

SLOVO ÚVODEM

Ekosocialismus v postkomunistickém prostoru

Psát dnes o ekologických problémech přináší riziko permanentní neaktuálnosti. Ve výzvě k předkládání příspěvků do tohoto čísla z loňského roku jsme upozornili na některá naléhavá varování ohledně klimatické katastrofy a také na zvyšující se pozornost, kterou těmto problémům věnují socialisté a marxisté různých ražení. Od té doby obě tyto tendence dále značně vzrůstají. Zpráva politického institutu Chatham House zveřejněná v září 2021 konstatovala, že při současném vývoji existuje méně než pětiprocentní šance udržet růst globální teploty pod 2 °C a méně než jednaprocentní šance dosáhnout cíle 1,5 °C, který stanovila Pařížská dohoda.¹ Tento úvodník píšeme v létě roku 2022, kdy hoří velká část západní Evropy, Británie zažívá své historicky nejteplejší dny a obyvatelé Prahy se probírají do slabého zápachu kouře ze sto kilometrů vzdáleného lesního požáru, doposud největšího v dějinách země. Také se ukázalo, že povodně, které v Německu a Belgii v červenci 2021 zabily nejméně 243 lidí, jsou v důsledku globálního oteplování až devětkrát pravděpodobnější.² Podle loňské studie došlo v letech 1991 až 2018 k více než třetině úmrtí v důsledku horka vlivem globálního oteplování způsobeného člověkem.³ Tyto události se přidávají k nekončící pandemii koronaviru, která se stále více spojuje se zoonotickým přenosem způsobeným odlesňováním a oteplováním.⁴ Klimatická katastrofa už nastala.

¹ Chatham House, „Climate change risk assessment 2021“, září 2021, přístup 10. října 2022, <https://chathamhouse.org/sites/default/files/2021-09/2021-09-14-climate-change-risk-assessment-qui-ggin-et-al.pdf>.

² Damian Carrington, „Revealed: how climate breakdown is supercharging toll of extreme weather“, *The Guardian* 4. 8. 2022, <https://theguardian.com/environment/2022/aug/04/climate-breakdown-supercharging-extreme-weather>.

³ Ana Maria Vicedo-Cabrera a kol., „The burden of heat-related mortality attributable to recent human-induced climate change“, *Nature Climate Change* 11 (červenec 2021), s. 492–500.

⁴ Viz Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (Londýn a New York: Verso, 2021).

Aktivisté a teoretici napříč socialistickou a marxistickou tradicí se proto začali zabývat ekologií v takové míře, v jaké to dosud nedělali. Jejich zájem sahá od konkrétních utopických spekulací ohledně alternativ přes výzvy k akci a debaty o jejích možných podobách až po přehodnocování marxistické tradice myšlení o přírodě.⁵ Domníváme se, že do této diskuze mohou *Kontradikce* přispět velmi osobitě tím, že otevřou tyto otázky z perspektivy geograficky, sociálně, politicky a ekonomicky definovaného postkomunistického prostoru. Toto promýšlení s sebou nese potřebu zkoumat dějiny reálného socialismu bez mytizace a karikování. Musí se ovšem také vyrovnat s narativy jednostranné nostalgie či démonizování, které převládají v naší současnosti. Jak v negativních, tak v pozitivních líčeních minulosti ovšem zůstává jedna věc stejná: komunismus, který kdysi figuroval v lidské představivosti jako součást narativu o budoucnosti, se stal minulostí. Zkoumání postkomunismu proto není jen zkoumáním toho, jak komunismus kdysi byl a pak skončil, ale i toho, že komunismus byl po dlouhou dobu *představitelný* jako místo na politickém horizontu a najednou „se stal nepředstavitelným“.⁶

Co se ekologie týče, dominantní postkomunistický narativ umně spojuje marxistickou teorii a praxi, přičemž obojí odmítá. Tento příběh zní zhruba následovně: Marx (pravděpodobně naočkovaný Hegelem) věřil v úplnou humanizaci přírody skrze nekonečný růst výrobních sil, jenž by poháněl lidstvo do říše svobody a hojnosti. Jedná se o hřích často označovaný za „prométheovství“.⁷ Státní socialismus uvedl toto prométheovství do praxe skrze překotnou industrializaci a velkolepé domyšlivé plány, které vedly k dalekosáhlé ekologické devastaci, kouřícím továrnám, povrchovým dolům a katastrofám jako Černobyl nebo vysychání Aralského moře. Platí zde rovnice socialismus = industrializace, plánování = ovládání a revoluční naděje = utopická arogance. Nevadí, že rychlý přechod k nejbrutálnějším formám kapitalismu přinesl také vlastní ekologickou devastaci a destrukci a že částečná náprava v určitých oblastech proběhla jen za cenu přenesení problémů do oblastí jiných. Podle postkomunistického narativu nám socialismus o ekologii a životním prostředí nemá co říci. Tímto způsobem uva-

⁵ Nekompletní výčet literatury: Drew Pendergrass a Troy Vettesse, *Half-Earth Socialism: A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change and Pandemics* (Londýn a New York: Verso, 2022); Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker: Towards the Proletarocene* (Londýn a New York: Verso, 2021); Holly-Jean Buck, *Ending Fossil Fuels: Why Net Zero is Not Enough* (Londýn a New York: Verso, 2021); John Bellamy Foster, *Capitalism in the Anthropocene: Ecological Ruin or Ecological Revolution* (New York: Monthly Review Press, 2022); Peter Gelderloos, *The Solutions are Already Here: Strategies for Ecological Revolution from Below* (Londýn: Pluto, 2022); Chris Saltmarsh, *Burnt: Fighting for Climate Justice* (Londýn: Pluto, 2021); Bernd Riexinger a kol., *A Left Green New Deal: An Internationalist Blueprint* (New York: Monthly Review Press, 2021).

⁶ Joseph Grim Feinberg, „Why Contradictions? A Belated Manifesto“, toto číslo, s. XX.

⁷ Ohledně diskuze o prométheovství, viz William B. Meyer, *The Progressive Environmental Prometheus: Left-Wing Heralds of a „Good Anthropocene“* (Cham: Palgrave MacMillan, 2016), s. 12–18. Ohledně současné kritiky viz Pendergrass a Vettesse, *Half-Earth Socialism*.

žování zároveň zavírá velká část postkomunistické ideologie oči před staletou lidskou zkušeností i teoretickou debatou.

Pokud je ovšem před historickou realitou zavírat nebudeme, uvidíme, že socialistická teorie i praxe byly komplikovanější, než se běžně vypráví. Pokud jde o marxistickou teorii, málokdo udělal v posledních třiceti letech pro vyvrácení onoho zjednodušujícího narativu tolik jako **John Bellamy Foster**. S potěšením s ním přinášíme rozsáhlý rozhovor. Hovoříme s ním o tom, jak rozvíjí Marxovu myšlenku „metabolické trhliny“ mezi lidstvem a přírodou, a o jeho obraně Engelsova konceptu dialektiky přírody před jeho kritiky z řad západní marxistické tradice. Foster zpochybňuje zjednodušující čtení Marxe a Engelse, které jejich teorie redukuje na úsilí o ovládnutí a vykořisťování přírody, přičemž však stále uznává rozdílnosti mezi lidmi a přírodou (navzdory některým populárním trendům posthumanismu). Toto téma řeší také **Mikoláš Černík** v recenzi na knihu *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene* (*Příroda, společnost a spravedlnost v antropocénu*) od Alfa Hornboga. **Kenny Knowlton Jr.** a **Cameron Gamble** se ve svém příspěvku pokoušejí o něco podobného v případě Lenina. V reakci na současný zájem o „ekologický leninismus“ autoři přesouvají pozornost od Leninovy politiky k jeho filosofii, o níž tvrdí, že chápe vztah mezi člověkem a přírodou způsobem, jenž „se nápadně blíží velké části současného ekosocialistického a ekomarxistického myšlení, a to tak, že přispívá k rozvoji teorie metabolické trhliny a pokládá teoretický základ pro revoluční politiku a praxi v kontextu ekologické trhliny“ (s. 36–37 anglického čísla). Zpochybňují tak čtení Lenina coby propagátora naivní nadřazenosti hmoty nad myšlením, a namísto toho jej představují jako teoretika metabolismu a dialektické transformace, jenž je v době klimatické změny stále relevantní. Slovníkové heslo o ekosocialismu od **Patrika Gaža** v českém a slovenském čísle dále komplikuje klasický příběh o ekologii a socialismu. Gažo ukazuje portrét bohatého množství nezkarikovaného ekosocialistického uvažování, přičemž čerpá nejen z Marxova a Engelsova myšlení, ale také z dějin ekologického anarchismu. S přihlédnutím k současným debatám o nerůstu nebo akcelerationismu pak toto myšlení aktualizuje. Podobně zkoumá diskuze ohledně antropocénu a kapitalocénu **Peter Daubner**, který se zasazuje za nuancovanější pojetí antropocénu, jež by zohlednilo zcela zásadní roli kapitalismu.

Přijmeme-li tezi, podle níž bylo Marxovo vlastní myšlení komplexnější než jeho karikatura, můžeme to samé tvrdit i o reálném socialismu. Ve zde publikovaném rozhovoru mluví Foster o počátečním období Sovětského svazu, které přineslo rozličné ekologické inovace, od zavádění prvních přírodních rezervací až po „nejpokrokovější ekologickou vědu na světě“ (s. 79).⁸ Zároveň však v podmínkách války a hladomoru čelil Sovětský svaz téměř existenční nutnosti industrializace. Salvage Collective tvr-

⁸ Viz také Kunal Chattopadhyay „The Rise and Fall of Environmentalism in the Early Soviet Union“, *Climate and Capitalism* 3. 11. 2014, <https://climateandcapitalism.com/2014/11/03/rise-fall-environmentalism-early-soviet-union>.

dí, že stále narůstající propojenost socialismu a industrializace vedla k tomu, že se z metabolické trhliny „stala pro sovětské plánovače strategie růstu“.⁹ Pravděpodobně v důsledku toho v sobě tato heroická raná léta často kombinovala optimismus ohledně schopnosti ovládnout přírodu a citlivého využití jejího potenciálu s přihlédnutím k přírodním limitům s hlubokou vírou v to, že komunismus náš vztah k přírodě promění. V tomto duchu přinášíme překlad tří krátkých pojednání od sovětského autora **Andreje Platonova**, jenž promýšlí některé aspekty této ambivalence (čtvrtý text, který je v angličtině běžně dostupný, je přeložen pouze do češtiny). Tyto texty v sobě nesou okouzlení revolučním patosem a projevuje se v nich nezpochybnitelný prométheovský étos, zároveň ale naznačují zneužívání přírody a potřebu zachovávat rovnováhu metabolismu na zemi.

Je pochopitelné, že právě rané období Sovětského svazu (včetně jeho „prvotních hříchů“) představuje pro mnohé inspiraci k úvahám ohledně slibů i selhání ekologického odkazu sovětského socialismu. Pozdější socialismus je ještě neodmyslitelněji spojen s industrializací, úpadkem životního prostředí a technoutopickými projekty (jako například přesídlení celého města Most za účelem těžby uhlí ležícího pod ním, které popisuje Matěj Spurný v publikaci *Most do budoucnosti*, již pro anglické číslo recenzoval **Bartosz Matyja**). Jak ostatně tvrdí **Martin Babička** ve svém článku, tato skutečnost tvořila důležitou součást opozičních narativů, které se přenesly i do naší postkomunistické situace. Několik příspěvků z tohoto čísla se výzvám těchto narativů věnuje: Babička na postavě populárního spisovatele Jaromíra Tomečka vykresluje komplexnost pozdně socialistických postojů k přírodě. Popularita Tomečkovy přírodní prózy dává rozumět „ekologickému technooptimismu“, jak Babička jeho názorové východisko pojmenovává. Tomeček se pokoušel technooptimismus předešlého období propojit s citlivostí pro ekologii a zároveň se vyhnout pesimismu spjatému se západním environmentalismem. Toto východisko odmítalo stalinský důraz na ovládnutí přírody ve prospěch mnohem skromnějších pojetí kontroly: „Pro pozdně socialistické spisovatele pak lidský subjekt už nebyl všemocným pánem přírody. Namísto toho musel hledat způsoby, jak smířit technologický pokrok s ekologickou krizí.“ (S. 81 anglického čísla)

V anglickém čísle potom **Weronika Parfianowicz** zkoumá vzájemnou konfrontaci vizí socialismu na příkladu dvou polských vědeckých konferencí z počátku sedmdesátých let dvacátého století. Obě konference se věnovaly prominentní roli vědeckotechnické revoluce a rostoucímu významu expertní kultury. Nebyly sice přímo zaměřeny na ekologii, ale ekologické otázky jim přesto vévodily. Jejich účastníci se vypořádávali s problematikou růstu, konzumerismu a technokracie, a částečně tak reagovali na vzestup západního environmentalismu následujícího po vydání publikace Římského klubu *Meze růstu*. Mnohá z témat, která dominují v současné ekosocialistické debatě, jako volný čas a automatizace, růst a konzumerismus nebo hierarchie potřeb a sociální

⁹ Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, s. 50.

role věd a expertízy byla podle Parfianowicz na konferencích přítomna nikoliv jako marginální nebo opoziční názor, ale jako součást oficiálního ideologického rámce: „A přestože se později ukázalo, že jejich kritické předpovědi byly jasnoživé, nakonec se v oficiální státní politice prosadil technokratický a pragmatický model, což mělo závažné důsledky pro budoucnost.“ (S. 61 anglického čísla)

Načrtnutý obraz se ovšem zkomplikuje ve chvíli, když upozadíme oficiální diskurzy tehdejších režimů a pokusíme se zahrnout různorodé opoziční názory. Jedním z dlouhodobých plánů *Kontradikcí* je rozkrývat různorodost těchto názorů a zpochybňovat výlučné ztotožnění disentu s liberální politikou. V tomto duchu jsme do anglického čísla zařadili překlad reakce východoněmeckého disidenta **Wolfganga Haricha** na zprávu Římského klubu z roku 1991.¹⁰ Harich při sjednocování Německa následujícím po pádu Berlínské zdi ve svém textu vyzývá levici, aby se spojila a přijala tři hlavní úkoly vytyčené Římským klubem, jež měly spočívat v odzbrojení, zamezení klimatické katastrofě a překonání světové chudoby. Připomíná přitom historii lidové fronty a naznačuje, že by mohla posloužit jako nový podnět k internacionalismu. Pozoruhodné je, že Harich požaduje, aby čerstvě sjednocené Německo snížilo svou úroveň růstu. Namísto rozvoje Východu požaduje „na straně starých spolkových zemí radikální materiální ztráty v kombinaci s nárůstem sociálních jistot (v rovnostářském a skromném duchu) a zlepšením kvality života pro všechny“ (s. 124 anglického čísla). Tento požadavek a zejména skutečnost, že autor odděloval kvalitu života od materiálního rozvoje, je jedním z důvodů, proč Harichův text působí tak aktuálně. Připomíná zároveň, že události roku 1989 představovaly křižovatku mnoha možností, nebo minimálně mnoha názorů, které byly zastíněny oficiálním narativem. O Harichem navrhované strategii si můžeme myslet cokoliv, avšak naše problémy v zásadě zůstávají stejné.

V českém čísle navazujeme na náš zájem o marxistické disidentské myšlení a přinášíme recenzi **Petra Kužela** na nedávno publikovanou sbírku textů českého marxisty Petra Uhla a překlad recenze na knihu Rudolfa Bahra *The Alternative in Eastern Europe*, kterou v roce 1980 pro *New Left Review* napsal **Raymond Williams**, klíčová postava britské nové levice. Williams tvrdí, že sdílený slovník kulturní revoluce mezi Bahrem a novou levicí poukazuje na rozpor mezi marxistickou teorií a socialistickou praxí. Dochází podle něj k zásadnímu rozdělení na zastánce přesvědčení, podle něhož stačí změnit výrobní *vztahy*, a ty, kteří věří, že je nutné podrobit revoluci také výrobní *síly*, „které nejsou jen fyzické či mechanické, ale zahrnují také (a čím dál tím více) intelektuální prostředky“ (s. 124).¹¹ Pro téma ekologie má zvláštní význam, že Williamsem

¹⁰ Viz Alexander Amberger, „Post-growth Utopias from the GDR: The Ecosocialist Alternatives of SED Critics Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and Robert Havemann from the 1970s“, *Contradictions* 5, č. 2 (2021), s. 15–30.

¹¹ Raymond Williams, „Beyond Actually Existing Socialism“, in *Tenses of Imagination: Raymond Williams on Science Fiction, Utopia and Dystopia*, ed. Andrew Milner (Bern: Peter Lang, 2010), s. 126–148, zde s. 131.

vyhlížená kulturní revoluce odmítá myšlenku, podle níž by kvantitativní výroba stále většího množství zboží mohla sama o sobě vytvářet nové společenské vztahy a vědomí: „V rozporu s touto logikou trvá kulturní revoluce jednak na tom, že to hlavní, co musí společnost produkovat, je co největší možné množství vědomých jedinců schopných všech nezbytných vztahů.“ (S. 134)¹²

Tím se vracíme k obžalobě prométheovství. Pokud jej chápeme jako naivní víru v to, že kvantitativní rozšíření výrobních schopností lidstva samo o sobě vede k emancipaci nebo že přírodu lze jednou provždy dobýt či ovládnout, pak je to iluze, jíž bychom se měli vzdát. Marxismus si musí být vědom vědeckých limitů, což v českém čísle ukazují Vít Bartoš, který v dialogu s ukrajinským socialistou a průkopníkem ekologické ekonomie Sergejem Podolinským nabízí řadu návrhů. Jak navíc zdůrazňuje Gažův příspěvek, ekosocialismus by měl poskytnout nutný protipól k některým současným levicovým trendům spatřujícím řešení v akceleraci rozvoje a zvýšené spotřebě. Navzdory tomu se ovšem postavy Prométhea nemusíme unáhleně vzdávat. Právě naopak, klimatická krize si žádá prométheovství jiného druhu: nikoliv heroický čin dobytí a ovládnutí přírody, ale naléhavou a vědomou (a o nic méně heroičtější) akci, která odčiní již napáchanou škodu. Ať už toto prométheovství bude mít jakoukoli podobu – přičemž je třeba vést vážné debaty o přínosech nerůstu, zelených (nových) dohodách,¹³ znovuzdivočení (*rewilding*) nebo geoinženýrství – je zřejmé, že k ničemu z toho nedojde bez vědomé akce a bez kolektivního subjektu schopného a ochotného ji vykonat. Klimatická krize si nežádá nic menšího, než říká následující tvrzení: „Svoboda v této oblasti může být pouze v tom, že zespolečenštěný člověk, sdružení výrobci řídí tuto svou výměnu látek s přírodou racionálně, podřizují ji své společenské kontrole, místo aby jí byli ovládáni jako slepou silou; uskutečňují ji s nejmenším vynaložením sil a za podmínek, které jsou jejich lidské přirozenosti nejdůstojnější a nejadekvátnější.“¹⁴

Ukazuje se tak další smysl prométheovství, který stojí za to udržet. Jak rozebíráme v rozhovoru s Fosterem, jakákoli smysluplná transformace vyžaduje existenci společenských vztahů založených na substantiální rovnosti a demokracii. Takové pojetí by nám umožnilo rozlišovat mezi nezbytnou a nepotřebnou výrobou a určovat i formulovat naše potřeby nezávisle na „potřebách“ kapitálu. V duchu Williamsovy kulturní revoluce můžeme též očekávat hlubší proměnu nás samých a našich vztahů s druhými a přírodou (pravděpodobně včetně našeho vztahu k mimolidským zvířatům, o kterých píše Julita Skotarska v recenzi na soubor esejů o průmyslovém zemědělství), kterou si nejspíše ani plně neumíme představit. Právě v tomto smyslu Salvage Collective tvrdí,

¹² Williams, „Beyond Actually Existing Socialism“, s. 143.

¹³ Gažo se v tomto čísle zabývá tím, v čem se ekosocialismus a nerůst vylučují a jak se vzájemně doplňují. Podobně Gareth Dale tvrdí, že se „levé okraje“ obou hnutí částečně překrývají. Gareth Dale, „Degrowth and the Green New Deal“, *The Ecologist* 28. 10. 2019, <https://theecologist.org/2019/oct/28/degrowth-and-green-new-deal>.

¹⁴ Karl Marx, *Kapitál III-2* (Praha: Nakladatelství Svoboda, 1980), s. 336.

že ekomodernisté nejsou dostatečně prométheovští a navrhuji takové prométheovství, v němž Prométheus „musí být ne snad *svázaný*, ale podrobený přísné pokoře“.¹⁵ Klimatická krize by nás měla naučit respektovat přírodu a její meze, ale neměla by nás připravit o naději v proměnu světa.

Takové naděje je však málo, neboť každé hnutí za ekosocialismus musí čelit mocným silám reakce a popíračství. Jeho nejvýznamnější a nejzoubebnější podobu, jakou si temnou alianci fosilní politiky a krajní pravice, podrobně popisují Andreas Malm a Zetkin Collective v knize *White Skin, Black Fuel*, kterou v anglickém čísle recenzuje **Steve Knight**. V našem regionu jsou podobné myšlenky dobře známé a pohybují se od úplného popírání klimatické změny Václavem Klausem přes tvrzení polské vlády, podle něhož je uhlí součástí polské kultury, až po omílané fráze, že klimatická změna je spiknutím krajní levice. Komunismus je obviňován z toho, že nejprve zničil životní prostředí a na jeho obranu vystupuje teprve tehdy, když se chce dostat zpět k moci. Avšak postkomunismus umožňuje i jemnější popíračství. Jak podotýká **Joseph Grim Feinberg** v esejistickém zamyšlení nad pěti lety existence tohoto časopisu osvětlující některé zásady jeho práce, revoluce roku 1989 byly často představovány jako revoluce „lidí proti pojmům“, v nichž revolucionáři „vášnivě hájili pozoruhodnou myšlenku, že problémem jsou myšlenky jako takové, že módní pojmy by měl nahradit základní zdravý rozum, vznešené vize cynické poznání nízké lidské povahy, složité sociální teorie nezkreslená a zřejmá pravda“ (s. 161 anglického čísla). Toto dědictví umožňuje „rozumným“ politikům hlásit se k zeleným hodnotám a uznávat skutečnost klimatické změny a zároveň odsuzovat nezbytná opatření jako „extremistická“ a „alarmistická“.¹⁶

Při přípravě tohoto čísla jsme nepočítali s ruskou invazí na Ukrajinu v březnu 2022. Některá témata *Kontradikcí* se tak opět stala součástí globální debaty: například dědictví komunismu, kterého se dovolává jak Putin v podivuhodné snaze obvinít bolševiky z nezávislosti Ukrajiny, tak noví odhodlaní studenováleční bojovníci, kteří v jeho činech spatřují návrat k Sovětskému svazu. Jinými tématy jsou imperiální dějiny regionu, včetně podob jeho nacionalismů, ale také naléhavá potřeba mluvit o regionu a jeho dějinách bez zbytečných klišé. Kromě odsouzení invaze a vyjádření solidarity jejím obětem, včetně milionů vysídlených uprchlíků, můžeme v tomto textu udělat jen málo. Válka však měla vážné důsledky i pro ústřední téma našeho čísla. Kromě přímé devastace životního prostředí a s tím souvisejícího nebezpečí potravinové krize hrozí, že konflikt zmaří i to málo, čeho se podařilo dosáhnout v oblasti snižování emisí. Fosilní společnosti vycítily příležitost změnit narativ a využít energetickou krizi způsobenou závislostí Evropy na ruské ropě a plynu k tomu, aby se znovu prosadily v politické debatě. Když se díváme, jak Německo prodlužuje životnost uhelných elektráren, jak

¹⁵ Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, s. 82.

¹⁶ Martin Vrba, „Od popíračství k ekofašismu. Stručné dějiny klimatického reakcionářství“, *Alarm* 30. 5. 2022, <https://a2larm.cz/2022/05/od-popiracstvi-k-ekofasismu-strucne-dejiny-klimatickeho-reakcionarstvi>.

ty nizozemské zvyšují svůj výkon na sto procent a Rakousko mezitím otevírá uhelnou elektrárnu, kterou v roce 2020 zavřelo, vypadá to, že se jim to daří.¹⁷ Mezitím na Sibiři zuří lesní požáry, jejichž likvidaci by jinak mohly řešit síly odkloněné na Ukrajinu,¹⁸ a výzkum dopadu klimatické krize na Arktidu vážne, neboť spolupráce s ruskými vědci je stále obtížnější.¹⁹

Naděje však představují sílící hnutí nejen v našem regionu, která se věnují příčinám a důsledkům klimatické krize. V České republice patřily v poslední době k nejživějším protesty studentů v rámci Fridays for Future.²⁰ Hnutí Limity jsme my zorganizovalo přímé akce proti uhelným elektrárnám, přičemž jedním z jeho sloganů bylo „burn borders, not coal“ („spalte hranice, ne uhlí“).²¹ Program Nová dohoda, který přinesl koncept *new deal* do střeoevropského prostoru, spojil klimatickou krizi s otázkou ekonomické demokracie a vytvořil slibné kontakty mezi odbory a klimatickými aktivisty.²² V září 2021 byl klimatický kemp na Slovensku zahájen bloádou bratislavského přístavu na protest proti výstavbě terminálu na zkapalněný zemní plyn.²³ V Polsku se ekologická hnutí po roce 1989 zaměřovala především na otázky ochrany divoké přírody a čistého vzduchu.²⁴ V posledních letech se však u novějších hnutí dostaly do popředí zájmu principy environmentální spravedlnosti, ať už v případě XR Poland, Stávky mládeže za klima (Młodzieżowy strajk klimatyczny) nebo polského klimatického kempu, který se inspiroval podobnými uskupeními v dalších zemích.²⁵

¹⁷ Katrin Bennhold a Jim Tankersley, „Ukraine War’s Latest Victim? The Fight Against Climate Change“, *New York Times*, 26. 6. 2022, <https://nytimes.com/2022/06/26/world/europe/g7-summit-ukraine-war-climate-change.html>.

¹⁸ Martin Kuebler, „Wildfires in Russia: Will war in Ukraine limit firefighting response?“, *Deutsche Welle*, 11. 5. 2022, <https://dw.com/en/wildfires-in-russia-will-war-in-ukraine-limit-firefighting-response/a-61753044>.

¹⁹ Alexandra Witze, „Russia’s war in Ukraine forces Arctic climate projects to pivot“, *Nature* 607 (červenec 2022), s. 432.

²⁰ Viz Petr Zewlakk Vrabec, „Z důvěry ve falešné sliby jsme vyrostli, říkájí středoškoláci. Skončil klimatický sjezd studentů“, *Alarm* 12. 9. 2022, <https://a2larm.cz/2022/09/z-duvery-ve-falesne-sliby-jsme-vyrostli-rikaji-stredoskolaci-skoncil-klimaticky-sjezd-studentu>.

²¹ „O Nás“, Limity jsme my. Přístup 6. listopadu 2022, <https://limityjsmemy.cz/about>.

²² „Úvod: propojené krize, propojená řešení“, Nová dohoda. Přístup 6. listopadu 2022, <https://novadohoda.cz/nova-dohoda>.

²³ Petr Zewlakk Vrabec, „Historicky první slovenský klimakemp začal okupací bratislavského přístavu“, *Alarm* 4. 9. 2021, <https://a2larm.cz/2021/09/historicky-prvni-slovensky-klimakemp-zacal-okupaci-bratislavskeho-pristavu>.

²⁴ K iniciativám proti smogu a ochraně divoké přírody (do roku 2017), jakož i k ekologickým tradicím ve státně-socialistickém Polsku viz např. Julia Szulecka a Kacper Szulecki, „Polish Environmental Movement 1980–2017: (De)Legitimization, Politics & Ecological Crises“. *Environmental Studies and Policy Institute Wrocław Working Paper*, č. 6 (listopad 2017).

²⁵ „O nas“, Extinction Rebellion Polska. Přístup 6. listopadu 2022, <https://extinctionrebellion.pl/>; „O nas“, Młodzieżowy Strajk Klimatyczny. Přístup 6. listopadu 2022, <https://msk.earth>.

Tato hnutí se často zajímají nejen o ekologické hrozby budoucnosti, ale i o bezprostřední ohrožení života jednotlivých lidských společenství, v němž se sociální a ekologické krize úzce prolínají. V Německu vedou obyvatelé jednotlivých lokalit kampaň proti zániku svých vesnic, které jsou ohroženy těžbou hnědého uhlí. Tím bezprostředně brání nejen svůj domov, ale v širším měřítku i životní prostředí. V Srbsku se konaly masové protesty proti otevření lithiových dolů.²⁶ Ekologové v Bulharsku dlouho vedli kampaň proti rozšiřování skládek a spaloven jako důsledku vnitřního „trhu EU s odpady“, který se rozvíjí od roku 2018.²⁷ V Rusku se největší protesty v souvislosti se skládkami odehrály na severu země, nedaleko malé železniční stanice Šies. Toto hnutí vedli místní obyvatelé, kteří přímo v prostoru plánované skládky založili komunu a po měsících bojů úspěšně zabránili její výstavbě.²⁸ Šies se posléze stal symbolem sociální a ekologické angažovanosti a na něj navazující hnutí zůstává nadále aktivní v mnoha dalších otázkách (přičemž se na jeho facebookových stránkách často objevují protiválečné příspěvky).

Mezi kapacitou těchto hnutí a výzvou, kterou představuje klimatická krize, zeje samozřejmě stále obrovská propast. O tom, jak se ze současného bodu posunout do místa, kde bychom potřebovali být, se vedou rozsáhlé debaty. O těchto strategických otázkách se krátce zmiňujeme v našem rozhovoru s Fosterem a dále je v českém čísle rozebírá **Tereza Reichelová** v recenzi dvou knih, které nedávno vydal Andreas Malm. Širšími otázkami strategie a transformace sociálního hnutí se v tomto čísle zabývají **Yuliya Moskvina** v příspěvku o zkušenostech pražského autonomního sociálního centra Klinika a kampaní za právo na město, **Matej Ivančík** v recenzi nedávné práce o marxistických teoriích transformace a **Maja Vusilović**, která rozebírá pojem slabého odporu v recenzi na knihu *Feminist Antifascism* (Feministický antifašismus) Ewy Majewské. Tyto příspěvky vznášejí otázky týkající se taktik hnutí, způsobu, jakým spolupracují se státní mocí a jak ji ovlivňují, a jak mezi sebou navazují spojení. Otázkou, jak by se měla levice stavět k současnému populismu a liberální demokracii a jak je chápat, se

²⁶ Viz Vladimír Unkovski-Korica, „Mining Companies and the EU Want Serbia's Lithium“, *Jacobin* 18. ledna 2022, <https://jacobin.com/2022/01/serbian-lithium-rio-tinto-environmental-protest-movement-eu>.

²⁷ Jana Tsoneva, „How Europe's 'Trash Market' Offloads Pollution on Its Poorest Countries“, *Jacobin* 13. 6. 2020, <https://jacobin.com/2020/06/european-union-green-new-deal-garbage-waste>.

²⁸ Základní informace o Šies v angličtině naleznete např. „Russia: The Shies Anti-garbage Activists“, *Deutsche Welle* 6. 7. 2019, <https://dw.com/en/russia-the-shies-anti-garbage-activists/av-49278120>; „The Shies camp: How Moscow's trash became treasure for a group of environmental protestors“, *Bellona* 21. 1. 2022, <https://bellona.org/news/industrial-pollution/2020-01-the-shies-camp-how-moscows-trash-became-treasure-for-a-group-of-environmental-protestors>; Arjo Kvamme, „Balancing the thin line between political and ecological protest. A study of the Shies protest“ (diplomová práce, Universitetet i Bergen, 2021). Obecně k protestům proti skládkám v Rusku srov. Geir Flikke, „Dysfunctional orders: Russia's rubbish protests and Putin's limited access order“, *Post-Soviet Affairs* 37, č. 5 (2021), s. 470–488.

dále zabývá **Roman Kanda** v recenzi na knihu *Politika jednoty ve světě proměn* od Josepha Grima Feinberga, Michaela Hausera a Jakuba Orta. Všechny tyto debaty o strategii jsou samozřejmě neoddělitelné od probíhajících diskuzí o tom, jaký chceme budovat svět a kdo ho vlastně vybuduje.

Zde je opět namístě pokora. Marxisté se pravděpodobně budou muset od vznikajících nových hnutí proti klimatické katastrofě učit víc, než aby tomu bylo naopak. Neměli bychom tak být překvapeni, pokud tato hnutí budou svůj boj formulovat způsobem, na který nejsme zvyklí. My všichni se však můžeme poučit z dějin ekosocialismu, které jsou téměř stejně dlouhé jako fatální ničení životního prostředí kapitalismem. V tomto duchu doufáme, že aktuální svazek *Kontradikcí* představuje alespoň malý příspěvek k rozkrytí této společné historie. Je tomu totiž zapotřebí víc než kdy jindy.

Dan Swain a Monika Woźniak

STUDIE

K PROBLÉMU MARXISTICKÉ EKOLOGIE

Vít Bartoš

On the Challenge of Marxist Ecology

Abstract

This article argues that building an eco-socialist concept of sustainable development must be based on realistic understandings of natural processes and meaningful axiology. First, it focuses on the conflict between Malthus and Marx, which foreshadows modern debates between ecology and socialism. Malthus's ideas are preferred because in the last instance his principles are logically and ontologically persuasive and empirically relevant.

The second part attempts to develop a Marxist perspective on ecological thinking, connecting Marxist economics and thermodynamics using the work of Sergei Podolinsky. This unusual perspective leads to the general conclusion that the ultimate goal of human production is the most effective resistance to the second law of thermodynamics. From these considerations the article derives a norm (value) which states that such resistance should be the supreme goal of advanced civilization. Because life in general is the best counter-entropic barrier, it follows that humanity should strive to expand and develop life.

The Marxist critiques of capitalism and of the history of class societies in general are based on the broad notion of "alienation", which is understood by Marx himself as the opposite of "real life." Therefore, alienation can be understood as a form of entropy. The biological term "compartmentation" is then used to compare the architecture of biological entities and social systems. Effective compartmentation prevents entropy. Therefore, the study of compartmentation in social entities (capitalism) may indicate where aliena-

tion might be structurally incorporated. The article argues that the problem in the last instance is the spatio-temporal scaling of social entities and that all eco-social problems ultimately lie in imperfect interconnection, spatio-temporal and energy scaling or continuity between social entities and between natural and social entities. The conclusion is that we need a completely different metabolic system that mediates the interaction of society and nature.

Keywords

second law of thermodynamics, compartmentation, alienation, ecology, capitalism, scaling, space-time

Celým následujícím textem se implicitně vine úvaha, která dává důraz na reálná fyzikální omezení lidského jednání, i kdyby to mělo být v rozporu se základními ambicemi civilizace, jejíž novověké baconovské krédo spojuje vědění a moc (nad přírodou). Toto přesvědčení se historicky ukázalo jako naivní, nebezpečné, hluboce antiekologické a také – i když zpočátku nezáměrně – antihumánní.

Rozpor mezi Malthusem a Marxem, který popíšu v první části práce, je posunutým pokračováním tohoto příběhu. Tento spor je také zakládajícím tématem pro střetávání ekologických a socialistických koncepcí. Po historicko-empirické stránce má pravdu Malthus i Marx. Rozdíl je ovšem v měřítku, kdy jejich přesvědčení platí. Většinu lidských dějin to klidně může být tak, jak říká Marx, tj. že populační růst je funkcí vstupních, čistě společenských faktorů definujících fungování dané společnosti, a je tedy řešitelný uvnitř této společenské matrice bez odkazu na externí přírodní faktory. Jenže kvantita se obrací v kvalitu. Vědecko-technologická revoluce definující 20. století vedla k takovému populačnímu růstu, že čistě fyzikální faktory, jako je množství prostoru k využití, vstupují automaticky do hry. A Malthusovy obavy se začínají naplňovat. Systémy někdy zmírají na vlastní úspěchy, protože narazí na vnější ontologicky robustnější hranice a nemají se již kam rozpínat. To se může stát lidské přemnožené populaci, ale také něčemu tak neživotnému, jako je kapitál.

Druhá část práce směřuje k formulaci autonomní marxistické perspektivy, která má ekologický rozměr. Z tohoto důvodu se snažím rozvinout konceptuální syntézu Sergije Podolinského, kterého napadlo propojit marxistickou politickou ekonomii a termodynamiku. Zobecnil jsem Podolinského úvahy a vyvodil jsem závěr, který říká, že cílem lidského snažení (práce) by mělo být vzdorování druhému termodynamickému zákonu. A to se nejlépe udělá systematickou podporou a rozvíjením života v jeho celku, včetně lidské konstruktivní práce. Důvod je jednoduchý: biologické procesy jsou zatím nejeфекtivnější známé antientropické procesy.

Zde se budeme vracet k původnímu Marxovi, protože klíčový pojem „odcizení“ je primárně odcizením od „skutečného života“, a tak odcizení není ničím jiným než formou entropie. Pokusím se na základě srovnání biologických entit a sociálních entit

formulovat strukturální odlišnosti (koncept „kompartimentace“ převzatý z biologie), které způsobují různý stupeň entropie u přírodních a kulturních systémů. Ukazuje se, že defekty sociálních struktur a kapitalismu zvláště souvisí bazálně s nedostatečným časoprostorovým zprostředkováním mezi dílčími kompartmenty, které utváří sociální supersystémy.

Náprava může být zjednána jen jemnější a škálově rozmanitější kompartmentací sociální struktury. Z hlediska ekologických potřeb musí navíc kompartmentace zahrnout sféru přírody v její interakci se společností. To bude vyžadovat nový výrobní způsob, nové hodnoty i novou vědu.

Marx a Malthus

Malthusova populační teorie tvoří jeden ze základních předpokladů moderního ekologického (a biologického) myšlení. Na druhé straně tradiční marxismus (včetně Marxe a Engelse samých) a dnešní ekosocialistická hnutí mají s malthusiánským přístupem problém, protože je mu historicky inherentní jistý antihumanismus v podobě požadavku na regulaci lidské populace (kterou by fakticky reglementovala vládnoucí elita). Marxistická perspektiva často vnímá ekologická hnutí s jejich více či méně akceptovaným malthusiánstvím jako zásadně „antiosvícenská a antiindustriální obzvláště“.¹ Když se pojem „antiindustriální“ ještě spojí s implikací typu „antiindustriální, tedy proti pracující třídě“, pak moderní ekologické myšlení vypadá z této tradicionalistické marxistické pozice jen jako další forma klasické buržoazní ideologie, která se snaží „udržovat okovy revolučního proletariátu na jeho nevyhnutelné cestě vpřed“.² Mimo tradicionalistickou verzi kritiky malthusiánství samozřejmě ještě existuje modernější forma kritiky (nová levice, moderní ekosocialismus), která ekologickou problematiku akcentuje, nicméně malthusovské konkluze jsou příliš antihumánní i na ni.³ Huma-

¹ Srov. John Barry, „Marxism and Ecology“, in *Marxism and Social Science*, ed. Andrew Gamble, David Marsh and Tony Tant (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999), s. 260.

² Barry, „Marxism and Ecology“, s. 260.

³ Že je diskuse občas (a podle mě nekonstruktivně) vyhrocená, ukazuje komentář ekosocialisty Iana Anguse kritizující postoje hlubinné ekologie, která uznává hodnotovou autonomii všech biologických entit a žádá mimo jiné redukci populace a zastavení jakéhokoliv ekonomického růstu. Angus hodnotí pozici hlubinné ekologie jako „antihumanistickou, antihumanitární a antihumánní“ a rovněž mluví o „morálním a politickém bankrotu“ hlubinné ekologie. Srov. Ian Angus, „Deep Ecology Versus Ecosocialism“, *Climate & Capitalism* 19. 6. 2021, climateandcapitalism.com/2011/06/19/deep-ecology-versus-people. A to vše proto, že hlubinná ekologie primárně žádá redukci populace z důvodu zlepšení kvality lidského života a ochrany přírody. Je ovšem pravda, že konkrétní recept na tuto redukci není hlubinnou ekologií nikde nabídnut (nakolik je mi známo), stejně jako morálně-politická dilemata s tím spojená nejsou dostatečně artikulována.

Musím ovšem konstatovat, že Angusovo čtení je ke konceptu hlubinné ekologie velmi nevstřícné a to zvláště v souvislosti s kritikou kapitalismu, kterou můžeme silně slyšet v díle zvláště Arne

nizace přírody (a naturalizace člověka), jak o ní mluví již mladý Marx,⁴ není na první pohled slučitelná s regulací populačního růstu.

V tomto textu budu zastávat kontroverzní tezi, která říká, že Malthus má se svými principy pravdu, a to z velmi zásadních – fyzikálních a biochemických – důvodů. Bojovat s politicky, morálně i axiologicky nepohodlnými – ovšem robustně založenými – fakty nelze tak, že je prostě odmítneme nebo z nich v duchu konstruktivismu uděláme pouhou ideologii vyjadřující něčí zájem.⁵ Úplně stejně nelze racionálně popírat (jako se o to pokouší tzv. zelený kapitalismus), že kapitalismus jako (domnělé) perpetuum mobile na kapitál je sociálně i ekologicky destruktivní silou, jejíž podstatou je abstrakce (trh, poptávka a nabídka, směnná hodnota, nekonečná akumulace atd.) a odcizení v tom smyslu, jak je komplexně chápe právě Marx. Dovození, že potřebujeme nějakou novou koncepci vztahu člověka (sociálního systému) a přírody. Taková koncepce bude muset být i jinak hodnotově založená. V druhé části této eseje zmíním jednu klíčovou výchozí hodnotu, ze které by dle mého soudu měla vyplynout komplexnější existenční strategie včetně civilizačních cílů v širší perspektivě.

Abychom se nyní naladili na ducha doby, ve které Engels s Marxem oponují Malthusovi, připomeňme si drobnou Engelsovu poznámku při redakci *Kapitálu*: „Právě rychle se rozmáhající obdělávání takových préríjních a stepních končin udělalo nedávno z proslulé Malthusovy these, že ‚obyvatelstvo vykonává tlak na existenční prostředky‘, terč posměchu [...]. Obdělávání těchto stepí, préríj, pamp, llanos atd. je však teprve v začátcích.“⁶ A teď si zkusme představit, jestli by bylo možné, aby někdo něco podobného napsal dnes. I přes důvěru v genetické modifikace rostlin (a s úplně jiným znalostním i technologickým základem) se málokdo domnívá, že Sibiř nebo Sahara jsou ještě potenciálně využitelné plochy pro zemědělství, pokud bychom z existenčních důvodů chtěli a potřebovali rozšířit zemědělské plochy v globálním měřítku. Jak moc se situace změnila (ve velice konkrétním vztahu k Engelsově úvaze) od času, kdy Engels psal svoji poznámku, si můžeme uvědomit skrze následující konstatování: „Za posledních sto padesát let například zerodovala polovina orné půdy v Iowě, jejíž zemědělské výnosy

Naesse. Srov. Arne Naess, *Ekologie, pospolitost a životní styl: náčrt ekofie* (Tulčík: Abies, 1996), zde na straně 297, když se Naess snaží uspořádat základní hypotézy (H) a normy (N) do logického stromu, čteme například: „N9: Pryč s vykořisťováním!“, „N14: Třídní společnost odpírá rovné právo na Seberealizaci!“, „H12: Pryč s třídní společností!“ Ekosocialisté by měli hledat průniky s těmito formulacemi. K problematice populačního růstu se dostaneme dále v textu.

⁴ Srov. Karel Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844* (Praha: Svoboda, 1978), kapitola Soukromé vlastnictví a komunismus, s. 74–88.

⁵ Je pravda, že Malthusova koncepce mohla vyhovovat tradiční aristokracii, méně již podnikavé kapitalistické buržoazii, která potřebovala přebytek populace, aby se snížila hodnota pracovní síly. Pointa ale je, že i kdyby Malthus sám vyjadřoval jisté třídní zájmy (jako že jistě ano), pak se to již těžko dá tvrdit o vědecky modernějších zdůvodněních malthusiánských principů. Občas má prostě někdo pravdu, ale z takřka úplně špatných či marginálních důvodů.

⁶ Srov. Karel Marx, *Kapitál III-2* (Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956), s. 218.

jsou jedny z nejvyšších ve Spojených státech.“⁷ Myslím, že v tomto kontextu se ukazují Malthusovy úvahy jako oprávněné.

Marxova kritika Malthuse obsažená v *Grundrissech*⁸ jde poněkud hlouběji, protože útočí na samotné malthusovské principy. Zpochybňuje hned obě základní východiska Malthusovy úvahy, a tedy princip rozevírání nůžek mezi zaprvé geometrickým růstem populace a zadruhé lineárním růstem základních životních prostředků. Marx popírá, že „*přelidněnost existuje ve všech formách společnosti [...] protože neexistuje nic nekritičtějšího než jeho [Malthusovy] halabala splácané kompilace z dějepisců a z cestopisů [...] A protože přelidněnost v různých historických fázích ekonomického vývoje pokládá za stejnorodou*“,“⁹ Marx tím zpochybňuje Malthusem použité historické zdroje, ale, což je daleko důležitější, Malthus dle Marxe předpokládá, že přelidněnost je abstraktním přírodním faktem, který má podobu vnějších omezení, a tak je jejich příčina, jak říká a zdůrazňuje Marx sám, „stejnorodá“. Malthus prostě dle Marxe abstrahoval od toho, že přelidnění může být imanentní funkcí ekonomicky reprodukční struktury historického společenství, a vyplývá tak z charakteru struktury výrobních sil, a nikoliv z nějakého abstraktního přírodního zákona. Žádná „stejnorodost“ ve smyslu vždy existující externí zákonitosti dle Marxe neexistuje, protože je to proměnlivá konstelace historicky se měnících reprodukčních (výrobních) sil, které jsou příčinou přelidnění, nakolik toto přelidnění ovšem vůbec nastává. Každá společensko-ekonomická formace tak poskytuje vlastní a historicky proměnlivé důvody pro existující populační nadbytek.

Jen o kousek dále Marx zpochybňuje druhou premisu o aritmetickém omezení růstu základních existenčních zdrojů: „Těžko říci, jak Malthus přišel na to, že reprodukce svobodných výtvorů přírody se zastavuje z vnitřního popudu, bez *vnějších zábran*.“¹⁰ Proč by reprodukce základních (existenčních) zdrojů měla být lineárně „pomalá“ (nebo nakonec nulová)? Marx v jistém smyslu analogicky opakuje předchozí argumentaci týkající se exponenciálního růstu populace. Odmítá tentokrát „vnitřní popud“, který mu připomíná entelechii, fyzikální zákon či něco zcela deterministicky rigidního. Je to naopak, dle Marxe jsou to více či méně kontingentní a dynamická omezení „*vnějších zábran*“, která diktují reprodukci elementárních zdrojů.

Marx svoji diskuzi s Malthusem uzavírá věru dialekticky (odhalením rozporu a převráceného vědomí), a nechává nás tak opět přímo didakticky nahlédnout do své vlastní metodologie a implicitní ontologie: „Imanentní, historicky proměnlivé hranice lidského rozmnožovacího procesu přeměňuje ve *vnější omezení*; a *vnější zábrany* přírodní re-

⁷ Jared Diamond, *Kolaps. Proč společnosti zanikají a přežívají* (Praha: Academia, 2008), s. 649.

