

RADIKÁLNA FILOZOFIA

PETER DAUBNER (ed.)

MICHAEL HAUSER

JAN MOTAL

PETER ŽIAK

DOMINIK KULCSÁR

ŠTEFAN ZOLCER

VLADIMÍR VOKÁL

JIŘÍ ŠOBR

FILOZOFICKÝ ÚSTAV SAV, v. v. i.
BRATISLAVA

2026



Radikálna filozofia

Peter Daubner
(ed.)



Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Bratislava 2026



*Vydané s finančnou podporou Friedrich-Ebert-Stiftung,
zastúpenie v SR.*

*Názory vyjadrené v tejto publikácii nemusia nevyhnutne vyjadrovať
stanovisko Friedrich Ebert Stiftung.*

Radikálna filozofia

Vydavateľ:

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

Editor: *Ing. PhDr. Peter Daubner, PhD.*

Autorský kolektív:

doc. Mgr. Michael Hauser, Ph.D.

doc. MgA. Jan Motal, Ph.D.

Ing. PhDr. Peter Daubner, PhD.

PhDr. Peter Žiak, PhD.

Mgr. Dominik Kulcsár, PhD.

Mgr. Štefan Zolcer, PhD.

PhDr. Vladimír Vokál

PhDr. Jiří Šobr

Recenzenti:

doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD. (Prešovská univerzita v Prešove)

PhDr. Michael Augustín, PhD., MPA (Ústav politických vied SAV, v. v. i.)

Táto publikácia je sprístupnená v režime otvoreného prístupu na základe licencie Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), ktorá umožňuje voľné používanie, zdieľanie, úpravy a ďalšie šírenie diela za podmienky uvedenia autora a zdroja.



ISBN 978-80-89766-09-3

ISBN 978-80-89766-10-9 (online)

Obsah

Úvod.....	1
Michael Hauser	
<i>Radikální filosofie na cestě od dekonstrukce k rekonstrukci.....</i>	<i>8</i>
Jan Motal	
<i>Nekličkovat jako králík: Radikalita lidství u George Orwella</i>	<i>27</i>
Peter Daubner	
<i>Radikálna filozofia a radikálna politika v epoche antropocénu.....</i>	<i>60</i>
Peter Žiak	
<i>Filozofia a revolúcia bežného myslenia.....</i>	<i>128</i>
Dominik Kulcsár	
<i>Kropotkinova filozofia anarchie, revolty a dejín</i>	<i>167</i>
Štefan Zolcer	
<i>Whitehead ako radikálne odlišný postmoderný filozof? Reflexia diela D. R. Griffina ..</i>	<i>188</i>
Vladimír Vokál	
<i>Třetí cesta osvěcenství: Dobruškova radikální republika</i>	<i>217</i>
Jiří Šobr	
<i>Dekonstrukce humanismu jako rekonstrukce posthumanistického prostoru</i>	<i>238</i>
O autoroch	265
Abstracts.....	270

Úvod

Radikálna filozofia predstavuje široké a vnútorne diferencované pole filozofického myslenia, ktoré spája snaha o dôslednú kritiku existujúcich spoločenských, politických, ekonomických a kultúrnych usporiadaní, ako aj reflexiu samotných predpokladov filozofického poznania. Nejde pritom o jednotnú školu či homogénnu tradíciu, ale o súbor rozmanitých teoretických prístupov a intelektuálnych projektov, ktoré spája presvedčenie, že filozofia nemá iba interpretovať svet, ale môže a má prispievať aj k jeho kritickému prehodnocovaniu a spoločenskej transformácii.

Súčasný podoby radikálnej filozofie nadväzujú na najrôznejšie intelektuálne tradície kritickej teórie, marxizmu, postmarxizmu, feministickej filozofie, postkoloniálneho myslenia, environmentálnej filozofie, anarchizmu, radikálnej demokracie a ďalších emancipačných prúdov či smerov. Historicky sa hnutie radikálnej filozofie formovalo aj ako kritická reakcia na dominantné prúdy analytickej filozofie v anglicky hovoriacom akademickom prostredí, predovšetkým na jej tendenciu redukovať filozofický výskum výlučne na analýzu jazyku a na jej obmedzený záujem o širšie spoločenské, ekonomické a politické otázky.

Radikálna filozofia sa, okrem iného, usiluje odhaľovať latentné normatívne predpoklady, ideologické štruktúry a mocenské mechanizmy, ktoré formujú spoločenskú realitu, naše myslenie, ale aj každodennú prax. Jej cieľom však nie je iba kritika. Rovnako významnou a dôležitou súčasťou jej intelektuálneho programu je hľadanie alternatívnych spôsobov organizácie spoločnosti, nových foriem politickej participácie a nových

konceptuálnych rámcov umožňujúcich myslieť za hranicami „existujúceho stavu vecí“, za „horizontom mysliteľného“.

S radikálnou filozofiou úzko súvisí problematika radikality filozofie, ktorá poukazuje na špecifický vzťah medzi teóriou a praxou. Viacerí významní akademici a akademičky, predstavitelia a predstaviteľky radikálneho myslenia, sa totiž v minulosti i súčasnosti usilovali prepájať filozofickú reflexiu s konkrétnymi formami sociálneho a politického aktivizmu. Filozofia v tejto interpretácii nie je výlučne predmetom nejakého neutrálneho, akademického skúmania, ale aj súčasťou širších spoločenských zápasov o podobu demokracie, spravodlivosti, udržateľnosti, suverenity, slobody, rovnosti a emancipácie.

Význam radikálnej filozofie v súčasnosti nadobúda osobitnú aktuálnosť najmä v kontexte konceptu antropocénu. Koncept antropocénu totiž zásadným spôsobom transformuje súčasné filozofické myslenie tým, že zdôrazňuje bezprecedentný rozsah ľudského vplyvu na planetárne procesy a na vzájomnú prepojenosť ekologických, ekonomických, technologických, sociálnych a politických kríz. Výzvy, riziká a hrozby antropocénu zároveň spochybňujú tradičné disciplinárne hranice a vytvárajú priestor pre intenzívnejšiu interdisciplinárnu a transdisciplinárnu spoluprácu.

V situácii, keď v epoche antropocénu ľudstvo čelí komplexným a vzájomne prepojeným globálnym krízam, sa radikálna filozofia ukazuje ako významný intelektuálny zdroj kritickej reflexie, ale aj normatívnej imaginácie. Práve schopnosť prepájať analytickú kritiku existujúcich pomerov s hľadaním alternatívnych možností spoločenského vývoja predstavuje jeden z jej najvýznamnejších prínosov pre súčasné filozofické, politické, ale aj širšie spoločensko-vedné diskusie.

Napriek rastúcemu intelektuálnemu záujmu o kritickú sociálnu a politickú teóriu, marxizmus, postmarxizmus, environmentálnu filozofiu, dejiny radikálnej filozofie či radikálnu demokraciu, však v slovenskom a do značnej miery ani v českom akademickom prostredí doposiaľ absen-tuje ucelená, komplexná publikácia, ktorá by radikálnu filozofiu predsta-vila ako samostatný predmet filozofickej reflexie a systematicky mapovala jej tradičné historické korene, hlavné teoretické tradície, kľúčových predstaviteľov a jej hlavné súčasné podoby.

Predkladaná monografia sa usiluje túto medzeru vo výskume čiast-točne zaplniť. Zároveň si však nekladie ambíciu poskytnúť vyčerpávajúce spracovanie celej problematiky. Vzhľadom na tematickú šírku, vnútornú pluralitu a dynamický vývoj radikálnej filozofie ju treba chápať skôr ako východisko pre ďalší systematický výskum, ktorý bude schopný hlbšie a podrobnejšie rozpracovať viaceré teoretické, metodologické a historické aspekty tejto intelektuálnej tradície.

Ambíciou publikácie, ktorú držíte práve v rukách, je ponúknuť interdisciplinárny a pluralitný pohľad na radikálnu filozofiu, predstaviť jej rozmanité intelektuálne zdroje a zároveň ukázať jej význam pre súčasné filozofické, spoločenské a politické diskusie. Publikácia tak reaguje na nevyhnutnú potrebu systematického spracovania témy, ktorá síce zohráva významnú úlohu v medzinárodnej akademickej diskusii, no v domácom prostredí zostáva zatiaľ spracovaná iba limitovane, fragmentárne a najmä rozptýlene.

Autorský kolektív, ktorý sa podieľal na tejto editovanej monografii, zahŕňa akademikov a odborníkov z viacerých univerzitných a vedecko-výskumných pracovísk na Slovensku a v Českej republike.

Ich akademické zázemie zahŕňa primárne politickú a sociálnu filozofiu, politológiu, sociológiu kultúry, estetiku, mediálne štúdiá, pedagogiku, dejiny filozofie, politickú a sociálnu teóriu i kultúrne štúdiá. Práve toto interdisciplinárne a čiastočne medzinárodné zloženie autorov umožňuje uchopiť problematiku radikálnej filozofie z rozmanitých teoretických perspektív a metodologických prístupov.

Michael Hauser (*Pedagogická fakulta Univerzity Karlovej & Filosofický ústav Akademie věd České republiky v Praze*) patrí medzi popredných českých predstaviteľov súčasnej kritickej teórie, kontinentálnej filozofie a radikálnej filozofie. Vo svojej výskumnej práci sa venuje predovšetkým otázkam emancipácie, postmarxizmu, ontológie a politickej filozofie. Jeho kapitola sleduje vývoj radikálnej filozofie od postmodernej dekonštrukcie k rekonštruktívnym projektom usilujúcim sa o obnovu idey spravodlivosti.

Jan Motal (*Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně*) prepája filozofiu, mediálnu etiku, teológiu a umeleckú tvorbu. Dlhodobu skúma vzťah medzi dialógom, radikalitou a verejným priestorom a venuje sa aj etickým aspektom nových technológií. V príspevku venovanom Georgovi Orwellovi rozvíja úvahu o radikalite ľudskosti ako forme odporu voči konformizmu, strachu a dehumanizácii.

Peter Daubner (*Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, v. v. i. v Bratislave*) je politológ, politický filozof a politický ekonóm, sa vo svojom výskume zameriava najmä na kritickú sociálnu a politickú teóriu, marxistickú a postmarxistickú filozofiu, environmentálne myslenie a politickú ekonomiu kapitalizmu. V tejto monografii analyzuje vzťah medzi radikálnou filozofiou, konceptom antropocénu a možnosťami spoločenskej,

resp. sociálnej transformácie prostredníctvom konceptu radikálnych reforiem v rámci širšej diskusie o radikálnej politike.

Peter Žiak (*Národné osvetové centrum v Bratislave*) je estetik a teoretik kultúry, ktorý sa zaoberá sociológiou kultúry, kultúrnou spotrebou a spoločenskými postojmi v súčasnej slovenskej spoločnosti. Jeho výskum prepája kultúrnu analýzu s širšími otázkami sociálnej a politickej teórie. V tejto publikácii skúma možnosti filozofie zasahovať do sféry každodenného myslenia prostredníctvom Gramsciho koncepcie filozofie praxe a súčasných postmarxistických prístupov.

Dominik Kulcsár (*Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, v. v. i. v Bratislave*) je filozof, ktorý sa špecializuje na dejiny modernej európskej filozofie, osobitne na existencializmus, anarchizmus a nemecký idealizmus. Vo svojom výskume rozvíja filozofické reflexie revolty, negácie a emancipačného konania. Jeho kapitola predstavuje filozofiu Petra Kropotkina ako originálnu syntézu anarchizmu, etiky a filozofie dejín založenú na princípe vzájomnej pomoci.

Štefan Zolcer (*Prírodovedecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave*) sa venuje filozofii vedy, dejinám filozofie a procesuálnej metafyzike Alfreda Northa Whiteheada. Významnou súčasťou jeho práce sú aj otázky filozofie vzdelávania a aplikácie filozofického myslenia v pedagogickej praxi. V predloženej kapitole kriticky analyzuje interpretáciu Whiteheada ako predstaviteľa konštruktívnej postmodernity v interpretácii Davida Raya Griffina.

Vladimír Vokál (*Metropolitní univerzita Praha*) prepája politologický výskum s publicistickou činnosťou. Jeho odborný záujem sa sústreďuje na radikálne politické myslenie obdobia Veľkej francúzskej revolúcie a na

dejiny moderných emancipačných ideí. V monografii predstavuje politickú a sociálnu filozofiu Mosesa Dobrušku ako originálny príspevok k dejinám radikálneho republikánskeho myslenia stredoeurópskeho osvietenstva.

Jiří Šobr (*Pedagogická fakulta Univerzity Karlova v Praze*) sa vo svojom výskume venuje priestorovým teóriám, telesnosti a posthumanizmu. Jeho práca prepája filozofiu, lingvistiku, literárnu vedu a pedagogické myslenie, pričom osobitnú pozornosť venuje otázkam priestoru a subjektivity v súčasnej kultúre. Jeho kapitola skúma dekonštrukciu humanizmu ako predpoklad vzniku posthumanistického priestoru formovaného novými podobami subjektivity, telesnosti a sociálnych vzťahov.

Rozmanitosť akademických profilov jednotlivých autorov predstavuje jednu z hlavných predností tejto publikácie. Monografia tak vytvára priestor pre dialóg medzi rôznymi disciplínami a výskumnými tradíciami, ktoré spája spoločný záujem o kritické skúmanie radikálneho myslenia v jeho historických i súčasných podobách.

Dve kapitoly tejto kolektívnej vedeckej monografie sú súčasťou vedecko-výskumnej práce na výskumných grantových projektoch VEGA č. 2/0113/26: *Kríža moderného subjektu: Existenciálne, dialogické a fenomenologické riešenia* a VEGA č. 2/0110/24: *Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu II*.

Moje poďakovanie patrí vedeckým recenzentom tejto monografie, medzi ktorých patrí filozof doc. Mgr. Ondrej Marchevský, PhD. z Inštitútu filozofie a etiky Filozofickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove; a politológ PhDr. Michael Augustín, PhD., MPA, prodekan pre vedu a doktorandské štúdium Fakulty medzinárodných vzťahov Ekonomickej

univerzity v Bratislave a samostatný vedecký pracovník Ústavu politických vied Slovenskej akadémie vied, v. v. i. v Bratislave.

Moja osobitná vďaka patrí aj riaditeľovi Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied, v. v. i., doc. Mgr. Richardovi St'ahelovi, PhD., za jeho dlhodobú podporu vedeckej a publikačnej činnosti. Predkladaná monografia by len ťažko vznikla bez odborného zázemia ústavu, podpory a vytvárania priaznivých podmienok pre rozvoj filozofického výskumu.

Peter Daubner

editor

Radikální filosofie na cestě od dekonstrukce k rekonstrukci

Michael HAUSER

*Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy &
Filosofický ústav Akademie věd České republiky*

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.01>



1. Filosofie je vždy radikální

Filosofie od počátku obsahovala prvek radikality už jenom tím, že se ptá na „kořeny“ (radices) věcí, které tvoří náš svět. Slovo „radix“ v latině vyjadřuje nejnižší část něčeho čili základ, na němž určitá věc stojí. Podle samotného významu slova „radix“ spočívá radikalita filosofie v kladení otázek tohoto druhu: „Na čem se zakládá naše svoboda a naše lidství?“ nebo „Na čem se zakládá naše společnost, její politické instituce a její praktiky?“ Na tyto otázky navazuje tázání, které se týká podmíněnosti daného světa. Jestliže zůstaneme u příkladů z politické filosofie, projevem radikality je vyvozování kondicionálních otázek, které postihují podmíněnou existenci našeho politického světa.

Konkrétně se můžeme ptát na liberálně demokratický systém. Jestliže se jeho základy rozpadají a liberálně demokratický princip svobody se převrací v autoritativní právo jedince na jakýkoli názor označované jako

„libertariánské autoritářství“ (Amlinger, Nachtwey, 2022), jaká je budoucnost liberální demokracie? Může tento politický systém dlouhodobě existovat, aniž obnovíme jeho základy prostřednictvím určité systémové reformy? Nebo jeho reforma již možná není a spějeme k té či oné systémové změně, která může nabýt také fašistických rysů?

Radikální je také vznést otázku, zda základy společnosti nejsou vratké nebo koncepčně či eticky příliš úzké. Ptejme se, zda liberální svoboda jako základ demokracie není příliš individualistická a odpojená od sociálních a kulturních vazeb lidské bytosti. Nevede jejich rozpad ke krizi demokracie? Není liberální svoboda jistá politická konstrukce, která má nezdůvodněné předpoklady? Jedním z nich je schopnost racionální volby. Co se touto racionalitou myslí? Podle čeho při ní volíme? Nemá pravdu Spinoza, podle něhož je lidské rozhodování součástí sítě kauzalit a individuální svoboda je formou iluze? A není pak takovou iluzí také samotná demokracie? Jestliže demokracie znamená vládu lidu a nejen formální procedury výběru politických kandidátů nebo jen vládu zákonů, položme si otázku, kdy taková vláda v moderních dějinách existovala (Canfora, 2006)?

K čemu se vlastně vztahuje pojem demokracie a pojem liberální? Uvažme, že demokracie jako vláda lidu má jen několik málo projevů, jakými jsou volby, a liberální svoboda odkazuje k lidským bytostem, které však jen zřídka provádějí vskutku racionální volbu. Při tomto radikální tázání objevíme, že liberální demokracie odkazuje k pojmu svobody a demokracie, které však v plném smyslu neexistují, a tvoří transcendentální iluzi, která umožňuje nerušenou existenci nerovného sociálního systému (Hauser, 2024, 31 – 66).

Není divu, že takový způsob tázání vyvolává v každé době rozpaky, nepochopení, pobouření nebo dokonce pronásledování. Co je však filosofie bez radikálního způsobu tázání? Filosofie se stane obecně přijatelnou naukou o lidské moudrosti, seznamem etických doporučení a terapeutických metod, nebo – jak je tomu v postmoderní společnosti – probouzí zdání radikality, v níž poznáme konformismus nonkonformity. Člověk se cítí být nonkonformní tehdy, když je „autentický“, „odlišný“, „alternativní“, narušuje „hranice žánrů“, boří „národní mýty“, a přitom jsou to společenské normy, které má dodržovat každý, kdo chce získat uznání v podobě lajků nebo kariéry.

2. Radikalita postmoderní filosofie

V šedesátých a sedmdesátých letech minulého století se objevila postmoderní filosofie, která v jistém směru znovu probudila radikální filosofický živel. Postmoderní filosofové vystavili radikálnímu tázání všechny principy a pojmy, které představovaly kánon evropského myšlení a formovaly evropskou vědu, kulturu a politiku. Jacques Derrida vytvořil dekonstrukci jako novou formu kritického myšlení; Jean-François Lyotard postihl nedůvěryhodnost „metanarací“, jimiž bylo osvícenství, emancipační teorie a praxe (marxismus) a moderní křesťanství, jež v různých podobách tvořily stavební prvky moderní evropské identity; Michel Foucault nasvítí pojmy rozumu, vědy, humanity jako formy moci; Gilles Deleuze poukázal na ontologickou pohyblivost hranic a proměnlivost všech pevných struktur.

Postmoderní filosofie nebyla pouze jedním z mnoha dobových myšlenkových proudů, nýbrž předem vystihla hlubší změny ve způsobu myšlení, vnímání a jednání, které se v kultuře, politice a ekonomice začaly prosazovat koncem sedmdesátých letech a v širším měřítku se uskutečnily v osmdesátých a devadesátých letech.¹

Postmoderní filosofové ovlivnili způsob uvažování ve společenských a humanitních vědách, kde patří k nejcitovanějším autorům. Jejich postupy a koncepce se staly východiskem pro současnou feministickou teorii: Judith Butlerová navazuje na Derridu a Foucaulta a dekonstruuje hierarchickou binaritu muž/žena nebo pojem „přirozenost“ pohlaví (Butler, 2016). Z postmoderny čerpají další feministické autorky jako Donna Haraway, Julia Kristeva, Luce Irigaray. Postmoderní filosofie poskytla pojmy a myšlenkové strategie pro přetvoření levicové teorie v osmdesátých a devadesátých letech. Ernesto Laclau a Chantal Mouffeová vycházejí z Derridova pojetí významu jako nestabilního procesu, který lze ustálit pouze dočasně, jak vidíme v jejich chápání „lidu“ jako proměnlivé diskurzivní formace (Laclau, Mouffe, 2014).

Dekonstrukce vtiskla těmto disciplínám určitou podobu radikality, která se projevuje v subverzivním vztahu k „metafyzickým“ idejím evropské společnosti, kultury a civilizace. Dekonstrukce tvoří určitou myšlenkovou osu, vedle níž jsou další osy, jež se dají rovněž chápat jako obecné symboly, které postihují způsob myšlení v současné radikální teorii. Takovou osou je Foucaultova teorie moci, podle níž lze nazvat současnou levici jako „foucaultovskou“. Je jí také Deleuzova filosofie, která výrazně

¹ Tyto změny jsem podrobně vyložil v knize *Doba přechodu* (Hauser, 2021).

působí v posthumanistickém myšlení (Braidotti, 2013). Zaměřím se na dekonstrukci, která vyjadřuje postmoderní vztah k významným idejím, pojmům, ideálům a dílům, který se dnes projevuje v mnoha podobách, od politického radikalismu přes postkonceptuální umění až po dekonstruktivní operní inscenace. Spatříme v ní určitou mez postmoderní radikality.

3. Nekonečný pohyb dekonstrukce

Derrida v evropské metafyzice postihuje určité násilí, jež pramení v logu či rozumu. Podle Derridy jsou v ní všechny pojmy i fenomény uspořádané „logocentricky“. V tomto řádu je směrodatný „hlas“ (foné), který nastoluje plnou přítomnost (prézenci) významu určité věci. Vláda logu spočívá na „hlasu“, který vyvolává dojem bezprostřední závaznosti a autority určitých pojmů. Derrida odkazuje na materiální médium písma, které je vnější a narušuje plnou přítomnost významu. Vysloví-li někdo vážným hlasem „pravda“, jeho hlas magickým způsobem vykouzlí představu, že „pravda“ je přítomná a že znamená něco závazného. Slovo „pravda“ napsané jako soubor několika znaků ponechává prostor pro významový rozptyl (diseminaci). Při ní se slovo „pravda“ uvolní ze sevření určitého významu a před námi se rozevře mnoho perspektiv a interpretací, které se k ní pojí. Podle Derridy bylo písmo považováno za něco druhořadého, kdežto hlas byl hlavním nositelem významu. Vzniká hierarchicky uspořádaná dvojice hlas/písmo, která vyjadřuje logocentrický charakter evropské metafyziky (Derrida, 1999, 19 – 34). Jsou tu pak hierarchické dvojice: bytí/nebytí, podstata/jev, idea/matérie, pravda/zdání, rozum/smysly a řada dalších. Derrida klade otázku, proč připisujeme větší hodnotu

„podstatě“ a menší význam „jevu“, proč je pro nás „pravda“ důležitější než „zdání“ a stejně tak se ptá u dalších hierarchických dvojic.

Podle Derridy tato hierarchie plyne z rozhodnutí, které stojí mimo pojmovou sféru a samo o sobě je nelze zdůvodnit. Každé zdůvodnění již je vázané k hierarchii, v níž má přednost „silnější“ – logocentrický – argument před argumentem „slabším“, který je více smyslový. Derrida proto základní metafyzické rozhodnutí chápe jako nerozhodnutelné. Akt rozhodnutí ustavuje hierarchii pojmů a sám je v principu nezdůvodnitelný. Tento filosof v něm objevuje násilí, pokud násilí znamená nezdůvodněný akt zavádějící či projevující nadvládu jednoho nad druhým. Dekonstrukce nemůže „ontologické násilí“ odstranit zcela. Derrida v polemice s Lévinasem jako filosofem ontologického nenásilí poukazuje na to, že „bytí bez násilí by bylo bytím, které by vystávalo mimo jsoucnost: ničím; ne-dějiny; neprodukováním; ne-fenomenalitou. Řeč, která by vystávala bez sebemenšího násilí, by nic neurčovala, nic by neříkala, nic by druhému nenabízela [...] byla by to [...] řeč bez věty“ (Derrida, 2002, 126).²

Derrida píše o „filosofické moci“, která vzniká jednak z hierarchie, v níž jsou jednotlivé vědy a „regionální“ ontologie podřízeny obecné či „fundamentální“ ontologii a jednak ze „zabalení“ jednotlivých věcí do metafyzického celku. Věci jsou prvkem určitého systému nebo „encyklopedie“ a jsou podle Derridy homogenní a koncentrické (Derrida, 1982, xix – xx). Derridův novotvar „différance“ označuje pohyb, který je uvolňuje

² Lze srovnat s Adornem a Horkheimerem, kteří v *Dialektice osvícenství* chápou vznik metafyziky a dalších pojmových systémů jako mocensky nastolenou myšlenkovou hierarchii. Tento akt nepojímají jako „nerozhodnutelný“ či nezdůvodnitelný, neboť vzniká ve vztahu k panství, jež má podobu třídní hierarchie (Adorno, Horkheimer, 2009, 33 – 39).

z homogenního a koncentrického prostoru.³ Tento pohyb vyjevuje, že každý systém je ve skutečnosti komplexním vzájemným překrýváním jednotlivých významových vrstev, který Derrida přirovnává ke snopům či trsům. Není tu žádná „správná“ interpretace textu nebo určitého pojmu, vždy můžeme propojit odlišné prvky a odlišit (diferovat) prvky již spojené (Derrida, 1982, 3). Dekonstrukce spočívá v pohybu diferencí, který není předem určen, obsahuje však jistou „ekonomii“. Derrida tento „ekonomický“ pohyb dekonstrukce nechápe jako pojem nebo znak, nýbrž se odkazuje na podobnost řeckého termínu „oikos“ (dům), z něhož vznikl termín „ekonomie“ (původním významem slova jsou „zásady, jak spravovat dům“) a výrazu „oikésis“, který znamená hrob. Ten vyjadřuje jinou formu „domu“ či modu existence, v němž zaniká vše „vlastní“ a „správné“ (ve francouzštině „le propre“). Derrida se vyjadřuje poněkud nejasně o „smrti tyrana“. Kdybychom podle něho dokázali vyluštit nápis na náhrobním kameni, zjistili bychom, že tento kámen nemá daleko od „zvěstování smrti tyrana“ (Derrida, 1982, 4).⁴

³ Miroslav Petříček mu ve svých překladech dává tvar „diferance“ (Derrida, 1993, 146). Derridův novotvar ponechávám v původní francouzské verzi. Derrida píše o tom, že novotvar se liší od francouzského slova „différence“ pouze v psané podobě (liší se jediným písmenem – „e“), kdežto při jejich vyslovení se neliší (Derrida, 1982, 3). Tento novotvar ukazuje, že písmo obsahuje rozlišení, které v řeči zaniká. Derrida tím výstižně znázorňuje povahu dekonstrukce, která v písmu objevuje fenomény potlačené řečí. Tato ilustrativní síla novotvaru se ve tvaru „diferance“ poněkud ztrácí, třebaže těžko vymyslíme lepší převedení Derridova novotvaru do českého textu. Předpokladem je, že termín „diferance“ sami od sebe vyslovíme stejně jako slovo „difference“.

⁴ V Petříčkově překladu je neutrální výraz „vladař“. Ve francouzském originálu čteme „la mort du dynaste“, což lze přeložit jako „smrt dynastického panovníka“ (Derrida, 1972). Držím se anglického překladu „smrt tyrana“, který vhodně vystihuje motiv násilí metafyziky, který má Derrida na mysli.

Différance pak vytváří zvláštní prostor mezi řečí a písmem neboli mezi živým prováděním jazyka a jazykovými znaky, v němž zakoušíme iluzivnost jejich jednoty (Derrida, 1982, 5). Derrida proto tvrdí, že différance je neprezentovatelným místem každé ontologie a není to její prvek. Nemůžeme v něm spatřovat „počátek“, který nám ukáže, čím máme začít. Pohyb diferencí nemá žádný cíl v podobě „telos“ či „finality“. Dle Derridových slov je to „dobrodružná“ strategie, neboť nesleduje žádnou finalitu, která působí jako nadvláda určitého pojmu a našemu pohybu předepisuje náležitou formu. Dekonstrukce je neukončitelný proces, který narušuje „zabalení“ jednotlivých věcí do metafyzického celku a převrací postavení pojmů v ontologických či vědeckých hierarchiích. Derrida při dekonstrukci volí perspektivu podřízeného pojmu, aniž tuto perspektivu chápe jako původní nebo cílovou. Radikalita dekonstrukce spočívá v pohybu, který otrásá autoritou i těch nejvznešenějších pojmů a vizí a provádí permanentní přeskupování významového pole, které by již nikdy nemělo nalézt svůj střed.

4. Vyhoření dekonstrukce

V Derridově dekonstrukci se objevil prostor, který stojí mimo zavedené kategorie, a její pohyb diferencí je veden určitou emancipační ambicí, která je zašifrovaná v Derridových textech. K povaze dekonstrukce patří, že nemůže být plně vyslovena. Podle Derridy by se stala prezentní uvnitř určité ontologie, kde by se spojila s určitým původem a finalitou. Např. historická podoba komunistické myšlenky se spojila k představě dělnické

třídy jako jejího „původce“ a s komunistickou společností jako její „finalitou“. Dekonstrukce vyjadřuje touhu po katarzi a čistotě, která však nemůže být vyjádřena pojmem nebo znakem a nevytváří ani žádné „autentické“ místo, které stojí mimo různé druhy utlačovatelských systémů. Čistotu dekonstrukce vytváří pohyb diferencí, který probíhá uvnitř těchto systémů. Kdyby se tento pohyb zastavil, nastane kolonizace ze strany systému a dekonstrukce pozbude své čistoty.

Tato čistota spočívá v tom, že se nesmíme ztotožnit s žádnou ideou natolik, abychom ji chtěli uskutečnit – dali jí tělo, které je vždy určitým pokřivením ideje. Tento *horror actus* (hrůza z uskutečnění) je skrytým idealistickým instinktem dekonstrukce.

Josh Toth píše, že postmoderní filosofie má své podzemí, v němž se skrývají modernistické přízraky. V případě Derridy je pojímá tak, že pohyb diferencí sice znemožňuje plnou prezenci významu, avšak umožňuje rozlišit prezenci a absenci. Jejich rozlišení vyvolává „metafyzickou“ či „modernistickou“ touhu po prezenci, která je pak dekonstruována (Toth, 2010, 53). Podle Totha dekonstrukce přivolává a soustřeďuje významové pole, na němž se pohybuje, a tím sama klade podmínky svého pohybu. V knize *Doba přechodu* uvádím, že postmoderní filosofie obsahuje modernistické momenty jako své periferní vzorce. Derrida je ve svém pozdním období nakonec vyvedl z podzemí, ty však nadále zůstaly pouhými stíny či přízraky, které francouzský filosof oděl „do šatu utkaného z dekonstrukce“ (Hauser, 2021, 105). Periferním modernistickým vzorcem vyvedeným na světlo je především idea spravedlnosti. Derrida ji chápe jako „pouštní mesianismus“, který nemá žádné „pravé“ jméno ani obsah.

Je to spravedlnost, která přichází z budoucnosti či sama vytváří horizont budoucnosti, avšak nikdy nemůže plně přijít a stát se prezencí (Derrida, 1994, 28). Tato idea otevírá mezeru mezi příslibem nekonečného respektu k jedinečnému a všemi formami reálné společnosti. Demokracie i komunismus jsou přísliby, které na nás pozitivně účinkují tehdy, když ve svém jádru mají „absolutně neurčitou mesianickou naději“ a vztahují se k eschatologickému přícházení budoucí události (Derrida, 1994, 65). Mesianistická idea spravedlnosti se u pozdního Derridy stává nedekonstruovatelnou podmínkou dekonstrukce, podmínkou, která je však sama v procesu dekonstrukce (Derrida, 1994, 28).

Tento myslitel se však nezabývá možností, že utopická idea spravedlnosti vyhasne a spolu s ní vyhasne i celý utopický horizont demokracie a komunismu jako neuskutečnitelné přícházení události. Takové vyhasnutí však přísně vzato znamená, že expiruje podmínka dekonstrukce. Derrida mlčky předpokládá, že utopická idea demokracie a komunismu se do společnosti vždy vrací jako přízrak či jako „duch mrtvého Hamletova otce“, jenže neuvažuje o tom, že tento duch definitivně zemře a přicházet již nebude. Francouzský filosof nevysvětluje, jaké podmínky tu musí být, aby se tato utopická idea udržela při životě a měla aspoň onu přízračnou existenci. Podle mého soudu o této podmínce Derrida nepíše proto, že je to neuralgické místo dekonstrukce. Ta se pohybuje především v prostoru textů, v nichž nastává efekt čistoty, avšak u pozdního Derridy se setkáme se sociálním prostorem, v němž se nalézají podmínky dekonstrukce, která je dekonstrukcí vnější.

Derridovu utopickou ideu spravedlnosti můžeme pojmut obecně jako politický a kulturní dozvuk radikálně emancipačních projektů dvacátého století a konkrétně jako dozvuk francouzského radikálního hnutí roku 1968 (Hauser, 2021, 181). Tyto dozvuky postupně dohasínají a nastává jejich expirace, při níž dohasíná také utopická idea spravedlnosti jako horizont srozumitelný větší části společnosti. Byl to horizont srozumitelný několika generacím francouzské společnosti. Mnozí pozitivně vnímali radikální události května 1968 a mnozí předtím vkládali naději do komunistického hnutí, které se výrazně podílelo na hnutí odporu proti nacistické okupaci Francie a usilovalo o vytvoření spravedlivé společnosti.

Pro současné generace, které již nic takového nezažily, je idea spravedlnosti obtížně představitelná a je třeba ji nejprve vysvětlovat, rehabilitovat a rekonstruovat. Na této ideji však dekonstrukce závisí, neboť dle Derridy tvoří její podmínku. Je to podmínka, která se nevytvoří samotným pohybem textové dekonstrukce, neboť tato podmínka je součástí politických a sociálních dějin. Utopická idea spravedlnosti je protézou dekonstrukce, bez níž dekonstrukce ztrácí schopnost očištného pohybu uvnitř textových a jiných systémů.⁵

Dekonstrukce jako mnohostnní interpretace se nepřestala provádět, avšak její pohyb mutuje do podob, které odpovídají potřebám kulturního provozu či jsou jinak začleněné do struktur současné společnosti. Příklad dává dekonstrukce některých „národních mýtů“. Ta navozuje pocit, že jsme „odvážní“, „jiní“, „autentičtí“, „nonkonformní“, protože údajně narušujeme rigidní sebeoslavné představy o minulosti.

⁵ Protetický charakter nemá jen dekonstrukce, nýbrž jej objevují u postmodernismu obecně (Hauser, 2021, 180).

Pocit nonkonformity zastírá, že většinou tím ospravedlňujeme svou konformitu s požadavky současné kulturní, vědecké a žurnalistické industrie nebo s jinými imperativy liberálně postmoderního kapitalismu. Tak je tomu s „mýtem pražského jara“, jež dekonstruuji někteří novináři a historikové tím způsobem, že nekriticky přijímají fukuyamovskou ideu liberálního kapitalismu jako konce dějin a opakují antikomunistické narativy o údajné nesmyslnosti projektu pražského jara, které usilovalo o „nemožnou“ reformu státního socialismu (Hauser, 2022, 20). Konformní dekonstrukce pražského jara má potvrdit, že liberálně demokratický kapitalismus nemá emancipační alternativu.

5. Rekonstrukce nekonečných pravd

Dekonstrukce jako pohyb diferencí představuje radikalitu filosofie, která není dostatečně radikální, neboť opomíjí svůj vlastní „radix“. Tím jsou historické procedury radikálně emancipační sekvence dvacátého století, z nichž vychází ona „neurčitelná“ idea spravedlnosti, která je podmínkou dekonstrukce. Kdybychom dekonstrukci chtěli radikalizovat, museli bychom se zaměřit na tento politický a sociální radix, který je dekonstrukci vnější. Ten se nalézá v poli společenských procesů a dekonstrukce není takové povahy, aby pozitivně formulovala podmínky, v nichž se idea demokracie a komunismu vynořuje v podobě určitého politického a sociálního hnutí.

Chybí-li „kořen“, jenž poskytuje podmínku dekonstrukce, je třeba tento „kořen“ rekonstruovat. Jenže jsme objevili, že dekonstrukce nemá možnost obnovit svůj vlastní kořen, jenž tkvěl mimo ni v sociální realitě.

Toto chybní kořene chápou jako pobídku k tomu, abychom radikalitu pojali jiným způsobem než Derrida, totiž jako rekonstrukci ideje spravedlnosti nebo také pravdy. Rekonstruovat je nakonec potřeba všechny společensky významné pojmy, ideály, hodnoty a vize.⁶

Filosofickou radikalitu pak můžeme pojímat jako pohyb pravdivostní procedury, jak ji vypracoval Alain Badiou v knize *Bytí a událost* (Badiou, 2005, 327–387).⁷ Místo dekonstrukce se pohybujeme po trajektorii pravdivostní procedury, která se neodehrává převážně v textech, nýbrž probíhá v těle společnosti. V minulosti nastaly zlomové události, po nichž následovaly pravdivostní procedury, které spočívají v aktech rozlišování prvků dané situace. Tyto akty se podobají nerozhodnutelným rozhodnutím, o nichž psal Derrida, neboť se neodvolávají k argumentům nebo faktům, které vznikají v souladu s celkovou strukturou společnosti. Ta produkuje vědění, jež Badiou nazývá „encyklopedie“. Nositel těchto aktů, jehož Badiou označuje jako subjekt pravdy, se „věrně“ vztahuje k události, která tuto strukturu narušuje. Význam události však není předem určen. Utváří se postupně tím, že subjekt v každé situaci připojí nové prvky k předchozí sekvenci a tím změní význam události.

Např. událost francouzské revoluce je nově definovaná tehdy, když její hesla „svoboda, rovnost, bratrství“ si přisvojí dělnické hnutí, ženy, menšiny nebo otroci v koloniích. Stávají se součástí kolektivního subjektu

⁶ Mám na mysli ideu socialismu, o jejíž rekonstrukci usiluje např. Axel Honneth (Honneth 2020; Daubner, 2022) a v jiné podobě také autor tohoto článku (Hauser, 2023); dále pojem demokracie (Hauser, 2024a); koncept lidské bytosti (Hauser, 2024b); pojem Boha (Hauser, 2026) a další pojmy.

⁷ Výklad pravdivostní procedury a dalších Badiouových koncepcí jsem podal v knize *Doba přechodu* (Hauser, 2021).

těch, kteří se k ní vztahují a připojují prvky, které jí dávají nový význam. Jejich připojení má povahu rozhodnutí, které nelze zdůvodnit režimem vědění, jež je součástí dané společenské struktury, proti němuž se subjekt pravdy staví. Takovým režimem vědění bylo např. „poznání“, že žena má „přirozeně“ ženské vlastnosti, které vymezují její roli ve společnosti jako pečovatelky o děti, muže a domácnost. Rozhodnutí žen připojit s k události francouzské revoluce se pochopitelně neopíralo o „vědění“ poskytované tehdejším patriarchálním řádem, nýbrž stálo na samotném aktu rozhodnutí, jímž se změnila perspektiva, jak ženy pojmají samy sebe. Budou vystupovat jako plnoprávné bytosti a občanky, jak vyhlásila v roce 1791 Olympe de Gouge v *Deklaraci práv ženy a občanky*. Její poprava během jakobínské diktatury v roce 1793 ukazuje, že pravdivostní procedura francouzské revoluce získala více prvků (práva žen), než kolik jich dokázala absorbovat jakobínská forma vlády, která se sama chápala jako politický subjekt věrný francouzské revoluci. Pravda události vždy přesahuje momentální podobu pravdivostní procedury a překračuje sebepojetí jejích nositelů.

Pravda je nekonečná potencialita vyvolaná událostí, kterou nelze nikdy vyčerpat. Vždy nastane situace, v níž určitá skupina nečekaným způsobem odkáže na onu událost a přetvoří její význam. Pravdivostní procedura nemá svou finalitu, nýbrž je nekonečná podobně jako dekonstrukce. Liší se tím, že pohyb diferencí není jen proměnlivým procesem s téměř neviditelnými stopami, nýbrž při jejím pohybu vzniká dílo, jakým je sociální hnutí, jeho politické, symbolické a umělecké projevy nebo politické vynálezy (občanské volební právo v případě francouzské revoluce nebo sověty jako forma radikálně demokratické moci v případě říjnové revoluce).

Badiou chápe dílo jako mnohohrstevnatý útvar, který v daném světě ztělesňuje pravdivostní proceduru. Dílo je součástí „konečného“ kulturního a sociálního prostředí a zároveň má univerzální rozměr a obsahuje stopy nekonečna (Badiou, 2022, 445 – 449). V naší době interregna nastalo uzavření pravdivostních procedur minulosti, které měly formativní společenský význam. Pravdy nebyly vyčerpány, nýbrž k nám tak řečeno přestaly promlouvat a nepůsobí jako bezprostřední impulzy k naší politické nebo umělecké činnosti.⁸ Jestliže takovou událostí byla říjnová revoluce, jak píše Badiou, pak emancipační hnutí v různých variantách narazilo na historické limity uskutečňování jejích impulzů, což se stalo během sedmdesátých let a nejpozději v době zhroucení sovětského systému na přelomu osmdesátých a devadesátých let. Již nelze bezprostředně navázat na „sekvenci ideje komunismu“ dvacátého století a je třeba všimnout si fragmentů její možné budoucí podoby (Hauser, 2021, 65 – 72).

Minulé pravdivostní procedury však můžeme rekonstruovat a tak řečeno projít jimi ještě jednou ve světle pojmu pravdy jako nekonečné potenciality. Badiou takové rekonstrukce provádí, byť svá historická zkoumání takto nenazývá. Tímto způsobem postihuje přerušovanou sekvenci komunistické ideje od Pařížské komuny 1871 po Šanghajskou komunu 1977 (Badiou, 2010a). Nebo spatřuje mnohem širší historickou souvislost, když analyzuje Spartakovo povstání v Římské říši a „vzkříšení“ jeho jména

⁸ V knize *Doba přechodu* kladu otázku, jakým způsobem pravdy existují v interregnu po uzavření pravdivostních procedur. Odpověď nalézám v Badiouvě matematickém pojmu absolutna jako „velkém nekonečnu“. Badiou chápe pravdy jako atributy či participativní formy absolutna. Pokud se uzavřou pravdivostní procedury, vzniká odstup od uskutečňování pravd a otevírá se absolutno jako jejich dosavadní souhrn a bilance. Proto tvrdím, že interregnum není dobou pravd, nýbrž věkem absolutna (Hauser, 2021, 315 – 347).

v několika moderních podobách. Byl to „černý Spartakus“, jak byl nazýván Toussaint-Louverture, vůdce černošských otroků na Santo Domingo (Haiti) v letech 1791 – 1804, a „rudý Spartakus“, jak byli označováni Rosa Luxemburgová a Karl Liebknecht, kteří stáli v čele německé socialistické revoluce 1918 – 1919 (Badiou, 2009, 51 – 54, 65). U Badioua nalezneme ještě třetí typ rekonstrukce, která se zaměřuje na historicky vzdálenou událost, jež se stala paradigmatickou. Badiou tímto způsobem zkoumá sv. Pavla jako zakladatele univerzalizmu a v jeho narativu Kristova vzkříšení objevuje prototyp události a pravdivostní procedury (Badiou, 2010b).

Rekonstrukce historických událostí a pravdivostních procedur nám osvětlují, jakým způsobem se v tehdejší svět přeskupily či přetvořily stávající difference. V případě Pavlova univerzalizmu si projdeme tím, že slábnou a mizí společensky a kulturně dané difference mezi svobodnými a otroky, mezi muži a ženami, mezi Židy a Římany a vzniká nový typ komunity, v němž je zprvu vše společné a všichni jsou bratři a sestry. Křesťané však žijí ve světě, v němž mocenské, ekonomické, genderové a kulturní difference nadále existují a univerzalita nového subjektu je poznamenána tenzí mezi univerzalitou víry a diferencemi uvnitř daného světa.⁹

Při rekonstrukci pravdivostních procedur se učíme poznávat také jejich vnitřní nekonečno, které souvisí s jejich univerzalitou. Zmíněné povstání otroků na Haiti bylo vyvoláno francouzskou revolucí a myšlenkou

⁹ Tato úvaha je inspirovaná Giorgio Agambenem, který upozornil na to, že Badiouovo čtení sv. Pavla nezohledňuje „řezy“ uvnitř univerzality samotné (Agamben, 2005, 51 – 53). Roland Boer uvádí celkem čtrnáct rozporů sv. Pavla, které se týkají vztahu milosti a zákona, Židů a pohanů, otroků a svobodných, mužů a žen, a dalších témat (Boer, 2019, 47).

svobody, rovnosti a bratrství, které v otrocích pracujících na plantážích v této francouzské kolonii roznítlo touhu po osvobození. Ta se naplnila v organizovaném boji s francouzskými kolonizátory. Při vyhlášení ideálů francouzské revoluce jistě nikoho nenapadlo, že tyto ideály získají podobu černošského povstání proti samotné Francii. V moderní historii objevíme rozmanité podoby, jaké tyto ideály nabývaly v různých obdobích a v různých kulturách po celém světě. Tím poznáváme, že univerzálně významná událost má nekonečně mnoho možných účinků, kterých si její aktéři nemohli být vědomi. Jejímu reálnému nekonečnu můžeme otevřít mysl právě v době interregna (Hauser, 2021, 338).¹⁰

Rekonstrukce pravdivostních procedur pak umožňuje vytvářet myšlenkové, představostní, morální i politické podmínky k rozběhnutí nové pravdivostní procedury. Ta bude sociálně, politicky a morálně novým způsobem stavět (re-konstruovat) dílo spjaté s ideou pravdy či spravedlnosti, které Derrida vyvolával jako ducha, na něhož marně čekal. Tehdy se dekonstrukce vyjeví jako radikalita, jíž chyběl kořen, a vstoupí do říše stínů. Nová radikalita již nebude usilovat o dekonstrukci textů, nýbrž o přetvoření světa, v němž texty vznikají.

¹⁰ Reálné nekonečno, které se otevírá v historických událostech, lze pojímat jako formu absolutna, v němž můžeme spatřit Boha v dějinách (Hauser, 2026).

Literatura

- ADORNO, T. – HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh.
- AGAMBEN, G. (2005): *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press.
- AMLINGER, C. – NACHTWEY, O. (2022): *Gekränkte Freiheit: Aspekte des libertären Autoritarismus*. Berlin: Suhrkamp.
- BADIOU, A. (2005): *Being and Event*. London, New York: Continuum.
- BADIOU, A. (2009): *The Logics of Worlds: Being and Event II*. London, New York: Continuum.
- BADIOU, A. (2010a): *The Communist Hypothesis*. London, New York: Verso.
- BADIOU, A. (2010b): *Svatý Pavel: Zakladatel univerzalizmu*. Praha: Svoboda Servis.
- BADIOU, A. (2022): *The Immanence of Truths: Being and Event III*. London, New York, Oxford: Bloomsbury.
- BOER, R. (2019): *Red Theology: On the Christian Communist Tradition*. Leiden, Boston: Brill.
- BRAIDOTTI, R. (2013): *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- BUTLER, J. (2016): *Závažná těla: O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*. Praha: Karolinum.
- CANFORA, L. (2006): *Democracy in Europe: A History of an Ideology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- DAUBNER, P. (ed.) (2022): *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha*. Bratislava: Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied.
- DERRIDA, J. (1972): *Marges – de la philosophie*. Paris: Lés Éditions de Minuit.
- DERRIDA, J. (1982): *Margins of Philosophy*. Sussex: The Havester Press.