⁸ Sov. zejména Karel Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859, sv. II* (Praha: Svoboda, 1974), s. 227–230.

⁹ Marx, *Rukopisy „Grundrisse“*, sv. II, s. 227–228.

¹⁰ *Ibid.*, s. 229.

produkce v *imanentní hranice* čili *přírodní zákony* rozmnožování.¹¹ A úplně nakonec dodává: „Nikde nejde o poměr k neexistujícímu absolutnímu množství prostředku obživy, nýbrž o poměr založený na podmínkách reprodukce [...]“¹²

Na základě výše řečeného bychom měli dovodit následující: Jakékoliv přemnožení lidského druhu představuje vždy problém jen v rámci konkrétního rozporuplného komplexu výrobních sil a vztahů. Přemnožení není nikdy fatální, ale pouze relativní vzhledem k tomuto komplexu. Je proto principiálně řešitelné transformací tohoto komplexu. Kapitalismus jistě potřebuje záložní armádu nezaměstnaných, oněch „odskutečněných“ dělníků, kteří (v kapitalismu) snižují hodnotu pracovní síly, aby akumulace mohla nerušeně pokračovat. Tato záložní armáda (vyčerpávající zdroje, čehož se Malthus tak moc obával) existuje ovšem pouze jako organický prvek kapitalistické formace a relativně k např. socialistické formě reprodukce ztrácí smysl jakožto „přemnožení či nezaměstnanost“. Naopak, tato „armáda“ se v odlišné formaci stává pozitivním konstitutivním prvkem reprodukce.

Tento princip můžeme klidně nazvat Marxovým principem relativity (problém malthusiánského přelidnění je speciální případ), který vyjadřuje obecný ontologicky-systémový princip „konkrétní totality“. Ten neříká nic jiného, než že určitý prvek systému (přelidnění v kapitalismu) má svůj komplexní význam jen v konkrétní topografii ostatních prvků tvořících tento systém, takže změny v této topografii (včetně přidání, odebrání, transformace původních nebo nových prvků) vyvolávají automaticky i změnu v postavení či významu tohoto určitého prvku (přelidnění v systému kapitalismu). Dynamický proces transformace rozporuplné matrice vztahů (zvláště u sociálních systémů) tvořících konkrétní systém mění v historickém běhu relevanci, robustnost, a tedy i význam všech potenciálně konstitutivních prvků (a dílčích matic) systému. Některé prvky či matrice mají dlouhé trvání (např. třídní společnost), některé mají trvání kratší (např. kapitalismus) a některé jsou pouze zábleskem historické situace (např. estetika secese). Zdá se, že dle Marxe a celé tradice marxismu neexistují invariantní prvky či matrice, které by setrvaly navzdory všem možným transformacím systému (ať již sociálních či přirozených – fyzikálních). Zde má původ tak zásadní marxistický antisencialismus, který je podstatou jeho inherentní ontologie. Budeme toto přesvědčení kritizovat, až se za chvíli vrátíme k malthusovské argumentaci a budeme konfrontovat Marxova výše uvedená tvrzení se současným stavem poznání.

Vraťme se v tomto kontextu ještě jednou k Marxovým formulacím, protože, dle mého názoru, v sobě skrývají zajímavý paradox. Marx operuje s klíčovými rozlišeními, jako je „vnější omezení – zábrany“ a „imanentní hranice – přírodní zákony“ (i zdůraznění těchto pojmů je přímo Marxovo), přičemž ukazuje, že Malthus vlastně převrátil jejich aplikaci na své dva klíčové principy (lineární nebo přímo nulový růst existenčních

¹¹ *Ibid.*, s. 229.

¹² *Ibid.*, s. 230.

zdrojů a geometrický růst populace). Nejpřirozenější otázka zní, jak moc jsou Malthusovy principy doopravdy fundamentální a jestli se jejich význam dá vysvětlit „a priori“ (předpokládejme, že Malthus měl původně jen empirická, dle Marxe pochybná, data), nebo, řekněme to jinak, jak moc se malthusiánské principy svojí „tvrdoostí“ blíží moderním standardním fyzikálním principům. Úplně stejnou otázku ale musíme symetricky položit i Marxovi, pokud o Malthusových principech tvrdí opak, i když tento „opak“ je fakticky výsledkem specificky Marxovy dialektické analýzy. Nemá ale na druhou stranu asi velký smysl hádat se o tom, jak moc spolehlivě jsou na empirických datech založeny obě vzájemně rozporné koncepce – zvláště v konfrontaci s aktuálními možnostmi.

Ale nyní to nejdůležitější: v Marxově úvaze vystupují konceptuální polární protiklady „vnějších omezení“ a „imanentních hranic – přírodních zákonů“. Pokud je má (širší) interpretace správná, pak Marx tvrdí, že přelidněnost je čistě logickým důsledkem či organickou částí imanentní struktury dané společnosti a její architektury výrobních sil a vztahů. Z tohoto hlediska je něčím zákonitým a vyplývá z autonomní determinace konkrétního společenského systému (přemnožení je nutné vzhledem k aktuálnímu systému, není nutné vzhledem k budoucímu pokročilejšímu systému). Zajímalo by mne, jak Marx ví, že determinace přelidněnosti je spjata pouze s faktory inherentními společenskému systému? Vypadá to, jako by alespoň pro tento moment abstrahoval od faktické provázanosti mezi společenským systémem a okolní přírodou, což není příliš dialektický přístup. Jak ví, že v síti vztahů tvořících konkrétní totalitu společenského systému je přelidněnost spjata pouze s produkční matricí (výrobní síly a vztahy)? Proč je přírodní komponenta vyloučena – nebo spíše není ani dostatečně identifikována¹³ – ze společenské matrice? V tomto typu úvah se projevuje dědictví německého idealismu, které absolutizuje činný subjekt (transcendentální jednota apercepce, absolutní Já, absolutní Duch, Marxova činná individua či společenské třídy) a přírodu (Ne-Já) vidí jako kontingentní druhotný derivát. Jakoby imanentní (sebe-determinující) zákonitosti mohly být vlastní pouze té části světa, kde se realizuje svobodné a intencionální lidské jednání (praxe a rozum). Nutno konstatovat, že prakticky sto čtyřicet let po Marxově smrti je tato absolutizace zcela neakceptovatelná – samozřejmě díky evoluci poznání, kterou by Marx jistě přivítal.

Abychom potvrdili naše předchozí úvahy, zcela komplementárně se ještě zastavme u původního Malthusova tvrzení, že existenční zdroje ze své podstaty rostou lineárně, pokud rostou vůbec. Zdá se, že Malthus tento princip považoval za velmi robustní, tj. blízký fundamentálnímu zákonu. Proto si to Marx převedl do svého slovníku jako „imanentní hranice“ a hluboce proti této myšlence protestuje. A protestuje jak z historických důvodů, tak pravděpodobně i z filosofických, protože kdyby měl Malthus pravdu, tak by imanence náležela i anorganické přírodě, což je v příkrém rozporu s oním onto-

¹³ Což je fakticky samozřejmě důsledkem principiálně nesrovnatelného rozdílu v poznání mezi 19. a 21. stoletím.

logickým dědictvím německého idealismu, které imanentní své-zákonnost připouští pouze u tvůrčí subjektivity (člověk, společnost).

Všimněme si dále, že Marx tvrdí, že existenční zdroje jsou limitovány „vnějšími zábranami“. Doufám, že nebudu interpretačně nevstřícný, ale termín „vnější“ je obvykle v Marxově kontextu chápán (užíván) jako synonymum pro „kontingentní“ či „akcidentální“. Jak Marx ví, že tato vnější omezení nejsou jen jev, že např. nejsou nutnou součástí hlubší matrice vztahů propojující společenský systém a okolní vesmír? Opět to vypadá, že matrice přírodních vztahů je separována od těch společenských. Ontologický status „vnějších zábran“ je jiného typu, než imanentní omezení sebe-determinujícího společenského systému. To, co tu lze Marxovi filosoficky vyčíst (a ještě jednou: Malthusovi ani Marxovi nelze vyčítat práci s tehdy dostupnými empirickými daty), je paradoxně absolutizace rozdílnosti vnějšku a vnitřku interagujících systémů, která fakticky neexistuje. Zde vidím paradox nedostatečného dialektického zprostředkování „vnitřku a vnějšku“, které jsou samozřejmě vždy relativní k dalším metasystémům (kauzálně a systematicky účinným), jichž jsou součástí nebo ze kterých se skládají. Tyto metasystémy na mikro i makro-úrovních neustále objevujeme a o některých vztazích a širších matricích nemohl Marx mít tušení. Nicméně je hluboce nepravděpodobné (na základě čistě apriorní úvahy), že by reprodukce základních existenčních zdrojů nebyla založena na fundamentálních fyzikálních omezeních (zákonitostech) a byla svou podstatou, jak říká Marx, jen otázkou „vnějších zábran“ (ve smyslu „nahodilých“ zábran).

Podívejme se nyní na racionální jádro Malthusova přístupu, které je pro moderní ekologické myšlení zcela zásadní.

Malthus dnes

Zdá se, že dějinný vývoj dává bohužel za pravdu Malthusovi. Dle všeobecně dostupných dat¹⁴ byl počet obyvatel na planetě v čase, kdy Marx psal *Kapitál*, přibližně 1,3 miliardy lidí. Tento článek je psán na počátku roku 2022 (prakticky 140 let po Marxově smrti) a právě tento rok máme dosáhnout 8 miliard lidí – je jasné, že křivka růstu populace není lineární, ale exponenciální (zvláště v posledním století, kdy došlo ke čtyřnásobení populace).¹⁵ Oproti tomu na počátcích neolitické revoluce před 10 tisíci lety nás bylo pouze kolem 5 milionů. Dokonce ani totální války 20. století nezměnily populační

¹⁴ Srov. Wikipedia contributors, „World population,“ *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, en.wikipedia.org/w/index.php?title=World_population&oldid=1112821210.

¹⁵ Recenzent/ka zde upozornil/a na fakt, že přibližně poslední půl století růst lidské populace již není exponenciální. Nicméně celá řada zdrojů uvádí, že přibližně od roku 1000 n. l. do poloviny 20. století křivka růstu exponenciální je. Srov. např. „Human Population Growth“, in *Biology II. Ecology and the Environment. Lumen Learning*. Přístup 20. 6. 2022, courses.lumenlearning.com/suny-biology2xmaster/chapter/human-population-growth/. Samozřejmě, že každý exponenciální růst se musí jednou zastavit. Tím posledním důvodem jsou základní fyzikální konstanty a zákony zachování, jimiž se řídí náš vesmír.

trend, který byl určován explozivními důsledky vývoje vědy a techniky (zemědělská efektivita a medicína zejména).

V důsledku zjevných ekologických disbalancí, které začínáme reálně pociťovat nebo začínají být příliš zjevné na intelektuální úrovni, se rodí obory jako „kolapsologie“,¹⁶ která velmi dobře exemplifikuje malthusiánská nebezpečí.¹⁷ Chci říci, že Malthus je z dobrých důvodů opět v kurzu.

Ale teď si představme, že se pro Malthusovy principy pokusíme najít robustnější zdůvodnění, než, řekněme, pouhá empirická data. Pokusme se alespoň naznačit, proč jsou tyto principy „nomický“ nutné či mají „do značné míry“ něco jako „apriorní“ charakter, když použijeme tradiční filosofickou terminologii.

Podle mého soudu musíme připustit, že základní existenční zdroje jsou v poslední instanci strukturálně závislé na základních fyzikálně-ontologických charakteristikách (omezeních) objektivní reality. Pokud jsou tyto zdroje ještě ke všemu komplexní, jako jsou například organické entity od svých počátků (potravní řetězec), pak jsou také z hlediska podmínek jejich možné existence citlivé na určité úzké¹⁸ rozpětí fyzikálních podmínek a tyto podmínky jsou z hlediska širší vesmírné perspektivy naprosto nedostatkovým zdrojem. Je takřka banálním až tautologickým faktem, že časoprostorová a termodynamická omezení jakožto zdroje k využití (ať již organismem nebo společností) se nereprodukuje, nebo jsou prakticky nevyužitelné, exponenciální rychlostí. Brání tomu základní fyzika. Například obecně fyzikální prostor a, chcete-li, konkrétněji např. rozsáhlý areál pro velké obratlovce nebo místo pro město atd. se prakticky nereprodukuje vůbec, anebo nesmírně pomalu. Když popustíme uzdu fantazii (ale jedná se již o aktuálně diskutovaný problém)¹⁹ a pokusíme si představit způsob, jak základní existenční zdroj „prostor“ navýšit, dojdeme přirozeně k závěru, že je nutné kolonizovat okolní vesmír. Když se pak podíváme na komplexní obtíže při získávání takto fundamentálního zdroje (prostor), zjistíme i při nejoptimističtějších technologických

¹⁶ Srov. Jem Bendell, „Hluboká adaptace. Mapa pro navigaci v rozbouřených vodách klimatické tragédie“, *Alarm* 7. 11. 2021, a2larm.cz/2021/11/hluboka-adaptace-mapa-pro-navigaci-v-rozbourenych-vodach-klimaticke-tragedie/.

¹⁷ Srov. v češtině vynikající práci Jareda Diamonda *Kolaps. Proč společnosti zanikají a přežívají*, která demonstruje na mnoha historických příkladech jednotlivá selhání společností po celé planetě v historickém horizontu několika tisíc let. Dokonalým a hrozivým příkladem malthusiánských efektů je případ genocidy ve Rwandě v roce 1994.

¹⁸ Úzké vzhledem k fyzikálnímu rozpětí podmínek okolního vesmíru – od teploty „prázdného“ okolního vesmíru, která se blíží absolutní nule, po termonukleární exploze uvnitř hvězd. Organizovaná komplexita z tohoto hlediska (život a společnost) skutečně existuje v nesmírně úzkém fyzikálním vymezení.

¹⁹ Srov. vynikající a v osvícenském duchu napsaný „harmonogram“ překonávání dosavadních planetárních mezí naplánovaný teoretickým fyzikem Michiem Kaku. Viz Michio Kaku, *Budoucnost lidstva. Náš úděl mezi hvězdami* (Praha: Prostor, 2019).

kých scénářích,²⁰ že fyzikálně dostupného prostoru (jiné vhodné planety či měsíce naší sluneční soustavy, když budeme uvažovat v přiměřeně „malém“ a v souladu s našimi technickými možnostmi časovém horizontu staletí) prostě moc není (a to nemluvíme o hlubokých psychologických překážkách a potenciálních problémech, které by musely nastat, pokud bychom chtěli překonat biologickou setrvačnost našeho afektivního a kognitivního aparátu a rozhodli se žít ve výrazně jiném prostředí, než je naše planeta). Alespoň trochu vhodný prostor je principiálně nedostatečný zdroj a jeho potenciální transformace či využívání je diktováno jinými fundamentálními omezeními, jako je dostupná energie či omezená (limitní) rychlost pohybu v tomto prostoru.

Konkrétnějším příkladem základních omezení zdrojů, která rovněž demonstrují problém prostorovosti, je princip tzv. fotosyntetického stropu. Jared Diamond jej popisuje takto:

Zdroj slunečního světla se na první pohled zdá neomezený, z čehož bychom mohli usoudit, že je neomezená i kapacita Země pro růst plodin [...] Posledních dvacet let se však ukázalo, že to není pravda. [...] Růst, který umožňuje sluneční světlo dopadající na jeden hektar, pak při libovolné dané teplotě a srážkách omezují dva faktory – jednak geometrie, jednak biochemie rostlin, a to i v případech, kdy by rostliny sluneční světlo zachytávaly tak účinně, že by neunikl jediný foton.²¹

Vzhledem k tomu, že sluneční světlo je v poslední instanci absolutním zdrojem energie nutné pro vznik a reprodukci živých entit i jejich sil, jedná se o omezení zcela zásadní. Plocha země a struktura „biologického stroje“ na fotosyntézu mají svoje konečné prahy nasycení, které žádným způsobem nerostou. Když Marx říká, že „[n]ikde nejde o poměr k neexistujícímu absolutnímu množství prostředku obživy“,²² tak se dle současných poznatků prostě mýlí, protože je tu právě např. fotosyntetický strop. Fyzikální skutečnost je jednoduše postavena na určitých (absolutních) konstantách zachování (energie a její kumulace, termodynamického spádu, rychlosti předávání informace atd.) a ty zas musí v každé vymezené časoprostorové oblasti limitovat konkrétní materiální obsah a dynamiku chování tohoto obsahu. Základní determinanty (existenční zdroje na nejfundamentálnější úrovni a v referenčním rámci naší planety), jako je prostor, informace či čas, nepřibývají, chovají se spíše konstantně (a některé fakticky mizí). Vzhledem k produkčnímu potenciálu lidstva po většinu dějin tyto zdroje mohly vypadat jako nekonečné, ale to se radikálně změnilo právě v posledních dvou stech letech.

Zbývá tu ještě druhý malthusovský předpoklad, který je možné podpořit současnými znalostmi. Populace mají růst geometricky, než narazí právě na komplexní limity

²⁰ Kaku, *Budoucnost lidstva*.

²¹ Diamond, *Kolaps*, s. 651.

²² Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 230.

zdrojů, které opět nejsou jen „vnější“ ve smyslu kontingentní, ale (některé) fundamentální, jak se snažím naznačit. Proč mají biologické systémy univerzální tendenci růst geometricky? Existuje nějaký obecnější důvod, který by vysvětloval tuto tendenci? Zde se argumentace nemůže opřít o tak silná omezení jako v rámci úvahy o existenčních zdrojích. Přesto tu existuje zdůvodnění, které se dovolává jedné z nutných podmínek definujících živé entity jako takové: autokatalytické (sebe)replikace.

Chci říci, že je v samé podstatě života zabudováno to, že se šíří exponenciálně (což opět Malthus i Marx nemohli tušit a v každém případě nemohli znát moderní zdůvodnění a pozorování). Expert v oblasti zkoumání původu života Addy Pross tuto vlastnost typickou pro samotné počátky živých entit popisuje takto:

V mnoha ohledech je reakce, při níž probíhá sebereplikace, pouze chemickou reakcí, která se řídí pravidly chemické reaktivity jako každá jiná. Na této sebe-replikační reakci je však něco mimořádného, co nás vede k přesvědčení, že pravděpodobně byla výchozím bodem pro život. Již jsme naznačili, že sebereplikace, která je autokatalytická, je z kinetického hlediska jedinečná v tom smyslu, že může vést ke značnému zmnožení, stejně jako když zdvojnásobujeme počet zrnek rýže na šachovnici.²³

To jsme u úplných (chemických) počátků života, kdy autokatalýza sebereplikujících se molekul vede k malthusiánskému růstu počtu těchto molekul. Samotné počátky života jsou postaveny na exponenciálním růstu.

Můžeme ale zvolit i známější příklad o několik úrovní výše. Embryogeneze se chová také exponenciálně (dělení zygoty). Možná je akceptovatelné i zobecnění, které říká, že systém, který se zachovává dělením či replikací (a podléhá přirozenému výběru), se automaticky šíří exponenciálně, než jej omezí základnější limity skutečnosti. V každém případě to opět vypadá tak, že Malthusův předpoklad působí poměrně přijatelně a může se opřít o základní charakteristiku sebereplikace u živých entit. I tento předpoklad je tedy realistický. Realistická je i konkluze, která říká, že může docházet a dochází k problematickému střetu o omezené zdroje. V aktuální situaci lidské populace s oněmi dosud nevídanými čísly (8 miliard lidí) a s aktuálními rovněž nevídanými civilizačními potřebami²⁴ je tento boj o zdroje vysoce pravděpodobný.

Nakonec bychom neměli zapomenout ještě na jeden důsledek. Pokud odmítneme Malthuse, odmítáte také základní východiska (premisy) Darwinova konceptu přirozeného výběru. Ve světle celkové koherence darwinistického paradigmatu to asi není

²³ Addy Pross, *Co je život? Jak se chemie stává biologií* (Praha: Argo a Dokořán, 2020), s. 84–85.

²⁴ Srov. celkovou spotřebu energie okolo roku 1800 (necelých 6 TWh) a roku 2019 (173 TWh). Viz Hannah Ritchie, Max Roser a Pablo Rosado, „Energy“, *OurWorldInData.org*. Přístup 5. 2. 2022, ourworldindata.org/energy.

příliš konstruktivní možnost. Osobně proto navrhuji dát za pravdu Malthusovi, i když není možné přijmout morální, sociálně-ekonomické a politické konsekvence, které z Malthusových pozic vyplývají.

Jak z toho ven? Nevidím jinou možnost než řízenou redukci populace, což je problém, který přinese fantastické problémy (morální, psychosociální, technologické i ekonomické). Na druhé misce vah (při současném využívání a spotřebě zdrojů a při takto početné populaci) je ovšem hrozivá perspektiva válek a genocid.

A teď jeden paradox na závěr. Ve skutečnosti existuje entita, která se reprodukuje s malthusiánskou plodností už poměrně dlouho a která dosud historicky – navzdory cyklickým krizím – vždy našla nové zdroje a místo uplatnění. A popsal ji právě Marx. Je to kapitál či kapitalistický systém, jehož cílem je „neustálé úsilí o nekonečnou akumulaci kapitálu – akumulaci kapitálu za účelem akumulování dalšího kapitálu“.²⁵ Což je formulace připomínající logiku fungování právě autokatalytického (geometricky se množícího) systému a v tomto ohledu je také kapitalismus (ve srovnání s jinými formacemi) výjimečný. Dle Malthusovy a v tomto případě i Marxovy argumentace bychom měli očekávat, že i tento systém narazí na své hranice neboli „strop“ reprodukce, ať již tím stropem (všeobecnými náklady) bude fixní kapitál, nedostatek zdrojů a inovací, kolaps tradičních států garantujících monopol (nebo naopak vznik superstátů regulujících kapitál), náklady externalit, hodnotová transformace konzumentů, sociální výdobytky, plynulejší sociální stratifikace atd. atd. a nejspíš všechno dohromady.

Každý systém tak má svůj počátek, vrchol a konec.²⁶ Každý systém je také omezený svými vnitřními subsystemy a vnějšími supersystémy. Z tohoto systémového – pravda „abstraktního“ – hlediska zas takový rozdíl mezi Marxem a Malthusem není. Shoda je minimálně v tom, že expandující entita (kapitál nebo i život – populace) se musí vyčerpat. Kolaps kapitalismu dle Marxe spočívá v jeho vnitřních limitech, a proto je zákonitý a nutný. Kolaps exponenciálně se šířící malthusovské populace je způsoben vnějšími tlaky, které jsou ovšem fundamentálními tlaky, nikoli nahodilostmi (i když i těmi). Realistická ontologie by měla dle mého soudu ukázat, že mezi vnitřními a vnějšími nutnostmi (rozpory) je generální souvislost a že samotné členění na vnitřní a vnější je jen otázkou pozice pozorovatele, takže je relativní. Úkolem poznávacího procesu ale je objevit invariantní matrice a vztahy, které procházejí napříč doménami a hrají vymezující roli pro to, co je vůbec možné. Budeme doufat, že existuje úzká a křivolaká cesta mezi víry strhávajícími civilizaci do různých propastí (ekologických, sociálních ad.).

Rád bych tu ještě jednou zdůraznil, že ve sporu Marx versus Malthus může mít v historicky konkrétních případech pravdu Marx. Pointou ale bylo ukázat, že malthusiánské principy mají silnou podporu v tom, že sestupují k fundamentálním omeze-

²⁵ Immanuel Wallerstein et al., *Má kapitalismus budoucnost?* (Praha: Sociologické nakladatelství, 2016), s. 23.

²⁶ *Ibid.*, s. 21 – Wallerstein zde podobně cituje Ilju Prigogina.

ním, která musí působit na populace v jakékoliv části vesmíru, protože koneckonců i prostor, jakožto základní ontologická kategorie, je životním zdrojem. Malthusiánské úvahy operují v obecnějším rámci než ty Marxovy. Souhlasím s Davidem Harveym že „zdůvodňování nízké životní úrovně nedostatečností přírodních zdrojů (a nikoli tyranií kapitálu)“²⁷ není možné a morálně akceptovatelné. Nesouhlasím ale, pokud tvrdí, že „a tak vše, co se jeví jako nedostatečnost přírody, lze v principu zmírnit, ne-li úplně obejít technologickými, sociálními a kulturními změnami“.²⁸ Taková teze není obhajitelná v tom případě, že existuje možnost rozsáhlé populace, která narazí na samotné meze časoprostoru a energetických zdrojů. Moderní ekologická hnutí zastávají tezi, že se právě nacházíme na hraně těchto základních omezení, pokud je referenčním rámcem našich úvah naše planeta. Kvantita se mění v kvalitu a Marxovo zdůvodnění nízké životní úrovně od jistých čísel přechází bohužel v to Malthusovo.

Druhý termodynamický zákon a společenské cíle

V předchozí kapitole jsem kritizoval Marxe za jeho přístup k Malthusovi. Domnívám se, že tento svár může brzdit pokusy o vybudování konzistentní (tj. konzistentní s moderní vědou i s širšími civilizačními cíli) ekosocialistické perspektivy udržitelného a hodnotného (dobrého) života. Marxismus ovšem v sobě obsahuje klíčové jádro, které lze obohatit a reinterpretovat tak, abychom dostali konstruktivní celkový obraz (nebo alespoň rozhodně celistvější obraz, než je argumentačně vstupní banální hodnotová dichotomie *dobro člověka* versus *dobro přírody*). Takže otázka zní, v čem spočívá ono potenciální obohacení a co je konstruktivní na tradičním marxismu. Začneme oním obohacením, které rozvinu do širších závěrů. Až pak se vrátíme k Marxovi a k naznačení některých možných konceptuálních syntéz, které by mohly být minimálně zajímavé a které by mohly otevírat nové perspektivy pro ekologické i marxistické myšlení.

Obohacení, o kterém chci primárně mluvit, spočívá v přijetí principů termodynamiky (zejména druhého zákona o růstu entropie)²⁹ jakožto základního rámce, ve kterém se musí pohybovat naše úvahy o vztahu přírody, společnosti a člověka. Důvod, proč zaměstnat tento konceptuální rámec, je docela zřejmý. Všechny složité i jednoduché systémy skutečnosti a jejich interakce se řídí tímto zákonem a obecně principy termodynamiky. Tento zákon vymezuje možné chování, obecný trend a potenciál transformace (metabolismu) mezi těmito systémy. Kapitalismus a vlastně všechny společensko-ekonomické formace mají být chápány jako disipativní systémy, které – když jako názorný příklad použijeme Wallersteinovu terminologii –, koncentrují bohatství a uspořádanost v jádro-

²⁷ David Harvey, *Záhada kapitálu. Přežije kapitalismus svou poslední krizi?* (Praha: Rybka Publishers, 2012), s. 76.

²⁸ Harvey, *Záhada kapitálu*, s. 77.

²⁹ Úplně zjednodušeně druhý termodynamický zákon říká, že u uzavřených systémů (tj. je omezen přísun energie a informace) roste neuspořádanost.

vých zemích, ovšem to celé na úkor vysávání periférií (kolonií) a semi-periférií, kde se šíří entropie.³⁰ Také v sociálních vědách dochází k posunu v akceptovatelné metodologii a není již problém přijmout myšlenky tzv. nových přírodních věd.³¹ Navíc je všeobecně zřejmé, že uvažování o druhém termodynamickém zákonu má také jasné axiologické konsekvence.³² Začneme tedy historickou sondou, která nás zanechá zpět do času pozdního Marxe. Podíváme se krátce na jednu studii Marxova mladšího ukrajinského současníka Sergije Podolinského. Některá pro nás klíčová témata jsou v ní přehledně formulována a mohou posloužit jako hlubší motivace pro další syntetickou práci.

Podolinského vize a její důsledky

Jedním z prvních, kdo si uvědomil zásadní roli termodynamických procesů i v rámci ekonomické reprodukce lidské reality, byl k marxismu se hlásící Sergij Podolinskij, který roku 1881 v článku *Socialismus a jednota fyzikálních sil* (Le Socialisme et l'Unité des Forces Physiques) nastolil několik zásadních otázek, které propojují politickou ekonomii a termodynamiku. Záměrem Podolinského bylo v podstatě vylepšení marxismu (zvláště jeho ekonomické komponenty) termodynamikou. Hned na začátku článku si Podolinskij klade otázku: „Podle teorie výrobního procesu formulované Marxem [...] lidská práce, vyjádřeno jazykem fyziky, akumuluje ve svých produktech vyšší kvantitu energie než ta, jež byla vydána v samotném produkčním procesu této pracovní síly (vyrábějící onen produkt). Jak a proč je tato akumulace způsobena?“³³ Taková formulace totiž naznačuje, že by na první pohled mohlo v pracovním procesu vytvářejícím novou užitnou hodnotu docházet k porušení zákona o zachování energie, což samozřejmě není možné. Ve skutečnosti je to tak, že ve finálním produktu nejsou započítány některé fundamentální energetické vstupy či náklady (rozumějte tepelné ztráty nebo externí produktivní nebo negentropii³⁴ produkující zdroje jako světlo a dle základní Podolinského teze lidská fyzická práce). Lidské tělo a jeho celkový životní cyklus je např. také tepelný stroj, a proto ztrácí energii v pracovním (životním) procesu (disipa-

³⁰ Srov. Paul Prew, „The 21st Century World-Ecosystem: Systemic Collapse or Transition to a New Dissipative Structure?“. Přístup 10. 2. 2022, <http://krypton.mnsu.edu/~sy5879je/dissipativesystem.shtml>.

³¹ To jest myšlenek vycházejících z revolučních prací Ilji Prigogina o nerovnovážných dynamických systémech a teorie chaosu. Srov. mezi celou řadou jiných např. Wallerstein et al., *Má kapitalismus budoucnost?* a Prew, *The 21st Century World-Ecosystem*.

³² Připomeňme si v tomto kontextu Bondyho tvrzení o tom, že „ontologickou realitu nestraší II. věta termodynamická“, která je napsána v kontextu práce, jež hledá ontologický model, který by byl axiologicky perspektivní. Vesmír, kterému by vládnul druhý termodynamický zákon bez výjimek, by byl totálně mrtvý, stejnorodý, nestrukturovaný, a tedy zcela beze smyslu. Srov. Egon Bondy, *Filosofické eseje, sv. 1. Útěcha z ontologie* (Praha: DharmaGaia, 1999), s. 236.

³³ Sergei Podolinsky, „Socialism and the Unity of Physical Forces“, in *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, John Bellamy Foster and Paul Burkett (Leiden and Boston: Brill, 2016), s. 243.

³⁴ Opak entropie čili informace.

ce či disperze energie), anebo naopak přichází dodatečná konstitutivní energie v podobě slunečního záření a fotosyntézy (zemědělské biotické produkty). Tyto (tepelné) ztráty (externality) či zisky (práce slunečního záření, fyzická práce člověka) ve skutečnosti do hodnoty produktu dostatečně nezapočítáváme. Nadhodnota má svůj základ v daleko širší síti vztahů a kompenzací, které z epistemických důvodů unikají naší pozornosti, nebo je od nich naopak z ideologických důvodů záměrně abstrahováno. A tak se historicky vytváří a kumuluje dluh: dluh v podobě environmentálních externalit a dluh v podobě zničeného potenciálu lidské seberealizace (odcizení v pracovním procesu).

V tomto faktu je obsažen hluboký paradox našeho tradičního pojetí ekonomické hodnoty: naprostá abstrakce od fundamentálních širších termodynamických nákladů produkčního procesu a v řadě případů naprosté nedocenení přidané hodnoty pocházející ze spontánních procesů přírody (např. fotosyntéza) nebo nedocenení komplexní společenské matrice kanalizující entropii, jež je způsobena výrobou a obchodem. Z tohoto hlediska je tradiční marxistická ekonomie poplatná své době, nakolik řeší jen část agendy v podobě lidského odcizení od produktu „zvnějšněné“ práce a inherentní rozporů kapitalistické akumulace.

Podolinskij sám dovodil, že základním konstitutivním zdrojem energie, který je nejdůležitější podmínkou lidské praktické činnosti, je sluneční záření.³⁵ Podolinskij si však položil ještě jednu kriticky důležitou otázku, jejíž opravdové a správné řešení by, troufám si tvrdit, mohlo civilizaci posunout výrazně jiným směrem. Zajímalo jej, jak minimalizovat disperzi (rozptyl) užitečné sluneční energie, která fundamentálně přispívá k uspořádanosti na naší planetě a rovněž k hodnotě lidské práce (a samozřejmě je nutnou podmínkou existence lidských bytostí – i jakýchkoli jiných bytostí a živých entit). Úplně obecně, položil si otázku, jak můžeme obecně snižovat entropii, a jaký typ lidské produktivní činnosti se může na tomto procesu nejefektivněji podílet. Podolinskij jednoduše tvrdí, že ultimátním cílem lidského snažení je co nejefektivnější akumulace slunečního záření. Zde jsou závěry:

Část slunečního tepla, které by se zdálo, že uniká, je ve skutečnosti zachyceno zemským povrchem, aniž by se zvýšila jeho teplota, což znamená, že nerostou jeho ztráty do okolního prostoru. [...] Jakkoliv uvážíme tento proces, vidíme díky vlivu rostlin akumulaci energie. Jenže to už není rozptýlená energie, jako teplo, elektřina a světlo, ale energie vyššího stupně, která bude stále uchovatelná na povrchu země po celá další staletí a bude použitelná k celé řadě dalších transformací. Takže rostliny obecně a obdělávání obzvláště jsou nejobávanějšími nepřáteli rozptylu energie do mezihvězdného prostoru.³⁶

³⁵ Podolinskij, „Socialism and the Unity of Physical Forces“, s. 246.

³⁶ *Ibid.*, s. 247.

Podolinskij vidí zemědělství (obecněji inženýrství biomasy, kdybychom to chtěli zobecnit v moderní terminologii) jako nejlepší způsob, jak efektivně koncentrovat sluneční energii, jak vzdorovat fatálnímu entropickému procesu. Dále pak dodává, že díky lidské práci je koncentrace vegetace až desetkrát větší než bez této práce.³⁷ A nakonec přichází kritika kapitalismu, která spočívá v tom, že kapitalismus svými krizemi (ale i bez nich) vytváří nezaměstnanost, což není nic jiného, než že se z produktivního procesu vyřazuje lidská pracovní síla, která mohla efektivně přispívat k zemědělské (nebo obecně biotické) produkci, a tak de facto bojovat s entropií (produktivně koncentrovat sluneční energii).³⁸ Když to shrneme, Podolinskij udal kritérium produkčního smyslu (akumulace sluneční energie), navrhl konkrétní proces, který neefektivněji exemplifikuje toto kritérium (zemědělství), a rovněž naznačil destruktivní potenciál kapitalismu ve vztahu k základnímu cíli produkčního procesu.

Je nabíledni, že Podolinskij (jakožto narodnik) nebyl marxisty akceptován. Jeho obhajoba „rurálního“ ekonomického modu působí naivně či jako obhajoba fyziokratismu v čase, kdy průmyslový proletariát na Západě hraje skutečně zásadní dějinnou roli ultimátně vykořisťovaných a má být subjektem finální revoluce rušící (*Aufhebung*) dlouhé dějiny třídních společností. Marxisty bylo dále namítáno, že pokud Podolinského argumenty mají podporovat pracovní teorii hodnoty (nebo vylepšit tu Marxovu), pak vychází z příliš „hrubého materialismu“. Redukovat pracovní teorii hodnoty na energetické vstupy a výstupy (tj. abstrahovat od sféry historicky vymezených společenských významů) je dle marxistů příliš zjednodušující.³⁹ Podolinskij také z ne zcela přesvědčivých důvodů zastával názor, že zdrojem produkční hodnoty je výhradně lidská (fyzická) práce – jen ta dle Podolinského umí transformovat teplo na mechanickou práci i naopak. V každém případě ale vidí lidskou fyzickou práci jako základní zdroj bohatství a prostředek akumulace sluneční energie (tj. jako fundamentálně antientropický proces).

Podobně nejasné jsou jeho ideje o člověku jakožto „dokonalém stroji“, což je idea, která zavání porušením právě druhého termodynamického zákona. Z moderního hlediska by se pak nabízely námitky, které ukazují, že monokulturní zemědělství na velkých plochách (což měl pravděpodobně Podolinskij na mysli, protože o komplexním provázání rozdílných druhů uvnitř ekologické niky nemohl ještě mít žádnou určitější představu) je ve skutečnosti zdrojem rostoucí entropie v půdním systému (eroze) atd.

Nicméně bych rád obhájil přesvědčení, které říká, že sice doslovně vzato Podolinskij pravdu úplně nemá (tradiční obdělávání půdy jako takové nemusí být zárukou nejvyšší efektivity akumulace světelné energie a ani lidská fyzická práce není nutně termodynamicky nějak výjimečná), když však jeho teze vstřícně zobecníme, můžeme

³⁷ *Ibid.*, s. 251.

³⁸ *Ibid.*, s. 259.

³⁹ Srov. John Bellamy Foster and Paul Burkett, *Marx and the Earth: An Anti-Critique* (Leiden and Boston: Brill, 2016), s. 107.

obdržet docela konzistentní pohled na udržitelný i axiologicky nosný vztah člověka (společnosti) a přírody. Navíc se tento model dovolává ústřední hodnoty lidské práce či tvořivosti při našem odvěkém a vlastně povětšinu historie neuvědomovaném boji proti rozkladným tendencím druhého zákona.

Dnes není pochyb o tom, že druhý termodynamický zákon o růstu entropie je zcela fundamentálním zákonem, kterým se řídí vše ve vesmíru. Pokud sledujeme někde lokální nárůsty uspořádanosti (negentropie – informace) u specifických systémů (disipativní struktury), je to vždy kompenzováno nárůstem entropie v okolním vesmíru. Druhý zákon říká, že věci mají tendenci směřovat do homogenní a stejnorodé uspořádanosti, kde mizí rozdíly, a tedy i informace. Je třeba chápat druhý zákon jako apriorní, protože neexistuje v samotném charakteru časoprostoru a energie nic – tj. žádný dostatečný důvod, žádná specifická asymetrie –, co by říkalo entitám, že se mají uspořádat spíše jedním specifickým způsobem než jiným. Rozptýl částic v krabici (jak ukazují Boltzmannovy myšlenkové experimenty) se řídí pravidlem nejpravděpodobnějšího rozložení, tj. neexistuje žádný dobrý důvod, proč by částice v krabici měly být namačkány pouze v jednom rohu (i když to není zcela nemožné) a nerozptýlit se homogenně do celé krabice, což je obecný trend uzavřených systémů. A tam, kde je homogenita, tam není odlišné jedno místo prostoru od druhého, a kde není odlišnost jednoho místa od druhého, tam není informace, a tedy tam je entropie. Pokud dosud v našem vesmíru nevidíme takovou dokonalou homogenitu (i když ve velkém měřítku to vypadá, že vesmír homogenní je), znamená to, že nejsme alespoň lokálně v uzavřeném systému (zdroj externí energie – Slunce) a že dochází k turbulencím, které vytvářejí lokální rozdílnosti a informaci. Pokud si nakonec chceme představit dokonalou entropii, představme si rozpínající se vesmír, kdy se částice od sebe vzájemně neustále vzdalují a unikají do nekonečného prázdného prostoru (jeden z možných scénářů vývoje našeho vesmíru), kde se již nikdy nespojí. Nakonec se veškerá energie či hmota vyzáří či rozptýlí do nekonečna a složené entity zcela zmizí – v takovém případě pojmy uspořádanosti, teploty, informace již dokonce ani nedávají smysl. Jsou i jiné možnosti, jak modelovat dokonalou entropii, ale to teď není pro naše účely důležité.

Toto krátké přiblížení má jednoduchý účel. Druhý termodynamický zákon intuitivně souvisí s tím, co považujeme za důležité, či co bychom za důležité považovat měli. Má zjevně hluboké axiologické důsledky – nikdo by nechtěl žít ve vesmíru, který se totálně vyzáří do nekonečna. Egon Bondy by pravděpodobně řekl, že veškerá vůle k onto-tvornosti by v takovém modelu byla nemožná a nesmyslná.

Z řečeného vyplývá, že inteligentní civilizace si za svůj cíl (hodnotu) zvolí (resp. by si měla zvolit) boj proti všeobecnému působení principu entropie, nakolik je to fyzikálně vůbec možné. A v tom případě si musíme položit otázku, jaký typ entit vzdoruje druhému zákonu nejúspěšněji. A na to zas existuje jednoduchá odpověď: jsou to živé entity od prokaryot po člověka. Žádný dosud civilizací vytvořený artefakt není autonomní v tom smyslu, že by se sám replikoval a uměl dosahovat dynamické rovnováhy jako populace biologických entit a zvyšoval uspořádanost okolního světa. Žádný arteficiální proces

reprodukce kulturních statků se nepodobá přirozenému výběru, který z velké části probíhá na rozmanitosti individuí a produkuje nevídanou složitost. Žádný arteficiální proces se nepodobá pohlavnímu rozmnožování, které také generuje novou rozmanitost. Živá příroda toto vše dělá již miliardy let. Je nepochybné, že život je ve vesmíru vzácný a že živé entity přesahují svojí složitostí cokoli, co jsme kdy intencionálně jakožto lidské civilizace vytvořili včetně nejpůsobivějšího umění, techniky či architektury.

V tomto kontextu náhle Podolinského tvrzení (a vlastně i tvrzení fyziokratů), že „rostliny obecně, a obdělávání obzvláště, jsou nejobávanějšími nepřáteli rozptylu energie do mezihvězdného prostoru“, ⁴⁰ nabývá nového a širšího významu. Když tuto tezi zobecníme nebo převedeme do moderního slovníku, tak živé entity (rostliny a lidská práce vedoucí k rozvoji koncentrace sluneční energie) jsou „nepřáteli“ entropie (tj. rozptylu energie). Podolinskij tedy potvrzuje to, že pokud vezmeme vážně druhý termodynamický zákon a také to, že živé entity (Podolinskij ovšem zdůrazňuje důležitost lidské fyzické práce) jsou nejlepší známou obranou proti jeho působení, pak musíme náš způsob reprodukce přizpůsobit těmto faktům. Podolinskij asi nezáměrně a jaksí mimochodem narazil na základní axiologické zdůvodnění významu života ve vesmíru. Život je bezkonkurenčně antientropický.

Domnívám se, že z uvažovaného vyplývá civilizačně hodnotný cíl uchování, rozmnožování a sebe-vyjádření života vůbec a že lidská neodcizená práce spočívá v rozvoji tohoto projektu.

Zbývá postavit se čelem k jednomu tradičnímu problému. Co když se naše kulturní a civilizační hodnoty (i ty nejvíce ceněné a obdivované) principiálně dostávají do rozporu s ultimátní hodnotou omezování entropie skrze rozvoj života? Některé moderní filosoficko-ekologické koncepce dokonce tvrdí, že ze své samotné kybernetické podstaty kulturní skutečnost odsává uspořádanost z biotické přírody, a tím ji ničí. ⁴¹ Měli bychom kulturu a civilizaci (vědu, techniku, umění, blahobyt ad.) zavrhnout? Máme se spojit s Rousseauem a (zpátečnickými) romantiky?

Ne, nemáme. Odpověď na dané dilemma už v podstatě formuloval slavný astrofyzik a astrobiolog Carl Sagan: „Život je příliš křehký, než aby byl uložen na jediné planetě [...] měli bychom se stát dvouplanetárním druhem [...]“. ⁴² A je zjevné, že, zaprvé, Sagan také přisuzuje životu apriorní hodnotu, a zadruhé, aby bylo možné stát se dvouplanetárním druhem, je nutný sofistikovaný kosmický výzkum, takže obecně věda, technologie a vyspělá civilizace jsou také zcela nutné i s entropizačními náklady, které jsou jim inherentní. Romantické dilemma „buď příroda, nebo zkažená civilizace“ je ve vylučovacím smyslu špatně položené dilemma. Můžeme klidně s romantiky a ekology přírodě

⁴⁰ Podolinsky, „Socialism and the Unity of Physical Forces“, s. 247.

⁴¹ Tuto tezi od osmdesátých let 20. století zastává český filosof Josef Šmajš ve své koncepci „evoluční ontologie“. Pro literaturu viz níže.

⁴² Citováno in Kaku, *Budoucnost lidstva*, s. 17.

přiznat axiologicky privilegovanou pozici (oproti kultuře), protože příroda prostě lépe a zajímavěji odolává entropii. Ale jen abiotická technika jakožto součást kultury může život potenciálně vypravit mimo domovskou planetu a omezit riziko jeho totálního zániku. Entropické náklady takových technologií musí být převáženy potenciálními a pravděpodobnými zisky (tj. rozšířením života mimo planetu).

Saganovo přesvědčení je evidentně ve shodě s naší (a Podolinského) ultimátní hodnotou rozvoje života jakožto protientropické bariéry, kterou jsem rozvinul z původních Podolinského úvah. Civilizace vědomá si hodnoty života se bude snažit jej rozšířit do vesmíru, měl by to být od určité fáze jejího vývoje její základní cíl.⁴³

Historické vývojové fáze civilizace mají svoje nutné náklady, které rozhodně nejsou ekologické nebo humánní. Je nejspíše v principu pravda, že kulturní skutečnost čerpá svoji uspořádanost na úkor přírody.⁴⁴ A o nákladech lidského utrpení v dějinách toho bylo řečeno klasiky filosofie a teologie již mnoho.

Ve vývojových fázích, kde se civilizace učí postupně zvládat energetické zdroje vlastní planety a vlastní vnitřní regulaci (společnost, ekonomie, vládnutí ad.), to ani jinak být nemůže. Co ale můžeme nyní udělat (a lépe promyslet), je to, že přehodnotíme naše klíčové hodnoty, projekty, zájmy či ambice které nejsou v žádném konstruktivním vztahu ke konečné hodnotě udržování a rozšiřování rozmanitého života. Jeden konkrétní příklad pro vysvětlení postačí: Kosmický výzkum je nepochybně energeticky náročný s řadou nežádoucích externalit, ale pokud je civilizačním cílem rozšiřovat život mimo planetu, je obhajitelný a dokonce nutný.

⁴³ Jeden z recenzentů/jedna z recenzentek v tomto kontextu zmínil/a důležitý problém: pokud radikálně nezměníme svoji (lidskou) existenční strategii založenou na exploataci, pak žádné rozšiřování života (zvláště lidského) nemá valnou cenu. Navíc prý může být reálnou skutečností, že naše kognitivní kapacity nestačí na takto složitý úkol, takže se nám nepovede konsolidovat situaci ani na této planetě, natož abychom exportovali život do okolního vesmíru.

Na tento typ skepse se dá říci asi následující: nevíme zatím o žádných principiálních překážkách, které by zabraňovaly civilizačnímu progresu mimo jeho planetární hranice. Nevíme zatím mnoho o poměru či nepoměru mezi počítačnou kapacitou lidských mozků (ve vzájemné spolupráci a za pomoci výpočetních strojů) a výpočetní složitostí problému ekologické a ekonomicko-politické udržitelnosti planetární civilizace. Pokud se nacházíme ve stavu tohoto typu nevědomosti, musíme přijmout axiologicky konstruktivní předpoklad, který formuloval právě Carl Sagan a který se v lidové verzi dá popsat tak, že je vždy lepší mít v záloze ještě plán B, což je statisticky jednoznačně pravda.

Pro mírný optimismus v otázce lidského exploativního chování lze argumentovat tak, že lidské bytosti vynikají fantastickou plasticitou vzorců chování, myšlení a jednání. Deset tisíc let neolitické zkušenosti, která tento typ exploativního chování generovala, není vlastně tak mnoho z hlediska životnosti druhu. Dějiny také ukazují, že dokážeme hodnotové vzorce a směřování dost rychle měnit. Proč bychom to nezvládli i nyní, kdy budeme čím dál tím více pociťovat globální existenční (i existenciální) tlak?

⁴⁴ Viz opět práce Josefa Šmajse. Např. Josef Šmajš, *Pes je zakopán v ontologii. Evoluce, informace, rozhovory, články a krátké úvahy* (Brno: Coprint, 2020). Šmajš ovšem nevyvozuje závěry, které tu vyvozujeme my ve shodě s Carlem Saganem.

Srovnejme ale s ostatním současným průmyslem, který tvoří jádro celého životního způsobu moderního člověka. Co třeba automobilový průmysl a jeho fantastické environmentální a lidské náklady? V čase vývoje průmyslu 4.0, reálných možností zkrácení pracovní doby a za předpokladu, že důstojný život je možný i bez auta, již vůbec není samozřejmé, že by měl být dále podporován, protože je v rozporu s naší základní hodnotou. A to se samozřejmě bude týkat mnoha oblastí aktuální ekonomické produkce, která vyrábí pro banální individualistickou spotřebu, bez ohledu na přírodu i opravdové lidské zájmy a lidskou důstojnost.

Tento text není o technických detailech a konkrétním návodu, „co dělat“. Vlastně jen ukazují, jak hluboce absurdně se současná civilizace chová vzhledem k potenciální klíčové hodnotě uchování a rozšiřování života, nebo jinak řečeno, v boji s entropií. Naopak ji – jaký paradox, když vše, co jsem napsal, v podstatě každý ví nebo může snadno pochopit – nesmírně efektivně vytváříme.

Tyto úvahy vzešly (mimo jiné) z pokusu Sergije Podolinského reformovat marxistickou pracovní teorii hodnoty tím, že se na problém podíváme z perspektivy termodynamiky. I když se jedná o perspektivu fyzikalisticky zjednodušenou, má, dle mého soudu, netriviální důsledky. V každém případě by minimálně měla otrást některými našimi myšlenkovými stereotypy a nereflektovaným žebříčkem hodnot.

Jak je možná marxistická ekologie – odcizení a kompartmentace

A nyní se můžeme vrátit k Marxovi. Je těžké představit Marxe jako ekologického myslitele, když ekologie jako taková nemohla historicky náležet do pole jeho působnosti. Marxova intelektuální agenda je ze své podstaty spjata s velkou transformací struktury moderní společnosti po francouzské revoluci, kde sociální konflikty a nový stupeň ekonomické reprodukce definují problémy jako základně lidské problémy (méně již problémy přírody).

Marxovo otočení Hegela ukázalo, že „absolutní duch“ má v posledních deseti tisících letech základní strukturu mechanismů ekonomické reprodukce společností, které ovšem nejsou příliš racionální, nebo jsou dokonce v některých aspektech hluboce iracionální. Tato iracionalita spočívá dle mého soudu v základním Marxově konstatování, že „ekonomické odcizení je odcizení skutečného života“.⁴⁵ Souhlasím tedy s Erichem Frommem, když tvrdí: „Chceme-li Marxe správně pochopit, je nanejvýš důležité si uvědomit, že pojem odcizení byl a vždy zůstal hlavním tématem jak ‚mladého‘ Marxe *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, tak ‚starého‘ Marxe *Kapitálu*.“⁴⁶ Mým cílem je nyní rozvinout ekologické konsekvence konceptu odcizení. Nemělo by to být těžké, protože i dle Marxe je odcizení od přírody jedním z klíčových aspektů celkového existenčně-existenciálního odcizení lidských bytostí. Bez ostychu bych chtěl také formulovat

⁴⁵ Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 78.

⁴⁶ Erich Fromm, *Obraz člověka u Marxe* (Brno: L. Marek, 2004), s. 40.

novou „rovnici“, která říká, že „odcizení“ je jen další ekvivalentní termín pro termín „entropie“, protože co už jiného by mělo znamenat Marxovo velmi přímočaré spojení „ekonomické odcizení je odcizení skutečného života“, přičemž „skutečný život“ má vždy specifické časoprostorové uspořádání a metabolismus energetických toků. V kontextu předchozích úvah o vztahu entropie a života to dává velmi dobrý smysl, i když smysl, který Marx sám rozhodně nezamýšlel. Význam jeho tvrzení je však dalekosáhlý. Přiznávám se proto k cílené, doufejme alespoň mírně konstruktivní dezinterpretaci.

Na základní systémové rovině odcizení znamená separaci, oddělení (subjektu a objektu, producenta a produktu, práce a kapitálu, kapitálu a přírody, přírody a člověka atd.). Tato separace navíc vytváří antagonismy, „nepřátelství“⁴⁷ či vzájemné protikladné tlaky mezi těmito separovanými oblastmi. Tyto protikladné, separované a sváhlivé momenty, které ovšem zároveň vyjadřují hlubší a širší jednotu světa už tím, že spolu systematicky (rozporně) interagují, dosahují ve svém historickém potýkání momentu, kdy rozpor musí být „zrušen“, a musí tak být ustavena nová dynamická homeostáze nyní širší oblasti skutečnosti (negace negace). Tento proces se rekurzivně opakuje na různých časoprostorových škálách skutečnosti. Historicky tak vznikají relativně integrované oblasti, které překonaly dílčí rozpory, ale očekávají je další nové rozpory na dalších (časoprostorových) úrovních. Produktem lokálních „bojů“ je vždy konkrétní totalita, která se ovšem vždy ocitne v nové konfliktní situaci, protože tak jako tak „zaútočí“ prakticky nevyčerpatelné a v širší vesmírné perspektivě „dezintegrované“ (entropie) okolí (nový konflikt ovšem může přijít i zevnitř ustaveného systému). Svět je zkrátka proces integrace a dezintegrace dílčích oblastí (totalit), které spolu proměnlivě vytvářejí vyšší totality. Dílčí totality spolu rovněž vytvářejí proměnlivé koalice a dostávají se do dynamických konfliktů s jinými koalicemi, přičemž všechny tyto koalice mohou být součástí širšího systému (nadřazené totality).

Základní problém je, že některé systémy obecně umí dosahovat efektivní dynamické rovnováhy mezi konkurujícími si či rozpornými částmi sebe samých dlouhodobě, a jiné to zjevně neumí. Konflikt může skončit rozpadem, a tedy regresí ke svým subsystémům. Druhou možností je evoluce, tj. integrace rozporů a pokračování v budování dynamické rovnováhy s okolím. Biotické systémy fungují miliardy let, takže zjevně proces integrace zvládají, a dokonce se stávají složitějšími. Ale kapitalismus, pokud nebude nějakými prostředky zbrzděn, může fungovat jen v řádu staletí, protože jeho konflikty se ukazují jako velmi rozkladné (a to jak sociálně, tak environmentálně).⁴⁸

⁴⁷ V dalším textu budu kvůli srozumitelnosti používat antropomorfní termíny, mechanistické i biologické analogie.

⁴⁸ Samozřejmě, že i kapitalismus měl své pozitivní efekty – o tom je koneckonců marxistická koncepce dějin. Na druhé straně jedním z kritérií úspěchu nějakého systému je prostě to, jak dlouho vydrží existovat a jaké příležitosti po sobě zanechá. Z tohoto hlediska se může ukázat – a to je nejhorší možný scénář –, že kapitalismus byl dokonce ještě horší než předešlé taktéž třídně strukturované formace.

Kapitalismus funguje na principu pozitivní zpětné vazby (akumulace za účelem akumulace za účelem akumulace) a nedokáže metabolizovat své externality, které vznikají úměrně tempu akumulace.

V čem jsou biologické systémy „lepší“ než ty kulturní? Co dělají jinak či udržitelně? Jak je možná globální integritnost života?

Pro biologický typ systémového chování – složité, disipativní a mnohoúrovňové systémy – je typická určitá architektura uspořádání. Říká se jí „kompartimentace“ a chceme naznačit, že by se zde dala hledat inspirace pro uspořádání sociální reality.⁴⁹

Kompartimentace představuje způsob, jak zajistit funkčnost komplexních systémů všech typů. [...] buňky, jež musejí vytvářet soubor odlišných chemických mikroprostředí, která jsou od sebe navzájem prostorově i časově oddělená, přesto však zůstávají spojená. Živí tvorové toho dosahují konstrukcí systémů interagujících kompartmentů, jež se pohybují na různých velikostních škálách, od velmi velkých po extrémně malé.⁵⁰

Na tomto typu architektury příroda pracovala miliardy let a dosáhla takto skvělých výsledků v boji s entropií. Některé obecné struktury biologické kompartimentace už jsou prakticky věčné (evoluce na buněčné úrovni nevymyslela nic dalšího po eukaryotické buňce). Jiné se mění, jako třeba struktury nervových soustav mnohobuněčných organismů. Podstatou efektivní kompartimentace je ovšem vysoký stupeň a počet zprostředkování mezi dílčími totalitami různých škál – od buňek (a dokonce dílčích makromolekul) po ekologickou niku. Mezi totalitami na vzájemně nejbližších škálách nemohou být velké časoprostorové rozdíly, protože jinak by tyto dílčí totality nemohly komunikovat a sladovat vzájemné konflikty. Časoprostorová kontinuita mezi škálami kompartmentů je zdrojem integrity a robustnosti systému, takže dobře vzdoruje entropii. To je základ úspěchu procesu zprostředkování konfliktů uvnitř biologických entit, kdy vnitřní konflikty koalic kompartmentů v dlouhém trvání nejsou letální (evoluce funguje čtyři miliardy let a její entity mají efektivitu boje s entropií, jakou tu obdivujeme, i když individua – fenotypy – zanikají). Život jakožto antientropická bariéra je postaven na blízkém a efektivním zprostředkování časoprostorově rozdílných oblastí – život je kontinuum škál. Správná kompartimentace tak redukuje entropii, odcizení jakožto separaci, na minimální nutnou úroveň.

Jak vypadá kompartimentace obecně u sociálních systémů a kapitalismu zvláště? Jak má vypadat základní sociální „buňka“ a jak mají vypadat další navazující sociální

⁴⁹ Podotýkám, že pouze inspirace a analogie. Intencionální a hodnoty formulující živé entity (lidské bytosti) přinášejí do přírody nové aspekty a perspektivy vzájemného působení.

⁵⁰ Paul Nurse, *Biologie v pěti lekcích. Co je život?* (Praha: Argo a Dokořán, 2021), s. 73.

struktury na vyšších škálách? Mohla by být kompartmentace sociální reality jiná než dnes, či dokonce zásadně jiná (alespoň ve vztahu k dějinám třídních společností)? A nakonec podstatná ekologická otázka: jak konkrétně pospojovat a zprostředkovat kompartmenty přírody a kompartmenty společenského systému, protože to bude nejspíše základní úkol civilizace, má-li přežít? Stále se držíme Marxova přesvědčení o tom, že „ekonomické odcizení je odcizením skutečného života“, takže je něco hluboce nesprávného v „kompartmentaci“ sociální reality.

Na všechny tyto teoretické otázky máme zatím jen velmi abstraktní odpovědi a několik historických zkušeností, které úplně nevyšly (komunitární uspořádání společnosti například, pokud jde o kompartmentaci společnosti).

Má hypotéza říká, že kompartmenty sociálních systémů nemají správnou měřítkovou strukturu (a to jak z hlediska časoprostoru, tak z hlediska energetické náročnosti), a tak chybí komplexní a plynulé zprostředkování konfliktů. Konflikty jsou potom velmi destruktivní, protože konflikt prostě není ničím „mezi“ moderován. Nedostatek zprostředkování vytváří faktickou (kauzální) separaci, která je obecnou podstatou odcizení (není možné jednat).

Kapitalismus dokonce dle mého soudu vede k čím dál tím menší kompartmentaci (což je opakem biologické evoluce), nakolik mimo jiné „nesnáší žádné geografické bariéry“⁵¹ a ve své dnešní pokročilé fázi financionalizace investuje fiktivní kapitál rychlostí světla po celé planetě, což znamená, že vlastně kapitál není časoprostorově strukturován – chybí kompartmentace. Tendence k monopolizaci je také ukázkou „špatné“ kompartmentace. Není v tomto „prostorovém“ kontextu úplně od věci připomenout historický původ kapitalismu, který dle Braudela podstatně spočívá v dálkovém obchodu. Profesionální obchodníci přerušují přímý styk výrobce se skutečným spotřebitelem, takže mohou manipulovat s cenami (a mají hotovost):

Čím delší jsou tyto řetězce, tím více unikají obvyklým pravidlům a kontrole a tím zřetelněji se rýsuje proces kapitalismu. Nejzřejmější je tento jev v dálkovém obchodu [...] Dálkový obchod je par excellence oblastí volného pohybu, operuje na vzdálenosti, které jej brání před běžnou kontrolou [...]; v případě potřeby prodá zboží z Koromandelského pobřeží do Amsterdamu a z Amsterdamu do distribučního střediska v Persii nebo Číně či do Japonska.⁵²

Zde vidíme, jak „nafouknutí“ – tj. odstranění limitů lokálních trhů (lokálních ekonomických kompartmentů) – prostoru („dálkový obchod“) a neintegrovane (neřízené, bez zpětnovazebních systémů) zprostředkování obchodu vytváří postupně (v horizontu pěti

⁵¹ Harvey, *Záhada kapitálu*, s. 207.

⁵² Fernand Braudel, *Dynamika kapitalismu* (Praha: Argo, 2019), s. 50.

staletí) jednotný světový trh s oportunisticky se přesouvajícím kapitálem. Prostorový rozměr obchodování je fundamentální. Jen velké prostorové vzdálenosti a omezené sdílení a kontrolování informace mohlo vést k obchodní akumulaci, finančnictví, kapitalismu a historicky gradujícímu odcizení mezi prací a kapitálem.

Rozpad společenské struktury, projevující se v atomizaci společnosti, která je způsobena pokročilou dělbou práce, stěhováním či koncentrací kapitálu, dějinně bezprecedentním stupněm blahobytu a získané materiální nezávislosti a vysokou časoprostorovou flexibilitou (moderní dopravní i komunikační prostředky), je také výrazem rozplývání se vnitřní členitosti a homogenizace zájmů (spotřeba). Výsledkem je ztráta kolektivního vědomí, ztráta třídního vědomí a opět „de-kompartimentizace“ společnosti.⁵³

Z řečeného plyne ještě jedna věc: Jestliže společenské kompartmenty nemají správnou měřítkovou strukturu, pak se zcela jistě jedná o nesprávnou, falešnou kompartmentaci („falešnou totalitu“).⁵⁴ A ještě radikálnější závěr říká, že vlastně ani nemáme dobré, a už vůbec ne systematické hypotézy o tom, jak by to správné časoprostorové a funkční rozčlenění částí společenského systému mělo vypadat a jak si ho představit. Není v tomto širokém kontextu náhodou, že marxistický geograf David Harvey říká: „Jeden z nejvíce frustrujících aspektů marxistického přístupu k dialektice je podle všeho slepá lhostejnost k pochopení role základních konceptů času a prostoru.“⁵⁵ Je přitom tautologie říci, že separace (odcizení) má základně časoprostorový charakter. Tento typ úvah jenom podporuje to, s čím jsme se setkali již u Podolinského: totiž že sociální vědy neumí do sebe dostatečně vtělit kategorie a postupy věd přírodních. I v korpusu poznání nám chybí efektivní kompartmentace.

Nenechme se tedy mýlit, odcizení je primárně spjato s civilizační organizací časoprostoru z hlediska základních lidských činností a prožívání (Marxův „skutečný život“). Tato organizace by se měla analogicky snažit o ten typ kompartmentace – tedy boj s entropií –, který vyvinuly biologické systémy. V praxi by to mělo znamenat rozčlenění sociálního systému do celé kaskády relativně autonomních oblastí (komuny, superkomuny atd.) organizovaných na základě relevance elementárních přírodních zdrojů a nově formulovaných indikátorů dobrého života (např. Maslowovu pyramidu konkretizovat environmentálními předpoklady jejího naplňování) v souvislosti s celkovostí lidských potřeb. A samozřejmě je potřeba dát nový obsah lidské práci, která by měla produkovat společnost a přírodu, nikoliv kapitál. Nebo jinak řečeno, klíčovým faktorem sociální změny bude volný čas, který má potenciál produkovat právě nové sociální struktury

⁵³ Srov. Harvey, *Záhada kapitálu*, s. 236.

⁵⁴ Zde jsem si vypůjčil termín i význam od Karla Kosíka. Srov. Karel Kosík, *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa* (Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965), s. 38.

⁵⁵ David Harvey, „The Dialectics of Spacetime“, in *Dialectics for the New Century*, ed. Bertell Ollman, Tony Smith (New York: Palgrave Macmillan, 2008), s. 98.

a skutečné zájmy „skutečného člověka“. Historicky bychom mohli konečně vyměnit vládu nad prostorem vládou nad (volným) časem.

Ale i kdyby se podařilo reformovat společenskou strukturu ve směru komplexnějšího zprostředkování mezi částmi společenského organismu, stále to neznamená, že bude vyřešen environmentální tlak. Umíme si jistě představit humanistickou společnost bez odcizení, která bude ekologicky neudržitelná, tj. odcizená od přírody. Proto jsem také výše tvrdil, že ona „kompartimentace“ musí probíhat i ve vztahu k přírodní skutečnosti. To znamená, že sociální a obecně produkční struktury civilizace musí být škálově, časoprostorově, metabolicky přizpůsobeny těm biologickým. To by ovšem v mnoha ohledech znamenalo likvidaci velké části základních pilířů současného blahobytu (např. většina moderních technických zařízení je materiálově náročná, a to nemluvíme o Podolinského kritériu – tj. o antientropické účinnosti). Jisté revoluční náznaky by mohly přinést technologie založené spíše na chemii (nanotechnologie) než na mechanické fyzice a tradičním inženýrství. Ale takový nový výrobní způsob nemáme zatím globálně vyzkoušený – nevíme, co za externality můžeme očekávat. Od chemie je ovšem cesta k biologii bližší (než od fyziky), a lze zde tedy oprávněně předpokládat, že potenciální technologie založené na chemii budou efektivněji zprostředkovávat mezi reprodukční strukturou společnosti a biologickým světem. Odcizení mezi společností a přírodou tak může být moderováno těmito novými technologiemi. Ty ovšem samotné nestačí. Musí dojít k hodnotové transformaci, která bude vycházet z našich poznatků o místě života (a inteligentního života) v onom pustém a entropickém vesmíru. Podle Marxova známého dicta o „bytí, jež určuje vědomí“ ovšem hodnotová transformace vyžaduje postupné kroky v transformaci životní či produkční formy celé civilizace. Pokud si tedy výrobní síly a jejich evoluce navzdory potřebám kapitalismu vynutí stažení pracovní síly z procesu, uvolní to lidský potenciál. Osobně bych sázel právě na volný čas, který obnoví autentickou pro-socialitu, kreativitu a spolupráci, kterou dosavadní výrobní způsob a vše, co z něj plyne, za posledních přibližně dvě stě let v rozporu s nároky lidské přirozenosti intenzivně potlačoval.

Ať již ale naše příští směřování bude jakékoli, stejně se, dle mého soudu, budeme muset vyrovnat s malthusiánskou pastí, protože „skutečný život“ (neodcizený život) se odehrává v reálném časoprostoru (geografie) s jeho různě rozloženými zdroji – ať už základními, jako jsou vhodné geografické podmínky k životu, tak odvozenými, jako je estetická kvalita krajiny. Můžeme proti Malthusovi namítat cokoli, je ale faktem, že koncentrace velkého organismu (člověk) na jednotku obyvatelné plochy je v dějinách planety bezprecedentní. A je také prostým faktem, že kvalita života jakéhokoliv organismu souvisí s areálem, který může využívat. Je pravda, že člověk je se svojí vyvinutou sociabilitou a inteligencí velmi specifický druh s dosud neznámým potenciálem, ale, což bylo do značné míry pointou tohoto celého textu, časoprostorové a termodynamické omezení se týká v poslední instanci jakéhokoliv existujícího systému ve vesmíru, a tedy i člověka. V kontextu takto vyspělé civilizace s takto explicitními existenčními

problémy musíme konečně uvažovat v širších perspektivách. Staré archetypální mytologické intuice týkající se nesmrtelnosti mohou být přeloženy do obecnějšího schématu budování civilizace, která si ve shodě s Marxem cení „skutečného života“, čili usilování o lokálně antientropický vesmír.

Rád bych uzavřel předchozí myšlenky skrze Marxovu formulaci, která vyvozuje několik ekvivalencí, jež nabývají v kontextu předchozích úvah nového významu: „Společnost je tedy dovršená bytostná jednota člověka s přírodou, pravé vzkříšení přírody, provedený naturalismus člověka a provedený humanismus přírody.“⁵⁶ Tento výrok samozřejmě v původním smyslu slova stojí jednou nohou na feuerbachovském a druhou nohou na hegelovském pilíři. V 21. století ale potřebujeme tento význam aktualizovat a rozvinout.

Jaké konečně poselství nám tedy Marx zanechal z hlediska konstruktivního ekologického myšlení? Co může znamenat – nebo jak moderně interpretovat – tvrzení, že „společnost je dovršená jednota člověka s přírodou“ či „vzkříšení přírody“? Chce tím Marx naznačit, že skutečná a finální totalita „opravdové“ společnosti spočívá v identitě člověka a přírody a že teprve tato identita znamená překonání odcizení, které jde za meze pouhého odstranění třídních společností založených na soukromém vlastnictví? A pokud Marx mluví o „vzkříšení přírody“, znamená to, že příroda byla doposud jen letargická a potřebovala kolektivní subjektivitou (společností) nějak „oživit“? Je opravdová společnost podle Marxe něčím jako vyšším stupněm života? Možností interpretace existuje celá řada. Já si ale chci přizpůsobit Marxovo tvrzení vlastním záměrům.

Ano, společnost, která se vyvine na vysokou technologickou úroveň, skutečně může přírodu vzkřísit. Toto vzkříšení, jak už to tak se vzkříšeními bývá, se může odehrát v jiném světě – ve vesmíru. Řekl jsem totiž, že by bylo axiologicky důstojným cílem lidstva bojovat proti druhému termodynamickému zákonu rozšiřováním života do okolního vesmíru.

A pokud jde o společnost jako „dovršenou jednotu“, chtěl bych ji interpretovat jako metasystém, který koherentně prováže přírodní a kulturní systémy tak, abychom se blížili efektivní kompartmentaci, kterou vyvinul biologický život. Musíme počítat s tím, že toto komplikované provázání nás bude stát určité svobody, které poslední století vypadaly automaticky. Získáme ovšem svobody jiného typu. Změna je život.

Seznam zdrojů

- Angus, Ian. „Deep Ecology Versus Ecosocialism“, *Climate & Capitalism* 19. 6. 2021, climateandcapitalism.com/2011/06/19/deep-ecology-versus-people.
Barry, John. „Marxism and Ecology“. In *Marxism and Social Science*, ed. Andrew Gamble, David Marsh and Tony Tant, s. 259–279. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.

⁵⁶ Marx, *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, s. 79.

- Bellamy Foster, John a Paul Burkett. *Marx and the Earth. An Anti-Critique*. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Bendell, Jem. „Hluboká adaptace. Mapa pro navigaci v rozbouřených vodách klimatické tragédie“. Přel. Vít Bohal. *Alarm*, 7. 11. 2021, a2larm.cz/2021/11/hluboka-adaptace-mapa-pro-navigaci-v-rozbourenych-vodach-klimaticke-tragedie.
- Bondy, Egon. *Filosofické eseje, sv. 1. Útěcha z ontologie*. Praha: DharmaGaia, 1999.
- Braudel, Fernand. *Dynamika kapitalismu*. Přel. Helena Beguivinová. Praha: Argo, 2019.
- Diamond, Jared. *Kolaps. Proč společnosti zanikají a přežívají*. Přel. Zdeněk Urban. Praha: Academia, 2008.
- Fromm, Erich. *Obraz člověka u Marxe*. Přel. Michael Hauser. Brno: L. Marek, 2004.
- Harvey, David. „The Dialectics of Spacetime“. In *Dialectics for the New Century*, ed. Bertell Ollman and Tony Smith, s. 98–117. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- . *Záhada kapitálu. Přežije kapitalismus svou poslední krizi?* Přel. Rudolf Převrátil. Praha: Rybka Publishers, 2012.
- „Human Population Growth“, in *Biology II. Ecology and the Environment. Lumen Learning*. Přístup 20. 6. 2022, courses.lumenlearning.com/suny-biology2xmaster/chapter/human-population-growth.
- Kaku, Michio. *Budoucnost lidstva. Náš úděl mezi hvězdami*. Přel. Jan Petříček. Praha: Prostor, 2019.
- Kosík, Karel. *Dialektika konkrétního. Studie o problematice člověka a světa*. Praha: Nakladatelství ČSAV, 1965.
- Marx, Karl. *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*. Přel. Jiří Pešek a Jaroslava Pešková. Praha: Svoboda, 1978.
- . *Kapitál III-2*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1956.
- . *Rukopisy „Grundrisse“*. *Ekonomické rukopisy z let 1857–1859, sv. II*. Praha: Svoboda, 1974.
- Naess, Arne. *Ekologie, pospolitost a životní styl: náčrt ekosofie*. Přel. Jiří Hrubý. Tulčák: Abies, 1996.
- Nurse, Paul. *Biologie v pěti lekcích. Co je život?* Přel. Pavel Pecháček. Praha: Argo a Dokořán, 2021.
- Podolinsky, Sergei. „Socialism and the Unity of Physical Forces“. Translated by Angelo di Salvo and Mark Hudson. In *Marx and the Earth. An Anti-Critique*, ed. John Bellamy Foster and Paul Burkett, s. 243–261. Leiden and Boston: Brill, 2016.
- Pross, Addy. *Co je život? Jak se chemie stává biologií*. Přel. Pavel Pecháček. Praha: Argo a Dokořán, 2020.
- Ritchie, Hannah, Max Roser and Pablo Rosado. „Energy“, *OurWorldInData.org*. Přístup 5. 2. 2022, ourworldindata.org/energy.

Wallerstein, Immanuel et al. *Má kapitalismus budoucnost?* Přel. Rudolf Převrátíl.
Praha: Sociologické nakladatelství, 2016.

Wikipedia contributors. „World population“, *Wikipedia, The Free Encyclopedia*,
en.wikipedia.org/w/index.php?title=World_population&oldid=1112821210.

OD ANTROPOCÉNU KU KAPITALOCÉNU

K postmarxistickému environmentálnemu
mysleniu*

Peter Daubner

From the Anthropocene to the Capitalocene: On Post-Marxist Environmental
Thought

Abstract

This interdisciplinary study presents a philosophical-critical reflection on the concepts of the Anthropocene and the Capitalocene from the perspective of the humanities and social sciences. In the study, I will argue from a post-Marxist perspective that the Anthropocene is a reductionist concept, because it does not reflect capitalist processes (industrialization, commercialization, commodification, etc.) or systemic imperatives (growth, competitiveness, flexibility, and profit maximization – all elevated to axiomatic bases of economic and social policy) or patriarchy, colonialism, and racial formations. The aim of the study is to outline the parameters of a post-Marxist critical reinterpretation of the concept of the Anthropocene in relation to the concept of the Capitalocene, taking into account the functioning of global (late) capitalism, with its basic systemic imperatives that produce structural social and environmental “defects”, “excesses”, and various „injustices“; also accounting for gender and race, gender roles, post-colonial and (post-)feminist studies; and considering, finally, the need to create a normative-ontological framework for global environmental and social justice.

* Táto štúdia vznikla s podporou grantu VEGA 2/0072/21: Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu.

Keywords

Anthropocene; Capitalocene, post-Marxism; global capitalism; ecosocialism; environmentalism

Úvod

V roku 2022 sa dá len ťažko spochybniť, že ako ľudstvo žijeme neudržateľným spôsobom, ktorý ničí predpoklady civilizovaného spôsobu života a sociálnej organizácie ľudstva. Túto skutočnosť považujem za hlavnú výzvu pre súčasné kritické myslenie a politickú filozofiu, adekvátnu pre globálne hrozby a výzvy 21. storočia.¹ Koncept *antropocénu* bol vypracovaný v záujme toho, aby systematicky uchopil súbor nesmierne komplexných a vzájomne podmienených javov devastácie a prudkých zmien väčšiny planetárnych systémov, za ktoré zodpovedá ľudstvo. Na západných univerzitách a akademických inštitúciách patrí medzi hlavné oblasti výskumného záujmu, zato v slovenských a českých akademických podmienkach nie je v rámci spoločenských a humanitných vied tento koncept adekvátne teoreticky reflektovaný.²

Môžem konštatovať, že interdisciplinárny výskum antropocénu na Slovensku v podstate neexistuje. Tento koncept v slovenských a českých podmienkach žiadnym spôsobom nereflektujú najmä politické vedy, hoci antropocén transformuje prakticky celú oblasť toho, čo v politickom myslení od čias Aristotela označujeme adjektívom „politické“.³ Týmto sa značne spochybňuje celý teoretický rámec uvažovania o všetkých politických konceptoch v podmienkach slovenskej a českej proveniencie. Slovenská a česká systematická filozofia, ale aj politická veda, ktorá nereflektuje koncept antropocénu a jeho politické dôsledky, tak žiadnym spôsobom nezodpovedá súčasnej dobe a ani krízovej situácii, v ktorej sa ľudstvo ako biologický druh nachádza v súvislosti s hroziacim environmentálnym kolapsom. Hypertrofia patologických aspektov kapitalistickej racionality môže spôsobiť zvrútenie ľudskej civilizácie.

Predložená interdisciplinárna štúdia sa zameriava na filozoficko-kritickú reflexiu konceptov antropocénu a *kapitalocénu* z perspektívy humanitných a spoločenských vied. Vychádzam však z predpokladu, že poznatky prírodných vied tvoria nevyhnutný základ pre adekvátne pochopenie oboch konceptov.⁴ Tieto poznatky nemožno v hu-

¹ Porov. Richard Stáhel, „Environmentalizmus ako politická filozofia pre 21. storočie“, *Filozofia* 73, č. 1 (2018), s. 1–13.

² Výnimkou v českom akademickom priestore je kolektívna monografia Petr Pokorný a David Storch, eds., *Antropocén* (Praha: Academia, 2021). Konceptu antropocénu sa na Slovensku venuje Richard Stáhel, v Českej republike čiastočne Marek Hrubec, Pavel Barša, Arnošt Novák, Milena Bartlová, Tereza Stöckelová a Václav Bělohradský.

³ O Aristotelovom chápaní politického pozri: Jakub Jinek, *Obec a politično v Aristotelovom myslení* (Praha: OIKOYMENH, 2018).

⁴ V českom kontexte tento argument veľmi presvedčivo rozvíjal Bedřich Moldan. Pozri: Bedřich Moldan, *Podmaněná planeta* (Praha: Karolinum, 2015).

manitných vedách ignorovať, pretože bez nich nie je možné korektne pochopiť ani prírodu, ani históriu, ani komplexný vplyv človeka na planétu Zem. V štúdiu budem z postmarxistickej perspektívy tvrdiť, že antropocén je redukcionistický koncept, pretože nereflektuje kapitalistické procesy (industrializácia, komercializácia, komodifikácia atď.) či systémové imperatívy (rast, konkurencieschopnosť, flexibilita a maximalizácia zisku – všetky povýšené na axiomatický základ ekonomickej a sociálnej politiky) alebo patriarchát, kolonializmus či rasové formácie.

Predložená štúdia je skonštruovaná z marxistických, post-marxistických,⁵ neogramsciánskych a neomalthuziánskych⁶ pozícií a z perspektív environmentálneho (pozitívneho) alarmizmu,⁷ marxistickej (politickej) ekonómie (globálneho) kapitalizmu,⁸ teórie globálneho kapitalizmu⁹ a kritickej teórie (globálnej) spoločnosti, ktoré sú kritické k etablovaným sociálnym, ekonomickým a politickým systémom.

⁵ John Bellamy Foster, Brett Clark a Richard York, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth* (New York: Monthly Review Press, 2010); Martin Empson, *Land and Labour: Marxism, Ecology and Human History* (London: Bookmarks, 2014); John Bellamy Foster a Brett Clark, *Capitalism and the Ecological Rift: The Robbery of Nature* (New York: Monthly Review Press, 2020); Chris Williams, *Ecology and Socialism: Solutions to Capitalist Ecological Crisis* (Chicago: Haymarket Books, 2010); Fred Magdoff a Chris Williams, *Creating an Ecological Society: Toward a Revolutionary Transformation* (New York: Monthly Review Press, 2017); John Bellamy Foster, *The Return of Nature: Socialism and Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2020); Ian Angus, *A Redder Shade of Green: Intersections of Science and Socialism* (New York: Monthly Review Press, 2017).

⁶ Neomalthuziánske argumenty týkajúce sa globálnej populácie sa v súčasnej akademickej literatúre opätovne objavujú v súvislosti s vysvetlením globálnych potravinových kríz. Rast populácie nepriamo súvisí s ekonomickým rozvojom a znižovaním úrovne chudoby; čím vyššia je životná úroveň, tým nižšia je miera populačného rastu. Chris Williams, *Ecology and Socialism*; Satish M. Kumar, „Climate Change and Development: Will Growth End Poverty or The Planet?“. In *From the Local to the Global: An Introduction to Development Issues*, ed. Gerard McCann a Stephen McCloskey (London: Pluto Press, 2009). V zásade však súhlasím s tým, že neexistuje číselné vyjadrenie únosnej populačnej kapacity Zeme, pretože tú determinujú najmä dominantné tzv. životné stratégie. James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning* (New York: Basic Books, 2010).

⁷ K pozitívnemu alarmizmu pozri Marek Hrubec, „Od sociálnych a environmentálnych konfliktů k pozitívnému alarmizmu“, *Filozofia* 74, č. 5 (2019), s. 366–377 alebo Marek Hrubec, „Social and Environmental Conflicts or Sustainable Development? Positive Alarmism“, *Civitas* 19, č. 2 (2019), s. 281–295. K environmentálnemu alarmizmu všeobecne pozri Michael E. Mann, *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet* (New York: PublicAffairs, 2021). Typickými predstaviteľmi environmentálneho alarmizmu sú napr. D. Wallace-Wells alebo M. Lynas. D. Wallace-Wells dokonca konštatuje, že samotný koncept antropocénu je teoretickou odpoveďou na environmentálny alarmizmus. David Wallace-Wells, *Neobývatelná Zem: Život po oteplení* (Bratislava: Premedia, 2019).

⁸ Bill Dunn, *Global Political Economy: A Marxist Critique* (London: Pluto Press, 2009); Paul Burkett, *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy* (Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 2006); Alex Callinicos, *Imperialism and Global Political Economy* (Cambridge: Polity Press, 2009).

⁹ K predstaviteľom tzv. teórie globálneho kapitalizmu patria najmä L. Sklair, W. Robinson a J. Harris. Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class* (Hoboken, New Jersey, USA: Wi-

Cieľom štúdie je načrtnúť parametre post-marxistickej kritickej reinterpretácie konceptu antropocénu vo vzťahu ku konceptu kapitalocénu z hľadiska fungovania globálneho (neskorého) kapitalizmu, jeho základných systémových imperatívov, ktoré produkujú štrukturálne sociálne a environmentálne „defekty“, „excesy“ či najrôznejšie „nespravodlivosti“, ale aj z hľadiska pohlavia a rasy, genderových rolí, postkoloniálnych¹⁰ a (post) feministických štúdií;¹¹ a rovnako z hľadiska potreby vzniku normatívno-ontologického rámca pre globálnu environmentálnu a sociálnu spravodlivosť.

Koncept antropocénu: Viac než epocha?

Planéta Zem sa nachádza v globálnej environmentálnej kríze a ohrozené sú základné predpoklady existencie súčasného ekonomicko-politického systému i globálnej civilizácie vôbec.¹² Koncept antropocénu naznačuje, že ľudstvo je nová geofyzikálna sila, ktorá transformuje planétu nad rámec súčasného ľudského poznania, najmä spaľovaním enormného množstva fosílnych palív: uhlia, ropy a zemného plynu,¹³ a preto môže predstavovať základný rámec akejkoľvek filozofickej diskusie o spoločenských či politických ideách a konceptoch. Antropocén predstavuje jeden z najefektívnejších konceptov, ktoré systematicky rámcujú problém globálnej environmentálnej krízy. Koncept antropocénu do vedeckého diskurzu zaviedol chemik P. Crutzen v roku 2000 počas stretnutia Medzinárodného programu geosféry a biosféry v Mexiku.¹⁴ Tento koncept je mimoriadne prínosný a prevratný, aj napriek tomu, že vykazuje niekoľko nedostatkov.

Koncept antropocénu by mal byť akýmsi východiskovým bodom kritického uvažovania o „súčasnom stave planéty a sveta“; je to totiž najvplyvnejší koncept v environmentálnych štúdiách a filozofii minimálne za posledné desaťročie. Napriek tomu ostáva faktom, že ohľadom existencie antropocénu v súčasnosti neexistuje vedecká zhoda. Antropocén je teda ambivalentný, či skôr polyvalentný a aj konfúzny koncept,

ley-Blackwell, 2000); William Robinson, *Transnational Conflicts: Central America, Social Change and Globalization* (London, New York: Verso, 2003); William Robinson, *Teorie globálního kapitalismu: Transnacionální ekonomika a společnost v krizi* (Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2009); William Robinson, *Global Capitalism and the Crisis of Humanity* (New York: Cambridge University Press, 2014); Jerry Harris, *The Dialectics of Globalization: Economic and Political Conflict in a Transnational World* (Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007).

¹⁰ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age* (Chicago: The University of Chicago Press, 2021).

¹¹ Richard Grusin, ed., *Anthropocene Feminism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017).

¹² Porov. Oleg Suša a Richard Šťáhel, *Environmentální devastace a sociální destrukce* (Praha: Filosofia, 2016).

¹³ Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (London: Verso, 2016).

¹⁴ Paul Crutzen, „Geology of Mankind“, *Nature* 415, č. 6867 (2002), s. 23.

ktorý nás zákonite prenáša do teoretického terénu amfibológie.¹⁵ „V dnešných humanitných vedách“ je antropocén „polysémická kategória“.¹⁶ Neexistuje totiž ani všeobecne akceptovaná definícia toho, čím koncept antropocénu v skutočnosti je, a už vôbec nie definičný normatívno-ontologický rámec toho, čím by koncept antropocénu byť mal.

Myšlienka existencie antropocénu, novej epochy človeka alebo ľudstva, sa už viac než dve desaťročia relatívne úspešne presúva zo svojho pôvodného kontextu v geologických vedách, resp. vedách o Zemi, aj do ďalších vedeckých disciplín. Formálne označenie antropocénu len ako epochy alebo veku však považujeme za redukcionistické. Antropocén teda nie je len nejakým obdobím v planetárnej histórii ľudskej civilizácie. Antropocén je totiž aj epistemologický nástroj, globálny megatrend, nová vedecká paradigma a v istom zmysle aj vedecká revolúcia – tak ako ju chápe T. S. Kuhn.¹⁷ Je však aj epistemologickým obratom v ponímaní G. Bachelarda¹⁸ a neskôr aj L. Althussera.¹⁹ „Moderná epistemológia, ktorá vidí ‚prírodu‘ alebo ‚svet‘ iba ako pasívne a stabilné pozadie ľudského konania“, sa v paradigme antropocénu stala neudržateľnou.²⁰ Antropocén je výzvou k transdisciplinárnemu mysleniu, ale aj k aktivite a k zmene spôsobu života ľudskej civilizácie a jej organizácie. Antropocén je v tomto zmysle performatívom. Diskusia o koncepte antropocénu nás núti prehodnotiť tradičné témy, akými sú napríklad rozdiel medzi kultúrou a prírodou, výnimočnosť ľudského druhu, základy politického či ekonomického poriadku či estetika prírody.

Antropocén je teda v tej najvšeobecnejšej rovine definovaný ako doba, keď majú ľudské aktivity významný vplyv na zemský systém; a to vzhľadom na to, že po niekoľko desaťročí sa hromadili vedecké dôkazy o tom, že ľudské aktivity významne narúšajú prirodzené geologické procesy.²¹ „Ľudská stopa totiž zanechala viditeľný odtlačok takmer všade, a to najmä vďaka exponenciálnemu nárastu ľudských aktivít, populácie a technologických inovácií. Tie poháňajú neobnoviteľné zdroje energie a vedú nás tak ku krátkodobej degradácii životného prostredia, ako aj k dlhodobej klimatickej zmene.“²²

¹⁵ Pojem z gramatiky, ktorý znamená „neurčitost významu“.

¹⁶ Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, s. 3.

¹⁷ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012).

¹⁸ Gaston Bachelard, *The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge* (Manchester: Clinamen Press, 2001).

¹⁹ Louis Althusser, *For Marx* (London: Verso, 2006).

²⁰ Eva Horn a Hannes Bergthaller, *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities* (London: Routledge, 2020), s. 11.

²¹ Medzi najprenikavejšie publikačné výstupy na túto tému patria: Leslie Sklair, „Sleepwalking through the Anthropocene“, *The British Journal of Sociology* 68, č. 4 (2017), s. 775–784; James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*.

²² Thomas Hylland Eriksen, *Doba horúca: Antropológia v horizonte zrýchlených zmien* (Banská Bystrica: Laputa/Literárna bašta, 2020), s. 246.

Antropocén je v tomto zmysle nová geologická epocha, ktorá je podľa väčšiny jej teoretikov produktom posledných storočí našej histórie – je to „naša epocha a náš stav“.²³ Žijeme v antropocéne – geologickej epoche, v ktorej zemskú atmosféru, litosféru a biosféru formujú predovšetkým ľudské, resp. človekom vyvolané sily, porovnateľné s tými geologickými,²⁴ či, presnejšie, geofyzikálnymi. Ľudská činnosť je teda silou planéty transformujúcej sa na rovnakej úrovni ako geofyzikálne vlastnosti prírody. Koncept antropocénu výstižne označuje vplyv človeka na planétu Zem. Zahŕňa ľudskú činnosť, a hoci môžu rôznym ľuďom prislúchať rôzne úrovne zodpovednosti, väčšina obyvateľstva v bohatých krajinách s vysokými spotrebnými nárokmi je spoluvinná prostredníctvom kultúrnej ideológie konzumerizmu poháňanej ekonomickým neoliberalizmom. V tejto súvislosti skutočne „žijeme v antropocéne, ktorý sa realizuje a zintenzívňuje v rámci systému kapitalistickej globalizácie, podporovanej hierarchickými štátmi“.²⁵ A preto mnohí autori navrhujú koncept antropocénu reinterpretovať, alebo ho nahradiť konceptom kapitalocénu.

Antropocén nie je taký známy a akceptovaný koncept ako globálne klimatické zmeny. Je to však efektívnejšia paradigma pri analyzovaní kumulatívneho dopadu ľudskej civilizácie. Úzke zameranie na klimatické zmeny by mohlo naznačovať, že ľudstvo jednoducho musí prestať vypúšťať skleníkové plyny a využívať obnoviteľnú energiu na zmiernenie antropogénnych tlakov na planétu. Ľudská stopa je však oveľa väčšia.²⁶ „Klimatická zmena je len jednou z [tých stôp], ďalšími sú okysľovanie oceánov, strata stratosférického ozónu, cykly dusíka a fosforu, globálne využívanie sladkej vody, zmena využívania pôdy, strata biodiverzity, zafaženie atmosférickým aerosólom a chemické znečistenie.“²⁷ V konečnom dôsledku však najväčšou hrozbou nie je globálne otepľovanie, ale jeho politické a sociálne dôsledky: Hladomor, súperenie o geografický priestor a prírodné zdroje; alebo vojny.²⁸

Geologická sila ľudstva je kumulatívnym účinkom nespočetných nekoordinovaných individuálnych akcií na celom svete. Dôsledky tlaku aktivít ľudstva na planétu Zem a na environmentálne podmienky, v ktorých je vôbec možná existencia ľudskej civilizácie, sú planetárne. Environmentálne a sociálne hrozby a riziká antropocénu sú globálne, a preto by politická a environmentálna filozofia mala uvažovať v globálnom meradle a navrhovať adekvátne politické, právne a inštitucionálne rámce pre globálnu civilizáciu.

²³ Christophe Bonneuil a Jean-Baptiste Fressoz, *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us* (London: Verso, 2016), s. 11.

²⁴ Ako úvod do tejto problematiky odporúčam: Erle C. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2018).

²⁵ Leslie Sklair, „Sleepwalking through the Anthropocene“, s. 4–5.

²⁶ Jaia Syvitski, „Anthropocene: An Epoch of Our Making“, *Global Change* 78, č. 1 (2012), s. 12–15.

²⁷ John Bellamy Foster, Brett Clark a Richard York, *The Ecological Rift*, s. 14.

²⁸ Pozri napr.: James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*.

ciu; teda také, ktoré konceptuálne prekračujú hranice teritoriálnych národných štátov. „V súčasnej ére antropocénu ľudstvo chaoticky a negatívne mení ekosystém skôr len ako nezamýšľaný dôsledok svojich iných činností, než že by zámerne koncipovalo žiaducu symbiózu ľudských a prírodných procesov“, konštatuje M. Hrubec.²⁹ Tieto ľudské sily posúvajú podmienky biosférickej stability – predovšetkým v oblasti klímy a biodiverzity – k „prahom udržateľnosti“,³⁰ „bodom zlomu“,³¹ „planetárnym hraniciam“³² alebo „limitom rastu“. J. B. Foster v tejto súvislosti konštatuje, že v období po roku 1945 svet vstúpil do novej etapy planetárnej krízy, v ktorej ľudské aktivity začali úplne novým spôsobom ovplyvňovať základné podmienky života na Zemi [...] Ako svetová ekonomika naďalej rástla, rozsah ľudských ekonomických procesov začal súperiť s ekologickými cyklami planéty, čím sa ako nikdy predtým otvorila možnosť celoplanetárnych ekologických katastrof. Dnes už len málokto pochybuje o tom, že [kapitalistický] systém prekročil kritické hranice udržateľnosti.³⁴

Koncept antropocénu bol ešte pred jeho formálnym etablovaním vo vedeckom diskurze na začiatku 21. storočia anticipovaný aj v marxistickej literatúre. Marxistický filozof S. Sayers v knihe *Marxism and Human Nature* publikovanej ešte v roku 1998 konštatuje:

Novinkou posledných rokov je enormný rozvoj priemyslu a rozsah jeho vplyvu na životné prostredie, ktorý je v súčasnosti globálny a nie len lokálny. Postoj k prírode sa vďaka tomu rýchlo mení. Hrozba, ktorú predstavuje ľudská priemyselná a sociálna činnosť pre životné prostredie, je teraz zrejmá. Je evidentné, že prírodné prostredie nie je neobmedzené, ale naopak krehké a ohrozené našou činnosťou.³⁵

Táto pasáž je dôkazom, že súčasnému (post-)marxistickému mysleniu nie je koncept antropocénu cudzí. (Hoci Marx environmentálnu deštrukciu planéty a možnosť klimatického kolapsu predpovedať nemohol, nie je predsa len filozoficky mimoriadne zaujímavé, že mladý Marx išiel tak ďaleko, že definoval svoj projekt komunizmu ako „bytosť jednotu človeka s prírodou“?³⁶) Prelom medzi 20. a 21. storočím je z hľadiska

²⁹ Marek Hrubec, „Od sociálnych a environmentálnych konfliktů k pozitívnímu alarmismu“, s. 368.