- DERRIDA, J. (1993): *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa.
- DERRIDA, J. (1994): *Specters of Marx*. London: Routledge.
- DERRIDA, J. (1999): *Gramatológia*. Bratislava: Archa.
- DERRIDA, J. (2002): *Násilí a metafyzika*. Praha: Filosofia.
- HAUSER, M. (2021): *Doba přechodu: Tranzitivní ontologie a dílo Alaina Badioua*. Praha: Filosofia.
- HAUSER, M. (2022): *Pražské jaro: Logika nového světa*. Praha: Filosofia.
- HAUSER, M. (2023): *Manifest socialistického hnutí*. Praha: Neklid.
- HAUSER, M. (2024a): *Metapopulistická demokracie: Politika doby přechodu*. Praha: Filosofia.
- HAUSER, M. (2024b): Od posthumanismu k hyperhumanismu. *Filosofický časopis*, 72, mimořádné číslo 2, 10 – 29. DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.10>
- HAUSER, M. (2026): Badiou and the Reconstruction of the Concept of God. *Modern Theology*, 42 (1), 187 – 209. DOI: <https://doi.org/10.1111/moth.70007>
- HONNETH, A. (2022): *Idea socialismu: Pokus o aktualizaci*. Bratislava: VEDA.
- LACLAU, E. – MOUFFE, CH. (2014): *Hegemonie a socialistická strategie*. Praha: Karolinum.
- TOTH, J. (2010): *The Passing of Postmodernism: A Spectroanalysis of the Contemporary*. New York: Sunny Press.

Nekličkovat jako králík: Radikalita lidství u George Orwella

Jan MOTAL

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.02>



Úvod

George Orwell zemřel v lednu 1950, krátce po vydání svého posledního románu. Zanechal po sobě dílo, které bývá nejčastěji čteno jako politické varování – alegorie stalinismu, manifest protitotalitárního liberalismu či prorocká vize státu dohledu (Senn, 2015). Tato čtení nejsou nepravdivá, spíše neúplná. Jde o apropriaci literárního díla v propagandě, jak vysvětluje Samantha Senn. Orwell však jakékoliv propagandistické instrumentalizaci vzdoruje. Jako spisovatel byl mimořádně citlivý k textuře každodenního života: ke způsobu, jakým lidé mluví, jedí, milují, trpí a pomáhají si navzájem. Jeho sociální a politické myšlení nevyrůstalo z abstraktní teorie, ale z tohoto konkrétního, tělesného a vztahového zakotvení v lidské zkušenosti – a to včetně tak profánních činností, jako je pití alkoholu či pobývání v hospodách (srv. např. Clarke, 2015).

V tomto eseji nabízím pro interpretaci Orwellova politického postoje pojem *radikalita* – avšak nikoli ve významu, který mu nejčastěji

přisuzuje současný politický a mediální diskurz. Slovo radikální pochází z latinského *radix* – kořen. Být radikální v původním smyslu znamená sahat ke kořenům, k tomu, co věc zakládá a umožňuje. V tomto smyslu chci Orwella číst: jeho *common decency* (obyčejná lidskost, prostá slušnost každodenního života) není sentimentálním doplňkem politického myšlení, ale radikálním základem (Barry, 2023, 247). K lidství se Orwell vždy znovu vrací, hájí je a považuje za ohrožené. Socialismus bez něj není možný.

Argument předložím ve třech krocích. V první části se zaměřím na román 1984 a pokusím se ukázat, že obsahuje koherentní, byť nikde systematicky nevyloženou antropologii. Její páteří je rozlišení mezi lidstvím zakořeněným ve *vertikální integritě osobnosti* a *horizontální solidaritě vztahů* na jedné straně, a odlidštěním, které nastává tam, kde jsou tyto struktury systematicky rozrušovány. Tuto antropologii budeme sledovat především skrze postavu prolétů a jejich kontrast s inteligencí, která Stranu obsluhuje. Ve druhé části vysvětlím význam *common decency* v této antropologii i její vztah k socialismu. Pro Orwella totiž není socialismus ideologickým projektem, ale politickým výrazem radikalit lidství, která se projevuje v solidaritě, důstojnosti a odmítnutí nadvlády. Ve třetí části se pak pokusím obhájit tvrzení, že Orwellova radikalita je personalistická a emancipační. Jejím východiskem i cílem je spontánní, vernakulární řád společenství osob, které utvářejí sebe sami i svůj svět vědomě. Na rozdíl od extremismu je tak radikalita *emancipací od mechanismů moci* – a tato emancipace musí být nutně dialogická, nedogmatická a zakotvená v „obyčejném lidství“ jako své nezbytné podmínce. *Vztah k druhému* se ukazuje jako klíč k pochopení toho, co radikální politika v Orwellově duchu znamená a čím se zásadně liší od extremismu, s nímž bývá zaměňována.

1. Obyčejné lidství v románu 1984

Přibližně v polovině vyprávění románu 1984 Winston Smith vypráví Julii o tom, jak přišel o svoji matku. Bylo to poté, co se jako dítě projevil nanejvýš sobecky: uzurpoval si celý přiděl čokolády, dokonce vytrhl svojí sestřičce z ruky poslední díl.

„Pokud se na ni [matku] pamatoval, nebyla nikterak výjimečná žena, ani zvlášť vzdělaná. Přesto však měla v sobě jistou vznešenost, jakousi čistotu, prostě proto, že zůstávala věrná svým ideálům a normám. Také její city patřily jen jí a nikdo zvenčí je nemohl změnit. Nebylo by ji napadlo že čin, který nepřinese výsledek, se stává bezvýznamným. Když člověk někoho miluje a když už nemá co dávat, stále ještě dává svoji lásku. Když byl pryč i poslední kousek čokolády, sevřela matka dítě v náručí. Nemělo to žádný smysl, nic se tím nezměnilo, čokoláda tím nepřibyla, neodvrátilo to smrt její ani smrt dítěte, ale to gesto bylo naprosto přirozené. Uprchlíci na lodi také zaryla chlapečka paží, což ho neochránilo před střelami o nic víc než kus papíru.“ (Orwell, 2020, 143)

V této scéně je zahrnuto vše, co je třeba nejen k definici konceptu common decency, ale je tu zahrnut i klíč k Orwellově radikálnímu pojetí socialismu. Povšimněme si charakterových rysů ženy: je prostá, „obyčejná“ – nevyniká ničím jiným než svojí láskou k dětem. Touto obyčejností netratí, naopak – „měla v sobě jistou vznešenost“, „čistotu“. Její osobnost nepodléhala vnějším tlakům, ale dokázala si zachovat svoje city, ideály a normy nezávisle na okolnostech. Mimoto nepodléhala imperativu efektivit – činila věci ne proto, že by jí něco *přinášely* (tedy byly účinné, *efektivní*

z hlediska zvoleného cíle), ale z jejich vnitřního významu. Nešlo o naučnou schopnost, ale přirozený projev lidskosti. Ten podle Winstona sdílela s jinými lidmi, zhusta v ponížené a útrpné situaci, jako byla uprchlice, o níž si pořídil svůj první zápis do deníku (Orwell, 2020, 12) – byl to morbidní obraz z bombardování uprchlických lodí ve Středozemním moři, který viděl v kině.

V románové oceánské společnosti řízené totalitárním způsobem je tato „obyčejná lidskost“ vysmívána, potlačována či přímo pronásledována. Winston si do deníku poznamenal, že utrpení uprchlíků provázel smích členstva Strany v kině, „úžasný záběr na dětskou ruku jak stoupá vysoko“ po zásahu dvacetikilovou bombou vzbudil v řadách obecnstva potlesk; pouze v části určené prolétům (tedy neprivilegované, deklasované většině) se ozvala protestující žena. Stejně tak Julie přes to, že jinak projevovala nenávist ke Straně, nejevila o Winstonovo vyprávění o matce zájem. „Ani neotevřela oči, jen se překulila do pohodlnější polohy,“ píše Orwell. „Z jejího pravidelného oddechování usoudil, že zase usnula“ (Orwell, 2020, 143). Charakteristickým rysem vztahu privilegovaných (čili členstva Strany) a deklasovaných (proletů) v románu je lhostejnost, ignorance či výsměch. Tento asymetrický vztah mezi oběma sociálními vrstvami zároveň umožňoval deklasovaným požívat jisté míry svobody, omezené průmyslově vyráběnou popkulturou (hazard – Loto, pornografie, pivo, songy a literární brak vyráběny automaty), zatímco členstvo Strany bylo jak pod neustálou vnější kontrolou, tak i pod přísnou sebekontrolou, která vylučovala jakékoliv náznaky vlastní vůle (samostatně žitý život byl ideozločinem – *ownlife*). Tuto skutečnost reflektovalo jak jedno z hesel Strany

– „Proléti a zvířata jsou svobodní“ (Orwell, 2020, 66) – tak i výroky lidí z ministerstva.¹

Svět prolétů Orwell neidealizuje. Zobrazuje ho jako bezvýchodný živočišný život plný laciných náhražek a omamných prostředků. Naproti tomu disciplína Strany je absolutní – i lidská sexualita je zbavena erotiky a živočišnosti a zábava existuje pouze jako sebevzdělávání či seberozvoj v rámci společných aktivit k hodnotám Strany. Ani jeden z těchto světů není plně lidský, ale ten prolétský si zachovává alespoň zbytky „obyčejné lidskosti“, která se projevuje ve spontánní solidaritě, citech i hrdosti. Když se Winston pokouší v hospodě vyzvědět od starce, jak vypadal svět před Revolucí, nemá pocit, že by si rozuměli a dozvěděl se něco podstatného; a přitom mu stařec v jedné z historek předloží ryzí příklad common decency ve vztazích mezi třídami:

„Jeden [člen vyšších vrstev před Revolucí] do mě strčil,‘ přitakal stařec. ‚Vzpomínám si na to, jako by to bylo včera. Večer při veslařských závodech – při závodech bývali strašně neurvalí – a já vrazil do jednoho mladíka na Shaftensbury Avenue.² Byl teda gentleman – parádní košile, cylindr, černý fráček. Šněroval si to po chodníku a já do něho náhodou vrazil. ‚Nemůžete se dívat na cestu,‘ povídá. A já: ‚Vy si myslíte, že ten chodník je váš?‘ A von: ‚Já tě přerazím, jestli budeš drze!‘ A já: ‚Ste vopilej, dám vás zavřít.‘ A věřte mi to nebo ne, von mi položil ruku na prsa a vrazil do mě,

¹ Např. pracovník ministerstva a loajální straník Syme v rozhovoru o budoucnosti jazyka: „Proléti nejsou lidi“ (Orwell, 2020, 50).

² Londýnská ulice známá divadly, které historicky navštěvovaly především vyšší vrstvy, městská část West End je symbolem kulturní a společenské prestiže.

div mě neshodil pod autobus. No, byl jsem tenkrát mladej a byl bych mu jednu vrazil, jenže...” (Orwell, 2020, 82)

Tato vzpomínka obsahuje typický orwellovský motiv: houževnatost deklasovaných, kteří se neohnou před někým, kdo se nad ně povyšuje. Zároveň ale nejde o vzpouru či (nutně) násilný odpor, spíše o vymezení hranic, které jsou v jakémkoliv mezilidském styku potřebné, aby člověk mohl být *osobou*.³ Takové motivy lze nalézt v mnohem větší míře v Orwellově raném díle, jako je zvláště *Na dně v Paříži* a *Londýně* (Orwell, 2015a). Zde spisovatel vykresluje vnitřní sílu, svobodu a důstojnost lidí nejen deklasovaných, ale sociálně vyloučených – aniž by zastíral skutečnost, že se podílí na kriminalitě, jsou hrubí a neuctiví. Klíčem k pochopení onoho „obyčejného lidství“ však spíše než idea morální čistoty je psychofyzický komplex osoby, který je založen na *vztahu* k druhému člověku (Orwell věnuje velkou pozornost projevům solidarity, lásky a pomoci mezi deklasovanými) stejně jako na pevném ukotvení ve vlastních potřebách, pocitech a důstojnosti. Nacházel je všude – v hornických městečkách, jako v reportáži *Cesta do Wigan Pier* (Orwell, 2011), anebo mezi anarchistkami a anarchisty bojujícími proti fašismu (Orwell, 1991b).

Román *1984* je standardně čten v kontextu studené války jako alegorie stalinského Ruska anebo obecně antitotalitní (či dokonce antikomunistická) dystopie. Domnívám se, že to není přesné v kontextu Orwellova díla i politického myšlení. Až do konce života zůstal socialistou, a spíše než aby svými posledními díly *Farma zvířat* (Orwell, 1991a) a *1984*

³ K tomu více dále v třetí části o personalismu.

odmítnul socialismus či obecně egalitářskou vizi transformace společnosti, varoval před důsledky, které může mít únos rovnostářských a sociálních myšlenek diktátorskými režimy. V „Knize“, kterou Strana podvrhuje jako dílo mýtického nepřítele Emanuela Goldsteina, se píše:

„Strana například ve jménu socialismu odmítá a popírá zásady, za které původně socialistické hnutí bojovalo. Hlásá opovržení vůči dělnické třídě, jaké nemělo v minulých stoletích obdoby, a přitom odívá své členy do stejnokroje, jaký kdysi nosili manuálně pracující a který byl z toho důvodu zaveden.“ (Orwell, 2020, 187)

Smyslem románu 1984 je ukázat hlubší problém, nezávisející na ideologii a možný v zásadě v každé epoše a v každém politickém uspořádání – kdy je „obyčejné lidství“ nahrazeno systémem efektivního řízení, který má udržovat v chodu mechanismus moci. Strůjci a strážci tohoto systému pro Orwella jsou intelektuálky a intelektuálové, kteří v jeho vizi potřebují zachovat pouze lidskou „skořápku“ pro to, aby ji naplnili vyfabrikovaným ideovým systémem. O'Brien to vysvětluje Winstonovi v závěru knihy v mučírně v podzemí Ministerstva lásky:

„Za starých časů kráčel kacír na hranici stále ještě jako kacír, vykřikoval svoje kacírství a jásal nad ním. Dokonce i oběti ruských čistek mohly nést svou vzpouru uzavřenou v lebce, ještě když kráčely uličkou, na jejímž konci je čekala kulka. My však uděláme mozek dokonalým, ještě než ho vystřelíme. Příkázání starého despotismu znělo: Nebudeš. Příkázání totalitarismu zní: Budeš. Naše příkázání: Jsi! Ti, které sem přivedeme, proti nám nikdy nevystoupí. Každý je očištěn. [...] V době, kdy jsme s nimi skoncovali, byli už jen lidské skořápky. Nezůstalo v nich nic, jen lítost nad tím, co spáchali,

a láska k Velkému bratru. Bylo až dojemné vidět, jak ho milují.“

(Orwell, 2020, 221)

Proto je momentem definitivního zlomení Winstonova charakteru v „Místnosti 101“ chvíle, kdy mu dojde, že aby se zachránil, musí obětovat *druhého člověka* – svoji lásku: „Existuje jediný způsob, jak se zachránit. Musí vsunout jiného člověka, tělo jiné lidské bytosti mezi sebe a krysy“ (Orwell, 2020, 246). To je „zrada“ – ne donášet na druhého, přiznat se, podrobit se trestu. Ale zapudit druhého, vymístit jej ze svého nitra. Winstonova i Juliina vzpoura musela nutně selhat. Nebyli „obyčejně lidští“, i když ve Winstonovi se common decency ještě projevovala ve formě fragmentů vzpomínek či studu. Oba byli členy inteligence, oceňovali chytrost (a to dokonce i na O'Brienovi) a nebyli schopni navázat komunikaci s proléty. A nakonec dokázali zradit.

Julie ještě více než Winston opustila říši lidství. Tato „rebelka od pasu dolů“ (Orwell, 2020, 136) se na rozdíl od něj o druhé vůbec nezajímala a věnovala se pouze tomu, co mělo smysl pro ni samotnou a uspokojení jejích potřeb. Proto loajalita ke straně u ní neměla povahu fanatismu, ale spíše pragmatické hry: „Když člověk dodržuje drobná pravidla, může porušovat velká“ (Orwell, 2020, 114). Na rozdíl od Winstona, který v románu zastupuje generaci intelektuálů se zbytky paměti, narozenou ještě před Revolucí, Julie je mladší a ukazuje typ člověka, který považuje politický režim za samozřejmost „jako obloha“. Nelze ho změnit, ale jen jej obcházet tak, „jako králík kličkuje před psem.“ (Orwell, 2020, 116).

Podstatná opozice tedy nespočívá ve vztahu Bratrstvo – Strana ani Goldstein – Velký bratr, ale v protikladu mezi lidstvím, které ve své rudi-mentární podobě zastupují proléti, a odlidštěností těch, kdo jsou podřízeni

vnější organizaci, tedy především inteligence („Proléti jsou lidské bytosti. My lidští nejsme.“ – Orwell, 2020, 114). Dokladem jsou morální zábrany, které proléti, ale obecně nižší vrstvy v Orwellově díle prokazují, když jde o to zabít druhého či působit utrpení, na rozdíl od lehkosti a jednoduchosti, s níž se Winston i Julie O'Brienovi zavázali „vraždit“, „páchat sabotážní činy, které mohou způsobit smrt stovek nevinných lidí“, „podvádět, falšovat, vydírat, kazit děti, distribuovat návykové drogy, podporovat prostituci, rozšiřovat venerické nemoci“ a dokonce i „vychrtnout dítěti do tváře kyselinu sírovou“ (Orwell, 2020, 150). Proto záznam tohoto slibu pouští O'Brien Winstonovi v mučírně: aby mu doložil nejen skutečnost, že ve skutečnosti se od těch, které nenávidí, liší méně, než myslí. Bratrstvo (zřejmě uměle udržované jako mýtus nutný pro existenci nenávisti) se od Strany neliší – je stejně nelidské.

Abychom dobře porozuměli této klíčové opozici mezi lidským a nelidským, musíme ještě připomenout, co je tou psychologickou silou, která pohání dehumanizovanou inteligenci. Orwell věnuje významnou část posledních kapitol tomu, aby to jasně a bez omylu vysvětlil. Nejde o touhu „páchat dobro“, nejde prostě o dogmatické vnucování utopických idejí společnosti, jež o ně nestojí, ale ani o osobní prospěch:

„Lišíme se od všech oligarchií v minulosti v tom, že víme, co děláme. Všichni ostatní, ba i ti, co se nám podobali, byli zbabělci a pokrytci. Němečtí nacisté a ruští komunisté se nám svými metodami velmi přiblížili, ale nikdy neměli odvahu přiznat si, jaké jsou jejich motivy. Předstírali a možná dokonce věřili, že se chopili moci nechtěně a na omezenou dobu a že hned za rohem leží jakýsi ráj, kde si lidské bytosti budou rovny a kde budou šťastné. My takoví

nejme. [...] Moc není prostředek, ale cíl. Diktatura se nenastoluje proto, aby se zabezpečila revoluce. Revoluce se dělá, aby se zabezpečila diktatura. Cílem pronásledování je pronásledování. Cílem mučení je mučení. Cílem moci je moc.“ (Orwell, 2020, 228)

Moc je kolektivní v tom smyslu, že teprve oproštění od individuality jakožto osoby umožňuje oportunismus, jenž je zároveň úplnou mocí. Člověk, který nemá co ztratit (nikoliv ve smyslu Marxovy představy o zbídačelosti proletariátu), zároveň může vše získat – vítězství je možné jen tehdy, pokud jediné, o čem člověk usiluje, je zvítězit. A takového vítězství je možné dosáhnout pouze tehdy, pokud nejde o vítězství osobní (z hlediska potřeb, citů, apod.), ale kolektivní.

„Moc spočívá v tom, že člověk způsobí druhému bolest a ponížení. Moc spočívá v tom, že se lidské vědomí roztrhá na kusy a zase složí do nových tvarů, podle toho, jak si usmyslíme. [...] Pokrok v našem světě bude pokrokem k větší bolesti. Staré civilizace tvrdily, že jsou založeny na nenávisti. V našem světě nebudou žádné city kromě strachu, zloby, radosti z vítězství a sebepokoření. Všechno ostatní zničíme – všechno.“ (Orwell, 2020, 231)

Orwellova antropologie je v románu 1984 vykreslena s mimořádnou zřetelností v narativní formě. Lidství zde vyrůstá z nitra člověka zapředeného do sítě vztahů k druhým; nemusí být nutně „morálnější“, je však plnější v citech, prožitcích a potřebách. Právě tím člověku propůjčuje důstojnost, která se může projevit i v soukromém, individuálním odporu. Toto lidství je založeno na kontinuitě vertikální, tedy na integritě osobnosti, i horizontální, tedy na solidaritě, lásce a vzájemné pomoci.

S tím úzce souvisí i pojem pravdy stranou: Orwellova epistemologie je totiž vnitřně spjata s pamětí a s dějinou, kulturní i osobní kontinuitou. Fakt u něj nemá pouze metodický status, ale nese i rozměr osobního ručení; je proto spíše existenciální než jen epistemický. Opírá se o intersubjektivně ověřovanou zkušenost, která je vždy zakotvena v konkrétní osobě a jejím postavení ve světě. V tomto ohledu Orwellovo pojetí volně připomíná *standpoint epistemology* (viz např. Harding, 2004), neboť také zde je pravda spojena se situovaností zkušenosti a s mocenskými podmínkami, v nichž se tato zkušenost utváří. Pro důslednější rozvinutí této souvislosti tu však není prostor, protože se dále chci soustředit především na výše naznačenou charakteristiku Orwellova „lidství“, které budu označovat jako radikální.

Textovou analýzu tedy lze uzavřít zjištěním, že rozdíl mezi proléty a členstvem Strany či inteligencí není pouze morální, ale *ontologický*. Proléti jsou v jistém smyslu ontologicky privilegovaní, neboť jejich existence nebyla plně kolonizována Stranou. Zachovali si, byť v rudimentární a neuvědomělé podobě, onu horizontální i vertikální kontinuitu, o níž byla řeč: paměť těla, citovou bezprostřednost, solidaritu každodenního života. Winston Smith to tuší, když pozoruje pradlenu, která zpívá pod oknem – není symbolem revoluce, ale dokladem přetrvávajícího lidství, jež Strana nedokázala zcela vymazat.

Členové Strany naproti tomu prošli procesem, který lze nazvat ontologickým vyprázdňením. Nejde jen o morální korupci či zbabělost – jde o systematické rozrušení těch struktur osobnosti, které Orwell pokládá za konstitutivní pro lidskou existenci. *Doublethink* není pouze epistemická technika. Je to nástroj destrukce integrity osobnosti, neboť vyžaduje, aby

člověk současně věděl a nevěděl, pamatoval a zapomněl, souhlasil a věřil. Tam, kde vertikální kontinuita osobnosti předpokládá určitou konzistenci prožitku a paměti, doublethink tuto konzistenci metodicky rozkládá.

Z tohoto hlediska není O'Brien (snad nejznepokojivější postava románu) jednoduše morálním padouchem, nýbrž bytostí, která prošla dovršenou ontologickou transformací. Jeho inteligence, rétorika i jistá estetická citlivost jsou zachovány, avšak odtrženy od jakéhokoli zakotveného já. Je prázdným středem moci, nikoli jejím nositelem v lidském smyslu.

2. Common decency jako podmínka socialismu

Apel na „slušnost“ je široce rozšířenou disciplinační technikou v současném politickém i mediálním diskurzu v liberálních demokraciích. Má dlouhou tradici v liberální teorii, a to především v konceptu *civility* – od raně novověkých debat o náboženském soužití až po moderní teorie veřejné sféry funguje jako norma, která má nesouhlas držet v mezích přijatelného stylu (Bejan, 2017). Zahrnuje jak zdvořilost (*politeness*), tak veřejně orientovanou ohleduplnost (*public-mindedness*); právě tato dvojznačnost ze slušnosti činí vhodný nástroj symbolické kontroly (Bardon *et al.*, 2023). Jak upozorňuje Nancy Fraser, buržoazní veřejná sféra pouze „neuzávorkovala“ statusové nerovnosti, ale uplatňovala protokoly stylu a dekoru, které marginalizovaly ženy a plebejské vrstvy a bránily jim vystupovat jako rovnocenné partnerky a partneři debaty (Fraser, 1990). Zatímco reprezentativní liberalismus požadavek slušnosti a emocionálního odstupu aktivně prosazuje jako podmínku racionální deliberace,

konstruktivistická tradice upozorňuje, že taková norma může sloužit k disciplinaci osob a idejí (Ferree *et al.*, 2002). Požadavek „slušnosti“ má tedy v kontextu současného západního liberalismu depolitizující účinek.⁴

Orwell nebyl filozof ani politolog a pojem common decency⁵ je v jeho díle rozprostřen především v beletristické podobě. Přes všechnu nejednoznačnost jej lze rekonstruovat dostatečně ostře, abychom mohli ukázat nejen, jak se od této *civility* liší, ale proč je podle Orwella podmínkou jakékoliv možné emancipační reformy společnosti – ideálně k demokratickému socialismu, kterému zůstal až do konce svého života věrný (Cole, 2022; Jaccard, 2018; Newsinger, 1999; White, 2008).

Jak však vysvětluje Peter Brian Barry, Orwell slušnost nepojímá jako morální ctnost (podobně, jako tomu je u *civility*), protože (Barry, 2023, 146 – 152):

1. Common decency u Orwella chybí aspekty morální ctnosti – nejde o dokonalost v aristotelském smyslu, ale o minimum, které je člověku přirozené. To je v rozporu s klasickým pojmem ctnosti jako získané zdatnosti.

⁴ I z toho důvodu se lze domnívat, že např. pokud do ulic vyjdou občané s požadavkem za „slušnou politiku“, může dojít k dočasné výměně politické reprezentace, ale nikoliv k trvalé reformě společnosti v souladu s emancipačním požadavkem „obyčejné slušnosti“; protesty proti zkorumpovaným vládám je těžké udržet bez vnitřní motivace – pouhý apel na slušnou politiku nestačí (Blackington *et al.*, 2024; Lang, 2021).

⁵ Koncept common decency v dějinách filosofie neměl ani zdaleka tolik pozornosti jako *civility*, a i proto lze Orwellův systematický umělecký průzkum slušnosti považovat za důležitý příspěvek. Z filozofického hlediska common decency analyzovala především Cheshire Calhoun, jež jej pojímala jako hybridní morální kategorii na pomezí povinnosti, spojenou s konceptem studu (Calhoun, 2016); vedle toho lze nalézt příspěvky především v oblasti morálního vzdělávání, které koncept užívají k označení kulturně a společensky podmíněné formy žádoucího chování ke vzdálenějším druhým (ne-blízkým) (White, 1992).

2. Je slučitelná s morálními vadami – Orwell uznával, že „slušní lidé“ mohou mít intelektuální limity či nedostatky, dokonce i projevovat nedostatek soucitu. To je dobře patrné u proletů v 1984, ale i mezi sociálně vyloučenými v románu *Na dně* v Paříži a Londýně.
3. Standardy slušnosti nejsou mravní standardy – někdy Orwell popisuje „slušné chování“, ale jindy mu slouží k popisu minimálních životních podmínek pro důstojný život – viz například *Cesta k Wigan Pier*. Mimoto jsou některé jeho představy z hlediska rovnostářské a spravedlivé společnosti příliš konzervativní, např. jeho patriarchální pojetí rodiny. Slušnost v jeho prózách rovněž někdy vyžaduje narušení společenské morálky (amorální standard).

Barry definuje *common decency* jako minimální slušné jednání či slušné podmínky pro život bez nákladů či s nízkou osobní investicí („nic to nestojí“), z něhož se „nelze vymluvit“ – nedodržení vede k odsudku druhých. Podmínkou slušnosti je proto schopnost cítit stud, což je internalizovaná sankce za porušení vernakulární normy (Barry, 2023, 134 – 135). „Obecná slušnost“ u Orwella rovněž není abstraktní etickou teorií, ale radikálně zakořeněnou morální zkušenost každodennosti. Její „radikalnost“ nespočívá v revolučním gestu, nýbrž v tom, že vyrůstá z konkrétní historické, kulturní a vztahové situace – z paměti, sdílené zkušenosti a každodenních forem soužití. To je dobře viditelné v textové analýze předchozí části tohoto eseje – abstraktní je pro Orwella dogmatické, mocensky konstruované, hierarchické. Právě tato zakořeněnost uděluje slušnosti její normativní sílu: umožňuje orientaci v tom, co je spravedlivé, důstojné a přijatelné, aniž by bylo třeba vše odvozovat z abstraktních

principů. Common decency tak funguje jako vernakulární normativita, která má zároveň politický význam.

Jak upozorňuje Claude Javeau, jde však spíše o koncept metodologický než přímo politický. Na mikrosociologické úrovni umožňuje udržet v zorném poli každodenní morálku, mezilidské vztahy a vyjednávání soužití. To je zvláště podstatné v podmínkách neoliberalismu, který privatizuje odpovědnost za sociální podmínky. Sama o sobě však common decency nenabízí perspektivu emancipační změny, a právě proto může nabývat i reakční povahy, pokud je v politice bez dalšího užívána jako normativní horizont lidského jednání (Javeau, 2016). Tato námitka je důležitá. U Orwella a zvláště v Michéově interpretaci sice nepředstavuje hotový politický obsah, nýbrž mravní a zkušenostní základ, z něhož může emancipační politika teprve vyrůstat.

Common decency	Decent life
<i>Nezaměnitelně morální jednání</i>	<i>Základní (minimální) potřeby slušného života (jídlo, svoboda od útisku, nezaměstnanosti, vědomí, že děti budou mít spravedlivé příležitosti, čistota, domov...)</i>
<i>Minimální náklady jednání</i>	<i>Respekt, který si je člověk schopen vyjednat i přes svoje chyby</i>
<i>Stud, pokud nebylo naplněno očekávání</i>	<i>Privativní aspekt – nebýt jako elity, nepodléhat kmenovému nepřátelství, snobství, přetvářce, vulgárním projevům moci</i>

Tabulka ukazuje, jak Orwell zpřesňuje obecnější pojem common decency. Volně podle Barry (2023, 136).

Co si však počít s konzervatismem Orwellových představ, zvláště co se týče rodiny (v jeho díle lze najít výrazný sexismus a patriarchální hodnoty)? Common decency není esenciální kategorií, ale procesuální. Podléhá vývoji – co se v první polovině dvacátého století mohlo vzdělanému muži původem z vyšších sociálních vrstev s elitním vzděláním zdát jako žádoucí norma, prošlo už společenskou kritikou. Podstatné je, že tato kritika je postupná, společenská; že nejde o dogma uložené společnosti a člověku „zevnějšku“ prostřednictvím moci.⁶

Orwell jde dále – pojímá common decency revolučně (Michéa, 2008, 17). Zkušenosti ze španělské občanské války ho přesvědčily o tom, že lidé dokážou uskutečnit svoji touhu po rovnosti a převrátit každodennost vzhůru nohama. I v absolutním nedostatku dokumentoval ve svém Holdu Katalánsku přátelství a solidaritu na mikroúrovni, přemost'ující mezilidské rozdíly (Taylor, 2004, 206 – 207). Zároveň se ve Španělsku poprvé setkal s mocí schopnou zničit pravdu, stejně jako o dekádu později v BBC.⁷ Common decency tedy není žádná fixovaná esence, není to žádný „zlatý věk“, do něhož by bylo možné se vrátit (patriarchální rodina, apod.),

⁶ A tam, kde se tak děje, zase Orwellův pojem common decency může pomoci vysvětlit, proč se objevuje odpor proti takto – třeba i *bona fide* – zaváděným principům a pravidlům mezi těmi, kteří by je měli nejvíce ocenit.

⁷ 1. 4. 1942 si do svého deníku zapsal na okraj četby své vlastní kritiky propagandy v Holdu Katalánsku: „A necelých pět let poté, co jsem napsal tyto řádky, jsem zde, v BBC. Stejně si dříve nebo později všichni napíšeme vlastní epitafy.“ Svoji práci v BBC reflektoval takto: „Naše strategie rozhlasového vysílání je ještě beznadějnější než naše vojenská strategie. Člověk přesto rychle začne myslet propagandisticky, a dokonce si i osvojí vychytralost, kterou předtím nevládl.“ (14. 3. 1942) (Orwell, 2012, 136, 130). Kritikou BBC nešetřil, jeho válečné deníky jsou plné jízlivých poznámek. Je proto oprávněné soudit, že zkušenost s BBC a s britským propagandistickým aparátem spoluutvářela pozdější obraz byrokratické manipulace v 1984; konkrétní inspirací pro Ministerstvo pravdy byl však spíše Senate House a válečné Ministerstvo informací než BBC samotná.

jakkoliv zvláště v 1984 se projevuje především prostřednictvím fragmentů paměti. Jak píše Jean-Claude Michéa, který podrobné interpretaci Orwellova díla věnoval hned dvě knihy (Michéa, 2008, 2014), *common decency* je spontánní, proměňující se řád produkovaný mezilidskými vztahy, který „vyplývá z nepřetržité historické práce lidstva na sobě samém, jejímž cílem je radikalizovat, internalizovat a nakonec univerzalizovat ty základní lidské ctnosti, které představují schopnosti dávat, přijímat a oplácet“ (Michéa, 2010, 150).

To znamená, že i když u Orwella nalezneme myšlenky, které lze z hlediska demokratického socialismu, k němuž se sám hlásil,⁸ považovat za amorální (např. ve vztahu k genderu), *radikalita* slušnosti čili její zakotvení do konkrétního dějinného, kulturního a společenského vývoje nemůže být chápáno jako obrana určité historické normy, nýbrž jako otevřený etický princip, podle něhož se společenské uspořádání posuzuje z hlediska toho, zda umožňuje lidem žít bez ponížení, vstupovat do vztahů vzájemnosti a zachovávat si důstojnost tváří v tvář moci.

Právě proto je možné Orwellovo pojetí obrátit i kriticky proti Orwellovi samému: tam, kde jeho vlastní soudy zůstávají zajaty dobovým horizontem, je *common decency* nepodepírá, ale naopak relativizuje, protože její normativní jádro neleží v zachování tradice jako takové, nýbrž v rozšiřování podmínek pro rovnost, solidaritu a uznání. Jinak řečeno, *radikalita* slušnosti nespočívá v návratu k minulosti, ale v ochotě podrobit každou instituci, zvyk i kulturní normu otázce, zda slouží lidskému soužití,

⁸ „Každá řádka seriózní práce, kterou jsem od roku 1936 napsal, byla přímo či nepřímo napsána *proti* totalitě a *pro* demokratický socialismus, jak ho chápu já“ (Orwell, 2015c, 357).

anebo pouze reprodukuje nadvládu. V tomto smyslu je common decency historická, konfliktní a otevřená: rodí se z každodenní zkušenosti lidí, proměňuje se spolu s jejich zápasy a může se stávat kritériem emancipace právě tehdy, když není uzavřena do moralismu, nýbrž zůstává věrná svému vlastnímu základu – obyčejnému přesvědčení, že na druhém člověku záleží.

Na to ostatně upozorňuje v jiném kontextu i Barry, když vysvětluje, že Orwellův sexismus dnešnímu čtenářstvu vadí právě pro to, že jinak byl Orwell rovnostář (Barry, 2023, 181 – 187). Jeho rovnostářství je zároveň nutným pandánem common decency, protože bez něho ztrácí smysl. V Orwellově případě, jak vyplývá z Barryho analýzy, šlo o *relační rovnostářství* (relational egalitarianism), které považuje za špatné takové nerovnosti, v nichž se lidé k sobě nevztahují jako rovní k rovným. Na rozdíl od distributivních přístupů k rovnosti, které se snaží narovnat nerovnosti způsobené „loterií přírody“ (luck egalitarianism), Orwell kritizuje i nerovnosti v tom, jak spolu lidé jednají, odlišný přístup k lidem podle jejich sociálního původu, řeči, oblečení. Orwell tvrdě oponoval kastovníctví všeho druhu a protože měl zkušenosti z Indie, spojoval kasty a sociální třídy do jedné kritiky sociální hierarchie (Barry, 2023, 183).

„Decency“ je u Orwella základní etický pojem rovnostářského charakteru, spojený se seberepektem, sebeovládáním a uznáním druhých jako sociálních rovných. Richard White zároveň ukazuje, že Orwellův socialismus je v rozhodující míře socialismem etickým; bez této egalitářské slušnosti by nemohl existovat (White, 2008). Hovoří-li proto Orwell o socialismu, jedním dechem odmítá jakýkoliv determinismus či ekonomismus, důsledně trvá na nutnosti založit jakoukoliv rovnou a svobodnou

společnost na spontánním řádu, samo-organizovaném lidmi v konkrétní dějinné a kulturní situaci (Michéa, 2008, 100). Common decency je proto nejlépe chápat jako předpolitické mravní minimum, z něhož politika teprve vyrůstá: jako elementární vědomí toho, že s druhými lidmi nelze nakládat čistě instrumentálně. Proto je kritikem propagandy i intelektuálních dogmat – román 1984 vystihuje destruktivní sílu, kterou tyto techniky mají.⁹

Pro Orwella, podobně jako pro Charlese Dickense nebo Charlieho Chaplina byla common decency především vlastností „common people“, tedy „obyčejných lidí“ (nižších sociálních tříd) – elity tyto minimální standardy potlačovaly, protože buď učinili socialismus „nestravitelným“ doktrinářstvím (cranks, doctrinaires, parlour Bolsheviks), anebo nebyli schopni pochopit, že lidská společnost musí být na common decency založena (the modern intelligentsia) (Barry, 2023, 140 – 141). Orwellovo pojetí slušnosti je tedy výrazně *antielitářské*, což je v příkrém rozporu s tím, jak je pojímána v politické sféře slušnost jakožto civility. Orwell prolétý v 1984 prezentuje s mnohem většími sympatiemi, než se běžně soudí – protože právě vykořisťování a útisk, který zažívali za kapitalismu i v novém režimu, vytvářejí podmínky pro bratrství a přátelství (Crick, 2007, 151).

Obecná slušnost spojuje sociální transformaci se sociální psychologií spíše než s politickou teorií, před níž naopak Orwell varuje na příkladu Ruska. Problém konceptualizací není v tom, že by byly o sobě mylné, ale

⁹ Mám zde samozřejmě na mysli techniku ve smyslu *la technique* Jacquese Ellula, jehož analýzu technologické společnosti a propagandy z hlediska její moci nad člověkem, abstraktní povahy a imperativu efektivitu považují za mimořádně přiléhavou Orwellovým myšlenkám. Více viz např. Ellul (1964, 1973).

že ztrácejí vztah k empirické bázi, která má psychologickou povahu – je aktivně zakoušena, zažívána a nekonceptuálně vyjednávána v každodennosti (Michéa, 2008, 34 – 35).

Bez common decency se socialismus mění v jazyk expertů, v techniku řízení a v disciplínu aparátu; s ní se může stát politickou artikulací života, na němž záleží. Právě v tomto smyslu je Orwell radikální: ne proto, že by toužil po krajnosti, ale proto, že se vrací ke kořeni politiky, jímž je člověk jako bytost schopná vztahu, věrnosti a odporu vůči ponížení.

3. Personalismus a radikalita

Jak se z výše uvedeného jeví, pojem Orwellova antropologie se blíží argumentaci filozofického personalismu. Netvrdím, že na něj tento druh myšlení měl vliv, ale lze vysledovat *komparativní afinitu* – personalismus v základním smyslu označuje takové myšlení, které staví do středu osobu jako důstojnou, neopakovatelnou a vztahovou bytost. Zároveň odmítá jak pohlcující kolektivismus (členstvo Strany), tak izolující individualismus (Julie).

Protože personalismus má mnoho podob, včetně těch sociálně a politicky konzervativních, pokusím se tento poznatek rozpracovat především na základě pojetí Emanuela Mouniera. Ten ve svém stěžejním díle *Personalismus* předkládá obraz člověka jako sebe-determinující se bytosti, která je neinventarizovatelná, nemá povahu objektu – je osobou (*la personne*) (Mounier, 1995, 5 – 7). Mounierova antropologie spojuje duchovní a materiální podstatu člověka, jedno bez druhého nemůže být. Člověk je *vtělenou bytostí* a tělo je mediátor duchovního života. Proto nelze

osvobozovat ducha bez osvobozování materiálních podmínek (a naopak) – komunismus i kapitalismus chybují v tom, že kladou primát do materiální sféry.

Základním nastavením osoby je *vztah* a *kommunikace* – a to nejen ve smyslu řeči (které přikládá velký význam i Orwell), ale i „sebe-vydání“, porozumění druhému, sdílení, darování (Mounier, 1995, 35). Podobně Michéa považuje „cyklus dávání“ (le cycle du don) za klíčovou součást étosu common decency (Michéa, 2010, 133 – 134) a vyhlašuje ontologický primát vztahu před individuálním subjektem (Michéa, 2020, 148).

Mounier se otevřeně staví proti všem solipsistním tendencím. I když se osoba musí umět stáhnout do sebe (interiorizace), aby mohla žít vnitřní život (vnitřní komunikaci), zároveň je povolána svojí vztahovostí angažovat se ve světě kolem: musí umět říct „ano“ i „ne“ světu, a to podle toho, nakolik lidství v ní svět potvrzuje a rozvíjí, nebo utiskuje a narušuje (Mounier, 1995, 59). Svoboda je tedy konstitutivně relační – je to vždy svoboda osoby ve vztazích, v síti osob: „Svobodný člověk je člověk, kterého svět oslovuje a který odpovídá: to je člověk odpovědný. Svoboda v tomto smyslu neizoluje, ale spojuje [...]“ (Mounier, 1995, 76). Z toho plyne, že systém, který svobodu jedněch buduje na nesvobodě druhých, svobodu ničí, stejně jako systém, který znemožňuje komunikaci (oslovování a odpovídání).

Podobně jako Orwell či Michéa byl i Mounier jak sympatizantem, tak kritikem levice – a to proto, že si uvědomoval proliferaci instrumentalismu a doktrinářství. Věnoval se tomu především v esejích sebraných v knize Komunismus, anarchismus a personalismus (Mounier, 1966), kde upozorňoval jak na korupci moci (podobně jako Bakunin), tak i záměnu

svobody za blahobyt či štěstí, instrumentalizaci jako podstatu lži a kritiku ideologizace třídy.

Tyto personalistické argumenty se s Orwellovou antropologií stýkají ve dvou rozhodujících bodech: za prvé, lidská bytost není pouhou funkcí systému; za druhé, lidská bytost se naplňuje ve vztahu, nikoli v uzavřenosti do sebe. Obojí je v 1984 přítomno negativně, totiž skrze svou destrukci. *Doublethink* nerozbíjí jen pravdivost výpovědí, ale i vnitřní soudržnost osoby; teror nerozbíjí jen politickou opozici, ale i samotnou schopnost být s druhým. O'Brien není pouze tyranem či ideologem, ale figurou osobnost destruuující moci: člověkem, který chápe vědomí, tělo i vztahy jako tvárný materiál určený k přestavbě podle potřeb aparátu. Julie reprezentuje pokušení privatizovaného úniku, Winston fragmentárně zápasí o integritu paměti a citu, O'Brien představuje triumf kolektivistické moci bez osoby. Proléti pak uchovávají relikty osoby-vztahu: tělesnou paměť, každodenní solidaritu, stud a spontánní věrnost životu.

Michéa proto čte 1984 jako důležité varování před iluzí, že samotná vzpoura jednotlivce je už sama o sobě zárodkem emancipace (Michéa, 2008, 158 – 165). Winstonův odpor je sice lidsky srozumitelný – vyrůstá z ponížení, úzkosti a ze zkušenosti života v systému, který ničí pravdu i intimitu –, avšak právě tato psychologická srozumitelnost ještě neznamená ani politickou legitimitu, ani praktickou účinnost. Je-li totiž vzpoura založena především na resentimentu, zůstává vnitřně určena tímž světem, proti němuž se obrací. Neusiluje o odstranění logiky moci, nýbrž o její přivlastnění; jejím skrytým motivem není spravedlnost, ale touha zaujmout místo těch druhých, kteří moc drží.

Právě v tom spočívá podle Michéy hlubší tragédie Orwellova románu: skutečným protivníkem common decency nejsou prostí lidé ani jejich nedokonalosti, ale nová aristokracie Oceánie, složená z intelektuálních a úřednických elit, jejichž vztah ke světu je již zcela zprostředkován aparátem moci. V jejich prostředí se i odpor snadno mění v zrcadlový obraz toho, co odmítá. O to důležitější je smysl pro minulost, neboť právě ten udržuje empirickou i psychologickou kontinuitu sociálního celku: umožňuje lidem vztahovat své jednání ke skutečně prožité zkušenosti, k paměti utrpení, solidarity a každodenního života. Naproti tomu slogany a abstraktní koncepty, jimiž Strana organizuje skutečnost, tuto kontinuitu rozrušují. Korumpují jazyk, protože jej odtrhují od zkušenosti, a tím zároveň korumpují i člověka, který pak ztrácí schopnost rozpoznat, co je pravdivé, spravedlivé a lidské.

Kritikou politického jazyka se Orwell zabýval minimálně od občanské války ve Španělsku a byl v ní důsledný. Politický jazyk je instrumentalizací a slouží k dehumanizaci a manipulaci, proto nemůže být nástrojem změny: „Politický jazyk – a s obměnami to platí o všech politických stranách od konzervativců až po anarchisty – je koncipován tak, aby lži zněly pravdivě a vražda úctyhodně a aby vzbuzoval dojem pevnosti i u pouhého vánku“ (Orwell, 2015b, 213).

Rozdíly mezi Mounierem a Orwellem jsou ovšem stejně důležité jako podobnosti. Mounier buduje normativní filozofii osoby a rozvíjí z ní širší politickou a duchovní vizi. Orwell nic takového nedělá. Zůstává spisovatelem zkušenosti, esejistou, který systematické metafyzice nedůvěřuje. Jeho „personalismus“, chceme-li to slovo použít, není metafyzický, nýbrž narativní a etický: osoba se ukazuje v gestech, ve způsobu řeči,

v paměti, ve schopnosti milovat, v odporu být redukován na nástroj. I tam, kde Orwell píše zjevně politicky, trvá na tom, že psaní nesmí obětovat estetickou a intelektuální integritu ideologickému účelu. To je důležité: osobu u něj nelze odvodit z teorie, nýbrž pouze rozpoznat v konkrétní lidské zkušenosti.

Právě zde se radikalita vrací ke svému etymologickému smyslu. Radikální není ten, kdo jde nejdále v destrukci, ale ten, kdo jde ke kořeni. A kořenem politiky je osoba ve vztahu. Orwellova *common decency* tak může být čtena jako minimální personalistická norma: nikdo nesmí být obětován abstrakci, žádná emancipace není pravá, pokud už ve svých prostředcích ničí osobní integritu, a žádná politika lidského osvobození nemůže začínat pohrdáním těmi, které chce údajně zachránit. V tom spočívá i přechod k pojmu radikality: radikální politika je věrnost osobě proti všem mechanismům, které z ní chtějí učinit prostředek.