³⁰ John Bellamy Foster, *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment* (New York: Monthly Review Press, 1999), s. 108–112.

³¹ Will Steffen, et al., „The Trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration“, *The Anthropocene Review* 2, č. 1 (2015), s. 81–98.

³² Johan Rockström, et al., „Planetary Boundaries“, *Ecology and Society* 14, č. 2 (2009), s. 32.

³³ Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth* (London: Earth Island Ltd., 1972).

³⁴ John Bellamy Foster, *The Vulnerable Planet*, s. 108.

³⁵ Sean Sayers, *Marxism and Human Nature* (London: Routledge, 1998), s. 167.

³⁶ Marx in Karl Marx a Friedrich Engels, *Malé ekonomické spisy. Zborník*, prel. Pavol Musil (Bratislava: Pravda, 1971), s. 95. (Ide o text známejší pod názvom *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1944.*)

vedeckého záujmu špecifickým posunom od filozofického lamentovania nad „koncom prírody“, ³⁷ ktorý anticipovala „radikálna ekológia“, k systematickejšiemu a interdisciplinárnejšiemu uvažovaniu o antropocéne. R. Stáhel ponúka túto definíciu antropocénu:

Koncept antropocénu vychádza z toho, že ľudské aktivity významne prispeli k tomu, že relatívne stabilná geologicko-klimatická epocha holocénu, ktorá umožnila vznik poľnohospodárstva, a tým aj civilizácie, sa preklopila do relatívne nestabilnej, a preto nepredvídateľnej epochy, označovanej ako antropocén. Ľudstvo sa tak svojou početnosťou, svojimi technológiami a ich vedľajšími, často neželanými dôsledkami, stalo geofyzikálnou silou. ³⁸

Kľúčové je tu „preklopenie“ antropocénu z *holocénu* ako prechod od holocénnej geologicko-klimatickej stability k antropocénnej geologicko-klimatickej nestabilite. Epocha holocénu ako „geologického časového úseku“ začína podľa najnovšieho výskumu približne pred 11 700 rokmi (na konci epochy *pleistocénu*) a končí začiatkom antropocénu. ³⁹ Holocén umožnil pred 10 tisíc rokmi prechod od spoločnosti lovcov a zberačov k spoločnosti zameranej na usadlejší spôsob života a obrábanie pôdy, k poľnohospodárskej civilizácii. Tento proces sa označuje ako neolitická revolúcia. Táto epocha je totožná s celými ľudskými dejinami od praveku cez starovek a stredovek až po novovek. ⁴⁰ „Počas celej histórie vývoja ľudstva bola takmer celá planéta z klimatického hľadiska pre nás pomerne príjemná.“ ⁴¹ Stabilná koncepcia politického prostredia sa môže udržať iba v relatívne stabilnom klimaticko-planetárnom prostredí. ⁴² „Holocén poskytol environmentálne podmienky pre všetko, čo sme začali nazývať ľudskou civilizáciou: usadlosť, poľnohospodárstvo, mestá, obchod, zložité sociálne inštitúcie, nástroje a stroje, ako aj všetky médiá, ktoré sa používajú na uchovávanie a šírenie ľudských vedomostí.“ ⁴³

Akademická diskusia o datovaní epochy antropocénu stále prebieha. Návrhy na začiatok jeho datovania siahajú od ranej ľudskej kontroly nad ohňom cez vzostup poľnohospodárstva pred viac ako 10 tisíc rokmi až po vrcholný rok jadrového spadu v roku

³⁷ Bill McKibben, *The End of Nature: Humanity, Climate Change and the Natural World* (London: Bloomsbury, 2003).

³⁸ Richard Stáhel, „Lovelockov koncept udržateľného ústupu a jeho konzekvencie“, *Filozofia* 74, č. 5 (2019), s. 352–365.

³⁹ John Bellamy Foster a Brett Clark, „The Capitalinian: The First Geological Age of the Anthropocene“, *Monthly Review* 73, č. 4 (2021), s. 1–16.

⁴⁰ K tejto problematike pozri bližšie: Bedřich Moldan, *Podmaněná planeta*.

⁴¹ David Wallace-Wells, *Neobývatelná Zem*, s. 197.

⁴² Joel Wainwright a Geoff Mann, *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future* (London: Verso, 2018).

⁴³ Eva Horn a Hannes Bergthaller, *The Anthropocene*, s. 3.

1964, podporovaný dôkazmi siahajúcimi od plynových bublín zachytených v ľadových jadrách a rozšírených ložisk sadzí a rádionuklidov, až po výskyt domestikovaného kukuřičného peľu v jadrách sedimentov po celom svete.⁴⁴ B. Moldan konštatuje, že začiatok antropocénu možno symbolicky zasadiť do roku 1784, keď James Watt zostrojil parnú lokomotívu; alebo do roku 1789, keď Veľká francúzska revolúcia, hoci len symbolicky, ukončila feudalizmus; prípadne do roku 1776, keď Adam Smith vydal knihu *Bohatstvo národov*, ktorá položila teoretické základy trhovej ekonómie.⁴⁵ P. Dukes za začiatok antropocénu považuje rok 1763 – koniec konfliktu medzi Francúzskom a Veľkou Britániou, ktorá sa ako víťazná sila vydala na cestu priemyselnej revolúcie.⁴⁶ J. Lovelock datuje začiatok epochy antropocénu do roku 1712, keď vznikol prvý parný stroj, ktorý spaľoval uhlie.⁴⁷

Za referenčný bod začiatku antropocénu by sme mali skôr považovať predovšetkým nástup masívneho využívania nového zdroja energie – fosílnych palív.⁴⁸ A to konkrétne v 19. storočí a najmä v Európe. Tento zdroj energie spôsobil radikálnu revolúciu v ekonomickom a technologickom rozvoji; a tým aj radikálny zlom v trajektórii ľudskej civilizácie. Kým v pred-priemyselnom období dominoval tzv. cyklický metabolizmus v rámci agroekosystémov, v rámci ktorého takmer neexistujú kvantitatívne významné odpady; tak po nástupe fosílného kapitalizmu sa dominantným stáva priemyselný metabolizmus jednosmerného prúdu poháňaný fosílnymi zdrojmi, na konci ktorého je (prirodzenými procesmi nerozložiteľný) priemyselný odpad. „Antropocén je sériou metabolických trhlín, pri ktorých sa jedna molekula za druhou extrahuje pomocou práce a techniky za účelom výroby vecí pre ľudí, ale odpadové produkty sa nevracajú, aby sa cyklus mohol obnoviť sám.“⁴⁹

Hoci ide v politickej ekonómii o výrazne menšinovú (a aj redukcionistickú) perspektívu, môžem konštatovať, že celá história rýchleho ekonomického rastu, ktorý bol naštartovaný na prelome 18. a 19. storočia (a neskôr ešte viac v povojnovom období tzv. „veľkej akcelerácie“), je výsledkom masového využívania fosílnych palív a energie z nich; a nie dynamiky voľného trhu, ako to predpokladá politický liberalizmus a neoklasická eko-

⁴⁴ K debate o začiatku antropocénu pozri bližšie: Erle C. Ellis, *Anthropocene*.

⁴⁵ Bedřich Moldan, *Podmaněná planeta*, s. 15. K vedeckej diskusii o začiatku epochy antropocénu pozri tiež Kyle Nichols a Bina Gogineni, „The Anthropocene's dating problem: Insights from the geosciences and the humanities“, *The Anthropocene Review* 5, č. 2 (2018), s. 107–119.

⁴⁶ Paul Dukes, *Minutes to Midnight: History and the Anthropocene Era from 1763* (London, New York, Delhi: Anthem Press, 2011).

⁴⁷ James Lovelock, *A Rough Ride to the Future* (New York: Abrams Press, 2016), kapitola č. 3 „How Invention Accelerated Evolution“.

⁴⁸ Ian Angus, *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System* (New York: Monthly Review Press, 2016); Andreas Malm, *Fossil Capital*.

⁴⁹ McKenzie Wark, *Molecular Red: Theory for the Anthropocene* (London: Verso, 2015), s. xiv.

nómia. Za začiatok antropocénu teda budeme považovať začiatok druhej industriálnej revolúcie (S. Pirani datuje nástup tejto revolúcie do roku 1870⁵⁰) s dôrazom na to, že tá bola úplne závislá od objavenia fosílnych palív, najmä uhlia;⁵¹ tiež na eksploatacii a privlastňovaní zdrojov a najmä na brutálnom kapitalistickom vykorisťovaní námezdnjej práce (čo sa v nemarxistickej antropocénnej literatúre akosi zabúda čo i len spomenúť). Energetické režimy totiž môžeme, ako odvážne konštatujú E. Horn a H. Bergthaller, považovať za základ ľudskej kultúry a spoločenskej organizácie. Transformácia z tzv. slnečno-agrárneho energetického režimu na režim založený na fosílnych zdrojoch počas priemyselnej revolúcie umožnila nielen nové formy produkčných technológií, ale aj signifikantne významné zmeny v spoločenských štruktúrach vtedajších ekonomických a politických systémov, zmeny v etických hodnotách a formovaní subjektov.⁵²

Fosílna palivá sa stali ústredným bodom modernej kapitalistickej ekonomiky; jej motorom. Snaha získať prístup k novým zdrojom fosílnych palív, chrániť a objaviť ich, sa stala jedným z hlavných záujmov kapitalistických štátov. Politické a ekonomické elity sa v tomto období začali čoraz väčšími spoliehať na silu strojov a nie na energiu získanú od ľudí alebo zvierat.⁵³ Fosílna zdroje energie dominujú až do súčasnosti. „Napriek značnému záujmu o obnoviteľné zdroje energie zostáva systém globálnej ekonomiky závislý od ropy, plynu a uhlia.“⁵⁴ Potreba riešiť globálnu klimatickú krízu od nás vyžaduje, aby zásoby fosílnych palív zostali pod zemou a začalo sa s transformáciou k ekonomike 21. storočia založenej na obnoviteľnej energii.⁵⁵ Až s kapitalistickou priemyselnou revolúciou založenou na fosílnych palivách sa začalo endemické ničenie prírody a bezohľadná exploatacia jej zdrojov. Až s priemyselnou revolúciou, ktorá bola sprevádzaná bezprecedentným nárastom spaľovania fosílnych palív, sa zrýchlila miera entropie a skleníkový efekt.

Mnoho pesimistických vedcov dokonca naznačuje, že epocha antropocénu „môže byť najkratšou geologickou érou zo všetkých, vzhľadom na zvyšujúce sa riziko náhlej, nelineárnej zmeny, ktorá môže narušiť podmienky rozkvetu ľudskej civilizácie“.⁵⁶ „Nové

⁵⁰ Simon Pirani, *Burning Up: A Global History of Fossil Fuel Consumption* (London: Pluto Press, 2018), s. 9.

⁵¹ Hoci o uhlí sa vedelo už v ďalekej minulosti, až vynález parného stroja umožnil začať uhlie využívať v priemyselných procesoch i v doprave.

⁵² Eva Horn a Hannes Bergthaller, *The Anthropocene*, kapitola č. 9, „Energy“, s. 128–140.

⁵³ Martin Empson, *Land and Labour*.

⁵⁴ Thomas Hylland Eriksen, *Doba horúca*, s. 95.

⁵⁵ Pre rozpracovaný plán na túto zmenu pozri: Jeremy Brecher, *Against Doom: A Climate Insurgency Manual* (Oakland, CA: PM Press, 2017).

⁵⁶ Peter Christoff a Robyn Eckersley, *Globalization and the Environment* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2013), s. 6.

technológie, používanie fosílnych palív a rastúca svetová populácia vyústili do planéty, ktorá sa zdá byť úplne pod kontrolou ľudí. To by znamenalo, že nielen súčasnosť, ale aj budúcnosť planéty je teraz v našich rukách.⁵⁷ Koncept antropocénu vyvoláva aj očakávania ohľadom jeho politických dôsledkov; tým, že je inkluzívnejší než iné koncepty (napr. globálne klimatické zmeny), umožňuje vedcom podnecovať politické kroky, ktoré riešia environmentálne problémy, ktoré zahŕňajú, ale presahujú globálne klimatické zmeny. Antropocén je teda neodmysliteľne politickým konceptom.⁵⁸ Antropocén totiž vo svojich dôsledkoch transformuje v podstate všetky koncepty politického myslenia (sloboda, zodpovednosť, rovnosť, spravodlivosť, suverenita, legitimita atď.) tým, že vytvára nový konceptuálny rámec, s ktorým minulé politické myslenie nepočítalo. V dôsledku hrozieb a výziev antropocénu sa súčasná sociálna organizácia globálnej civilizácie stáva environmentálne neudržateľnou.

„Veľká akcelerácia“ a planetárna ekologická katastrofa

Od prvej priemyselnej revolúcie sa ľudstvo pred fázou tzv. „veľkej akcelerácie“, tj. do roku 1945, resp. 1950, rozvíjalo relatívne pomaly v priebehu asi 150 rokov.⁵⁹ Neskôr však spotreba akcelerovaná novým bohatstvom v „zlatej ére“ povojnového kapitalizmu vytvorila z ľudstva dominantnú hnaciu silu zmien planetárneho systému a tento trend pokračuje do súčasnosti. Práve v období po roku 1945 svet vstúpil do novej etapy planetárnej krízy, v ktorej ľudské aktivity začali úplne novými spôsobmi ovplyvňovať základné environmentálne podmienky ľudského života na Zemi. Ako globálny kapitalizmus expandoval, rozsah ekonomických procesov začal konkurovať geofyzikálnym cyklom planéty a otvoril tak reálnu možnosť planetárnej ekologickej katastrofy. Globálny kapitalizmus by teda mal byť kľúčom k nášmu uvažovaniu o koncepte antropocénu. Globálny kapitalistický systém totiž pravdepodobne prekročil kritické prahy udržateľnosti už pred desaťročiami, konštatujú marxisti ako J. B. Foster,⁶⁰ M. Empson⁶¹ či S. Sayers.⁶² A táto planetárna ekologická katastrofa je zároveň akousi „epickou vojnou bohatých proti chudobným“, keďže len asi sto nadnárodných korporácií je zodpovedných až za

⁵⁷ Mark Coeckelbergh, *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty: Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence* (London, New York: Routledge, 2021), s. 75.

⁵⁸ Andrew Barry a Mark Maslin, „The Politics of the Anthropocene: A Dialogue“, *Geo: Geography and Environment* 3, č. 2 (2016), s. 1–12.

⁵⁹ Robert Colvile, *The Great Acceleration: How the World is Getting Faster, Faster* (Bloomsbury: Bloomsbury Publishing USA, 2016); Ian Angus, *Facing the Anthropocene*; Fred Magdoff a Chris Williams, *Creating an Ecological Society*; Will Steffen, et al., „The trajectory of the Anthropocene: The great acceleration“.

⁶⁰ John Bellamy Foster, *The Vulnerable Planet*.

⁶¹ Martin Empson, *Land and Labour*.

⁶² Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*.

71 percent globálnych emisií skleníkových plynov;⁶³ no v dôsledku ich vypúšťania trpia tí najchudobnejší na svete.⁶⁴ Tieto nadnárodné korporácie prostredníctvom finančného kapitálu, ktorý majú k dispozícii, už desaťročia sabotujú environmentálne opatrenia, ovplyvňujú politické rozhodnutia a štedro financujú „ideológiu popierania zmien klímy“.⁶⁵

Prírodní vedci, ktorí vynášali pojem antropocén, v skutočnosti nepredpokladali, že za zmenu klímy môžu všetci ľudia rovnako.⁶⁶ Zmena globálnej klímy tiež objasňuje skutočnosť, že neexistuje nič také ako univerzálny ľudský aktér, ktorý túto novú éru akceleroval v planetárnej histórii. Skôr existujú len rôzne ľudské spoločenstvá, skupiny či triedy, a spôsoby, ako zdôvodniť našu cestu rozvoja v tomto nestabilnom čase.⁶⁷ Oxid uhličitý, vypustený do zemskej atmosféry počas uplynulých dvoch storočí, spôsobuje súčasné globálne klimatické zmeny. Historicky však bola značná časť všetkých skleníkových plynov emitovaná ako vedľajší produkt ľudských aktivít, nie však masami obyčajných pracujúcich ľudí, ale skôr bohatej menšiny. Dokonca aj J. Lovelock tvrdí, že globálne otepľovanie, acidifikácia oceánov a ďalšie environmentálne problémy sú len prejavmi rozmanitých patológií spôsobených nadbytkom bohatých ľudí.⁶⁸

Za to, v akom stave sa nachádza planéta, primárne nesie zodpovednosť práve táto bohatá menšina, nadnárodná kapitalistická trieda,⁶⁹ ktorá ako globálna trieda prostredníctvom nadnárodných korporácií ovláda nadnárodné nástroje globálnej ekonomiky a ovplyvňuje rozhodnutia a politiky globálnych politických organizácií. Globálny kapitalizmus, industrializácia, extraktivizmus prírodných zdrojov a politické systémy hierarchických štátov viedli k ľudskému odcudzeniu a globálnej environmentálnej deštrukcii. Antropogénne klimatické zmeny spolu s rastúcimi globálnymi teplotami, stúpajúcou hladinou morí a oceánov a ďalšími súvisiacimi zmenami životného prostredia teraz ohrozujú samotnú existenciu ľudských a iných živočíšnych a rastlinných druhov na planéte. „Neúnavná snaha kapitalizmu akumulovať kapitál je jeho charakteristickou črtou, ktorá zabezpečuje antropogénne trhliny a ekologickú deštrukciu, pretože systematicky podkopáva celkové podmienky života.“⁷⁰ Je to dynamika kapi-

⁶³ Dimitrios Roussopoulos, *Political Ecology: System Change Not Climate Change* (London: Black Rose Books, 2019), s. 8.

⁶⁴ K dôsledkom globálnych klimatických zmien na chudobné krajiny pozri: Satish M. Kumar, „Climate Change and Development“.

⁶⁵ Pre systematickú analýzu ideológie popierania klimatickej zmeny pozri Michael E. Mann, *The New Climate War*.

⁶⁶ Pozri napr.: Joel Wainwright a Geoff Mann, *Climate Leviathan*.

⁶⁷ Ian Angus, *Facing the Anthropocene*, s. 225.

⁶⁸ James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*, s. 63.

⁶⁹ Koncept nadnárodnej kapitalistickej triedy sa používa v neo-gramsciánskych a marxistických analýzach medzinárodnej politickej ekonómie a globalizácie. Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class*.

⁷⁰ John Bellamy Foster a Brett Clark, „The Capitalinian“, s. 12.

talizmu, dynamika peňazí a dynamika zisku, ktoré celkom evidentne ničia prírodný svet a ohrozujú existenciu ľudstva.⁷¹

Nejde tu však len o globálnu environmentálnu krízu v dôsledku deštrukcie planetárneho ekosystému, ale aj o krízu filozofie a prostredníctvom nej aj krízu základov kultúry a politického systému.⁷² Kriticky reinterpretovaný koncept antropocénu by nám mohol poskytovať filozofický pojem, ktorý pomôže prekonať túto krízu. Pokračovanie súčasného spôsobu života väčšiny obyvateľstva, resp. jej životnej stratégie,⁷³ ktorá zároveň znamená pokračovanie etablovaného ekonomického systému bez radikálnych či revolučných zmien, totiž môže potenciálne spôsobiť stav, keď sa planéta Zem, resp. jej prevažná časť, stane pre ľudstvo, a to už v dohľadnej dobe, prakticky neobývateľnou.⁷⁴ Etablovaný spôsob výroby a spotreby vyspelých kapitalistických krajín – kapitalizmus, ktorý je založený na logike neobmedzenej akumulácie (kapitálu, ziskov a komodít atď.), exploatacie a plytvania prírodnými zdrojmi, okázalej spotreby a deštrukcie životného prostredia, sa nemôže rozšíriť na celú planétu bez deštruktívneho environmentálneho kolapsu. „Korene súčasných environmentálnych kríz sa tak zhodujú so vznikom kapitalistickej výroby, ktorá odštartovala obdobie obrovského ekonomického rastu, rozmachu konzumných kultúr a globalizácie trhu.“⁷⁵ Akademická diskusia o koncepte antropocénu však jeho kapitalistický rozmer ignoruje a zodpovednosť za environmentálnu krízu prenáša na ľudstvo ako celok. Literatúra zameraná na koncept antropocénu tak implicitne zahmlieva skutočnosť, že príčinou environmentálnej krízy je globálne etablovaný ekonomický systém.

Je preto nedostatočné analyzovať mimoriadny vplyv ľudskej civilizácie na utváranie prírodného prostredia bez toho, aby sme zároveň analyzovali spojenie s kapitalistickým systémom, na ktorý sa táto civilizácia viaže, a ktorým ju skutočne poháňa. Ako teda môžeme vágne filozofovať o antropocéne bez toho, aby sme globálny kapitalizmus a jeho sily chamtivosti a konkurencie, etablované hierarchie a vykorisťovanie diagnostikovali ako skutočné filozofické korene súčasnej environmentálnej krízy a špecifické črty antropocénnej epochy? Nie je teda v skutočnosti podvod analyzovať antropocén oddelene od globálneho kapitalizmu, čím sa globálna ekologická katastrofa len naturalizuje ako prirodzená súčasť planetárnej evolúcie?

⁷¹ Pozri napr.: John Holloway, *In, Against, and Beyond Capitalism: The San Francisco Lectures* (Oakland, CA: PM Press, 2016).

⁷² Oleg Suša a Richard Šťáhel, *Environmentální devastace a sociální destrukce*.

⁷³ K problematike životných stratégií pozri: Richard Šťáhel, „Lovelockov koncept udržateľného ústupu a jeho konsekvencie“.

⁷⁴ K tejto téme analyzovanej z hľadiska globálnych klimatických zmien pozri: Mark Lynas, *Šesť stupňov: Posledné varovanie: Rozhodnutia, ktoré určia budúcnosť Zeme* (Bratislava: Premedia, 2020).

⁷⁵ Anneleen Kenis a Matthias Lievens, *The Limits of the Green Economy: From Reinventing Capitalism to Repoliticising the Present* (London: Routledge, 2015), s. 44.

Kritika antropocénu: Absentujúci „anthropos“

Je teda za globálnu klimatickú krízu zodpovedný človek ako *anthropos*, alebo sú to nadnárodné korporácie fosílného kapitalizmu? Kto vlastne je tento anthropos, od ktorého koncept antropocénu dostal svoje pomenovanie? Kto je ten „človek“, ktorý sa má teraz chápať ako „geofyzikálna sila“? A aké sú charakteristické vlastnosti, ktoré umožnili nášmu druhu dosiahnuť také dominantné postavenie na planéte? V súvislosti s antropocénom by sme si mali klást práve tieto filozofické otázky. Existujú totiž legitímne argumenty, ktoré naznačujú, že koncept antropocénu je mimoriadne škodlivý, pretože podporuje pohľad na ľudstvo ako na nejaký jednotný anthropos, a to na úkor povedomia o kultúrnych, politických, ekonomických a sociálnych rozdieloch a nespravodlivostiach v rámci ľudskej civilizácie.⁷⁶

Ak je totiž ľudstvo skutočne novou dominujúcou silou zmien na planéte, potom sú humanitné a spoločenské vedy povolané preskúmať varianty budúceho smerovania ľudskej civilizácie a navrhnúť alternatívne scenáre udržateľného vývoja. Mali by sme preto teoreticky prispieť k prepájaniu toxickéj spleti globálnych sociálnych nerovností⁷⁷ či vzťahov vykorisťovania, útlaku a nadvlády a antropogénnych klimatických zmien s ich deštruktívnym účinkom na planétu a jej klimatický systém.⁷⁸ Týmto chceme prispieť k budovaniu post-marxistickej kritiky globálnej triednej štruktúry a dynamiky antropocéennej epochy.⁷⁹ Miera, rozsah a spôsob, akým využívame prírodu a jej zdroje, sa musí prepojiť s hlavnou logikou globálneho liberálneho kapitalizmu; nie s technológiami alebo antropocentrizmom. Nie je to totiž žiadny univerzálny aktér anthropos, ale logika globálneho kapitalizmu, ktorá transformuje planétu Zem a ovplyvňuje ľudské správanie.

D. Chakrabarty zastáva názor, že to neboli ľudia, kto sa zaoberal kolonizáciou Ameriky v 15. a 16. storočí; bola to výlučne európska civilizácia, ktorá poháňala tento proces akcelerovaný potrebou cenných prírodných zdrojov. A neboli to všeobecne ľudia, kto začal ukladať uhlík do zemskej kôry v 18. a neskôr v 19. storočí, ale opäť len európska civilizácia zaangažovaná vo veku objavov, industrializácie a kolonizácie Indie, Afriky, častí Ázie a Tichomoria.⁸⁰ Keď si uvedomíme skutočnosť, že aktérmi týchto procesov boli predstavitelia výlučne európskych kultúr, môžeme ľahko dospieť k záveru, že an-

⁷⁶ Yadvinder Malhi, „The Concept of the Anthropocene“, *Annual Review of Environment and Resources* 42, č. 1 (2017), s. 77–104.

⁷⁷ Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014).

⁷⁸ Dôsledky antropocénu možno analyzovať v najrôznejších ontologických sférach života, aj v politike. Jedediah Purdy, *After Nature: A Politics for the Anthropocene* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2015).

⁷⁹ Porov. John Bellamy Foster a Brett Clark, „The Capitalinian“.

⁸⁰ Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*. Pozri kap. 3 „The Planet: A Humanist Category“, s. 68.

tropocén ako taký veľmi sofistikovane prekrýva skutočnosť, že len relatívne malá časť svetovej populácie je historicky zodpovedná za emisie skleníkových plynov vypustených do atmosféry a vytvorenie uhlíkovej vrstvy v zemskej kôre od roku 1800; a že hodnoty, kultúrne rámce, vzorce správania, dominantné ekonomické či filozofické paradigmy, spotrebné návyky a imperiálne životné stratégie tejto civilizácie tvoria dominantný rámec antropocénu. To znamená, že antropocénny diskurz je zákonite eurocentrický.⁸¹ K. Yusoff dokonca obviňuje koncept antropocénu z toho, že je inherentne rasistický, pretože „úhladne vymazáva históriu rasizmu“.⁸² Podobne J. W. Moore, vychádzajúc z marxistickej teórie svetových systémov, konceptu sveto-ekológie a historickej analýzy koloniálnych praktík, konštatuje, že nie len pojem antropocén, ale dokonca aj slovné spojenie antropogénna zmena klímy slúži na nepriame obviňovanie obetí vykorisťovania, násilia a chudoby.⁸³

To, čo teda príliš často abscentuje vo vedeckom diskurze o antropocéne, je postkoloniálna perspektíva, ktorá poukazuje na skutočnosť, že by sme nemali hovoriť o nejakých zovšeobecňujúcich sociálnych, ekonomických a kultúrnych štruktúrach, konceptuálnych rámcoch a systémoch viery; ale že – *vice versa* – by sme mali analyzovať veľmi špecifické politické, ekonomické a diskurzívne „režimy moci“ či skôr „režimy pravdy“,⁸⁴ ktoré určovali a naďalej určujú špecifický vývoj svetových dejín ľudstva. Pokračujúca existencia týchto špecifických režimov v rámci antropocénu si vyžaduje fundamentálnu kritiku ich základných ideologických pilierov a implicitných presvedčení.

Akákoľvek kritická filozofia v antropocéne musí byť nielen spojená s postkoloniálnou perspektívou, ale aj doplnená o normatívno-ontologický rámec globálnej environmentálnej spravodlivosti.⁸⁵ V súčasných diskusiách o antropocéne medzi jeho hlavnými aktérmi (E. F. Stoermer, P. Crutzen atď.) však do súčasnosti nebol žiadny z týchto aspektov rozvinutý systematickým spôsobom. Prírodné vedy tieto aspekty ignorujú. Silnejší dôraz na kritický rámec ukotvený v postkoloniálnej perspektíve a perspektíve normatívnej environmentálnej spravodlivosti a jej princípov môže len napraviť inak dosť

⁸¹ K problematike všeobecných základov eurocentrizmu pozri Immanuel Wallerstein, *European Universalism: The Rhetoric of Power* (New York: The New Press, 2006); Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 2009).

⁸² Kathryn Yusoff, *A Billion Black Anthropocenes or None* (Minneapolis, Minnesota: University of Minnesota Press, 2018), s. 48.

⁸³ Jason W. Moore, „Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism“, in *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (Oakland, CA: PM Press/Kairos, 2016), s. 1–13.

⁸⁴ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (London: Penguin Books, 2020).

⁸⁵ K normatívno-ontologickým teóriám globálnej environmentálnej spravodlivosti pozri: Chris Saltmarsh, *Burnt: Fighting for Climate Justice* (Ann Arbor, London: Pluto Press, 2021); Alf Hornborg, *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money-Energy-Technology Complex* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

naivný prístup (ignorujúci sociálne nerovnosti a diferenciáciu v procesoch ekologickej deštrukcie) ku všetkým záležitostiam sociálnej a kultúrnej organizácie ľudstva; a to vo veku, keď musíme brať do úvahy nadnárodnú sieť, globálnu mobilitu, vzájomnú komplexnosť, závislosť a prepojenosť všetkých objektov.

Kapitalocén: Koherentná alternatíva pre epochu globálneho kapitalizmu?

V súčasnosti je najvýznamnejší alternatívny názov pre antropocén pojem kapitalocén, koncipovaný ako náhradné označenie pre epochu zemského systému po holocéne. Antropocén ako názov novej epochy v geologickej časovej škále je len akousi neobhájiteľnou abstrakciou, keďže sa nezaobera sociálnou realitou fosílného kapitálu.⁸⁶ Marxista A. Malm, vychádzajúc z historickej analýzy triednej štruktúry a vzťahov v britskom priemysle, preto navrhuje nahradiť antropocén konceptom kapitalocénu, čím by sa diskusia presunula od „geológie ľudstva“⁸⁷ ku „geológii akumulácie kapitálu“.⁸⁸

Ekonomickú a sociálnu nerovnosť a jej prehlbovanie môžeme totiž považovať za prirodzenú a neoddeliteľnú súčasť globálneho kapitalizmu a základnou príčinou prehľbujúcej sa ekonomickej nerovnosti je neoliberalizmus. Jeho fungovanie je totiž založené na pauperizácii chudobných a znevýhodnených ľudí, ako aj na koncentrácii majetku v rukách elít, čo je len vágnym termínom pre vládnucu triedu, zdôrazňuje B. Latour.⁸⁹ A táto vládnuca trieda je z perspektívy teórie globálneho kapitalizmu nadnárodnou kapitalistickou triedou. Je ilúziou domnievať sa, že ekonomický rast alebo zákony trhovej ekonomiky by svojou povahou zabezpečovali zníženie nerovnosti bohatstva a dosiahnutie harmonickej stability.⁹⁰ Neoliberalný program je racionálny z hľadiska logiky globálnej akumulácie kapitálu, avšak iracionálny z hľadiska širšej sociálnej logiky, čoho následkom je i prehľbovanie sociálnych nerovností.⁹¹

Je to práve globálny kapitalistický systém, čo disponuje „základňou“, ktorá sprostredkúva a vytvára najrôznejšie excesy a štrukturálne defekty (environmentálne hrozby atď.).⁹² Je to globálny kapitalizmus, čo podporuje neustále bežiaci pás výroby a spotreby s prvoradým cieľom akumulovať kapitál len pre niekoľkých ľudí; a v tomto procese obetuje fundamentálne ľudské potreby a udržateľnosť životného prostredia, pretože ich hodnotí ako menej dôležité v porovnaní s tvorbou zisku. „Ústrednou patovou situá-

⁸⁶ Andreas Malm, *Fossil Capital*.

⁸⁷ Paul Crutzen, „Geology of Mankind“.

⁸⁸ Pre kritiku konceptu „geológie ľudstva“ pozri Andreas Malm a Alf Hornborg, „The Geology of Mankind? A Critique of the Anthropocene Narrative“, *The Anthropocene Review* 1, č. 1 (2014), s. 1–8.

⁸⁹ Bruno Latour, *Zpátky na zem: Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu* (Praha: Neklid, 2020).

⁹⁰ Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century*.

⁹¹ William Robinson, *Teorie globálního kapitalismu*.

⁹² Pozri napr.: Slavoj Žižek, *The Relevance of the Communist Manifesto*.

ciou a neriešiteľnou dilemou tejto doby je otázka schopnosti ľudstva zabezpečiť naraz ekonomický rast aj ekologickú udržateľnosť. Neustály rast totiž vylučuje udržateľnosť, a vice versa“, konštatuje T. H. Eriksen.⁹³ Je to samotný systém založený na neľútostnej konkurencii, požiadavkách rastu a pretekoch o okamžitý finančný zisk, čo ničí rovnováhu v životnom prostredí.⁹⁴ Každý kapitalistický podnik je v rámci systému pod konkurenčným tlakom, a ak chce prežiť, musí sa správať tak, ako ostatní; fungovať podľa vzoru: výroba, zisk, ďalšie investície a rast. Globálna environmentálna kríza je tak v podstate systematickou krízou kapitalistickej akumulácie.⁹⁵ Koreňom tejto krízy je súčasný systém akumulácie kapitálu poháňaný neoliberálnou ideológiou.⁹⁶ Globálny kapitalizmus je jadrom súčasnej globálnej environmentálnej (biosférickej, klimateckej) krízy.

Medzi etablovaným globálnym kapitalizmom a environmentálnou deštrukciou skutočne existuje silné „kauzálne spojenie“. ⁹⁷ Hoci formy spoločenskej reprodukcie boli čiastočne neudržateľné aj v predchádzajúcich formáciách, globálny kapitalizmus je v skutočnosti prvým ekonomickým systémom v dejinách ľudskej civilizácie, ktorý akceleruje environmentálnu devastáciu planéty. A tento spôsob jeho fungovania umožňuje ekonomickým aktérom zameriavať sa výlučne na akumuláciu, pričom prírodné alebo sociálne procesy sú pre nich nepodstatné, druhoradé.⁹⁸ Environmentálna devastácia tak nie je len nejakým náhodným či vedľajším dôsledkom kapitalistického rozvoja; je jeho inherentným prvkom, rovnako integrálnym ako triedne vykorisťovanie, chudoba, rasizmus a imperiálne vojny. Environmentálna deštrukcia je tak súčasťou produkcie kapitalistického bohatstva, jej sprievodným javom, tak isto ako chudoba, sociálne nerovnosti, neistota, politické konflikty, a napokon aj nihilizmus.⁹⁹

Naozaj teda žijeme v antropocéne, s jeho návratom k eurocentrickému zúženému pohľadu ľudstva a s jeho spoliehaním sa na otrepané predstavy o zdrojovom a technologickom determinizme? Alebo žijeme v kapitalocéne, historickej ére formovanej vzťahmi

⁹³ Thomas Hylland Eriksen, *Doba horúca*, s. 247.

⁹⁴ V tomto kontexte najlepšie argumenty ponúkajú: Fred Magdoff a John Bellamy Foster, *What Every Environmentalist Needs to Know About Capitalism: A Citizen's Guide to Capitalism and the Environment* (New York: Monthly Review Press, 2011).

⁹⁵ Vishwas Satgar, „The Climate Crisis and Systemic Alternatives“, in *The Climate Crisis: South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*, ed. Vishwas Satgar (Johannesburg: Wits University Press, 2018), s. 1–28.

⁹⁶ Kritiku neoliberalizmu v kontexte environmentálnej krízy ponúka: Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (London: Verso, 2020).

⁹⁷ Arne Johan Vetlesen, *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism* (London: Routledge, 2019), s. 5.

⁹⁸ Anneleen Kenis a Matthias Lievens, *The Limits of the Green Economy*, s. 47.

⁹⁹ Joel Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* (New York, London: Zed Books, 2007).

privilegujúcimi nekonečnú akumuláciu kapitálu? Koncept kapitalocénu v tomto kontexte predstavuje kapitalizmus ako situovanú a multidisciplinárnu sveto-ekológiu kapitálu, moci a (re)produkcie. Koncept kapitalocénu je proti vzťahu antropocénu s modelom modernity posledných dvoch storočí.¹⁰⁰ J. W. Moore tvrdí, že súčasný klimatický kapitalizmus vo svojej globálnej podobe aplikuje súčasne tieto tri procesy: privlastňovanie (privatizácia), komodifikácia a financializácia. A expanduje prostredníctvom jedinečnej kombinácie uplatňovania štátneho násilia, obchodných príležitostí a kultúrnych posunov (konzumerizmus).¹⁰¹ Z jeho analýzy tiež vyplýva, že komodifikácia prírody je základom politickej ekonómie kapitalizmu, založenej na lacnej prírode ako nevyhnutnej akumulačnej stratégii kapitalizmu.¹⁰² Kapitalizmus má schopnosť extrahovať konkrétne prvky z komplexných ekosystémov, v ktorých sú prepojené, a premieňať ich na komodity. Globálny kapitalizmus týmto spôsobom „bezohľadne rozkladá komplexný prírodný svet a jeho jednotlivé prvky ochudobňuje tým, že ich premieňa na [...] vymeniteľné entity a súčasne dokáže celkom zničiť tie systémové prvky, ktoré zdanlivo nemajú okamžitú výmennú hodnotu“.¹⁰³ V kapitalizme prírodné zdroje existujú a slúžia nám výlučne ako trhové komodity. Považujeme ich za bezduché, bezmyšlienkové entity, ktoré si nezasluhujú žiadnu osobitnú úctu alebo morálnu pozornosť.¹⁰⁴

Koncept kapitalocénu však neoznačuje kapitalizmus ako hospodársky alebo sociálny systém. Kapitalocén skôr označuje kapitalizmus ako spôsob organizovania prírody – ako akúsi mnohorakosť, situovanú kapitalistickú svetovú ekológiu. Model modernej svetovej histórie ako vek kapitálu alebo éra kapitalizmu je v tomto kontexte epochou svetovej ekológie moci, kapitálu a prírody.¹⁰⁵ Každá komplexná analýza kapitalocénu musí zahŕňať aj analýzu ľudského šovinizmu, teda osí, pozdĺž ktorých je kapitál zásobovaný zdrojmi a prácou. Tieto osi by mali byť analyticky definované z hľadiska rasy, pohlavia, triednej stratifikácie či genderových rolí.¹⁰⁶ Bez pochopenia toho, ako a prečo ľudstvo čelí najrôznejším nespravodlivostiam, zostaneme odsúdení na to, aby sme sa naďalej uspokojovali s trvalo nespravodlivým a neudržateľným svetom. Koncept ka-

¹⁰⁰ Jason W. Moore, „The Rise of Cheap Nature“, in *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (Oakland, CA: PM Press/Kairos, 2016), s. 94

¹⁰¹ Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (London: Verso, 2015).

¹⁰² Raj Patel a Jason W. Moore, *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet* (Berkeley, Kalifornia, USA: University of California Press, 2017). V češtine: Raj Patel a Jason W. Moore, *Dějiny světa na příkladu sedmi laciných věcí*, přel. Michal Jurza (Praha: Neklid, 2020).

¹⁰³ Ashley Dawson, *Extinction: A Radical History* (New York, London: OR Books, 2016), s. 42–43.

¹⁰⁴ David Skrbina, *Panpsychism in the West* (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 2007).

¹⁰⁵ K problematike konceptu kapitalocénu pozri Jason W. Moore, „Introduction“.

¹⁰⁶ Pozri: Wendy Lynne Lee, *Eco-Nihilism: The Philosophical Geopolitics of the Climate Change Apocalypse* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2017).

pitalocénu, hoci nejde o „esteticky príjemnú prezývku“,¹⁰⁷ má tú výhodu, že odkazuje na sociálne a historicky špecifické determinanty environmentálnej deštrukcie – na rozdiel od veľmi všeobecného pojmu antropocén, ktorý implicitne naznačuje, že na vine je ľudská činnosť ako taká. V skutočne politickej diskusii o tom, ako riešiť globálne klimatické zmeny a iné ekologické krízy, je mimoriadne dôležité, aby sme boli sociálne, historicky a politicky precízni.

Filozofia ekosocializmu a ekologická revolúcia

Globálny kapitalizmus vytvára chaotický svetový systém, ktorý znásobuje environmentálne krízy. Z histórie ľudskej civilizácie však vieme, že systémové krízy sú momenty paradoxov, ale aj diapazón možností, z ktorých môžu vzniknúť najrôznejšie alternatívy, vrátane socialistických.¹⁰⁸ Súčasná pragmatická politika sociálnej demokracie a zeleného reformizmu však nedokáže ohroziť nastolenú trajektóriu dejinného vývoja. Preto je potrebná radikálnejšia politika založená na ekosocialistických základoch, tvrdí D. Pepper.¹⁰⁹ Súčasné environmentálne problémy nemožno vyriešiť pomocou technologických alebo trhových riešení, ak pri tom existujúce sociálne, ekonomické a politické vzťahy zostanú nedotknuté. Je potrebná transformácia v sociálnych vzťahoch: v komunite, kultúre a hospodárstve; v tom, ako sa k sebe navzájom správame a ako sa vzťahujeme k Zemi. Ako tvrdia F. Magdoff a J. B. Foster, je potrebná ekologická revolúcia.¹¹⁰ Pokiaľ totiž chceme zmeniť dejinnú trajektóriu ľudskej civilizácie, potrebujeme environmentálnu udržateľnosť, kontrolu nad organizáciou, produkciou a distribúciou nadproduktu pre dlhodobý prospech všetkých. Pokiaľ máme zabezpečiť environmentálnu udržateľnosť v globálnom meradle, tak radikálna transformácia ekonomického a politického systému bude nevyhnutná, pretože deštruktívny globálny kapitalizmus a liberálna demokracia, ktorá sa s environmentálnymi výzvami a hrozbami antropocénu nedokáže vyrovnáť, možno považovať za neudržateľné.

V súčasnosti totiž existuje množstvo vzájomne súvisiacich environmentálnych problémov, ktoré vyplývajú z ekonomického systému zameraného na nekonečne sa rozvíjajúcu akumuláciu kapitálu, ktorá pripravuje chudobných ľudí o napĺňanie ich základných, bezprostredných potrieb. Je nutné obmedziť nielen uhlíkové, ale aj ekologické stopy; čo znamená, že je potrebné obmedziť alebo dokonca zastaviť ekonomickú expanziu na globálnej úrovni, a to najmä v bohatých krajinách dominujúcich svetovému hospodárstvu. Navyše, mnoho extrémne chudobných rozvojových krajín zároveň „potre-

¹⁰⁷ Jason W. Moore, *Capitalism in the Web of Life*, s. 134.

¹⁰⁸ David Harvey, *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism* (New York: Oxford University Press, 2011).

¹⁰⁹ Ekosocialistické argumenty podnetne prezentuje napr.: David Pepper, *Eco-socialism: From Deep Ecology to Social Justice* (London, New York: Routledge, 2003).

¹¹⁰ Fred Magdoff a John Bellamy Foster, *What Every Environmentalist Needs to Know About Capitalism*.

buje rozvíjať svoje ekonomiky, čo si vyžaduje ešte väčšie zníženie ekologických stôp národných ekonomík bohatých krajín, aby sa vytvoril priestor rozvoja na periférii“.¹¹¹

Politická filozofia však otázky globálnej klimatickej krízy, výzvy a hrozby antropocénu adekvátne nereflektuje. V tomto kontexte existuje akási priepasť medzi vedeckými poznatkami z prírodných vied a politicko-filozofickými reakciami.¹¹² Ak sa však planéta Zem nachádza v stave globálnej environmentálnej krízy, a to najmä v dôsledku antropogénnych aktivít, predovšetkým v dôsledku spaľovania fosílnych palív, tak akákoľvek politická a sociálna filozofia musí byť adekvátne a relevantná voči environmentálnym globálnym rizikám a hrozbám 21. storočia. Potrebujeme politickú filozofiu adekvátnu práve tým rizikám a hrozbám, ktoré pre globálnu civilizáciu predstavuje antropocén. Súčasná kritická politická a sociálna filozofia musí reflektovať environmentálne predpoklady a limity existencie, ako aj formy ekonomických a politických systémov. Ako tvrdí R. Stáhel, úlohou politickej a sociálnej filozofie v kontexte antropocénu je v tejto súvislosti schopnosť rozpoznať problémy, porozumieť im a vyvinúť riešenia.¹¹³

V tejto otázke je práve úlohou filozofie otvoriť diskusiu o ekosocializme. Ekosocializmus je radikálny filozofický návrh, ktorý rešpektuje korene environmentálnej krízy a ktorý sa zároveň rovnako radikálne odlišuje od rôznych produktivistických variantov socializmu v 20. storočí; ako aj od rôznych environmentálnych prúdov, ktoré sa v minulosti prispôbovali kapitalistickému vývoju. Tento návrh si kladie za fundamentálny cieľ nielen radikálne transformovať výrobné vzťahy, výrobný aparát a dominantné vzorce spotreby; ale aj vytvoriť nový spôsob života, ktorý skoncuje so základmi modernej západnej kapitalistickej civilizácie. Ekosocializmus si tiež kladie za cieľ vybudovať červeno-zelené hnutia založené na sociálno-ekologickom ponímaní súčasnej globálnej krízy a podporovať radikálne hnutia za sociálnu a environmentálnu spravodlivosť.¹¹⁴ Podľa môjho názoru je jediným riešením súčasnej globálnej environmentálnej krízy vo vzťahu ku globálnemu kapitalizmu exit stratégia.¹¹⁵

Sme prvou a pravdepodobne aj poslednou generáciou, ktorá disponuje dostatočným rozsahom vedeckých poznatkov o globálnych procesoch, prírodných cykloch, environmentálnych rizikách a hrozbách determinujúcich životaschopnosť planetárnych systémov a ekosystémových služieb, ktoré sú výrazne ohrozené v dôsledku našej vlastnej činnosti. A pravdepodobne je naša generácia zároveň poslednou, ktorá môže s týmto nežiaducim stavom niečo urobiť. „Znamená to, že ak sme planétu priviedli na

¹¹¹ Fred Magdoff a John Bellamy Foster, *What Every Environmentalist Needs to Know About Capitalism*, 121.

¹¹² Joel Wainwright a Geoff Mann, *Climate Leviathan*.

¹¹³ Richard Stáhel, „Environmentalizmus ako politická filozofia pre 21. storočie“.

¹¹⁴ Ian Angus, *A Redder Shade of Green*.

¹¹⁵ Túto stratégiu navrhujú napr. L. Sklair, M. Empson, D. Pepper, F. Magdoff, I. Angus, M. Löwy, J. B. Foster, Ch. Williams, W. Satgar, D. Harvey, A. Malm, T. Clark, N. Klein, S. Žižek, V. Shiva, W. L. Lee, J. Kovel, D. Roussopoulos a mnohí ďalší.

pokraj [...] katastrofy počas jednej generácie, zodpovednosť za to, aby sme sa jej vyhli, má tiež len jedna generácia. Všetci ju poznáme. Je to naša generácia.“¹¹⁶ Stabilizujúca transformácia environmentálnych podmienok ľudstva, vrátane ochrany klimatického systému Zeme, je v záujme prakticky všetkých obyvateľov tejto planéty, vrátane budúcich generácií. Ľudská civilizácia má morálnu a epistemickú zodpovednosť za udržanie a rozvíjanie biotickej rozmanitosti a integrity ekologických systémov. Povinnosťou ľudstva ako inteligentného biologického druhu je v prvom rade prežiť.¹¹⁷ V súčasnosti etablovaný ekonomický systém vo forme nekontrolovateľného globálneho kapitalizmu je každopádne v rozpore s udržateľným rozvojom ľudskej civilizácie.

Záver

Napriek kritickej reflexii konceptu antropocénu z postmarxistickej perspektívy tvrdím, že akékoľvek politicko-filozofické myslenie musí brať do úvahy antropocén a jeho environmentálne výzvy, hoci ide o koncept mimoriadne problematický už len vzhľadom na to, že v realite nič také ako *anthropos* neexistuje; neexistuje totiž žiadne ľudstvo ako univerzálny celok; nie je žiadny jednoliaty homogénny aktér planetárnych zmien. Na označovanie súčasnej epochy ľudskej civilizácie je preto koncept kapitalocénu vhodnejší a presnejší. Ako som argumentoval, antropocén je však viac než len označenie nejakého časového úseku v dejinách ľudstva. Je preto potrebná jeho reinterpretácia. Nemožno ho analyzovať oddelene od etablovaného globálneho kapitalizmu a bez zohľadňovania ekonomických a politických dejín, vrátane dejín kapitalizmu a kolonializmu; bez tejto analýzy môže byť globálna environmentálna kríza naturalizovaná iba ako prirodzená súčasť planetárnej evolúcie. A ani potenciálne vyhynutie ľudského druhu predsa nie je možné analyzovať izolovane od kritiky globálneho kapitalizmu a jeho imperatívov a rôznych aktuálnych a budúcich foriem imperializmu, postkolonializmu, nadvlády, nátlaku, vylúčenia, vykorisťovania či systémového násillia.

Koncept antropocénu je určite najvplyvnejší v celom spektre environmentálneho myslenia. Žiadny iný koncept nie je taký významný a žiadny iný koncept neupútal takú pozornosť. (Kapitalocén je len jeden z mnohých alternatívnych konceptov vo vzťahu k antropocénu podobne ako „novacén“, „nekrocén“, „pyrocén“, „plantocén“, „anglocén“, „agnotocén“, „chthulucén“, „anthrobscén“, „ekonocén“, „technocén“, „mizantropocén“ alebo „mantropocén“.) Spomedzi týchto alternatívnych konceptov je koncept kapitalocénu najvýznamnejší a podľa môjho názoru aj najpresnejší, pretože zahŕňa otázky, ktoré antropocén ignoruje: deštruktivitu kapitalizmu, otázky moci a triednej štruktúry, antropocentrizmus, dualistický rámec prírody a spoločnosti či hierarchické štáty a ich imperiálne ambície. V praktickom zmysle však nahradenie antropocénu konceptom kapitalocénu naráža na viacero problémov. Koncept antropocénu je hlboko zakorenený

¹¹⁶ David Wallace-Wells, *Neobývateľná Zem*, s. 14.

¹¹⁷ James Lovelock, *The Vanishing Face of Gaia*.

v prírodných, ale aj sociálnych vedách a predstavuje uznanie zásadnej zmeny v ľudskej a geologickej histórii, ktorá je rozhodujúca pre pochopenie epochy planetárnej ekologickej krízy. Ešte dôležitejšie: hoci je pravda, že koncept antropocénu podľa niektorých interpretácií vznikol v dôsledku kapitalizmu v určitej fáze jeho vývoja, zmena názvu z antropocénu na kapitalocén by z antropocénu ireverzibilne vymazala kritický pohľad na životnú stratégiu ľudskej civilizácie, ktorý je v ňom inherentne stelesnený.

Antropocénneho myslenia a antropocénnej perspektívy by sme sa preto, napriek všetkému, nemali na pôde sociálnych a humanitných vied vzdať. Antropocén však musí zahŕňať sociálne nerovnosti ako kľúčovú a neoddeliteľnú súčasť problému, a tento koncept by sme mali zároveň reinterpretovať z postmarxistickej perspektívy a vidieť ho ako planetárny stav predstavujúci globálnu environmentálnu krízu, ktorá vznikla v dôsledku vývoja kapitalistických výrobných síl. Ak v súčasnosti žijeme v epoche, ktorá je produktom globálneho monopolného kapitalizmu po druhej svetovej vojne, potom by sme ju mohli nazývať tak, ako to na základe najnovšieho výskumu navrhujú J. B. Foster a B. Clark, tj. ako kapitaliánsky antropocén.¹¹⁸

Zoznam zdrojov

- Althusser, Louis. *For Marx*. Přel. Ben Brewster. London, New York: Verso, 2006.
- Amin, Samir. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press, 2009.
- Angus, Ian. *A Redder Shade of Green: Intersections of Science and Socialism*. New York: Monthly Review Press, 2017.
- . *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press, 2016.
- Bachelard, Gaston. *The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*. Přel. Mary McAllester Jones. Manchester: Clinamen Press, 2001.
- Barry, Andrew a Mark Maslin. „The politics of the anthropocene: A dialogue“. *Geo: Geography and Environment* 3, č. 2 (2016), s. 1–12.
- Bonneuil, Christophe a Jean-Baptiste Fressoz. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. Přel. David Fernbach. London, New York: Verso, 2016.
- Brecher, Jeremy. *Against Doom: A Climate Insurgency Manual*. Oakland, CA: PM Press, 2017.
- Burkett, Paul. *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 2006.
- Callinicos, Alex. *Imperialism and Global Political Economy*. Cambridge: Polity Press, 2009.

¹¹⁸ John Bellamy Foster a Brett Clark, „The Capitalinian“.

- Coeckelbergh, Mark. *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty: Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence*. London, New York: Routledge, 2021.
- Colvile, Robert. *The Great Acceleration: How the World is Getting Faster, Faster*. Bloomsbury: Bloomsbury Publishing USA, 2016.
- Crutzen, Paul. „Geology of mankind“. *Nature* 415, č. 6867 (2002), s. 23.
- Dawson, Ashley. *Extinction: A Radical History*. New York, London: OR Books, 2016.
- Dukes, Paul. *Minutes to Midnight: History and the Anthropocene Era from 1763*. London, New York, Delhi: Anthem Press, 2011.
- Dunn, Bill. *Global Political Economy: A Marxist Critique*. London: Pluto Press, 2009.
- Ellis, Erle C. *Anthropocene: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2018.
- Empson, Martin. *Land and Labour: Marxism, Ecology and Human History*. London: Bookmarks, 2014.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Doba horúca: Antropológia v horizonte zrýchlených zmien*. Přel. Milan Zvada. Banská Bystrica: Laputa/Literárna bašta, 2020.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Přel. Alan Sheridan. London: Penguin Books, 2020.
- Foster, John Bellamy. *The Return of Nature: Socialism and Ecology*. New York: Monthly Review Press, 2020.
- . *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*. New York: Monthly Review Press, 1999.
- Foster, John Bellamy a Brett Clark. „The Capitalinian: The First Geological Age of the Anthropocene“. *Monthly Review* 73, č. 4 (2021), s. 1–16.
- . *Capitalism and the Ecological Rift: The Robbery of Nature*. New York: Monthly Review Press, 2020.
- Foster, John Bellamy a Paul Burkett. *Marx and the Earth: An Anti-Critique*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 2016.
- Foster, John Bellamy, Brett Clark a Richard York. *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press, 2010.
- Grusin, Richard, ed. *Anthropocene Feminism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2017.
- Harris, Jerry. *The Dialectics of Globalization: Economic and Political Conflict in a Transnational World*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007.
- Harvey, David. *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Holloway, John. *In, Against, and Beyond Capitalism: The San Francisco Lectures*. Oakland, CA: PM Press, 2016.
- Horn, Eva a Hannes Bergthaller. *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*. London, New York: Routledge, 2020.

- Hornborg, Alf. *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money-Energy-Technology Complex*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Hrubec, Marek. „Od sociálných a environmentálnych konfliktů k pozitivnímu alarmismu“. *Filozofia* 74, č. 5 (2019), s. 366–377.
- . „Social and Environmental Conflicts or Sustainable Development? Positive Alarmism“. *Civitas* 19, č. 2 (2019), s. 281–295.
- Chakrabarty, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- . *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2021.
- Christoff, Peter a Robyn Eckersley. *Globalization and the Environment*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2013.
- Jinek, Jakub. *Obec a politično v Aristotelově myšlení*. Praha: OIKOYMENH, 2018.
- Kenis, Anneleen a Matthias Lievens. *The Limits of the Green Economy: From Reinventing Capitalism to Repoliticising the Present*. London, New York: Routledge, 2015.
- Kovel, Joel. *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* New York, London: Zed Books, 2007.
- Kuhn, Thomas, S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2012.
- Kumar, Satish M. „Climate Change and Development: Will Growth End Poverty or The Planet?“. In *From the Local to the Global: An Introduction to Development Issues*, ed. Gerard McCann a Stephen McCloskey, s. 119–134. London: Pluto Press, 2009.
- Latour, Bruno. *Zpátky na zem: Jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*. Přel. Čestmír Pelikán. Praha: Neklid, 2020.
- Lee, Wendy Lynne. *Eco-Nihilism: The Philosophical Geopolitics of the Climate Change Apocalypse*. Lanham, Boulder, New York, London: Lexington Books, 2017.
- Lovelock, James. *A Rough Ride to the Future*. New York: Abrams Press, 2016.
- . *The Vanishing Face of Gaia: A Final Warning*. New York: Basic Books, 2010.
- Lynas, Mark. *Šesť stupňov: Posledné varovanie: Rozhodnutia, ktoré určia budúcnosť Zeme*. Přel. Marián Šumšala. Bratislava: Premedia, 2020.
- Magdoff, Fred a Chris Williams. *Creating an Ecological Society: Toward a Revolutionary Transformation*. New York: Monthly Review Press, 2017.
- Magdoff, Fred a John Bellamy Foster. *What Every Environmentalist Needs to Know About Capitalism: A Citizen's Guide to Capitalism and the Environment*. New York: Monthly Review Press, 2011.

- Malhi, Yadvinder. „The Concept of the Anthropocene“. *Annual Review of Environment and Resources* 42, č. 1 (2017), s. 77–104.
- Malm, Andreas a Alf Hornborg. „The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative“. *The Anthropocene Review* 1, č. 1 (2014), s. 1–8.
- Malm, Andreas. *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. London, New York: Verso, 2020.
- . *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London, New York: Verso, 2016.
- Mann, Michael E. *The New Climate War: The Fight to Take Back Our Planet*. New York: PublicAffairs, 2021.
- Marx, Karl a Friedrich Engels. *Malé ekonomické spisy. Zborník*. Prel. Pavol Musil. Bratislava: Pravda, 1971.
- McKibben, Bill. *The End of Nature: Humanity, Climate Change and the Natural World*. London: Bloomsbury, 2003.
- Meadows, Donella H. et al. *The Limits to Growth*. London: Earth Island Ltd., 1972.
- Moldan, Bedřich. *Podmaněná planeta*. Praha: Karolinum, 2015.
- Moore, Jason W. „Introduction: Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism“. In *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, s. 1–13. Oakland, CA: PM Press/Kairos, 2016.
- . „The Rise of Cheap Nature“. In *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore, s. 78–115. Oakland, CA: PM Press/Kairos, 2016.
- . *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London, New York: Verso, 2015.
- Nichols, Kyle a Bina Gogineni. „The Anthropocene's dating problem: Insights from the geosciences and the humanities“. *The Anthropocene Review* 5, č. 2 (2018), s. 107–119.
- Patel, Raj a Jason W. Moore. *A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*. Berkeley, Kaliforniá, USA: University of California Press, 2017.
- Pepper, David. *Eco-socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. London, New York: Routledge, 2003.
- Piketty, Thomas. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- Pirani, Simon. *Burning Up: A Global History of Fossil Fuel Consumption*. London: Pluto Press, 2018.
- Pogge, Thomas W. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge, Malden: Polity, 2008.
- Pokorný, Petr a David Storch, eds. *Antropocén*. Praha: Academia, 2021.

- Purdy, Jedediah. *After Nature: A Politics for the Anthropocene*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2015.
- Robinson, William. *Global Capitalism and the Crisis of Humanity*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- . *Teorie globálního kapitalismu: Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2009.
- . *Transnational Conflicts: Central America, Social Change and Globalization*. London, New York: Verso, 2003.
- Rockström, Johan et al. „Planetary Boundaries“. *Ecology and Society* 14, č. 2 (2009), s. 32.
- Roussopoulos, Dimitrios. *Political Ecology: System Change Not Climate Change*. London: Black Rose Books, 2019.
- Saltmarsh, Chris. *Burnt: Fighting for Climate Justice*. Ann Arbor, London: Pluto Press, 2021.
- Satgar, Vishwas. „The Climate Crisis and Systemic Alternatives“. In *The Climate Crisis: South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*, ed. Vishwas Satgar, s. 1–28. Johannesburg: Wits University Press, 2018.
- Sayers, Sean. *Marxism and Human Nature*. London, New York: Routledge, 1998.
- Sklair, Leslie. „Sleepwalking through the Anthropocene“. *The British Journal of Sociology* 68, č. 4 (2017), s. 775–784.
- . *The Transnational Capitalist Class*. Hoboken, New Jersey, USA: Wiley-Blackwell, 2000.
- Skrbina, David. *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2007.
- Šťahel, Richard. „Environmentalizmus ako politická filozofia pre 21. storočie“. *Filozofia* 73, č. 1 (2018), s. 1–13.
- . „Lovelockov koncept udržateľného ústupu a jeho konzekvencie“. *Filozofia* 74, č. 5 (2019), s. 352–365.
- Steffen, Will et al. „The trajectory of the Anthropocene: The great acceleration“. *The Anthropocene Review* 2, č. 1 (2015), s. 81–98.
- Suša, Oleg a Richard Šťahel. *Environmentálna devastácia a sociálna deštrukcia*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 2016.
- Syvitski, Jaia. „Anthropocene: An epoch of our making“. *Global Change* 78, č. 1 (2012), s. 12–15.
- Vetlesen, Arne Johan. *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. London, New York: Routledge, 2019.
- Wainwright, Joel a Geoff Mann. *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. London, New York: Verso, 2018.
- Wallace-Wells, David. *Neobývatelná Zem: Život po oteplení*. Přel. Tomáš Mrva. Bratislava: Premedia, 2019.
- Wallerstein, Immanuel. *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York: The New Press, 2006.

Wark, McKenzie. *Molecular Red: Theory for the Anthropocene*. London, New York: Verso, 2015.

Williams, Chris. *Ecology and Socialism: Solutions to Capitalist Ecological Crisis*. Chicago: Haymarket Books, 2010.

Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. Minneapolis, Minnesota, USA: University of Minnesota Press, 2018.

Žižek, Slavoj. *The Relevance of the Communist Manifesto*. Cambridge: Polity Press, 2019.

ROZHOVOR

MARXOVA EKOLOGIE, DIALEKTIKA A HIERARCHIE POTŘEB

Rozhovor Dana Swaina a Moniky Woźniak
s Johnem Bellamy Fosterem

Marxian Ecology, Dialectics, and the Hierarchy of Needs

Abstract

John Bellamy Foster is editor of the Monthly Review and professor of sociology at the University of Oregon. Since the publication of his book Marx's Ecology in 2000 he has become one of the most significant voices in uncovering Marx's ecological thinking and developing ecological Marxism. In this interview we discuss his most recent work, the legacy of Soviet environmentalism, the long-running debate over "the dialectics of nature", and the idea of production according to need.

Keywords

Ecology, Marx, Engels, dialectics of nature, needs, socialism, science

John Bellamy Foster je redaktorem časopisu Monthly Review a profesorem sociologie na Oregonské univerzitě. Vydáním knihy Marxova ekologie (Marx's Ecology) se stal jedním z nejvýznamnějších postav odhalujících Marxovo ekologické myšlení a rozvíjejících ekologicky orientovaný marxismus. V tomto rozhovoru s ním probíráme jeho nejnovější práci,

odkaz sovětského environmentalismu, dlouze probíhající debatu o tzv. dialektice přírody a myšlenku výroby podle potřeby.

Před více než dvaceti lety jste ve své knize *Marxova ekologie*¹ vyvrátil rozšířené domněnky o Marxově vztahu k ekologickým otázkám. Ve své nedávné knize *Návrat přírody*² se podobného úkolu ujímáte i ve vztahu k další zakladatelské postavě marxismu, Friedrichu Engelsovi. Proč považujete za tak důležité uvést věci na pravou míru, pokud jde o populární Engelsovy názory?

V *Marxově ekologii* a *Návratu přírody* mi nešlo primárně o vyvrácení „populárních domněnek o Marxově vztahu k ekologickým otázkám“, které jsou ovšem především produktem hluboké neznalosti Marxova a Engelsova myšlení v této oblasti. Jak říkal Spinoza: „Neznalost není argument.“ Steží si tedy zaslouží přímé vyvrácení. Spíše se jednalo o afirmativnější zájem o odkrytí hluboké klasické historicko-materialistické ekologické kritiky, kterou vypracovali Marx a Engels, jakož i pozdější socialističtí ekologičtí myslitelé, kteří jimi byli ovlivněni, a tím o ucelenější pochopení tohoto kritického myšlenkového směru jako celku, jakožto metodologického základu, na němž lze rozvíjet socialistickou ekologii pro jednadvacáté století.

Marx, jak ho známe dnes, byl základním ekologickým myslitelem nejen ve vztahu ke své době, ale i k té naší, protože zásadní aspekty jeho metody nebyly nikdy překonány. Toto pronikavé pochopení ekologických rozporů vyrůstalo z jeho základní materialistické metody a projevilo se v jeho koncepcích „univerzálního metabolismu přírody“, „společenského metabolismu“ a „nenapravitelné trhliny v procesu společenské výměny látek ve vzájemně závislém procesu společenského metabolismu“ (neboli metabolické trhliny). To mu umožnilo způsobem, který je v ekologickém myšlení až do současnosti ojedinělý, rozvinout kritiku politické ekonomie kapitálu, která se zaměřila jak na sociální, tak na ekologické rozpory systému vyplývající ze způsobu výroby. Jeho analýza v tomto ohledu předjímala a do jisté míry ovlivnila pozdější vývoj ekologického myšlení. Obnovení jeho ekologické kritiky dnes dosáhlo skutečného významu, pokud jde o teorii i praxi, a dalo vzniknout silné sociálně-ekologické kritice planetární ekologické krize 21. století, která je základem moderního ekosocialistického hnutí.

Engels si osvojil stejnou základní materialistickou metodu (i když méně filosoficky propracovanou) jako Marx, ale jejich analýzy nabývaly poněkud odlišných důrazů pramenících z dělby práce, kterou ve své práci přijali. Ačkoli Marx byl důkladně ponořen do přírodovědných analýz své doby a na mnoha místech je vnesl do *Kapitálu*, byl to

¹ John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000).

² John Bellamy Foster, *The Return of Nature: Socialism and Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2020).

Engels, kdo se zabýval přírodovědou přímějí, a to ve své práci *Postavení dělnické třídy v Anglii* (která byla průkopnickým dílem v oblasti epidemiologie) a později ve svých dílech *Dialektika přírody* a *Anti-Dühring*. Engelsův materialismus spolu s jeho přístupem k dialektice přírody poháněly jeho dílo ekologickým směrem. Známy je jeho výroky, že „příroda je důkazem dialektiky“. Ačkoli to bylo často kritizováno, v dnešním pojetí měl zjevně na mysli, že „ekologie je důkazem dialektiky“, což je názor, který v jednadvacátém století nabývá nového významu. V díle „Podíl práce na polidštění opice“ (zařazeném do *Dialektiky přírody*) Engels nejenže předložil to, co Stephen Jay Gould označil za nejrozvinutější koncepci evoluce genů a kultur (a tím i nejpokročilejší chápání evoluce člověka), která se objevila v devatenáctém století, ale také podal jednu z nejsilnějších kritik ekologické destrukce, která byla v jeho době a vlastně až do naší doby rozvinuta.

Engelsovo začlenění Darwinovy evoluční teorie do marxistické analýzy mělo ovlivnit pozdější socialistické analýzy. Jeho teorie dialektiky jako toho, co dnes nazýváme „vznikem“ nových materiálních sil prostřednictvím měnících se organizačních forem, nebo toho, co Joseph Needham nazval „integračními úrovněmi“, měla zásadní význam pro pozdější práci socialistických vědců a předznamenala vývoj vědy obecně. Jeho úvahy o vzniku vesmíru, vzniku života, vzniku lidského druhu prostřednictvím práce a vzniku rodiny byly rovněž nesmírně důležité pro pozdější teoretický vývoj. Kapitola v knize *Návrat přírody*, která se zaměřuje na význam marxistické přírodovědecké, evoluční a ekologické tradice ztělesněné v dílech myslitelů, jako byli J. B. S. Haldane, J. D. Bernal, Joseph Needham, Lancelot Hogben a Hyman Levy ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století, nese název „Engelsův návrat“, neboť právě znovuobjevení Engelsovy dialektiky přírody představovalo výchozí základnu pro mnohé revoluční objevy tohoto období, které ovlivnily moderní environmentální hnutí.

Jde o to, že obnovení Engelsova ekologického myšlení, stejně jako Marxova, není ani tak o potírání populárních předpokladů, ale spíše o navázání na kritickou analýzu, která je pro revoluční teorii a praxi v naší době nezbytná, a o její oživení.

Jak může toto oživení Engelsova ekologického myšlení změnit způsob, jakým chápeme osud dialektiky přírody v Sovětském svazu? Zdá se, že víra v údajně nepřerušenu linii kontinuity mezi Engelsem a stalinismem stále ovlivňuje způsob, jakým o této otázce přemýšlí mnoho lidí ve střední a východní Evropě...

Problematika sovětského dialektického materialismu je složitá, a i když bych o ní mohl dlouze diskutovat, myslím, že v tomto kontextu bude nejpřínosnější, protože dlouhé pojednání by nebylo na místě, zaměřit se na ekologické aspekty, které postihnou mnoho podstatných otázek.

Nemělo by nás překvapit, že ve dvacátých až do poloviny třicátých let 20. století měl Sovětský svaz nejpokročilejší ekologickou vědu na světě, kterou zpočátku nepodporoval nikdo jiný než sám Lenin. Navíc byla z velké části inspirována Engelsovou dialektikou přírody, stejně jako Marxovým širokým dialektickým a historickým materialismem.

Dokonce i ti myslitelé sovětské éry, kteří nebyli marxisty, byli ovlivněni dialektickými koncepcemi vznikajícími v té době. Geofyzik Vladimir Vernadskij rozvinul pojem biosféry a biogeochemických cyklů; geolog Alexej Pavlov zavedl pojem antropogenní periody (označované také jako antropocén); bolševický revoluční vůdce a teoretik Nikolaj Bucharin aplikoval Vernadského pojem biosféry na historický materialismus a zkoumal metabolismus jako základ rovnováhy (ačkoli jej původně vnímal spíše mechanisticky); biolog Alexandr Oparin představil moderní materialistickou teorii vzniku života (kterou ve stejné době rozvíjel také J. B. S. Haldane v Anglii, který byl ovlivněn Engelsem a sovětským myšlením); genetik Nikolaj Vavilov objevil globální zdroje zárodečné plazmy, která je základem hlavních plodin, a byl průkopníkem v genetice; zoolog Vladimir Stančinskij jako první vypracoval přísnou energetickou analýzu ekologických společenstev a trofických úrovní, byl redaktorem prvního oficiálního ekologického časopisu v SSSR a hlavním zastáncem sovětských zapovědníků neboli ekologických rezervací; fyzik Boris Hessen zavedl sociologii vědy a zkoumal význam Engelsova zaměření na vztahy mezi přeměnou hmoty a přeměnou energie; fyzik B. Zavadovskij rozvinul silnou kritiku vitalismu ve vědě; Nikolajevič Sukačev byl průkopníkem v ekologických pracích o bažinách, které v tomto ohledu zapůsobily na Lenina. To vše vycházelo z marxistických koncepcí dialektického naturalismu/materialismu.

Řada z těchto osobností, jmenovitě Bucharin, Vavilov, Zavadovskij a Hessen, přiletěla v roce 1931 z Moskvy do Londýna na druhou mezinárodní konferenci o dějinách vědy a techniky, kde měla obrovský vliv na socialistické vědce v Británii, jako byli Bernal, Needham, Hogben, Levy a Haldane, což vedlo k tradici rudé vědy v Británii, která je zkoumána v knize *Návrat přírody*. Vliv stalinismu (a lisenkismu) se však projevil tím, že Bucharin, Vavilov, Zavadovskij, Hessen a Stančinskij byli odstraněni při Stalinových čistkách. Jejich tradice analýzy žila dál především v pracích britských rudých vědců, kteří jimi byli přímo ovlivněni a kteří se stali tím, co jsem v jednom okamžiku nazval „druhým základem“ v rámci marxistické přírodovědy.

Ve stalinském období byl dialektický materialismus v Sovětském svazu redukován na soubor prázdných formulí a nabýval různých hrubých podob, včetně pozitivismu. Přesto zůstali v přírodních vědách (a v umění) autentičtí dialektičtí myslitelé zabývající se ekologií, kterým se podařilo přežít, jako například Sukačev, který zavedl pojem biogeocenózy, představující v mnoha ohledech dialektičtější alternativu ekosystému vázanou na pojem biosféry. Sukačev v čele sovětské vědy měl vyhlásit válku Trofimovi Lysenkovi a nakonec ho porazit, což otevřelo cestu k oživení sovětského ekologického myšlení, vzkříšení zapovědníků a vzniku toho, co jsem koncem sedmdesátých a v osmdesátých letech nazval „pozdní sovětskou ekologií“. Právě v této době sehráli sovětsští klimatologové, zejména ti kolem mimořádné postavy Michaila Budyka, vedoucí úlohu při zavádění pojmu zrychlené změny klimatu a zároveň sehráli významnou roli při rozvoji analýzy jaderné zimy. Sovětské vědci a filosofové se dali dohromady, aby vytvořili pojem „ekologická civilizace“, který byl později přijat v Číně. V tom všem můžeme vidět

sílu dialekticko-materialistického způsobu myšlení navzdory pokusům redukovat jej na pozitivistické dogma, které je samo o sobě jeho pravým opakem.

Tím nechceme popírat ekologická selhání sovětského státu. Ale stejně jako bychom nechtěli posuzovat hodnotu veškerého ekologického a kritického myšlení na Západě podle selhání kapitalistického systému, který nás nyní směřuje k úplnému zničení planety jako bezpečného domova pro lidstvo a ohrožuje přežití druhu, neměli bychom na základě chyb, kterých se dopustili v Kremlu, snižovat přínos všech kritických sovětských myslitelů.

Jak může toto komplikované sovětské dědictví ovlivnit naše dnešní myšlení?

Odpověď spočívá ve vašem odkazu na „komplikované sovětské dědictví“. Sovětský svaz (zahrnující také společnosti sovětského typu obecně) nelze považovat za jednoduše monolitickou společnost, ani jeho dějiny nebyly jednoduché a kontinuální. Spíše docházelo k ostrým zlomům. Při psaní svého článku „Pozdní sovětská ekologie a planetární krize“ v *Monthly Review* v červnu 2015 jsem se zabýval třemi obdobími sovětských dějin z ekologického hlediska, která představovalo období do poloviny třicátých let, jádrové stalinské období počínající velkými čistkami a pak pozdní sovětská ekologie počínající tání v šedesátých letech. Zaujalo mě, že nejenže úvodní desetiletí a půl Sovětského svazu bylo, jak je dnes dobře známo, obdobím rozhodujícího ekologického pokroku, ale také že tento pokrok nebyl ve stalinském období zcela zničen a ke konci došlo k novému rozkvětu sovětské ekologie, který vzešel především z přírodních věd. Navíc dialektické a materialistické formy myšlení, pokud přetrvávaly, vedly k velmi tvůrčím ekologickým poznatkům, které se od západních značně lišily.

V pozdní sovětské ekologii se samozřejmě kladl větší důraz na možnosti ekologického plánování jako součásti celkového plánovacího procesu, což je ve srovnání s anarchickým tržním přístupem kapitalismu velmi důležité. A došlo k významnému odkrývání některých Marxových ekologických myšlenek. Představa vytvoření „ekologické civilizace“ představovala způsob myšlení, který se na Západě ani dnes téměř nevyskytuje. Budyko a sovětsští klimatologové kolem něj byli v padesátých a na počátku šedesátých let 20. století největší skupinou klimatologů a nejpokrokovější na světě, i když v polovině šedesátých let se tato pozice posunula směrem ke Spojeným státům. Budyko byl první, kdo upozornil na zrychlenou změnu klimatu. Sovětsští vědci stáli také v čele výzkumu jaderné zimy. Důraz na biosféru a pojmy jako biogeocenóza a biogeochemické cykly poskytly sovětským ekologům integrovanější pohled na systém Země. Je pozoruhodné i dnes číst Budykovu *Globální ekologii* vydanou v sedmdesátých letech a srovnávat ji s tím, co tehdy existovalo na Západě. V této době se v rodící podobě objevilo cosi jako socialistický ekologický humanismus.

Samozřejmě existovaly rozpory, protože v základních oblastech stále přetrvával dogmatismus spolu s vírou v prométheovské megaprojekty, jako je odklonění řek. S tím

se však řada ekologických osobností vědy a filosofie rozhodně rozešla. Masivní sovětské hnutí za ochranu přírody bylo vědci vedené disidentské hnutí, které v průběhu sedmdesátých a osmdesátých let získávalo na síle a vyústilo v největší organizaci na ochranu přírody na světě. To vše však zaniklo se samotným rozpadem SSSR. Vzhledem k tomu, že v podmínkách kapitalismu rychle směřujeme k destrukci planety jako domova lidstva, což hrozí zánikem civilizace a dokonce možným vyhynutím lidského druhu, myslím, že je důležité vzít si ponaučení od ekologických vědců v Sovětském svazu, kteří se snažili představit si jinou cestu, částečně se rozejít s dominantními tendencemi vlastní společnosti, ale také nepodlehnout západnímu kapitalismu. Je zajímavé, že čínští marxisté do jisté míry čerpali z myšlenek tohoto období, například z pojmu ekologické civilizace.

Kritizujete dualismus dějin a přírody v západním marxismu a volíte diferencované, nicméně ontologické chápání dialektiky přírody. Proč považujete toto ontologické chápání za důležité a jak si představujete vztah mezi dialektikou přírody a dialektikou společnosti?

Differentia specifica „západního marxismu“ jako filosofické tradice, která jej odlišuje od jiných verzí marxismu, spočívá v jeho lpění na novokantovství, a to všude tam, kde jde o otázky přírody a společnosti a ontologie a epistemologie. Západní marxismus má svůj původ v poznámce pod čarou č. 6³ knihy Györgye Lukáse *Dějiny a třídní vědomí*, v níž se uvádí, že Engels „podle Hegelova špatného příkladu“ rozšířil dialektiku na „poznání přírody“, zahrnující nejen společnost a dějiny, ale i vnější přírodu. Avšak „rozhodující určení dialektiky“ ve společenském smyslu, vyžadující reflexivitu ve vztahu k lidskému subjektu, se podle Lukáse „nevyskytují v našem poznání přírody“. Z toho vyplynulo to, co bylo dlouho považováno za charakteristický rys západního marxismu, totiž jeho odmítnutí dialektiky přírody na novokantovském základě. Ironií je, že sám Lukács dialektiku přírody kategoricky neodmítal. Ve skutečnosti v jedné z pozdějších kapitol *Dějin a třídního vědomí* naznačil podobnými slovy jako Engels, že přijímá „pouze objektivní dialektiku přírody“, přičemž zdůraznil, že je omezená a že dialektika v plném rozsahu je sociální a reflexivní. Navíc jedním z hlavních témat jeho díla, které následovalo po *Dějínách a třídním vědomí*, počínaje rukopisem *Chvostismus* jen o několik let později a konče *Sociální ontologií* (*Ontologie des gesellschaftlichen Seins*) na sklonku jeho života, bylo rozvíjení dialektiky přírody a společnosti zakotvené v Marxově koncepci sociálního metabolismu.

V samotné západní marxistické tradici, která se vyvinula z *Dějin a třídního vědomí*, ale odmítala dialektiku přírody mnohem více než Lukács, se objevil dualistický

³ V českém překladu Lubomíra Sochora (Filosofia/Academia: Praha, 2020) je to pozn. č. 8.

názor, v němž se dialektika vztahovala pouze na dějiny a společnost, nikoli na oblast přírody, která byla celá předána přírodním vědám a pozitivismu. Marxismus se tedy omezil na umělou „totalitu“, která byla zcela společenská a nepřírozená, oddělená od přírodně-materiálního světa, a zároveň z ní vyloučil fyzikální vesmír. To odpovídalo novokantovskému názoru, v němž epistemologie (neboli teorie poznání) suplovala ontologii (neboli povahu bytí), a to z toho důvodu, že můžeme skutečně poznat (nebo dialekticky poznat) pouze sféru lidského subjektu, a nikoliv v jakékoliv míře vnější nelidský svět/vesmír, což kritický realistický filosof Roy Bhaskar nazval „epistemickým omylem“. Taková perspektiva však již nebyla důsledně materialistická, ale stále více inklinovala k idealistickým názorům. Materialistické pojetí dějin se začalo oddělovat od materialistického pojetí přírody. Vicův názor, že dějinám můžeme rozumět, protože jsme je vytvořili, skrýval dualismus, v němž byl širší materiální svět mimo společnosti charakterizován jako *jiný*, jako doména mechanismu a pozitivismu, nikoli marxismu a dialektiky. V tomto pojetí nebylo v marxismu místo pro konkrétní analýzu přírody, ekologie nebo dokonce darwinovské evoluce, které ležely mimo jeho působnost. Proto západní marxismus nebyl schopen vytvořit žádnou skutečnou ekologickou analýzu, pouze nekonečné odmítání pozitivismu a abstraktní a nejednoznačnou kritiku „nadvlády přírody“. Tím nepopíráme, že západní marxistická filosofická tradice v mnoha ohledech rozšířila naše kritické poznání. Uvízla však v pasti vlastního odmítání materiálního světa mimo lidstvo jako obecně *jiného*, noumena či *věci o sobě*.

Pokud jde o to, proč považují ontologii za důležitou, musel bych se vrátit ke svému prvnímu vědomému rozpoznání její důležitosti v sedmdesátých letech 20. století díky setkání s *Marxovou teorií odcizení* (*Marx's Theory of Alienation*) Istvána Mészárose, která se zabývala lidskou sociální ontologií prostřednictvím důrazu na člověka jako *přírodní bytost zprostředkávající sebe samu*. Mészáros to samozřejmě čerpal z Marxových *Ekonomicko-filosofických rukopisů*, v nichž Marx v kritice Hegelovy *Fenomenologie* na konci *Rukopisů* vysvětluje, že lidé jsou tělesné bytosti, a tedy předmětné, smyslové, materiální bytosti – v tom smyslu, že předměty jejich potřeb leží mimo ně samé. Historickým vývojem produkce se tak lidské bytosti stávají sebezprostředkujícími bytostmi přírody, které rovněž podléhají sebeodcizení.

V tomto místě končí *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, ale zároveň zde fakticky začíná *Německá ideologie*, což naznačuje, že v Marxově myšlení v letech 1845–1846 neexistuje žádný epistemologický zlom. Právě tento ontologický názor, spojený s Marxovou teorií odcizení, je východiskem historického materialismu. Vyplývá však z hlubinné materialistické ontologie. Od padesátých let 19. století pod vlivem díla svého přítele a revolučního druha, lékaře-vědce Rolanda Danielse, autora *Mikrokosmosu*, začal Marx tento ontologický vztah ve výrobě konceptualizovat jako společenský metabolismus mezi člověkem a přírodou, z něhož vzešly jeho nejzásadnější ekologické koncepce a který leží v centru Lukácsovy sociální ontologie. K tomuto chápání Marxovy ontologické analýzy jsem dospěl záhy, v sedmdesátých letech, díky studiu Marxových *Ekonomic-*

ko-filosofických rukopisů, Mészárosovy *Marxovy teorie odcizení*, Lukácsovy předmluvy k *Dějinám a třídnímu vědomí* z roku 1967 a Lukácsových rozhovorů v *Rozhovorech s Lukácsem* (*Gespräche mit Georg Lukács*) z roku 1967. Mé pozdější studium Marxova materialismu sahající až k jeho doktorské práci o Epikurovi, jeho analýze ekologického metabolismu a Lukácsově *Sociální ontologii* mě v těchto názorech, které se překrývají i s prací Josepha Fracchia o Marxovi jako teoretikovi tělesnosti, jen utvrdilo. Bez tohoto ontologického pojetí zakořeněného v Marxově hlubinném materialismu nemůže existovat koherentní marxistická kritika. Marx tento ontologický pohled chápal jako opak Hegelovy idealistické ontologie.

Nemohlo by to však být slučitelné s přístupem, který trvá na tom, že příroda je poznatelná prostřednictvím dialektiky (např. proto, že je součástí lidských dějin a vědomí), aniž by trval na tom, že dialektika je jakoby „tam venku“ v přírodě? Co by se podle vás tímto přístupem ztratilo?

Specifickou oblast dialektiky, která zahrnuje přímou interakci přírody a společnosti, často nazývám *dialektikou přírody a společnosti*, protože se poněkud liší od dialektiky společnosti nebo dialektiky přírody, které jsou posuzovány odděleně. Velkou část dialektického myšlení zahrnujícího jak přírodní, tak společenský svět, jako je například Lukácsova *Sociální ontologie*, lze považovat za dialektiku přírody a společnosti. Existují však zřejmě aspekty přírody – které lze považovat za zahrnující celou přírodní historii a vývoj vesmíru jako celku –, které existovaly před lidstvem a mimo jeho dosah. Ontologicky je lidstvo součástí toho, co Marx nazval „univerzálním metabolismem přírody“. Naše poznání vnějšího přírodního světa je výsledkem našich interakcí s tímto univerzálním metabolismem (a v jeho rámci), a to prostřednictvím toho, co Marx nazval „společenským metabolismem“ reprezentovaným lidskou výrobou. Materiální poznání odvozené z těchto interakcí je pak prostřednictvím vědeckých závěrů rozšířeno na aspekty mimolidské přírody, které nám nejsou bezprostředně dostupné. Vrátime-li se tedy v dějinách fyziky dostatečně daleko, až do starověku, zjistíme, že nejstarší principy, jimiž filosofové chápali vesmír mimo sebe, byly všechny založeny na vědeckých inferencích vyplývajících z našich vlastních bezprostředních materiálních zkušeností, jak jim v té době rozuměli, z nichž odvozovali „povahu věcí“ ve vesmíru jako celku. Samotný fakt, že takový přístup k vědeckému vyvozování má z hlediska logiky obecnou platnost, vyjadřuje skutečnost, že příroda není jen „tam venku“, ale také „tady“, a to v tom smyslu, že jsme přírodně-materiální bytosti, a tedy součástí přírody, stejně jako společenské bytosti. Lidská společnost je vlastně emergentní formou přírody s vlastními specifickými zákony, která však stále podléhá širším přírodním zákonům.

Marx, vycházející ze svých hlubokých znalostí epikurejské filosofie, vždy zdůrazňoval smyslový vztah člověka k přírodě, v němž byly lidské bytosti chápány jako předmětné bytosti, a proto měly své potřeby mimo sebe. A samozřejmě Marxovo pojetí společen-

ského metabolismu člověka a přírody prostřednictvím výroby zdůrazňovalo dynamiku tohoto vztahu v rámci lidských dějin. Tuto smyslovou interakci se světem chápal jako rozšířenou a poznání, které z ní vyplývá, jako dané racionální formou v rámci materiální vědy. Lukács v předmluvě k *Dějinám a třídnímu vědomí* z roku 1967 souhlasil s Engelsem (a Marxem), že z epistemologického hlediska se lidstvo může o vnější přírodě dozvědět také prostřednictvím vědeckých experimentů. Proto má kantovská věc o sobě tendenci ustupovat s tím, jak postupuje lidská výroba, poznání a věda. To vše odráží naše rostoucí materiální poznání přirozeného světa, jehož jsme součástí, a v tom všem je rozhodující dialektická, vztahová perspektiva.

Přesto zůstává skutečností, že univerzální metabolismus přírody, jak jej nazval Marx, nutně přesahuje lidskou interakci s ní, a tedy i jakékoli naše přímé poznání. Bylo by antropocentrické a nevědecké myslet si opak. Hominidé jsou staří jen několik milionů let, zatímco většina dějin života a vesmíru nás předchází a obklopuje a tvoří širší základnu, v níž existujeme. Lidé tedy existují vedle ostatních forem života a v rámci biogeochemických cyklů celého zemského systému. Pochopení přírodních vztahů – k nimž je třeba přistupovat dialekticky, nikoli mechanicky – tedy vyžaduje dialektiku přírody neboli to, co Engels a Lukács nazývali „pouze objektivní dialektikou“, oddělenou od přímého lidského vědomí a jednání a poskytující základ pro úplnější dialektiku, ztělesňující lidské vědomí a subjekt-objektové vztahy.

Hegel se slavně zabýval pouze objektivní dialektikou prostřednictvím svého pojmu „určení odrazu“. Lidské bytosti jsou jak evolučním produktem přírody, tak, jak říkali Marx a Mészáros, *sebezprostředkujícími přírodními bytostmi*, což nám umožňuje vnímat svět a působit na něj smysluplným, transformujícím způsobem. Ale právě proto můžeme také říci, že velká část univerzálního metabolismu přírody leží mimo naši vlastní tělesnou existenci, takže je nutná i „čistě objektivní dialektika přírody“, v níž je decentralizováno samo lidství. Filosofie vnitřních vztahů, která je spojena s dialektikou, se nevztahuje pouze na lidské dějiny a vědomí, ale na celý přírodní svět. Právě z tohoto důvodu Marx ve svých *Dopisech Kugelmannovi* označil „dialektickou metodu“, chápanou v nejobecnějším smyslu, za nic jiného než „metodu zacházení s hmotou“.

V současných debatách se velmi často objevují argumenty, že jakékoli rozlišování mezi člověkem a nelidskou přírodou je nutně dualistické a antropocentrické. Jaké jsou podle vás limity tohoto přístupu? Vaše vlastní práce naznačují spíše dialektický pohled.

Kritika, kterou zmiňujete, má několik různých podob. Jedna z nich se týká otázky rozlišování mezi lidskými a mimolidskými živočichy. Zde byl dominantním západním postojem vzešlým z osvícenství slavný Descartův antropocentrický dualismus, v němž odděloval lidské bytosti s duší/rozumem na jedné straně a nelidská zvířata, která charakterizoval jako pouhé stroje. Descartes zašel tak daleko, že použil vivisekci na psovi

své ženy, aby „dokázal“, že nemá duši. Marx důrazně kritizoval Descartův pohled na zvířata jako na stroje a trval na tom, že odráží odcizený, idealistický pohled buržoazního řádu, a tvrdil, že ve středověkém světě nebyla nelidská zvířata vnímána jako stroje, ale jako „pomocníci“ člověka, s čímž se Marx ztotožňoval.

Marx byl silně ovlivněn epikurejskou materialistickou tradicí, teorií zvířecích pudů Samuela Reimara a Darwinovou evoluční teorií, které zdůrazňovaly úzké propojení mezi lidmi a nelidskými zvířaty a v tomto ohledu se odchylovaly od karteziánské dualistické tradice. Marx i Engels totiž přisuzovali zvířatům většinu vyšších forem vědomí a sebeuvědomění, ale lidskou práci chápali jako novou emergentní formu, v níž se lidé v důsledku své společenské organizace stali samočinnými bytostmi přírody na úrovni, která byla podobná, ale kvalitativně odlišná, pokud jde o společnost, jazyk, technologii, dějiny, než je tomu u nelidských zvířat. To souviselo s evoluční teorií. V Engelsově textu *Podíl práce na polidštění opice* najdeme nejen nejvyšší myslitelné ocenění schopností, včetně intelektuálních, nelidských zvířat, ale také, jak bylo zmíněno výše, nejpracovanější pohled devatenáctého století na koevoluci genů a kultury, vysvětlující osobitý vývoj lidského druhu. V tomto pohledu existují kvalitativní zlomy, které představuje evoluce člověka, ale vazby na nelidská zvířata zůstávají v rámci toho, co Darwin nazval evolučním „původem člověka“.

Pokud jde o širší kritiku, která obviňuje marxismus z dualismu člověka a přírody, ta je často založena na hrubém posthumanistickém odmítnutí marxistické dialektiky jako duální, přičemž se zapomíná, že cílem dialektiky, a zejména dialektiky hegelovské, je překonání dualismu na základě chápání rozporu, změny, zprostředkování, negace, transcendence a totality. Naopak stejně zjednodušující (a nedialektický) pokus považovat dialektiku za pouhou absolutní jednotu nebo monistický světonázor pouze odstraňuje rozpory. Jak uvedl Lukács, marxistická dialektika se zabývá „identitou identity a ne-identity“, nikoliv jejich absolutní konfrontací. Ani dnes populární hybridismus není smysluplnou náhradou dialektiky. Marx ve své *Kritice Hegelovy filosofie práva* varoval před „nešťastným hybridem, v němž forma zrazuje význam a význam formu“.

Někteří myslitelé zašli tak daleko, že kritizovali samotnou Marxovu dialektickou teorii metabolické trhliny jako dualistickou, přičemž zapomněli, že těžištěm Marxovy analýzy zde byl společenský metabolismus (pracovní a výrobní proces) představující zprostředkování mezi lidstvem a tím, co Marx nazval „univerzálním metabolismem přírody“, tj. přírodou jako celkem. Zprostředkování viděné ve vztahu k totalitě je samozřejmě jádrem dialektické metody. V případě metabolické trhliny hovoříme o narušení metabolismu neboli o odcizeném zprostředkování (to, co Mészáros nazval „zprostředkováním druhého řádu“) mezi lidstvem a zbytkem přírody, které představuje základní ekologický rozpor. To je vlastně dialektický způsob, jakým Marx vystavěl svou základní ekologickou kritiku. Říkat, že je to dualistické, protože na jedné straně je lidstvo a na druhé ne-lidská příroda, znamená zapomínat na zprostředkování, tedy metabolismus/produkci, které je podstatou tohoto vztahu a základem rozporu a změny.

Jak jste naznačil, „metabolická trhlina“ je ve vašem myšlení klíčovým pojmem. Ve své knize s Brettem Clarkem *Loupež přírody*⁴ jej spojujete s „tělesnou trhlinou“ v samotném lidském těle. Jak chápete vztah mezi těmito dvěma trhlinami? Proč zůstávají klíčové pro pochopení našeho současného světa?

Marxův koncept metabolické trhliny je dnes socialistickým myslitelům a aktivistům natolik známý, že jej zde není třeba podrobně rozebírat. Vyplynul z Marxova chápání pracovního a výrobního procesu jako konstituujícího společenský metabolismus neboli specificky lidský vztah k univerzálnímu metabolismu přírody. Protože je však kapitalismus od počátku založen na dvojím odcizení přírody a lidské práce a jeho jediným cílem je akumulace kapitálu, jsou trhliny v lidském metabolismu přírody neodmyslitelnou součástí tohoto systému. Marx to poprvé konceptualizoval v souvislosti s krizí úrodnosti půdy v Anglii devatenáctého století, kdy byly z půdy odebírány živiny v potravinách a vláknech, které byly posílány stovky a dokonce tisíce kilometrů daleko do nových městských center. Tyto živiny se do půdy nevracely, což si vyžádalo masivní pokusy o nápravu dovozem přírodních hnojiv, například guana z Peru, a následný vývoj umělých hnojiv. Marxova ekologie tedy od samého počátku vycházela z představy narušení ekologických cyklů, které je kapitalismu vlastní.