4. Radikalita a extremismus

V politickém významu je slovo radikalita či přesněji *radikalismus* ošemetné. Zhusta bývá dáváno do souvislosti s *extremismem*. Oba pojmy tedy považuji za dobré na závěr odlišit a prohloubit porozumění radikality lidství i v politickém smyslu, který ostatně u Orwella pozorujeme od prvopočátku. Jak vysvětluje Astrid Bötticher, i když se oba pojmy v politickém a bezpečnostním diskurzu prolínají, nesou si z historického hlediska odlišné významy.

Extremismus je novější, i když etymologické předchůdce tohoto slova lze nalézt např. reformačním období v církevním kontextu jako

označení pro ideové nepřátele (Bötticher, 2017, 73). V šedesátých letech dvacátého století byl extremismus odborně prozkoumáván v oblasti politického násilí a tento základní význam si ponechal. Označuje ideologické pozice antiestablišmentových hnutí, které soupeří se systémem o *nadvládu*. Z periferní pozice operují s emocemi strachu a nenávisti a usilují o to zaujmout pozici v mocenském centru; jejich dogmatismus a netolerance k odlišným způsobům života je předurčují k agresivní militantnosti a autoritářským či totalitárním tendencím (Bötticher, 2017, 74).

Jak vysvětluje Bötticher, radikalismus je proti tomu mnohem starší označení postosvícenských hnutí usilujících především o *emancipaci*. I když i u radikálek a radikálů lze doložit využívání násilí, jde o pragmatické a selektivní rozhodnutí. Klíčový je akcent na individuální a kolektivní svobodu a emancipaci od utiskujících a nespravedlných režimů a systémů (Bötticher, 2017, 74 – 75). Jde tedy o ideovou pozici kritizující status quo nikoliv proto, že by cílem bylo zaujmout mocenskou pozici ve společnosti, ale zbavit ji útisku a nesvobody. Radikalismus neusiluje o nadvládu a porobení druhých, ale o svržení mechanismů nadvlády a poroby; je to emancipační, prodemokratické hnutí vycházející z osvícenských tradic a reflektující především ideály reformních buržoazních vrstev zaměřených na zlepšení podmínek ve společnosti.

Z výše uvedeného jasně vyplývá, že Strana v románu 1984 je *extrémistická* – všechny charakteristické rysy, které Bötticher tomuto konceptu uděluje, odpovídají mechanismům boje a cílů oceánské elity. Klíčový je důraz na získání moci, boj o *nadvládu*, který inherentně nerespektuje *druhé*; proti tomu politický radikalismus usiluje osvobodit utiskované.

Pokud jsme tedy charakterizovali radikalitu lidství u Orwella jako *zakorenění* v osobní a dějinné integritě (vertikalita), stejně jako v komunitě, do níž je člověk vpleten vztahy a vzájemností (horizontalita), politický radikalismus v tomto smyslu usiluje o emancipaci druhých nikoliv pro realizaci nějakého politického dogmatu, ale protože *na životě druhých záleží*. Vzpomeňme opět na „slib“, který Winston s Julií dávají O'Brienovi – to je slib extremistů. Radikální vzpoura, jež uchovává common decency jako nutnou podmínku nejen odporu, ale i funkčnosti světa, který má teprve přijít, rozpouští dominantní pozici radikála a staví jej do pozice „sou-druha“ v původním, sémanticky neutrálním významu – tedy společníka, přítele, *tobo druhého* (druh = drug). Proměna společnosti je pro radikálku a radikála věcí společnou, kterou nelze „organizovat“ či „řídit“ technologií moci či druhým navzdory, ale je třeba ji založit na všeobecné solidaritě a integritě osobní i kolektivní.

Jinými slovy: politický radikalismus, který v sobě udržuje common decency jako prefigurativní politiku vzdoru či odporu (Boggs, 1977), je nehierarchický, založený na otevřeném přijímání druhých jako *osob* i na osobní integritě. Proto musí být nutně dialogický a zahrnovat širší společenství, kterého se útlak týká. Jak vysvětlil Paulo Freire, skutečná emancipace nemůže být darována utiskovaným zvenčí, neboť by tím pouze reprodukovala logiku nadvlády v nové podobě (Freire, 2022). Freireho *conscientização* (kritické uvědomění utiskovaných) předpokládá právě onu vertikální i horizontální integritu, o níž jsme hovořili v souvislosti s Orwellovou antropologií: člověk se osvobozuje skrze pojmenování vlastní zkušenosti ve společenství s druhými, nikoli skrze přijetí hotové ideologie.

Tím se radikální politika zásadně odlišuje od dogmatismu, který je naopak příznačný pro extremismus. Dogma, ať již pravicové či levicové, nahrazuje živou zkušenost a dialog schématem, které předem ví, jak svět vypadá a jak má vypadat. Strana v románu 1984 je dokonalým příkladem takového dogmatismu dovedeného do absurdního důsledku: pravda není výsledkem intersubjektivního ověřování zkušenosti, ale produktem mocenského rozhodnutí. Slogany jako „Válka je mír“, „Svoboda je otroctví“ či „Nevědomost je síla“ nejsou ani tak lži jako spíše likvidací dialogického prostoru, v němž by pravda mohla vznikat.

Radikální politika v Orwellově duchu musí být proto nutně nedogmatická a antisloganová – ne proto, že by se vyhýbala jasným stanoviskům, ale protože ví, že každý slogan, který nahrazuje myšlení, je zárodkem budoucího útlaku. Její řečí je dialog, svědectví a konkrétní solidarita, nikoli mobilizující heslo, které zahlušuje hlas toho, komu má sloužit.

Závěr

Tento esej ukázal, že Orwellovo dílo nelze přiměřeně číst pouze jako antitotalitní varování. Takové interpretace zachycují důležitou rovinu jeho psaní, ale zakrývají jeho hlubší antropologické a etické jádro. V románu 1984 nejde pouze o střet jednotlivce s režimem, nýbrž o střet dvou podob lidství: na jedné straně lidství zakořeněného v paměti, vztahu, věrnosti a každodenní solidaritě, na straně druhé odlidštění, které nastává tam, kde je člověk redukován na funkci moci. Orwellova kritika totalitarismu je proto neoddělitelná od jeho demokratického socialismu: není to obrana

abstraktní svobody proti státu, ale obrana takového světa, v němž se lidé mohou vztahovat jeden k druhému jako rovní k rovným.

V tomto rámci se common decency ukazuje nikoli jako sentimentální přívěsek Orwellovy politiky, ale jako její podmínka. Není to ani liberální civility, která disciplinuje konflikt do přijatelných forem, ani systematická morální teorie. Je to minimální, vernakulární normativita každodenního života: elementární vědomí, že s druhým člověkem nelze nakládat pouze jako s prostředkem. Proto může common decency fungovat jako kritérium socialismu. Bez ní se socialismus mění v jazyk expertů, v techniku řízení a nakonec v disciplínu aparátu; s ní se může stát politickou artikulací života, na němž záleží.

Klíčem k pochopení této Orwellovy radikality je obraz vertikality a horizontality lidství. Vertikální osa označuje integritu osoby: paměť, sebereflexi, schopnost vnitřního odporu, ale i přesah, tedy možnost vztahovat svůj život k něčemu, co není bezprostředně dáno mocí, užitek ani konformitou. Horizontální osa označuje dialog, solidaritu, péči, přátelství a schopnost vstupovat do vztahu s druhými jako s osobami, nikoli jako s funkcemi či nástroji. Teprve v průsečíku těchto dvou os vzniká radikální osobnost: člověk, který není uzavřen do sebe, ale ani rozpuštěn v kolektivu; člověk, který je schopen vést vnitřní rozhovor se sebou samým a zároveň skutečný dialog s druhými. Právě tento průsečík lze chápat jako metaforický kříž Orwellova pojetí „obyčejného lidství“. Tam, kde se vertikála a horizontála protínají, vzniká prostor důstojnosti; tam, kde jsou od sebe násilně odděleny, začíná proces odlidštění.

Oceánie v 1984 je právě takovým světem roztřátého kříže. Strana systematicky ničí vertikální osu tím, že rozkládá paměť, konzistenci osobnosti a schopnost pravdivého vztahu k sobě samému; zároveň ničí osu horizontální tím, že rozrušuje přátelství, lásku, solidaritu i samotnou možnost dialogu. Doublethink nerozbíjí pouze pravdu, ale i vnitřní soudržnost osoby. Teror nerozbíjí pouze odpor, ale i schopnost být s druhým. O'Brien je víc než tyran: je figurou člověka, v němž obě osy zkolabovaly do jediné logiky moci. Naproti tomu proléti, jakkoli nejsou idealizováni, uchovávají zbytky obou kontinuit: tělesnou paměť, spontánní citovost, všednodenní vzájemnost a rytmus života, který ještě nebyl plně kolonizován aparátem.

Orwellova radikalita není extremistická. Není vedena touhou převzít moc, ale odstranit ty mechanismy moci, které ničí jak vertikální integritu osoby, tak horizontální vazby společnosti. Je radikální v původním slova smyslu: jde ke kořeni. Tímto kořenem však není slogan, dogma ani historická nutnost, nýbrž osoba ve vztahu. Proto je Orwellova politika nutně antisloganová a dialogická. Jazyk, který se odtrhne od zkušenosti, přestává být médiem pravdy a stává se nástrojem vlády; politika, která se odtrhne od common decency, přestává být emancipací a mění se v další technologii nadvlády.

Má-li tedy Orwellovo dílo i dnes filozofickou a politickou relevanci, pak proto, že s mimořádnou přesností ukazuje, co se děje, když se politika odpojí od obyčejného lidství. Radikalita v Orwellově duchu neznamena jít co nejdále v destrukci nepřítele, nýbrž zůstat věrný osobě i tam, kde je to politicky nevýhodné. Neznamena obsadit centrum moci, ale odmítnout svět, v němž se s druhými nakládá jako s materiálem.

A právě v tom se setkávají antropologie, socialismus i personalismus: v přesvědčení, že žádná emancipace není skutečná, pokud použitými prostředky ničí důstojnost těch, které chce osvobodit. Orwellova radikalita nezačíná nenávistí k nepříteli, ale věností člověku v průsečíku vertikály svědomí a horizontály dialogu.

Literatura

- BARDON, A. – BONOTTI, M. – ZECH, S. T. – RIDGE, W. (2023): Disaggregating Civility: Politeness, Public-Mindedness and Their Connection. *British Journal of Political Science*, 53 (1), 308 – 325. DOI: <https://doi.org/10.1017/S000712342100065X>
- BARRY, P. B. (2023): *George Orwell: The Ethics of Equality*. Oxford: Oxford University Press.
- BEJAN, T. M. (2017): *Mere Civility: Disagreement and the Limits of Toleration*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- BLACKINGTON, C. – DIMITROVA, A. L. – IONITA, I. – VACHUDOVA, M. A. (2024): Mobilizing against Democratic Backsliding: What Motivates Protestors in Central and Eastern Europe? *East European Politics and Societies*, 38 (4), 1219 – 1258.
- BOGGS, C. (1977): Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers' Control. *Radical America*, 11 (6), 99 – 122.
- BÖTTICHER, A. (2017): Towards Academic Consensus Definitions of Radicalism and Extremism. *Perspectives on Terrorism*, 11 (4), 73 – 77.
- CALHOUN, C. (2016): Common Decency. In: Calhoun, C. (ed.): *Moral Aims: Essays on the Importance of Getting It Right and Practicing Morality*. New York: Oxford University Press, 103 – 122.
- COLE, M. B. (2023): The Desperate Radicalism of Orwell's 1984: Power, Socialism, and Utopia in Dystopian Times. *Political Research Quarterly*, 76 (1), 267 – 278. DOI: <https://doi.org/10.1177/10659129221083286>
- CRICK, B. (2007): Nineteen Eighty-Four: Context and Controversy. In: Rodden, J. (ed.): *The Cambridge Companion to George Orwell*. Cambridge: Cambridge University Press, 146 – 159.

- DWAN, D. (2020): Orwell and Humanism. In: Waddell, N. (ed.): *The Cambridge Companion to Nineteen Eighty-Four*. Cambridge: Cambridge University Press, 64 – 78. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108887090.005>
- ELLUL, J. (1964): *The Technological Society*. New York: Vintage Books.
- ELLUL, J. (1973): *Propaganda: The Formation of Men's Attitudes*. New York: Vintage Books.
- FRASER, N. (1990): Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, 25/26, 56 – 80.
- FREIRE, P. (2022): *Pedagogika utlačovaných*. Praha: Neklid.
- HARDING, S. (ed.) (2004): *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. New York: Routledge.
- JACCARD, E. (2018): His Fable, Right or Left: Orwell, Animal Farm and the Politics of Critical Reception. In: Horan, T. (ed.): *Critical Insights: Animal Farm*. Ipswich, MA: Salem Press, 3 – 17.
- JAVEAU, C. (2016): La « common decency » est-elle réactionnaire? *Revue de l'Institut de Sociologie*, 86, 151 – 159. DOI: <https://doi.org/10.4000/kevz>
- LANG, B. (2021): Framing and Localizing Anti-Corruption Norms in Transnational Civil Society Organizations: Transparency International in Portugal. *Journal of Civil Society*, 17 (2), 155 – 178. DOI: <https://doi.org/10.1080/17448689.2021.1925405>
- MICHÉA, J.-C. (2008): *Orwell, anarchiste Tory: suivi de À propos de 1984*. Paris: Climats.
- MICHÉA, J.-C. (2010): *L'empire du moindre mal: Essai sur la civilisation libérale*. Paris: Flammarion.
- MICHÉA, J.-C. (2014): *Orwell éducateur*. Paris: Climats.
- MOUNIER, E. (1966): *Communisme, anarchie et personnalisme*. Paris: Éditions du Seuil.

- MOUNIER, E. (1995): *Le personnalisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- NEWSINGER, J. (1999): *Orwell's Politics*. London: Palgrave Macmillan.
- ORWELL, G. (1991a): *Farma zvířat*. Praha: Práce.
- ORWELL, G. (1991b): *Hold Katalánsku*. Praha: Odeon.
- ORWELL, G. (2011): *Cesta k Wigan Pier*. Praha: Argo.
- ORWELL, G. (2012): *Deníky II. (1940–1949)*. Praha: Argo.
- ORWELL, G. (2015a): *Na dně v Paříži a Londýně*. Praha: Argo.
- ORWELL, G. (2015b): Politika a anglický jazyk. In: *Úpadek anglické vraždy: Eseje III. (1945–1946)*. Praha: Argo, 194 – 213.
- ORWELL, G. (2015c): Proč píšu? In: *Úpadek anglické vraždy: Eseje III. (1945–1946)*. Praha: Argo, 351 – 359.
- ORWELL, G. (2020): *1984*. Praha: Levné knihy.
- SENN, S. (2015): All Propaganda is Dangerous, but Some are More Dangerous than Others: George Orwell and the Use of Literature as Propaganda. *Journal of Strategic Security*, 8 (5), 149 – 161. DOI: <https://doi.org/10.5038/1944-0472.8.3S.1483>
- TAYLOR, D. J. (2004): *Orwell: The Life*. London: Vintage.
- WHITE, P. (1992): Decency and Education for Citizenship. *Journal of Moral Education*, 21 (3), 207 – 216.
- WHITE, R. J. (2008): George Orwell: Socialism and Utopia. *Utopian Studies*, 19 (1), 73 – 95. DOI: <https://doi.org/10.5325/utopianstudies.19.1.0073>
- WILKIN, P. (2013): George Orwell: The English Dissident as Tory Anarchist. *Political Studies*, 61 (1), 197 – 214. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00950.x>

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 pociť 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, imperatívne 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 pochmúrnymi 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 nahradit' 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, *kto* 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 spoločenstvá, najmä na „spoločenstvá 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 poistné 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 akejkolvek 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 (Freeden, 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 „zaujatosťam“. 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 autonómnou 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 horizont socializmu (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 striedamejšie diskusie o možnostiach obnovy radikálnej politiky.“

Tieto „striedamejšie 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 transcencie 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 kliše, 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 revolúciou „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 prehĺbiť 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.

Filozofia a revolúcia bežného myslenia

Peter ŽIAK

Národné osvetové centrum

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.04>



Úvod

Vzťah medzi filozofiou a bežným myslením je ambivalentný: filozofi síce uvažujú o tých istých problémoch súčasného sveta, o ktorých uvažujú aj bežní ľudia, na druhej strane však problematizujú pravdy a viery bežného myslenia či zdravého rozumu (*common sense*) do takej miery, že sa ich myslenie môže stať pre laika nezrozumiteľné – nehovoriac o tom, ak používajú špecificky filozofickú terminológiu (čo býva u profesionálnych filozofov pravidlom). Kognitívnu priepasť medzi filozofiou a bežným myslením umocňuje aj sociálne pozadie filozofickej praxe v súčasnej spoločnosti, čím máme na mysli logiku fungovania sociálnych polí a spôsobov, akým sa v nich kumuluje kapitál. Filozofi zväčša praktizujú filozofiu ako akademickú disciplínu a ich hlavnou činnosťou je publikovať vysoko odborné texty (zväčša tematicky veľmi úzko zamerané) v prestížnych vedeckých časopisoch. S výnimkou sporadických iniciatív priblížiť filozofiu bežným ľuďom vo forme popularizujúcich publikácií alebo verejných

vystúpení, si dnes väčšina filozofov zrejme nekladie za cieľ priamo pôsobiť na sféru každodenného života.

Akademickí filozofi často zaujímajú postoj, ktorý Pierre Bourdieu nazval „scholastické hľadisko“. Francúzsky sociológ chcel týmto pojmom označiť jav, keď akademici podliehajú ilúzii „čistého“ myslenia alebo „čistého“ filozofického jazyka, ktorý je nielenže oslobodený od praktických problémov každodenného života, ale je dokonca nadradený ostatným spoločenskovedným disciplínam. Filozofiu od sociálneho života izolovalo jednak osamostatnenie akademického a filozofického poľa (filozofi usilujú o prestíž vo vnútri univerzitných a filozofických kruhov), jednak tendencia samotných filozofov situovať svoje myslenie mimo sociálny a historický kontext (taktiež mimo „nižších“ spoločenských vied, akými sú napr. sociológia alebo história). Táto dištancia má dokonca predstavovať akúsi „teoretickú cnosť“ filozofa (Bourdieu, 2023, 64). Pre scholastického filozofa je spoločenská prax niečím, čo treba „uzátvorkovať“ (povedané jazykom fenomenológov); spochybniť ako niečo príliš laické a príliš deformované praktickými záujmami, hodnotovými súdmi a nedostatočnou úrovňou sebareflexie mysliacich subjektov (aj v prípade vedcov a teoretikov z iných disciplín).

V našom ďalšom výklade sa týmto filozofickým gestom, ktoré je samo motivované praktickými záujmami či hodnotiacimi súdmi (a vzhľadom na vieru scholastikov v teoretickú nadradenosť ich myslenia, aj nedostatočnou úrovňou sebareflexie), budeme zaoberať podrobnejšie, pretože ho filozofi a intelektuáli uplatňovali často aj v situáciách, keď sa konfrontovali so spoločenskými problémami svojej doby. Podobné situácie sa vyskytli aj v našich (československých) dejinách, keď sa po páde

socializmu presadili intelektuáli z prostredia disentu, ktorí sa do veľkej miery uchýľovali k filozofickému pohľadu na spoločenské problémy porevolučných zmien. Spôsob, akým vo svojich filozofických reflexiách interpretovali dobové dianie, však nebol adekvátny povahe problémov, ktoré neboli filozofické, t. j. existenciálne, ale skôr praktické či existenčné.

V rámci reflexie tohto historicky situovaného diskurzu podrobíme kritike filozofické koncepcie fenomenológie a existencializmu. Ako budeme argumentovať v tejto kapitole, práve fenomenológovia a existencialisti vypracovali súbor pojmov, ktoré filozofom a ďalším užívateľom ich koncepcií umožňujú vytvárať efekt autenticity a hĺbky. Nepochybujeme adekvátnosť fenomenologicko-existencialistickej filozofie pri rozbere špecifických teoretických problémov či tzv. hraničných životných situácií, podrobíme skôr kritike prípady, keď sa aplikuje na reflexiu politických a sociálnych problémov. Fenomenológia ani existencializmus sa nestali súčasťou bežného myslenia či reflexie praktických problémov, čo naznačuje, že zo svojej povahy predstavujú skôr štýl uvažovania užšej skupiny akademikov a vzdelancov.

Alternatívny prístup, ako vytvoriť vzťah medzi filozofiou a bežným myslením, budeme hľadať v diele talianskeho marxistického filozofa Antonia Gramsciho, ktorý o vzťahu filozofie a myslenia bežných ľudí intenzívne uvažoval a na rozdiel od scholasticky orientovaných mysliteľov ľudové či masové svetonázory nedegradoval. Práve naopak: poukazoval na to, že sú pre filozofov a intelektuálov záväzné, pretože ich úlohou je pomôcť ľuďom porozumieť vlastnej situácii, čo nie je možné bez toho, aby sa nedokázali pozrieť na svet z ich perspektívy. Myslíme si, že Gramsciho „filozofia praxe“ dokáže obnoviť vzťah medzi filozofiou a bežným

myslením, dokonca sa priamo angažovať v zmene politického systému a sociálnej štruktúry, pokiaľ dokáže porozumieť spôsobu vnímania ľudí v aktuálnej dobe. Dosah existencialistickej filozofie bol v tomto ohľade veľmi obmedzený, pretože sa jej emancipačná ambícia orientovala iba na individuálnu existenciálnu revoltu, ktorá bola proti mocenským vzťahom v spoločnosti často bezmocná. V našej spoločnosti navyše reprezentovala habitus (spôsoby vnímania, hodnotenia a interpretovania skutočnosti) meštianskych intelektuálov, ktorí sa po revolúcii štylizovali do mentorských rol nositeľov spoločenského pokroku.

1. Žargón autenticity a limity existenciálnej revolúcie

Podobne ako Bourdieu v kritike scholastického postoja, nachádzal aj Adorno vo svojom texte o nemeckej ideológii vzor filozofickej povýšenosti v Heideggerovi. Tento kultový nemecký filozof totiž vo veľkej miere uplatňoval prvky filozofického symbolického násilia nielen na sociálne vedy (pretože tie majú prístup iba k ontickému a vulgárnemu poznaniu a jedine fenomenológ dokáže vysvetliť zmysluplnosť ich skúmania), ale aj na sféru bežného jazyka, ktorý si chcel podmaniť tým, že doň projektoval takú existenciálnu hĺbku, aby o ňom mohol pravdivo vypovedať práve iba filozof (prípadne ešte básnik). Ako neskôr poukážeme, tento prístup sa objavuje už u Heideggerovho učiteľa Husserla, ktorého ambiciózný projekt mal viesť k filozofickému monopolu na výklad vedy aj predvedeckého „prirodzeného sveta“.

Adorno videl v „nemeckej ideológii“ (širšom prúde dobového myslenia – od protestantskej teológie, cez poéziu a filozofický existencializmus, až po politický konzervativizmus) prostriedok, ktorým si štátny byrokratický systém, ale aj dobové duchovné autority a politickí ideológovia, podmaňovali národ a ktorým zároveň odvracali pozornosť od problémov v krajine. Pre ilustráciu uvádza napríklad spôsob, akým Heidegger reflektoval problémy s bytmi, keď pre neho typicky hlbavým a tajomným žargónom písal o „autentickej bytovej otázke“ v zmysle hlbšej núdze vlastnej bytnosti smrteľníka, ktorý sa ešte nenaučil bývať (Adorno, 2015, 36).

Nemecký žargón authenticity charakterizovalo to, že zámerne evokoval existenciálnu hĺbku v jej abstraktnej podobe (mimo sociálny kontext), aby učinil z čisto formálnej afirmácie smrteľnosti, vrhnutosti do sveta a úzkosti prejav najvyššej formy autentického bytia. Nie je náhoda, že si fenomenologický filozof (Heideggerov „pastier bytia“) udeľoval výlučné privilégium vyjadrovať sa k najpodstatnejším otázkam ľudskej existencie (samotnej možnosti jej zmyslu) a zároveň sa nemusel (a ako mysliteľ na úrovni fundamentálnej ontológie by sa ani nemal) pohybovať v rovine praktických spoločenských problémov.

Scholastický odstup od praktického života sa podľa Bourdieua (2023, 85, 99, 104) prejavuje nielen v rovine epistemologickej (teoretické poznanie sa dištancuje od spoločenského sveta a praktickej logiky), ale aj morálno-etickej (morálku je možné založiť na formálnom a racionálnom konsenze alebo na individuálnej zodpovednosti) a estetickej (cit pre esteticko je povznesený nad telesné pudy a každodenné problémy). Pritom sú všetky tieto dispozície k zaujímaniu scholastickej dištancie závislé od úrovne vzdelanostného a kultúrneho kapitálu a ľudia, ktorí sa nevenujú

teoretickej činnosti ani filozofickej kontemplácii, nemajú dôvody (a vlastne ani podmienky) si scholastický postoj osvojovať. Praktické poznanie sa neodohráva v ríši „prvotných evidencií“ (Husserl) ani v mystickom zakúšaní „svetliny bytia“ (Heidegger), ale v spoločenskom svete, ktorí aktéri zvyčajne zdôrazňujú a hodnotia vzhľadom na reálne problémy života. Pokiaľ sa filozofi vo svojich výkladoch odvracajú od praktického prístupu k skutočnosti v prospech kontemplatívno-teoretického prístupu, ťažko uchopia skutočnosť, že v prirodzenom či životnom svete (Husserlov *Lebenswelt*) je realita skôr akýmsi manévrovacím priestorom – priestorom realizácie životných projektov.

Marxistická filozofia, ktorá samu seba chápe ako formu praxe, stojí v protiklade k scholastickému stanovisku, čo jednoznačne vyjadril aj Marx v slávnej 11. téze o Feuerbachovi, kde vyslovil požiadavku, aby filozofia konečne prispela k zmene sveta, nielen k jeho výkladu. Už marxistický súčasník existencionalistov György Lukács poukázal na to, že existencionalistická reakcia na dobové spoločenské problémy bola výrazom meštianskej mentality a že v sebe obsahovala obhajobu meštianskeho individualizmu. Existencionalizmus bol špecifickou reakciou vzdelaných meštiakov na pocit odcudzenia vlastnému spoločenskému prostrediu a na krízu zmyslu ľudskej existencie v kapitalistickej spoločnosti (Lukács, 1949, 69).

Existencionalista sa uchýlil do ríše subjektívneho vedomia a osobnej voľby (individuálneho činu, ktorý nemožno hodnotiť žiadnymi objektívnymi kritériami), aby mohol sfetišizovať svoju subjektívnu slobodu a subjektívnu predstavivosť a povýšiť ich na základ vlastného sebaurčenia, ako tvrdil napríklad Sartre. Problémom existencionalizmu však bolo, že naivne

abstrahoval od sociálnej štruktúry (sociálnych nerovností), ktorá objektívne určuje obsah aj rozsah slobody jednotlivcov (čo platí aj pre ďalšie existencialistické fетиše ako ničota, smrť a v konečnom dôsledku aj bytie ako také, ktoré vo svojom čisto formálnom určení neoznačuje nič životne relevantné). Podobným spôsobom už fenomenológia (metóda, ktorú si existencialisti osvojili) naivne abstrahovala od sociálnych a historických významov jazyka, keď vyradila z platnosti tak predvedecké, ako aj vedecké a teoretické výklady sveta (vrátane filozofických), a to v domnienke, že svojím špecifickým pojmoslovím dokáže transparentne opísať čistú skúsenosť vedomia (esencie transcendentálnej subjektivity u Husserla) a že práve fenomenologický opis nebude do reality projektovať žiadne špekulatívne a nepodložené významy, ako to robia všetky ostatné sociálne a kultúrne sedimentované jazyky.

Navzdory tomu, že Heidegger nachádzal „bytosný čas filozofie“ v prostredí schwarzwaldského vidieka, kde spolu so sedliakmi „mlčky fajčil fajku“ a kde pochopil, že „otázky filozofie musia byť bytosné a jednoduché“ (Adorno, 2015, 54 – 55), jeho vlastná filozofia sa hermeticky uzavrela pred spoločenskými problémami vtedajšieho Nemecka a – podobne ako dobová existencialistická teológia či ríšska propaganda – nabádala k iracionálnemu podvoleniu sa vyššej duchovnej skutočnosti. Heideggerov učiteľ Husserl, samotný zakladateľ fenomenológie, zas uvažoval nad tým, ako vyriešiť problém, že moderná veda nedokáže osloviť človeka v jeho životných úzkostiach, a dospel k záveru, že európska civilizácia opätovne nájde svoj zmysel iba vtedy, keď sa vráti ku gréckej filozofickej idei objektívnej pravdy ako k základu univerzálnej vedy.

Podľa Husserla pozitívne vedy zabúdajú, že aj ony sa zrodili z prirodzeného sveta, t. j. z ríše prvotných evidencií, preto sa nezaobídu bez fenomenologického filozofa, ktorý im vysvetlí, ako je vlastne tento svet pôvodne konštituovaný. Husserl odoprel bezprostredný prístup k prirodzenému svetu nielen pozitívnym vedám, ale aj obyčajnému človeku a jeho predvedeckému porozumeniu. Aj svet obyčajného človeka môže totiž fenomenológ uzátvorkovať (vykonať *epoché*) a zaistiť si tak exkluzívny prístup k „herakleitovskému toku“ prirodzeného života (Husserl, 1972, 178), ktorý nie je totožný ani s vedeckými výkladmi, ani s bežnými interpretáciami sveta („vylučujeme všetky poznatky a konštatovania“, „vyraďujeme aj všetky vedy“, „nepodieľame sa ani na všetkých tých záujmoch, ktoré uvádzajú do chodu niektorú ľudskú prax“).

Zo svojej filozofickej perspektívy vnímal Husserl Európu ako duchovný útvar definovaný gréckou ideou filozofického života. Možno práve preto mohol bez rozpakov vyhlásiť, že „v duchovnom zmysle k Európe patria nepochybne britské domíniá, Spojené štáty a pod., ale nepatria k nej Eskimáci alebo Indiáni jarmočných menažérií či cigáni, ktorí sa neustále potulujú Európou“ (1972, 337). Európska civilizácia je v porovnaní s ostatnými civilizáciami jedinečná, pretože jej dejiny nespochívajú len v zhluku empirických udalostí (ako dejiny iných spoločností), ale v „úlohe“ (oblúbený termín aj u Heideggera) udržiavať vernosť filozofii ako „čisto teoretickému postoju“ (1972, 343).

Husserl teda videl v období medzi dvoma svetovými vojnami riešenie krízy európskej civilizácie v tom, že sa spoločenstvá a národy podriadia filozofickému životu (životu v pravde) a prekonajú tak priepasť medzi vedecko-technickým výkladom reality a predvedeckým postojom, čím

svetu ako takému (pretože existuje iba jeden svet) vráti jednotný zmysel. Národy a spoločensvá môžu prekonať vzájomné rozpory, keď sa obrátia na pravé hodnoty filozofického života. Nemôže pritom ísť o žiadnu „historickú filozofiu“, ale o „vyšší stupeň reflexivity“ či „najvyššiu meditáciu nad sebou“ (1972, 356). Iba filozof napokon dokáže „vyjsť zo svojho ja“ a dať zmysel vedám, ako aj ostatným ľudským činnostiam:

„Práve tento nedostatok rýdzej racionality na všetkých stranách je zdrojom dnes už neznesiteľnej neujasnenosti človeka o svojej vlastnej existencii a o svojich nekonečných úlohách. Všetky tieto úlohy smerujú k jedinej úlohe: Jedine ak sa vráti duch z naivného zamerania navonok k sebe samému, zostane pri sebe samom a čisto pri sebe samom, môže si stačiť.“ (Husserl, 1972, 362)

Husserla pravdepodobne nezaujímal, z akého dôvodu mali pestovať filozofický postoj ľudia, ktorí neabsolvovali klasické gymnázium alebo univerzitné štúdium filozofie, ani to, že reprodukcia nerovností prostredníctvom vzdelávacieho systému ponechávala nižšie sociálne vrstvy mimo filozofickej spoločnosti zvanej Európa (spolu s Cigánmi, Eskimákmi a Indiánmi), pretože to jednoducho neboli otázky hodné fenomenológa. Možno tiež pokladal za samozrejmé, že ľudia bez dispozícií k filozofovaniu si, podobne ako všetci sociálni aj prírodní vedci, nechajú vysvetliť zmysel svojich činností od transcendentálneho fenomenológa.

Meštianska obľuba vo fenomenológii a existencializme sa prejavila aj v disidentských kruhoch v Československu. Disidentom umožnil fenomenologicko-existencialistický žargón autenticity univerzalizovať vlastnú skúsenosť s bojom proti komunistickému režimu (ich autentický čin), na ktorom samotnom by nebolo nič pohoršujúce (práve naopak), keby popri

tom symbolicky nedegradovali obyčajných ľudí, ktorí z praktických, ale napokon aj z existenčných dôvodov proti komunizmu nebojovali. Keď po Nežnej revolúcii začali nové prozápadné intelektuálne elity raziť sebako-lonizujúci diskurz o našej zaostalosti oproti Západu (najmä oproti USA) a nekriticky vyzdvihovať kapitalistickú trhovú spoločnosť a individualiz-mus, odvolávali sa zároveň na hlbšie – mravné a duchovné – dôvody týchto postojov. Nová spoločnosť mala byť vybudovaná na duchovných hodnotách a jej vzorom boli disidenti, ktorí sa na rozdiel od obyčajných ľudí postavili zlu.

Obyčajný socialistický človek bol ako vedúci obchodu so zeleninou, ktorý v Havlovej *Moci bezmocných* umiestnil do výkladu propagandistický slogan bez toho, aby ním existenciálne otriasla jeho vlastná servilnosť. Zeleninár bol pre Havla iba príkladom celej zotročenej spoločnosti žijúcej v klamstve a neslobode (Havel, 1990, 16). Keďže mala spoločenská kríza mravnú podstatu, malo byť aj jej prekonanie uskutočnené mravnými činmi: jednotlivec musí uskutočniť existenciálnu revolúciu na úrovni vlast-ného svedomia; obrátiť sa od života v klamstve k životu v pravde, ako to urobil disident. Východiskom každej politiky mal byť „existenciálny postoj“. Všetky sociálne a politické problémy sveta (kapitalistického aj komunistického) boli podľa Havla (1990, 59) prejavmi hlbšej mravnej a existenciálnej krízy, ako o tom vo svojich úvahách o civilizačnej kríze písal aj Heidegger. S tým by sa dalo v niečom taktiež súhlasiť, avšak s námietkou, že morálku formujú vždy aj spoločenské pomery, a práve tam sa spravidla existencializmus dopúšťal istej nedôslednosti.

Havel podľa vlastných slov pochopil to, čo mu v období Pražskej jari ešte nebolo celkom jasné, že politické riešenia sú nedostatočné a že

im musí predchádzať predovšetkým „mravná rekonštrukcia spoločnosti“ (obnova autentického vzťahu človeka k ľudskému poriadku). Preto by sa aj politické štruktúry mali dištancovať od moci a zamerať sa v prvom rade na vytváranie komunít založených na „dôvere, zodpovednosti, solidarite, láske“. Princípy kontroly a disciplíny dokonca mali byť nahradené „sebakontrolou a sebakázňou“ (1990, 61, 62). Dôkazom, že takáto spoločnosť je možná, boli pre Havla disidentské skupiny (nezávislí intelektuáli, filozofi, umelci z „paralelnej polis“) žijúci vo vzájomnej solidarite a dôvere. Opäť môžeme v teoretickej rovine súhlasiť s dôležitosťou hodnotovo orientovaných medziľudských vzťahov, avšak skutočnosť, že mocenské pomery (nielen komunistické, ale aj kapitalistické) bránia vytvoreniu takýchto vzťahov, je práveže zásadným politickým problémom.

Havlovi ani ďalším disidentom rozhodne nemožno uprieť snahu o nápravu etického a hodnotového marazmu spoločnosti poznačenej totalitarizmom, ako aj morálnu váhu ich odporu proti režimu. S odstupom času a s prihliadnutím na ponovembrový spoločenský vývoj sa však ukázalo, že samotné výzvy k vnútornej premene každého jednotlivca nevytvorili dostatočné základy pre dobré spoločenské vzťahy, ktorým bránili prehlbujúce sa nerovnosti (tak medzi spoločenskými triedami, ako aj medzi regiónmi) a nárast nespokojnosti so správou štátu. Sociálne a ekonomické nerovnosti sa následne premietli aj do politického a kultúrno-hodnotového štiepenia a ľudia na periférii, ktorých status sa po páde socializmu často výrazne zhoršil (čo do spoločenského postavenia aj ekonomických istôt), nepovažovali morálne a existenciálne úvahy mestských intelektuálov za relevantné.

Spoločenský diskurz presadzovaný niektorými vplyvnými disidentmi na čele s Václavom Havlom, sa často uchýľoval k existencialistickému žargónu autenticity, ktorého problémom niekedy býva (ako ukázal už Adorno), že stráca zo zreteľa konkrétny obsah svojho predmetu. Aj preto ho práve v súvislosti s československým disentom označil český filozof Petr Rezek za „filozofiu a politiku gýču“. U Havla napríklad nájdeme formulácie, podľa ktorých človek napĺňa ideál „života v pravde“ tým, že presadzuje „bytosť intencie života“ v politickom systéme, ktorý tieto intencie popiera. Nezohľadňuje však, či bytosť životné intencie znamenajú to isté pre ľudí z rôznych spoločenských prostredí, a taktiež nie je z jeho argumentácií jasné, prečo sú na živote v pravde autentické práve mravné a existenciálne motívy, keď jeho význam pre spoločnosť spočíva v politickom konflikte s mocou (Rezek, 2007, 75, 83). Podľa Rezka môže uvedený rozpor súvisieť s tým, že disidenti jednoducho chceli vystavovať na obdiv autenticnosť svojej vlastnej osoby.

Havel napríklad vo svojich textoch často zdôrazňoval rozdiel medzi autentickými disidentmi a neautentickým „stádovitým človekom“, „bežným, konzumným, sídlištným človekom“ či „československým uondaným človečkom“. Jeho „fenomenológia falošnej skromnosti“ (Rezek, 2007, 137), ktorá budila zdanie, že disidenti ani nechceli byť výnimoční, ale nemali inú možnosť (keďže sa na rozdiel od zvyšku spoločnosti rozhodli žiť v pravde), vytvárala symbolickú hranicu, ktorá jeho a ďalších hrdinov boja proti komunizmu oddeľovala od bežných ľudí. Namiesto politického a sociálneho programu však ponúkali týmto bežným ľuďom existenciálnu revolúciu, ktorá bola vzdialená nielen ich reálnym problémom v novom spoločenskom usporiadaní, ale zrejme aj ich kategóriám uvažovania.

Možno konštatovať, že obnova spoločnosti založená na filozofii nenastala, hoci sa konečne naplnil Platónov ideál a filozof sa stal kráľom – v našom prípade prezidentom (s istým zveličením, keďže Havel nebol profesionálny filozof). Z tejto skúsenosti si však môžeme vziať historickú lekciu. Filozof, ktorý sa angažuje za zmenu spoločnosti, nemusí byť kráľ ani scholastický mudrc. Možno by však mohol byť populista ako dnešní masovo podporovaní politickí vodcovia. Dianie v súčasnej politike nám totiž ukazuje, že ľudia majú radi lídrov, ktorí sú ako oni (ktorí nie sú elitárski, ale ľudoví).

2. Gramsciovská perspektíva filozofického populizmu

Fenomenológia a existencializmus predstavujú filozofické smery, ktoré majú svoje opodstatnenie pri rozbere špecifických (rozhodne nie každodenných či prirodzených) spôsobov vnímania alebo hraničných životných situácií. Poukázali sme na to, že ich prínos v oblasti riešenia sociálnych a politických problémov je obmedzený, pretože sa orientujú na individuálne subjekty, respektíve na oblasť subjektívneho vedomia. Fenomenológia a existencializmus boli síce v istom období módnym trendom v širšej oblasti kultúry (aj vďaka literatúre a divadlu), táto móda však zasiahla najmä vzdelaných intelektuálov. Platí to aj v prípade Československa, kde disidenti a intelektuáli vzbudzovali medzi obyčajnými ľuďmi isté podozrenie, pretože problematizovali poriadok ich životného sveta (pozri Možný, 2022, 53).

Štruktúry zmyslu životného sveta spoluutvárajú v praktickom (predteoretickom) postoji aj sociokultúrne výkladové rámce. Ide vlastne

o internalizované kognitívne štruktúry (Bourdieu by povedal, že sú to zároveň internalizované sociálne štruktúry), prostredníctvom ktorých sa v odlišných prostrediach (nielen triednych, ale aj kultúrnych) reprodukovujú odlišné názory na spoločnosť – od typizácií sociálnych situácií a rolí až po symbolické klasifikácie vytvárajúce usporiadanie reality a spoločenských vzťahov (pozri Berger, Luckmann, 1999). Medzi akademickým prostredím, kde sa pohybujú filozofi, teoretici a vedci, a prostredím laickým existuje prirodzená mentálna priepasť – rovnako ako napríklad medzi moderným urbánnym prostredím a tradičným rurálnym prostredím. Mentálne rozdiely existujú aj naprieč rôznymi generáciami, ktoré sa socializovali a uskutočňovali svoje životné projekty v odlišných pomeroch (napríklad jedna v socializme, druhá v kapitalizme).

Z hľadiska praktickej logiky nespočíva relevantnosť a legitimita výkladových rámcov skutočnosti iba v kognitívnom, ale aj sociálnom rozmere. Presadzovať istý výklad skutočnosti znamená presadzovať svet, ktorý sociálnemu aktérovi dáva zmysel a v ktorom sa zároveň prakticky orientuje (vie sa v ňom pohybovať). Tento „cit pre hru“, sčasti nevedomý, sčasti reflexívny či intencionálny, si aktér osvojuje prostredníctvom habitu. Habitus napovedá, ako sa správať alebo konať, aby dochádzalo k súladu subjektívnych očakávaní a objektívnych možností.

Bourdieu tvrdil, že v meniacich sa sociálnych podmienkach (akými môžu byť napríklad revolúcie a zmeny politických režimov) sa aktéri rozdeľujú do skupín podľa ich schopnosti meniť reprodukčné stratégie. Aktéri vybavení kapitálom, ktorý im umožňuje meniť reprodukčné stratégie, budú najviac naklonení spoločenským zmenám, zatiaľ čo aktéri s nedostatkom takéhoto kapitálu sa budú stavať proti zmenám (Bourdieu,

2002, 85). Ak by sme túto logiku aplikovali na politické zmeny v Československu, mohli by sme povedať, že disidenti mali z hľadiska ich socio-kultúrneho (západného, meštianskeho a intelektuálneho) habitu pochopiteľné dôvody na kritiku socialistického života a socialistickej koncepcie spoločnosti. Čím viac démonizovali všetky aspekty socialistického života, tým väčšmi valorizovali vlastné spoločenské pozície, pretože sami boli symbolom odporu proti socialistickému režimu. S ich výkladovými rámcami sa však nestotožňovala celá spoločnosť, ktorá sa musela po zmene režimu vyrovnávať so závažnými ekonomickými či pracovnými problémami.

Domnievame sa, že medzi fenomenologicko-filozofickými koncepciami a bežným myslením je skôr odstredivý vzťah, pretože sa autori a šíritelia týchto koncepcií uchylujú k neprirodzeným a od praktického života vzdialeným abstrakciám. Samozrejme, pre filozofiu je to bežné, problém však nastáva, keď filozofi uplatňujú klasifikácie sociálnych aktérov podľa miery ich filozofického uvedomenia, ako to robil Havel v poznámkach o sídliskových ľuďoch socializmu alebo Husserl o potulných Cigáňoch. Ľudia bez filozofických záujmov však majú svoju logiku uvažovania, ktorú si vo svojich prostrediach osvojili ako niečo prirodzené, preto je vysoko pravdepodobné, že svoje uvažovanie budú brániť a poučania filozofov odmietnu.

Čo keby sa preto filozofi zmierili s tým, že žijeme v „dobe cigánskej“, ako to vyjadril Václav Bělohradský (1991, 218) vo svojej polemike proti Husserlovi? Čo ak je samotná idea kolektívneho života založeného na filozofickom hľadaní pravdy vo svojej podstate násilným podrobovaním si bežného myslenia, ktoré v rôznych spoločenských a kultúrnych

prostrediach existuje v podobe neprekonateľne rôznorodých a rozporuplných výkladov skutočnosti (v pluralite životných foriem a jazykových hier), ako nám ich prezentoval vo svojich slávnych textoch o ľudovej kultúre Bachtin? Nie je predstava o filozofii ako nadradenej náuky s exkluzívnym prístupom ku skutočnosti prejavom potláčania dialogickej povahy kultúry a jazyka v prospech monológu jednej disciplíny?

Pri uvažovaní o tom, ako možno vytvoriť dostredivý vzťah medzi filozofiou a bežným myslením nadviažeme na koncepciu filozofie Antonia Gramsciho. Gramsci sa vo svojom výklade filozofie praxe opakovane vracal k bežnému (ľudovému, masovému) mysleniu, dokonca sa domnieval, že bežné myslenie je pre filozofa dokonca v niečom záväzné. Gramsci netrvá na nadradenom postavení filozofie, ale filozofiu práveže situuje do organického celku sociálneho a kultúrneho života. Bežné myslenie sa nemá filozoficky uzátvorkovať ako naivná viera bez kritickej reflexie, ale systematizovať bez toho, aby ho filozofi usvedčovali z podružnosti, menejcennosti či nepravdivosti. Samotná systematizácia má vo filozofii praxe svoju špecifickú podobu: úlohou filozofa nie je svojím myslením prekonať rozpory bežného myslenia a praxe, ale svoje myslenie na týchto rozporoch postaviť – to znamená: zamerať sa na rozpory a konflikty nás a podriadených spoločenských vrstiev. Pre tieto vrstvy môže byť filozofia užitočná práve tým, že problémy vyjadrené v ich svetonázoroch preformuluje do koncepcie schopnej položiť základy pre hegemonický projekt ich emancipácie.

Gramsciho predstava o filozofii a filozofoch je v súlade s marxistickým uvažovaním úzko spätá so spoločenskou praxou, dokonca možno povedať, že v porovnaní s väčšinou dobových marxistov pripisuje oveľa

väčšiu autonómiu ideologickej nadstavbe a jej potenciálu uskutočňovať spoločenské zmeny, k čomu sa neskôr dostaneme. Gramsci okrem toho kládol veľký dôraz aj na mentalitu a myslenie ľudových vrstiev. „Bežné myslenie“ (*senso comune*) v protiklade k scholastickým filozofom istým spôsobom povyšoval na filozofiu svojho druhu a tvrdil dokonca, že „všetci ľudia sú filozofi“ (Gramsci, 1988, 27). Rozdiel medzi bežným človekom (laickým filozofom) a profesionálnym filozofom je ten, že zatiaľ čo si bežný človek (ktorý je taktiež obdarený schopnosťou filozofovať a zaujímať sa o svet filozofickým spôsobom) vytvára svetonázor v rámci nejakého sociokultúrneho prostredia a praktického života, a preto jeho svetonázor obsahuje predsudky a nekoherentné prvky, profesionálny filozof sa pokúša jeho laický svetonázor systematizovať. Gramsci k tomu však dodáva, že filozofická systematizácia nemôže byť realizovaná „pedantsky“ a „profesorsky“ (1988, 32).