Metabolická trhlina byla často interpretována tak, že se projevuje jednoduše ve vztahu člověka k nelidské přírodě. Nicméně člověk sám je jako tělesná bytost součástí přírody, a metabolická trhlina se proto vztahuje i na lidské tělo. Brett Clark a já jsme proto zavedli pojem *tělesné trhliny*, abychom tento problém řešili. To je ve skutečnosti v souladu s celým Marxovým koncepčním rámcem. Tak Marx s odkazem na Engelsovu knihu *Postavení dělnické třídy v Anglii* o dvě desetiletí později v *Kapitálu* tvrdil, že tentýž obecný jev narušení metabolismu přírody, který představuje obchod s guánem, představují i přímé dopady periodických epidemií umožněných kapitalistickými výrobními vztahy na lidskou tělesnou existenci. Analýzu tělesné trhliny jsme použili k vysvětlení toho, jak kapitalismus vytváří trhliny v lidské tělesné existenci, jak to Engels ve svém díle *Postavení dělnické třídy* nazval „sociální vraždou“. To nám umožnilo zkoumat z lidsko-ekologického hlediska takové konkrétní historické otázky, jako např.: (1) extrémní vykořisťování a zkracování života dělníků; (2) role otroctví (například Marxem diskutovaná skutečnost, že v otrokářských smlouvách mezi kupujícími a prodávajícími otroky byla často uvedena očekávaná délka života otroků maximálně sedm let); (3) vyvlastňování práce a těl žen spojené s kapitalistickými formami společenské reprodukce; (4) genocida historicky páchaná na domorodém obyvatelstvu; a (5) role pandemií, jako v případě covidu-19. Kniha *The Robbery of Nature* se zabývá

⁴ John Bellamy Foster, Brett Clark, *The Robbery of Nature: Capitalism and the Ecological Rift* (New York: Monthly Review Press, 2020).

zejména Marxovým pojetím *vyvlastnění* jako základu metabolické trhliny v kapitalismu a jeho dopadem na lidskou tělesnost. Lidské tělo je v tomto pojetí místem ekologické a sociální destrukce. Otázku tělesnosti lze samozřejmě vztáhnout i na těla zvířat, ale naším cílem bylo zachytit právě tělesné rozměry metabolické trhliny, jak se týkají člověka.

Měli bychom tedy pojem „tělesné trhliny“ chápat jako rozšíření a vědecké zdůvodnění pojmu odcizení, jak se objevuje v Marxových raných spisech, možná podobně, jako když popisujete, že *Německá ideologie* navazuje na *Ekonomicko-filosofické rukopisy*?

Pokud se podíváme na Marxovu diskusi v *Ekonomicko-filosofických rukopisech*, postupuje od své slavné diskuse o odcizení práce k environmentálním a fyziologickým dopadům tohoto odcizení na člověka. Píše tedy o průmyslovém dělníkovi: „Světlo, vzduch atd. – prostá *živočišná* čistota – přestává být pro člověka potřebou. *Špína* – toto znečištění a hniloba člověka, *splašky* (toto slovo je třeba chápat v doslovném smyslu) civilizace – se pro něj stává *prvkem života*. Všeobecné nepřírozené zanedbávání, hnilobná příroda se pro něj stává *prvkem života*.“ Marx zde popisuje tělesné trhliny v lidském životě, který je důsledkem odcizení práce, ale je rozšířen na degradaci celé lidské existence, všeho, co je spojeno se životem.

Výklady Marxovy teorie odcizení jsou často příliš zúžené, soustřeďují se na odcizení práce samo o sobě, přičemž si neuvědomují souvislost odcizení práce s odcizením přírody, a pokud jde o lidstvo, odcizení člověka od jeho tělesné organizace jako živé, dýčející bytosti. Právě tato souvislost, která prostupuje celým Marxovým myšlením, vedla Bretta Clarka a mě k zavedení pojmu tělesné trhliny, abychom se dostali k metabolické trhlině, jak ovlivňuje lidskou tělesnou organizaci, a uznali, že to, co nazýváme ekologickou destrukcí, se správně vztahuje nejen na vnější přírodu, ale i na člověka jako přírodní bytost. A to vše samozřejmě souvisí s odcizením v jeho materiální dimenzi.

Ve své práci spolu s Marxem tvrdíte, že metabolický rozkol lze překonat pouze ve společnosti, kde přidružení výrobci racionálně regulují metabolismus mezi lidmi a přírodou. Jak v této souvislosti vnímáte vztah mezi vědeckým poznáním a demokratickou kontrolou? V současné době opakovaně slyšíme výzvy k „naslouchání vědě“, které se pojí s technokratickým smýšlením, jež je často podezíravé a nepřátelské vůči demokracii. Jak se můžeme této pasti vyhnout?

Racionální věda je neslučitelná s logikou kapitálu, což také znamená, že věda, i když je často zkorumpovaná a formálně podřízená kapitalismu, nemůže být nikdy absolutně podřízena kapitálu, a proto se často znovu objevuje jako antikapitalistická síla. Je důležité si uvědomit, že Marxův *Kapitál* byl vědeckým projektem i kritikou. Velká část *Návratu přírody* se zabývá socialismem a rozvojem ekologické vědy. Metoda vědy

v nejširším slova smyslu, tedy v tom smyslu, jak Marx a Engels označovali *Wissenschaft* jako systém učení, poznání a vědy, je intelektuálním základem veškeré kritiky. Z pohledu historického materialismu navíc zásadní průlom ve vědě zpravidla přicházejí zdola a z hledisek mimo zavedený systém – už jen proto, že buržoazní společnost vědě vnutila iracionalismus, včetně role idealismu.

Významným pokusem o zpochybnění systému z hlediska vědy byla práce J. D. Bernala *Sociální funkce vědy* (*The Social Function of Science*) z roku 1939 a hnutí Social Relations of Science (Sociální vztahy vědy) ve Velké Británii ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století, které podpořila většina tehdejších britských vědců, z nichž většina byla levicová. Byl to právě Bernal, kdo ve své knize *Marx a věda* z roku 1952 zavedl frázi „věda pro lidi“. Právě v tomto období Hogben a Haldane rozbili genetickou teorii rasy a eugeniku v reakci na rasové překrucování vědy a ekologie osobnostmi, jako byl Jan Christiaan Smuts v Jižní Africe. Moderní ekologická revolta začala v padesátých letech 20. století, kdy se osobnosti jako Albert Einstein, Bertrand Russell, Linus Pauling, Bernal a Barry Commoner po katastrofě na Castle Bravo společně vystoupili proti atmosférickým jaderným testům. Ze stejného vědeckého hnutí vzešla i Rachel Carsonová. Součástí tohoto boje byla i Commonerova kniha *Science and Survival*, která v šedesátých letech 20. století nastolila otázku globálního oteplování. Hnutí Věda pro lidi vznikla v sedmdesátých letech ve Spojených státech a ve Velké Británii. Ve Spojených státech bylo spojeno s předními radikálními vědci, jako byli Richard Lewontin, Richard Levins, Stephen Jay Gould a Ruth Hubbardová. V Británii hráli hlavní roli Hilary Roseová a Steven Rose.

Převratné vědecké objevy týkající se klimatických změn byly učiněny vědci v Sovětském svazu a Spojených státech a okamžitě vyvolaly radikální otázky týkající se současné výroby. Definitivní studie o jaderné zimě v rámci atmosférických věd za posledních třicet let byly Pentagonem v jeho vlastních pojednáních o účincích jaderné války odmítány a potlačovány, nicméně vědu nelze popřít. Skutečná věda má za základ sebekritiku, což je něco, co je v rozporu s mocí ideologie.

To samozřejmě neznamená, že věda nemůže být různými způsoby zkorumpována nebo manipulována systémem či využívána elitářským a technokratickým způsobem, což je velká část naší reality. Ale právě proto jsou boje o společenské vztahy vědy nezbytné. Je proto nesmírně důležité, že v posledních letech ve Spojených státech obnovila svou činnost Věda pro lidi jako organizace i jako časopis. Bez kritické vědy by neexistovala žádná ekologická věda a prakticky žádná možnost účinného ekologického hnutí. Marxisté, kteří považují přírodní vědu za inherentně technokratickou, pozitivistickou a elitářskou, se v mnoha ohledech vzdávají boje, který nelze vést nezávisle na vědě. Stojí za to podívat se na velmi odlišné postoje k vědě na Kubě, jak je reprezentují osobnosti, jako je molekulární imunolog August Lage Dávilla. Viz jeho článek „Socialismus a znalostní ekonomika“ („Socialism and the Knowledge Economy“) v zářijovém čísle časopisu *Monthly Review* z roku 2006.

A tyto elitářské a technokratické přístupy se objevují i v diskusích o covid-19...

Pokud jde o covid-19, vidíme, že establishment různými způsoby manipuluje s vědou, někdy i proto, aby zakryl neúspěchy. Vidíme však také, jak se do popředí dostávají významné vědecké pokroky. Práce kritického epidemiologa Roba Wallace a jeho spolupracovníků v rámci organizace Structural One Health, vycházející z historické materialistické tradice, byla mimořádně důležitá při odhalování historických kořenů pandemie v kapitalistickém globálním agrobyznysu a kapitálových okruzích, jakož i sociálních faktorů, které vedly k jejímu nepřiměřenému dopadu na nejzranitelnější vrstvy společnosti. Ve skutečnosti se můžeme opřít o dlouhou historii socialistických příspěvků k epidemiologii od dob Engelse a Marxe až po současnost – jak jsme s Brettem Clarkem a Hannah Hollemanovou vysvětlili v článku v *Monthly Review* z ledna 2021 nazvaném „Kapitál a ekologie nemoci“ („Capital and the Ecology of Disease“).

V této souvislosti píšete o důležitosti překonání kapitalistické formy hodnoty a zdůrazňujete nutnost tvorby užitných hodnot, které uspokojují skutečné lidské potřeby. Hrozí při určování a prosazování těchto potřeb nebezpečí technokracie? Řečeno jazykem dalšího hrdiny *Návratu přírody*, Williama Morrisa, jak určit rozdíl mezi „obrovským množstvím neužitečných věcí“ produkovaných kapitalismem a tím, co uspokojuje skutečné potřeby?

Žijeme v technologicky zprostředkované civilizaci, takže před nebezpečím technokracie je třeba se vždy chránit. To však z velké části vyplývá ze samotného třídního základu a hierarchické struktury naší společnosti. Socialismus v jednadvacátém století vyžaduje materiální rovnost a ekologickou udržitelnost, což obojí je v rozporu s hierarchickými technokratickými strukturami a kapitalistickými monopolními tržními mechanismy. Musíme si uvědomit, že naše nejpalčivější problémy dneška nepodléhají čistě technologickým nebo technokratickým řešením, ale souvisejí především se sociálními vztahy. Klíčové je rozsáhlé vzdělávání a aktivní kontrola společnosti směrem zdola.

Pokud jde o to, jak určit, co jsou zbytečné věci, musíme být nejprve schopni analyzovat, jak různé komodity zapadají do struktury výroby a společenských potřeb. To není tak obtížné, jak by se mohlo zdát. Jako první se o „hierarchii potřeb“ zmínil Marx, nikoliv Abraham Maslow v padesátých letech 20. století. Ve svých „Poznámkách k Adolfovi Wagnerovi“ Marx psal o „hierarchii jeho [člověka či lidstva] potřeb“, které lze jednoznačně dát „určité pořadí“. Začíná to samozřejmě našimi tělesnými potřebami. Ve Spojených státech vlastní tři jedinci větší bohatství než dolních 60 procent veškeré populace. Nerovnost je tak obrovská, že takzvaní „páni vesmíru“ na vrcholu třídní pyramidy mají četná soukromá letadla a mohou podnikat výlety do vesmíru jen tak pro radost, zatímco většina obyvatel Spojených států nemá čistou vodu, čistý vzduch, přiměřené a výživné potraviny, bydlení, přístup ke zdravotní péči, dopravu, slušné

vzdělání, spojení atd. Individuální obohacování je upřednostňováno před vztahy a potřebami komunity.

Ve společnosti, která klade důraz na podstatnou rovnost a ekologickou udržitelnost, je jistě možné stanovit, že výroba by měla nejprve uspokojit základní potřeby všech a odtud postupovat dále. Potřeby navíc nemají jen podobu zboží, ale i společenství, sociálních vztahů, vzdělání, zdraví, estetického vyžití, posílení lidských práv atd. Užité hodnoty jsou v podstatě kvalitativní a nejsou pouhým vyjádřením ekonomické hodnoty, jako je tomu v případě směnných hodnot. William Morris odsuzoval obrovské plýtvání ve společnosti a skutečnost, že lidé jsou nuceni vykonávat zbytečnou práci při výrobě neužitečných věcí, a tak promarnit svůj pracovní život. Není pochyb o tom, že se můžeme více posunout směrem k racionální, ekologicky udržitelné výrobě, vzhledem k extrémním formám plýtvání a destrukce v současné ekonomice, které existují jen proto, aby absorbovaly obrovský ekonomický přebytek kapitalismu a udržely ho v chodu. Ve Spojených státech se každoročně vynakládají biliony dolarů na marketing s cílem přesvědčit lidi, aby si věci kupovali, což vede k situaci, kdy lidé nepotřebují to, co chtějí, ani nechťejí to, co potřebují.

Dalo by se tedy říci, že demokratická kontrola zdola je sama o sobě potřebou, nebo že je snad nezbytným předpokladem pro vyjádření a identifikaci našich potřeb v oblasti sociálních vztahů, společenství, posílení postavení atd.?

V obecné rovině s tím souhlasím, ale taková „demokratická kontrola zdola“ je v kapitalismu nemožná. Zjevně nebyla dosažitelná ani ve společnostech sovětského typu. Z dlouhodobé socialistické perspektivy bude nutné vrátit se k pojmu „odumírání státu“, vnímaného jako hierarchická struktura stojící nad společností. Ve svém nedávno vydaném posmrtném díle *Beyond Leviathan: Critique of the State* István Mészáros vyzývá k „postupné rekvizici odcizených rozhodovacích pravomocí“ společností jako celkem, kterou představuje „samosprávný, svobodně sdružený výrobce“.

V posledních letech se zdá, jako by politici a teoretici radikální levice konečně začali dohánět klimatickou krizi, a probíhá živá debata jak o strategii (green new deals, nerůst, zelená pracovní místa, ekologický leninismus), tak o taktice (přímá akce, elektoralismus atd.). Kde dnes vidíte největší naději na nápravu metabolické trhliny?

Pokud jde o to, že „teoretici radikální levice konečně dohnali naléhavost klimatické krize“, je důležité si uvědomit, že myslitelé levice byli vůdčími osobnostmi, pokud jde o řešení klimatické krize, již v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století. Lze poukázat na socialisty jako Barry Commoner, Virginia Brodineová, Charles Anderson, dokonce i Jürgen Habermas, kteří na konci šedesátých a v sedmdesátých letech zdůrazňovali nebezpečí klimatických změn. Andersonova kniha, částečně inspirovaná Commone-

rem, se jmenovala *Sociologie přežití* (*The Sociology of Survival*) a globální oteplování brala vážně. Větší část levice tehdy tuto otázku samozřejmě ignorovala, stejně jako celá společnost. Přesto nelze říci, že by socialističtí myslitelé stáli za rozvojem ekologických myšlenek, které vzešly zejména z levice.

Změnou klimatu a celou problematikou narušení ekologických cyklů Země jsem se zabýval ve své knize *Zranitelná planeta* (*The Vulnerable Planet*) v roce 1994 a od té doby jsem tuto analýzu dále rozvíjel. Změna klimatu je samozřejmě jen jednou ze součástí naší planetární ekologické krize, která se vyznačuje překročením mnoha planetárních hranic, za nimiž už planeta není pro lidstvo bezpečným domovem. To znamená, že krize antropocénu dalece přesahuje samotnou změnu klimatu.

Pokud jde o debatu o strategii, mnoho z nich se nedostává k naléhavosti problému nebo k rozsahu změny, která je nezbytná. Představa zeleného nového údělu ve skutečnosti vznikla v rámci hlavního proudu liberální/neoliberální tradice a byla silně prosazována určitými obchodními zájmy. Barack Obama ji dokonce zahrnul do svého programu, když v roce 2008 kandidoval na prezidenta, ale po svém zvolení prezidentem od ní upustil. Obecně je považována za formu zeleného keynesiánství. Radikálnější podobu, zdůrazňující spravedlivý přechod a přední komunity, mu dala americká Strana zelených a ve zmírněné podobě pak levicoví demokraté. Revolučnější verze je koncipována ve smyslu lidového zeleného New Dealu, jak jej původně navrhla organizace Science for the People, kterou jsem podpořil v článku „Tentokrát se zápalím“ („On Fire this Time“) na stránkách *Monthly Review* v listopadu 2019. Max Ajl prokázal této agendě službu, když propagoval myšlenku globálního People's Green New Deal. Možná nejhlubší a nejrozsáhlejší perspektivu v tomto směru lze nalézt v Rudém údělu Rudého národa, který vznikl z domorodých socialistických aktivistů ve Spojených státech.

Analýza nerůstu podobně kolísá mezi přístupy, které jej nelogicky vnímají jako slučitelný s kapitalismem (např. Serge Latouche), až po ekosocialistické přístupy. V dubnovém čísle měsíčníku *Monthly Review* z roku 2022 jsme nedávno publikovali článek „Za ekosocialistický nerůst“ („For an Ecosocialist Degrowth“) od Michaela Löwyho, Bengi Akbuluta, Sabriny Fernandes a Giorgose Kallise.

Andreas Malm prosazuje od roku 2015 strategii válečného komunismu a ekologického leninismu, jak je to zřejmé např. v eseji na toto téma, publikované v knize *Politika ekosocialismu*,⁵ vydané Kajsou Bornäsovou, do které jsem rovněž přispěl. Malmův přístup je jistě provokativní a je lepší než jiné přístupy v tom, že vychází z uvědomění si plné závažnosti, obrovského rozsahu a bezprecedentní naléhavosti problému, a také z myšlenky, že jediným východiskem je revoluční transformace.

Můj obecný přístup k řešení hrozby planetárního rozkladu, například v mé knize *Capitalism in the Anthropocene*, která vyjde v nakladatelství *Monthly Review Press* v roce

⁵ Kajsa Borgnäs, Teppo Eskelinen, Johanna Perkiö, Rikard Warlenius, eds. *The Politics of Ecosocialism: Transforming welfare* (London a New York: Routledge, 2015).

2022, se liší od výše uvedených radikálnějších strategií, ale není s nimi v rozporu. Nešlo mi ani tak o obhajobu konkrétního politicko-institucionálního mechanismu, jako spíše o pohled na to, co je třeba udělat, má-li civilizace a lidstvo přežít, a o zdůraznění potřeby ekologické a sociální revoluce, která by nutně přesáhla vše, co lidstvo dosud zažilo. Taková planetární ekologická a sociální revoluce by musela být založena na tom, co jsem nazval „ekologickým proletariátem“, který by odrážel širší a hlubší materiální boj, zahrnující nejen dělnickou třídu v nejširším slova smyslu a zaměřený na boj za životní prostředí (ve městech a na venkově) i na pracovišti, ale také zahrnující Hnutí pracujících bez půdy (MST) v Brazílii a podobná hnutí, mezinárodní rolnictvo a domorodé obyvatelstvo. Environmentální proletariát viděný v těchto hlubinně materialistických termínech se s největší pravděpodobností objeví nejprve jako vítální revoluční hnutí v rámci globálního Jihu, a nikoliv v pevnostech kapitalismu na globálním Severu. Povaha celoplanetární environmentální krize je však taková, že terén boje nebude omezen na žádnou konkrétní část planety. Ani na planetární úrovni nelze nalézt funkční řešení, pokud se lidstvo všude nezmobilizuje k boji proti tendenci kapitalismu vytvářet „nezvratnou trhlinu ve vzájemně závislém procesu společenského metabolismu“.

Rozsah boje, který před námi stojí a který zastíní všechna předchozí hnutí a revoluce, je tak obrovský, že nutně mobilizuje stovky milionů a dokonce miliardy lidí, že nemá smysl zacházet příliš daleko v mapování konkrétních státně orientovaných, institucionálních řešení, která budou produktem samotného boje a budou se lišit místo od místa a představovat mnoho různých revolučních řečí. Nicméně je pravděpodobné, že boj, přinejmenším v jádru kapitalistického systému, bude mít dvě fáze, z nichž první bude ekodemokratická, zaměřená na jakousi ekologickou lidovou frontu namířenou proti společnostem vyrábějícím fosilní paliva a finančnímu kapitálu, ale směřující ekosocialistickým směrem; druhá bude mít podobu, v níž bude ekosocialismus dominantní – má-li mít vůbec nějakou naději. Jisté je, že musíme opustit akumulaci kapitálu jako hnací sílu společnosti a přijmout, jak uvádí uniklá zpráva IPCC o zmírňování dopadů změny klimatu z roku 2022, nízkooenergetická řešení, která vyžadují rozsáhlé změny ve struktuře společenských vztahů.

Poslední zpráva IPCC (tři dílčí zprávy tvořící šestou hodnotící zprávu z let 2021–2022) naznačují, že i v případě nejoptimističtějšího scénáře bude příštích několik desetiletí pro většinu lidstva na celé Zemi katastrofických. Síla klimatických změn nyní doléhá na světovou populaci. Za předpokladu revolučních změn ve výrobě, spotřebě a využívání energie je stále *možné* zabránit nevratné klimatické katastrofě, což by vyžadovalo, aby emise oxidu uhličitého dosáhly svého vrcholu v tomto desetiletí a abychom do roku 2050 dosáhli nulových čistých emisí. Cílem je *zůstat výrazně pod* nárůstem průměrné globální teploty o 2 °C a udržet se na cestě 1,5 °C (což znamená nepřekročit ji do roku 2040 a do konce století se vrátit k nárůstu o 1,4 °C). Přesto i pak budou katastrofy ohrožující velkou část světové populace bezprecedentní ve srovnání s celou předchozí historií lidstva. Za těchto okolností jsme v měsíčníku *Monthly Review*, jak to lze vidět na našem čísle z července a srpna 2022, přesunuli důraz z pouhého zdůrazňování

Rozhovor s Johnem Bellamy Fosterem

zmírňování klimatických změn na to, co musí komunity a populace udělat, abychom se ochránili v přítomnosti i budoucnosti, a to za použití radikálních a revolučních ekosocialistických strategií. Doufáme, že s tím, jak se lidé mobilizují proti environmentálním podmínkám vytvářeným současným společenským systémem, který stále více ohrožuje jejich životy, podniknou také kroky k ochraně Země jako domova lidstva a provedou světovou ekologickou a sociální revoluci – jejíž konkrétní podoba bude teprve určena. To je velký boj jednadvacátého století: boj proti ekologické vraždě.

Přeložil Denis Kostomitsopoulos

MATERIÁL

MYSLET PŘÍRODU V POSTREVOLUČNÍM RUSKU

*Andrej Platonov,
s úvodem Moniky Woźniak*

Andrei Platonov: Thinking Nature in Post-Revolutionary Russia

Abstract

In the presented three newspaper articles from 1920s, Soviet writer Andrei Platonov criticizes the exploitation of the earth and human alienation from nature in the context of the Russian famine of 1921–1922, pointing to solar energy as the basis for socialist development. Introduced by Monika Woźniak and translated by Alena Machoninová.

Keywords

Andrei Platonov, Soviet environmentalism, socialist development, dialectics of nature

ANI VELIKÁ, ANI BOHATÁ

Obraz přírody u Andreje Platonova

Monika Woźniak

Život a dílo Andreje Platonova

Polský literární časopis *Literatura na Świecie* v roce 1996 publikoval číslo věnované Vladimíru Majakovskému a Andreji Platonovovi. Platonovovy texty doprovázel komentář Viktora Jerofejeva, předního ruského postmoderního spisovatele, a rovněž diskuze polských literárních kritiků. Ti Platonova chválili za to, jak se mu podařilo popsat totalitarismus, a za to, že „se pokusil postavit šílenství doby“. Pouze jeden z účastníků diskuze, Tadeusz Komendant, vznesl otázku, zda takový náhled Platonovovi nepodsuňuje něco, co u něho není, a s výmluvnou pochybovačností dodal: „Někdy mám pocit, že pořád věřil v komunismus.“¹

Tato, pro svou dobu příznačná výměna názorů charakterizuje běžnou recepci Platonovova díla. Většina badatelů s ním zachází jako se zásadně antiutopickým a antikomunistickým spisovatelem, nebo se jeho představám revoluce a komunismu nevěnuje vůbec. Místo toho mají sklon zdůrazňovat formální kvality jeho díla nebo ho vykreslují jako spisovatele blízkého existencialismu, psychoanalýze, či dokonce fenomenologii. Velká pozornost je v těchto studiích věnována otázce náboženství a Platonovovým vazbám na modernismus a ruskou náboženskou filosofii (zejména Fjodorova). Jak poznamenává Marija Čechonadskich, „Platonovův odkaz byl vytrvale oddělován a izolován od marxistické tradice a diskuzí levé avantgardy.“² V posledních letech se ovšem situace začíná pomalu měnit a badatelé překračují limity paradigmatu totalitarismu a poukazují na odlišné filosofické a literární kontexty.³

¹ Henryk Chłystowski, Andrzej Drawicz, Tadeusz Komendant, Katarzyna Osińska, Adam Pomorski a René Śliwowski, „Platonow po polsku – dyskusja redakcyjna“, *Literatura na Świecie* 7, č. 300 (1996), s. 134–156, zde 153..

² Maria Chehonadskih, „Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky“ (disertační práce, Kingston University, 2017), s. 40. Dostupné z: eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/38850/. Disertace Marie Čechonadskich obsahuje dobrý přehled existující platonovovské literatury a jejích hlavních tendencí. Viz rovněž článek Joan Brooks, který analyzuje příklady postsocialistických interpretací a předkládá několik poznámek k rané recepci jeho díla („Postsocialist Platonov: The Question of Humanism and the New Russian Left“, in *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*, ed. Colleen McQuillen a Julia Vaingurt, Boston: Academic Studies Press, 2018, s. 218–243).

³ Viz např. Igor Čubarov, *Kollektivnaja čuvstvennosť. Teorii i praktiki levogo avangarda* (Moskva:

Vydělování Platonova ze socialistického a revolučního myšlení lze chápat jako zvláštní případ obecnější liberální tendence zobrazovat velké spisovatele jako nepolitické nebo nanejvýš jako rozpolcené mezi talentem a ideologií, podobně jako se přistupuje k Majakovskému nebo dokonce k pozdnímu Tolstému. V Platonovově případě je to však rovněž důsledkem komplexního a jedinečného charakteru jeho psaní a specifického postavení utopie v jeho rámci. Platonovovy nejslavnější knihy – *Jáma*, *Džan*, *Čevengur* – jako by oscilovaly mezi utopickým a dystopickým myšlením, které matou kritiky i čtenáře. Jako by prohlašovaly současně palčivou touhu po komunismu s jeho naléhavostí, ne-li nezbytností, i bolestné uvědomění si jeho aktuální neexistence, která se může stát důkazem jeho nemožnosti.

Formální kvality Platonovova literárního díla – jeho mnohotvárné a nápadité užívání ironie, kombinace sakrálnosti, patosu a mytických prvků s grotesknem – ještě dále komplikují představu o jeho filosofických a společenských názorech. Interpretace způsobů, jimiž uplatňuje oficiální sovětský jazyk, či nezúčastněných („zevšedňujících“, abychom použili termínu Olgy Meerson⁴) popisů násilí se u různých badatelů liší. Totéž platí o Platonovově místy nezvykle konkrétním nebo nečekaně abstraktním jazyce, který „mísí řeč nevzdělců, naivní ozvláštňování a pojmy ze sovětské ideologie a filosofie“⁵ a je plný překvapivých spojení a deformované skladby. Navíc není zřejmé, do jaké míry byl jeho obrat k poetice socialistického realismu (byť zcela jedinečného druhu) ve třicátých a čtyřicátých letech diktován vnější nutností.

Platonov se narodil jako Andrej Klimentov v roce 1899 v osadě blízko Voroněže (ve středním Rusku) jako syn zámečnicka zaměstnaného v železničních dílnách (v mládí pracoval i Platonov na železnici). V roce 1920 vstoupil do komunistické strany, byl však brzy vyloučen pro potíže se stranickou disciplínou. V následujících letech opakovaně znovu podával přihlášku, nebyl však nikdy přijat. V roce 1921 vystudoval elektrotechniku na voroněžské polytechnice. V následujících letech pracoval jako inženýr na rekultivačních, melioračních a elektrifikačních opatřeních, což mu poskytlo východisko k mnoha literárním dílům. V roce 1922 debutoval sbírkou poezie, psal romány, povídky, scénáře a novinové články. Větší část jeho pozůstalosti, částečně tvořené nedokončenými pra-

Izdatelskij Dom VŠE, 2016); McKenzie Wark, *Molecular Red. Theory for the Anthropocene* (Londýn: Verso, 2015); Chehonadskih, „Soviet Epistemologies“; Robert Bird, „Articulations of (Socialist) Realism: Lukács, Platonov, Shklovsky“, e-Flux 91 (May 2018), e-flux.com/journal/91/199068/articulations-of-socialist-realism-lukcs-platonov-shklovsky//; Pavel Khazanov, „Honest Jacobins: High Stalinism and the Socialist Subjectivity of Mikhail Lifshitz and Andrei Platonov“, *The Russian Review* 77, č. 4 (2018), s. 576–601.

⁴ Viz např. Olga Meerson, „Andrei Platonov's Re-familiarization“, *Essays in Poetics. The Journal of the British Neo-Formalist Circle* 26 (2001), s. 21–37. [Tento výraz navrhuje jako překlad anglického „re-familiarising“, jež užívá citovaná autorka a jež je zrcadlovým odrazem Šklovského pojmu ostranění, anglicky defamiliarization, česky ozvláštňování. – Pozn. překl.]

⁵ Artemij Magun, „Otricatelnaja revolucija Andreja Platonova“, *Novoje literaturnoje obozrenije* 6 (2010), magazines.gorky.media/nlo/2010/6/otricatel'naya-revolucija-andreya-platonova.html.

cemi, byla publikována teprve posmrtně (v kritických edicích až v posledních letech). Přestože jeho talent oceňovali Gorkij i Lukács, jen obtížně si vydělával na živobytí a trpěl nedostatkem financí. Po celý život bojoval s cenzurou a nepřátelsky naladěnou kritikou, která dosáhla svého vrcholu na počátku třicátých let, když Stalin osobně odsoudil jeho protibyrokratické texty jako protisocialistické. Byť se Platonovovi samotnému poštětilo uniknout stalinským čistkám, byl v roce 1938 zatčen jeho syn, který v pracovním táboře zemřel na zápal plic. V následujících letech se Platonovovi podařilo publikovat alespoň omezený počet děl. Zároveň působil na frontách druhé světové války jako voják i válečný dopisovatel. Zemřel v roce 1951 na zápal plic.⁶

Příroda ve voroněžských člancích

Téma přírody se v Platonovově díle objevuje od samého počátku; je jedním z ústředních témat novinových článků z dvacátých let, z nichž tři jsou přeloženy v přítomném čísle. Platonov přispíval do několika voroněžských novin, kde psal o řadě témat, od aktuálních událostí a publikací – například o válce v roce 1920 – až po obecnější, filosofičtější otázky, v nichž se věnoval například úloze vědy, kritice náboženství a proletářské estetiky. V textech z tohoto období je zřetelně patrný vliv myšlenek Proletkultu a Bogdanova, především v jeho chápání proletářské kultury a v kosmologických představách.⁷ Byl rovněž činný na voroněžské literární scéně, psal básně a povídky.

Toto období bylo přerušeno rokem 1921, kdy vypukl hladomor ještě zhoršovaný suchem. Tento okamžik formoval Platonovův obraz přírody a jeho následný vývoj. „Napříště se náš žal a vroucí duše nezchladí v podobě umění, nýbrž v podobě práce, která proměňuje hmotu a převrací svět,“⁸ prohlašuje v jednom článku, a v následujících letech také dával přednost praktickému boji proti suchu a úkolům zavlažování před literární prací.⁹ Byl stále plodným přispěvatelem voroněžských periodik, ačkoli se soustředil hlavně na témata související se suchem a vyzýval k vytvoření soustavy organizací pro boj proti suchu za pomoci zavlažování. Novinová kampaň dosáhla vrcholu v zimě roku 1921 a měla praktické výsledky, byť daleko menší, než Platonov původně očekával. V lednu 1922 pozemkový úřad voroněžské oblasti zřídil hydrifikační komisi

⁶ Platonovovu biografii uvádí např. první kapitola Thomas Seifrid, *A Companion to Andrei Platonov's „The Foundation Pit“* (Boston: Academic Studies Press, 2009), s. 3–32.

⁷ Viz např. kapitolu „Consciousness and Matter: Platonov in Voronezh and Tambov (1917–1926)“ in Thomas Seifrid, *Andrei Platonov: Uncertainties of Spirit* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), s. 32–55; Seifrid, *A Companion*, s. 38 a násl.; Chehonadskih, „Soviet Epistemologies“; Natalja Bočarova, „Tvorčestvo A. Platonova i estetika Proletkulta“ (disertace, Rossijskij gosudarstvennyj pedagogičeskij universitet im. A. I. Gercena, 2004).

⁸ Andrej Platonov, „Žizn' do konca“, in *Sočiněnja*, sv. 1, díl 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), s. 180–183, zde 180.

⁹ Platonov užívá namísto zavlažování slova „hydrifikace“ (*gidrifikacija*) v úsilí o nalezení „komunističtějšího“ slova. Můžeme to rovněž interpretovat jako snahu užívat slovo podobnější „elektrifikaci“. Viz editorský komentář in Platonov, *Sočiněnja*, sv. 1, díl 2, s. 313–314.

(která byla v dalších měsících několikrát přejmenována a reorganizována) pod jeho vedením. Novinové články z let 1922 a 1923 se týkají převážně činnosti této komise.

Počátek dvacátých let je často popisován jako prometheovské či utopické období Platonova myšlení. Články skutečně často vzývají lidské vědomí a svědčí o víře v kosmické poslání vědy. Platonov ve dvacátých letech mluví o „říši vědomí“ jako o bytostné podstatě proletářské kultury a sociální revoluce. Vědomí staví do protikladu k animálnímu, instinktivnímu životu a popisuje je jako „nejvyšší formu organické energie“¹⁰ a největší zbraň proletariátu v zápase s přírodou. Jak poznamenává Marija Čechonadskih, tento „raný, schematický bogdanovismus, který si představuje nového člověka jako stav čirého vědomí“, Platonov opouští kolem roku 1924, aby jej nahradil komplexnější představou.¹¹ Thomas Seifrid také správně poznamenává, že články z dvacátých let nejsou zcela koherentní a Platonov často kombinuje vzývání vědomí se silně materialistickými poznámkami.¹²

Příroda je v člancích z dvacátých let většinou zobrazována jako největší nepřítel proletariátu. „Příroda je bělogvardějec,“ říká Platonov otevřeně v textu „Zemčeka“¹³ a v „Černém spasiteli“ dodává: „Buržoazie je štěně. Skutečný nepřítel je příroda, vesmír, jež dosud obdivují a opěvují zaslepení, zpitomělí básníci.“¹⁴ Některé z článků jsou technooptimistické a předkládají velké projekty přeměny přírody například změnou teploty na Sibiři skrze transformaci jejího krajinného uspořádání za použití výbušnin.¹⁵ Platonov konečně často popisuje zemi jako stroj, který je pro něho „zázrak“, „bratr“ lidí, vylepšený a zdokonalený obraz člověka.¹⁶

Platonov však ve svém proklamovaném nepřátelství vůči přírodě zdaleka není jednostranný. Současně – někdy dokonce v jednom textu – žehrá na odcizení lidí z jejich přírodního prostředí. Je si dobře vědom důležitosti metabolické rovnováhy a projevuje starost o dopady moderního zemědělství. Zemi, píše, nelze neomezeně vyčerpávat monokulturním zemědělstvím, ale je ji třeba revitalizovat a zúrodňovat. V textu „Boj s pouští“ z roku 1924 Platonov označuje moderní zemědělský systém za „plenění podstaty a ničení výrobních sil země“¹⁷ (tuto myšlenku později opakuje jeden z hrdinů povídky

¹⁰ Andrej Platonov, „U načala carstva soznanija“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 143–146, zde 145. O říši vědomí pojednávají rovněž další články téhož svazku, zejména „Golova proletariata“, „Dostojevskij“, „Proletarskaja poezija“ a „Slyšnyje šagi (Revoljucija i matematika)“.

¹¹ Chehonadskih, „Soviet Epistemologies“, s. 144.

¹² Seifrid, *Andrej Platonov*, s. 38 a násl.

¹³ Andrej Platonov, „Zemčeka“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 206–208, zde 208.

¹⁴ Andrej Platonov, „Čjornyj spasitel“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 156–157, zde 156.

¹⁵ Viz Andrej Platonov, „Ob ulučšenijach klimata“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 306–308. Použití výbušnin bylo doporučováno také v dalším textu, viz „Velikij rabotnik (O razvitijsja v Rossii vzryvnoj kultury)“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 248–250.

¹⁶ Andrej Platonov, „Da svjatitsja imja tvoje“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 39–40, zde 40.

¹⁷ Andrej Platonov, „Borba s pustyněj“, in *Sočiněnijsja*, sv. 1, díl 2, s. 276–278, zde 276.

„První Ivan“);¹⁸ podobná obvinění jsou obsažena v „Revolučním sovětu země“, otištěném v překladu v přítomném čísle. Ve stejném textu poukazuje na dezertifikaci jako výsledek lidské činnosti. V „Zemědělských otázkách čínského polního hospodářství“ Platonov mluví o „oběhu látek“ (*krugovorot veščestv*), který by měl být zlepšen. Způsoby tohoto zlepšení je možné hledat v tradičních zemědělských postupech, jako je užívání výkalů k zúrodnování půdy, která „musí být živena, aby nás živila“.¹⁹

Platonov navíc vedle vychvalování strojů a rozvoje výrobních sil dobře chápe, že technologie není ideologicky nevinná. Už ve „Světle a socialismu“ (publikovaném v překladu v přítomném čísle) nahlíží na „uhlí a železo“ hluboce materialisticky jako na inherentně kapitalistickou formu energie a postuluje nutnost vědomého hledání socialistické technologie. Ve dvacátých letech opakovaně poukazuje na obnovitelnou energii jako klíč k rozřešení rozporu mezi růstem a rovnováhou. Největší naděje většinou vkládal do slunce, nejdemokratičtějšího energetického zdroje, v tom smyslu, že je relativně rovnoměrně distribuován, je dostupný, neomezený a obnovitelný.²⁰ „Země musí zůstat celá a neposkvřená a veškerý přepychový život lidstva ať jde plně na účet slunce,“ říká v „Boji s pouští“.²¹ Slunce může být zdrojem nadbytku, jenž by jinak musel být získáván exploatací omezených sil země a dělníků. Platonov si navíc i sám svět představuje jako tvořený světlem. Ve svém uvažování kombinuje vědeckou inspiraci (zájem o vztah mezi hmotou, světlem a energií byl tehdy obecně běžný) s mytologickými prvky. Marija Čechonadskih k přítomnosti těchto prvků u Platonova uvádí:

Připomíná nám, že téměř ve všech starověkých náboženstvích má život původ ve světle. Platonov, jako stoupenec Bogdanova, tak věří, že intuice byla prvním stupněm vědění a staré mýty nyní nabývají vědecké formy. [...] Proto se v jeho díle nachází tolik lidových mýtů o slunci.²²

¹⁸ Povídka, složená převážně z jeho starších novinových článků (včetně „Boje s pouští“), měla podobu rozhovoru novináře s dělníky a byla zveřejněna v roce 1930. Více k jejímu pozadí a vztahu s Platonovovou inženýrskou činností v komisi uvádí Tomas Langerak, „Ob odnom ‚techničeskom‘ proizveděnií Andreja Platonova. Očerķ ‚Pervyj Ivan‘“, *Russian Literature* 46, č. 2 (August 15, 1999), s. 207–18, [https://doi.org/10.1016/S0304-3479\(99\)00055-1](https://doi.org/10.1016/S0304-3479(99)00055-1).

¹⁹ Andrej Platonov, „Voprosy selskogo chozjajstva v kitajskom zemledělii“, in *Sočiněnija*, sv. 1, díl 2, s. 235–236. Mieka Erley dává tento text do souvislosti s Marxovými úvahami o sociálním metabolismu, viz Mieka Erley, „The Dialectics of Nature in Kara-Kum': Andrei Platonov's *Dzhan* as the Environmental History of a Future Utopia“, *Slavic Review* 73, č. 4 (2014), s. 727–750, zde 742 (pozn.); *On Russian Soil: Myth and Materiality* (Ithaca: Northern Illinois University Press, 2021), s. 158 (pozn.).

²⁰ Někdy poukazuje také na další obnovitelné zdroje, jmenovitě vodu, úzce související s jeho zkušenostmi se stavbou hydroelektráren. Viz Andrej Platonov, „Voda – osnova socialističeskogo chozjajstva (Sila rečnogo podpertogo potoka kak osnova energetiki chozjajstva buduščego)“, in *Sočiněnija*, sv. 1, díl 2, s. 254–256.

²¹ Platonov, „Borba s pustyněj“, s. 276.

²² Čechonadskih, „Soviet Epistemologies“, s. 159 (pozn.).

Platonovovy myšlenky rovněž úzce souvisejí s tradicemi ruského kosmismu: ve Fjodorově díle se objevují velké zavražďovací projekty i sluneční energie.²³ Platonov mohl být rovněž obeznámen s pracemi souvisejícími s tím, co je často označováno za vědecký proud ruského kosmismu, jako například s texty Vladimira Vernadského, autora pojmu biosféry a předchůdce environmentálních věd.²⁴

Zatímco mnohé myšlenky Platonovových článků o přírodě a technice jsou založeny na jeho vlastních zkušenostech z let, která strávil v melioračních ústavech, a se snahami o technické inovace (obdržel několik patentů), stroj, který měl v jeho konceptu solární energie hrát ústřední roli – elektromagnetický rezonátor-transformátor –, zůstal neuskutečněn. Jak úspěšné, tak i neúspěšné postupy jeho vynalézání líčí jeho rané literární práce silně kladoucí důraz na téma elektřiny. Inspirace pro tento stroj jsou nejasné; Konstantin Kaminskij přesvědčivě argumentuje, že může souviset s pracemi Wilhelma Ostwalda, které byly do ruštiny přeloženy v prvních desetiletích 20. století.²⁵

Jak tvrdí Thomas Seifrid, Platonovovy rané texty nejsou oproti běžné představě jednoznačně optimistické.²⁶ Přestože vychvaluje vědu a lidské vědomí, je si Platonov dobře vědom mezí našeho vědění a komplexní povahy přírody. Lidstvo nemůže změnit zákony přírody, ale musí je poznat, aby mohlo přírodu využívat. Jediný způsob, jak si přírodu podrobit, je přizpůsobit se jí a přistoupit k ní nepřímou, oklikou. V článku „O vědě“ z roku 1920 píše:

Člověk se proti přírodě obrací prostřednictvím jí samé, bije ji nástroji jejích zákonů. Neznásilňuje ji, ale přizpůsobuje se jí. Když člověk poznal mrtvou moc sil světa, směřuje je, jelikož není v jeho silách přímo je změnit, proti jiným silám nepřátelským životu – a tak si je podmaňuje, nepřímou je mění a poráží je.²⁷

Proces poznávání přírody je ovšem nesnadný; příroda je komplexní a nelze ji redukovat na jediný princip; podobné generalizace jsou charakteristické pro idealistickou buržoazní vědu. Platonov vedle toho zřejmě pociťuje potřebu překračovat mechanistické nakládání

²³ Viz např. Nikolai Fedorovich Fedorov, *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*, přel. Elisabeth Koutaïsoff a Marilyn Minto (Lausanne: Honeyglen Publishing/L'Age d'Homme, 1990), s. 33–37, kde je obojí diskutováno v kontextu ruského hladomoru roku 1891.

²⁴ Viz Seifrid, *A Companion*, s. 56. Spřízněnost mezi Vernadským a Platonovem rozvíjí převážně ruský badatel Konstantin Baršt. Jádrem Platonovova myšlení bylo však formováno ještě před publikací Vernadského *Biosféry* v roce 1926.

²⁵ Viz Konstantin Kaminskij, *Der Elektrifizierungsroman Andrej Platonovs: Versuch einer Rekonstruktion* (Köln: Böhlau Verlag, 2016), s. 122 a násl. Srv. rovněž jeho argumentaci proti myšlence Valerije Podorogy, která jej spojuje s Teslou, a proti představě Konstantina Baršta, který jej spojuje s Maxem Planckem.

²⁶ Seifrid, *Andrej Platonov*, s. 41–42.

²⁷ Platonov, „O науке“, in *Sočiněniia*, sv. 1, díl 2, s. 33–34, zde 34. Srov. kritiku generalizací v článku „Kultura proletariata“.

s přírodou; v „Životě do konce“ načrtává vizi nového zemědělského věku, v němž bude člověk zkoumat každou jednotlivou rostlinu, a dokonce část rostliny a důvěrně pozná jejich „charakter, duši, potřeby a nemoci“²⁸ místo toho, aby chápal celý život uniformně.

V eseji „Kultura proletariátu“ z roku 1920 Platonov poznamenává:

Nedávno jsem četl starou knížku jednoho učeného fyzika, kde téměř s jistotou říká, že podstatou přírody je elektrická energie. Nejsem vůbec učený člověk, ale nad přírodou jsem také přemýšlel, jak jsem uměl, a takové absolutní závěry jsem vždycky nenáviděl. Víím, jak je snadné je přijmout, a také víím, jak je příroda nepředstavitelně složitá a že je ještě brzy, aby si člověk osvojil pravdu; ještě si to nezasloužil, a není pána, který by byl tak lakotný na mzdu jako příroda.²⁹

Ve *Šťastné Moskvě*, kterou napsal o více než deset let později, Platonov tuto nenávist vůči snadným tvrzením zopakuje; vypravěč prohlásí o Sartoriovi: „příroda byla podle jeho propočtů komplikovanější než takové momentální vítězství, nedala se shrnout do jediného zákona“,³⁰ a postaví ho tak proti naivnímu Sambikinovi, který si myslí, že pochopil podstatu věcí. Myšlenka o lakotě přírody se ve třicátých letech rovněž vrátí v podobě konceptu „přísného uspořádání“ přírody.

Dialektika přírody v člancích z třicátých let

V roce 1934 Platonov napsal filosofický esej „O první socialistické tragédii“, který je někdy označován za „environmentální manifest“.³¹ Eсей byl určen pro svazek komentářů, který byl zamýšlen jako dodatek k obsáhlé kolektivní publikaci oslavující završení dvou pětiletok. Iniciátorem nerealizované publikace byl Gorkij, jenž tehdy v Platonovově životě hrál komplikovanou úlohu cenzora a ochránce a měl rozhodující slovo pro osud jeho publikací.³² Gorkij se rozhodl Platonova do svazku zahrnout a poslal ho se spisovatelskou brigádou do Turkmenistánu, aby sledovali a popisovali tamní budování socialismu včetně projektů, jež se týkaly zavlažování pouště Karakum odkloněním toku řeky Amudarji. Výsledkem této cesty byla povídka „Takyr“, která úspěšně vyšla, a ukončila tak období úplného zákazu Platonovova publikování (a zároveň mu umožnila vstup do Svazu sovětských spisovatelů). Platonov popsal své zkušenosti v krátkém

²⁸ Platonov, „Žizň do konca“, s. 181.

²⁹ Andrej Platonov, „Kultura proletariata“, in *Sočiněnja*, sv. 1, díl 2, s. 90–100, zde 92–93. Můžeme si nicméně povšimnout, že se Platonov přece ve svých vlastních novinových člancích podobně obecných tvrzení neuchránil.

³⁰ Andrej Platonov, *Šťastná Moskva*. Přel. Alena Machoninová. (Praha: Baobab, 2021), s. 65.

³¹ Erley, „The Dialectics of Nature in Kara-Kum“, s. 738.

³² Nina Malygina, „Iz istorii otnošenij M. Gorkogo i A. Platonova: kontekst i podtekst“, *Filologičeskij klass* 2, č. 52 (2018), s. 83–87, zde 86.

článku „Horká Arktida“ a obecnější, filosofičtější význam jim propůjčil v eseji „O první socialistické tragédii“.³³ Zveřejnění druhého textu Gorkij pro jeho pesimismus zamítl. Nepublikovaný text byl později odsouzen svazem spisovatelů.³⁴

V tomto eseji Platonov načrtává specifickou dialektiku přírody založenou na myšlence rovnováhy. Přesouvá důraz od kosmického poslání člověka k otázce mezi techniky a přírody. V odkazu k tradičním textům popisujícím ruskou zem jako „velikou a bohatou“ prohlašuje:

[Příroda] není veliká ani bohatá. Přesněji řečeno, je tak přísně uspořádána, že své bohatství a velikost ještě nikomu neodevzdala. To je dobře, jinak by lidé v minulosti všechnu přírodu dávno rozkradli, vyplývali, opájeli by se jí tak, že by z ní nic nezbylo: chuť by se našla vždycky. Stačilo by, aby fyzický svět neměl jeden svůj zákon, pravda základní zákon – dialektiku – a během pár století by ho lidé dočista a zbůhdarma zničili. Ba co víc, i bez lidí by se příroda v takovém případě sama úplně zlikvidovala.³⁵

Vlivem tohoto „přísného uspořádání“ se zrodila technika – pokus vyzrát na přírodu, narušit její zákon rovné směny a dosáhnout přebytku. Zákon dialektiky, který nedovoluje, aby byla příroda zničena, však nelze překonat. Technika dosahuje jen Pyrrhova vítězství. Jak Platonov uvádí, příroda se pomstila³⁶ za rozvoj výrobních sil hromadným umíráním a utrpením, čímž naznačuje souvislost mezi imperialistickou etapou kapitalismu a rozvojem produktivity. Přestože poukazuje na socialismus jako možné řešení střetu mezi technikou a přírodou, text končí spíše pesimisticky. Jediným navrhovaným řešením je zřejmě kázeň, trpělivost a střídmost.

Text můžeme skutečně chápat jako polemiku s Gorkého názory na přírodu. Gorkij ve třicátých letech zveřejnil řadu textů, v nichž vyhlašoval velice doslovně chápaný boj s přírodou a nadřazenost člověka. V jednom z nich například navrhuje zničení všeho, co nemá pro člověka přímý užitek:

Pokrýt písečné stepi zeleným pokryvem, zasadit na nich lesy, zavlažit vyprahlé země říční vodou atd. Všude je třeba vysázet školky [...] Spontánní síla přírody vytváří masy parazitů – s tím se naše rozumná vůle nesmí smířit: krysy, myši,

³³ Zmínit bychom měli také novelu *Džan*, napsanou po Platonovově druhé cestě do Turkmenistánu v roce 1935.

³⁴ K osudům eseje viz např. Erley, „The Dialectics of Nature in Kara-Kum“, a rovněž komentáře editorů k ruským publikacím obou verzí eseje (viz dále).

³⁵ „O první socialistické tragédii“ (s. 113 tohoto svazku).

³⁶ To může být odkaz na Engelsův „podíl práce na polidštění opice“, jak byl diskutován v Sovětském svazu ve třicátých letech (viz Erley, „The Dialectics of Nature in Kara-Kum“, s. 737).

sysli působí hospodářství země obrovské škody a ztráty, dosahující pravděpodobně stovek milionů rublů. [...] Slepé úsilí přírody rozmnožovat na Zemi všemožné zbytečné či přímo škodlivé smetí – to úsilí musí být zastaveno, vyškrtáno ze života.³⁷

Motiv boje s přírodou a radikální transformace přírody v duchu krajního antropocentrismu byl ve třicátých letech přítomný i u dalších spisovatelů.³⁸ Na tomto pozadí se Platonovova starost o meze přírody zdá výjimečná. Neměli bychom však zapomínat, že přestože sovětské spisovatele byli především stoupenci prometheovského zmocňování se přírody, mnozí vědci, včetně Vernadského, tehdy otevřeně vyjadřovali obavy ohledně mezi čerpání přírodních zdrojů.³⁹

Měli bychom si ovšem připomenout, že článek „O první socialistické tragédii“ existuje nikoli jen v jedné verzi, ale ve dvou, a srovnání s druhou, delší verzí ukazuje významné odlišnosti.⁴⁰ Otázka techniky byla téměř rozřešena: jsme na prahu racionální regulace a transformace světa, absolutní moci nad přírodou. Důraz se přesouvá k otázce ideologie. Je socialistická společnost na tuto technologickou změnu připravena, nebo tato změna způsobí neodvolatelnou katastrofu? Hlavním zájmem druhé verze textu už není praktická možnost vítězství nad přírodou, ale nakonec otázka mravní výchovy, otázka „socialistického srdce“, jež je podle Platonova vlastní společenské organizaci (toto téma se nachází už v povídce z roku 1921 „Markun“, kde hrdina povídky nakonec uznává souvislost neúspěchu svého vynálezu s vlastním sobectvím). Nesrovnalosti obou verzí statě „O první socialistické tragédii“ odhalují Platonovo váhání nad možností socialistického rozvoje a přecházení mezi ontologickými a morálními interpretacemi jeho obtíží.

I lopuchy touží po komunismu: ubohý život jako jádro Platonovy revoluční ekologie

Platonovův obraz „přísně uspořádané“ a lakotné přírody má původ v jeho zkušenosti s utrpením a bídou. Příroda, jak ji známe – příroda, v níž budujeme komunismus –, je krutá, poznamenaná smrtí a utrpením. Jak poznamenává Oxana Timofejeva:

³⁷ Maxim Gorkij, „O borbe s prirodoy“, gorkiy-lit.ru/gorkiy/articles/article-173.htm.

³⁸ F. R. Shtil'mark a Roberta Reeder, „The Evolution of Concepts about the Preservation of Nature in Soviet Literature“, *Journal of the History of Biology* 25, č. 3 (1992), s. 429–447, zde 431 a n.

³⁹ Viz Douglas R. Weiner, *Models of Nature: Ecology, Conservation, and Cultural Revolution in Soviet Russia* (University of Pittsburgh Press, 2000), s. 44–45.

⁴⁰ Rukopisná verze byla v ruštině otištěna v roce 1991 pod názvem „O socialistické tragédii“ („O socialističeskoj tragedii“, in „Iz neopublikovannogo“, *Novyj mir* 1 (1991), s. 145–147); v angličtině v roce 2011 v *New Left Review*. Druhá existující verze, psaná na stroji, výrazně delší a považovaná za pozdější a propracovanější, byla publikována v roce 1993 („O pervoj socialističeskoj tragedii“, *Russkaja literatura* 2 (1993), s. 200–206). Její anglický překlad byl při vydání z roku 2013 zařazen do jednoho svazku se *Šťastnou Moskvou*, viz Andrey Platonov, „On the First Socialist Tragedy“, přel. Robert Chandler, Elizabeth Chandler, Angela Livingstone, Nadya Bourova a Eric Naiman, in *Happy Moscow* (London: Vintage Books, 2013), s. 153–157. Gorkij znal delší verzi.

Platonov často psal o životě a jeho chudobě. *Ubohý život* je život zvířat a rostlin, ale také lidí, kteří budují štěstí a komunismus právě z tohoto života. Chudoba je stavem, v němž má život být hlavním, nebo dokonce jediným možným materiálním zdrojem, univerzální látkou existence, užívanou při produkci všeho.⁴¹

Koncept ubohého života nabízí klíč k Platonovovým zdánlivým rozporům mezi citlivostí k otázkám životního prostředí a jeho prometheovskou uzurpací. Vybízí-li nás k boji s přírodou, pak „příroda“ zde znamená přísné uspořádání života, které máme povinnost změnit. V Platonovových textech jsou zvířata, rostliny i sama země těžce pracující, vyčerpané bytosti a v tom se podobají proletářům:

Čepurný pohladil lopuch – i on touží po komunismu; všečen plevel je jedině družné souručenství žijících rostlin. [...] tráva, která zrovna tak jako proletariát odolá jak žáru života, tak smrti pod sněhovými spoustami.⁴²

Lidi Platonov někdy popisuje jako vrchol života.⁴³ Lidé však pocházejí ze země a zůstávají její částí. Neexistuje žádný dualismus lidských a ostatních živých bytostí. Tuto kontinuitu často zdůrazňují Platonovovy popisy proměn, v nichž se zvířata antropomorfizují a lidé animalizují.⁴⁴ Pro Platonova nejsou zvířata karteziánské stroje: trpí stejně jako lidé, nebo – protože jim chybí rozptylující schopnosti vědomí – ještě více.

Nadto žijeme jen díky velkorysosti ne-lidského života, který je připraven sdílet svůj život, tělo a duši s druhými: v opakujících se popisech pojídání masa Platonov prohlašuje, že zvířecí maso živí nejen naše těla, ale také duše, protože zvíře odevzdává svou duši i tělo.⁴⁵ V novele *Džan* se Platonov opakovaně vrací k myšlence, že lidstvo kolem sebe z fyzického i duchovního hlediska potřebuje živé bytosti.⁴⁶ Jejich hodnota se tím však nevyčerpává:

⁴¹ Oxana Timofeeva, *The History of Animals: A Philosophy*, Bloomsbury Collections (London: Bloomsbury Academic, 2018), s. 154.

⁴² Andrej Platonov, *Čevengur*, přel. Anna Nováková (Praha: Argo, 1995), s. 258–259.

⁴³ Viz např. Andrej Platonov, „Poslednij vrag“, in *Sobranije sočiněnij*, sv. 1, díl 2, s. 22.

⁴⁴ Platonov zobrazuje nejen lidské tváře trpících zvířat, ale zvířata znázorňuje také činná v procesu budování socialismu, jako například medvěd v *Kotlovanu*, který pracuje jako kovář a vyčistí vesnici od kulaků. Jsou případy i opačných procesů, kdy se lidské bytosti v nelidském prostředí připodobňují zvířatům (nejčistším příkladem je *Hnojný vítr*, odehrávající se v nacistickém Německu).

⁴⁵ Viz Timofeeva, *History of Animals*, s. 157.

⁴⁶ Ta se vyskytuje i v Platonovových denících z té doby (viz Andrej Platonov, *Zapisnyje knižki. Materialy k biografii* (Moskva: Nasledije, 2000), s. 155). Je však třeba poznamenat, že zvířecnost u Platonova někdy obsahuje i negativní důraz, zejména v souvislosti se sexualitou. Viz Hans Günther a Sergey Levchin, „A Mixture of Living Creatures: Man and Animal in the Works of A. Platonov“, *Ubandus Review* 14 (2011/2012), s. 251–272, zde 268–270.

[...] i v očích želvy je zádumčivost a v trnkovém keři je vůně, svědčící o velké vnitřní hodnotě jejich existence, která nepotřebuje dodatkem lidskou duši. Možná že potřebují od Čagatajeva malou pomoc, ale shovívavost nebo soucit nepotřebují...⁴⁷

Byla by však chyba spojovat, tak jako to činí Robert Chandler,⁴⁸ Platonova s hlubinnou ekologií. Oxana Timofejeva oprávněně Platonova vykládá v protikladu k hlubinné ekologii a poukazuje na revoluční humanismus a proměnu přírody jako ústřední myšlenky Platonovových představ o zvířatech.⁴⁹ Je výmluvné, že Čagatajev, hrdina novely *Džan*, mluví o důstojnosti zvířat bezprostředně poté, co tvrdil, že zvířata nejsou vždy nešťastná a že jejich žalostný stav musí být nenormální. Pasáž bychom měli vykládat ve světle dalšího úryvku ze stejné novely:

Liduprázdná poušť, velbloud, a dokonce i toulavá ubohá tráva – to všechno přece musí být významné, velké a vítězné; ubohé bytosti v sobě chovají i svou druhou, šťastnou sudbu, kterou tak naléhavě potřebují – proč by se jinak tolik plahočily a stále na něco čekaly?⁵⁰

Tou šťastnou sudbou, nutnou a nevyhnutelnou, ale současně bolestně neuskutečnou – je komunismus.

*

V *Zrnech času* Fredric Jameson poznamenává, že pro Platonova je utopie „kolektivním výrazem nouze v nejbezprostřednější formě spíše než jakousi planou koncepcí dokonalého, již lze přiložit k tomu, co je snesitelné či co dokonce není ani tak zlé“.⁵¹ Právě to ji odlišuje od tradičnějších utopií, které „testují“ alternativní reality, a vnáší do ní dystopický prvek. Platonovovo myšlení o přírodě, formované zkušeností se suchem a hladomorem, můžeme snad charakterizovat následovně: nemůže být plně utopické, protože je zrozené z bezprostřední nouze.

Ztrátu optimistického a vítězného tónu – přítomného, byť ne jednoznačně, v Platonovově raných novinových článcích a povídkách – bychom neměli chápat jako odmítnutí snů o lepším životě. Vzpomeňme na „Život do konce“, jeden z Platonovových nejpodivnějších novinových článků, jež jsme již krátce zmínili. Text začíná scénou hladu včetně popisu, jak se děloha matky stala hrobem mrtvému plodu. Platonov pak pokračuje vizí

⁴⁷ Andrej Platonov, „Džan“, in Dcery pouště, přel. Anna Nováková (Praha: Lidové nakladatelství, 1982), s. 233–254, zde 312.

⁴⁸ Robert Chandler, „The Last Caspian Tiger“, *Index on Censorship* 34, č. 1 (1 February 2005), s. 120–124, zde 122.

⁴⁹ Timofeeva, *The History of Animals*, s. 165–66.

⁵⁰ Andrej Platonov, *Džan*, s. 239.

⁵¹ Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), s. 101.

nové, organické vědy „individuálního poznání rostlin“, jež povede k tomu, že si člověk bude „pěstovat chléb v květináči“, a končí zodpovězením technických otázek, jež vznesli čtenáři k jeho článku o zavlažování. Mimochodem pak poznamenává: „Chtěl jsem napsat o životě, který nechce skončit, anebo chce skončit v nesmrtelnosti. Nyní však život nechce nesmrtelnost, ale chce umřít zítra namísto dnes.“⁵² V trpělivé každodenní práci budování socialismu v tragických podmínkách „přísného uspořádání“ světa není utopie odmítána. Lze ji pouze nechat stále se vznášet ve vzduchu, tak jako vždy přítomný obzor.

Platonovovo pojetí přírody, rámované touto pozdrženou utopií, představuje komplexní směs prvků. Jednu věc však Platonov vidí jasně, a to jsou katastrofální následky kapitalistického vývoje, vykořisťování země, rostlin, zvířat, a jejich vyústění ve válce. „Svět bez SSSR by se nepochybně sám od sebe zničil v průběhu příštího století,“ prohlašuje v článku „O první socialistické tragédii“.⁵³ Vidíme, jak se tato slova naplňují, přestože naděje, které upínal k Sovětskému svazu, nemůžeme sdílet. Jeho starost, jak se těmto důsledkům vyhnout v socialistické zemi – sahající od požadavků na specificky socialistickou energii po navrhovanou kázeň a zdrženlivost –, je našim dnešním diskuzím možného rozvoje překvapivě blízko.

Přeložil Jan Tábořský

⁵² Platonov, „Žizň do konca“, s. 180–181.

⁵³ Platonov, „O socialističeskoj tragedii“ in „Iz neopublikovannogo“, s. 146. Jde o citát z kratší verze textu, nikoli z textu přeloženého v tomto čísle *Kontradikcí*.

OPRAVA ZEMĚ*

Andrej Platonov

Co je to země?

Země je celý svět se zoranými poli, květinami, lidmi, řekami a mraky. Země je to, odkud jsme vyšli a kam odejdeme, kde žijeme, kde se radujeme a bojujeme. Tak uvažuje lid. A to je správné. Ale co je to země v našem, rolnickém smyslu?

Je to výrobní prostředek obilí, krmných píce pro skot aj. To znamená, že je to stroj stejně jako třeba tkalcovský stav, který vyrábí látky na oblečení, jen s tím rozdílem, že pro člověka vyrábí potravu.

Jako každý stroj vyžaduje země opravy, vylepšení a obnovu čerstvými silami, jež ona sama odevzdává, aby vyráběla rostliny.

Tisíce let člověk prosycuje zemi svou prací a země ji vrací s velkými přebytky a jen díky tomu na zemi vzkvétá život, rostou a zdokonalují se síly člověka.

Avšak za ty tisíce let se země strašně vyčerpala, vyprchaly z ní životodárné síly, neboť mízu z ní lidé vysávají rok co rok.

I z průmyslových strojů se síly nepřetržitě vyčerpávají, ale okamžitě se zase doplňují.

Síly země nedoplňuje nikdo (snad jen nebe, ale na ně se nelze spolehnout) a naše nivy rok od roku dávají méně a méně obilí.

Totéž se děje také v zahraničí, v jiných zemích, ale tam se lidé o zemi starají usilovněji a nedopouštějí, aby úrodnost klesala. Nehledě na jejich buržoazní životní styl, věda i celá společnost tam pomáhají zemědělcům bojovat s přírodou o obilí.

U nás byl rolník doposud nechán na pospas sobě samému, bez znalostí, bez podpory, nevzdělaný a nešťastný: Jak si to zařídíš, je tvoje věc, ale obilí odevzdávej každý podzim.

Nyní je situace jiná. Rolník a dělník jsou teď hlavní, všechno je v jejich moci.

Pokud se země unavila a vyčerpala – dáme ji do pořádku, opravíme ji a nasýtíme novými silami.

Prostředky k tomu máme a jsou plně v rolníkových rukou.

Jsou to znalosti, zemědělská věda.

Když je rolník bude ovládat, nebude se mít čeho bát. Hlad bude navždy srovnán ze světa.

Věda už našla skvělé způsoby, jak obnovit síly země, a dokonce je zvětšit. Znalostmi člověk proměňuje pouště v úrodné a požehnané nivy a z naší ruské, už tak dobré půdy rolník vyzbrojený vědou učiní veliký zdroj výživy člověka a skrze to i pramen všelidské kultury – socialistické kultury, již zplodila naše revoluce.

* Přeloženo z Andrej Platonov, „Remont zemli“, *Sočiněnija*, sv. 1, část 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), s. 25–26. Poprvé publikováno in *Krasnaja děrevňa* 75 (9. června 1920), s. 3.

Pro budoucí bohatý, urputný a krásný život je zapotřebí hodně obilí, hodně toho, co dává země.

Dává nám to země zúrodněná znalostmi.

Nivy jsou obráběcí stroje, rolníci jsou dělníci.

Opravíme je, spustíme je na nebývalé obrátky, ať ze sebe vydají veliké síly, hodně velikého člověka.

Obnovíme zbědovanou a zmoženou oranici, ať i ona omládne a nabere síly, jako svého času my.

REVOLUČNÍ SOVĚT ZEMĚ*

Andrej Platonov

Zlo nové lidské duše spočívá v tom, že slábne pevné sepjetí, spojení člověka s přírodou, že k ní přestává být vnímavý.

Nový, městský, strojový člověk čím dál tím méně cítí svou blízkost ke světu, kniha veškerenstva je pro něj stále nepochopitelnější: člověk se ji odnaučil číst, začal být hluchý vůči větru, slepý vůči hvězdám. Má slova potvrzuje bohorovná lhostejnost většiny lidí vůči velké a strašné katastrofě, která se blíží s každým dnem – vůči suchu příštího roku 1922 a následujících let (možná jen zřídka přerušovanému srážkami).

Kdo žije v jednotě s přírodou, tomu země o sobě vypráví a shazuje před ním svůj šat – čas. Srdce člověka musí od narození překypovat láskou ke všemu. Milující člověk je synem každé ženy, každého stébla trávy a hostem na každé cestě. Jak může milující nechápat a nevidět, když srdce je tím největším a nejjasnějším okem?

A když se něco rozechvělo a roznemohlo ve světě, i lidu se zmocnily obavy o budoucnost.

Zimy začaly být špatné, je málo sněhu, tráva neroste jako v minulých letech. Ve světě se něco pohnulo a prasklo, je někde zraněný – a jako odpověď se v člověku rozevřela bolestivá rána.

Letošní sucho jsme předpověděli na jaře.

Nemluvil jsem o něm já, to svět se ve mně ozýval.

Ale nikdo tenkrát neuvěřil; ten, kdo poslouchal, byl sytý a lhostejný, k čertu s ním!

Nastalo léto a vzplálo žito v Povolží i u nás na jihu ve většině gubernie.

Rusko zachvátilo hoře, trápení a smrt.

* Přeloženo z Andrej Platonov, „Revsovět zemli“, in *Sočiněnja*, sv. 1, část 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), s. 197–198. Poprvé publikováno in *Naša gazeta* 47 (25. listopadu 1921), s. 3.

Tehdy byla vynalezena a promyšlena hydrofikace jako boj se suchem za život, tj. za obilí. Po dlouhých prázdných řečech v novinách se nakonec ozvalo centrum – Moskva. Dali nám tam za pravdu, našli se tam stejně smýšlející lidé, a tak tam teď bojují za vytvoření revolučního zemědělského sovětu, bojového, úderného štábu proti horku, špatnému rolnickému hospodaření a hladu – za obilí a sytost dělníků a rolníků, za záchranu revoluce před porážkou a lidí před likvidací.

Nad suchem je možné zvítězit jedině tak, jak jsme zvítězili nad Kolčakem a Vrangelem – napnutím všech sil, obětmi, talentem velikých vůdců práce a vynalézavosti.

Revoluční sovět země vznikne patrně v nejbližších dnech a tehdy se rozhoří veliký a smrtelný boj člověka se silami přírody.

Tušíme velkou katastrofu, máme však mozek a sílu v krvi, víme, jak vyrábět nástroje proti přírodě, abychom ji zkontrolovali a spoutali.

Zorganizujeme milionové armády pracujících a vrhneme je na pole, do stepí a dílen – k pluhu, čerpadlům, přehradám, motorům, obráběcím strojům.

Vyhlašujeme generální boj horku a hladu.

Ať žije revoluční sovět země!

Ať žije vědomí a stroj člověka!

SVĚTLO A SOCIALISMUS*

Andrej Platonov

Po celé zemi teď probíhá tvorba socialismu. Zároveň se musejí vytvořit (a vytvářejí se) ekvivalenty socialismu ve fyzice, chemii, technice, biologii atd., jinak je socialismus nemyslitelný a nemožný.

Zastavíme se zde u technického ekvivalentu socialismu.

Socialistická technika musí najít a dokázat využít takovou energii, jež by téměř automaticky vytvářela pro člověka všechno to kolosální množství výrobků, o kterém kapitalismus nemá ani ponětí. Socialismus potřebuje sobě rovnou fyzikální sílu, aby se jejím prostřednictvím stal hotovou záležitostí a utvrdil svou světovou nadvládu. Avšak musí to být síla neomezené intenzity, která je všude a která je vždy připravena vyrábět, síla, která člověka osvobozuje od nižších forem práce.

* Původně sepsáno v červenci 1922. Přeloženo z Andrej Platonov, „Svet i socializm“, *Sočiněnija*, sv. 1, část 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), s. 218–220. Poprvé publikováno in *Russian Literature* 23, č. 4 (1988), s. 387–389.

Jméno této síly je světlo, obyčejné denní rozptýlené sluneční světlo, ale také světlo měsíce a hvězd. Právě tuto sílu chceme zapráhnout do obráběcích strojů. Ve světě je jí tolik jako prostoru. Dál uvidíme, že světlo a prostor jsou jedno a totéž.

Výrobní síla kapitalistické společnosti se skládala z uhlí a železa a odpovídající společenské organizace. Nerovnoměrné rozdělení přírodních zásob paliva na zemi, nepočetnost těchto rezervoárů energie – všechny tyto přírodní podmínky odůvodňovaly kapitalistický způsob výroby. Elektrifikace tyto pro socialistickou výrobu nepříznivé přírodní podmínky částečně překonává a ruší závislost energie na zeměpisné poloze. Avšak jen částečně. My ovšem potřebujeme úplné vyřešení otázky. Socialismus, který předem definujeme, bude možné vytvořit jenom v případě, že se dozvíme, jaká fyzikální síla a jak bude zapojena do socialistické výroby.

Ta síla je světlo.

Podle nejnovějších teorií se jedná o prostor elektromagnetické povahy. Fyzikální funkce prostoru je elektromagnetické nestacionární pole. Jelikož světlo je nestacionární elektromagnetické pole s velmi vysokou frekvencí kmitočtů (změn směru); za vteřinu se počet kmitů rovná přibližně pěti stům trilionům. Délka elektromagnetické světelné vlny se rovná přibližně 0,6 mikrometru.

Není proto zásadní rozdíl mezi elektřinou, která funguje v lampě, a světlem. Dynamo elektrárny ve Voroněži vyrábí střídavý proud o frekvenci padesát kmitočtů a o vlnové délce tři kilometry (za přesnost neručím, takto si to pamatuju).

Vzdálení všelijakým poetickým slovesným experimentům říkáme, co vidíme, cítíme a víme: jedinou fyzikální funkcí prostoru, kterou známe, je světlo, které je elektromagnetickým nestacionárním polem s děsivou frekvencí kmitočtů a neuvěřitelně malou vlnovou délkou. Světlo a elektřina jsou totéž. Prostor a čas jsou všechno, co víme o světě. Všechno, co víme, jsou kombinované funkce prostoru a času.

Elektřina je všechno, co víme o, abych tak řekl, „čistém“ prostoru – éteru.

Aniž bychom se pouštěli do teoretických oblastí, neboť čistá teorie je předsudek umírající epochy, zajímá nás ani ne tak pravda, jako materiální produkt, ani ne tak spravedlnost, jako fakt nadvlády.

Tvrdíme jednoduše, že socialismus se musí vybudovat na takové fyzikální síle, která je nejlevnější, nejrozšířenější a jejíž zásoby se nedají vyčíslit (světla je tolik jako prostoru), tj. na světle a ze světla je třeba odlít a vysoustruhovat komunismus.

Celý svět je, přesně řečeno, nádrž, akumulátor elektrické energie, jelikož svět je především prostor, a prostor je především elektromagnetické nestacionární pole. Pokud na dějiny pohlédneme jako na praktické řešení jediné energetické otázky, jejíž definitivní vyřešení znamená úplné, stoprocentní využití světa člověkem, aniž by vynakládal jakékoli síly, můžeme říci: využití světla v průmyslu je pro naši dobu nejdokonalejším řešením energetické otázky. Vzpomeňme si, že základem světa rostlin je světlo. Učiňme světlo též základem světa člověka. A proto veškerá technika má být omezena na světelnou techniku, veškerá fyzika (a možná i chemie) na elektrotechniku.

Světelná technika má zkonstruovat onen mechanismus, který proměňuje sluneční světlo v běžný pracovní elektrický proud vhodný pro naše elektromotory. Tento mechanismus už částečně zkonstruován je. Jmenuje se fotoelektromagnetický rezonátor-transformátor. Jeho účelem je předělávat světlo, ten nebeský proud, na pozemský, lidský proud. Pokud bude tento technický úkol úspěšně vyřešen (detaily tu ponecháváme stranou), světlo, a s ním i celý svět, se stane „proletářem“ lidstva na mnohá nezměrná staletí a lidstvo nevyčerpá tuto energii žádnými stroji, odporem ani stavbami. Dokonce i energie Rutherfordem rozbitého atomu je naproste nic ve srovnání s energií světelného oceánu.

Za socialismu v základu lidské tvorby neleží nálada, náhoda, inspirace nebo intuice, ale vědomí. A proto pokud ještě fotoelektromagnetický rezonátor-transformátor není vyroben, je třeba ho vyrobit uvědomělou vůlí, protože je nezbytný pro využití světla, a světlo je nezbytné pro socialismus. Protože světlo se musí stát základem socialistické výroby – jinak nikdy nenastane socialismus a bude věčně jen „přechodná epocha“. Socialismus nepřijde dřív (ale o trochu později), než bude světlo jako motor zavedeno do výroby. Teprve tehdy ze světelné výroby vyrostne socialistická společnost, nový člověk (bytost plná uvědomění, zázraku a lásky), komunistické umění (ono světové sochařství, planetární architektura), a teprve tehdy dojde ke sloučení lidstva do jedné fyzické bytosti, a umění, jak je nyní chápáno, nebude potřeba, protože umění je korekce revoluční hmoty v reakčním vědomí, zatímco v komunismu budou hmota a vědomí jedno.

V epoše světla bude rovněž prostřednictvím světla realizována mezihvězdná doprava a bude pochopena (protože bude do hloubky prozkoumána) elektrina – ten klíč k poznání světa a meč k vítězství nad ním.

O PRVNÍ SOCIALISTICKÉ TRAGÉDII*

Andrej Platonov

Netřeba se předvádět a opájet se životem; naše doba je lepší a serióznější než blažený požitek. Každý, kdo se opájí, nevyhnutelně upadá a umírá – jako myši mládě, které leze do pastí, aby se nasýtlo špekem, který v ní leží jako návnada. Kolem sebe máme hodně špeku, ale každý kousek je návnada. Je třeba být mezi obyčejnými lidmi – vykonávat trpělivou socialistickou práci, nic víc.

* Původně sepsáno v roce 1934. Přeloženo z Andrej Platonov, „O pervoj socialističeskoj tragedii“, *Fabrika literatury. Sobranie* (Moskva: Vremja, 2011), s. 640–644. Poprvé publikováno in *Russkaja literatura* 2 (1993), s. 200–206.

Ne, směle svůj těžký a nepoddajný úkol,
k němuž tě osud povolal, vykonej,
a potom jako já trp a tiše umírej.
(Alfred de Vigny)

Nejde samozřejmě o smrt, ale o vítězství.

Tomuto vědomí odpovídá skutečné uspořádání přírody. Není veliká ani bohatá. Přesněji řečeno, je tak přísně uspořádána, že své bohatství a velikost ještě nikomu neodevzdala. To je dobře, jinak by lidé v minulosti všechnu přírodu dávno rozkradli, vyplývali, opájeli by se jí tak, že by z ní nic nezbylo: chuť by se našla vždycky. Stačilo by, aby fyzický svět neměl jeden svůj zákon, pravda základní zákon – dialektiku – a během pár století by ho lidé dočista a zbůhdarma zničili. Ba co víc, i bez lidí by se příroda v takovém případě sama úplně zlikvidovala. Dialektika je výrazem střídmosti, těžko překonatelné přísnosti konstrukce přírody, a jen díky tomu byla možná historická výchova lidstva. Jinak by všechno na světě dávno skončilo jako hra dítěte s bonbony, které se mu rozpustily v ruce, aniž je stačilo sníst.

V čem spočívá smysl současné historické tragédie? Podle mě spočívá v tom, že „technika [...] rozhoduje o všem“. Mezi technikou a přírodou panuje principiálně tragická situace. Třídní boj, otázka obrany SSSR a vítězství nad imperialismem má nyní rovněž především technický obsah.

Cíl techniky zní: „Dejte mi pevný bod, já převrátím celý svět.“ Ale konstrukce přírody je taková, že nepřipouští, aby nad ní kdokoli zvítězil: svět je možné převrátit, pokud člověk vybere vhodně nastavenou páku, nicméně musí urazit dalekou cestu a vynaložit čas, aby rameno páky bylo dostatečně dlouhé, takže vítězství bude téměř zbytečné. To je elementární epizoda dialektiky. Vezměme si současný fakt: rozpad jádra atomu. Přímý zisk síly nevzniká, tj. když vynaložíme množství energie n , ještě nezískáme $n + 1$. Génie techniky však leží na vedlejších cestách: k rozbití atomu jsou zapotřebí „souběžné“ síly přírody, například kosmické paprsky, jen tak dosáhneme kladné pracovní bilance.

Sama příroda, když se na ni podíváme zblízka, se chová uzavřeně, je schopná fungovat, jen když dostane něco za něco, dokonce s přídatkem pro sebe, kdežto technika se to snaží udělat naopak. Vnější svět je před námi chráněn svou dialektikou. Veškeré umění techniky stojí na příznivých bočních větrech přírody, která jedná ve prospěch svého soustředěného zájmu.

V sociologii, v lásce, v hloubi člověka je dialektika stejně neměnná a nezničitelná, pokud se s ní člověk srazí čelně. Muž, který měl desetiletého syna, ho nechal s matkou a oženil se s krasavicí. Dítěti se po otci začalo stýskat a trpělivě a nešikovně se oběsilo. Gram požitku na jednom konci vyvážila tuna hrobové hlíny na druhém.

Otec stáhl z krku dítěte provaz a brzy odešel za ním do hrobu. Chtěl se opájet nevinnou krasavicí. Lásku nechtěl nést jako povinnost k jedné ženě, ale jako požitek. Neopáje se – anebo zemře, nachází se ve složitém a ubohém světě.

Ideologie se nenalézají ve vnější výšce, v „nadstavbě“, ale v samotném srdci člověka, uprostřed jeho společenského citění.

Dějiny jako celosvětová tragédie začaly spolu s člověkem, ale technika slouží jako jejich závěrečný akt. Na Západě tato tragédie nemíří k vyřešení, ale k likvidaci, ke zrušení tématu prostřednictvím fašismu a války. O zadané tragédii se rozhoduje pouze u nás.

Chtěl bych, aby umění nebylo jen „zobrazení“, ale přesné proroctví nových kyklopských prací – aby přispělo ke změně onoho existujícího celosvětového života, který se podobá souloží slepých v kopřivách.

Technika, která kdysi začala jako sebeobrana otroků a poté dělnické třídy před smrtelným vykořisťováním, má dodnes povahu prostředku třídního boje. Ale v SSSR už nyní získává jinou kvalitu a účel. Dělnická třída, která strávila celé století prací s drsnou hmotou přírody, získala takový tvůrčí technický potenciál, že zušlechtěn socialismem vytváří techniku, která je v průběhu jednoho dvou desetiletí schopna učinit z něj rozum přírody – s absolutní mocí v praktickém měřítku.

Sám člověk se však mění pomaleji, než mění svět. Právě zde leží střed tragédie. Proto jsou zapotřebí tvůrčí inženýři lidských duší. Mají zamezit nebezpečí, že technika předčí lidskou duši. Už teď člověk není na výši dějinného vývoje.

V těch optimálních podmínkách pro technický pokrok, které máme, žijeme v předvečer zásadního dobytí světa, tj. regulování všech jeho pro nás prakticky důležitých a doposud živelných procesů. Ano, ale současný člověk, dokonce ani jeho nejlepší typ, nestačí; není vybaven takovou duší, takovým srdcem a vědomím, aby až se v budoucnu ocitne v čele přírody, plnil svou povinnost a vykonal svůj hrdinský čin do konce a aby kvůli nějaké psychické hře nezahubil veškerou stavbu světa i sám sebe. Tady má dramatická situace čistě „náš“, sovětský obsah. Socialismus je možné chápat jako tragédii napjaté duše, která překonává vlastní ubohost, aby ta nejvzdálenější budoucnost byla pojištěna proti katastrofě.

V tvrzení o inženýrech lidských duší je skryto téma prvního čistě socialistického dramatu. Za několik let toto téma bude důležitější než metalurgie; veškerá věda, technika a metalurgie – veškeré zbraně nadvlády nad přírodou – nebudou k ničemu, pokud je zdědí nedůstojná společnost. Navíc nedokonalý člověk udělá z dějin takovou tragédii bez konce a rozuzlení, že se i jeho vlastní srdce unaví.

Avšak nedorazí k tomu, pokud nyní budeme pracovat. Pokud se staneme skutečnými inženýry a vynálezci lidských duší, a ne jejich předáky.

Pro tento úkol musíme především v sobě samých vytvořit socialistickou duši.

Viděl jsem jednou ve společnosti sovětských inteligentů jednu mladou zarmoucenou ženu. Byla to výjimečně schopná chemička, ale nebyla hezká. Všichni se radovali v letní zahradě, ale jí si jako ženy a soudružky nikdo nevšímal. Všichni byli obsypáni letními květinami a konfetami, ale ona seděla nevhodně stranou, jako by byla cizí a osamělá. Slavnost pokračovala dál do večera. A tak tato mladá žena tajně posbírala květiny a papírky, které spadly poblíž sousedů, odešla s nimi do tmy, za stromy, posypala si jimi vlasy a šiji a vrátila se, usměvavá, s očima lesklýma od slz. Z dálky jí v ústrety

zamířil pohledný a vynikající inženýr a rudý studem s ní začal tančit a věnoval se jí celý zbytek večera.

Nic dobrého na tom není. Člověk socialistické duše by si té ženy všiml dřív, než odešla do zahrady plakat a posypávat se papírky.

Přeložila Alena Machoninová

PŘEKLAD

ZA HRANICE REÁLNÉHO SOCIALISMU

*Raymond Williams, s úvodem Jaroslava
Michla*

Beyond Actually Existing Socialism

Abstract

The Welsh literary and cultural theorist Raymond Williams was, together with Stuart Hall and Richard Hoggart, a founding figure of British Cultural Studies. He is known, among other things, for the unorthodox interpretation of Marxism he called “cultural materialism”. We present here a Czech translation of Williams’s reflections on Die Alternative (published in English as The Alternative in Eastern Europe) by Rudolf Bahro. Williams’s text first appeared in the New Left Review under the title “Beyond Actually Existing Socialism” (NLR I, no. 120, March/April 1980). Translated by Magdaléna Michlová and Jaroslav Michl, introduced by Jaroslav Michl.

Keywords

Rudolf Bahro, actually existing socialism, Eastern Europe, cultural revolution

ÚVODNÍ SLOVO K PŘEKLADU

Jaroslav Michl

Velšský literární a kulturní teoretik Raymond Williams byl společně se Stuartem Hallem a Richardem Hoggartem jednou ze zakladatelských osobností britských kulturních studií. Jeho velmi osobitá a svébytná interpretace marxismu, ovlivněná mimo jiné kulturalismem literárního teoretika F. R. Leavise, vyústila u Williamse v metodu tzv. kulturního materialismu. Williams měl přímý vliv nejen na kulturní studia a britskou novou levici, ale přispěl též ke vzniku amerického nového historismu.

Své zamyšlení nad knihou východoněmeckého disidenta Rudolfa Bahra *Alternativa: Ke kritice reálného socialismu* napsal tři roky po jejím vydání pro časopis *New Left Review*. Stejně jako mnoho dalších představitelů nové levice Williams neskrýval své sympatie vůči Bahrovu přístupu. Odmítá však jeho deklarovaný utopismus, neboť dle Williamse se Bahro ve svém textu uchyluje „k něčemu, co je utopismu na hony vzdálené a připomíná spíše poměrně detailní náčrt reálných a možných komunistických společností“. Williams zároveň v Bahrově analýze našel podobnost s vlastními postupy, jež uplatnil ve své knize *The Long Revolution*. Následující text je překladem Williamsova eseje v rozšířené podobě, v jaké vyšel ve sborníku *Tenses of Imagination*.

ZA HRANICE REÁLNÉHO SOCIALISMU*

Raymond Williams

„Komunismus není jen nutný, ale je také možný.“ Tato nenápadná slova v sobě ukrývají hlubokou dějinnou ironii. Neboť právě zmiňovaná možnost je tím, co je poučenému a skeptickému publiku potřeba dokázat. Nemáme přitom na mysli pouze strategické či taktické možnosti, které s sebou v této nebezpečné době přinášejí obavy i naději. Takovéto dokazování se stává zásadním až na úrovni, kde se ostře střetávají záměr a důsledek, touha a nutnost, možnost a praxe. Rozhodně již nejsme v pozici, abychom mohli provolávat zvučná jména či vyhlašovat nevyhnutelné zákonitosti a přitom oče-

* Raymond Williams, „Beyond Actually Existing Socialism“, in *Tenses of Imagination: Raymond Williams on Science Fiction, Utopia and Dystopia*, ed. Andrew Milner (Bern: Peter Lang, 2010), s. 126–148.

kávat, že nám někdo bude věřit. Značná míra poučenosti stejně jako skepticismus se v našich myslích usídlily příliš hluboko. Strategie či taktika mohou stále hrát určitou roli, velkou neznámou se však v případě strategických a taktických kroků stává opět ona možnost. Podmínka, umožňující vykročit mimo rámec beznadějné hry, je možností v tom nejnaléhavějším smyslu: nejde o to, zda je možné v zápasech vybudovat nový lidský řád, nýbrž o to, zda je dostatečná většina z nás schopna oprávněně věřit v to, že nový lidský řád je doopravdy možný, což je podmínka nejen oněch zápasů, nýbrž také podmínka jejich úspěšného završení.

Dříve se ostatně všeobecně věřilo v možnost nastolení nového lidského řádu. A v tuto možnost se i nadále věří. Ať už se vyjádříme tak či onak, na podstatě věci se nic nemění. Minulý čas či nepřímě vyjádřený přítomný čas [tj. že se věřilo a že se věří i dnes – pozn. překl.] nás jen zavede k již známým podmínkám a problémům. Vyjádříme-li se v budoucím čase, narážíme v lepším případě na dobře známý skepticismus, v horším případě zas na obvyklou beznaděj. Uvážíme-li však onu možnost důkladněji, věci se budou mít hned jinak. Nejde o to, co se s trochou štěstí může stát. Jde spíše o to, že v tuto možnost lze věřit natolik silně, že v nás vyvolá touhu a my ji následně za aktivního přispění své touhy učiníme opravdu možnou. Obzvláště platí, že pro socialisty, kteří zažili řadu porážek a selhání doprovázených hlubokými deziluzemi, není ani tak důležité, aby se z těchto porážek zotavili anebo aby se vrátili ke svým dřívějším iluzím; důležitější je tato bezprostřední, prakticky dosažitelná možnost. Zajisté nemáme na mysli možnost, která je prakticky dosažitelná a uskutečnitelná v omezeném rámci stávajícího řádu: to je možnost, která se odevzdaně sklání před omezeními. Máme spíše na mysli možnost jako zcela jiný řád, který nezískává své oprávnění na základě pouhých domněnek, všeobecné nespokojenosti či odmítání, nýbrž který se zakládá na naší vlastní zodpovědnosti v tomto skutečném světě.

Bahrova Alternativa

Zkraje uváděná nenápadná slova se objevují v závěru významné knihy Rudolfa Bahra nazvané *Alternativa: Ke kritice reálného socialismu*. Jejich účinek je dán tím, že byla vyřčena v samotném závěru knihy. Na Bahrově díle je snad nejpozoruhodnější, že zatímco první část pokrývá všeobecně známé a diskutované téma, jako je analýza „nekapitalistické cesty k průmyslové společnosti“, a druhá část se dotýká důležitého tématu, jímž je „anatomie reálného socialismu“, je třetí část knihy, která má více jak dvě stě tiskových stran, uvozena konstatováním, že „utopické myšlení je dnes znovu nezbytností“, aby následně přikročila k vypracování něčeho, co je utopismu na hony vzdáleno a co spíše připomíná poměrně detailní náčrt prakticky uskutečnitelné a možné komunistické společnosti.

Jde o významný okamžik v socialistickém myšlení. Je zajisté ironií osudu, že autor knihy byl uvězněn ve společnosti, která se nazývá socialistickou či komunistickou. Ironie není umocněna úspěchem knihy na Západě, a to zcela v duchu romantického pojetí, které zmiňoval Brecht v souvislosti s Galileovými *Discorsi*, které podle něj dokázaly

překonat hranice v pouhé drožce. Je pravdou, že v rozdílných podmínkách východní nebo západní Evropy musí výzva, se kterou přichází Bahro, narazit – a to je také její pravý smysl – na ustálené institucionální a ideologické návyky „reálného socialismu“. Pro tento poněkud nešikovný termín se Bahro rozhodl po delší rozvaze, aby jeho prostřednictvím popsal nekapitalistické společnosti východní Evropy. Je však také možné jej použít, a to opět s vědomím odlišnosti podmínek, při popisu většiny institucí, ideologií a programů západoevropského socialismu, a to včetně komunistických stran. Zásadní rozdíl spočívá v tom, že oproti nám nečelí naši soudruzi ve východní Evropě dosud ještě mocnému kapitalistickému pořádku, který je v kapitalistických společnostech hluboce zakořeněn. To znamená, že už se mohou poohlížet po jiné cestě. Ale prakticky vzato se po ní mohou podobně jako my prozatím jen poohlížet. Jakékoliv skutečné vytvoření účinné možnosti čelí různým obtížím, a to na obou stranách dělicí linie. Přitom nadále platí, že úspěšné hnutí, ať už povstane kdekoliv, napomůže zápasům, které se odehrávají jinde.

Toto potenciální společenství účelu¹ [*community of purpose*], které se rodí dlouho, obtížně a při vynaložení značného úsilí, je ze všech závěrů Bahrovy práce tím nejpozitivnějším. Jak je již nyní zřejmé, umožňuje nám posunout se za hranice defenzivní, nikoli bezvýhradní solidarity, jíž byl ve východní Evropě definován dissent, a to tak, že se distancujeme, vyjadřující specifickou solidaritu, od antikomunismu, který je připraven přizít se na každé omezenější pozici. Bahrovo dílo sice zapadá do okrajového a po generace přehlíženého disidentského proudu západního socialismu; avšak s tím zásadním rozdílem, že vzniklo uvnitř nekapitalistické společnosti a na základě každodenní zkušenosti s jejím reálným fungováním, navíc s hlubokými sympatiemi k marxismu a komunismu. To předně brání jakémukoli samolibému lpění na hledisku, zaujímaného většinou západních socialistů, od sociálních demokratů až po komunisty, kteří sdílejí se státy východní Evropy společnou definici povahy socialistického ekonomického řádu, třebaže s jediným, byť pouze rétorickým rozdílem, že se klade větší důraz na občanské a politické svobody.