Profesionálny filozof je rovnako ako masy súčasťou spoločnosti. Aj jeho sa dotýkajú spoločenské problémy a rozpory, na ktoré sa snaží svojím myslením reagovať. V Gramscioho dôsledne historizujúcom uvažovaní sú filozofi ľudia, ktorí špecifickými prostriedkami (intelektuálnou činnosťou) presadzujú istú koncepciu života a podieľajú sa tým aj na reprodukcii spoločenských pomerov – tak ako to robia ostatní členovia spoločnosti a príslušníci akýchkoľvek iných profesií, ibaže inými prostriedkami (takými, aké majú k dispozícii). Podobne ako robotníci, umelci alebo inžinieri nie sú len vykonávateľmi svojich profesií, ale aj ľuďmi presadzujúcimi isté hodnoty, normy a vzťahy, ani filozofi neprodukujú len filozofické texty, ale svojou filozofiou zároveň presadzujú nejaký model usporiadania spoločnosti.

Etablovaní filozofi a intelektuáli však na rozdiel od bežných ľudí disponujú symbolickým kapitálom, čo im umožňuje kontrolovať a prostredníctvom inštitúcií (akadémií, univerzít, médií) aj celospoločensky presadzovať hegemoniu nejakého historického bloku (t. j. zjednotenej formácie spoločenských aktérov v ich myslení a konaní v rámci politického či občianskeho života).

Prístup akademických filozofov, ktorý Bourdieu označoval termínom scholastický, Gramsci považoval za spoločensky málo prínosný, nakoľko vyslovene tvrdil, že „historická hodnota filozofie sa dá ‚vyrátať‘ z ‚praktickej‘ účinnosti“ (Gramsci, 1988, 53). Opäť musíme mať na zreteli, že podľa Gramschiho filozofia nie je náukou o večných a univerzálnych pravdách či princípoch, ale skôr permanentnou snahou systematizovať dobové názory istej spoločenskej vrstvy, ktorá môže mať tak konformistický, ako aj subverzívny charakter (v závislosti od toho, či filozofi obhajujú vládnu ideológiu alebo usilujú o jej nahradenie). Filozofia sa však tak či onak rodí z bežného myslenia, preto je výklad dejín filozofie ako autonómnej oblasti riešenia špecificky filozofických (teoretických, scholastických) problémov mimo sociálneho kontextu, v ktorom tieto problémy existujú, skôr mystifikáciou a často aj zámernou snahou filozofov prezentovať svoje koncepty ako nadčasové.

„Dejiny filozofie, ako sa bežne chápu, čiže ako dejiny filozofie filozofov, sú dejinami ideologických iniciatív a snažení určitej triedy osôb zmeniť, skorigovať a zdokonaľiť svetonázory existujúce v každej danej epoche, a teda zmeniť s nimi súvisiace normy správania, alebo inak zmeniť praktickú činnosť ako celok. (...) Filozofia určitej historickej epochy teda nie je ničím iným ako ‚dejinami‘ tejto

epochy, je len súhrnom zmien predchádzajúcej skutočnosti, ktoré sa podarilo uskutočniť vedúcej skupine.“ (Gramsci, 1988, 51)

Gramsci považoval špekulatívnu a idealistickú filozofiu (v zmysle opaku filozofie materialistickej) za svetonázor presadzovaný intelektuálnymi vládnucej hegemonie (písal o „úzkom kruhu intelektuálnej aristokracie“, podobne ako Bourdieu o „scholastickom aristokratizme“), ktorí sa dišancujú od sociálnych a materiálnych problémov ľudových vrstiev. Filozofia praxe (marxizmus) je v protiklade k špekulatívnej filozofii a spiritualite schopná vysporiadať sa s protirečeniami medzi vedeckým objektivismom a ľudskou subjektivitou či medzi materiálnymi a duchovnými potrebami, pretože sa zrieka absolútnych (ahistorických) kategórií a tým aj svojho vlastného privilegovaného postavenia ako disciplíny, ktorá predchádza vedám, bežnému mysleniu a bežnému životu.

„Je filozofickým hnutím iba také hnutie, ktoré slúži na rozvoj kultúry špeciálne určenej úzkym intelektuálnym skupinám, alebo možno o filozofickom hnutí hovoriť, len ak sa pri rozpracúvaní vedecky koherentnej sústavy, nadradenej bežnému spôsobu myslenia, ani na chvíľu nezabúda, že treba ostať v kontakte s „jednoduchými ľuďmi“, ba tento kontakt sa pokladá za prameň problémov, ktoré treba študovať a riešiť? Len týmto kontaktom sa filozofia stáva „historickou“, očisťuje sa od intelektuálskych a individualistických prvkov a mení sa na „život“.“ (Gramsci 1988, 35).

Filozofia praxe, zasadená späť do kontextu spoločenského konania, vrátane priznanej spoločenskej pozície filozofov-intelektuálov, stráca svoj výhradný monopol na formulovanie základných otázok o človeku

a spoločnosti, čo pravdaže mnohých filozofov pripravuje o status spoločenských a duchovných autorít. Filozofii ako forme spoločenskej praxe však návrat k bežnému mysleniu a k materiálnym problémom obyčajných ľudí umožňuje podniknúť kolektívny (masový) „protipohyb“ voči mocenským štruktúram, v podruží ktorých buržoázna filozofia pestovala duchovne a teoreticky prísnu, ale spoločensky neškodnú kritiku systému (napríklad rečami fenomenológov o neautentickom živote a zabudnutom bytí).

Gramsciho filozofia praxe vychádzala z marxizmu, avšak s dobovým ortodoxným marxizmom nebola úplne totožná, pretože sa snažila uplatňovať dôsledný historizmus aj na samotné filozofické a politické kategórie, ktorými sa mal interpretovať spoločenský vývoj. Líšila sa v názoroch na vzájomné pôsobenie materiálno-ekonomickej základne a ideologickej nadstavby. Ortodoxný marxizmus sa držal špekulatívnych predstáv o dejinnej nutnosti a zdôrazňoval determináciu ideologickej nadstavby výrobnými vzťahmi. Gramsci však uvažoval o spoločenských zmenách v kontexte povahy západných spoločností, kde existovala pluralita spoločenského a občianskeho života, a tým aj pluralita antagonizmov, ktorú by bolo prakticky náročné podriaadiť jednému hlavnému konfliktu.

Gramsci mal zároveň blízko k mentalitám ľudových vrstiev a ich kultúrnej zakorenenosti v miestnych národno-ľudových a náboženských tradíciách. Aj keď v prípade talianskeho filozofa mohlo ísť o skúsenosť, ktorú si prinášal z detstva prežitého v rurálnom prostredí Sardínie na prelome 19. a 20. storočia, táto skúsenosť nie je vzdialená ani súčasnej postmodernej spoločnosti, ktorú charakterizuje práve mnohosť partikulárnych identít, návrat k lokálnym tradíciám (sociológovia dnes hovoria

o novej dobe kmeňov či o návrate k emocionálnym komunitám) a ich kultúrnej jedinečnosti. Gramsci sa vskutku stal jedným z hlavných referenčných autorov pre postmarxistických teoretikov, ktorí pod vplyvom sociálnej logiky postmodernej spoločnosti dekonštruovali hlavné marxistické kategórie a doslova prebrali aj gramsciovský „arzenál pojmov“ ako pozíčná vojna, historický blok, kolektívna vôľa, hegemonia či intelektuálne a morálne vodcovstvo (Laclau, Mouffe, 2014, 9).

Ernestovi Laclauovi a Chantal Mouffeovej pomohlo čítanie Gramsciho (spolu s Wittgensteinom a Derridom) vypracovať politickú teóriu, ktorá mala zachovať radikálnosť marxistického emancipačného boja, avšak v spoločnosti, kde mnohosť identít a ich životných foriem nie je možné podriaďovať jednému hlavnému konfliktu, akým je triedny boj. Gramsciho pojem hegemonie sa stal ústredným pojmom ich vlastnej politickej teórie, zbavili ho však väzby na triedu ako ontologického základu samotnej možnosti akéhokoľvek hegemonického konfliktu. Gramsci síce prekonal esencialistický koncept hegemonického triedy, pretože ho nahradil konceptom kolektívnej vôle ako výsledku politicko-ideologickej artikulácie rozptýlených a fragmentovaných historických síl, avšak stále predpokladal, že v tejto pozíčnej vojne s viacerými ohniskami budú v konečnom dôsledku proti sebe bojovať ekonomické triedy (Laclau, Mouffe, 2014, 94). Gramsci podľa dvojice autorov neuplatnil dôsledný historizmus na samotný pojem hegemonie, takže v istom zmysle ostal v zovretí esencializovaných kategórií sociálna typických pre ortodoxný marxizmus. Nemožno mu však uprieť mimoriadny prínos v tom, do akej miery dokázal reflektovať komplexnosť sociálneho sveta a dôležitosť intelektuálnych

a kultúrnych praktík pri utváraní kolektívnej vôle či historických blokov. Práve tým sa stala jeho filozofia aktuálna aj pre súčasný postmarxizmus.

Laclau a Mouffe vychádzajú z predpokladu, že sociálny svet ako taký neexistuje nikdy v úplnej podobe. „Plnosť“ má skôr imaginárnu povahu, keďže ju v spoločenskom diskurze neustále narúšajú diferenčné pozície odlišných subjektov a spoločenských identít. Autori však tento neúplný (v ich terminológii „nesuturovaný“) stav sociálna nechcú prekonať tým, že by sa vrátili k niektorému z tradičných „transcendentálnych signifikátov“, resp. „uzlových bodov“ (Boh, Trieda, Národ, Dejiny), ktorý by na seba fixoval tok diferencií. Naopak, v tomto toku diferencií vidia samotný predpoklad uskutočňovania radikálne demokratickej politiky poňatej ako hegemonický boj protivníkov či rivalov. Spoločenská prax je totožná s artikulačnými praktikami, ktoré umožňujú hnutiam a iným kolektívom zavádzať hranice politického priestoru, a tým presadzovať svoje požiadavky. Úplné fixovanie diferenčných pozícií do nadradeného uzlového bodu by mohlo partikulárnym sociálnym identitám znemožniť boj za slobodu a emancipáciu, pokiaľ sa nevzťahuje práve na nadradený (či hlavný) antagonizmus.

Pri zachovaní plurality antagonizmov síce vzniká problém, ako ich navzájom prepojiť (ako vytvoriť „reťaz ekvivalencií“, teda istú obdobu Gramsciho historického bloku), na druhej strane sa tým však odbremenujú partikulárne identity od boja v nejakom absolútnom spoločensko-politickom konflikte, na ktorý nemajú dosah. Hegemonický boj vedený na rôznorodých frontoch sociálneho života umožňuje ľavicovej politike, aby rozširovala princípy demokracie a emancipácie aj do oblasti kultúry a každodenného života. Chybou ľavice podľa Laclaua a Mouffeovej totiž bolo,

že sa príliš zameriavala na triedny boj v jeho ekonomických (triednych) aspektoch a celé spektrum kultúrno-spoločenských sporov nechala napospas pravicovým hegemonom. Pravica pochopila, že oblasť hodnôt, kultúry, morálky či spôsobov života je pre ľudí dôležitá, dokonca v mnohom zrozumiteľnejšia a každodenne bližšia ako triedny boj a jeho historická nevyhnutnosť. Práve to možno stojí za obrovským úspechom thatcherizmu vo Veľkej Británii a neoliberálnych politických projektov v ďalších krajinách, ako aj za úspechom súčasného pravicového populizmu.

„Avšak pokiaľ odmietneme rozlíšenie základňa/nadstavba a odmietneme názor, že existujú privilegované body, z ktorých možno viesť emancipačnú politickú prax, je jasné, že hegemonická pravicová alternatíva môže vzniknúť iba z komplexného procesu zbližovania a politického konštruovania, ktorému nemôže byť ľahostajná žiadna hegemonická artikulácia vybudovaná v akejkoľvek oblasti sociálnej reality. Spôsob, akým je definovaná sloboda, rovnosť, demokracia a spravodlivosť na úrovni politickej filozofie môže mať vážne dôsledky na rôznych iných úrovniach diskurzu a prispieť rozhodujúcim spôsobom k utváraniu praktického uvažovania nás. Toto pôsobenie nemožno prirodzene chápať ako prosté prijatie filozofického stanoviska na úrovni ‚ideí‘, ale ako komplexnejší súbor diskurzívne-hegemonických operácií zahrňujúcich sériu rôznych aspektov, tak inštitucionálnych, ako aj ideologických, prostredníctvom ktorých sa niektoré ‚témy‘ premieňajú na uzlové body diskurzívnej formácie (t. j. historického bloku).“ (Laclau, Mouffe, 2014, 199 – 200)

Hegemonický projekt, ako ho opísali Laclau a Mouffe v citovanej pasáži, dnes úspešne presadzuje práve konzervatívna a reakčná pravica, ktorá dokáže podchytiť afekty a každodenné problémy širokých mäs. Pokiaľ chce ľavica skutočne konkurovať populistickým hegemonickým projektom pravice, musí si vziať lekcie práve z toho, čo robí pravicový populizmus masovo prít'ážlivým. Inými slovami, musí byť sama populistická. Politická a ideologická proti-sila voči pravicovému populizmu, ktorá by priniesla demokratickú a emancipačnú alternatívu (teda akýsi progresívny populizmus), musí byť dostatočne atraktívna na to, aby na seba fixovala afekty mäs.

Ak sa dnes nachádzame v období, ktoré Gramsci charakterizoval ako organickú krízu, t. j. v období, keď sa znásobujú spoločenské antagony bez toho, aby ich dokázali zjednocovať nejaké uzlové body, otvára sa tým zároveň priestor na presadzovanie nových hegemonických projektov. To je príležitosť pre ľavicovú filozofiu a politiku transformovať sa na novú sociálnu logiku. V hodnotových systémoch a spôsoboch života širokých mäs sa už hlboko zakorenili hodnoty kapitalistickej spoločnosti (individualizmus, konzumný život, súperenie aj odcudzenosť univerzálnemu ľudstvu a prírode) a jediné alternatívy, ktoré sa v reakcii na krízu kapitalizmu masovo a globálne presadzujú, sú rôzne formy reakčného nacionalizmu, rasizmu či náboženského fundamentalizmu. Je to pochopiteľné, pretože radikalizujú tie hodnoty, ktoré už kapitalistický systém v ľuďoch dlhodobo podnecoval.

Ľavica skrátka stojí pred neľahkou úlohou uskutočniť revolúciu bežného myslenia; presadiť nový hegemonický projekt, ktorý by oslovil masy, nespokojné so systémom, ale navyknuté na jeho spoločenské aspekty. Ako

tvrdí Mouffe (2018, 30), ľavica si musí vziať lekciu z úspechu pravicového populizmu, akým bol svojho času thatcherizmus, ktorý dokázal reagovať na afekty, každodenné problémy a hodnoty bežných ľudí a nasmerovať ich k podpore novej politickej, ekonomickej a ideologickej rekonfigurácie ich bežných názorov na spoločnosť a politiku. Už v *Hegemónii a socialistickej stratégii* píšú Laclau a Mouffe o potrebe novej koncepcie individua, ktorá by nepopierala individuálne slobody, ale zároveň by neviedla ani k rozpadu spoločenských väzieb ako v neoliberalizme:

„Ide o vytváranie iného individua, ktoré už nie je ponímané pomocou matrice posesívneho individualizmu. Je potrebné opustiť ideu „prirodzených“ práv predchádzajúcich spoločnosti a – samozrejme tiež celú falošnú dichotómiu jednotlivec/spoločnosť – a miesto nej iným spôsobom formulovať problém práv. Individuálne práva nemožno nikdy definovať v izolácii, ale jedine v kontexte sociálnych vzťahov, ktoré definujú určité subjektové pozície.“ (Laclau, Mouffe, 2014, 209)

V liberálno-demokratickej spoločnosti sa princíp rovnosti a vlády ľudu zredukoval na formálne deklarovanie ľudských práv, ktoré nezohľadňovalo v dostatočnej miere otázku nerovností a sociálnych problémov ľudí na okraji spoločnosti. Ľudské práva im napríklad priznávali právo na slobodu a dôstojný život, ale aby mohli títo ľudia obe práva reálne naplniť, potrebovali by mať zaručené ďalšie sociálne a ekonomické práva, ktoré by samozrejme vyžadovali väčšiu redistribúciu bohatstva. V období neoliberalnej hegemonie prestali byť ekonomické nerovnosti ústredným politickým problémom, pretože sa predpokladalo, že ich vyrieši voľný trh a ekonomický rast, nie politický boj. Túto „postpolitickú“ perspektívu si

osvojili aj mnohí prozápadní intelektuáli v Čechách a na Slovensku po páde socializmu.

Obdobie neoliberálnej hegemonie charakterizovalo nadradené postavenie ekonomiky nad politikou. Globálna nadvláda liberálnej demokracie a trhovej ekonomiky mala ukončiť dejiny v zmysle súboja politických ideológií. Keď sa však optimistické predstavy nenaplnili, došlo k návratu potlačeného (povedané jazykom psychoanalýzy), dokonca v oveľa radikálnejšej podobe, pretože sa masy (ľud), ktoré politický diskurz vylúčil („Neexistuje spoločnosť, iba jednotlivci a ich rodiny,“ ako vyhlásila Thatcherová), začali obracať na krajne pravicových populistov, ktorí im vrátili politický hlas (pozri Mouffe, 2009, 96). Táto identifikácia s populistickými lídrami a ich hnutiami nemá iba diskurzívny, ale aj afektívny rozmer: masy nielenže rozpoznávajú svoju situáciu a svoje záujmy v populistických rétorikách, ale do tejto identifikácie s populistickým hnutím investujú aj svoju libidinóznú energiu.

Afekty a emócie sú v politike často hodnotené negatívne, pretože skresľujú racionálny úsudok. To je možno pravda, politiku však nemožno redukovať na racionálnu dimenziu. Práve v tomto aspekte boli problematické konsenzuálne teórie demokracie, ktoré predpokladali, že sa spoločenské konflikty vyriešia tým, že všetci aktéri bez ohľadu na svoj pôvod a postavenie prijmu spoločné racionálne princípy a pravidlá. K takémuto konsenzu by možno došlo, keby neexistovali spoločenské nerovnosti (nielen ekonomické, ale aj statusové), ani pluralita kultúrnych prostredí a ich hodnotovo-morálnych matríc. To je však bezprecedentný (čisto hypotetický) stav. Nielen pre politikov, ale aj pre organických intelektuálov (intelektuálov, ktorí chcú emancipovať podriadené vrstvy) je dôležité brať

do úvahy, do akej miery afekty spoluutvárajú vzťah k svetu a k politike obzvlášť, najmä v situáciách napätí a konfliktov. Iba afektívne založená identifikácia s politickým projektom, hnutím alebo spoločenským kolektívom spôsobuje slasť (*jouissance*), ktorá dokáže vyprovokovať pasívnych ľudí k politickému prebudeniu.

„Freud poukázal na rozhodujúcu úlohu afektívnych libidinózných väzieb v procesoch kolektívnej identifikácie. (...) Ak chceme pochopiť, ako funguje hegemonia, musíme zároveň pochopiť túto libidinóznú energiu, ako aj skutočnosť, že je tvárna a že môže byť orientovaná rôznymi smermi a vyvolávať rôzne afekty.“ (Mouffe, 2018, 73)

Negatívne afekty vyvolané vedomím nespravodlivosti či utláčania; afekty vyvolané pocitom strachu alebo hnevu môžu byť transformované do túžby po politickej zmene, ktorá je vo svojej podstate túžbou po lepšom svete a zmysluplnom živote. Intelektuáli aj politickí lídri môžu byť dôležitými sprostredkovateľmi aj spoluúčastníkmi v procesoch transformácie negatívnych afektov na afekty pozitívne. Gramsci (1988, 132 – 133) v tejto súvislosti poznamenal, že „omyl intelektuála spočíva vo viere, že možno vedieť bez pochopenia, a najmä bez cítenia a vášne“ a že „bez tejto vášne, čiže bez citovej spätosti medzi intelektuálmi a ľudom sa nedá robiť politika – dejiny“. Bez schopnosti vcítiť sa do „ľudového živlu“ nemožno budovať organický prechod medzi svetom filozofov a svetom bežných ľudí, pretože v takom prípade sú filozofi a intelektuáli vnímaní masami ako „kasta“ či „kňazstvo“.

Bežné myslenie ľudových vrstiev so všetkými predsudkami, protirečeniami a prejavmi symbolického násilia nie je nutné romantizovať.

Vo svojej živej (spontánnej) podobe však takéto myslenie vyjadruje požiadavky politického charakteru, ako je spravodlivosť, rovnosť, bezpečnosť, sloboda a pod. S týmito požiadavkami sa ľudia (pokiaľ nevidia inú alternatívu) obracajú aj na pravicových populistov. K bežnému mysleniu tiež patrí antagonistické vnímanie sociálneho priestoru (kto sme my a kto je proti nám). Aj keď konkurenčné politické ideológie presadzujú odlišné verzie politického antagonizmu, ten je vpísaný priamo do hierarchicky usporiadanej sociálnej štruktúry. Inými slovami, antagonizmy sú hlboko zakorenené v spoločenských vzťahoch kapitalistickej spoločnosti (patria ku kapitalistickému *common sense*), preto ich možno využiť aj ako hybnú silu demokratizačných procesov, čo zrejme predpokladali aj Laclau a Mouffe, keď odmietli konsenzuálny model demokracie v prospech konfliktného (permanentné vyjednávanie o politických hraniciach, definíciách sociálnych kategórií, presadzovania práv partikulárnych identít).

Gramsci samotný zdôrazňoval pozitívnu stránku politického sebauvedomenia, v ktorom nachádzal moment autenticity, pretože ho spájal s možným oslobodením a s prechodom od pasivity k aktivite. Tento moment nazval „katarzia“:

„Termín katarzia možno použiť na označenie prechodu od čisto ekonomického (alebo egoisticky vášnivého) momentu k eticko-politickému, čiže k vyššiemu pretvoreniu základne na nadstavbu vo vedomí ľudí. To znamená aj prechod ,od objektívneho k subjektívnemu‘, a teda ,od nevyhnutnosti k slobode‘. Základňa sa z vonkajšej sily, ktorá gniavi človeka, pripodobňuje si ho a robí pasívnym, mení na prostriedok slobody, na nástroj tvorby novej eticko-politickej formy, na zdroj nových iniciatív. Stanovenie okamihu

„katarzie“ sa tak stáva, ako sa mi vidí, východiskom celej filozofie praxe.“ (Gramsci, 1988, 74)

Gramsci tu vysvetľuje, že uvedomenie si nerovností vyplývajúcich z povahy materiálnej základne môže viesť k politickej akcii a v konečnom dôsledku aj k politickému riešeniu problému týkajúceho sa samotnej základne (základňa sa vo vedomí ľudí pretvorí na nadstavbu). Filozofia praxe prináša človeku poznanie, že ekonomické vzťahy nie sú pevne dané a že práve z tohto poznania sa môže zrodiť autentický politický postoj vo vzťahu k mocenským pomerom (čo je pre ľudí žijúcich v súčasnej kapitalistickej spoločnosti prechádzajúcej z jednej krízy do druhej nanajvýš aktuálnym a nádejným posolstvom). Filozoficko-politická kritika nadvlády ekonomických záujmov nad spoločenskými záujmami a humánnymi hodnotami je o to naliehavejšia, o čo viac sa kapitalistický systém akceptuje ako jediná možná alternatíva. Zároveň v tomto štádiu samotná filozofická reflexia nestačí. Je potrebné, aby vyústila do politického činu. Podpora politickej zmeny však musí vychádzať z vôle ľudí, ktorú často utlmujú praktické ohľady na zavedené spôsoby života.

„Vzťah medzi „vyššou“ filozofiou a bežným spôsobom myslenia zaručuje „politika“,“ píše Gramsci (1988, 36). Až v politike dochádza k usúvztážneniu praktického vedomia (spätého s každodenným konaním) a kritického vedomia (spätého s uvedomením si vlastnej spoločenskej pozície). Ako vysvetľujú Hoare a Sperber (2025, 110), pre Gramsciho je proces katarzie akýmsi „katalyzátorom revolúcie bežného myslenia“, keď sa masy rozpoznajú v nejakom filozofickom názore. Gramsciho (1988, 38) slovami, dospievajú ku „kritickému poznaniu samých seba“.

Hlbšie sebauvedomenie človeka vzniká až za predpokladu, že si uvedomí svoju príslušnosť k istej hegemonnej sile, t. j. nadobudne politické vedomie. Nespokojnosť so spôsobom, ako dnes politické a ekonomické elity riadia svet, vytvára príležitosť osloviť široké masy novým hegemonickým projektom, ktorý nasmeruje akumulovanú frustráciu do politického antagonizmu ľudu proti oligarchii. U Gramsciho je rozhodujúcim aktérom spoločenských zmien politická strana, ktorá by reprezentovala celú robotnícku triedu. U Laclaua a Mouffeovej je dôraz na vytváranie politických aliancií medzi robotníckou triedou a sociálnymi či občianskymi hnutiami.

Je však možné presadiť zmeny systému bez zjednotenia rôznych kategórií podriadených (neslobodných, neuznaných, vykorisťovaných, prekarizovaných a pod.) do jednej nadradenej kategórie, ktorá by podriadených spájala práve na základe triednej príslušnosti? Kapitalizmus je totiž systém, ktorý presadzuje vládnuca trieda, preto je boj proti kapitalizmu triednym bojom.

Ako už bolo spomenuté, vzhľadom na pluralitu sociálnych antagonizmov je problémové zaviesť nadradený politický konflikt, akým bol v minulosti triedny boj. Mouffe (2022, 62) vo svojej poslednej knihe *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects* („*Smerom k zelenej demokratickej revolúcii: Ľavicový populizmus a moc afektov*“) uvažuje o klimatických dopadoch na život a hroziacej ekologickej katastrofe ako o potenciálnom základe pre budovanie nového kolektívneho imaginára, ktoré by motivovalo rôzne skupiny ľudí k jednotnému boju za spoločenské zmeny. Tvrdí, že podobne ako bolo počas vzostupu socializmu v 19. storočí demokratické imaginárno hlboko transformované

ideálom lepších sociálnych pomerov, môže byť súčasné demokratické imaginárno transformované novým ideálom záchrany životného prostredia a udržania bezpečného a zdravého života na planéte. Takéto existenčné potreby podľa Mouffeovej môžu zjednocovať ľud na diskurzívnej aj afektívnej úrovni. Reťaz ekvivalencií medzi rôznymi skupinami a hnutiami vznikne na základe ich spoločných požiadaviek bezpečnosti a ochrany. Aj keď nezdediajú rovnaké svetonázory, môžu z rôznych pozícií (ekologických, socialistických, občianskoprávných) bojovať proti autokracii a oligarchii. Mouffe však v závere svojej knihy sama uznáva, že samotné sociálne hnutia nedokážu dosiahnuť potrebné spoločenské zmeny bez štátu a víťazstva ekologicky orientovaných strán vo voľbách, čo nás privádza späť ku Gramscimu a politickej strane ako kľúčovému hegemonickému aktérovi.

Treba navyše dodať, že v tomto momente nie sú environmentálne problémy dostatočným zjednocujúcim prvkom, a to práve preto, lebo vedomie o environmentálnych hrozbách dostatočne nepreniklo do samotných spôsobov života. Na strane stúpencov pravicových populistov môžeme vidieť rastúci odpor k environmentálnym opatreniam, ktoré by ohrozili konzumné štandardy (spaľovacie motory, konzumácia mäsa a pod.) a pracovné pozície obyčajných ľudí, na strane mnohých progresívne orientovaných obhajcov zelenej transformácie zas môžeme vidieť, že sa ich konanie orientuje skôr na špecifický typ spotreby (napríklad značiek s udržateľným imidžom, elektrických automobilov) ako na reálne systémové zmeny, prípadne na zníženie vlastných spotrebných štandardov.

Je potrebné poukazovať na štrukturálnu prepojenosť sociálnych, ekonomických a environmentálnych problémov. Dopady klimatických zmien pocítia najviac ľudia, ktorí sú závislí na lokálnych zdrojoch obživy, surovín a práce a ktorí nebudú mať prostriedky na migráciu do menej zasiahnutých oblastí planéty, ani na zabezpečenie zdrojov potrebných na zdravý a bezpečný život. Klimatické zmeny sa s rôznou intenzitou prejavujú už dnes, avšak väčšina pracujúcich ľudí je existenčne závislá od priemyslu a s ním spojených odvetví fungovania kapitalistického systému (napr. obchodu, vývoja, dopravy a pod.). Keďže väčšina pracujúcich ľudí vo svete (robotnícka trieda, prekariát) trpí v dôsledku svojich pracovných podmienok a miezd existenčnou neistotou, stresom a frustráciou, je možné aby sa zjednocovali na základe ich existenčných problémov vyplývajúcich z triednej príslušnosti, ako sa domnieva aj Michael Hauser (2024, 296). Kultúrne a svetonázorové odlišnosti môžu ustúpiť v prospech spoločných problémov ľudí závislých na práci. Spojením pracovných, ekonomických a kultúrno-hodnotových otázok vznikajú reálne požiadavky na systémové zmeny. Tie je možné integrovať do ambicióznejších projektov transformácie spoločnosti založených na nových a populisticky atraktívnych víziách, resp. politických imaginárnach. Ekonomické otázky nie sú apolitické. Ekonomický systém hlboko zasahuje do spoločnosti a života ľudí, preto je legitímna aj otázka, či musí byť spoločnosť založená na ekonomickom raste (a neustálom ozdravovaní ekonomiky na úkor zdravia ľudí), pokiaľ s tým pracujúca väčšina nebude súhlasiť.

Mladý Marx (1978, 53) vo svojich úvahách o odcudzenej práci písal o tom, ako robotník „ruinuje svojho ducha“ v práci, ktorá ho popiera, robí nešťastným a v ktorej nerozvíja žiadnu slobodnú fyzickú ani duchovnú

energiu. Koľko takých ľudí – nielen robotníkov, ale aj príslušníkov strednej triedy – dnes čelí podobnému pocitu odcudzenia, keď vykonáva prácu, ktorej výsledky neprinášajú žiadnu hodnotu prejavujúcu sa v ich živote (ak neberieme do úvahy ich mzdy). Marx ďalej vysvetľuje, že odcudzenie človeka v jeho vlastnej činnosti vedie aj k odcudzeniu vlastnej ľudskej podstaty a tým aj k odcudzeniu ľudí voči sebe navzájom. Človek ako univerzálna kategória („rodová podstata človeka“, povedané s Marxom) je v kapitalizme aj v jeho súčasných fašistických a pravicovo-populistických derivátoch popieraná.

Obnova zmyslu pre pospolitosť a kolektívny život je dnes živou témou vo filozofii a spoločenských vedách vôbec. Preniká tiež do bežného myslenia. Najmä generácia mladých ľudí vníma naliehavosť spoločenských zmien, pretože si uvedomuje, do akej miery je ich budúcnosť ohrozená bezohľadným a egoistickým konaním ľudí v kapitalistickej spoločnosti. Prieskumy ukazujú, že mileniáli a zoomeri v západných krajinách začínajú opäť inklinovať k socializmu. Sú veľmi citliví voči klimatickým zmenám a environmentálne hrozby jednoznačne spájajú s kapitalistickým systémom (pozri Niemietz, 2021). Tento jav možno pozorovať aj v tak kapitalistickej krajine, akou sú Spojené štáty americké, kde mladých voličov oslovujú politické hviezdy boja proti establišmentu (Bernie Sanders, Alexandria Ocasio-Cortez, Zohran Mamdani) s výrazne antikapitalistickým politickým programom (Otterbein, 2025). Rastúca túžba po zmene fungovania sveta ponúka priestor aj pre filozofiu, ktorá spolu s ďalšími disciplínami, ale aj sociálnymi hnutiami či politickými stranami môže kreovať novú paradigmu spoločenských a ekonomických vzťahov a postupne tak budovať gramsciovský „historický blok“ proti kapitalistom.

Záver

Ako môže filozofia prispieť k revolúcii bežného myslenia? V postmarxistických koncepciách sú dôležité kooperácie medzi rôznorodými politickými aktérmi bojujúcimi v pozičnej vojne proti rôznorodým formám útlaku. Filozofi môžu viesť boj o kultúrnu hegemoniu spolu s ďalšími aktivistami a politicky angažovanými občanmi, ktorí bojujú za rovnosť a emancipáciu v organizáciách a inštitúciách každého druhu. Obzvlášť dôležité sú vzdelávacie inštitúcie či médiá, ale aj verejné priestory, kde môžu intelektuáli oslovovať veľké množstvo ľudí. Podobne ako populistí dokážu reagovať na tie emócie voličov, ktoré prerastajú aj do afektívnych väzieb na politiku, musia aj intelektuáli takéto emócie nasmerovať k afektívnej väzbe na nové politické imaginárno. Boj o hegemoniu je do veľkej miery bojom o presadenie štruktúr vnímania sveta a spoločnosti. Prebieha v školách, médiách, kultúrnych inštitúciách, ale aj prostredníctvom činností rôznych občianskych organizácií, obecných a susedských komunít a ich iniciatív, rozhovorov medzi ľuďmi.

Filozofi a intelektuáli môžu sledovať aktivity organizované zdola a pokúsiť sa nachádzať v nich spoločného menovateľa politického charakteru. Mnohé občianske združenia, komunity a spolky alebo subkultúry vytvárajú akési mikrosvety, kde ľudia zažívajú pocit autenticity z možnosti aktívne utvárať svet, na ktorý majú dosah, pretože na celospoločenskej úrovni všetko podlieha pravidlám určeným mocenskými inštitúciami a kapitálom. Je to svet, ktorý sa im odcudzil, avšak stále má obrovskú moc nad ich existenčnými podmienkami.

Existenciálna revolúcia na úrovni individuálnych vedomí v skutočnosti nepredstavuje pre kapitalistický systém subverziu. Kapitalizmus ju dokázal komodifikovať prostredníctvom širokých možností sebaurčenia prostredníctvom spotreby alebo kreatívnych životných štýlov. Stačí vlastniť kapitál. V skutočnosti však základné existenčné podmienky (možnosť žiť zdravý život, vzdelávať sa, mať voľný čas a pod.) určuje hierarchická a mocenská štruktúra spoločnosti, ktorú je potrebné zásadným spôsobom transformovať, aby vytvárala väčšie rovnosti a zároveň nevyžadovala veľké obety v oblasti kvality života bežných ľudí. Filozofi samozrejme musia iniciovať diskusie o tom, čo vlastne znamená kvalitný život. Je to život materiálneho nadbytku za cenu stále väčšieho stresu z pracovného výkonu a konkurencie alebo spotrebne skromnejší život naplnený možnosťou slobodne utvárať spoločenský svet a prostredie, v ktorom žijeme, čím podľa Marxa realizujeme svoju rodovú podstatu?

Japonský filozof Kohei Saito (2025) napríklad navrhuje spoločné vlastníctvo prírodných zdrojov a statkov (vrátane technológií), ktoré by viedlo k spravodlivejšej redistribúcii, lepšej udržateľnosti a ohľaduplnosti k životnému prostrediu. Malo by tiež veľmi pozitívne dôsledky na spôsob organizácie práce, čo by pracujúca trieda ocenila. Ak by ľudia nemuseli venovať toľko času a energie získavaniu peňazí, mohli by sa viac venovať skutočne užitočnej práci a zmysluplným aktivitám.

Pokiaľ v čase relatívneho mieru nezačneme pracovať na udržateľnej a skutočne demokratickej spoločnosti, keď nastanú vojny o zdroje, politiku definitívne ovládnu krajne pravicové strany. Saito predpokladá, že je možné transformovať spoločnosť zdola, a to nielen prostredníctvom politických strán, aj keď ich úloha je dôležitá.

Dejiskom revolúcie môže byť práca (jej povaha, rozsah a zmysel), ktorá zaberá veľkú časť života pracujúcej väčšiny. Revolúcia práce má potenciál zmeniť nielen pracovné podmienky, ale aj medziľudské vzťahy, životné štýly, kvalitu životného prostredia. Tieto oblasti majú pre ľudí väčšiu relevanciu než abstraktné existenciálne úvahy. Preto sú aj potenciálnymi témami pre filozofov, pokiaľ sa chcú zaoberať problémami tohto sveta a oslovovať masy.

Francúzsky filozof Geoffroy de Lagasnerie vo svojej knihe *Sortir de notre impuissance politique* (*Ako prekonať našu politickú bezmocnosť*) hľadá spôsoby, ako môže ľavica, ktorá momentálne prehráva na všetkých frontoch (rovnosť a sociálna spravodlivosť, boj proti vykorisťovaniu, ekológia, práva zvierat...), dosahovať efektívnejšie politické zmeny. Progresívna ľavica sa podľa Lagasnerieho už dokonca začala zmierovať so svojim neúspechom – prestala byť ambiciózna, ale aj kreatívna: politické protesty hodnotí podľa estetických kritérií (dobrý pocit zo spolupatričnosti), nie podľa reálnych zmien, ktoré prinášajú; nedokáže získať kontrolu nad témami verejných diskusií, pretože vždy len reaguje na politiky vládnučich strán; neprináša pozitívne nadšenie, ale skôr negativizmus (čo súvisí s predošlým javom); oslovuje priamo nepriateľov namiesto toho, aby oslovovala celé spektrum spoločnosti (a aby zároveň prenikala do štruktúr každodenného života); nedokáže efektívne prepojiť veľké konflikty (boj proti kapitalizmu, kolonializmu, imperializmu) s malými konfliktmi na lokálnej úrovni.

Lagasnerie (2020, 77) doslova tvrdí, že ľavica musí opätovne nájsť svoj vzťah k životu, to znamená: preniknúť do každodenných kolektívnych činností, spoluutvárať sociálne interakcie a identity skupín, ako to

v minulosti robila komunistická strana medzi robotníkmi. Byť robotníkom kedysi znamenalo byť komunistom a nešlo iba o politické presvedčenie, ale aj o skupinovú identitu, sociálny život odohrávajúci sa do veľkej miery v kultúrnych a spoločenských inštitúciách strany alebo odborov.

Ľavica je dnes málo subverzívna vo formách, akými preniká nielen do politiky, ale aj do spoločenského života. Neoslovuje pracujúcu väčšinu, ale skôr jej menšinovú časť medzi vzdelanými mestskými vrstvami, ktorých kultúrne postoje reprezentuje. Robotnícky elektorát má kultúrne bližšie skôr ku krajnej pravici, pretože je tradicionalistický. Ľavicoví filozofi aj politici dnes stoja pred výzvou, ako spopularizovať nové spôsoby uvažovania o svete, ktoré by oslovili pracujúce spoločenské vrstvy bez ohľadu na ich kultúrnu príslušnosť. Kultúrno-etické vojny vyhráva krajná pravica. Dokáže sa svojou rétorikou priblížiť kategóriám uvažovania nižších vrstiev a nepotrebuje k tomu ani zložité filozofické reflexie. Základom je schopnosť vytvoriť súvislosti medzi existenčnými problémami ľudí (ktoré sa do veľkej miery odvíjajú od ich pracovných a mzdových podmienok) a ich spôsobmi života, od ktorých odvodzujú svoje hodnotové systémy a identity. Veľkou úlohou filozofov a intelektuálov je presvedčiť ľudí, že svet práce, spoločenského života a voľného času môže fungovať iným spôsobom – v prospech vyššej kvality ich životov a vzťahov – a že takýto svet môže byť založený na rovnosti a demokracii.

Literatúra

- ADORNO, T. W. (2015): *Žargon authenticity: K německé ideologii*. Praha: Academia.
- BĚLOHRADSKÝ, V. (1991): Příchod doby cikánske aneb Evropou se jen potulovat... In: Bělohradský V.: *Přirozený svět jako politický problém: Eseje o člověku pozdní doby*. Praha: Československý spisovatel.
- BERGER, P. I. – LUCKMANN, T. (1999): *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- BOURDIEU, P. (2002): Reprodukční strategie a formy vlády. *Sborník prací Fakulty sociálních studií Brněnské univerzity: Sociální studia*, 8, 77 – 91.
- BOURDIEU, P. (2023): *Pascalovské meditace*. Praha: Karolinum.
- DE LAGASNERIE, G. (2020): *Sortir de notre impuissance politique*. Paris: Fayard.
- GRAMSCI, A. (1988): *Spoločnosť, politika, filozofia*. Bratislava: Pravda.
- HAUSER, M. (2024): *Metapopulistická demokracie: Politika doby přechodu*. Praha: Filosofia.
- HAVEL, V. (1990): *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny.
- HOARE, G. – SPERBER, N. (2025): *An Introduction to Antonio Gramsci: His Life, Thought and Legacy*. London, New York, Dublin: Bloomsbury.
- HUSSERL, E. (1972): *Kříže evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia.
- LACLAU, E. – MOUFFE, C. (2014): *Hegemonie a socialistická strategie: Za radikálně demokratickou politiku*. Praha: Karolinum.
- LUKÁCS, G. (1949): *Existencialismus či marxismus?* Praha: Nová osvěta.
- MARX, K. (1978): *Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844*. Praha: Svoboda.
- MOUFFE, C. (2009): *The Democratic Paradox*. London, New York: Verso.
- MOUFFE, C. (2018): *For a Left Populism*. London, New York: Verso.

- MOUFFE, C. (2022): *Towards a Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects*. London, New York: Verso.
- MOŽNÝ, I. (2022): *Proč tak snadno... Některé rodinné důvody sametové revoluce*. Praha: Karolinum.
- NIEMIETZ, K. (2021): *Left turn ahead: Surveying attitudes of young people towards capitalism and socialism*. London: The Institute of Economic Affairs.
- OTTERBEIN, H. (2025): Poll: Capitalism is out... and socialism is in. [online] *Politico*. Dostupné na: <https://www.politico.com/news/2025/09/15/is-socialism-going-mainstream-a-new-poll-suggests-it-might-be-00564167>
- REZEK, P. (2007): *Filozofie a politika kýče*. Praha: Jan Placák – Ztichlá klika.
- SAITO, K. (2025): *Slow Down: How Degrowth Communism Can Save the Earth*. London: Weidenfeld & Nicolson.

Kropotkinova filozofia anarchie, revolty a dejín

Dominik KULCSÁR

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

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.05>



Úvod

Jednou z najvýznamnejších osobností anarchizmu 19. storočia je Rus Piotr Alexejevič Kropotkin (1842 – 1921), ktorý je známy predovšetkým svojím pokusom vypracovať filozofiu anarchizmu, ktorá by toto anti-autoritárske revolučné socialistické hnutie zakotvila na pevných vedeckých základoch. Tento text, pripravený pri príležitosti 85. výročia jeho smrti, si kladie za svoj hlavný cieľ oboznámiť slovenského čitateľa s filozofickým a teoretickým rozmerom Kropotkinovho anarchizmu, založenom na princípe vzájomnej pomoci. Zároveň sa bude snažiť vyvrátiť niektoré pretrvávajúce hanlivé mýty, ktoré ho obklopujú.¹ Menovite ide o tie, ktoré hovoria o nevyhnutnosti anarchizmu a naivnom optimizme, ktorý stojí za vzájomnou pomocou.

¹ V texte sa opieram o anglické preklady jeho diel, pričom pri citovaní uvádzam rok vydania konkrétneho prekladu. Pri prvom odkaze na každé dielo uvádzam jeho pôvodný rok publikovania, a uvádzam slovenské znenie názvu.

Toho sa dosiahne prostredníctvom výkladu jeho radikálnej filozofie anarchie.² Náš argument bude postupovať v troch následných krokoch. Najprv načrtne filozofický základ Kropotkinovho anarchizmu. Po druhé vysvetlíme, ako ovplyvňuje jeho etiku, ktorá vyplýva zo vzťahu medzi vzájomnou pomocou a revoltou. Po tretie vysvetlíme, ako jeho vízia anarchizmu spočíva na filozofii dejín, v ktorej revolúcie, vznikajúce z individuálnej a kolektívnej iniciatívy, hrajú zásadnú úlohu.

1. Ontológia anarchie

Na úvod je dôležité vysvetliť, že Kropotkinov anarchistický pohľad na svet, založený na chápaní prírody vyplývajúcom z jeho chápania evolúcie, bol formovaný ruským nihilizmom. Toto pôvodne literárne hnutie, ako ho opisuje historik Franco Venturi, nabralo na sile po porážke Ruska v Krymskej vojne roku 1855. Vtedy ho najprv spopularizovali Turgenev, Gončarov a Černyševskij, zatiaľ čo sa o jeho rozšírenie v politike zaslúžil Pisarev. Obľúbenosť nihilizmu vzrástla potom, čo zrušenie nevoľníctva v roku 1861 nedokázalo rozbiť hlboko zakorenené sociálne hierarchie, a “nádeje na reformy slabli a zatiaľ nevzniklo žiadne revolučné hnutie, ktoré by pohltilo vášne tých, ktorí sa chceli venovať veci ľudu” (Venturi, 1960, 327). Toto prostredie malo na Kropotkina hlboký vplyv, čo jasne vyplýva z jeho autobiografie *Pamäti revolucionára* (1899). Nihilisti, ako ich Kropotkin opisuje, boli na odhalenie hniloby skrytej za súčasným stavom ruskej spoločnosti najlepšie pripravení.

² Podrobná analýza Kropotkinových praktických revolučných návrhov a taktík presahuje rámec tohto článku.

Odmietali náboženské dogmy, pokrytectvo elit, tradičné normy, zvyky a tradície každodenného života, ako aj piliere štátneho dirigizmu, a to tým, že stelesňovali črty „pozitivistu, agnostika, Spencerovského evolucionistu alebo vedeckého materialistu“ (Kropotkin, 1989, 277). Kropotkin prijal tieto črty za základ svojej vlastnej práce ako geografa, vedca a neskôr revolucionára a prenikli do jeho komplexnej filozofie anarchizmu, ktorá sa snažila vyjadriť základný princíp, na ktorom stojí prírodný i spoločenský svet – zmena.

Najjasnejšie a najsystematickejšie vysvetlenie tejto anarchistickej filozofie nachádzame v Kropotkinovej knihe *Moderná veda a anarchia* (1913), kde je anarchizmus zasadený do kontextu novovznikajúcich vedných disciplín. Ich myšlienky spolu s Darwinovou evolučnou teóriou premenili naše chápanie miesta ľudstva vo vesmíre. V tom istom duchu anarchizmus spochybňuje zaužívané metafyzické koncepty, akými sú hegelovská predstava ducha či neo-kantovský dualizmus, ktoré stavajú ľudstvo mimo prírody. Namiesto toho obhajuje materialistický prístup k vytvoreniu komplexného svetonázoru, ktorý by zahŕňal všetky dimenzie prírody vrátane spoločnosti a ľudstva, s cieľom chápať ich ako dialekticky prepojené. Podľa Kropotkina tak syntetická filozofia anarchizmu využíva metodológiu prírodných vied a „zahŕňa všetky javy prírody – vrátane života ľudských spoločností a ich ekonomických, politických a morálnych problémov“ (Kropotkin, 2018, 125).

Preto tvrdí, že to, čo spoločnosť často považuje za „zákony“, vrátane zákonov politickej ekonómie, sú len „tvrdenia alebo predpoklady, ktoré sa doteraz nikto nepokúsil overiť“ (Kropotkin, 2018, 128). Anarchizmus teda zásadným spôsobom spochybňuje *status quo* tým, že

podporuje hľadanie optimálnych spoločenských štruktúr, ktoré môžu posilniť slobodu a šťastie všetkých.

To, čo sa v minulosti považovalo za harmóniu vo svete vyplývajúcu z „prírodných zákonov“, chápe anarchizmus iba ako dočasnú rovnováhu, ktorú formujú neustále zmeny. Jej stabilizácia trvala storočia a je skôr výsledkom zložitej súhry rôznych síl než dôsledkom jediného zjednocujúceho princípu. Ako poznamenáva výskumník Brian Morris, práve takéto chápanie sveta „ako sveta neustálej zmeny, procesu, v ktorom sa neustále vytvárajú nové formy života, vyjadrujúce životnú tendenciu vytvárať novotu“, je tým, čo „robí neudržateľným stotožňovanie evolúcie s akoukoľvek schémou lineárneho vývoja“ (Morris, 2004, 149). Jedným z kľúčových faktorov procesu historických zmien je autonómia ľudských bytostí, ktoré nie sú len pasívnymi súčasťami zložitej hry síl, ale sú samy osebe aktívnymi a tvorivými subjektmi. To je zrejmé, keď sa pozrieme na to, ako Kropotkin využíva induktívno-deduktívnu metódu na analýzu spoločnosti a úlohy revolúcií v ľudských dejinách. Tvrdí, že s rozvojom vied rastie aj vedomie ľudstva, ktoré už viac nevníma existujúcu konfiguráciu spoločnosti, ktorá rozdeľuje ľudí na vykorisťovateľov a vykorisťovaných, ako nevyhnutnú pre ďalšiu rast ľudstva. Spoločnosť tak, rovnako ako príroda, hľadá prostredníctvom neustálych historických zmien vhodnejšiu konfiguráciu svojich prvkov.

Revolúcie tento proces posúvajú smerom vpred (hoci nie nevyhnutne smerom nahor) a Kropotkin ich prirovnáva k sopečným výbuchom: tak ako nahromadená láva, plyny a popol vybuchujú zo sopky, revolúcie narúšajú existujúcu spoločenskú rovnováhu a uvoľňujú skryté socialistické tendencie ľudí, čím posúvajú spoločnosť smerom k anarchii.

Napriek tomu varuje ľudí pred prenášaním príkladov z prírody do spoločnosti: “Sociologické vedy ešte zďaleka nedosiahli takú úroveň presnosti ako fyzika či chémia“ (Kropotkin, 2018, 83). Jeho porovnanie má za svoj cieľ lepšie skôr „vyzdvihnúť určité vzťahy, ktoré sa ľahšie uchopia na základe javov overených exaktnými vedami než na príkladoch čerpaných výlučne zo zložitých skutočností ľudských spoločností“ (Kropotkin, 2018, 452).

Tu musíme vyvrátiť rozšírený a pretrvávajúci mýtus o Kropotkinovom vedeckom anarchizme. Jeho cieľom bolo inšpirovať masy tým, že presadzoval anarchizmus ako systém umožňujúci najplnšie vyjadrenie vlastnej individuality a najsilnejšie formy dynamických, prispôsobivých a dobrovoľných združení v každej možnej podobe. V duchu anarchistickej ontológie tieto združenia ďalej „nesú v sebe prvky svojej trvácnosti a neustále nadobúdajú nové formy, ktoré najlepšie odpovedajú rôznorodým túžbam všetkých“ (Kropotkin, 2018, 459). Inými slovami, rovnako ako nie sú úspechy revolúcie trvácne, pretože reakcia proti nim bude nevyhnutne bojovať, ani vznik anarchistickej spoločnosti nemusí nutne znamenať, že bude existovať bez odporu. Preto sú obvinenia voči Kropotkinovi, že je fatalista, neopodstatnené. Aj výskumník Matthew S. Adams obhajuje Kropotkina, pričom zdôrazňuje ústredný princíp Kropotkinovej koncepcie anarchie: „lokalizmus v srdci revolučnej činnosti a spontánnu dobročinnosť ľudstva, ktorá má potenciál urobiť donucovanie a vodcovstvo zbytočnými“ (Adams, 2011, 61). Anarchizmus poháňa individuálna iniciatíva a je založený na revolte, čo znamená, že úsilie ľudstva o anarchiu nie je zaručené mechanickými a kauzálnymi zákonmi, ktoré vedecky popisuje. Ako neskôr ukážeme, práve vďaka tejto

iniciatíve je revolta v priebehu dejín zároveň oslobodzujúca aj utláčajúca. Nateraz v našej diskusii pokračujeme skúmaním vzájomnej pomoci, ktorá je základom všetkých ľudských spoločenských vzťahov a predchádza tak všetkým vyšším morálnym citom a etickým princípom.

2. Etika, vzájomná pomoc a revolta

Nihilizmus umožnil Kropotkinovi vnímať rozpad náboženských pilierov morálky, a to konkrétne predstavy o Bohu ako jeho garantova, nie ako zdroj zúfalstva, ale ako zdroj nádeje na ľudskú emancipáciu a autentickú morálku. Vo svojom posmrtno vydanom, avšak nedokončenom diele *Etika: Pôvod a vývoj* (1922) tvrdí, že naturalistická etika je nielen možná, ale aj nevyhnutná: „Cieľ morálky nemôže byť transcendentný, ako si to želajú idealisti: musí byť reálny. Morálne uspokojenie musíme hľadať v živote a nie v nejakej nadpozemskej forme života“ (Kropotkin, 1992, 12). Zmysluplné činy musia vychádzať zo spoločenského rámca, ktorý by vytváral rovnováhu medzi individuálnymi a spoločenskými potrebami. Anarchia, ktorú Kropotkin vnímal ako prirodzený vývoj sociálnych tendencií ľudstva prejavujúcich sa v dobrovoľných združeniach vzájomnej pomoci – ktoré boli v histórii potláčané autoritárskymi štruktúrami –, ponúka pevný základ pre takúto morálku. Morálku, ktorá sa nespolieha na poslušnosť, odmeny ani tresty.

Kropotkin zasadzuje svoj etický projekt do širšieho kontextu diskurzu osvietenstva. Presnejšie povedané, konfrontuje paradox: zatiaľ čo vedecké chápanie prírodného sveta napreduje, etika sa zdá byť stagnujúca, uväznená v zastaranom metafyzickom uvažovaní a náboženských dogmách.

Kropotkin tvrdí, že veda v žiadnom prípade nepodkopáva naše etické princípy; naopak, poskytuje im hlboké filozofické opodstatnenie. Navrhuje preto etický rámec zakotvený vo vedeckom poznaní, oslobodený od metafyzických predpokladov. Tento rámec je postavený na dvojitej tendencii, ktorú je možné pozorovať tak v prírode, ako aj v ľudskej histórii. V *Etike* ju Kropotkin opisuje ako smerujúcu k „väčšiemu rozvoju, na jednej strane *spoločenskosti* a na druhej strane k následnému zvýšeniu intenzity života, čo vedie k nárastu šťastia *jednotlivcov* a k pokroku – fyzickému, intelektuálnemu i morálnemu“ (Kropotkin, 1992, 19 – 20).³

Uznanie tejto tendencie umožňuje uznať etiku za konkrétnu vednú disciplínu, a Kropotkinov etický projekt si kladie za cieľ objasniť pôvod a účel morálnych pocitov. Tie sú zakorenené v sociálnosti, kultivovanej praxou vzájomnej pomoci, ktorá je samotným zdrojom všetkých vyšších morálnych pocitov. Ale čo presne je vzájomná pomoc?

Odpoveď nájdeme v Kropotkinovom diele *Vzájomná pomoc: Faktor evolúcie* (1902), kde je definovaná ako jeden z kľúčových faktorov evolúcie v rovnakom zmysle v akom opisuje Charles Darwin boj o prežitie. Na rozdiel od Darwinistov však Kropotkin nepovažuje boj o prežitie za dominantný v evolúcii – tým je vzájomná pomoc. Ide o transhistorickú, socio-ontologickú konštantu, ktorá označuje vrodenu tendenciu všetkých živých bytostí k spolupráci, nezávisle od očakávaní či reciprocity. Spoločnosť tak predchádza jedinca, pretože vo svojej podstate spočíva na vzájomnej pomoci, ktorá preplietá šťastie jedného človeka so šťastím ostatných. Toto puto nie je založené na láske či sympatii, ale na „pocite spravodlivosti

³ Kropotkinove kurzíva.

alebo rovnosti, ktorý vedie jednotlivca k tomu, aby považoval práva každého iného jednotlivca za rovnocenné s vlastnými“ (Kropotkin, 1902, 13 – 14). Pre lepšie pochopenie tejto definície sa môžeme oprieť aj o slová filozofky Catherine Malabou, ktorá kladie dôraz na to, že vzájomná pomoc „nepredstavuje podstatu života, ale iba podmienený dynamický vzťah medzi živými bytosťami, ktorý vždy predchádza jednotlivcom a zachováva individuálne rozdiely“ (Malabou, 2022, 26).

Vo svojej podstate vzájomná pomoc nie je normatívnym pojmom. Je ontologickou dynamikou, ktorá podporuje individuálnu rôznorodosť a plasticitu, a je morálne neutrálna – opierajú sa o ňu totiž aj vykorisťovatelia a otrokári. Ako vyzerá Kropotkinova anarchistická etika v teoretickej rovine? Zakladá sa na ľudskej prirodzenosti a na morálke. Namiesto toho, aby nám poskytol jej vyčerpávajúci a systematický popis, Kropotkin rozlišuje dva jej aspekty. Ľudská prirodzenosť je komplexná, vyvíjajúca sa, a obsahuje dva protichodné sklony: kým jeden vedie k dominancii, druhý vedie k spoločenskosti. Jeden vedie jednotlivcov k nadvláde nad ostatnými pre osobný prospech, zatiaľ to druhý povzbudzuje ľudí, aby sa spojili a prostredníctvom spolupráce dosiahli spoločné ciele: „prvý zodpovedá tej základnej potrebe ľudskej povahy – boju, a druhý predstavuje inú, rovnako základnú tendenciu – túžbu po jednote a vzájomnej sympatii“ (Kropotkin, 1992, 22). Prvý sa vzťahuje k egoizmu, zatiaľ čo druhý k altruizmu, a Kropotkin v žiadnom prípade nevyzýva k eliminácii jedného, či druhého. Etika by sa podľa neho mala usilovať o dialektickú syntézu týchto dvoch prístupov a stať sa orientačným ideálom, nezávislým od náboženského dogmatizmu aj od racionalistických kalkulácií, pri pomáhaní ľuďom v praktických rozhodnutiach ich každodenného života.

Vo svojej podstate by etika mala „vytvoriť v spoločnosti takú atmosféru, ktorá by vo veľkom počte ľudí vyvolala, čisto na základe impulzu, tie činy, ktoré najlepšie vedú k blahu všetkých a k najplnšiemu šťastiu každej jednotlivcej bytosti“ (Kropotkin, 1992, 24).

Čo presne je ale anarchistická morálka a ako si ju Kropotkin predstavuje? Morálka pre Kropotkina nie je „nič iné ako správny vzťah medzi spoločenskými a egoistickými sklonmi (afektami)“ (Kropotkin, 1992, 172). Skladá sa z troch prvkov: *vzájomnej pomoci, spravodlivosti a sebaobetovania* (veľkorysosti). Vzájomná pomoc podnecuje solidaritu, ktorá vedie jednotlivca k chápaniu spravodlivosti, ktorú vystihuje zásada: „Nerob druhým to, čo nechceš, aby oni robili tebe“ (Kropotkin, 2018, 177). Ako je teda zrejmé, spravodlivosť je spätá s pocitom osobnej dôstojnosti, ktorý sa následne vzťahuje aj na zvyšok ľudstva. Tento proces vzniká prostredníctvom združovania s ostatnými, kde sa vyvíja do pocitu „*ľudskej dôstojnosti*. Rozumná bytosť tento pocit rozpoznáva v druhom – či už v priateľovi, alebo nepriateľovi – rovnako ako v sebe samom“ (Kropotkin, 1992, 273).⁴ Aby sa však takáto etika mohla rozvíjať, je potrebná úplne odlišná spoločenská štruktúra, a preto Kropotkin obhajuje spojenie anarchizmu s komunizmom. Anarchokomunistická spoločnosť je najlepšie prispôbená všetkým ľudským potrebám, pretože „blaho všetkých by sa stalo základom pre najplnší rozvoj osobnosti“ (Kropotkin, 1992, 25). Zďaleka by to nepotláčalo osobnú iniciatívu, ale zabezpečilo by to osobnú slobodu prostredníctvom uspokojenia materiálnych potrieb, čo by minimalizovalo

⁴ Kropotkinove kurzíva.

možnosť vzniku konfliktných pocitov, rozdeľujúcich spoločnosť. Kropotkin optimisticky verí, že toto by ľudí odrádzalo od páchania krívd, keďže by brali ohľad na záujmy druhých, bez ktorých by ich vlastný život nebol možný. V tejto súvislosti je potrebné citovať jeho komunistický étos v plnom znení, z diela *Dobývanie chleba* (1892):

„Všetko patrí všetkým ľuďom, pretože to všetci potrebujú, pretože všetci prispeli podľa svojich síl k ich vytvoreniu a pretože nie je možné vyhodnotiť príspevok každého jednotlivca ku tvorbe svetového bohatstva. Každý človek má právo na blahobyť; právo na blahobyť majú všetci.“ (Kropotkin, 2005, 19)

Anarchokomunistický rámec teda predstavuje revoltu proti „rozdeľeniu medzi pánom a otrokom“, keďže presadzuje „šťastie oboch, šťastie ľudstva“ (Kropotkin, 2005, 106). Tento rámec by zosúladiť altruizmus s egoizmom v rámci rovnostárskeho prostredia, kde by prekvitala spolupráca, kreativita a ochota konfrontovať zavedené normy. Ale hoci by anarchokomunizmus poskytol štrukturálne podmienky potrebné na zosúladenie sociálnych a egoistických tendencií, Kropotkin trvá na tom, že etický život nemôže byť založený výlučne na inštitucionálnych opatreniach. Vyžaduje si vnútornú dispozíciu, ktorá by bola schopná premeniť solidaritu na aktívnu štedrosť a revoltu na morálnu nevyhnutnosť, pričom obe súvisia s pojmom sebaobetovania (veľkorysosti).

Kropotkin sa výrazne inšpiroval francúzskym filozofom Jeanom-Mariem Guyauom (1854 – 1888). Na základe jeho textov považuje Kropotkin sebaobetovanie za vrchol morálky, nakoľko posilňuje komunálnu etiku tým, že zosúladí spoločenskú harmóniu s kolektívnym naplnením.

V anarchokomunizme veľkorysosť vyplýva viac z prebytku vitality jednotlivca než z povinností, sankcií alebo očakávania odmeny. Prejavuje sa ako inštinktívna reakcia na nespravodlivosť, zakorenená v oddanosti spoločnému blahu. Kropotkin teda chápe sebaobetovanie ako nutkanie prekonať prekážky; ako prejav potreby človeka „byť si vedomý sily a slobody svojej vôle. Toto vedomie získava prostredníctvom boja – boja proti sebe samému a svojim vášňam, alebo proti vonkajším prekážkam“ (Kropotkin, 1992, 328).

Gyau však nebol jediný, kto Kropotkina ovplyvnil – čerpal totiž aj z najnovších poznatkov v rámci psychológie a psychiatrie. Na základe toho vyvinul originálnu syntézu, v ktorej prebytok vitality nachádza svoje dynamické vyjadrenie v revolte, ktorú interpretuje ako internú dimenziu vôle, ktorá odoláva nepriaznivým psychologickým a materiálnym podmienkam. Obe sú charakteristické pre moderný kapitalistický štát, a preto Kropotkinova vynaliezavosť dáva revolte nový význam. Ako to zhrňuje Richard Morgan „politika zostala pri spojení vedy a anarchizmu na prvom mieste“, keďže Kropotkin „dodal pôvodnému, neradikálnemu významu vôle v odborných psychiatrických diskurzoch nový, revolučný význam“ (Morgan, 2021, 162). Môžeme teda zhrnúť, že medzi hlavné anarchistické princípy Kropotkinovej etiky patria odvážne, kreatívne činy, ktoré sú výzvou pre existujúce normy a podporujú adaptáciu morálnych rámcov konkrétnym okolnostiam s cieľom obohatiť, nie obmedziť, život.

Anarchokomunizmus túto víziu podporuje tým, že presadzuje dynamickú etickú scéneriu založenú na participatívnom rozhodovaní. Dohody by boli predmetom diskusie a vyvíjali by sa prostredníctvom individuálnych a spoločenských skúseností a rozhodnutí, čím by sa osobné túžby

zosúladi so širšími spoločenskými cieľmi. Vzájomná súhra sebaobetovania, flexibilných morálnych pravidiel a odvážnych činov formuje koherentnú víziu živého a prispôsobivého etického spoločenstva, pričom revolta nie je v rozpore so vzájomnou pomocou. Naopak, je jednou z jej najvyšších prejavov. Potvrdzuje to Kropotkin, ktorý vo svojom pamflete „Anarchistická morálka“ (1889) píše, že čím viac sa jednotlivec vcíti do situácie inej osoby – prežíva jej bolesť, poníženie a nespravodlivosť, s ktorými sa stretáva – tým silnejšia bude túžba „konať tak, aby zabránili tejto bolesti, urážke alebo nespravodlivosti“ (Kropotkin, 1970, 95).

Anarchistický etický život tak neznamená pasívnu harmóniu, ale aktívny odboj, kedy sa ľudia musia búriť či už proti vonkajšej nespravodlivosti, napríklad vo podobe štruktúr nadvlády a dehumanizácie, ale aj proti vnútornej – proti vlastným nižším vášňam, ktoré by ich viedli k presadzovaniu vlastných záujmov na úkor blaha druhých. Výmenou za to dostávajú solidaritu, ochranu a materiálne podmienky potrebné na svoj ďalší rozvoj. Spoločenstvo zďaleka neoslabuje individualitu, ale poskytuje priestor, v ktorom sa môže rozvíjať. Práve z tohto dôvodu nemožno Kropotkinovi vyčítať, že propaguje anarchizmus ako nepochybniteľnú utópiu. Takéto posmešné tvrdenie nájdeme v diele poľského historika ideí Andrzeja Walického, ktorý s hrdosťou konštatuje: „Kropotkin veril, že akonáhle revolúcia uspeje, jej výsledky nebude možné ohroziť“ (Walicki, 2015, 438). Toto je jednoducho a fakticky nepravdivé tvrdenie. V *Modernej vede a anarchii* Kropotkin jasne konštatuje, že v skutočnej anarchistickej spoločnosti „rozmanitosť, ba dokonca aj konflikt, je životom, zatiaľ čo

uniformita je smrťou“ (Kropotkin, 2018, 481).⁵ Kropotkin tým nemyslí nič iné ako to, čo už predtým vysvetlil ako hlavný princíp anarchizmu, a to neustále preusporiadanie zavedených vzťahov a síl. Toto je aj postoj Adamsa, ktorý píše, že flexibilita je „vlastnosť, ktorú podľa Kropotkina musí anarchizmus zakotviť, a konflikt musí nevyhnutne tlieť v srdci takejto rozmanitosti“ (Adams, 2012, 166). To zároveň naznačuje, že s vývojom ľudstva sa vyvíja aj samotná ľudská povaha prostredníctvom dialektiky altruizmu a egoizmu, a tento vývoj by sa mal odohrávať bez externej authority, ktorá by riadila jeho smer.

Hoci je vzhľadom na ľudskú povahu nevyhnutné, že medzi ľuďmi vznikajú protichodné záujmy, Kropotkin veril, že individuálne sebaapresadenie je pre samotné prežitie spoločenstva nevyhnutné. Rámec anarcho-komunizmu si preto predstavoval ako usporiadanie, ktoré zachováva napätie vznikajúce v rámci jednotlivých združení i medzi nimi, a tým umožňuje jednotlivcom plne rozvinúť ich jedinečný potenciál. Svet, za ktorý sa Kropotkin zasadzoval, je preto svetom samoregulácie, kde konflikt a spolupráca koexistujú v dynamickej rovnováhe a v ktorom sa vyššia forma individualizmu realizuje prostredníctvom identifikácie sa so širšími spoločenskými cieľmi. Takáto vízia je v súlade s jeho chápaním anarchie ako harmónie, pričom táto harmónia predstavuje iba dočasné usporiadanie „ustanovené medzi všetkými pôsobiacimi silami pôsobiacimi na danom mieste – provizórnu adaptáciu; a toto usporiadanie pretrvá len za jednej podmienky; že bude v každom okamihu predstavovať výslednicu všetkých protichodných pôsobení“ (Kropotkin, 2018, 457).

⁵ Kropotkinove kurzíva.

Anarchistická spoločnosť teda nie je nikdy „dokončená“, ale vyznačuje sa stabilitou vo svojej premenlivosti. Teraz máme jasnejšiu predstavu o Kropotkinovej etike. Potvrdzuje dôstojnosť všetkých a snaží sa túto dôstojnosť chrániť pred historickými i súčasnými silami, ktoré sa ju snažia znevážiť, a to vytváraním systematických bariér, ktoré podporujú vzájomnú nedôveru, súťaž a vykorisťovanie. V záverečnej časti budeme môcť sledovať našu argumentáciu až do jej záveru a to prostredníctvom skúmania Kropotkinovej filozofie dejín, ktorá preukáže, že anarchizmus vôbec nepovažoval za historicky neodvratný, ani vzájomnú pomoc za dôvod na nepodložený futuristický optimizmus.

3. Kropotkinova filozofia dejín

Medzi časté otázky a kritické pripomienky adresované anarchizmu patrí tá, ktorá sa týka jeho opierania sa o koncepciu ľudskej prirodzenosti a o skrytý revolučný potenciál nás. Ako to, že sa anarchizmus doteraz ešte nepresadil? Ako odpoveď na túto otázku ponúka Kropotkin filozofiu dejín, ktorá prenáša vzájomné pôsobenie protichodných sklonov našej prirodzenosti do kontextu politického vývoja ľudstva.

Prvú ľudskú tendenciu, k spoločenskosti, predstavujú rôzne združenia vzájomnej pomoci, napríklad odborové zväzy, syndikáty, a iné spoločenské hnutia a občianske iniciatívy. Spolu predstavujú tvorivé a konštruktívne sily nás, ktoré možno označiť za anti-autoritárske. Druhá tendencia k nadvláde, t. j. autoritársky prúd, sa v priebehu dlhých historických období formovala do podoby centralizovaného štátu a upevnila svoju moc prostredníctvom útlaku, prenasledovania a likvidácie združení vzájomnej

pomoci. Tým aktívne podkopáva dobrovoľné a slobodné iniciatívy jednotlivcov a kolektívnych skupín. Postupne narastajúce napätie medzi týmito autoritárskymi a anti-autoritárskymi silami dosahuje bod varu a keď sa tak stane, revolúcie rozbijú *status quo*. Kropotkin týmto spôsobom považuje revolúcie za doplnok evolúcie a ilustruje tento bod pomocou metafor: „História ľudského myslenia pripomína hojdanie kyvadla, ktorého jeden výkyv trvá storočia” (Kropotkin, 1970, 80). Nemali by sme to však považovať za aplikovanie teleológie na dynamiku histórie. Ako sme už konštatovali, hoci máme prirodzenú tendenciu k anarchii, jej realizácia zostáva vždy len možnosťou; a vzhľadom na povahu vzájomnej pomoci ako kooperatívneho rámca nemôže nikdy existovať definitívna revolúcia, lebo v budúcnosti sa nevyhnutne objavia nové sociálne antagonizmy. Samozrejme, v Kropotkinovej teórii je prítomný silný prvok optimizmu, ako to zdôrazňuje Caroline Cahm, pretože všetky revolúcie „napriek svojej konečnej porážke tvárou v tvár opätovnému vzostupu reakčných síl vždy viedli k určitému opätovnému posilneniu ľudovej iniciatívy a k pokroku smerom k slobodnej spoločnosti“ (Cahm, 1989, 7). A predsa, hoci vzájomná pomoc podporuje individuálnu rozmanitosť, dvojaká povaha ľudstva znamená, že môže viesť buď k oslobodeniu, alebo k väčšej represii. Individuálne presadenie sa je životne dôležité, ale v žiadnom prípade to neznamená, že by boli ľudia od prírody dobrí alebo cnostní.

Ľudia sa prirodzene bránia zastaraným a rigidným obmedzeniam spoločnosti, keď sa inštitúcie, zvyky a tradície stanú strnulými a represívnymi. Ale tá istá asertivita môže viesť aj k zúfalým bojom o nadvládu, ktoré brzdia morálny rozvoj a spoločenský pokrok. Kropotkin napríklad

poznamenáva, že úpadok inštitúcií vzájomnej pomoci vedie k prebudeniu ducha revolty. Keď sa tak stane, začína sa trojstranný súboj, v ktorom sa vzbúrenci rozdelia do súperiacich skupín. Kropotkin ich delí nasledovne: na reformistov, ktorí usilujú o postupnú zmenu, a na sebeckých ničiteľov poháňaných čisto osobným prospechom. Obe skupiny čelia odporu obrancov *statusu quo* a tento „trojstranný súboj“ predstavuje pre Kropotkina „skutočnú tragédiu histórie“ (Kropotkin, 1902, 7).

Ide o tragédiu, pretože egoizmus často víťazí nad altruizmom a podnecuje konflikty, ktoré uprednostňujú okamžité uspokojenie pred podporou dlhodobého spoločenského pokroku. Táto dynamika teda vytvára začarovaný kruh, v ktorom môže duch revolty človeka buď oslobodzovať, alebo zotročovať. Ako študent francúzskej revolúcie tak Kropotkin prezentuje to, čo Pablo Abufom Silva a Alex Prichard definujú ako „predstavu historického pokroku hlboko zakorenenú v bojoch medzi triedami a národmi, a nie v optimistickej prirodzenej tendencii smerom k dobru“ (Silva, Prichard, 2018, 446). Na základe toho teda možno povedať, že Kropotkinova filozofia dejín vôbec nie je definitívnym príbehom o globálnej emancipácii, ale je niečím omnoho zložitejším a neistejším.

Kropotkin neúnavne pracoval na obhajobe verejnej mienky anarchizmu, na posilnení jeho príťažlivosti pre robotníkov a na udržaní jeho životaschopnosti v prostredí, kde dominoval marxizmus. Podľa Kropotkina nabádal marxizmus, kvôli svojej opore v teleologickom poňatí Heglovej filozofii dejín, s definitívnym prísľubom komunizmu, k pasivite. Rovnako ako oni však veril, že iba ľud sa môže sám emancipovať. Preto sa usiloval vo svojej propagandistickej a agitačnej činnosti rozvinúť vedecky podloženú univerzálnu etiku, ktorá by podnecovala jednotlivcov

k odvážnym revolučným činom. Základný princíp tejto etiky, ako ho zhrnula popredná znalkyňa Kropotkina, Ruth Kinna, zostával jednoduchý, no účinný: plný rozvoj mentálnych a sociálnych schopností jednotlivca nie je „dosiahnuteľný cestou bezohľadnosti voči druhým“ (Kinna, 2016, 193). Skutočný pokrok teda neznamená potlačenie egoizmu, ale jeho zosúladenie s altruizmom v rámci spoločného etického rámca. Napriek tomu nám zostáva pár otázok. Kropotkin síce odmietol teleologické interpretácie dejín a nepovažoval anarchizmus za predurčený výsledok ich vývoja, no jeho viera v emancipačný potenciál nás zostáva úzko spätá s osvietenskou dôverou v ľudský rozum. V tomto ponímaní sa revolúcia javí ako moment, v ktorom sú ontologické tendencie ľudstva – vzájomná pomoc, dôstojnosť, solidarita – oslobodzované spod stáročí útlaku. Z dnešnej perspektívy však takáto opora v predstave ľudskej prirodzenosti čakajúcej na svoje oslobodenie nesie riziko, že Kropotkinovu teóriu revolúcie robí zastaranou.

Ďalej sa tu vynára dôležitá otázka úlohy násilia v revolúcii. Kropotkin pripúšťa násilie a zabíjanie, avšak výlučne vtedy, keď pramenia z neochvejnej nenávisti k tyranii. Tento postoj je však vyvažovaný skutočnosťou, že v momente snahy o revolúciu a zmenu režimu dôjde k brutálnej represii nás zo strany štátu a vládnucej triedy, ktorých spôsob života bude ohrozený. V tomto kontexte je Kropotkin realistom. Zároveň je nutné veľmi jasne zdôrazniť, že nenabádal ľudí k terorizmu. Ten vnímal ako škodlivý, pretože ľudí od anarchizmu odradí a vrhne ich do náruče reakčných a štátnych síl. Anarchisti si majú podľa Kropotkina osvojiť silné morálne zásady, ktoré by ich činy (potenciálne násilné) odlíšili od tých, ktorí násilie používajú len ako prostriedok svojej nadvlády.

Kropotkin preto odmietal „propagandu činom,“ rozšírenú koncom 19. storočia medzi osamelými jedincami, ktorí často brali spravodlivosť do vlastných rúk. Revolúcia si vyžaduje jasný plán a koherentnú morálnu víziu. Teoretické i praktické formy propagandy (pamflety, štrajky a provokácie) zohrávajú kľúčovú úlohu a nesmú zatieniť princíp vzájomnej pomoci, ktorá tvorí základ autentickej revolty.⁶ Kropotkin tiež verí, že dnešní páni môžu zajtra stáť na našej strane, a je preto presvedčený, že cieľom revolúcie nie je ich zabiť, ale ukázať ich nadbytočnosť.

Záver

Kropotkinova anarchistická spoločnosť je založená na dôstojnosti všetkých, v ktorej činy sebaobetovania, hoci nie sú zbavené egoizmu, umožňujú autentický rozvoj a rozkvet individuality. Zakladá sa na vzájomnej prepojenosti a závislosti individuálnych záujmov s tými spoločenskými, čo pozdvihuje obe prostredníctvom horizontálnej organizácie, kde sloboda zabezpečuje spravodlivosť pre všetkých prostredníctvom spravodlivého podielu a rozdelenia zdrojov. Naopak, systémy vlády založené na strachu, moci a dohľade vedú k „intelektuálnemu otroctvu, k potláčaniu osobnej iniciatívy, k znižovaniu morálnych štandardov, k zastaveniu pokroku“ (Kropotkin, 2018, 166). Anarchizmus obmedzuje ľudí len v tom zmysle, že pri dosahovaní svojich cieľov sa musia spoliehať na spoluprácu, sympatie a podporu ostatných. Z toho vzniká solidarita, zdroj vyšších morálnych ideí a pocitov.

⁶ Ide o naliehavú tému, ktorá si vyžaduje ďalšie rozpracovanie a výskum.

Pre nás ako čitateľov zostáva relevantné a presvedčivé Kropotkinovo trvanie na individuálnej iniciatíve a jeho neochvejná viera v ňu, vďaka tomu, že jeho nádeje na úspech boli vždy temperované uznaním možného zlyhania. Dnes, kedy viac než kedykoľvek predtým cítime naliehavú voľbu medzi socializmom a barbarstvom, ktorú nastolila Rosa Luxemburgová, je Kropotkinovo posolstvo aktuálne ako nikdy predtým – voľba je len na nás.

Literatúra

- ADAMS, M. S. (2011): Kropotkin: Evolution, Revolutionary Change and the End of History. *Anarchist Studies*, 19 (1), 56 – 81.
- ADAMS, M. S. (2012): Uniformity is Death: Human Nature, Variety, and Conflict in Kropotkin's Anarchism. In: Paul, J. (ed.): *Governing Diversities: Democracy, Diversity and Human Nature*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 150 – 168.
- CAHM, C. (1989): *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism 1872–1886*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KINNA, R. (2016): *Kropotkin: Reviewing the Classical Anarchist Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- KROPOTKIN, P. (1902): *Mutual Aid: A Factor in Evolution*. New York: McClure Phillips & Co.
- KROPOTKIN, P. (1970): Anarchist Morality. In: Baldwin, R. N. (ed.): *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets: A Collection of Writings by Peter Kropotkin*. New York: Dover, 79 – 113.
- KROPOTKIN, P. (1989): *Memoirs of a Revolutionist*. Montreal: Black Rose Books.
- KROPOTKIN, P. (1992): *Ethics: Origin and Development*. Montreal: Black Rose Books.
- KROPOTKIN, P. (2005): *The Conquest of Bread and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KROPOTKIN, P. (2018): *Modern Science and Anarchy*. Oakland: AK Press.
- KULCSÁR, D. (2025): Albert Camus and Peter Kropotkin: Beyond Masters and Slaves. In: Kulcsár, D. – Tomakh, D. – Stewart, J. (eds.): *On Revolt*,

- Rebellion and Revolution: Navigating the Challenges of Human Conflict*. Leiden, Boston: De Gruyter Brill, 184 – 213.
- MALABOU, C. (2022): Politics of Plasticity: Cooperation Without Chains. In: Swain, D. – Urban, P. – Malabou, C. – Kouba, P. (eds.): *Unchaining Solidarity: On Mutual Aid and Anarchism with Catherine Malabou*. Lanham: Rowman & Littlefield, 15 – 28.
- MORGAN, R. (2021): *The Making of Kropotkin's Anarchist Thought: Disease, Degeneration, Health and the Bio-political Dimension*. Abingdon, New York: Routledge.
- MORRIS, B. (2004): *Kropotkin: The Politics of Community*. Oakland: PM Press.
- SILVA, P. A. – PRICHARD, A. (2018): Anarchism and Nineteenth-Century European Philosophy. In: Jun, N. (ed.): *Brill's Companion to Anarchism and Philosophy*. Leiden, Boston: Brill, 434 – 453.
- VENTURI, F. (1960): *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. New York: Alfred A. Knopf.
- WALICKI, A. (2015): *The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to the Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Tento text vznikol v rámci projektu VEGA č. 2/0113/26: Kríža moderného subjektu: Existenciálne, dialogické a fenomenologické riešenia.

Kapitola je upravenou a rozšírenou verziou textu: Albert Camus and Peter Kropotkin: Beyond Masters and Slaves. KULCSÁR, D. (2025): Albert Camus and Peter Kropotkin: Beyond Masters and Slaves. In: Kulcsár, D. – Tomakeh, D. – Stewart, J. (eds.): On Revolt, Rebellion and Revolution: Navigating the Challenges of Human Conflict. Leiden, Boston: De Gruyter Brill, 184 – 213.

Whitehead ako radikálne odlišný postmoderný filozof? Reflexia diela D. R. Griffina

Štefan ZOLCER

Prírodovedecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.06>



Úvod

Diskusie o povahe modernej a postmodernej filozofie sa v súčasnom filozofickom diskurze najčastejšie spájajú s francúzskymi mysliteľmi druhej polovice dvadsiateho storočia, akými sú napríklad Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida či Bruno Latour. Do tejto diskusie bývajú zaradovaní aj myslitelia z iných intelektuálnych tradícií, napríklad Jürgen Habermas, Wolfgang Iser, Anthony Giddens alebo Richard Rorty, ktorého myslenie nesie viacero prvkov pripisovaných postmoderne. Ide o pomerne bežné vnímanie postmodernity, na ktoré som bol aj sám zvyknutý. V tomto kontexte sa pojem postmodernity zvyčajne spája s intelektuálnou atmosférou sedemdesiatych a osemdesiatych rokov dvadsiateho storočia.

Takéto chápanie však nie je jediným možným spôsobom interpretácie vzťahu medzi modernou a postmodernou filozofiou. Radikálne odlišnú perspektívu ponúka americký filozof a teológ David Ray Griffin.

Keď som neskôr narazil na jeho dielo *Whitehead's radically different postmodern philosophy*, ktoré už v názve naznačuje, že vníma Whiteheada ako postmoderného filozofa, prekvapilo ma to. Takéto zaradenie sa môže na prvý pohľad javiť ako netypické, keďže Whiteheadovo myslenie sa historicky aj tematicky výrazne líši od prúdov, ktoré sa zvyčajne označujú ako postmoderné. Griffin však ponúka argumenty, ktoré takúto interpretáciu umožňujú. Podľa jeho názoru sa začiatky postmodernej filozofie nemajú hľadať až v druhej polovici dvadsiateho storočia, ale už na jeho začiatku. Medzi kľúčových predstaviteľov tohto obratu zaraďuje najmä Williama Jamesa a Alfreda Northa Whiteheada.

Domnievam sa, že takéto vnímanie postmoderny aj Whiteheada si zaslúži bližšiu reflexiu. Cieľom tohto príspevku je preskúmať Griffinovo chápanie pojmov moderny a postmoderny a zhodnotiť jeho interpretáciu Whiteheadovej filozofie ako postmodernej. Najprv predstavím základné východiská Griffinovej koncepcie postmoderny, načrtnem aj hlavné znaky a kritiku moderny a následne sa zameriam na jeho argumentáciu v prospech zaradenia Whiteheada medzi postmoderných mysliteľov. V záverečnej časti napokon predstavím aj niektoré alternatívne prístupy k týmto otázkam (zameriam sa najmä na pojem metamoderny) a poukážem na širší kontext diskusie o charaktere moderného a postmoderného myslenia.

1. David Ray Griffin a procesuálna filozofia

David Ray Griffin, v našom česko-slovenskom akademickom prostredí zrejme málo známy mysliteľ, patrí medzi významných predstaviteľov procesuálnej filozofie a teológie, ktorá nadväzuje na dielo Alfreda Northa Whiteheada (a v teológii aj na Charlesa Hartshornea). Spolu s Johnom B. Cobbom patril medzi zakladateľov Centra pre procesuálne štúdiá (*Center for Process Studies*), ktoré vzniklo v roku 1973 na Claremont Graduate University. Griffin významne prispel k šíreniu a interpretácii Whiteheadovej filozofie. Spolu s Donaldom Sherburnom pripravil revidované a komentované vydanie Whiteheadovho klasického diela *Process and Reality* (1978), ktoré sa stalo štandardnou referenčnou verziou tohto textu.

Spomedzi jeho významnejších prác možno spomenúť napríklad *Process Theology: An Introductory Exposition*, ktorú napísal spolu s Johnom B. Cobbom. Významnú úlohu zohral aj ako editor knižnej série SUNY Series in Constructive Postmodern Thought, založenej v roku 1988 vo vydavateľstve State University of New York Press. Prvým zväzkom tejto série bola kniha *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*. V rámci tejto série neskôr vyšlo aj viacero ďalších Griffinových diel, napríklad *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts* (2000). O rok neskôr publikoval aj monografiu *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion* (Cornell University Press).

Pre tému tejto práce je dôležitá aj kniha *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology* (1989), z ktorej vychádzam a ktorá obsahuje viaceré podnetné úvahy k problematike postmoderny. Za zmienku stojí aj publikácia *Founders of Constructive Postmodern Philosophy:*

Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne (1993), na ktorej sa Griffin podieľal ako spoluautor.

Napokon v roku 2007 vyšla jeho kniha *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*, publikovaná síce v tom istom vydavateľstve, no v rámci inej edície. Griffin sa vo svojej tvorbe venoval širokému spektru tém: okrem postmoderného myslenia, teológie a procesuálnej filozofie sa zaoberal aj otázkami spirituality a náboženstva, ale tiež problémami času, zla či spoločensko-politickými otázkami vrátane politickej ekonómie.

2. Pojem postmoderny

Postmoderna nepredstavuje jednotný filozofický smer ani ucelený systém myslenia. Myslitelia, ktorí bývajú označovaní ako postmoderní, nevychádzajú zo spoločného teoretického základu a ich prístupy sa často výrazne líšia. Napriek tejto rozmanitosti je však možné identifikovať niektoré charakteristické črty, ktoré umožňujú hovoriť o postmoderne ako o špecifickom intelektuálnom fenoméne. Vo všeobecnosti možno postmodernu chápať ako určitú nespokojnosť s modernou, v niektorých prípadoch ako kritickú reflexiu jej základných predpokladov.

Podľa Griffina postmodernizmus teda nereferuje na nejakú spoločnú množinu tvrdení, či na nejaké spoločné učenie, ale skôr na rozptýlený, difúzny sentiment zameraný proti rôznym aspektom moderny, ktorý cíti, že je potrebné ísť za hranice moderny, transcendovať moderné myslenie, jeho hodnoty a predpoklady (Griffin, 1989; 2007). Moderna sa tak prestáva chápať ako finálna pravda a je skôr vnímaná ako jeden

z viacerých možných obrazov sveta. Postmoderna pritom nemusí znamenať úplné odmietnutie moderny, ale skôr spochybnenie jej nárokov na univerzálnosť, racionalitu a konečnú platnosť. V tomto zmysle vystupuje ako reakcia na moderné presvedčenie, že je možné dospieť k jednotnému a univerzálnu platnému obrazu sveta.

Jedným z najčastejšie zdôrazňovaných znakov postmoderného myslenia je nedôvera voči tzv. „veľkým naratívom“, teda všeobjímajúcim príbehom, ktoré si nárokuje vysvetliť dejiny, pravdu, identitu alebo pokrok. Namiesto hľadania jednotného základu poznania postmoderní myslitelia poukazujú na pluralitu perspektív, fragmentárnosť skúsenosti a nestabilitu významu. Pojmy ako identita, prítomnosť, objektívna pravda či historický pokrok síce nie sú nevyhnutne odmietané, ale sú podrobované kritickému skúmaniu a značne problematizované.

Tento obrat sa v filozofii často spája s dielom Jeana-Françoisa Lyotarda *La condition postmoderne* (1979; čes. prekl. 1993), v ktorom je postmoderná situácia charakterizovaná práve ako nedôvera voči veľkým naratívom. V tomto kontexte sa dôraz presúva od ideí konsenzu a istoty k analýze jazykových hier, mocenských štruktúr, interpretácie a hry znakov. Postmodernizmus napokon nemusí byť chápaný len ako útok na modernitu. Môže byť chápaný ako modernita, ktorá sa zamýšľa sama nad sebou, ako pokračovanie moderného myslenia, ale v inom móde. Dember (2023) podobne uvádza, že postmodernizmus predstavuje nedôveru voči univerzalizovaným naratívom, zameriava sa viac na kontext, vzťahy a systémy.

3. Dva pojmy postmoderny podľa Griffina

Kľúčovým prvkom Griffinovej interpretácie je rozlíšenie medzi dvoma základnými typmi postmodernizmu. Toto rozlíšenie predstavil najmä v úvode ku knižnej sérii *SUNY Series in Constructive Postmodern Thought*. Podľa Griffina sa pojem postmoderny môže vzťahovať na dva odlišné filozofické postoje.

Prvý typ možno označiť ako dekonštruktívny, relativistický, alebo eliminatívny postmodernizmus. Tento prístup je pravdepodobne najznámejším a najvplyvnejším typom postmoderného myslenia. Zameriava sa na dekonštrukciu pojmov, ktoré zohrávali centrálnu úlohu v modernom filozofickom diskurze, ako napríklad pravda chápaná ako korešpondencia s realitou, univerzálne hodnoty a normy, zmysel, rozum či racionalita. Motivácia tejto pozície je skôr etická, jej problematickým dôsledkom však môže byť sklznutie k relativizmu a v krajnom prípade až k nihilizmu. Paradoxne ho možno v určitom zmysle chápať aj ako pokračovanie moderného myslenia, keďže niektoré jeho základné predpoklady dovádza do ich logických dôsledkov (Griffin, 1989; 2004).

Druhý typ predstavuje revizionistický (*revisionary*), konštruktívny, alebo rekonštruktívny postmodernizmus. Tento postoj sa snaží o revíziu moderného obrazu sveta. Snaží sa ho prekonať, no nie tým, že by poprel možnosť metafyziky resp. legitimitu akéhokoľvek svetonáhľadu alebo „metanaratívu“, ale tým, že sa pokúša vytvoriť nový postmoderný obraz sveta. Konštruktívny postmodernizmus sa usiluje kriticky prehodnotiť moderné predpoklady, pričom zároveň zachováva mnohé pozitívne výsledky modernej éry.

Zdôrazňuje, že moderný svet priniesol významné výhody a formy pokroku, ktoré by nemali byť prehliadané pri kritike jeho problematických aspektov. Nejde teda ani o návrat k predmoderným formám myslenia, ani o úplné odmietnutie modernity, ale skôr o snahu integrovať pozitívne prvky tradičných aj moderných perspektív do nového filozofického rámca (Griffin 1989; 2004).

Tieto dva prístupy k postmoderne však majú aj spoločné znaky. Oba napríklad vychádzajú z presvedčenia o nevyhnutnosti prekročenia moderného svetonázoru. Griffin v tejto súvislosti poukazuje na to, že spôsob života modernej spoločnosti môže predstavovať vážnu hrozbu pre ďalšiu existenciu života na Zemi, pričom „existencia modernej spoločnosti čo i len jedno ďalšie storočie sa zdá byť pochybná“ (2004, xi). Griffin síce hovorí o odlišujúcom znaku medzi dvoma pozíciami, ale podľa mňa si obidve uvedomujú, že „pokračovanie moderny ohrozuje samotné zachovanie života na našej planéte“ (2004, xiv).

Aby bolo možné lepšie pochopiť túto kritiku, skúsime si teraz priblížiť znaky moderny a jej problematické body podľa Griffina a jeho interpretácie Whiteheada. Potrebujeme sa bližšie pozrieť na to, čo vlastne znamená moderna a moderné myslenie, keďže sa toľko zdôrazňuje potreba jej prekročenia. Modernitu však nevieme tak jednoducho definovať a vystihnúť v jej komplexnosti. Pokúšali sa o to už viaceré knihy, ale aj tak je pomerne ťažké sa v tom zorientovať (bližšie pozri napr. Zolcer, 2022). Vyberáme preto iba také prvky modernity, ktoré sú spomínané v kontexte diskusií o postmoderne, a najmä tie, ktoré sú kritizované.

4. Kritika moderny podľa Whiteheada a Griffina

Ak by sme sa pokúsili o krátku systematickú charakteristiku moderny, tak by sme mohli povedať, že moderný svetonázor sa vyznačuje viacerými kľúčovými predpokladmi. Moderný svetonázor je hlboko formovaný racionalizmom a empirizmom, takže kladie dôraz na rozum a empirickú skúsenosť ako primárne zdroje poznania. Tento prístup, často spojený so senzualizmom, ktorý redukuje všetko poznanie na zmyslovú skúsenosť, a dualizmom rozdeľujúcim realitu na odlišné substancie (napr. myseľ a hmota), kulminuje v mechanistickom pohľade na svet. V tomto mechanizme je svet chápaný ako komplex materiálnych častíc fungujúcich na základe univerzálnych zákonov, čím sa často potláčajú vnútorné prežívanie a hodnotové dimenzie reality (Zolcer, 2022; 2023; Whitehead, 1989).

Jedným z kľúčových dôsledkov týchto predpokladov, ako zdôrazňuje Griffin a na ktorý odkazujú aj jeho diela (*The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* a *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*), je tzv. „odčarovanie sveta“ (Griffin, 1988; 2001; 2007; pozri aj Tarnas, 2015). Moderný obraz sveta postupne eliminoval mnohé kvalitatívne aspekty reality, čím prispel k pocitu straty zmyslu a hodnoty ľudského života. Pôvodom tohto problému môže byť rozlišovanie primárnych a sekundárnych kvalít mysliteľmi v ranom novoveku, ako boli napr. G. Galilei, R. Descartes či J. Locke, pričom za skutočné sa považovali len tie primárne, ktoré boli merateľné a mali patriť priamo pozorovateľnému prírodnému objektom (Zolcer 2017; 2022). Pomerne výstižne sa o tomto probléme vyjadruje Bruno Latour, ktorý vysvetľuje pojem bifurkácie:

„Bifurkácia je to, čo sa stane vtedy, keď si myslíme, že svet je rozdelený na dve skupiny vecí: jedna, ktorá je tvorená z fundamentálnych komponentov univerza – neviditeľných pre oči, poznávaných vedou, skutočných a predsa bezhodnotových – a druhá skupina, ktorá je tvorená z toho, čo má dodať myseľ k základným stavebným kameňom sveta na to, aby dávali zmysel. Tieto psychické dodatky, ako ich nazýva Whitehead, sú, pravda, súčasťou zdravého rozumu, ale nanešťastie sú nanič pre vedu, pretože nemajú žiadnu realitu, aj keď sú látkou, z ktorej sú tvorené naše sny a hodnoty.“ (Latour, 2014, xii).

Ide o širší kultúrny fenomén, ktorý už Max Weber označil ako „odčarovanie sveta“. Griffin preto hovorí o potrebe určitého „znovuzačarovania sveta“, ktoré by znamenalo obnovenie širšieho metafyzického rámca umožňujúceho integrovať vedecké poznanie s etickými, estetickými a náboženskými dimenziami ľudskej skúsenosti. Opätovným „začarovaním“ sveta má Griffin na mysli to, aby sme prinavrátili svetu tie stratené kvality, ktorých ho moderný obraz sveta úplne zbavil (Griffin, 2007; Whitehead, 1989).

Griffin identifikuje viacero problémov, ktoré podľa neho vyplývajú z dominantných predpokladov moderného myslenia. Jedným z najdôležitejších, ktorý priamo súvisí s „odčarovaním“ sveta, je predstava, že základné jednotky reality sú entity úplne zbavené skúsenosti alebo prežívania. Whitehead tieto entity označuje ako „prázdne aktuality“ (1978, xiii). Svet je tak vnímaný ako zložený z necitlivých čiastočiek hmoty lokalizovaných v priestore a v čase. Takáto ontologická predstava podľa Griffina vedie k viacerým filozofickým problémom, ktoré sa následne prejavujú

v rôznych oblastiach modernej kultúry. Patria medzi ne napríklad redukcionizmus, scientizmus či materialistické chápanie reality.

Griffin si vyberá dokopy päť problémov, ktoré bude riešiť vo svojej knihe (2007, ix). Z toho prvé štyri vyplývajú z jedného prijatého predpokladu modernej mysle, a tým je práve idea, podľa ktorej je svet zložený z entít pozbavených skúsenosti, ktoré Whitehead nazýva „prázdnyimi aktualitami“ – teda entitami, ktoré sú síce plne aktuálne, no úplne zbavené skúsenosti (vedomia, prežívania) (Griffin, 2007, ix).

Griffin (2007) teda identifikuje najskôr štyri zásadné problémy moderného svetonázoru, ktoré spolu súvisia a ktoré detailne rozoberá vo svojej knihe v samostatných kapitolách: po prvé, neschopnosť vysvetliť samotnú existenciu vedomého prežívania a jeho schopnosť kauzálnie pôsobiť na fyzický svet (vrátane mozgu), pokiaľ neprijmeme karteziánsky predpoklad nadprirodzeného zásahu; po druhé, formovanie antiekologického obrazu sveta, v ktorom je príroda chápaná ako ontologicky „prázdna“, zbavená vnútornej, vlastnej hodnoty; po tretie, neschopnosť uspokojivo zdôvodniť naše vlastné, implicitne prijímané presvedčenie, že pravda znamená korešpondenciu medzi výpovedami a skutočnosťou; a napokon po štvrté, neprekonateľné napätie medzi časom, ako ho reálne zakúšame, a tým typom času, ktorý môže existovať vo svete fyziky, ak je tento svet chápaný ako súbor „prázdnych aktualít“, teda udalostí bez vnútornej skúsenosti (tak, ako to predpokladajú dualisti aj materialisti).

Griffin tvrdí, že Whiteheadov panexperiențializmus (ontologická pozícia tvrdiaca, že všetky entity vo vesmíre majú určitú formu skúsenosti alebo subjektivity), azda najzásadnejší z jeho postmoderných princípov, poskytuje rámec na riešenie všetkých štyroch uvedených problémov,

čo bude napokon dôležitým argumentom v prospech jeho vnímania Whiteheada ako postmoderného filozofa.

Načrtáva napokon aj piaty problém, ktorý je z inej oblasti a súvisí s inými predpokladmi. Piatym problémom moderny je podľa Griffina súčasná kríza morálnej teórie. Tá podľa neho vznikla najmä z toho, že moderný dôraz na odmietnutie heteronómie v etike – teda presvedčenia, že morálka nesmie byť založená na odvolávaní sa na autoritu – bol interpretovaný tak, akoby z neho nevyhnutne vyplývala aj nezávislosť etiky od teizmu. Griffin však tvrdí, že Whiteheadova filozofia, najmä jeho špecifická podoba teizmu, umožňuje radikálne odmietnuť akékoľvek apelovanie na autoritu, a pritom zároveň ponúka prostriedky na prekonanie kľúčových ťažkostí, ktoré stoja v pozadí súčasnej krízy morálnej teórie.

Griffin, Whitehead ako aj mnoho ďalších kritikov modernej doby vnímajú negatívne dôsledky moderných predpokladov, ktoré vedú k neprijateľným záverom, či už explicitne alebo implicitne. Napr. je to strata miesta človeka v kozme, strata významu a zmyslu ľudského života, potláčanie dôležitosti hodnôt, emócií aj intuícií (Griffin, 2004; 2007). Napokon môžeme spomenúť aj scientizmus, neteistický naturalizmus, materializmus, či konzumizmus a podľa Griffina je to aj imperializmus (Griffin, 1989). Nemenej dôležité je spomenúť environmentálnu krízu, ktorá súvisí, okrem iného, s antagonistickým vzťahom človeka (a jeho kultúry) k prírode.

Jedným z prvých takých hnutí, ktoré kriticky reagovali na moderné mechanistické vnímanie sveta, bol romantizmus. Ten bol podľa Whiteheada protestom v mene hodnoty a poukazoval na protirečenia, ktoré vyvstávajú medzi vedeckým obrazom sveta a každodenným prežívaním,

ako aj na kontrast medzi oblasťou vedy a vedeckými hodnotami na jednej strane a oblasťou emócií, morálky, krásy, náboženstva a etickými a estetickými hodnotami na strane druhej (Whitehead, 1989; Tarnas, 2015). Podľa Whiteheada bola poézia romantickej obrody „protestom v mene organického chápania prírody, a tým aj protestom proti vylúčeniu hodnoty z podstaty skutočnosti“ (1989, 160).

5. Whitehead ako postmoderný filozof

Vráťme sa teraz k otázke postmoderny a možných vnímaní tohto pojmu. Podľa Griffina sa v druhej polovici dvadsiateho storočia (asi v osemdesiatych a deväťdesiatych rokoch) zmenil spôsob používania pojmu postmoderna. V šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch sa tento pojem pomerne často používal aj v súvislosti s Whiteheadovou filozofiou. Neskoršie interpretácie však túto súvislosť spochybnili.

Napríklad Bernd Magnus charakterizoval postmodernizmus prostredníctvom troch základných téz: antirealizmu, odmietania transcendentálnych argumentov a odmietania korešpondenčnej teórie pravdy. Whiteheadova filozofia sa však s týmito charakteristikami nezhoduje. Naopak, v mnohých ohľadoch proti nim explicitne argumentuje. Griffin preto tvrdí, že Magnusova charakteristika opisuje iba jeden z viacerých možných typov postmodernizmu. Problém vzniká vtedy, keď sa tento jeden typ začne považovať za jedinu možnú podobu postmoderného myslenia. Griffin označuje Whiteheadovu filozofiu ako postmodernú v tom zmysle, že ponúka systematickú kritiku niektorých základných predpokladov modernej filozofie a zároveň poskytuje alternatívny metafyzický

rámec. Whiteheadova metafyzika tak predstavuje pokus o prekonanie moderného obrazu sveta pri zachovaní jeho najvýznamnejších intelektuálnych prínosov.

Ten typ postmodernizmu, ktorý sa stal dominantným na konci 20. storočia, môže byť pre mnohých problematický, preto si niektorí myslia, že by sme mali postmodernu úplne zanechať. Potrebujeme si však uvedomovať nekoherentnosť a neadekvátnosť hlavných moderných filozofických myšlienok, resp. predpokladov a v mnohých ohľadoch prekonať moderný typ myslenia a moderný obraz sveta, ktorý nám spôsobil mnoho problémov, ktoré reflektujú myslitelia naprieč celým spektrom rôznych smerov. A najlepší spôsob, ako to urobiť, je práve cez prístup, ktorý je najlepšie nazvať postmoderným. Zhruba takáto je logika za tým, prečo Griffin nazýva svoj resp. Whiteheadov prístup postmoderným, napriek tomu, že nesúhlasí s mnohými prvkami a centrálnymi tézami bežne spájanými s týmto pojmom.

Ďalšou výhodou takého používania pojmu postmoderna je zdôraznenie tých prvkov, ktoré sú charakteristicky moderné a potrebujú byť prekonané, transcendované. Kritická reflexia moderny odhalila niekoľko základných ontologických a epistemologických predpokladov moderného obrazu sveta. A práve Whitehead ponúkol dobré riešenia na niektoré problémy vyplývajúce z modernej filozofie. Whiteheadovu filozofiu možno „oprávnene nazývať postmodernou do tej miery, do akej poskytuje rozumnú kritiku a alternatívu k týmto východiskám, pričom si zároveň zachováva jasné prínosy spájané s modernitou“ (2007, viii).

Griffin vo svojej knihe nechce porovnávať detailnejšie rôzne druhy postmodernizmu, skôr chce ukázať, ako sa dokáže Whiteheadova filozofia

popasovať s problémami moderny a nevylučuje, že by nejaký iný druh to mohol dokázať aj lepšie.

6. Čo nasleduje po postmoderne?

Keďže Whiteheadova filozofia anticipovala niektoré myšlienky a hodnoty, ktoré nachádzame v druhej polovici dvadsiateho a v prvej polovici dvadsiateho prvého storočia, naskytuje sa aj otázka, či by Whitehead nemohol byť vnímaný ako predchodca toho obdobia, ktoré nasleduje po postmoderne. Vo Whiteheadovej filozofii, špeciálne v jeho metafyzickom systéme, sa často spájajú rôzne protichodné koncepty a/alebo polarity, ktoré sú však podľa neho stále rovnako skutočné, prítomné v našej skúsenosti, ktorá je pre neho východiskom poznávania sveta. Medzi tieto polarities patria napr. pretrvávajúce, stálosť, poriadok, zákony, kontinuita, determinácia na jednej strane (ako skupina kvalít fyzikálneho pólu aktuálnej entity) a zmena, novosť, emergencia, vývoj, sloboda na strane druhej (ako skupina kvalít mentálneho pólu aktuálnej entity). Okrem toho sú integrálne spojené v jeho myslení fakty a hodnoty, emócie a intuície a racionalita, teória a prax a ďalšie polarities.

V jeho metafyzickom systéme sú všetky entity vnímané ako organicky vzájomne prepojené, takže žiadna entita nemôže byť úplne izolovaná od zvyšku sveta. Napokon by som ešte spomenul dynamiku medzi individuálnym a kolektívnym aspektom reality, ktorú zdôrazňujú tak integrálni či holistickí myslitelia súčasnosti ako aj Whitehead. Entity majú svoj vnútorný a vonkajší rozmer ako aj svoj individuálny a kolektívny aspekt. Svet je súhrou medzi prostredím a individuálnymi entitami,

prostredie vplýva na jednotlivé entity a tie zas formujú a môžu pretvárať svoje prostredie. Aj v teórii poznania nachádzame niektoré podobné prvky, napr. perspektivizmus, antidogmatizmus, no zároveň určitú formu realizmu, ktorá neskĺzava do relativizmu (pozri Whitehead, 1989; 1978; Zolcer, 2023; 2017).

Samotná otázka, čo nasleduje po postmoderne, a ako sa táto diskusia odohráva v akademickom prostredí, bola predmetom viacerých štúdií. Napríklad v časopise *Educational Philosophy and Theory* bola autorom položená pomerne provokatívna a naivná otázka: „Čo nasleduje po postmoderne v edukačnej teórii?“ (Peters *et al.*, 2018). Cieľom bolo zachytiť „intelektuálny módný cyklus“, ktorý v univerzitnom prostredí ovplyvňuje nielen prijatie ideí ako komodít, ale aj proces kanonizácie myšlienok. Uvedená anketa poukazuje na to, že diskusia o postmoderne a jej potenciálnych nástupcoch je živá a formuje sa nielen cez systematické filozofické návrhy, ale aj cez reflexiu samotného akademického diskurzu a jeho dynamiky.

Táto štúdia tak prináša zaujímavý kontrast k systematickým filozofickým návrhom, ako je Griffinovo „konštruktívne postmoderné“ myslenie. Anketu v danom výskume vyplnilo viac než 170 autorov časopisu *Educational Philosophy and Theory* (Peters *et al.*, 2018). Krátke texty, zoradené do deviatich navzájom sa prekrývajúcich „kontajnerov“, chápu ako akýsi filozofický zrážkomer, ktorý zachytáva meniacu sa „klímu“ názorov. Reakcie však nesmerujú k jednému jasnému „nástupcovi“ postmoderny: časť autorov sa snaží identifikovať a ďalej rozvíjať dedičstvo postmoderného myslenia (napr. dôraz na prekonávanie binárnych opozícií, hravosť, marginálne filozofie a malé experimenty), iní zdôrazňujú najmä politické

a edukačné dôsledky post-pravdovej éry a volajú po holistickejších, spravodlivejších rámcoch. Ďalší respondenti navrhujú rôzne „post-postmoderné“ orientácie – od dialógových koncepcií inšpirovaných Habermasom či Bakhtinom, cez metamodernu a transmodernu až po návraty k realizmu, humanizmu alebo nezápadným filozofiám (konfucianizmus, domorodé tradície a pod.). Skôr než o uzavretie postmoderny tak ide o obraz fluidnej plurality čiastkových smerovaní, v ktorom sa prelínajú kritika postmodernizmu, jeho reinterpretácie aj pokusy označiť nové epochy (Peters *et al.*, 2018).

Rôznym ďalším prístupom k otázke, čo nasleduje po postmoderne, sa venuje aj M. Hauser (2021). Postmodernizmus sa síce inštitucionalizoval a mal zásadný vplyv nielen v akademickom prostredí a v rôznych oblastiach kultúry, ale aj podľa Hausera sa jeho historický moment už pominul alebo zmutoval. Hauser (2021), podobne ako Peters *et al.* (2018) vnímajú fenomén konca postmodernizmu a skúmajú, čo by mohlo nasledovať ďalej. Objavujú sa nové pomenovania éry, do ktorej vstupujeme alebo už v nej sme, ako napr. hypermoderna, altermoderna, remoderna, digimoderna, dokonca premoderna (na tento pojem by sa zrejme vzťahovala Griffinova kritika smerovaná na dekonštruktívny postmodernizmus a jej neschopnosť integrovať pozitívne aspekty moderny).

Metamoderna predstavuje azda najrozšírenejší a v niektorých aspektoch najvýstižnejší pojem. Ako prvý ho formulovali Vermeulen a van den Akker (2010) vo svojej eseji (*Notes on metamodernism*), pričom z ich strany išlo o pokus o pomenovanie nadchádzajúcej éry. Toto slovo vzniklo pomerne organicky v rámci viacerých rozličných diskurzívnych prostredí ako akýsi zastrešujúci pojem pre to, čo sa objavuje po úpadku

postmodernizmu (Storm, Dempsey, 2024). Vermeulen a van den Akker (2010) a neskôr van den Akker, Gibbons a Vermeulen (2017), si všímajú najmä architektúru, umenie, film, literatúru a ďalšie oblasti kultúry a uvádzajú niektoré hlavné znaky metamoderny. Metamoderna podľa nich osciluje medzi modernizmom a postmodernizmom, nie je ani jedna ani druhá, ale je to niečo nové. Pohybuje sa medzi vierou a pochybnosťou, medzi úprimnosťou (vážnosťou) a iróniou. Autori zdôrazňujú aj návrat k romantizmu a tieto neoromantické prejavy a pocity (túžba po zmysle, transcencii, prírode, autenticite, komunite) spájajú s postmodernou iróniou. Metamoderna znovu otvára priestor pre ideály ako sú napr. pravda, pokrok, spravodlivosť, lepšia spoločnosť, ale neberie ich ako hotové alebo absolútne. Koná akoby boli možné, no s vedomím toho, že sú zrejme nedosiahnuteľné v ideálnej podobe.

Dá sa povedať, že je to idealizmus bez naivity modernizmu a bez cynizmu postmodernizmu. Ďalším znakom je schopnosť a ochota spájať protiklady. Namiesto toho, aby sme zvolili buď jednu alebo druhú protichodnú kvalitu (modernú alebo postmodernú), môžeme sa snažiť udržať obe kvality, resp. oba póly. Môžeme tak byť zároveň racionálny aj emocionálny, veriť v projekty a v ideály ale si zároveň uvedomovať ich limity, môžeme budovať aj spochybňovať zároveň. A napokon metamoderna, na rozdiel od (dekonštruktívnej) postmoderny, sa nezastavuje pri rozklade veľkých príbehov, ale pokúša sa znovu stavať, rekonštruovať významy, komunity, politiku, aj keď je to len dočasne, provizórne. Hodnotou pre ňu je snaha niečo (vy)tvoriť, aj napriek tomu, že výsledok môže byť neistý (pozri aj Storm, Dempsey 2024).

Metamoderna ako ju podávajú Vermeulen a van den Akker (2010) sa však z veľkej časti týkajú skôr umenia a estetiky. Ťažko sa z toho odvodzujú filozofické alebo špecificky metafyzické charakteristiky tohto nového typu myslenia; a aj keby sme nejaké odvodili, tak len niektoré z nich naznačujú podobnosť s Whiteheadovým spôsobom myslenia. Lepšiu podobnosť vykazujú tie prúdy, ktoré sa označujú ako integrálne, holistické alebo aj metamoderné, no v podaní skôr holistických autorov a v iných kontextoch (ako napr. Brendan G. Dempsey, Jason A. J. Storm, Jared Morningstar, ale napríklad aj Nish Dubashia, pri ktorom sa na chvíľu zastavíme). Dempsey (2023) a tiež Storm a Dempsey (2024) identifikujú ďalšie zaujímavé znaky metamoderny, ktoré majú celkom blízko k mysleniu procesuálnych filozofov aj samotného Whiteheada. Metamodernizmus vzniká ako konštruktívna reakcia na (post)modernú fragmentáciu a odpovedá na ňu niečím, čo možno nazvať integrovaným pluralizmom.

Tento integrovaný pluralizmus prijíma viacnásobné, dočasné mapy rozličných úrovní reality a zároveň znovu naplňa život zmyslom, emóciou a príbehom (Dempsey, 2023). Podobne aj Henriques (2022) uvádza, že metamoderná senzibilita je zameraná na ponúknuť svetonázor, ktorý je pluralistický, koherentný a integrovaný. Zjednotená teória poznania je podľa neho príkladom metamodernej filozofie, ktorá usporadúva a zjednocuje naše predtým fragmentované poznateľové systémy do uceleného celku. Napokon podľa Kleineberga (2024) má byť metamoderna chápaná v pojmoch vývoja (myslí tým vývojové štádiá). Uvádza zároveň niektoré dôležité znaky metamoderny, ktoré nachádza v zárodkoch už v myslení J. Piageta, ktorého považuje za predchodcu metamoderny. Medzi tie znaky patria: prekročenie relativizmu, procesuálne a vývinové poňatie ontológie,

zmierenie faktov a hodnôt, dialektický prístup, ktorý syntetizuje protichodné stanoviská, postoj úprimnosti a nádeje, podmienený návrat meta-naratívneho myslenia (Kleineberg, 2024). Všimnime si mnohé podobné znaky, ktoré som uviedol vyššie pri charakterizácii Whiteheadovho myslenia.

7. Iné prístupy a ďalšie porovnania

Na doplnenie Griffinovej analýzy možno uviesť aj iné pokusy o charakteristiku moderny a postmoderny, napríklad prostredníctvom vzťahu k náboženstvu, Bohu a morálnym hodnotám. Takýto prístup ponúka Nish Dubashia (2025), z ktorého budem stručne vychádzať. V tradičnom (predmodernom) svetonázore je utrpenie chápané ako dôsledok nesúladu človeka s transcendentným poriadkom. Náprava spočíva v obnovení tohto súladu, pričom ústrednú úlohu zohrávajú náboženské a duchovné authority.

Moderné myslenie tento rámec zásadne mení. Moderný človek v ranom štádiu vníma kontrast medzi tým, čo mu hovoria posvätné texty či zjavenie a tým, čo vníma pohľadom tretej osoby, t. j. empiricky, objektívne, vedecky (pojmy, ktorých význam sa tvoril práve v moderne). Dochádza tu k radikálnemu oddeleniu dvoch sfér. Na jednej strane sféra hodnôt (umenie, morálka, právo), na druhej strane sféra pravdy alebo toho, čo sa neskôr stane modernou vedou. Podobnú líniu uvažovania nachádzame aj v diele Bruna Latoura, ktorý pri analýze raného novoveku rozlišuje dve základné pozície reprezentované Hobbesom a Boylom.

Tie zodpovedajú dvom pólom modernej „ústavy“: sfére subjektov a sfére objektov. „Nasledovníci Hobbesa a Boyla nám vo svojej spoločnej diskusii poskytujú prostriedky, ktoré dodnes používame: na jednej strane sociálna sila, moc; na druhej strane prírodná sila, mechanizmus. Na jednej strane subjekt práva; na druhej strane objekt vedy“ (Latour, 2003, 47). Podľa Latoura bola moderná „Ústava“ práve o tom, že tieto dve sféry sa nemajú miešať, majú ostať oddelené. No tým, že neustále nachádzame nejaké „hybridy“, ako ich nazýva, v ktorých sa miešajú prírodné a kultúrne prvky, vedecké a politické otázky, dospieva k záveru, že sme túto modernú Ústavu nikdy nedokázali dodržať, a tým pádom, aspoň vo svojej ideálnej, vyhrotenej podobe, sme nikdy neboli moderní (Latour, 2003). Tieto úvahy Latour vyslovuje práve v kontexte toho, čo by mohla znamenať moderna ale aj postmoderna, kde by sme si mali uvedomiť predpoklady aj paradoxy modernej éry, kriticky ju skúmať, porovnávať s inými kultúrami a prehodnocovať východiská aj kľúčové hodnoty.

Inými slovami, dochádza k oddeleniu sféry faktov a sféry hodnôt, pričom dôraz sa presúva na empirické a racionálne poznanie. Dobro je následne spájané so životom v súlade s poznanými zákonmi prírody a spoločnosti (Dubashia, 2025). Tento posun vedie k oslabeniu transcendentného rozmeru reality a k postupnému „odčarovaniu sveta“, ktoré kritizujú viacerí myslitelia vrátane Griffina. Postmoderné prístupy na tento vývoj reagujú kriticky. Spochybňujú výlučný nárok racionality a empirického poznania a zdôrazňujú význam skúsenosti, významu a hodnoty. Spochybňujú aj striktné rozlišovanie medzi faktami a hodnotami (pozri najmä Putnam, 2002; Rorty, 2000).

Pre postmoderného človeka začínajú zohrávať pocity alebo emócie rovnako dôležitú úlohu ako racionálne myslenie alebo individuálna sloboda. K takémuto prehodnoteniu ho vedie väčšinou absencia zmyslu života, duchovná alebo náboženská vyprázdnenosť. Máme tak slobodu nielen myslieť a poznávať svet, ale najmä si tvoriť zmysel svojho vlastného života. Podľa Dubashia (2025) však funkciu ducha tu spĺňa naďalej materiálny svet, hmota, ale už to nie je len rozumom a empiriou poznaná hmota. Materiálny svet alebo príroda majú byť aj cítené, zakúšané a sú vnímané viac holisticky. Podľa tohto by bola postmoderna v určitom zmysle pokračovaním moderny. Griffin zastáva podobné stanovisko. Ako som už opísal vyššie, Griffin rozlišoval medzi dekonštruktívnym a konštruktívnym postmodernizmom. Ten prvý podľa neho môžeme vnímať ako pokračovanie moderny, ako dotiahnutie moderných predpokladov do svojich logických záverov. Len ten druhý typ dokáže odhaliť, kriticky reflektovať a v prípade potreby nahradiť moderné predpoklady a byť tak skutočnou konštruktívnou alternatívou (Griffin, 2004, xiii).

Dubashia (2025) však opisuje okrem postmodernej spirituality aj ďalšie dve vývojové štádiá, ktoré pre jednoduchosť teraz zlúčim do jedného a pokúsim sa ho stručne charakterizovať. Nazýva ho integrálnym štádiom, no miestami naň referuje ako na holistické myslenie alebo holistický svetonázor. Nadväzuje na postmoderný pluralizmus a citlivosť voči rozmanitosti, no snaží sa prekonať jeho relativizmus tým, že jednotlivé perspektívy a vývojové fázy religiozity nevidí len ako rovnako svojvoľné „príbehy“, ale ako čiastočne pravdivé vyjadrenia hlbšieho duchovného procesu.

Podľa Dubashia preto nové štádium nespočíva v odmietnutí predchádzajúcich foriem náboženstva, ale v ich reflexívnom „transcendovaní a zahrnutí“: v snahe integrovať rozum i mýtus, individualitu i komunitu, imanentný i transcendentný obraz Boha, vedecké aj spirituálne spôsoby poznania. Integrálne štádium sa usiluje znovu rehabilitovať pojem pravdy, ale spôsobom, ktorý zohľadňuje kontexty a perspektívy. Pravda tu nie je chápaná ako „jediná správna doktrína“, ale skôr ako hlbšie zosúladenie viacerých perspektív. K tejto vízii prislúcha aj integrácia základných polarít, ako sú individualita a komunita, hierarchia a rovnosť (uznanie vývojových úrovní, ale bez nadradenosti a útlaku), racionalita a intuícia (spiritualita), imanencia (Boh prítomný a pôsobiaci vo svete, u Whiteheada by to analogicky mohla byť tzv. konzekventná povaha Boha) a transcendencia (Boh presahujúci svet, u Whiteheada by to analogicky mohla byť tzv. primordiálna alebo primárna povaha Boha).

V neposlednom rade ide o uzmierenie a integráciu vedy (empirické a racionálne poznanie) a náboženstva (existenciálny, hodnotový, zmyslový rozmer). Dubashia zdôrazňuje, že nástup holistických svetových názorov nepredstavuje iba zmenu intelektuálneho nastavenia, ale „paradigmatický posun v tom, ako pristupujeme k samotnému životu“. Podľa neho nejde len o nový spôsob myslenia, ale o nový spôsob bytia, ktorý uprednostňuje integráciu pred fragmentáciou, prepojenosť pred izoláciou a vývoj pred stagnáciou. Takto chápaný prístup zároveň predpokladá, že napriek zložitosti a mnohohrstevnatosti sveta existuje hlbšia jednota, ktorá všetko podopiera (Dubashia, 2025, 164).

Pripomeňme si, že vo Whiteheadovom myslení sa dialekticky spájajú rôzne protichodné koncepty a polarity (individuálne/kolektívne, rozum/intuícia, fakty/hodnoty a pod.), v podstate veľmi podobné, ako uvádzajú aj Dubashia alebo Dempsey. Zvlášť by som zdôraznil Whiteheadov apel na potrebu zmierenia a zmysluplnej integrácie vedy a náboženstva (pozri aj Griffin, 1989). Konflikt medzi nimi je vážnym problémom, najmä „...ak uvážime, čo náboženstvo a veda znamenajú pre ľudstvo“ (Whitehead, 1989, 258). Na inom mieste Whitehead hovorí, že by bolo „ignorantstvo myslieť si, že si pre konflikt medzi vedou a náboženstvom nemusíme robiť starosti“ (1989, 263). Zároveň je dôležité aj to, ako pristúpime k tomu problému, pretože podľa Whiteheada „rozpor teórií nie je katastrofa, je to príležitosť“ (1989, 263). Epistemologické, etické a estetické rozmery skutočnosti, pravda, dobro a krása, ktoré boli rozlíšené modernou, sú vo Whiteheadovej metafyzickej schéme opätovne integrované, no nie spôsobom predmoderným, t. j. nie je zrušený rozdiel medzi nimi, len sú spojené v jednej koherentnej teórii, kde majú každé svoje miesto.

Whiteheada tak môžeme vnímať aj ako postmoderného mysliteľa, pokiaľ tým myslíme konštruktívny postmodernizmus tak, ako ho načrtol D. R. Griffin. V mnohých ohľadoch totiž naozaj prekonáva moderné myslenie, kriticky reflektuje problémy, ktoré moderna zanechala a ponúka svoje konštruktívne riešenia. V niektorých ohľadoch ho však môžeme vnímať aj ako predchodcu integrálneho alebo holistického myslenia (a čiastočne, no azda menej výstižne aj ako anticipátora metamoderného myslenia), keďže sa s týmto prúdom (alebo týmito prúdmi) zhodnú vo viacerých aspektoch.

8. Aplikácie a širší význam diskusie

Zaujímavým príkladom aplikácie Griffinovho rozlíšenia medzi dekonštruktívnym a konštruktívnym postmodernizmom je práca Georgea Allana (2004) o vysokoškolskom vzdelávaní a akademickom kánone. Allan analyzuje dôsledky relativistických prístupov k otázke akademického kánonu a zároveň sa snaží formulovať alternatívny model založený na pragmatizme Johna Deweyho a Whiteheadovej filozofii vzdelávania, pričom Allan dokáže s Deweyho pragmatistickou pedagogikou a filozofiou edukácie originálne spájať nielen Whiteheadovu filozofiu edukácie, ale aj metafyziku. Nachádzať môžeme aj aplikácie metamoderných teórií a princípov, o ktoré sa usilujú viacerí autori časopisu *Metamodern Theory & Praxis*. Za zmienku stojí napr. Andrés David Fonseca Díaz, ktorý vo svojom príspevku *University of the Future*, ktorý je zároveň názvom iniciatívy založenej v Bogote, v Kolumbii, načrtáva víziu univerzity pre budúcnosť založenú práve na metamoderných princípoch a hodnotách. Takéto prístupy naznačujú, že filozofické diskusie o postmoderne (a meta-moderne) nemajú význam iba pre dejiny filozofie, ale aj pre širšie otázky kultúry, vzdelávania a spoločenského života. Whiteheadova filozofia, podobne ako klasický pragmatizmus, predstavuje typ myslenia, ktorý v mnohých ohľadoch presahuje rámec moderného filozofického projektu. Vykazuje podobné znaky s konštruktívnym postmodernizmom aj metamodernou (najmä s integrálnym a holistickým myslením). Zároveň však nie je úplne totožný ani s prúdmi postmoderného myslenia, ktoré sa rozvinuli v druhej polovici dvadsiateho storočia, ani s prúdmi, ktoré sa označujú ako metamoderné a vyvinuli sa v dvadsiatom prvom storočí.

Záver

Griffinova interpretácia Whiteheadovej filozofie ako postmodernej predstavuje zaujímavý pokus o prehodnotenie bežného chápania postmodernity. Jeho rozlíšenie medzi dekonštruktívnym a konštruktívnym postmodernizmom umožňuje zaradiť Whiteheadovo myslenie do širšieho filozofického kontextu, ktorý presahuje dominantné interpretácie postmodernity spojené najmä s francúzskou filozofiou druhej polovice dvadsiateho storočia.

Zároveň však táto interpretácia vyvoláva otázku, či je označenie Whiteheada za postmoderného filozofa skutočne najvhodnejšie. Whiteheadova metafyzika totiž vzniká už v prvej polovici dvadsiateho storočia a jej základným cieľom nie je dekonštrukcia moderného myslenia, ale skôr systematická rekonštrukcia filozofického obrazu sveta. V tomto zmysle sa jeho projekt líši od mnohých prúdov postmoderného myslenia, ktoré sa vyznačujú skepsou voči metafyzike alebo voči možnosti systematického svetonázoru.

Whiteheadova filozofia sa zároveň neusiluje o návrat k predmoderným formám myslenia. Naopak, snaží sa zachovať mnohé kľúčové poznatky modernej vedy a integrovať ich do širšieho metafyzického rámca. Tento projekt možno preto chápať ako pokus prekonať jednostrannosti moderného naturalizmu bez toho, aby sa rezignovalo na racionálnu reflexiu reality.

Z tohto hľadiska sa ponúka otázka, či Whiteheadovo myslenie nepredstavuje skôr určitý typ filozofie, ktorý presahuje rámec moderny aj

postmoderny. Niektorí autori preto hovoria o možnosti „post-postmoderného“ alebo metamoderného myslenia, ktoré sa usiluje prekonať relativizmus spájaný s dekonštruktívnym postmodernizmom a zároveň pokračovať v kritickej reflexii moderného projektu.

Ak by sme tento pojem použili v širšom filozofickom zmysle, Whiteheadovu filozofiu by bolo možné interpretovať ako jeden z raných pokusov o takýto typ myslenia. Jeho procesuálna metafyzika totiž ponúka systematickú alternatívu k redukcionistickému obrazu sveta, ktorý dominoval v modernom vedeckom naturalizme, a zároveň sa snaží zachovať význam pojmov ako racionalita, pravda či hodnota.

Griffinova interpretácia tak poukazuje na zaujímavý paradox: filozof, ktorý je často považovaný za predstaviteľa metafyzickej tradície, môže byť zároveň chápaný ako jeden z mysliteľov, ktorí pripravili pôdu pre nové formy filozofickej reflexie po modernite. Otázka, či tento typ myslenia označíme ako postmoderný, post-postmoderný, metamoderný alebo inak, zostáva do určitej miery terminologickou otázkou. Dôležitejšie je, že Whiteheadova filozofia predstavuje originálny pokus o prekonanie hraníc moderného svetonázoru a o formulovanie širšieho metafyzického rámca pre chápanie reality.

Literatúra

- ALLAN, G. (2004): *Higher Education in the Making: Pragmatism, Whitehead, and the Canon*. Albany: State University of New York Press.
- DEMBER, G. (2023): Metamodernism: a response to modernism and postmodernism. [online] *LAI News*. Dostupné na: <https://iai.tv/articles/metamodernism-a-response-to-modernism-and-postmodernism-greg-dember-auid-2682>
- DEMPSEY, B. G. (2023): *Metamodernism: Or, The Cultural Logic of Cultural Logics*. Baxter: ARC Press.
- DÍAZ, A. D. F. (2024): University of the Future. *Metamodern Theory & Praxis*, 1 (1), 115 – 124. DOI: <https://doi.org/10.70613/2024.0011>
- DUBASHIA, N. (2025): *A Brief History of God. From Nature Spirits to Cosmic Consciousness*. Stannard, Vermont: Sky Meadow Press.
- GRIFFIN, D. R. (1989): *God and Religion in the Postmodern World: Essays in Postmodern Theology*. Albany: State University of New York Press.
- GRIFFIN, D. R. (2001): *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- GRIFFIN, D. R. (2004): Series Introduction. In: Allan, G.: *Higher Education in the Making: Pragmatism, Whitehead, and the Canon*. Albany: State University of New York Press.
- GRIFFIN, D. R. (ed.) (1988): *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*. New York: State University of New York Press.
- GRIFFIN, D. R. (2007): *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy: An Argument for Its Contemporary Relevance*. New York: State University of New York Press.
- HAUSER, M. (2021): *Doba přechodu: Tranzitivní ontologie a dílo Alainy Badioua*. Praha: Filosofia.

- HENRIQUES, G. (2022): What is Metamodern Spirituality? A new vision for science, subjectivity, and religion is emerging. [online] *Psychology Today*. Dostupné na: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/theory-knowledge/202210/what-is-metamodern-spirituality>
- KLEINEBERG, M. (2024): Piaget as Metamodernist. *Metamodern Theory & Praxis*, 1 (1), 23 – 62. DOI: <https://doi.org/10.70613/2024.0003>
- LATOUR, B. (2014): Foreword: What Is Given in Experience? In: Stengers, I.: *Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, ix – xv.
- LATOUR, B. (2003): *Nikdy sme neboli moderní*. Bratislava: Kalligram.
- PETERS, M. A. – TESAR, M. – JACKSON, L. (2018): After postmodernism in educational theory? A collective writing experiment and thought survey. *Educational Philosophy and Theory*, 50 (14), 1299 – 1307. DOI: <https://doi.org/10.1080/00131857.2018.1457868>
- PUTNAM, H. (2002): *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- RORTY, R. (2000): *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava: Kalligram.
- STORM, J. A. J. – DEMPSEY, B. G. (2024): Introducing Metamodern Theory & Praxis. *Metamodern Theory & Praxis*, 1 (1), 1 – 6. DOI: <https://doi.org/10.70613/2024.0001>
- TARNAS, R. (2015): *Vášeň západnej mysle*. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.
- VAN DEN AKKER, R. – GIBBONS, A. – VERMEULEN, T. (eds.) (2017): *Metamodernism. Historicity, Affect, and Depth After Postmodernism*. London, New York: Rowman & Littlefield.

- VERMEULEN, T., VAN DEN AKKER, R. (2010): Notes on metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*, 2 (1), 5677. DOI: <https://doi.org/10.3402/jac.v2i0.5677>
- WHITEHEAD, A. N. (1978): *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press.
- WHITEHEAD, A. N. (1989): *Veda a moderný svet*. Bratislava: Pravda.
- ZOLCER, Š. (2022): *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človeka medzi stredovekom a raným novovekom*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave.
- ZOLCER, Š. (2017): Whiteheadova kritika modernej vedy. *Filosofický časopis*, 65 (3), 403 – 419.
- ZOLCER, Š. (2023): Whitehead's Organic Conception of Humanity. Beyond Mechanistic Philosophy in an Age of Transhumanism. *Human Affairs*, 33 (2), 250 – 262. DOI: <https://doi.org/10.1515/humaff-2022-1001>

Třetí cesta osvícenství: Dobruškova radikální republika

Vladimír VOKÁL

Metropolitní univerzita Praha

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.07>



Úvod

Dne 26. června 1793 vyšla v Paříži anonymně, v nákladu několika tisíc výtisků studie *Philosophie sociale*.¹ Nové dílo rychle zaujalo širokou veřejnost, a to nejen ve Francii. Německý filozof Immanuel Kant o rok později napsal svému nakladateli Françoisi Théodorovi de La Garde následující slova: „Váš dopis z 8. listopadu, který mi byl doručen 22. listopadu spolu s dílem Anacharsisovým² a jedním svazkem Montaigna, jakož i s darem *Philosophie sociale*, jejíž vydání mi učinilo velikou radost, zasluhuje mou upřímnou vděčnost“ (Kant, 1999, 489 – 490). V roce 1795, v upravené verzi pak v roce 1796 vydal Kant jedno ze svých nejslavnějších

¹ Viz Dobruška (1793).

² Kant má nepochybně na mysli pruského filozofa Anacharsise Clootse a jeho dílo *La République universelle ou adresse aux tyrannicides*, které vyšlo v Paříži o rok dříve než Dobruškova *Philosophie sociale*. Cloots skončil podobně jako Dobruška; byl popraven gilotinou 24. března 1794.

filozoficko-politických děl *K věčnému míru*.³ Komparativní analýza *Philosophie sociale* a Kantovy klasiky *Zum ewigen Frieden* přinesla překvapivé zjištění. Bylo by zřejmě odvážné tvrdit, že by Kant od autora anonymního díla z roku 1793 přímo opisoval nebo přejímal argumenty: jeho systematická a filosofická poctivost takovou interpretaci spíše vylučují. Studie *K věčnému míru* však s *Philosophie sociale* vykazuje podezřele silné strukturální a tematické paralely, zejména v důrazu na republikánskou formu vlády, roli přírody při dosahování míru či klíčový význam veřejnosti v právu.

Philosophie sociale napsal Junius Frey, alias Franz Thomas von Schönfeld alias Moses Dobruška, moravský Žid povýšený v roce 1778 do šlechtického stavu a od roku 1792 žijící ve Francii. Svě životní dílo věnoval – anonymně – francouzskému lidu; ve svém posledním vzkazu uvedl, že kniha není úplná a svého syna vyzval, aby ji dal ve vhodný čas znovu vytisknout: „Nebylo mi dopřáno doplnit několik podstatných mezer, jak jsem zamýšlel; zabránil mi v tom osud, který mě postihl. Nech tam, synu, uvést mé jméno, a pokus se tak obhájit mou památku... novým vydáním díla, jehož autor nebude nikdy podezírán potomstvem ze spiknutí proti Svobodě“ (Scholem, 1981, 83 – 84). Kniha sice skutečně několik let po Dobruškově smrti vyšla, ale znovu anonymně. Jejího autora na téměř dvě století pokryl prach morálních pochybností, korupce či problematického náboženského a etnického původu. Přitom nezaujal či přímo neinspiroval pouze Immanuela Kanta, ale prokazatelně, jak správně poukázala Silvana Greco (2022), i Henriho de Saint-Simona a zprostředkovaně též Augusta Comta či Johna Stuarta Milla.

³ Viz Kant (1796).

Osvícenství bývá tradičně spojováno s ideálem rozumu, pokroku a vzdělání. V historické paměti vystupuje především jako epocha reformního racionalismu, postupné emancipace jednotlivce a kritiky náboženských a politických autorit. Konec 18. století však představoval moment, kdy se rozum proměnil z nástroje poznání v sílu, která začala svět nejen vysvětlovat, ale také radikálně přetvářet. Francouzská revoluce představuje v tomto smyslu zlom: rozum přestal být pouhým teoretickým principem a stal se praktickou, politickou a morální silou. Vznikla situace, kterou lze označit za *primordial soup* modernity: ideový vývar, v němž se mísí racionalismus, empirismus, rovnostářství, republikanismus, ale i nové formy politické víry a ideologie.⁴

Právě v tomto bouřlivém kontextu se objevuje postava Mosese Dobrušky. Jeho myšlení nelze beze zbytku zařadit ani do francouzského racionalismu, skotského empirismu, pragmatismu či do německé idealistické tradice. Vyrůstá z jiného intelektuálního prostoru, který lze označit jako středoevropské osvícenství. Tento typ osvícenství vzniká v prostředí habsburské monarchie: náboženské plurality a strukturální nerovnosti; vyznačuje se specifickou syntézou rozumu, morální filozofie i sociální zkušenosti vyloučených skupin. Na rozdíl od západoevropského osvícenství není primárně reformní, nýbrž emancipační; neusiluje pouze o omezení moci, ale o její radikální přestavbu na základě univerzální rovnosti. Právě z tohoto napětí mezi osvícenským rozumem a existenciální zkušeností marginalizace vyrůstá Dobrušková radikální republika – projekt, který nelze redukovat ani na liberalismus, ani na kolektivismus,

⁴ Viz Vokál (2022).

ale který představuje svébytnou „třetí cestu“ osvícenského myšlení, kterou v rámci dějin filozofie nazýváme *politickou a sociální filozofií střeoevropského osvícenství*.

Naším cílem je analyzovat politicko-filozofické jádro Dobruškovy *Philosophie sociale* v kontextu střeoevropského osvícenství a ukázat, že jeho koncept radikální republiky představuje svébytnou „třetí cestu“ osvícenského myšlení s doložitelným vlivem na Kanta, Saint-Simona i pozitivistické pojetí společnosti.

1. Střeoevropský myslitel v revoluční Paříži

Moses Dobruška se narodil roku 1753 v Brně do zámožné židovské rodiny. Jeho intelektuální formování probíhalo v prostoru střední Evropy, poznamenaném náboženskou pluralitou, reformním absolutismem a také vlivem židovského osvícenství (haskaly). Zásadní roli sehrála i jeho vazba na frankistické hnutí: Dobruška byl vzdáleným příbuzným Jacoba Franka, charismatického náboženského vůdce, v jehož učení se mísila mystika, mesiánství a radikální kritika tradičního judaismu. Roku 1775 Dobruška konvertoval ke katolicismu a přijal jméno Franz Thomas von Schönfeld. Ve Vídni se pohyboval v prostředí osvícené dvorské aristokracie, stal se významným členem svobodných zednářů a publikoval literární i filozofické texty. Po vypuknutí Francouzské revoluce odešel roku 1792 do Paříže, kde přijal symbolické jméno Junius Frey. V Paříži se Dobruška aktivně zapojil do revolučního dění a vydal své klíčové filozofické dílo *Philosophie sociale*.

Roku 1794 byl v rámci aféry Východoindické společnosti zatčen a popraven jako korupčník při zinscenovaném procesu s Dantonem. Dobruškovo hlavní dílo *Philosophie sociale, dédiée au peuple français* představuje hlubokou a systematickou úvahu o politice, morálce a společnosti. Rozsahem, strukturou i jazykem patří k nejambicióznějším filozoficko-politickým dílům francouzské revoluce. V rámci revoluční generace je jen málo autorů, kteří by – podobně jako Dobruška – dokázali propojit roli přímého politického aktéra s koncepčním myšlením. Srovnatelné postavy představují snad jen Condorcet, Sieyès⁵ a Saint-Just.

Philosophie sociale představuje primárně první pokus o založení nové disciplíny o poznání společnosti. Dobruška (1793, III) sám v předmluvě konstatuje, že sociální filozofie je „nejméně rozvinutou vědou“. Na rozdíl od Montesquieua či Rousseaua, kteří společnost převážně analyzovali deskriptivně, Dobruška trvá na tom, že poznání společnosti musí být normativní a tvořivé. Věda o společnosti nemá pouze popisovat existující poměry, ale má se podílet na jejich racionální přeměně. Jedním z nejvýraznějších motivů Dobruškova díla je pojem boření. Hned v úvodu *Philosophie sociale* autor konstatuje: „Bořili jsme, nyní stavme – vytvářejme“ (Dobruška, 1793, 1). Revoluce je zde chápána nikoli jako chaotický výbuch násilí, nýbrž jako poznávací proces. Boření představuje metodu rozumu: rozklad starých institucí, předsudků a dogmat je nutnou podmínkou nové, racionální konstrukce společnosti. Tento přístup připomíná karteziánskou metodu pochybnosti, avšak s jedním zásadním rozdílem.

⁵ Viz Vokál (2002).

Zatímco Descartova pochybnost zůstává především epistemologická, Dobruškova destrukce je politická a společenská. Rozum zde nemění pouze způsob myšlení, ale zasahuje přímo do struktury světa. Radikalita spočívá v tom, že rozum se stává činitelem dějin.

Boření má u Dobrušky výrazný etický rozměr. Autor opakovaně zdůrazňuje, že své dílo adresuje těm, „kdo neuznávají v republice jinou autoritu než pravdu“ (Dobruška, 1793, XI). Rozum vystupuje jako nástroj morální očisty společnosti – autor jej přirovnává k chirurgii, která musí odstranit ideologické nemoci: pověry, církevní dogmata a dědičná privilegia. Tento motiv úzce souvisí s osvícenskou kritikou náboženské autority, avšak Dobruška ji posouvá do roviny politické praxe. Morální zákon rozumu má stát nad politickou mocí a stát se kritériem legitimacy každé vlády.

2. Republika rozumu a třetí cesta osvícenství

V jádru Dobruškova politicko-filozofického myšlení lze identifikovat to, co můžeme označit jako princip legitimacy. Politický řád je podle něj oprávněný pouze tehdy, pokud je jeho zákon v souladu s rozumem a zajišťuje rovnost práv všech členů společnosti. Zákon pro Dobrušku není výrazem vůle většiny ani historické tradice, ale normativním nástrojem morální rovnosti. Jakmile se zákon od tohoto principu odchýlí, ztrácí svou závaznost a přestává být právem v pravém slova smyslu. Dobruškova radikalita tedy nesměřuje k popření práva, nýbrž k jeho znovuzaložení na racionálním a univerzálním základě. V tomto smyslu lze Dobrušku číst i jako raného teoretika ústavnosti: nikoli jako technického návrháře

institucí, ale jako myslitele, který chápe ústavu především jako morální rámec politického řádu, jenž má zakotvit rozum a rovnost práv. Dobruškův pojem „princip“ tak představuje ústřední uzlový bod jeho politické a sociální filozofie. Nejde o pouhou abstraktní normu ani o subjektivní mravní přesvědčení, ale o závazný, rozumem rozpoznatelný základ veřejného řádu, který předchází jak individuálním rozhodnutím, tak pozitivnímu právu.

Klíčová je Dobruškova kritika monarchie, jež vychází z přesvědčení, že jde o „nepřirozený režim“ (Dobruška, 1793, 13), v němž síla nahrazuje spravedlnost. Alternativou je republika rozumu – politické uspořádání, v němž zákon není výrazem libovůle ani pouhé vůle většiny, ale ztělesněním racionálního a morálního principu. Podstatným bodem je také Dobruškova definice svobody: „Svoboda je rovnost práv“ (*ibidem*, 175). Právě v tom spočívá jádro jeho „třetí cesty osvícenství“. Dobruška odmítá jak individualistický liberalismus, jenž opomíjí sociální rovnost, tak kolektivistický egalitarismus, který potlačuje svobodu jednotlivce. Svoboda a rovnost jsou pro něj dvěma aspekty téhož principu rozumu a zákon má být jejich zárukou. Radikalita Dobruškova myšlení se plně projevuje v jeho pojetí práva na odpor. Pokud zákon ztratí spojení s rozumem a morálkou, „...posvěcuje povstání a činí z něj povinnost“ (*ibidem*, 89). Revoluce zde není anarchií, nýbrž morální obnovou legitimacy. Dobruška si však uvědomuje nebezpečí, jež s sebou radikalita rozumu nese. Ve stejném roce 1793 vydává satirický spis *Les aventures politiques du père Niçaise*,⁶ v němž ironizuje revoluční jazyk a jeho proměnu v novou politickou víru.

⁶ Viz Frey (1793b).

Revoluční aktéři se podle něj často přou o pojmy, jejichž obsah, již dávno vyprchal, a oni jen bojují s přízraky. Text lze proto číst i jako sebe-reflexi radikalismu. Rozum, který není schopen kritizovat sám sebe, se snadno promění v nebezpečnou ideologii. Dobruška zde předjímá moderní kritiku ideologických systémů a upozorňuje, že pravá racionalita musí zahrnovat i schopnost nadsázky, ironie.⁷

3. Od Dobrušky k Saint-Simonovi, od Saint-Simona ke Comtovi

Silvana Greco přesvědčivě ukázala, že *Philosophie sociale* představovala také raný pokus o vědeckou teorii společnosti. Greco rekonstruovala intelektuální linii, která vede nejprve od Dobrušky k Saint-Simonovi a dále k Augustu Comtovi. Činí tak na základě biografických vazeb, tematických paralel i dosud opomíjených textových souvislostí. Jak píše, „...životopisná linie spojuje tyto tři postavy kontinuálním způsobem“ (Greco, 2022, 165). Moses Dobruška, tehdy již na počest Bruta a „svobody“ Junius Frey, byl zatčen v Paříži 23. listopadu 1793. Policie ho umístila do věznice Saint-Pélagie. Shodou okolností sdílel celu s mužem, díky kterému zůstalo jeho „učení“ nesmrtelné, Henrim de Saint-Simonem, pozdějším utopickým socialistou a filozofem. Saint-Simon se do věznice dostal několik dní před ním, 19. listopadu 1793. Na rozdíl od Dobrušky, který byl o několik měsíců později popraven, Saint-Simon přežil; zůstal ve vězení téměř rok a byl nakonec propuštěn. Setkání Dobrušky s občanem „Bonhommem“, jak si tehdy Saint-Simon říkal, bylo přes pohnuté okolnosti nesmírně přínosné.

⁷ Detailní analýzu s rozsáhlejšími ukázkami Dobruškových textů nabízí studie: Vokál (2025).

Saint-Simon se totiž ve vězení seznámil s Dobruškovou studií *Philosophie sociale*, což zásadně ovlivnilo jeho myšlení o organizaci společnosti, průmyslovém řádu i o vědě.

Vztah mezi Saint-Simonem a Augustem Comtem je pak dostatečně doložen a lze jej sledovat minimálně od srpna 1817, kdy se mladý Comte stal osobním sekretářem tehdy již uznávaného Saint-Simona. Sám Comte později zdůrazňoval, že právě z tohoto vztahu čerpal poznatky, k nimž by se prostřednictvím knih nikdy nedostal. Linie kontinuity je jasná: Dobruška (1793, 18) nejprve napsal, že společnost musí být zkoumána metodami přírodních věd, neboť příroda je zdrojem všeho, včetně krásy a moudrosti. Věda o společnosti je dosud pouze „v kolébce“ (*ibidem*, III). Hlavním úkolem politika-filozofa, nebo jak píše Dobruška: „mudrce“, je okamžitá změna.

„Je třeba svrhnout (rozrušit – dezorganizovat) umělý řád a přivést nás zpět k prostému řádu přírody, rozvinutému zdravou kulturou. Vratme se (reorganizujme) nejprve k ní, zkoumejme ji a čerpejme z jejích postupů nové umění, novou kulturu. Mudrci! Vyvedte nás jednou provždy z labyrintu chyb a přiveďte nás konečně zpět k původnímu prameni principů. Dovolte nám čerpat hluboko z lůna této plodné matky.“ (*ibidem*, 47)

Greco (2022) zcela správně poznamenává, že právě tento dvojkrok: dezorganizace → reorganizace – je nejvýraznějším ideovým dědictvím, které po sobě Dobruška zanechal. Je extrémně nepravděpodobné, že by se tak zvědavý myslitel, jakým nesporně Saint-Simon byl, hlouběji neseznámil právě s těmito převratnými idejemi obsaženými ve *Philosophie sociale*, ať již ve vězení, případně před zatčením nebo po jeho propuštění.

Důkazem je to, že Saint-Simon ve svém pojednání *De la réorganisation de la société européenne* z roku 1814 přejal celý Dobruškův myšlenkový systém.⁸ To, co se u Dobrušky objevilo jako radikální revoluční filozofie – rozbití umělého, tyranského pořádku a následné obnovení přirozené rovnováhy – se u Saint-Simona mění ve strukturovaný sociální proces, který má být studován systematicky a vědecky.

„Filozofie minulého století byla revoluční; filozofie devatenáctého století musí být reorganizační. Nedostatek institucí vede k zániku každé společnosti; staré instituce prodlužují nevědomost a předsudky doby, v níž vznikly.“ (Saint-Simon, Thierry, 1814, VIII)

To není jen volná inspirace *Philosophie sociale*, to je přímo „okopírování“ celého konceptu, dokonce s použitím Dobruškova vědeckého termínu „reorganizace“. Saint-Simon přejímá celý Dobruškův myšlenkový rámec; Dobruškovo schéma povýšil na obecnou sociální metodu, a stal se tak jedním z prvních, kdo v dějinách evropského myšlení uchopil společnost jako organismus podléhající zákonům analogickým přírodním vědám. Saint-Simon zároveň rozvíjí Dobruškův požadavek, aby politická a společenská analýza byla vystavěna na absolutních, univerzálních principech, nezávislých na libovůli zákonodárců a na proměnlivosti historického okamžiku; přejímá také jeho tezi, že studium společnosti se musí řídit metodou pozorovacích věd a teprve tak se může vymanit z „kolébky“; a také rozvíjí Dobruškův důraz na ústavní architekturu, jež musí být vystavěna na neotřesitelných, racionálně odvozených základech, nikoliv na tradici nebo na autoritě starých režimů (Greco, 2022, 163 – 164).

⁸ Viz Saint-Simon, Thierry (1814).

To, že se Dobruška a Saint-Simon ocitli ve stejné pařížské věznici, bylo ve skutečnosti momentem přenosu idejí, který později formoval rodící se pozitivismus. Saint-Simonův důraz na nutnost rozpoznat přirozené zákony společnosti, převést politické otázky do rámce empirického zkoumání a chápat evropské dějiny jako střídání revoluce a reorganizace, odpovídá základním tezím *Philosophie sociale* s překvapivou přesností.

Saint-Simonův tajemník Auguste Comte následně převzal Dobruškovo schéma ještě systematictěji. Ve svém pojednání *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* z roku 1822 uvádí, že současnost se nachází mezi tím, co umírá a co se rodí. Hned v úvodu svého díla přímo přebírá celou Dobruškovu terminologii:

„Společenský systém, který se hroutí, a nový systém, jenž dospěl do plné zralosti a usiluje o své ustavení — to je základní rys, který současné epoše přisuzuje celkový ráz civilizace. V souladu s tímto stavem věcí zmítají dnešní společnosti dva pohyby odlišné povahy: jeden je dezorganizační, druhý reorganizační. První z nich, uvažovaný izolovaně, strhává společnost do hluboké morální a politické anarchie, která ji zdánlivě ohrožuje blízkým a nevyhnutelným rozpadem. Druhý ji naopak vede k definitivnímu společenskému stavu lidského druhu, k takovému, který nejlépe odpovídá jeho přirozenosti — stavu, v němž všechny prostředky lidské prosperity mohou dosáhnout svého plného rozvinutí a nejprímějšiho uplatnění. Právě ve spoluexistenci těchto dvou protichůdných tendencí spočívá velká krize, kterou procházejí nejcivilizovanější národy.“ (Comte, 1970, 5)

Neméně významná je paralela mezi Dobruškovým třístupňovým modelem (teologie → metafyzika → příroda) a Comtovým zákonem tří stadií. Dobruška přímo uvádí toto:

„Celá země byla kdysi podřízena svrchovanosti bohů. Králové byli jejich zástupci. Všechny formy vlády byly teokratické. Králové, hrdinové a vůbec všichni, kdo vládli národu – ať už se nazývali jakkoli – byli natolik ztotožnění s božstvem svého lidu, že napadnout jedno znamenalo napadnout i druhé. Dějiny i Bible nám neustále poskytují důkaz této pravdy. Nikdy jsem nedokázal pochopit, jak mohli lidé – dokonce i ti nejvzdělanější v našem století – považovat tuto zruďnou směs, toto neblahé ztotožnění, za nutný důsledek organizace prvotních národů, a navíc jej pokládat za výhodu či dokonalost.“ (Dobruška, 1793, 40)

A pokračování:

„Pak pronásleduje neštěstí na každém kroku metafyzika, která – ponořena do složitých sylogismů a vyčerpávajících důsledků – opisuje a skládá svůj systém podle všeho možného, jen ne podle přírody. Z toho důvodu se v zákonodárství každá hlubší diskuse stávala podezřelou a byla odmítána jedním slovem: metafyzika. Je pravda, že až zákonodárství nalezne pevné základy v přírodě a dokonale aplikuje fyziku, metafyziku už potřebovat nebudeme. V tomto smyslu můžeme s Baconem říci: když jednou poznáme přírodu, nebude už třeba hledat nic, co leží za ní. Metafyzika není ničím jiným než uměním klást otázky přírodě a studovat ji pro společenské účely – tedy zkoumat člověka jako občana v jeho kulturním stavu. Musí být podřízena té nejprísnejší poslušnosti

a nejvěrněji následovat první imperativní část fyziky – totiž přírodu samotnou.“ (Dobruška, 1793, 55)

Z pohledu sociologie je tu ještě jedna nápadná podobnost mezi Comtem a Dobruškou: jejich chápání dělby práce při obnově společenského řádu (Greco, 2022, 173 – 174). Dobruška (*ibidem*, 53) ve *Philosophie sociale* zformuloval zásadní požadavek, aby byla ústava i samotná tvorba politického řádu rozdělena na dvě části: na část teoretickou – vyžadující abstraktní myšlení, přísnou racionalitu a práci „mudrců“ – a na část praktickou, která má být předmětem rozhodování obecných shromáždění. Teorie a praxe se podle něj musí oddělit, aby mohlo dojít k opravdové reorganizaci společnosti po pádu starého režimu.

Auguste Comte (1970, 7) o třicet let později zopakoval tento princip téměř doslova: společenská reorganizace je podle něj především teoretickým úkolem, jenž musí být proveden předem, a pouze na jeho základě může následovat praktická část politické práce. Vyhrazuje jej vědcům, nositelům empirických věd – tedy přesně těm, které Dobruška (*ibidem*, 47) o generaci dříve nazýval „mudrci“ povolány k tomu, aby „znovu vystavěli“ lidský řád na přírodních základech. Je proto poněkud paradoxní a vlastně i smutné, že ani Saint-Simon, ani Comte nenašli odvahu Dobrušku, byť jen jedinkrát, citovat nebo se na něj výslovně odkázat, neboť jejich systémové myšlení stojí na nápadně podobných základech.

4. Kantův inspirátor?

Kant Dobruškovo dílo prokazatelně znal, jak dokazuje výše uvedená korespondence. Možná o něm věděl ještě z éry před francouzskou revolucí; snad i proto si jeho *Philosophie sociale* nechal poslat z Paříže. Dobruška byl totiž od 70. let 18. století respektovaným literátem⁹, ukázky z jeho děl vycházely v prestižních antologiích vedle tak zvučných jmen, jakými byli Goethe nebo Herder, a to ještě dlouho po jeho smrti (Pfest, 1812).

Kantova studie *K věčnému míru* má s Dobruškovou *Philosophie sociale* skutečně několik tematických paralel, snad dokonce inspiračních linek. Jednou z nich, tou nejobecnější, je důraz na republikánské státní zřízení. Kant (1796, 19) v prvním článku studie *K věčnému míru* uvádí, že „občanské zřízení v každém státě má být republikánské“, a to v tom smyslu, že republikánství zde nemá být chápáno jako morální ideál ctnosti, nýbrž jako právní forma, v níž jsou občané svobodní, podřízeni společnému zákonodárství a chránění dělbou moci. Právě tato institucionální konfigurace má podle Kanta omezovat svévoli vládnoucích a snižovat pravděpodobnost války, neboť rozhodnutí o ní dopadá na ty, kteří ponesou její náklady.

Témuž problému se systematicky věnuje Moses Dobruška ve druhé části *Philosophie sociale*, kde rozpracovává esenci ústavy a její formu. Republikanismus zde rovněž nevystupuje jako morální ideál, nýbrž jako technický rámec vlády zákona, což byl zcela nový, originální přístup. Dobruška výslovně trvá na oddělení zákonodárné a výkonné moci a na nadřazenosti obecného zákona nad osobní vůlí vládnoucích, když konstatuje,

⁹ Svá dramata, básně či náboženské texty vydával v němčině, italštině, hebrejštině a později ve francouzštině.

že zákonodárná moc musí být svou povahou morální, zatímco výkonná je pouze fyzická, a že tam, kde se tyto moci spojují¹⁰, vzniká prostor pro svévoli, klam a útlak. Ústava má proto podle Dobrušky (1793, 117) sloužit především k tomu, aby žádná partikulární vůle – individuální ani většinová – nemohla nahradit obecný zákon odvozený z principu.

Tato shoda mezi Kantem a Dobruškou není pouze tematická, ale strukturální. Oba autoři vycházejí z přesvědčení, že mír nelze zajistit apelováním na morálku jednotlivců, nýbrž pouze prostřednictvím správně nastavených institucí. Zatímco Kant tento princip formuluje v podobě normativního článku politického práva, Dobruška jej rozvíjí jako součást širší vědy o společnosti a ústavního myšlení.

Druhou významnou rovinou konvergence je práce s pojmem přírody a mechanismu. Kant ve studii *K věčnému míru* rozvíjí myšlenku, že příroda – „velká umělkyně“ – prostřednictvím mechanismu lidských sklonů, často i proti jejich vůli, směřuje lidstvo k právnímu uspořádání a míru. Teleologická racionalita dějin zde neznamená morální pokrok jednotlivců, nýbrž postupné vynucování právního řádu jako nutné podmínky přežití (Kant, 1796, 43 – 44).

Dobruška (1793, VIII) vychází z výrazně naturalistického pojetí. Opakovaně zdůrazňuje, že definice práva a politiky je třeba čerpat „z přírody samé“. Člověka chápe jako mikrokosmos a přírodu jako model harmonického řádu, který má být napodobován i v oblasti politické organizace (*ibidem*, 19). Přestože se oba autoři liší v teoretickém rámci – Kant zůstává u kritického racionalismu, Dobruška inklinuje k normativnímu

¹⁰ Viz např. Dobruška (1793, 14 – 15).

naturalismu – jejich závěr je shodný: legitimní politický řád není výsledkem libovůle, nýbrž odrazem obecnější racionality, která jednotlivce přesahuje. Nejvýraznější shodu mezi oběma projekty však představuje důraz na veřejnou povahu práva a politiky. Kant (1796, 84) formuluje tzv. transcendentální princip veřejného práva: „Všechna jednání vztahující se k právu jiných lidí, jejichž maxima se neslučuje s veřejností, jsou nespravedlivá.“ Veřejnost zde funguje jako kritérium legitimacy – to, co nemůže obstát před veřejným rozumem, nemůže být právem.

Dobruška (1793, 59) v tomto ohledu dokonce navrhuje, aby základní principy a definice práva byly doslova „...vypsány na tabuli trvale vystavené očím lidu i zákonodárců v lidových sekcích“. Cílem je zabránit sofistice, tajným intrikám a manipulaci s pojmy. Kant zůstává na rovině normativního kritéria, Dobruška usiluje o jeho praktickou realizaci v revolučním politickém prostoru. V tomto smyslu lze *Philosophie sociale* číst jako radikální, ale promyšlenou konkretizaci principu, který Kant později systematizuje. Komparace traktátu *Philosophie sociale* a studie *K věčnému míru* ukazuje, že Moses Dobruška nesporně patří k autorům, kteří spoluutvářeli evropskou debatu o republikánství, právu a míru na sklonku osvícenství. V klíčových otázkách se setkává s Kantovým projektem na úrovni argumentační struktury, nikoli pouhých náhodných podobností. Kant od Dobrušky, na rozdíl od Saint-Simona či Comta „neopisoval“, ale jistě její kniha *Philosophie sociale* intelektuálně obohatila, pravděpodobně i inspirovala, což přímo dokazují výše zmiňovaná slova z Kantovy korespondence, že vydání tohoto díla mu udělalo radost. Své dílo *K věčnému míru* vydal Kant jen několik měsíců poté, co obdržel Dobruškův traktát, který si tolik pochvaloval. Bylo by bláhové předpokládat, že se jím nenechal ovlivnit.

5. Millovo pojetí svobody

Vedle již zmíněných inspiračních linií se ve *Philosophie sociale* objevuje ještě jedna nápadná a na první pohled překvapivá paralela. Týká se podrobnější definice již zmiňované svobody a zejména jejích hranic – a směřuje k pojetí, které bude systematicky rozpracováno až o několik desetiletí později v díle Johna Stuarta Milla. Dobruška (1793, 176) ve *Philosophie sociale* výslovně konstatuje, že „...jakmile svoboda překročí hranice své rovnosti a pokusí se zasahovat do rovné svobody druhého, přestává být svobodou“. Tato formulace vymezuje svobodu nikoli negativně, jako pouhou absenci omezení, ale relačně: svoboda je legitimní pouze tehdy, pokud respektuje rovnou svobodu ostatních. Jakmile se od tohoto rámce odchýlí, proměňuje se v pravý opak toho, čím se navenek prezentuje.

V tomto bodě se Dobruškovo pojetí nápadně přibližuje Millovu pozdějšímu „harm principle“, podle něhož lze svobodu jednotlivce omezit pouze tehdy, pokud by působila újmu druhému (Mill, 1985, 67). Rozdíl mezi autory spočívá pouze v teoretickém zdůvodnění tohoto omezení. Zatímco Mill vychází z reformovaného utilitarismu a z úvahy o dlouhodobém společenském prospěchu, Dobruška pracuje s kategorií svévole jako negace svobody samotné. Varuje před tím, že čím více prostoru společnost poskytne libovůli – tedy svévoli maskované jazykem svobody – tím více se přibližuje tyranii, již označuje za „vražedkyni svobody“ (Dobruška, 1793, 176).

Tato argumentace vyjadřuje jeden ze základních principů moderního liberalismu: svoboda nemůže být chápána jako absolutní právo jednotlivce

prosazovat vlastní vůli, nýbrž jako právo omezené stejným právem druhých. Dobruška však tuto tezi neformuluje jako teorii užitku či efektivity, nýbrž jako důslednou obhajobu rovnosti jakožto morálního a politického principu. Svoboda je u něj odvozena od rovnosti práv a slouží k ochraně individuality před dominancí, nikoli k maximalizaci prospěchu.

Z tohoto hlediska se Dobruška zároveň vymezuje vůči pojetím svobody jako „moci“, která umožňuje jednotlivci či skupině ovládat ostatní pod záminkou svobodného jednání. Za skutečnou svobodu považuje pouze takové uspořádání, v němž žádná partikulární vůle – individuální ani kolektivní – nemůže převládnout nad rovností práv. Tímto důrazem na rovnost jako podmínku svobody se Dobruška řadí mezi zcela originální předchůdce moderního liberalismu, jehož klíčové teze formuluje v „primordial soup“, revolučním kontextu konce 18. století, dlouho před jejich systematickým uchopením v pozdější politické teorii.

Nelze doložit, že by John Stuart Mill Dobruškovu *Philosophie sociale* přímo znal; samozřejmě to nelze ani vyloučit, neboť měl kontakty s Comtem, uměl plynule francouzsky a ve francouzské osvícenské literatuře se bravurně orientoval. S podobnými argumenty a intelektuálními východisky se však nesporně mohl setkat zprostředkovaně. Podstatnější, než otázka přímého vlivu je ovšem nápadná shoda v samotné definici hranic svobody, která ukazuje na hlubší strukturální kořeny moderního liberalismu.

Závěr

Dobruškovo dílo lze číst jako lakmusový papírek modernity: v koncentrované podobě se v něm objevuje napětí, které bude evropské politické myšlení provázet po celé 19. a 20. století: vztah svobody a rovnosti, rozumu a moci, revoluce a práva, emancipačního projektu a jeho ideologických deformací. To, co se u pozdějších autorů rozvine do samostatných teorií, je u Dobrušky přítomno ještě v neoddělené, radikální podobě.

Právě proto je *Philosophie sociale* textem, který nelze bez zkreslení číst zpětně prizmatem pozdějších „ismů“. Dobruška není ani nedotaženým liberálem, ani předčasným socialistou: je myslitelem přechodu – okamžiku, kdy se osvícenský rozum mění v politickou sílu a kdy se z filozofie stává projekt přestavby světa.

Dobruškova radikální republika vystupuje jako svébytný pokus o „třetí cestu“ osvícenského myšlení – cestu, která spojuje univerzalismus rozumu, rovnost práv a kritiku moci do jednotného normativního rámce. Jeho myšlení vyrůstá ze středoevropské zkušenosti plurality, židovské marginalizace a emancipačního napětí. Znovuzařazení Dobrušky do dějin politické filozofie proto není pouze aktem historické spravedlnosti, ale i příspěvkem k hlubšímu pochopení geneze moderní politické racionality.

Literatura

- COMTE, A. (1970): *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*. Paris: Mouton.
- DE LUCA, I. (1778): *Das gelehrte Österreich: Ein Versuch*. Bd. 1–2. Wien: Christian Friedrich Wappler.
- DOBRUŠKA, M. (1973): *Philosophie sociale dédiée au peuple françois*. Paris: Chez Froullé.
- FREY, J. – FREY, E. (1793): *Papiers d'origine privée: Inventaire sommaire*. Cote T/1524. Paris: Archives nationales.
- FREY, J. (1793a). *Papiers d'origine privée*. Cote F/4347. Paris: Archives nationales.
- FREY, J. (1793b): *Les aventures politiques du père Niçaise, ou L'anti-fédéraliste*. Paris: Imprimerie de J. Grand.
- GRECO, S. (2022): *Moses Dobruska and the Invention of Social Philosophy: Utopia, Judaism, and Heresy under the French Revolution*. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- KANT, I. (1796): *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf*. Frankfurt, Leipzig: Nicolovius.
- KANT, I. (1999): *Correspondence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANDEL, A. (1979): *The Militant Messiah*. New Jersey: Humanities Press.
- MATHIEZ, A. (1952): *Francoúzká revoluce*. Praha: Družstevní práce.
- MILL, J. S. (1861): *Considerations on Representative Government*. London: Parker, Son, and Bourn.
- MILL, J. S. (1985): *On Liberty*. London: Penguin Books.
- PFEST, L. L. (1812): *Die Jahreszeiten: Eine Liederlese für Freunde der Natur*. Salzburg: Mayrische Buchhandlung (Johann Baptist Mayr).

- SAINT-SIMON, H. – THIERRY, A. (1814): *De la réorganisation de la société européenne ou De la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique*. Paris: Adrien Égron.
- SCHAMA, S. (2004): *Občané: Kronika Francouzské revoluce*. Praha: Prostor.
- SCHOLEM, G. (1981): *Du frankisme au jacobinisme: la vie de Moses Dobruška alias Franz Thomas von Schoenfeld alias Junius Frey*. Hautes Études. Paris: Gallimard Le Seuil.
- TINKOVÁ, D. (2008): *Revoluční Francie (1787-1799)*. Praha: Triton.
- VOKÁL, V. (2002): *Velká francouzská revoluce – Sieyes*. Brno.
- VOKÁL, V. (2022): *Saint-Just: Krvavý démon Francouzské revoluce*. Praha: Burian a Tichák, MDA.
- VOKÁL, V. (2025): *Moses Dobruška: Moravská stopa ve francouzské revoluci*. Postržín.
- WÖLFLE-FISCHER, S. (1997): *Junius Frey (1753-1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*. Frankfurt am Main, Berlin, Paris: P. Lang.

Dekonstrukce humanismu jako rekonstrukce posthumanistického prostoru

Jiří ŠOBR

Pedagogická fakulta Univerzity Karlova v Praze

DOI: <https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.08>



Úvod

Humanismus – jako soubor představ o člověku, jeho hodnotě a místu ve světě – se v posledních letech ocitá pod tlakem, který přesahuje rámec běžné filosofické kritiky. Není to jen oslabení tradičních kategorií, nýbrž jde o strukturální rozpad modelu člověka, jenž byl po staletí chápán jako autonomní, racionální a jednotná bytost. Humanistický člověk je souborem celé řady schopností a dovedností: má možnost racionálně uvažovat, disponuje svědomím, orientuje se v otázkách morálky, má estetické cítění či se vyznačuje vztahem k poznání a poznávání, ať již sama sebe, tak i prostoru, který jej obklopuje. Avšak tento obraz, tato představa renesančně humanistického pojetí *Vitruviánského muže* ztrácí v posledních několika staletích svou koherenci. Tuto skutečnost zmiňuje ve své stati Michael Hauser (2024, 10): „Evropský humanismus se jako soubor určitých premis a koncepcí rozpadá několik desetiletí a v současné době se zdá, že je v krizi natolik hluboké, že nezbyvá než vyhlásit jeho konec“.

Je skutečně nutné vyhlásit konec humanismu? Nestal se humanismus spíše živoucí hmotou, která podléhá své vlastní svébytné evoluci na pozadí společenského prostoru, jeho potřeb a reprezentačních prvků? Jakkoliv se humanismus jeví jako struktura v procesu dekonstrukce, neměli bychom hovořit o jeho konci, neboť z jeho odštěpených fragmentů se vytvářejí nové útvary, které se budou podílet na rekonstrukci společenského prostoru ve formě nám doposud těžko uchopitelné. Tyto fragmenty humanismu pak reagují společně s vývojovými procesy uvnitř společenského prostoru, což dává vzniknout novým perspektivám humanismu.

V této kapitole se zaměříme na vztah dekonstrukce humanismu jakožto podmínky pro rekonstrukci posthumanistického prostoru. Dekonstrukce humanismu zde neznamena pouhé odmítnutí jeho kategorií, nýbrž jde o proces, který odhaluje jejich historickou podmíněnost, ideologii a neudržitelnost v kontextu současného vědění a technologických pokroků. Dnešní posthumanistické perspektivy navržené autorkami jako Rosi Braidottiová, Claire Colebrooková, Tamar Sharonová nebo Max a Natasha-Vita Moreovi nepracují s prázdným prostorem nastupujícím „po humanismu“, nýbrž s jeho transformovanými zbytky, hybridními formami subjektivity, hledáním nového materialismu a možnými způsoby zakoušení tělesnosti a prostoru.

Tento proces dekonstrukce se neodehrává pouze v oblasti teorie člověka, ale výrazně postihuje také způsob, jakým se formuje společenský prostor. Henri Lefebvre chápal prostor jako dynamickou produkci, která vzniká ve vztahu mezi materiálními procesy, mocenskými strukturami a žitou zkušeností (1991, 38 – 39). Edward W. Soja Lefebvrovu triadickou

logiku rozšířil o pojem *třetího prostoru* – oblasti, v níž se protíná fyzické, mentální a imaginární. Jedná se o pole, v němž se nové podoby posthumanistické subjektivity stávají myslitelnými.

Lefebvrův a Sojův koncept vnímání společenského prostoru nám pak umožňuje analyzovat, jak se fragmenty humanistického obrazu člověka stávají aktivní součástí rekonstrukce posthumanistického prostoru – prostoru, v němž dochází k hybridizaci tělesnosti. Dekonstrukce humanismu v tomto pojetí nepředstavuje pouhou kritiku či negaci tradičních kategorií, ale otevření prostoru pro vznik nové ontologie. Rozpad jednotného obrazu člověka neznamena pouhé zmizení staré formy, nýbrž se zde vytváří podmínky pro formování hybridního myšlenkového rámce, v němž se tělo, materiální svět, technologie a prostor propojují do podoby dynamického a vztahového systému.

1. Dekonstrukce humanismus

Současná doba stále intenzivněji ukazuje, že humanismus již nedokáže nést zátěž vlastních předpokladů. Kategorie, které po staletí definovaly člověka jako autonomní, racionální a jasně vymezený subjekt, se ocitají pod tlakem vědeckých, technologických i ekologických proměn. Michael Hauser upozorňuje, že tento tlak není pouhou intelektuální debatou, ale hlubokým zpochybněním samotných základů, na nichž humanistický model člověka stál:

„Humanismus je vystaven útoku také ze strany současné vědy a technologického vývoje. Biogenetika umožňuje geneticky ovlivňovat vlastnosti lidských bytostí a tím dopředu utvářet ‚přírozenost‘

člověka. Liberální pojetí svobody a autonomie však předpokládalo, že člověk má své vlastnosti a schopnosti „přirozeně“, tedy nezávisle na rozhodnutí jiných. Neurovědy jsou schopny simulovat lidský nervový systém a externě vyvolat senzorické reakce, které jsou pro člověka neodlišitelné od jeho „vlastního“ vnímání. Lidské vědomí tím přestává být autonomní. Evoluční teorie a primatologie odhalují genetické struktury, které máme společné s vyššími primáty a s dalšími zvířaty. Tím se zpochybňují difference mezi lidskou bytostí a zvířaty. Robotika dokáže vytvořit stroje, které se podobají lidskému tělu a napodobují jeho pohyby. Umělá inteligence v podobě GPT vstoupila do světa internetu a miliony uživatelů s ní vedou rozhovory jako s druhým člověkem či novým druhem inteligentních bytostí.“ (Hauser, 2024, 12)

Nutno však podotknout, že prvotní úvahy o dekonstrukci humanistického ideálu v podobě, o které budeme na následujících stránkách hovořit, započaly již dříve, a to téměř před padesáti lety. V roce 1980 vychází přelomové dílo Gillesa Deleuze a Pierra Félix Guattariho *Mille Plateaux* (česky *Tisíc plošin*, 2010). Za jednu ze stěžejních kapitol-plošin je považována *Jak ze sebe udělat Tělo bez Orgánů?*. Pro současné vnímání rozpadajících se humanistických vzorců je právě *Tisíc plošin* klíčových, neboť Deleuze s Guattarim přinášejí prvotní impulzy uvažování v rovině posthumanistických vzorců s přihlédnutím k základním otázkám hybridizace a vzniku nových forem materialismu.

Představa těla u Deleuze a Guattariho, jakožto striktně strukturované hmoty s přesně rozloženými orgány (s jejich předem danými funkcemi), je dekonstruována; naopak navrhuje možné úpravy, díky čemuž

vznikají obrazy plné posthumanistických útvarů a hybridních forem. Tělo tak směřuje k ontologii, kde dochází ke zrušení běžné hierarchie – končetiny se přesouvají nebo jsou odstraňovány, tělesné orgány jsou devalvovány: „strčte mě třeba do svěrací kazajky, ale nic není neúčinnějšího, než orgán“, hlásá Artaud (2010, 172), když vyhlašuje válku orgánům. Přičemž připomíná, že experimentování s tělem není pouze na úrovni biologické, ale i politické, tedy mocenské, což vyústí v následnou potřebu cenzury a represe. Nutno také zmínit fakt, že onen proces přeměny těla je vykonáván za aktů násilí a se sexuálním podtextem.

Tělo bez Orgánů (dále již jen TbO) se stává polem intenzí s různým počtem variabilních vztahů. Není proto již tělem fyzickým. V obecném slova smyslu jde o stav, ve kterém je zažitým systémům (a běžně pojímaným strukturám, a to nejenom tělu, ale např. i společenskému prostoru) odepřena jejich, doposud běžně známá, normativní organizace. Tento proces přeměny však podle Deleuze a Guattariho neznamena nutný chaos, naopak jde o strukturu otevřenou, osvobozenou od normativních koncepcí, která nás ve své dynamice vybízí k přijímání fluidity, variability a překračování hranic, proměně identit, a následně k postupnému splývání forem a přeměně prostoru.

Na tuto linii dekonstrukce humanistického paradigmatu navazuje australská kulturní teoretička Claire Colebrooková, jejíž rozsáhlá kritika modernity a jejích antropocentrických iluzí představuje důležitou spojnicí mezi deleuze-guattariovskou destrukcí těla a současnými posthumanistickými teoriemi. Colebrooková ukazuje, že rozklad humanismu není pouze důsledkem vědeckých a technologických inovací, ale také projevem mnohem hlubší krize samotného pojetí člověka, které se v západním

myšlení ustavilo od rané modernity po současnost¹. Moderní humanismus – v podobě esence člověka jakožto autonomního subjektu – je podle ní založen na určitém zapomnění vůči tomu, co člověka vlastně činí lidským.

Claire Colebrooková (2014, 13) tento problém označuje jako *impotentialitu* člověka – tedy skutečnost, že člověk není definován tím, co *je*, ale tím, co *může být* a co *nedokončil*. Oproti humanistickému myšlení, které se opírá o stabilní identitu a pevné hranice subjektu, Colebrooková upozorňuje, že lidskost je přístup k možnosti, nikoli hotová entita. Humanismus selhal právě tím, že tuto otevřenost zapřel a nahradil ji představou pevné lidské esence. Její interpretace italského filozofa Giorgia Agambena (2014, 12) dále ukazuje, že „člověk není aktualizovaný subjekt, ale potenciál“, což znamená, že lidská bytost není původně vymezena racionální autonomií, ale spíše schopností proměny, nedourčenosti a variability.

Z tohoto hlediska je podle Colebrookové iluze jednotného subjektu výsledkem určitého režimu vidění, který je vlastní modernímu Západu: člověk se stal jakýmsi *centrem světa* ne proto, že by tomu odpovídala jeho podstata, ale proto, že si svět podrobil skrze vizuální a kognitivní techniky reprezentace, kategorizace a reflexe. Claire Colebrooková (2014, 15 – 17) se opírá jak o foucaultovskou genealogii subjektu, tak o fenomenologii pozornosti a tělesného vnímání, aby ukázala, že lidská identita je projevem určitého způsobu organizace reality, nikoli její ontologickou výsadou. Právě proto současné digitální technologie – syntetické obrazy, automatizované algoritmy, systémy strojového učení – nepředstavují jen technické

¹ O pojetí tělesnosti v kontextu západního myšlení budeme ještě hovořit ve spojení s uvažováním o prostoru u Edwarda W. Soji.

inovace, ale hluboký zásah do samotné struktury subjektivity, protože narušují a přebírají funkce, které byly po staletí považovány za specificky lidské.

Colebrooková dále upozorňuje, že rozpad humanistické subjektivity je neoddělitelný od ekologické krize – problematiky, která se v současném společenském kontextu stává stále více diskutovanou. Člověk jako *centrum světa* ignoruje podmínky své vlastní existence, přičemž narazil na hranici, kde se jeho schopnost organizovat svět stává destruktivní (2014, 23). Colebrooková zde připomíná alegorickou povídku Nicka Bostroma, kde autor popisuje, že se člověk stal lhostejným vůči katastrofické minulosti a budoucnosti. Podle něj jsme katastrofu lidské existence přijali jako přirozenou a nenapravitelnou (2014, 11).

Ekologická katastrofa proto není pouze problémem environmentálním, ale je zároveň symptomem zhroucení epistemických struktur, které udržovaly představu člověka jako mocenský subjekt v rámci společenského prostoru. Tento kolaps rovněž odhaluje, jak hluboce je lidské myšlení založeno na *zapomínání tělesnosti*, materiálnosti a časovosti – na přesvědčení, že člověk stojí mimo svět, který zároveň spotřebovává a devastuje.

Úvahy Claire Colebrookové prohlubují důsledky, které již naznačili Deleuze a Guattari v *Tisíci plošinách*: zatímco jejich TbO narušuje integritu těla tím, že jej zbavuje normativní organizace a otevírá jej síti intenzit, Colebrooková připomíná, že podobný proces probíhá i na rovině identity a subjektivity. Tak jako TbO vzniká v okamžiku, kdy je tělo oproštěno od svých orgánů a funkcí, vzniká také posthumanistický subjekt ve chvíli

rozpadajících se hranic mezi člověkem a společenským prostorem. Takový subjekt není definován jednotou, ale vzájemnými průniky.

Jeví logickým východiskem číst dílo Colebrookové společně s *Tisíci plošinami* jako dvě odlišné, avšak vzájemně propojené perspektivy téhož procesu. TbO tematizuje ontologickou otevřenost těla a jeho schopnost být polem pro vznik nových forem; Colebrooková tematizuje epistemologickou a existenciální otevřenost subjektu – jeho neustálou možnost rozplynout se a následně se transformovat.

Proto je možné vidět v současných technologických, ekologických a kulturních procesech uvnitř společenského prostoru nejen krizi humanismu, ale také vznik zcela nové koncepce subjektivity. Tento nově nastupující subjekt bude vstupovat do vztahů, ve kterých se bude prolínat lidské s technologickým či přírodním. Colebrooková naznačuje, že právě v této proměnlivosti se rodí možnost nového posthumanistického paradigmatu – nikoli jako triumfu technologií nebo překonání člověka, ale jako uznání jeho hluboké závislosti na materiálních a nemateriálních strukturách. A právě v tom se Colebrooková setkává s deleuze-guattariovským myšlením.

2. Tělesnost jako prostor

Věnovat se otázkám posthumanistického pojetí tělesnosti znamená pochopit prostor, v němž se dekonstrukce tradičních humanistických vzorců odehrává. Společenský prostor není statickou strukturou, nýbrž dynamickým konstruktem, který se formuje na pozadí historických, technologických a kulturních procesů. Právě proto se jako nejvhodnější

východisko pro jeho analýzu jeví prostorová koncepce francouzského filozofa Henriho Lefebvra.

Lefebvre chápe společenský prostor jako dynamickou, organickou strukturu, která je bezprostředně spojena s primárními vztahy společnosti – rodovými liniemi, skupinovou příslušností, pohlavím, věkem či kulturním kontextem a vzorci. Na těchto vztazích je podle něj založena samotná organizace společnosti. Jeho pojetí vychází z žité každodennosti: Lefebvre se vyhýbá abstraktnímu modelování a namísto toho se soustředí na konkrétní praxi, v níž se prostor rodí, obnovuje a samozřejmě i proměňuje. Jak Henri Lefebvre podotýká, denně jsme konfrontováni s mnohačetnými prostory – ekonomickými, geografickými, demografickými, politickými, komerčními či globálními (1991, 8). V současnosti se k nim přidružují i prostory digitální, technizované a technokapitalistické, které zásadním způsobem proměňují naše chápání tělesnosti. Tyto proměny jsou zároveň nositelem procesů připomínajících deleuze-guattariovskou hybridizaci: tradiční pojetí těla ztrácí svou stabilitu a tělesnost se postupně proměňuje v pole intenzit, v němž vznikají nové formy existence.

Henri Lefebvre v rámci své koncepce prostorové architektoniky odhaluje tělo nikoli jako pasivní objekt, který se vepsal do prostoru až druhotně, nýbrž jako prvotní pole artikulace a orientace, z něhož prostor vůbec vyrůstá (1991, 174). Tělo je zde myšleno nikoli *zvenčí*, jako mechanismus nebo nosič percepce, ale *zvnitř* jako proces, který utváří směr, rytmus, vztahovost a definování společenského prostoru dříve, než do něj vstoupí jakákoli symbolická, jazyková nebo technická artikulace. Tato skutečnost je dána tím, že před jakýmkoli věděním, před nástroji poznání,

byla prvotní zkušenost těla jako prostoru – zkušenost, která není reflexivní, ale žitá, situační a imanentní (Lefebvre, 1991, 174).²

Tento motiv těla jako architektonické jednotky prostoru lze chápat jako skrytou předzvěst současných posthumanistických koncepcí tělesnosti: tělesnost jako vztahová rovina, jako otevřená síť přechodů mezi materiálním, technologickým, smyslovým a symbolickým. V takovém rámci se tělo stává více než nositelem – je aktérem prostoru, který nejen že zažívá, ale zároveň produkuje vlastní existenciální horizont. Tělesnost se tak ukazuje jako struktura, která přesahuje individuální hranice: je *transmorfo-tělesným aktérem*.³ Vztah mezi tělem a prostorem lze přiblížit prostřednictvím Lefebvroy triády (1991, 33).

² Henri Lefebvre v rámci své analýzy prostorové produkce rozlišuje tři vývojové momenty, v nichž se tělo stává původcem prostoru: *gesta*, *stopy* a *značky*. *Gesto* představuje prvotní tělesný pohyb, zakládající orientaci vůči druhému a vytvářející prostorovou intenci – jde o předlogický akt, v němž se tělo vztahuje ke světu. *Stopa* označuje přechodný otisk tohoto pohybu, např. vyšlapanou cestu či otisk, který zůstává po dotyku. *Stopa* je výsledkem prožité přítomnosti těla v prostoru. *Značka* pak znamená trvalejší a často již symbolicky zprostředkovaný zásah: v tomto případě tělo zde prostor nejen prožívá, ale začíná jej také označovat, utvářet, kódovat. Tyto vrstvy prostorové tělesnosti předcházejí racionalitě a jazykovému řádu; právě uvnitř těla Henri Lefebvre lokalizuje první úroveň prostorové produkce jakožto zkušenosti předcházející *logos*. Tělo je tedy již od počátku architektonickým aktérem – producentem významu, dynamiky, směru i symbolu.

³ *Transmorfo-tělesný aktér* pro nás představuje bytostné ukotvení subjektu v neustálém procesu prostorové a tělesné přeměny, v níž se tělo nestává pouze pasivním nositelem fyziologických znaků, ale aktivním bodem procesů hybridizace v rámci kulturních, historických a technologických proměn. Jde o entitu, jejíž identita je formována skrze prolínání různých morfologií těla a prostoru, čímž se vymyká klasickým opozicím těla a duše, přírody a kultury, subjektu a objektu. Takto zobrazená *transindividualita* je tak nejen novou morfologií těla, ale i metodologickým rámcem pro zkoumání prostoru v éře posthumanismu a nového materialismu.

Prostorovou praxi lze v posthumanistické perspektivě chápat jako síť vzájemně se ovlivňujících materiálních a technologických procesů, v nichž se lidské i nelidské entity podílejí na produkci prostoru. V soudobém kontextu rozvíjí tento pohled na vzájemný vztah tělesnosti a prostoru italsko-australská filozofka a feministická teoretička Rosi Braidottiová. Braidottiová nabízí zásadní redefinici subjektu a jeho vztahu k prostoru a tělesnosti v posthumanistické perspektivě: stát se *postlidským* znamená podle Braidottiové vstoupit do dynamického procesu, v němž subjekt překonává tradiční individualistické a antropocentrické pojetí vlastního *já* a místo toho se stává součástí sítě vzájemné závislosti a propojení.

Společenský prostor zde již není pouze fyzickým nebo geografickým rámcem, ale tvoří heterogenní, mnohovrstevnaté pole – od městského prostoru přes ekologický až po kosmický – které konstituuje podmínky existence subjektu. Tento prostor není statický ani ovladatelný, subjekt jej nikdy nevlastní, nýbrž jím prochází, obývá či sdílí; společenský prostor je vždy součástí kolektivního a vztahového uspořádání.

Braidottiová (2013, 22, 67) zdůrazňuje, že subjekt je vždy již tělesně situovaný a zakotvený (*embodied and embedded*) ve vztahových sítích, které zahrnují technologické, ekologické, zvířecí či virové aktéry. Prostorová praxe se tak stává místem, kde se formuje posthumanistická subjektivita: tělo zde nefunguje jako individuální jednotka, nýbrž jako *nodus* vztahů a intenzit. Hybridní podmínky technokapitalismu, ekologické krize či digitální proliferace ukazují, že tělesnost je produkována napříč měřítky – a to od struktur na molekulární bázi až po rozsah globální. To, co Lefebvre

popsal jako produkční a reprodukční procesy prostoru, se v posthumanistickém uvažování rozšiřuje na multiskalární (*multi-scalar*) a transverzální dynamiku formování subjektu (Braidotti, 2019, 22, 44).

Reprezentace prostoru v sobě nese ideologické, vědecké a kulturní kódy, které organizují chápání prostoru. Posthumanistická teorie nám ukazuje, že tyto reprezentace jsou strukturálně propojené s antropocentrismem: určují, co je považováno za *lidské*, *nelidské*, *přírodní* či *technologické*. Rosi Braidottiová tvrdí, že posthumanismus je zároveň post-antropocentrismus – kritika privilegia člověka jako míry všech věcí. Reprezentace prostoru proto nejsou pouze mentální mapy, ale mechanismy, které utvářejí samotné hranice subjektu. Zatímco Lefebvre zdůrazňuje logiku institucí a vědění, Braidottiová přidává vrstvy imanentní materiality a difference: reprezentace prostoru nejsou neutrální, nýbrž aktivně formují možnosti tělesnosti v době biotechnologií, neurověd, rozmachu digitálních technologií a klimatických transformací.

Reprezentační prostor jsou pak dle lefebvrovské teorie žité zkušenosti a symbolické jednání. V této sféře se posthumanistický přístup překrývá s Lefebvrem nejsilněji: nejedná se pouze o stav subjektivního prožívání, ale utváří se specifické pole, kde se rodí nové formy existence. Rosi Braidottiová jej pojímá jako prostor transverzálních spojení – subjekt se zde stává aktérem, který myslí a žije ve spojení s ostatními: s technologiemi, zvířaty, ekosystémy či viry (2013, 60). Tato transverzalita znamená, že prožívaný prostor (*lived space*) je místem metamorfóz: zde se stírají hranice mezi organismem a strojem, mezi individuálním subjektem a společenstvím, mezi lidským a ne-lidským. Prožívaný prostor je tak posthumanistickou oblastí, mapou žitých vztahů (*affective cartographies*)

a sdílených forem života, které vnímají tělesnost jako dynamický a vztahový proces.

Posthumanističtí filozofové a hledači nového materialismu, jako např. Max a Natasha-Vita Moreovi, odmítají jednotu tělesných funkcí zakotvenou v humanistické představě člověka (často reprezentované skrze *imago Dei*): Deleuze a Guattari (2010, 172) nám v osmdesátých letech radikálně odhalili tělo jako otevřený celek, který zcela podléhá procesu hybridizace a umělému přetváření, neboť „lidské tělo je totiž skandálně nevyhovující“. Toto v zásadě masochistické a experimentální pojetí těla se stává nejen symbolem nového materialismu, ale i aktivní součástí společenského prostoru.

Výše popsáný proces dekonstrukce humanistického modelu nám nyní umožňuje přejít k rekonstrukci posthumanistického prostoru, v němž se tělesnost už neomezuje na biologickou podstatu sevřenou (doposud fungujícími a obecně přijímanými) anatomickými popisy, ale vytváří hybridní pole zahrnující technologické, digitální, virtuální, ekologické a kulturně-společenské vrstvy.

Americký postmoderní filozof a urbanista Edward W. Soja (1996, 51) perspektivu Braidottiové doplňuje o kritiku západní filozofie, která podle něj zradila tělo (a tělesnost) tím, že se aktivně účastnila procesu metaforizace a symbolizace. Tento proces tělesnost popřel jakožto autentickou zkušenost a učinil z ní opuštěnou masu – prázdný znak, jejíž význam je diktován dominantními mocenskými diskursy. Tělo se tak stává objektem i subjektem zároveň, čímž dochází k jeho konceptuálnímu rozštěpení a následnému vyloučení z prostoru „pravé subjektivity“.

Toto rozštěpení je však nefunkční, neboť filosofie, která tělo přetvořila v soubor znaků „ne-těla“ (*non-body*), nedokáže reflektovat jeho živou zkušenost, jeho žitou tělesnost (1996, 51).

Edward Soja dále poukazuje na to, že tento stav je důsledkem jazykové a ideologické hegemonie, která redukuje prostor i tělo na funkce a znaky sloužící udržování moci. Jazyk, jenž strukturuje společenský prostor, zde nefunguje jako neutrální médium, ale jako aktivní nástroj konstruování reality: jeho prostřednictvím dochází k udržování dichotomií mezi vnějším a vnitřním, sociálním a duševním, prožívaným a konceptualizovaným.

Edward Soja odkazuje k pozdějším spisům a úvahám Henriho Lefebvra (1996, 50), který ve svých textech uvádí, že globalizační procesy zasahují nejen fyzický prostor, ale i samotné způsoby symbolické a jazykové organizace světa. Tradiční jazykové systémy – tedy i způsoby, jimiž artikulujeme prostor, tělo a společenské vztahy – se v této situaci ocitají pod tlakem postupné a zcela nutné rekonfigurace, neboť se stávají nedostačujícími k popisu vznikající prostorové reality. Místa i prostorové praktiky procházejí metamorfózami a volají po redefinici. Tento proces morfologie společenského prostoru mění zároveň způsoby, jimiž jej pojmenováváme, a tak je jazyk nucen absorbovat nové *rytmy*, překódování a hybridní struktury. Krize tělesnosti je tak zároveň krizí jazyka, neboť se dotýká schopnosti uchopit tělo jako prostorovou a vztahovou entitu. Tato redukce odhaluje hluboké napětí západní kultury, její přetrvávající boj s tělesností a s vlastní žitou materialitou.

V kontextu současného digitalizovaného světa nabývá krize tělesnosti nových podob. Tělesný subjekt je dnes vystaven tlaku algoritmických

reprezentací, které jej převádějí do podoby dat, obrazů, statistik či obrazových profilů. Sociální sítě, vizuálně orientované mediální prostředí a platformová ekonomika se v současnosti stávají stále více zásadními prostory, v nichž je tělesnost nejen interpretována, ale i aktivně formována. Algoritmy určují viditelnost těla, jeho estetické normy, žádoucí rysy i způsoby sebeprezentace. Vzniká nový režim konceptualizace – digitální, performativní a permanentně monitorovaný.

Tyto procesy mají přímý dopad na to, jak chápeme tělo jako prostor: Tělesnost se v prostředí sociálních sítí rozkládá do fragmentů: selfie, příběhů, metadat, statistik a sledovanosti. Virtuální tělo se ocitá mezi reprezentací a materiální existencí, mezi obrazy a algoritmy, čímž se ještě výrazněji prohlubuje rozštěpení, které Soja kritizuje. V tomto smyslu lze říci, že digitální prostředí radikalizuje onu Sojovu „zradu těla“ – tělesná zkušenost je potlačena vizuálními technologiemi a datovými infrastrukturami stále sílícího technokapitalismu.⁴

Posthumanistická perspektiva však zároveň ukazuje, že tato krize tělesnosti je i příležitostí pro její nové uchopení. Tělo se stává hybridním prostorem, v němž se stírají hranice mezi biologickým a technologickým, organickým a virtuálním, individuálním a kolektivním. *Off-line* a *on-line* dimenze těla se prolínají: fyzická přítomnost je doplňována o různé digitální stopy, např. populárnější *avatarové reprezentace* na sociálních sítích.

⁴ Na problematiku těla a zrušení nám doposud známého pojetí tělesnosti upozorňoval již Henri Lefebvre. Podle něj moderní abstraktní prostor kapitalismu podrobuje tělo procesům fragmentace a komodifikace. V reklamních obrazech je tělo doslova rozprášeno (*pulverizēd*) a redukováno na izolované části, „kde nohy reprezentují punčochy, prsa podprsenky a tvář make-up“ (Lefebvre, 1991, 310), čímž se ztrácí jeho žitá celistvost a tělesná zkušenost je nahrazena pouhým znakem a obrazem.

Tělesnost se ukazuje jako dynamická, proměnlivá a vztahová entita, která se rodí na průsečíku různých mediálních, virtuálních, technologických a ekologických vrstev.

3. Fragmentace a hybridizace tělesnosti

Současné vědecké objevy na poli biotechnologie, medicíny spolu s teorií posthumanismu ukazují, že tradiční idea těla jako jednotného, organického a autonomního celku je dnes už neudržitelná. Jak podotýká Tamar Sharonová, hluboké změny v biomedicině i evoluční biologii potvrzují zásadní posun od *molární* koncepce těla (*molar body*) – tedy těla chápaného jako soudržný organismus oddělený od svého prostředí – k *molekulárnímu tělu* (*molecular body*), jež se vyjevuje jako fragmentované uskupení (*assemblage*) složené z přenositelných, kombinovatelných a znovu skládajících se částí (2014, 114): Molekulární tělo není kompaktní jednotka, nýbrž organická, deleuzovsko-guattariovsky otevřená masa, která se ustavuje skrze své interakce s okolím. Jak uvádí Tamar Sharonová, současné vědecké disciplíny jako biotechnologie a molekulární biologie koncepčně opouštějí představu těla jako uzavřeného organismu a nahrazují ji modelem těla chápaného jako fragmentované a přestavitelné uspořádání prvků, které mohou být izolovány, mobilizovány a přenášeny v rámci různých biologických i technologických kontextů. Sharonová zdůrazňuje, že tento posun neznamena jen nový vědecký popis těla, ale

proměnu jeho ontologického statusu: tělo se stává machanickým uskupením (*machinic assemblage*)⁵, otevřeným uzlem vztahů, jenž existuje v neustálém dialogu se svým prostředím.

Tento posun však není pouze biologický či technický. Tamar Sharonová jej interpretuje jako přechod od doplňkové protetičnosti – typické pro humanistické chápání těla – k protetičnosti originární (*originary prostheticity*). V doplňkovém modelu je technologie připojena až následně k organickému tělu, je vnějším prvkem, jakýmsi doplněním jeho přirozenosti. Originární protetičnost však naopak ukazuje, že technologická intermedie není přídavek, ale ontologický předpoklad těla: tělo je od svého počátku organizováno prostřednictvím materiálních, technických a sítových vztahů.⁶

Biologické organismy podle tohoto modelu nikdy nemají pevné prostorové a časové hranice, ale jsou tvořeny z elementů a mechanismů, jež jsou inherentně relacionální, proměnlivé a mobilní. Sharonová (2014,

⁵ Machanické uskupení (*machinic assemblage*) je pojem ilustrovaný v *Tisíci plošinách* Gillesse Deleuze a Félixu Guattariho. Označuje dynamické uspořádání heterogenních prvků – lidských, technických, materiálních, symbolických či biologických, přičemž v kontextu soudobého světa i digitálních, virtuálních apod. –, jež se propojují nikoli na základě pevné hierarchie, ale skrze proudění, přerušování, intenzity a vztahy. Toto uskupení není „strojové“ v mechanickém smyslu, nýbrž je to síť spojení a procesů, které se neustále skládají a rozkládají v závislosti na situaci, a to bez jakéhokoliv jádra. Samotná technologie zde není chápána jako nástroj používaný člověkem, nýbrž jako *aktér* podílející se na spoluutváření těla, subjektu i prostředí (Sharon, 2014, 105 – 107).

⁶ Tyto rysy můžeme vidět odnepaměti: počínaje starodávnými kulturami, přes stále existující izolované kmeny na odlehlých místech naší planety, až do dnešních dob. Je jakousi tradicí doplňovat tělo o tetování, ozdoby jako piercing nebo barvení vlasů, až po současné pojetí generové identity. Podrobněji o této problematice hovoří Max More.

113 – 114) tak otevírá nový obraz těla jako entity závislé na technologickém prostředí i širší síti interakcí, které strukturování tělesnosti umožňují. V této perspektivě není tělo primárně jednotnou strukturou, která je později narušena technologickými zásahy, ale od počátku síťovou konfigurací, jejíž hranice i funkce vznikají v neustálém procesu interakce s biologickými, ekologickými a technologickými prvky. Molekulární tělo je tak zároveň teoretickým i praktickým příznakem širší posthumanistické transformace, v níž se tělesnost přestává chápat jako uzavřený organismus a začíná být interpretována jako otevřený vztahový proces.

Objevy na poli genetiky, neurověd, genového inženýrství či stále se zdokonalující oblasti protetické a transplantační medicíny posouvají ony pomyslné hranice možností lidské tělesnosti ještě dále. Proces molekularizace života, jak jej popisují autoři jako Kay, Rabinow či Rose (Sharon, 2014, 116), ukazuje, že tělo již není chápáno na úrovni orgánů a tkání, ale jako soubor molekulárních mechanismů, sekvencí dat, proudění informací a přenositelných elementů; např. DNA může být *přeložena* do dalších informací, pyrosekvencována, přesunuta do jiného kontextu⁷, znovu poskládána apod. Sharonová zdůrazňuje, že z této perspektivy se tělo stává novým typem materiální struktury – analogovým, fragmentárním tělem, jehož části mohou být mobilizovány mezi jedinci, druhy či dokonce mezi

⁷ Viz např. práce Dana Faltýnka, který se již několik let systematicky věnuje propojení lingvistiky, biosémiotiky a genetických kódů, a to zejména ve vztahu k možným paralelám mezi strukturou přirozeného jazyka a logikou DNA; srov. zejména jeho studie k problematice znakovosti genetických systémů a teoretickým limitům metaforického přenosu mezi lingvistikou a molekulární biologii. Jako příklad můžeme uvést nejznámější publikace: *Sémiotické primitivy v konstrukci gramatik – testování gramatických popisů jazyka a DNA* (2011) nebo *Konstruování gramatik DNA a proteosyntézy ze sémantické báze* (2013).

biologickým a technologickým substrátem. Biologické tělo se tak stává místem nové mobility, kde hranice mezi druhy, orgány a genetickými jednotkami přestávají být rigidní.

Tělo jako uskupení (*assemblage*) je definováno nikoli tím, čím ve své podstatě je nebo bylo, ale tím, co může. V rámci nastupujících posthumanistických perspektiv se tedy nutně musíme ptát, jaké vztahy může tělesnost navázat, jaké intenzity je schopna nést a jaké transformace může tělesnost iniciovat uvnitř společenského prostoru. V této perspektivě se tělo stává kartografií subjektu, organickou sítí složenou z materiálních, symbolických i technologických prvků. Molekulární tělo tak není redukováno na biologii a standardní fyziologické procesy, ale stává se filozofickým modelem aktuální situovanosti a hybridizace.

Tyto změny nám ukazují, že fragmentace a proces hybridizace tělesnosti nejsou „patologickým“ narušením původní jednoty, ale signálem širší ontologické transformace. Tělo 21. století se ukazuje jako hybridní pole, kde se biologické, technické a diskurzivní vrstvy spojují do nových konfigurací. Hybridizace je zde modus existence, nikoli výjimka. Tělesnost se rozvíjí jako vztahová topologie schopností a sdílených procesů, v nichž se lidské a nelidské stává vzájemně prostupným.

4. Hybridní tělesnost a hledání nového materialismu

Jak bylo naznačeno v předchozí části, hybridizace tělesnosti neznamená pouze prolínání biologických a technologických vrstev, ale vyžaduje nutnost rekonstruování samotných podmínek lidské existence. Tělo, které zde přestává být stabilní biologicko-fyziologickou konstantou, se stává

otevřenou plochou určenou k zásahům technologických modulací a transformací. Právě v tomto bodě se filozofické uchopení tělesnosti protíná s transhumanistickým diskurzem, který tuto proměnu artikuluje s nebyvalou explicitností. Jedním z jeho klíčových představitelů je americký filozof a vizionář britského původu Max More, jenž formuluje transhumanismus jako „životní filosofii, intelektuální a kulturní pohyb“ (More, 2013, 4) orientovanou na vědomé překračování biologických limitů člověka prostřednictvím technologií.

More chápe transhumanismus jako nutné rozšíření humanistického pojetí člověka, nikoli jeho negaci. Humanismus usiloval o kultivaci člověka skrze vzdělání a kulturu, transhumanismus tuto snahu radikalizuje skrze přímé technologické zásahy do tělesné a kognitivní struktury subjektu (More, 2013, 4). Člověk zde již není chápán jako hotová podstata, nýbrž jako přechodná fáze na otevřené evoluční trajektorii. Posthumanita tak neoznačuje náhlý zlom, ale proces postupného přetváření člověka v bytost, jejíž tělo, smysly i kognitivní kapacity jsou technologicky rozšiřovány.

Z hlediska rekonstrukce prostoru je klíčové, že moreovská koncepce transhumanismu implikuje zásadní proměnu vztahu těla k prostředí. Technologie zde nejsou pouhými nástroji vnějšího světa, nýbrž se stávají integrálními složkami tělesné existence. Tělo se mění v rozhraní, v uzel mezi biologickým a technickým prostorem, v bod, kde se prostor materializuje v podobě implantátů, rozhraní, senzorických rozšíření a virtuálních prostředí. Tím se zásadně proměňuje i samotná topologie prostoru. Natasha Vita-More se ptá, jaký vliv má pobývání člověka na

prostor, ve kterém žije⁸, jaké jádrové vzorce života by měli být rozšířeny a v jakém typu prostoru máme nakonec pobývat (More, 2013, 65).

Jedním ze zásadních pojmů, které More zavádí, je koncept *morfologické svobody*. Ta vyjadřuje právo jednotlivce měnit své vlastní tělo podle vlastního uvážení (More, 2013, 57), ať již skrze genetické zásahy, biotechnologie, kybernetická rozhraní či neurotechnologická vylepšení. Morfologická svoboda tak v tomto případě neznamena pouze eticko-právní nárok na sebeurčení, nýbrž ontologický posun v chápání těla jako proměnlivé, modulovatelné a otevřené struktury. Tělo zde již není pevnou hranicí subjektu, ale proměnlivým rozhraním mezi biologickým organismem, technologickými či digitálními systémy a také informačními a virtuálními prostory.

Právě zde se transhumanismus v pojetí Maxe Morea začíná prolínat s novomaterialistickým myšlením. More sice vychází z jiného diskurzivního pole než filosofie nového materialismu, přesto se jeho pojetí tělesnosti dotýká klíčových novomaterialistických motivů:

- důrazu na procesualitu,
- imanentní dynamiku hmoty,
- rozpuštění ostrého předělu mezi přírodním a technologickým.

Tělo se v tomto rámci stává místem, kde se hmota, technologie a význam spojují do jedné dynamické konfigurace, která již nemůže být popsána klasickými dualismy. Transhumanistická vize tělesné transformace tak otevírá i otázku společenského prostoru jako podmínky

⁸ V anglickém originále je použito termínu *matter*, což lze přeložit jako *hmota* či *materie*, uvnitř které dochází k procesu žití. V našem případě používáme termín *prostor*.

existence. Nově rozšířené, technologicky modulované tělo neobývá tentýž prostor jako doposud známé biologicky přirozené tělo. Virtuální prostředí, augmentovaná realita, neurotechnologická rozhraní a biotechnologické či genetické zásahy vytvářejí nové vrstvy prostoru, nové zóny zkušenosti a nové režimy přítomnosti. Společenský prostor se zde stává hybridním prostorem, v němž se fyzická lokalita neustále prolíná s informačními, technologickými a biologickými procesy.

Moreův transhumanismus tak lze pojmut jako specifickou formu rekonstrukce společenského prostoru skrze dekonstrukci tělesnosti. Tělo, jakožto produkt transhumanizace, již není pouze obyvatelem prostoru, ale jeho aktivním spolutvůrcem. Právě v tomto bodě se otevírá možnost propojit transhumanistické perspektivy s projektem nového materialismu, který chápe hmotu, tělo i prostor jako procesy vzájemného vznikání, nikoli jako pevně dané entity.

5. Posthumanistický prostor jako návrh rekonstrukce

V předchozích úsecích jsme ukázali, že proměna chápání tělesnosti nutně vyžaduje paralelní proměnu vnímání společenského prostoru. Pokud již není možné uvažovat o těle jako o biologickém objektu, ale jako o hybridním uskupení vztahů, technologií a materiálních procesů, pak ani prostor nemůže zůstat neutrální strukturou, uvnitř které se tyto procesy odehrávají. Právě zde se otevírá otázka rekonstrukce prostoru jako filozofického problému. Edward W. Soja ve své koncepci týkající se *třetího prostoru* radikalizuje lefebvrovský obrat k produkci prostoru a posouvá jej za hranice binárních opozic – mezi prostor materiální a reprezentovaný.

Prostor podle Soji není pouze fyzickou realitou ani pouhou mentální konstrukcí, nýbrž je otevřenou simultánní existencí, imaginací a praxí, které nelze sevřít do tradičně stabilních kategorií (Soja, 1996, 56 – 57). Jako možné východisko, paralelní vztah mezi proměnou tělesnosti a společenského prostoru, můžeme využít Sojův *aleph*:

„Aleph je pozváním k bouřlivému dobrodružství i pokorným varovným příběhem, alegorií o nekonečné složitosti prostoru a času. Spojení jeho významů s Lefebvrovou konceptualizací utváření prostoru rozšiřuje hranice prostorového poznání a posiluje radikální otevřenost toho, co se snažím prezentovat jako třetí prostor: prostor, kde je možné uzřít všechna místa z každého úhlu, a přitom každé z nich je jasně viditelné; ale zároveň se jedná i o tajný a spekulativní objekt, plný iluzí a narážek, prostor, který je společný nám všem, a přesto ho nikdy nelze zcela spatřit a pochopit, ‘nepředstavitelný vesmír’, nebo řečeno Lefebvrem, ‘nejobecnější produkt’. Všechno se spojuje v Třetím prostoru: subjektivita a objektivita, abstraktní a konkrétní, reálné a imaginární, poznatelné a nepředstavitelné, opakující se a diferencované, struktura a jednání, mysl a tělo, vědomí a nevědomí.“ (Soja, 1996, 56)

Třetí prostor lze proto chápat jako koncept, který umožňuje uvažovat o společenském prostoru nikoli v rovině stabilního rámce, ale jako o procesu neustálé rekonstrukce, v němž se setkávají lidské a nelidské aktéry, tělesné praktiky, technologické infrastruktury i symbolické řády. Právě tato otevřenost činí třetí prostor produktivním pro posthumanistickou teorii: prostor se zde nejeví jako pozadí jednání, ale jako aktivní součást ontologické konfigurace světa.

A právě proto není samotná rekonstrukce prostoru pouze urbanistickým či geografickým projektem, ale zásadní filozofickou otázkou, která se dotýká samotných podmínek subjektivity, tělesnosti a vztahovosti.

Jak nyní uchopit rekonstrukci společenského prostoru v současné době, a to s ohledem na proměny humanistických koncepcí člověka? S určitostí nelze rekonstrukci prostoru v posthumanistickém smyslu chápat jako návrh nové prostorové organizace ani jako korektiv existujících urbanistických či společenských struktur. Nejedná se o projekt ve smyslu plánování, nýbrž o ontologický posun v samotném chápání prostoru jako takového. Rekonstrukce zde neznamená návrat k *původnímu* prostoru ani jeho technokratickou optimalizaci, ale otevření prostoru jako dynamické sítě vztahů, uvnitř které se ustavují nové formy subjektivity a tělesnosti.

Právě v tomto smyslu lze posthumanistický prostor chápat nikoli jako alternativu k humanistickému pojetí prostoru, nýbrž jako jeho radikální transformaci. Zatímco humanistický prostor byl strukturován kolem lidského subjektu jako centrálního měřítka významu a jednání, posthumanistický prostor tuto centrální pozici destabilizuje a nahrazuje ji interakcemi, v nichž se lidské a nelidské aktéry podílejí na produkci prostoru současně. Posthumanistický prostor se tak nejeví jako stabilní struktura, nýbrž jako otevřená konfigurace, která vzniká v průběhu neustálého vyjednávání mezi materiálními procesy, technologickými systémy, tělesnými praktikami a symbolickými řády. V tomto smyslu nelze prostor oddělit od tělesnosti ani od způsobů, jimiž je tělo technologicky, diskurzivně a materiálně konstituováno. Tělo a prostor zde netvoří oddělené roviny, ale vzájemně se podmiňující momenty jedné ontologické dynamiky.

Sojův třetí prostor umožňuje tuto dynamiku myslet bez nutnosti jejího uzavření do binárních opozic či hierarchických modelů. Právě jeho radikální otevřenost činí třetí prostor produktivním nástrojem pro posthumanistickou teorii, neboť umožňuje uvažovat prostor jako aktivního činitele, nikoli pouze jako scénu, na níž se společenské procesy odehrávají.

Rekonstrukce prostoru, jak byla v této kapitole rozvinuta, proto nepředstavuje definitivní odpověď na krizi humanistického pojetí člověka a světa, nýbrž návrh otevřeného ontologického rámce, v němž lze tuto krizi myslet bez jejího zjednodušení. Posthumanistický prostor není cílovým stavem, ale procesem, který odráží hlubší proměnu vztahů mezi tělem, technologií, materialitou a významem. Právě v této otevřenosti spočívá jeho filozofická relevance: umožňuje uvažovat o prostoru nikoli jako o stabilním pozadí lidského jednání, ale jako o dynamické hmotě, v níž se formují nové podmínky existence, subjektivity a vztahovosti.

Závěrem

Poznatky získané studiem posthumanistických koncepcí dokazují, že dekonstrukce humanistického pojetí člověka neznamena jeho pouhé popření, ale otevírá prostor pro hlubší proměnu ontologických a prostorových rámců, v nichž je lidská existence tradičně chápána. Rozpad obrazu autonomního a jednotného humanistického subjektu se zde nejeví jako ztráta, nýbrž jako podmínka pro vznik nových, hybridních forem tělesnosti, subjektivity a vztahovosti.

Prostřednictvím propojení posthumanistických teorií s otázkami hledání nového materialismu spolu a s prostorovými teoriemi Henriho

Lefebvra a Edwarda W. Soji jsme nastínili, že proměna chápání těla nutně implikuje proměnu chápání společenského prostoru. Současnou dobou formovaný posthumanistický prostor zde nevystupuje jako nový typ uspořádání, ale jako otevřený ontologický (a nevyhnutelný) proces, v němž se tělo, technologie, materialita a význam vzájemně spoluutvářejí. Rekonstrukce prostoru vznikající na základech rozpadajícího se humanismu tak nepředstavuje uzavřený projekt, nýbrž nový rámec, který umožňuje pojímat současnou krizi humanismu jako dynamickou a stále probíhající transformaci.

Literatura

- BRAIDOTTI, R. (2002): *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
- BRAIDOTTI, R. (2013): *The Posthuman*. Cambridge: Polity Press.
- BRAIDOTTI, R. (2019): *Posthuman Knowledge*. Cambridge: Polity Press.
- COLEBROOK, C. (2014): *Death of the PostHuman: Essays on Extinction*. London: Open Humanities Press.
- DOLPHIJN, R. – VAN DER TUIN, I. (2013): *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.
- FERRANDO, F. (2019): *Philosophical Posthumanism*. London, New York: Bloomsbury Academic.
- HARAWAY, D. J. (1985): A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80, 65 – 108.
- HAUSER, M. (2024): Od posthumanismu k hyperhumanismu. *Filosofický časopis*, 72, mimořádné číslo 2, 10 – 29. DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2024.2s.10>
- LEFEBVRE, H. (1991): *The Production of Space*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
- MORE, M. (2013): The Philosophy of Transhumanism. In: More, M. – Vita-More, N. (eds.): *The Transhumanist Reader*. Chichester: Wiley-Blackwell, 3 – 17.
- SHARON, T. (2014): *Human Nature in an Age of Biotechnology: The Case for Mediated Posthumanism*. Dordrecht: Springer.
- SOJA, E. W. (1996): *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford, Cambridge: Blackwell.

O autoroch

Ing. PhDr. **Peter Daubner**, PhD. je politológ, politický filozof a politický ekonóm. V súčasnosti pôsobí ako štátny radca pre európske záležitosti a zahraničnú politiku v Kancelárii Národnej rady SR a zároveň ako vedecký pracovník na Oddelení environmentálnej filozofie Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied, v. v. i. v Bratislave. Špecializuje sa na neo- a post-marxistickú politickú a sociálnu filozofiu, environmentálne myslenie, marxistickú ekonomiu kapitalizmu, teórie demokracie, zahraničnú a bezpečnostnú politiku EÚ a teórie medzinárodných vzťahov. Je editorom, autorom alebo spoluautorom publikácií, ako napríklad *Eseje o sociálnom občianstve* (2015); *Metastázy globálneho kapitalizmu* (2017); *Budúcnosť Európy: Cesta k post-kapitalizmu?* (2018); *Demokracia v 21. storočí* (2019); *Slovenské skúsenosti s neoliberalizmom* (2020); *K problematike chudoby a sociálnej neistoty na Slovensku v 21. storočí* (2021); *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha* (2022); *Ekológia, politika a sloboda* (2024); *Politológia* (2024) a *Modeling Economic Growth in Contemporary Slovakia* (2024).

Doc. **Michael Hauser**, Ph.D. je filozof. Pôsobí na Pedagogickej fakulte Univerzity Karlovej v Prahe a na Filozofickom ústave AV ČR. Zameriava sa na súčasnú kontinentálnu filozofiu v jej vzťahu k politickému a spoločenskému mysleniu. Špecializuje sa na kritickú teóriu, moderné emancipačné myslenie, postmodernú a postmarxistickú filozofiu, súčasnú ontológiu a teológiu. Je autorom, spoluautorom a editorom viacerých kníh, ako napríklad *Badiou's Ontology of the Present: Society, Economy and Culture in Transition* (2026); *Metapopulistická demokracia: Politika doby prechodu* (2024);

Manifest socialistického hnutí (2023); *Pražské jaro: Logika nového světa* (2022); *Doba přechodu: Tranzitivní ontologie Alaina Badioua* (2021); *Politika jednoty ve světě proměn* (2021); *Cesty z postmodernismu* (2012); *Prolegomena k filosofii současnosti* (2007); *Adorno: Moderna a negativita* (2005).

Doc. MgA. **Jan Motal**, PhD. je filozof a experimentální umelec, ktorého odborný záujem sa sústreďuje predovšetkým na vzťah medzi dialógom a radikalitou. Pôsobí ako koordinátor Centra pre mediálnu etiku a dialóg pri Katedre mediálnych štúdií a žurnalistiky Fakulty sociálnych štúdií Masarykovej univerzity. Zároveň vyučuje na Divadelnej fakulte JAMU a na Cyrilometodskej teologickej fakulte Univerzity Palackého v Olomouci. Spolupracuje s laboratóriom *Future Memory Lab* na projekte etického využívania umelej inteligencie pri práci s filmovými archívami. Dlhodobou sa venuje mediálnej etike a podieľal sa na viacerých analytických projektoch zameraných najmä na problematiku dehumanizácie, utečenectva a zobrazovania zraniteľných skupín. Je autorom podcastu *Your Gentle Radical*, ktorý sa venuje otázkam radikálnej filozofie a teológie. Pôsobí tiež ako člen umeleckej skupiny Dílo a prispieva do rovnomenného časopisu. Publikoval množstvo odborných štúdií a knižných prác, okrem iného monografie *Radikální dramaturgie* (2022) a *Radikální teologie* (2024).

PhDr. **Peter Žiak**, PhD. je estetik a teoretik kultúry. V súčasnosti pôsobí ako vedecký pracovník pre výskum kultúry v Národnom osvetovom centre v Bratislave. Zameriava sa na sociologický výskum kultúry (kultúrna spotreba, vkus, spoločenské postoje) a s ňou súvisiacich javov v slovenskej spoločnosti. Je editorom a spoluautorom monografií *Mapovanie symbolických*

braníc v našej spoločnosti (2024), *Kultúrna orientácia slovenskej mládeže* (2024) a samostatným autorom monografie *Kultúrna orientácia Slovákov* (2026). Okrem sociológie kultúry sa v minulosti venoval estetike a literárnej teórii. V tejto oblasti vydal monografiu *Estetika naratívnych textov* (2021) a vysokoškolskú učebnicu *Úvod do interpretácie naratívnych textov* (2023). Taktiež publikoval desiatky štúdií, kapitol v monografiách a recenzií z oblasti teórie literatúry, francúzskej literatúry a filozofie, sociológie či politickej filozofie doma i v zahraničí (Francúzsko, USA, Nemecko, Grécko, Španielsko, Česko).

Mgr. **Dominik Kulcsár**, PhD. je filozof. V súčasnosti pôsobí ako vedecký pracovník na Oddelení sociálnej filozofie a filozofickej antropológie na Filozofickom ústave Slovenskej akadémie vied, v. v. i. v Bratislave. Zároveň je pridruženým výskumným pracovníkom v medzinárodnom centre CEFRES (Centre français de recherche en sciences sociales – Praha). Venuje sa francúzskej, ruskej a nemeckej filozofii 19. a 20. storočia, konkrétne existencializmu, anarchizmu, a nemeckému idealizmu (osobitne mysleniu Alberta Camusa, Michaila Bakunina a G. W. F. Hegla), a zameriava sa na filozofické koncepty revolty a negácie. Je spoluautorom antológie *On Revolt, Rebellion and Revolution: Navigating the Challenges of Human Conflict* (2025). Medzi jeho najnovšími publikáciami je štúdia *The Genealogy of Bakunin's Theory of Revolt* (2026) v časopise *Filozofia*.

Mgr. **Štefan Zolcer**, PhD. je slovenský filozof a historik filozofie. Filozofiu vyštudoval na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. V súčasnosti pôsobí ako odborný asistent na Katedre didaktiky

prírodných vied, psychológie a pedagogiky na Prírodovedeckej fakulte Univerzity Komenského v Bratislave. Vo svojom výskume sa venuje viacerým oblastiam, najmä filozofii vedy, metafyzickým a sociokultúrnym základom modernej vedy, dejinám filozofie a vedy v ranom novoveku, dejinám anglo-americkéj filozofie (najmä Whiteheadovej procesuálnej filozofii a pragmatizmu), Whiteheadovej metafyzike, filozofii výchovy a vzdelávania, filozofii pre učiteľov a možnostiam aplikácie (najmä Whiteheadovej) filozofie. Je autorom monografie o dejinách ranonovovekej filozofie a vedy s názvom *Paradigmatické zmeny v nazeraní na vesmír a človeka: Medzi stredovekom a raným novovekom* (2022). Jeho koncepcia vzdelávania a celková filozofia vychádza najmä z diel A. N. Whiteheada, J. Deweyho a ďalších inšpiratívnych mysliteľov z dejín filozofie.

PhDr. **Vladimír Vokál** je český publicista, spisovateľ a politológ. V súčasnosti pôsobí ako doktorand na Katedre politológie a anglofónnych štúdií Metropolitnej univerzity Praha a pracuje ako editor, reportér a moderátor spravodajského portálu iDNES.cz. V politickej teórii sa zameriava na radikálne, najmä ľavicové myslenie Veľkej francúzskej revolúcie. Je autorom desiatok politických komentárov v denníku MF DNES a viacerých odborných kníh, napríklad: *Velká Francouzská revoluce: Sieyes* (2015), *Saint-Just: Krvavý démon Francouzské revoluce* (2023), *Moses Dobruška: Moravská stopa ve Francouzské revoluci* (2026).

PhDr. **Jiří Šobr** je doktorandom Pedagogickej fakulty Karlovej univerzity v odbore filozofia výchovy a vzdelávania. Vyštudoval filologické odbory a všeobecnú lingvistiku na Univerzite Palackého v Olomouci, rigoróznu

skúšku v odbore všeobecná jazykoveda absolvoval na Filozofickej fakulte Masarykovej univerzity v Brne. Vo svojom výskume sa zameriava na priestorové teórie Henriho Lefebvra a Edwarda W. Soju, ich aplikáciu na Danteho dielo a venuje sa aj otázkam telesnosti v kontexte posthumanizmu. Publikoval okrem iného v časopisoch *Filozofia* a *A2* a podieľal sa na príprave odbornej monografie *Výchova a vzdělávání v době interregna* (2025). Dlhodobu sa zaoberá vzťahom priestoru, telesnosti a premenami súčasného myslenia.

Abstracts

Radikální filosofie na cestě od dekonstrukce k rekonstrukci

Radical Philosophy on the Path from Deconstruction to Reconstruction

Michael Hauser

Philosophy, in the proper sense of the term, is always radical insofar as it poses unsettling questions concerning the principles of our thinking and the foundations of our society. I understand postmodern philosophy as a form of radicality that, at the time of its emergence, to some extent embodied this essential characteristic of philosophy. The article focuses on Derrida's deconstruction as a radical critique of the fundamental concepts of European culture and civilization. Deconstruction is conditioned by the idea of justice; however, following the decline of the emancipatory movements of the twentieth century, this idea lost much of its persuasive force and became exhausted. The radicality of deconstruction thus lost its root (*radix*). We are therefore moving from deconstruction toward reconstruction, through which the idea of justice may be renewed by means of Badiou's "truth procedures."

Keywords:

Derrida; Badiou; postmodern philosophy; deconstruction; justice; truth

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.01>

Nekličkovat jako králík: Radikalita lidství u George Orwella

Not to Dodge Like a Rabbit: The Radicality of the Human in George Orwell

Jan Motal

This chapter rereads George Orwell's political thought through the concept of radicality understood in its original sense as a return to the roots. It argues that Orwell's common decency is not a sentimental supplement to politics, but the anthropological and ethical ground of his democratic socialism. Focusing primarily on *Nineteen Eighty-Four*, the chapter reconstructs Orwell's implicit anthropology as a tension between humanity rooted in personal integrity, memory, love, and everyday solidarity, and dehumanization produced by systems that reduce persons to functions of power. The first part analyses the role of the proles and the destruction of memory, language, and interpersonal bonds in Oceania. The second part examines common decency as a vernacular normativity of everyday life and as a necessary condition of socialism. The third part interprets Orwell's position in relation to personalism, especially the idea of the person as a dignified and relational being. The final part distinguishes radicality from extremism: whereas extremism seeks domination and operates through fear, hatred, and dogma, Orwellian radicality aims at emancipation from mechanisms of domination. The chapter concludes that Orwell's political relevance lies in his insistence that no emancipatory politics is genuine if it destroys the dignity of those it claims to liberate.

Keywords:

George Orwell; *Nineteen Eighty-Four*; common decency; democratic socialism; personalism; radicality; extremism

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.02>

Radikálna filozofia a radikálna politika v epoche antropocénu

Radical Philosophy and Radical Politics in the Age of the Anthropocene

Peter Daubner

This chapter examines the relationship between radical philosophy, the concept of the Anthropocene, and the possibilities of social transformation through radical reforms. It proceeds from the assumption that contemporary environmental, social, and economic crises reveal the limitations of traditional reformism and create a need for new forms of political thought and action. The first part analyses the transition from philosophy as an academic reflection on society to radical philosophy oriented toward the critique of power relations and social inequality. It subsequently introduces the concept of the Anthropocene as a framework for reinterpreting the relationship between humanity, nature, and society. Particular attention is devoted to anger as a source of radical thought and emancipatory political action. The final part develops the concept of radical reforms as an alternative to the traditional opposition between reform and revolution. The chapter draws upon critical social and political theory and employs conceptual analysis, normative reconstruction, and a genealogical-historical approach. It argues that radical politics under the conditions of the Anthropocene cannot be reduced to the idea of a revolutionary rupture but must also encompass gradual transformative interventions that disrupt the reproduction of the existing social order. Furthermore, it highlights the need to connect environmental and social emancipation in the search for more just and sustainable forms of social life.

Keywords:

Anthropocene, Capitalocene, radical politics, radical philosophy, radical reforms, environmental crisis

DOI:

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

Filozofia a revolúcia bežného myslenia

Philosophy and the Revolution of Common Sense

Peter Žiak

This chapter examines the relationship between philosophy and everyday thinking (common sense) – that is, the ideas and opinions that ordinary people take for granted. Can philosophy reach the masses and shape their basic ideas about how the world and society function? Is philosophy capable of inspiring people to change their ways of life and, thereby, to change social relations? We will attempt to answer these questions from the perspective of Antonio Gramsci's philosophy of praxis and selected post-Marxist thinkers who build upon Gramsci's work. In contrast to the philosophy of abstract systems and existential meditations, which tends to distance itself from the problems of real life, we find in Gramsci's conception of philosophy the premises for the emergence of what we call philosophical populism. At a time when right-wing populism is gaining hegemony in the political arena, political philosophy oriented toward equality and emancipation must also employ populist strategies to reach the broad masses.

Keywords:

Antonio Gramsci; philosophy of praxis; common sense; philosophical populism; hegemony; post-Marxism; emancipation; political philosophy

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.04>

Kropotkinova filozofia anarchie, revolty a dejín

Kropotkin's Philosophy of Anarchism, Revolt, and History

Dominik Kulcsár

The primary aim of this chapter, prepared for the 85th anniversary of Peter Kropotkin's death, is to introduce his radical philosophy of anarchism to the contemporary Slovak reader. Kropotkin is best known for his attempts to ground anarchism on the methodology of emerging natural sciences, thus offering anarchism as a viable political and social alternative to Marxism. Central to his project was the concept of mutual aid, recognized in Darwin's evolutionary theory, which Kropotkin saw not only as a sound foundation for an egalitarian, free and just society, but also as the basis for an ethics that would not base its moral principles on sanctions or obligations. This chapter seeks to present the theoretical dimension of his work systematically. Starting with the ontology of anarchy, the reader is then guided through Kropotkin's anarchist ethics and, finally, through his philosophy of history.

Keywords:

Peter Kropotkin; anarchism; mutual aid; philosophy of history; anarchist ethics; social evolution; political philosophy; radical thought

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.05>

Whitehead ako radikálne odlišný postmoderný filozof?

Reflexia diela D. R. Griffina

Whitehead as a radically different postmodern philosopher?

A reflection on D. R. Griffin

Štefan Zolcer

Discussions on the nature of modern and postmodern philosophy are usually associated with French thinkers of the second half of the twentieth century and the intellectual climate of the 1970s and 1980s. David R. Griffin's perspective differs significantly, as suggested by the title of his book *Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy*. The reasons for describing Whitehead as a postmodern philosopher can already be found in Griffin's earlier works. Griffin distinguishes between two concepts of postmodernity. The first, deconstructive or relativistic postmodernism, seeks to deconstruct notions such as truth (understood as correspondence), universal values and norms, meaning, and rationality. The second, constructive postmodernism, aims to revise the modern worldview by constructing a new postmodern one rather than rejecting worldviews or "metanarratives" altogether. This approach avoids both regression to premodern perspectives and a wholesale rejection of modernity. Acknowledging the achievements of the modern world, it seeks to preserve and transcend both modern and traditional insights while critically overcoming their limitations. Griffin's interpretation of postmodernity, as well as his reading of Whitehead, deserves closer examination. This article therefore presents Griffin's understanding of modernity and postmodernity and outlines several alternative approaches to these questions.

Keywords:

Alfred North Whitehead; David Ray Griffin; postmodernism; process philosophy; modernity; metaphysics

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.06>

Třetí cesta osvícenství: Dobruškova radikální republika

A Third Path of the Enlightenment: Dobruška's Radical Republic

Vladimír Vokál

This chapter examines Moses Dobruška (Junius Frey), a political philosopher of the late eighteenth century who has largely been forgotten and whom I seek to reintroduce into contemporary scholarly debate. His work *Philosophie sociale* (1793) contains themes that can be interpreted as part of the history of radical philosophy: the concept of a “principle” standing above the will of the majority and legitimizing only those laws that conform to reason, equality, and natural right; the demand for the “strictest equality” without privileges; the emphasis on “destruction” as a necessary transitional phase toward a republican constitutional order; and the sharp construction of an enemy embodied in ecclesiastical scholasticism and aristocratic privilege. The language of *Philosophie sociale* relies on binary oppositions (principle versus arbitrariness, reason versus scholasticism, freedom versus privilege), thereby exhibiting an early “grammar” of radical ideology. I argue that Dobruška should not be regarded as a marginal figure of the revolutionary era, but rather as an original thinker of radical political and social philosophy within the context of Central European Enlightenment thought, whose contribution has been unjustly excluded from historical memory.

Keywords:

Moses Dobruška; Junius Frey; Enlightenment; radical republicanism; political philosophy; natural right; equality; French Revolution

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.07>

Dekonstrukce humanismu jako rekonstrukce posthumanistického prostoru

The Deconstruction of Humanism as the Reconstruction of Posthumanist Space

Jiří Šobr

The chapter examines the deconstruction of humanism as a condition for the reconstruction of posthumanist social space. It argues that contemporary technological, ecological, and cultural transformations profoundly destabilize the humanist conception of the human as an autonomous and unified subject. Deconstruction is not understood as a rejection of humanism, but as a process that reveals the historical contingency and limits of its categories, from whose fragments new hybrid forms of subjectivity and corporeality emerge. The article connects posthumanist theory with spatial thought developed by Henri Lefebvre and Edward W. Soja. Corporeality is approached as a key site where the transformation of the humanist paradigm becomes materialized, understood as an open, relational, and technologically mediated field. Drawing on Lefebvre's concept of the production of space and Soja's notion of thirdspace, posthumanist space is interpreted as an open ontological framework in which space itself becomes an active agent in shaping subjectivity, corporeality, and social relations.

Keywords:

Henri Lefebvre; Edward W. Soja; posthumanism; humanism; deconstruction; subjectivity

DOI:

<https://doi.org/10.31577/2026.9788089766109.08>

Radikálna filozofia

Vydavateľ:

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

1. vydanie, 2026

Editor: *Ing. PhDr. Peter Daubner, PhD.*

Autor obálky: *Ing. PhDr. Peter Daubner, PhD.*

Jazyková úprava: *Ing. PhDr. Peter Daubner, PhD.*

Tlač: Expresta s.r.o., Bratislava

Náklad: 100 ks

Počet strán: 277

ISBN 978-80-89766-09-3

ISBN 978-80-89766-10-9 (online)



Vydané s finančnou podporou Friedrich-Ebert-Stiftung, zastúpenie v SR.

Táto publikácia je sprístupnená v režime otvoreného prístupu na základe licencie Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), ktorá umožňuje voľné používanie, zdieľanie, úpravy a ďalšie šírenie diela za podmienky uvedenia autora a zdroja.



Publikácia je zjavným dôkazom mimoriadne angažovaného úsilia skupiny autorov zo Slovenska a Čiech. Interdisciplinárny kolektív, ktorý je zložený z autorov zaoberajúcich sa dejinami filozofie, sociálnou filozofiou, politológiou, sociológiou kultúry, estetikou, mediálnymi štúdiami či kultúrnymi štúdiami, prezentuje bádania a skúmania znalých a erudovaných akademikov. Ide o výsledok tvorivej činnosti, ktorý vychádza z presvedčenia autorov o potrebe zaplnenia či zacelenia medzery vo filozofických skúmaniach. Onou medzerou je skúmanie radikálnej filozofie, jej možných konceptuálnych uchopení, ako aj spracovania jednotlivých jej modalít v tvorbe vybraných mysliteľov. To, čo je možné vnímať ako silnú stránku a potenciál odkazu tejto publikácie je to, že vytvára priestor, pootvára dvere pre pokračovanie skúmaní – skúmaní, ktorých sa nevyhnutne títo autori nemusia zúčastniť aj v budúcnosti, no budú ich súčasťou po dlhú dobu, a to práve prácou, ktorú tu vykonali.

doc. Mgr. ONDREJ MARCHEVSKÝ, PhD.

(Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove)

Publikácia reaguje na citeľnú medzeru v domácom výskume: v slovenskom a do veľkej miery aj v českom akademickom prostredí doposiaľ chýbala ucelená publikácia, ktorá by radikálnu filozofiu predstavila ako samostatný predmet filozofickej reflexie a systematicky zmapovala jej historické korene, kľúčové teoretické tradície i súčasné podoby. Za hlavné prednosti publikácie považujem jej pluralitnú koncepciu, ktorá tému uchopuje z viacerých teoretických i metodologických perspektív, pojmovú presnosť a kultivovaný odborný jazyk, ako aj poctivú prácu s primárnou i aktuálnou zahraničnou literatúrou. Mimoriadne cenné je, že autori neostávajú pri samotnej kritike existujúcich pomerov, ale dôsledne prepájajú analytickú kritiku s normatívnou imagináciou a hľadaním alternatív, čím text nadobúda vysokú spoločenskú aktuálnosť, predovšetkým v kontexte ekologických a politických kríz antropocénu.

PhDr. MICHAEL AUGUSTÍN, PhD., MPA

(Ústav politických vied SAV, v. v. i. v Bratislave)