V tom spočívá hloubka této výzvy a volání po nové možnosti: „Lidstvo musí od základu změnit nejen své produkční vztahy, nýbrž i celkový charakter svého produkčního způsobu, *tedy také produkční síly*, tzv. technostrukturu, a že svou perspektivu nesmí vázat na žádnou historicky dochovanou *formu* rozvoje a uspokojování potřeb a k tomu zaměřenému zbožímu světu.“²

Komunistickou perspektivu všeobecné emancipace je nutné ostře odlišit od převládajících perspektiv Východu i Západu, které svým primárním důrazem na „produkční organizaci“, ještě k tomu ve specifické formě rozvoje zvláštních *druhů* produkce, a v ná-

¹ Komunita lidí, kteří procházejí stejným procesem nebo cestou k dosažení podobného, často teprve vznikajícího cíle. Pozn. překl.

² Rudolf Bahro, *Alternativa: ke kritice reálného socialismu*, přel. Milan Jelínek a kolektiv (Praha: Filosofia a Historický ústav, 2020), s. 337.

sledném zdůraznění společenských vztahů a společenského blahobytu, jež závisí na stupni rozvoje druhů produkce, činí ze socialismu potenciálně vyšší formy kapitalismu. Oproti tomu klade Bahro komunistický důraz: „Prostředkem, jak definitivně odstranit kapitalistickou strukturu, není růst produktivity, nýbrž kulturní revoluce – jakožto aktuální forma *ekonomické* emancipace.“³

Významy kulturní revoluce

Teprve poté, co jsme nahlédli, že Bahrovo dílo bylo sepsáno z explicitně marxistické perspektivy, můžeme začít hledat způsob, jak propojit zdánlivě odlišné přístupy a témata rozličných hnutí, která se v mnoha koutech světa chápala tak, že přispívají ke „kulturní revoluci“. Vzpomínám si například, jak se tento termín posměšně používal k vydělení rané fáze nové levice. Naše užití výrazu „kultura“, jímž označujeme centrální proces a oblast společenského a politického boje, bylo v lepším případě chápáno (stejně jako později v období pražského jara) jako vznik skupiny intelektuálů se zvláštními zájmy v oblasti „nadstavby“, kteří nemají téměř či zhora nic společného s organizovanou dělnickou třídou, jež neustává v zápase o materiální podmínky ve sféře „základny“. Sotva se však tento pohrdlivý a nepřesný popis všeobecně rozšířil, stejný termín „kulturní revoluce“ vešel ve známost jako popis jednoho z nejpozoruhodnějších politických hnutí dvacátého století: vytrvalého (a samozřejmě rozpačitého) pokusu definovat v Čínské lidové republice nové priority a změnit či nahradit stávající i předpokládané politické vztahy za účelem vytvoření nových forem lidové moci vedle rozličných, všeobecně akceptovaných podob socialistického ekonomického pořádku. A opět: když se onen termín ustálil a když konkrétní historická hnutí pominula, jakýsi východoevropský komunista, který píše na základě svých zkušeností s reálným socialismem, si vybere stejný termín „kulturní revoluce“, aby vyjádřil důraz, který klade na revoluční směřování vpřed, k dosažení komunismu.

Jedná se o pouhou souhru náhod? Ačkoli existují zjevné odlišnosti v těchto myšlenkách a hnutích, nejsou tyto odlišnosti nezbytně větší, nežli je radikální odlišnost společenských podmínek, které umožnily jejich vznik. Vezmeme-li tyto podmínky v potaz, stane se dělicí čára uvnitř marxistické teorie a společenské praxe zřejmou: čára, kterou je nyní zapotřebí ještě více zvýraznit.

Ústřední teoretická teze zní následovně: Všichni marxisté sdílí přesvědčení, že společenské bytí determinuje vědomí. Odtud se obvykle vyvozuje, že nemůžeme změnit společenské bytí změnou vědomí; je naopak nutné změnit vědomí změnou společenského bytí. Tento závěr se později ustálil v protikladu či odlišnosti „idealistické“ a „materialistické“ teorie a praxe, přičemž zastánci „kulturní revoluce“ jsou většinou pokládáni za stoupence idealismu: „kultura“ je totiž podle nich „sférou vědomí“. Dochází pak k tomu, že vědomí se odděluje od „sféry společenského bytí“, a to většinou tím způso-

³ *Ibid.*, s. 340.

bem, že „nadstavba“ se abstrahuje od „základny“. Pohybujeme-li se v rámci základny, jsme materialisté, nacházíme-li se v rámci nadstavby, jsme idealisté či v lepším případě „voluntaristé“.

Konzervativci obou systémů vykřikují něco o voluntarismu. Ale tím jen dávají najevo, že se bojí změn, že rozhodně nechtějí nést odpovědnost a vést. Je třeba si připomenout, že tím, co podléhá ekonomickým zákonům, je společenské těleso *jakožto subjekt*, a ne naopak. [...] Dokonce i ti nejmechanističtější materialisté dnes už tuší, že to je „s rostoucí rolí subjektivního faktoru“ jinak, než že by jen uvědoměle naplňoval historické zákonitosti. Vždyť už i marxismus tvrdil, že bytí může určovat vědomí, a tím se bytí určuje *nanovo*.⁴

Je zde prostor pro argument týkající se vztahu těchto odlišně kladených důrazů k ucelenému systému označovaného jako „marxismus“. Důraz kladený Bahrem je společným jmenovatelem rozličných formulačních návrhů „kulturní revoluce“. Vědomí už není pouhým produktem společenského bytí, ale je zároveň podmínkou jeho reálné existence a dále jednou z ústředních produkčních sil.

Uvedené teoretické rozlišení lze prohlásit za ustálené. Vzniklo, rozšířilo se a uplatnilo se ve velmi odlišných společenských formacích. Ale jádrem Bahrova argumentu je specifický výklad společenských podmínek v moderních průmyslových společnostech, kde se produkce a reprodukce idejí a intelektuálních praktik staly, resp. rostoucí měrou stávají neodmyslitelně spjatými s širokou oblastí základních pracovních procesů a s obecným společenským pořádkem. Tím je prakticky narušena základní forma dělby práce, a to na duševní a fyzickou činnost, přestože je nadále prakticky vyžadována, a to v těch formách společenského pořádku založeného na třídním rozdělení či ve formách zdánlivě nového společenského pořádku, který s tím původním z hlediska produkčního způsobu souvisí, přestože v jiném ohledu s ním nesouvisí.

Vyjádříme-li hlavní bod znovu a teoretičtěji, pak změna v produkčním způsobu se neodehrává pouze na základě změn v produkčních *vztazích* – odstraněním kapitalistických vlastníků produkčních prostředků a jejich nahrazením státními plánovači či veřejnými výbory, v jejichž případě se dokonce i produkční vztahy fakticky nezměnily, snad jen abstraktně vzato –, nýbrž tato změna musí rovněž zahrnovat změnu produkčních *sil*, které nejsou jen fyzické či mechanické, ale zahrnují také (a čím dál tím více) intelektuální prostředky. Na rozdíl od jiných společenských programů tedy kulturní revoluce směřuje k všeobecnému přivlastnění všech skutečných produkčních sil, včetně (a to především) intelektuálních sil zahrnujících vědění a vědomé rozhodování; to je nutný prostředek k tomu, aby byly revolucionizovány společenské vztahy (ty určují, kdo může užívat zdroje; mají také vliv na distribuci a organizaci práce; na distribuci

⁴ *Ibid.*, s. 332.

zboží a služeb), vyplývající z proměnlivých forem kontroly nad produkčními silami a přístupu ke všem produkčním silám. Kulturní revoluce se proto zpravidla soustřeďuje na oblasti a procesy související s věděním a rozhodováním, z nichž každá je bez té druhé neefektivní. Tím, že kulturní revoluce učinila krok za tyto změny v produkčních vztazích, které jsou proveditelné obzvláště na rovině distribuce, v rámci přetrvávajících nerovností se zřetelem ke kontrole základních produkčních sil a přístupu k nim – což jsou změny, jichž bylo zčásti dosaženo a které se programově promítly do sociálně demokratických a „reálně socialistických“ formací –, přispívá kulturní revoluce, ostatně jako každá pořádná revoluce, k nastolení obecnějších (a navzájem provázaných) změn, které proměňují celý výrobní způsob, díky čemuž by se mohly stát procesem všeobecné lidské emancipaci a její podmínkou.

„Zralý industrialismus“

Přijmout uváděná vymezení v této jejich obvyklé míře obecnosti může být vcelku snadné. My zde však hovoříme k poučenému a skeptickému publiku. Právě tento faktor poučenosti, která se nutně bude v různých případech lišit a která není totální, je pro současné socialistické debaty zároveň problémem i příležitostí. Skepticismus (v lepším případě), na který tento argument většinou naráží, je nutným důsledkem neschopnosti rozpoznat tuto novou úroveň poučenosti (tuto neschopnost mohou velmi rychle odhalit ti, kdo sledují argumentaci, a to ve formě rétorické replikace, lokálního oportunismu, velkých slibů a strategických úskoků). Vzhledem k tomu, že v tom má svůj původ odmítání socialismu, je mnohem podstatnější, že zde zároveň narážíme na zvyk zaujmout sebeobranný či případně benevolentní postoj, kdy zcela vědomě rezignovaně přitakáváme realitě stávajícího produkčního způsobu: nejčastějším závěrem je, že poučenost a argumentace nemají žádný vliv na aktuální rozhodování a že jde o pouhé „plané řeči“. Kulturní revoluce si určila za cíl zakročit nejen vůči svým neskrývaným nepřátelům – stávajícím vlastníkům, řídícím pracovníkům a těm, kdo distribují vědění, k němuž mají privilegovaný přístup, a kdo rozhodují –, ale také proti kulturním důsledkům (v podobě dlouhodobých zkušeností a návyku) plynoucím z oné rozhodující součásti samotného výrobního způsobu, která je tvořena podřízeností provázenou skepsí, v krajním případě vyhýbání se povinností, mající kompenzační charakter, či v Bahrově terminologii vyjádřeno: *podřadností*. To je důvod, proč kulturní revoluce před sebe záměrně klade jako hlavní výzvu právě *možnost*, i když se tím vystavuje nebezpečí.

„Možnost“ pak může získat utopický nádech. Ona dobře známá podoba marxismu je obzvláště příhodná k tomu, aby ji konfrontovala. Možnost je budoucnost, je to druhá neděle. Sociální demokracie se ve své pozdní podobě, kdy již působila rezignovaně, spokojila s prohlášením, že „až dáme do pořádku ekonomiku“, můžeme pokročit k uskutečnění „všeho toho, co bychom chtěli“ uskutečnit, ale prozatím musíme... produkovat stávajícím produkčním způsobem. Stejně tak je ovšem pozoruhodné, že rozličné marxistické argumenty a ustálené praktiky „reálného socialismu“ nabízejí zcela shodné poselství: „až dosáhneme stavu hojnosti, který je podmínkou komunismu“;

„až doženeme Západ“. Bahro rozvinul své argumenty především v polemice s naznačenými stanovisky a praktikami, které mají závažné společenské a politické důsledky pro vztahy panujícími mezi socialistickými formacemi a skutečně pracujícím lidem.

Bahrovu ústřední myšlenku lze stejnou měrou uplatnit na Východě i na Západě, třebaže z důvodů dějinné povahy, které souvisejí s jejich nerovnoměrným vývojem, není tato myšlenka v „západním socialismu“ nová, přestože se na ni záměrně zapomnělo. Proto se má všeobecně za to, že se komunismus či plně rozvinutý socialismus stane možným teprve tehdy, když produkční síly „dozrají“. Ale

při současné struktuře průmyslové společnosti (na Východě i na Západě) nikdy nebudou produkční síly zralé, a to přes svou technickou dynamiku, a ovšem i kvůli ní. Přesto ještě dnes jsou socialismu nejbližší po materiální stránce ty země, které se jako první daly na cestu průmyslového kapitalismu. Nikde není *zahájení* transformace nutnější než tam. Ale nikde není ani obtížnější. A méně vyvinuté národy si nemohou dovolit na to čekat.⁵

„Vydát se na cestu průmyslového kapitalismu“ – zde patrně musíme jemněji rozlišovat. Fakt, že *kapitalistický* produkční způsob nemůže z hlubších důvodů, které jsou tomuto způsobu vlastní, *nikdy* dozrát, není pro marxistické myšlení žádnou novinkou, třebaže tento fakt nebyl tak často zdůrazňován. Vzhledem k tomu, že se stal převládajícím výrobním způsobem ve většině oblastí, vymkl se ve svém rušivém působení a pohybu kontrole: dosahoval lokální stability na různých místech téměř naráz, aby se od ní následně odvrátil, aby po sobě zanechal každý druh společenských vztahů a technických zprostředkování v troskách, aby zpřetrhal mezilidské vazby a narušil vztahy mezi společnostmi, pohybuje se neustále a suverénně vpřed za pokaždé novou aktivitou. Hlavním důvodem k takovému počínání vposled není *produkční* způsob v prvotním smyslu tohoto slova. Ve své rozvinuté podobě se nesoustřeďuje na společenskou produkci, nýbrž na reprodukci kapitálu a maximalizaci zisku, což vnucuje docela jiné priority.

Jaká je pak souvislost mezi kapitalistickým výrobním způsobem a tím, co se běžně označuje jako „industrialismus“? V teorii se rozlišovaly dva typy – „kapitalismus“ a „industrialismus“ –, které jsou však vzhledem k historickým okolnostem v rozvinutých kapitalistických společnostech v podstatě od sebe neoddělitelné. Je proto pozoruhodné, že Bahro tuto myšlenku rozšířil na „industriální společnost“ v nekapitalistickém pořádku. Dílčí důvod, který uvádí, nezní sám o sobě přesvědčivě, navzdory „dynamice technologického pokroku“. Vyrálost, ať už to znamená cokoliv – či prakticky vyjádřeno: nenarušený koloběh produkce –, by zajisté měla být schopna do sebe zahrnout řadu rozsáhlých technických změn, které jsou řízeny potřebami společenské produkce, spíše nežli prioritami kapitálu. Další důvod, který Bahro následně uvádí, zní o něco přesvěd-

⁵ *Ibid.*, s. 207.

čivěji: nekapitalistické a bývalé koloniální ekonomiky jsou v mnoha směrech určovány formami a tlakem industriálního kapitalismu v jiných oblastech světa. Ale nejdůležitější bod celé analýzy spočívá v důkazu, že podmínkou všeobecné emancipace není jen překonání „kapitalismu“, který je v podstatném, i když značně omezeném smyslu pojímán jako držení výrobních prostředků v rukách menšiny, nýbrž onen šířeji pojatý výrobní způsob, v němž hlavní faktory tvoří rozsah a komplexita technického přerozdělení práce, jež jsou charakteristické pro moderní industriální společnosti. Větší obtíže, s nimiž se tento šířeji pojatý výrobní způsob potýká, představuje skutečnost přivlastňování a vyvlastňování dovedností, praktických znalostí a moci prakticky se rozhodovat, k nimž dochází na mnoha různých úrovních všeobecně společenských a pracovních procesů. Kulturní revoluce se vymezila spíše vůči tomuto vyvlastňování nežli vůči jiným charakteristickým rysům kapitalismu, které je snazší bezprostředně rozpoznat.

Existují však i jiné důvody ve prospěch tvrzení, že kapitalistický produkční způsob a jeho nekapitalistická simulakra nemůže nikdy dosáhnout zralosti. Tyto důvody jsou dějinné povahy. Prvním důvodem je, že úspěšné zápasy vedené proti politickému a ekonomickému imperialismu již nyní změnily a zdá se, že dozajista ještě změní přístup k levným surovinám a regulovaným trhům, na nichž závisely ty nejúspěšnější etapy rozvinutého kapitalismu. Druhým důvodem je, že v rámci rozvinutých kapitalistických společností ekonomická a technická řešení, zahrnující racionalizaci a modernizaci rozličného druhu, velmi rychle směřují – jak dokazuje strukturální nezaměstnanost projevující se následně v tržních vztazích, k poskytování úvěrů a k obtížím ve sféře služeb, anebo v oblasti politiky k rozkladu ustálených společenských (národních a regionálních) formací – rozhodně *jiným směrem* než ke zralosti. Třetím a rozhodujícím důvodem nakonec je, že krize v dostupnosti zdrojů a krize ve vedlejších, nezamýšlených důsledcích několika hlavních produkčních procesů, které se staly nyní patrnými, společně kladou *materiální* meze tomu, co představovalo – nikoli z hlediska ideologie, nýbrž ve své vlastní, vnitřní dynamice – *neomezený* růst. Výsledný efekt všech uváděných důvodů činí komunismus nutností. Vzhledem k případným rizikům a obtížím spojeným s každou reálnou změnou v prioritách a s každou skutečnou konstrukcí alternativy zůstává nadále otázkou: Je to vůbec možné?

„Přebytkové vědomí“

Řešení spatřuje Bahro v jednom z jeho nejvýraznějších, avšak rovněž nejrozporuplnějších konceptů: konceptu současné produkce „přebytkového vědomí“. Definuje jej jako „kapacitu psychické energie, která už není absorbována *bezprostředními* nutnostmi a riziky lidské existence, a může se tedy věnovat i potřebám vzdálenějším“.⁶

Na tom je samozřejmě něco pravdy, ostatně jako na jakémkoli srovnání životů většiny dělníků zhruba od poloviny devatenáctého do pozdního dvacátého století. Zde se

⁶ *Ibid.*, s. 332–333.

nám ukazuje něco velmi důležitého. Z žádného dějinného pohledu nelze oprávněně tvrdit, že je toto „přebytkové vědomí“ kulturní a materiální proměnnou zároveň. Neexistuje žádný unilineární vývoj „volné kapacity vědomí“, ale pouze vysoce proměnlivý systém vztahů mezi touto sférou duchovní možnosti a sférou konkrétních imperativů souvisejících se specifickými modely a typy produkce. Proto se nemůžeme spokojit s kvantitativním pohledem na „přebytek“. Vědomí a energie dostupné za hranicemi bezprostředně nutných úkolů totiž nejsou obyčejná kvanta; jsou a musí být vztaženy k formám vědomí a vynaložené energie a generovány při řešení primárních, bezprostředně nutných úkolů. Samozřejmě že naznačená korekce neměla dospět až do absurdního bodu, do něhož dospívá opačná tendence v marxismu, podle níž neexistuje žádná volná kapacita vědomí (snad jen vágně na úrovni teorie), ale jen spleť monopolní postavení totalizující ideologie. Nemůžeme se však jednoduše spolehnout ani na samotnou existenci „přebytku“. Bahro je v tomto ohledu podstatně přesvědčivější: pro lepší orientaci užitečným způsobem rozlišuje mezi „kompenzačním“ a „emancipačním“ využitím tohoto „přebytku“, tj. mezi snahou vlastnit, spotřebovávat a mít moc, jež mohou být nazírány jako částečné náhrady za spravedlivé sdílení statků v případě lidských potřeb, a dalšími nevykořisťovatelskými tendencemi směřujícími k sobě samým i kolektivu, a k uznání podstatných kvalit druhých.

Kulturní revoluce se tedy staví afirmativně k *podmínkám* emancipačních aktivit a negativně k *potřebě* kompenzačních aktivit. (To odlišuje Bahra coby marxistického teoretika od přísně „moralistické“ verze obdobného argumentu, v němž je tento posun nazírán pouze jako vnitřní a vemlouvavý.) Pak se ale nejedná o přivlastňování přebytku. Onen velmi prudký nárůst všemožných druhů „kompenzačních“ aktivit – jde o proces, který je nyní klíčový pro samotný koncept rozvinuté kapitalistické produkce – nás nejen upozorňuje na překážky, ale měl by nás také přimět přehodnotit zdánlivě prosté výchozí kategorie, a to mnohem pozorněji, než bylo ve většině dosavadních kritik „konzumní“ společnosti zvykem. Nejen že se tento argument (často spíše kázání či řečnická tiráda) může snadno zvrhnout v asketismus nebo vzkřísit formy kulturního etnocentrismu. Lidská emancipace je navíc, což je důležitější, ze své podstaty a z principu rozmanitější než *jakákoli* filosofická definice emancipační transformace. Utopie, zde jako podstatné jméno v jednotném čísle, není emancipačním, ale opravdu spíše kompenzačním konceptem.

Dlouhá revoluce

Bahro ve skutečnosti není utopista; toto je nejdůležitější atribut jeho knihy. S neobvyklou neúnavností a citem pro detail promýšlí procesy, díky nimž se transformují podmínky a potřeby. Bahrova kniha se zjevila jako další verze projektu *Dlouhá revoluce*, což pro mne představovalo nevšední a velmi osobní zážitek. V momentě, kdy Bahro dospívá ke shrnutí své „perspektivy všeobecné emancipace“, vracím se v čase do oněch let a způsobů myšlení, které následovaly: přerozdělení práce; neomezený přístup ke všeobecnému vzdělání; dětství zaměřené na vývojovou kapacitu, nikoli vybavované k ekonomickému

výkonu; nový komunitní způsob života založený na aktivitách autonomních skupin; socializace (demokratizace) ústředního procesu nabývání vědomostí a rozhodování. Navíc „není ani naděje, ani nebezpečí, že se těchto cílů [...] dosáhne ‚příliš rychle‘. Nelze je ve společnosti nastolit nějakým náhlým převratem. [...] Mnohem spíš musíme vytvořit politické a duchovní předpoklady.“⁷

Kdo co kdy řekl, pak nehraje prázdnou roli. Na to je tento projekt příliš široce rozšířen a bytostně založený na spolupráci. Je ovšem pozoruhodné, že by zde mělo docházet ke konvergenci v natolik odlišných podmínkách. Bahrova definice tohoto projektu z vlastní bezprostřední zkušenosti „reálného socialismu“ je tedy nenahraditelným a poměrně novátorským přínosem jeho díla. To, co bylo už dříve nastíněno v rámci komunikace, vzdělávání a společenské samosprávy, se radikálně upevňuje návrhy v oblasti ekonomického plánování, organizace v továrnách a skrze „kolektivy pro řešení problémů“ v technických a vědeckých záležitostech. Z této perspektivy je problém politického organizování nahlížen opět jednotně, nicméně neúplně. Je nutno promyslet (detaily Bahrovy argumentace je si lze přečíst v jeho knize) také sadu vzájemně se prolínajících otázek, které nás, vedle radosti z oné jednotnosti, tolik tíží: promyslet skutečné problémy vážící se k tomu, co je možné.

Samospráva

Argumenty ve prospěch samosprávy ve všech typech společenské a ekonomické aktivity zde byly vždy, a v mnoha důležitých případech byly dokonce vypracovány do praktických detailů. Samospráva představuje nezbytný cíl, který si ve formě schopnosti efektivního rozhodování a vědění každé hnutí určilo k dosažení (spíše než k obnovení). Zatímco však Bahro píše ze zkušenosti „reálného socialismu“, v rámci (či alespoň uvnitř) kterého nelze hovořit o neprostupných překážkách přímého monopolu a finančního kapitalismu, do naší bezútěšné situace už v tento okamžik dorazily ty nejaktivnější společenské síly, které musíme vzít na vědomí. V mnoha různých podobách komunitního organizování, nejčastěji v rámci škol, bydlení, dopravy a nemocnic, je už vitalita místní kolektivní aktivity všudypřítomná. Řada „dobrovolnických“ organizací (tento obecně užívaný popis vrhá na skutečnou povahu převládajícího řádu světlo ironie) využívá různých typů kolektivní aktivity a sebeorganizace, což přináší další důkaz o faktické možnosti. Stále častější praxe obsazování továren se mnohdy neomezuje pouze na protest, nýbrž také vytváří pozoruhodné příklady alternativního plánování; což je také, ač nesouvisle, široce rozšířené v oblasti vzdělávání. Při některých stávkách jsme mohli zaznamenat extrémně významné případy přímé kolektivní organizace a iniciativy, jako třeba mobilní stávkující hlídky.

Všechny tyto příklady však samozřejmě ve srovnání s převládající zkušeností promarněné energie a iniciativy v rámci strnulých byrokratických a hierarchických organizací

⁷ *Ibid.*, s. 349–350.

hovoří pouze o menšinové zkušenosti. Většina podobných akcí jsou navíc protesty obranného charakteru a často byly do této fáze spíše dotlačeny, než že by vyvstaly z vlastní iniciativy. To, že jsou všechny tyto postupy nutnými prostředky k osvojení si nově vybraných schopností autonomního organizování, jak se děje v obdobně silných alternativních a opozičních kolektivech, však není to jediné, čím se musíme zabývat. V potaz je nutno vzít rovněž omezený charakter dostupných a stále se rozvíjejících modelů, které nás jasně upomínají na další významné teoretické překážky, jež je třeba překonat.

Jelikož začíná být jasné, že ta nejschůdnější z demokratických a socialistických cest k řízení organizace vede skrze pravidelné poučené kolektivní rozhodování, zbývá ještě vyjasnit, především socialistům, že tento princip nelze redukovat na konkrétní podniky a komunity. Existuje určité riziko, že nám narůstající důvěra ve stávající a běžně myšlené podoby komunitní politiky a dělnické správy překryje mnohem složitější problémy celkové struktury, v jejímž rámci musí být nutně realizovány. A právě zde, společně s Bahrem, přicházíme k doposud nediskutovanému konceptu a skutečností strany, státu a plánu.

Strana, stát a plán

Silná socialistická tradice, která vychází téměř stejnou měrou z bolševismu i fabianismu, naráží na problémy spojené s obecným rámcem fixních představ o jednotném vedení, a to bez ohledu na vliv konceptu místní samosprávy. Takový typ vedení je v moderní „komunistické“ praxi ztvárněn stranou coby zhmotněná vůle a zájem dělnické třídy. Nad Bahrovou analýzou tohoto stavu směřujícího k monopolu a represí lze vést historickou diskuzi, neboť ani jeho popis situace – vnější tlak, deformace a bezprostřední „zaostalost“ – nepostačuje k vysvětlení tak pozoruhodné a ideologicky legitimizované vytrvalosti, což ostatně on sám později uznává. Tento argument pak můžeme doplnit o vlastní zkušenost, v níž je převládající socialistická perspektiva, ovšem za mnohem přijatelnějších podmínek, tvořena opět stranou a státním plánem. Na Západě je tento stav samozřejmě ovlivněn zásadní praxí (relativně) svobodných voleb a systému „zastupitelství“. Od voleb a zastupitelství se však stále očekává, že přivedou „stranu do vlády“ i s jejím centrálním plánem. V kombinaci se stávající, nepřilíh pozměněnou strukturou kapitalistického státu pak vzniká něco podezřelého a ve všech směrech zavádějícího. Na základě zkušenosti východní Evropy však zároveň neexistuje žádný důvod věřit v to, že by ke změně skutečnosti státního monopolu a vynucené hegemonie plánu stačilo pouhé odstranění kapitalistických vlastnických vztahů; i když k nim může vskutku vést. Z této pozice je pak třeba vést kulturní revoluci, totiž s ohledem na radikálně odlišné podmínky, aniž by šlo jen o jednu z právě dostupných možností.

První oblastí, kde se odehrává střet – jak Bahro přesvědčivě dokládá –, je plán. Každé fungující politické komunitě musí být nutně přiznána základní alokace zdrojů (která je v rámci moderních materiálních podmínek jen stěží zanedbatelná) a určeny podmínky jejich distribuce. Koncept socialistického „plánu“ zde konkuruje imperativům kapita-

listického trhu. Obvykle je doprovázen dvojicí pojmů „veřejného zájmu“ a „rationality“, která – jak se věří – vytváří „socialismus“. Z toho vyplývá, že si veřejný zájem a racionalita coby hlavní lidské předpoklady a procesy přivlastnily mechanismy centrálního řízení v teorii i praxi. V jakémkoliv případě „veřejného zájmu“ (a to nejen ve třídních společnostech) lze přitom málokdy hovořit o tom, že by byl jednotný; v praxi téměř vždy převažuje *relativita* zájmů lišících se případ od případu a také v čase. „Racionalita“ uplatněná v praxi je pak komplexnějším a proměnlivějším procesem, než jakýkoli amalgám „expertních“ šetření a směrnic, který si dokážeme představit. V jakémkoliv komplexní společnosti je však zároveň zjevně nemožné činit racionální rozhodnutí bez skutečného, vysoce rozvinutého vědění.

Spolehlivou zkouškou postoje libovolného socialisty ke kulturní revoluci je jeho či její reakce na návrh, že by v případě jakékoli záležitosti vyžadující všeobecné rozhodnutí byly vypracovány *přinejmenším dva* nezávislé „plány“. Zde se totiž dotýkáme jádra problému. Nejenže máme více než dost zkušeností s expertními plány, které se zvrhly (nejlepším příkladem je přechod od uhlí k ropě nebo od železnic k silnicím). Existence alespoň dvou alternativních plánů, které by splňovaly nutné podmínky efektivního a případně specializovaného vědění, vytváří ty správné podmínky pro skutečný, nikým nepřivlastněný výkon veřejného zájmu a racionality. Přičemž proces rozhodování nesmí být ani nikým přivlastněný, ani na nikoho přenesený, ale vždy společně a aktivně utvářený.

S pomocí Bahra si začínáme uvědomovat skutečné problémy a praktické možnosti radikálně nového společenského řádu. Nic nezískáme, když podceníme komplexnost rozhodovacích procesů, dlouhodobého aktivního učení a poučení participace, které tvoří nutné podmínky pro jeho uskutečnění. Teoreticky vzato nejde jen o to, že tímto způsobem provádíme kulturní revoluci: způsobem, v němž se opíráme o společenské síly, reálně schopné dosáhnout všeobecné emancipace. Jde také o to, že materiální podmínky pro takto komplexní, poučený a relativně rychlý rozhodovací proces se díky moderním komunikačním technologiím stávají dostupnější. A proto je první podmínkou kulturní revoluce, aby se zaměřila na ony materiální podmínky, spíše nežli na marketingové praktiky, jak tomu bylo dosud. Již nyní jsme schopni realizovat takové postupy a aplikovat takové zřízení v mnoha různých referenčních oblastech a v různorodé míře formálnosti, které přímo odpovídají povaze a dopadům onoho rozhodování. Primární tlak tedy musí být vyvíjen na všemožné politické a vzdělávací praktiky, a to za účelem jejich zhmotnění; jejich *umožnění*.

Poté je zapotřebí zamyslet se nad vztahy mezi těmito novými typy rozhodovacích procesů a obecně přijímanými koncepty „reprezentace“ a „strany“. Dalo by se říci, že na Západě již takovými alternativami a rozhodovacími postupy – v podobě soupeřících stran a jejich plánů – disponujeme. Spojení rozhodovacích postupů a stran v jejich pravém smyslu slova radikálně omezuje – a mnohdy se zdá, že záměrně – demokratický proces. V takovém případě nejsou volení zástupci ani teoreticky, ani prakticky vázaní takovými *konkrétními* úkoly a povinnostmi podávat zprávy o své činnosti, které by systematicky zefektivňovaly odpovídání veřejnému mínění a přáním. Teorie repre-

zentace navíc, a to je podstatnější, univerzálně supluje zodpovídání se konkrétním různorodým a proměnlivým zájmům stejně tak různorodých jedinců a skupin. Právě tento moment nápadně, byť ne úplně naprosto, připomíná otevřený „substitucionismus“ na monopol aspirující strany, která „reprezentuje“ dělnickou třídu nikoliv tím, že by se řídila jejími pokyny nebo je s ní konzultovala, nýbrž právě skrze ty formy ideologického přivlastňování, které Bahro tak věrně popisuje. Takovéto „totalitní“ strany se často srovnávají s „demokratickými“ stranami Západu, liší se však pouze ve způsobech přivlastňování obecně přijatých informací a rozhodnutí. Na Západě jsou prostředky tohoto přivlastňování utvářeny praxí volebních mandátů, spletených do změní plánů a strategií vedoucích k letům monopolu moci. Taková forma „reprezentace“ si v podstatě přednostně zajišťuje to, co je v praxi vždy výsledkem konkrétních proměnlivých a často nepředvídatelných rozhodnutí. Zcela odlišný politický postup, než tvoří univerzální a přivlastňovaná *reprezentace*, pak představuje přímá *prezentace*.

Jedinci a skupiny se nepochybně musí spojit a hledat společnou půdu pro své konkrétní zájmy a rozhodnutí. Právě tito jedinci utvářejí náležitá spojení, bloky a koalice, které se vždy formují za konkrétním účelem a ze své podstaty jsou změně otevřenější než pevně ustavené „zastupitelské“ strany, které si tyto aktivní procesy přivlastňují – ačkoliv i tito jedinci se do stran mohou kdykoliv sdružit. Dalo by se říci, že již v tomto momentě začíná první fáze kulturní revoluce. Pozorujeme totiž, že tradiční přísun zastupitelských bloků víceúčelových hlasů, které pak monopolizují a vyčerpávají politický proces, relativně rychle upadá. Procesy v pozadí toho, čemu říkáme „kampaně jednoho tématu“, postrádají důvěru i těch, kteří se k nim uchýlili před panujícím přivlastňováním a vylučováním. Snad ze zvyku se spoléhají na procesy odkazující je k existujícím stranám, zatímco skutečná síla tkví v hnutí směřujícím ke stavu přímého a konkrétního veřejného rozhodování, jehož zárodečnou podobu oni sami představují a k němuž se bezprostředně a bez přivlastňování mohou přímo upírat jejich zájmy a kampaně. Už nyní totiž představují zárodečné formy „kolektivů asociovaných individuí“, ve kterých Bahro správně spatřuje předivo komunistické společnosti. Jejich různorodost a konkrétnost, nazírané v rámci vládnoucího přivlastňování jako nevýhody, ve skutečnosti předznamenávají (být samozřejmě pouze dílčím a neúplným způsobem) naplnění principu „asociací jedinců ve svazech, v nichž sledují své specifické cíle, charakteristické pro sociální životní proces jedinců“, ⁸ který Bahro v návaznosti na Marxe chápe jako základ všeobecné emancipace.

Kulturní revoluce tedy ve skutečnosti navrhuje radikální přepracování dávného problému vztahů mezi konkrétními zájmy a zájmem všeobecným. Prostředky k překonání tohoto problému je samozřejmě potřeba nalézt. Hledání může započít v momentě, kdy si uvědomíme, že veškeré stávající instituce a procesy „všeobecného zájmu“ jsou ve skutečnosti podvrhy, a to jak ve věci vládnoucí třídy, tak i složitějších zastupitelských

⁸ *Ibid.*, s. 505.

procesů, v jejichž rámci naopak všeobecný zájem slouží jako negativní přivlastnění nasazené proti všem „zvláštním zájmům“. Jediná cesta k nalezení skutečného všeobecného zájmu, který by se vztahoval ke všem zájmům jednotlivým, vede skrze přímé jednání a konkrétní rozhodování, jenomže byla a je systematicky zavrhována. V těchto falešných systémech se vlákna přivlastněné komunikace a rozhodování vinou obyčejně „shora“ „dolů“. Kulturní revoluce oproti tomu míří k nalezení systému obsahujícího procesy efektivního zahrnování většiny, jakým je třeba shromáždění volených zástupců, v němž se, naopak, rozhodnutí a související záležitosti nutně pohybují směrem od lokálnějiššího a konkrétnějšího ke všeobecnému a rozšířenému. Právě díky těmto liniím komunikace a rozhodování, které se vinou směrem opačným, „jsou jedinci ve stejné míře a ve stejné době přítomni na všech úrovních zájmové subjektivity“.⁹

Co společnost produkuje

Je potřeba zpříma čelit skepticismu a netrpělivosti, jež takové návrhy často vyvolávají, a to dokonce i v jedinci, jehož vlastní definice žádoucí formy společnosti vede podobným směrem. Zdá se totiž, že se většiny chápé potenciálně smrtelná kombinace abstraktní touhy a praktického cynismu, a to jak na Východě, tak na Západě – byť odlišným způsobem. Neděje se tak jen v důsledku opětovného zklamání, ale také (v podstatě správného) označení jejich příčin za systémové: nesnesitelného rozpoložení, v němž není víry v alternativu a který se snadno přehoupne buď v násilnou reakci, nebo projekci systémových selhání do lidského druhu a řádu – což je projekce, kterou ani kýžené vzorce víry nedokáží udržet věčně.

Pak už lze akutnost potřeby kulturní revoluce rozporovat jen stěží. Být je nutné pokoušet se o ni ve všech oblastech společenského bytí, je nutné vzít společně s Bahrem v úvahu rozhodující roli, již budou hrát problémy „ekonomiky“. Angažování se v této oblasti se však rozhodně musí, na rozdíl od převládajících „programů ekonomické zachovy“, ubírat směrem dosud neznámým. Proto když mluvíme o nepochybně nezbytných plánech a programech, musíme nejprve zpochybnit odcizenou logiku kapitalistického řádu a jeho nekapitalistických odvozenin. Nejpozoruhodnějším momentem Bahrovy práce je jeho detailní rozbor ekonomického plánování a organizování v továrnách, a to nikoliv jen pro jeho vlastní zkušenost v této věci, ale především pro jednotlivé ústřední myšlenky, jež tak samozřejmě propojuje.

Zde se dostáváme do hluboké teorie, která se však projevuje i v každodenní praxi. Soustředí se na otázku, co musí společnost produkovat. V rámci odcizené logiky se nutně pohybujeme v kvantitativních termínech nezbytných účelů, a to platí i pro řadu socialistů. Z těchto nutně odcizených podmínek jsou pak vyvozovány veškeré plány a cíle a organizuje se dle nich kolektivní produkce. Vědomí, individualita a samotný společenský řád jsou pak nazírány coby vedlejší produkty této klíčové produkce.

⁹ *Ibid.*, s. 505.

V rozporu s touto logikou trvá kulturní revoluce jednak na tom, že to hlavní, co musí společnost produkovat, je co největší možné množství vědomých jedinců schopných všech nezbytných vztahů. Nejen „plán“ je tudíž v rámci této teorie od začátku formulován odlišně. Jedná se v podstatě o v současnosti jedinou odpověď na změnu podmínek materiální produkce, ve kterých se sice kvantitativních výsledků dosahuje relativně snadno, ale ty jsou stále předřazovány ostatním lidským zájmům a rozvoji. Dle kapitalistické logiky je tedy materiální úkol, k němuž je zapotřebí šedesáti dělníků, rozvinut do takové podoby, kdy je potřeba už jen šesti, a zbylých pětapadesát je, z velmi zásadního hlediska současného procesu odcizení, „nadpočetných“. V rámci alternativní logiky by od začátku, v rámci kterékoli materiální fáze, existovala možnost zapojit více dělníků, než je nutné, aby se v rámci pracovního procesu našel prostor i pro další typy vztahů a pro reflexi či pro možnost přerozdělit nezbytnou pracovní dobu tak, aby se ostatní typy aktivit a vztahů staly centrem emancipace společenského života a nebyly odsouvány na okraj. Je jasné, že takový plán vyžaduje úplné odmítnutí současných imperativů kapitálu, který čerpá svou kvantitativní dominanci právě z nich. V tomto kontextu je obzvláště povzbudivé, že se některé odborové organizace, a to i v rámci kapitalistických podmínek, rychle, byť stále omezeně, těmto cílům přibližují a čím dál více lidí se k této praxi ve své práci uchyluje – v rámci možností a samozřejmě k nespokojenosti všech možných typů řídicích pracovníků. Takový trend se musí zobecnit a rozšířit, a to nikoli už v rámci obrany či z ponížené pozice, nýbrž s vědomým úmyslem transformovat pracovní řád. Neboť pozitivní a vědomé úsilí o tyto cíle představuje jedinou skutečnou alternativu k nové fázi dělby lidstva na zapojené a nadpočetné.

To také zahrnuje důslednou redefinici podstaty „práce“ jako klíčovou úlohu kulturní revoluce a nezbytnou proměnu povahy produkčních sil. Řady zásadních úkolů materiálního charakteru, které je třeba vykonat, abychom dospěli k praxi racionálního rozhodování společnosti usilující o opravdovou ekonomickou zralost, lze jistě dosáhnout vcelku rychle, a to i s ohledem na materiální omezení takové společnosti. Avšak každý počin, který by skutečně odpovídal všeobecně definovaným lidským potřebám – v oblasti péče, vztahů, vědění či rozvoje –, dříve či později narazí na omezení a bude volat po našem zapojení. A to má do pokojné a bezstarostné utopie tak daleko, jak jen může. Tyto základní potřeby, jak už jsme možná zachytili z úsilí kulturní revoluce skoncovat se starými pořádky – úsilí, které se v podmínkách rozvinutějšího systému zbožních vztahů evidentně zintenzivňuje –, iniciují procesy nezbytné pro nový typ aktivní (a v novém smyslu tohoto slova také pracující) společnosti.

Třída

Nakonec je rovněž nutné zamyslet se nad vztahy mezi výše nastíněnými definicemi a perspektivami kulturní revoluce a těmi nejběžnějšími definicemi a perspektivami revolučního socialismu. Problém, kterým jsou tyto vztahy protkány, se točí kolem pojmu třídy, a to z mnoha důvodů. Svým rázným trváním na tom, že „dělnická třída“ je „pojem

neaplikovatelný mimo oblast kapitalismu“,¹⁰ pohoršil Bahro mnoho lidí, a to ne pouze ty dogmatiky, s nimiž byl v rozepři nejčastěji. Zde je však nutné některé body vyjasnit. Relevancí své analýzy rétoriky „dělnické třídy“ coby zástěrky pro reálně probíhající přivlastňování a útlak ve východní Evropě si je Bahro poměrně jistý. Každá rozšířená definice společenské pozice námezdních dělníků v nekapitalistické ekonomice zřejmě vyžaduje vlastní analýzu. Poté však Bahro tento specifický problém rozšiřuje, a po něm také jiní, až do velmi obsáhlé a (jak musí být poznamenáno) proslavené kritiky marxistického konceptu proletariátu a jeho revolučního potenciálu. Potíž s touto částí jeho teze spočívá v soustavném pohybu mezi úvahami o dělnické třídě v nekapitalistických a kapitalistických společnostech. Tím Bahro bez váhání sklouzává k již známému označení „technické inteligence“ – nejrozvinutějšímu sektoru „průmyslového dělnictva“ – za hlavní výhodu, kterou disponuje kulturní revoluce, přestože své poznatky aktualizuje a vkládá do nových kontextů. Tomuto závěru lze nejlépe porozumět s ohledem na specifické problémy společností východní Evropy. Jakkoli pravdivé či přesvědčivé se to však zdá, přisoudit Západu takovou společenskou pozici by skončilo katastrofou.

Je jistě pravda, že novodobí duševní pracovníci – které již nedefinuje pouze tradiční duševní činnost, ale kteří jsou nyní pevně integrováni do průmyslových, distribučních a informačních procesů – bývají vůči známým přivlastňování reálných kompetencí v oblasti rozhodování ze strany stávajícího společenského řádu obzvláště ostražití. Právě jejich přístup k nabývání nikým nezprostředkovaného vědění a příležitost pozorovat a porozumět řadě probíhajících procesů v oblasti vyjednávání, kontroly a rozhodování mohou potenciálně být a často skutečně jsou hlavní zbraní společenské kritiky (pokud máme určit jen jednu). Nejen že mohou tyto skupiny přispívat (a v některých oblastech už dokonce výrazně přispívají) ke kulturní revoluci, výsledek teoretického i praktického úsilí těchto skupin má navíc značný dopad na prosazení schopného socialistického vedení.

Je zřejmé, že se značný podíl těchto dělníků i přes vlastní nespokojenost na samotném procesu přivlastňování podílí. Prvním krokem k radikálnímu zlomu je pak s největší pravděpodobností jejich zapojení do *nových forem* přivlastňování. Proto se socialisté oddaní myšlence kulturní revoluce musí, na základě nové důkladné analýzy, spojit – skrze učení i učení se – s těmi, kteří jsou přivlastnění *nejvíce* vystaveni a v jejichž vlastním zájmu je jeho ukončení.

Na tom lze vhodně ilustrovat, jak (místy) velmi radikálně se „dělnická třída“ v moderních produkčních a distribučních podmínkách proměnila. I jen samotné vzývání této síly může, jak Bahro tvrdí, myšlence pomoci. Hlavní hnací prvky těchto změn však nesvědčí pouze o rozkladu „proletariátu“; lze je rovněž vyložit jako známku výrazné (a pro stávající společenský řád nebezpečné) nestability. A nejde jen o faktický nárůst pravděpodobnosti úspěchu, jakkoliv zásadním je. Jde také o to, že umazání původní

¹⁰ Rudolf Bahro, *Alternativa*, s. 263–280.

tlusté dělicí čáry mezi duševní a manuální prací proniklo hluboko mezi námezdní dělníky, k čemuž mohl přispět jak vzdělávací systém, tak také zvyšující se tempo uvnitř některých pracovních procesů a s tím související problémy řízení. Koexistence tohoto očekávání a zmíněného mizení dělicí čáry se stále přítomným imperativem kapitálu či „plánu“ je pak vysoce nestabilní a plodí podněty ke zpochybňování stávající praxe přivlastňování vědění a rozhodovacích procesů, a to obzvláště uprostřed odehrávající se strukturální průmyslové změny. V praxi tak bude třeba navázat spojení s radikálními částmi „technické inteligence“, avšak hlavní společenské síly, které musí nové přivlastnění ze strukturálních i ideových důvodů rozpoznat, prosadit a udržet, tvoří opět pracující většina.

Jednou z výhod projektu kulturní revoluce, která sahá za hranice známých vlastnických vztahů v oblasti průmyslové výroby, je její schopnost identifikovat početné skupiny, které jsou utlačované procesem přivlastňování vědění a rozhodování, ale které se od staré i nové dělnické třídy strukturálně odlišují. Speciální případ představují ženy, které sdílejí formu podřízení coby dělnice i obecněji coby ženy, a tyto formy přivlastňování jsou hluboce zakořeněné v celém produkčním způsobu (obzvláště pak přivlastňování jejich komplexní, nejen výdělečné produkční síly). Buď se bude kulturní revoluce, na rozdíl od navrhovaných reforem, které jim slibují možnost participovat na „plánu“, odehrávat mezi ženami a společně s ženami, nebo se neodehraje vůbec.

Hlavní strukturální oblastí je konečně oblast místních komunit, a to pro jejich rozličné a komplexní vztahy s většími administrativními jednotkami, jež si stále výrazněji přivlastňují jejich místní vliv, a pro jejich, nyní kritické, vztahy s rozsáhlými a drsnými zásahy kapitalistického přemísťování a narušujícím zaváděním toho, co se z pohledu přivlastňujícího zdá být pouhou infrastrukturou. Živější potřeba a potenciál zpochybnit základy přivlastňování rozhodovacích procesů stávajícím společenským řádem aktuálně nikde jinde nenajdeme.

Závěr

Z výše nastíněného vyplývá, že socialistická kulturní revoluce musí, v nových i stávajících podobách, vycházet od potenciálních většin, které se skrze svou organizaci a aktivitu stanou většinami skutečnými. Koncept kulturní revoluce nastiňuje způsoby, jak takové sdružování se efektivně iniciovat, rovněž jako nové podoby vyjednávání mezi jednotlivými sdruženími. Pokud budeme trvat na reálné možnosti takového scénáře, a to navzdory vši naší naučené rezignaci a skepticismu, rozkryjeme definici naděje v praxi. Trvání na možnosti kromě toho představuje zřejmě jediný možný směr, kterým se lze v situaci rozšířeného a závažného neklidu, kde je převzetí přímé odpovědnosti něčím více než jen atraktivní představou, ubírat, a pravděpodobně také jediný prostředek k přežití. Shodneme se na tom, že půjde o dlouhý, náročný, svárlivý a nepořádný projekt, jehož úspěch evidentně závisí na možné převaze výher nad prohrami. Zatímco ve spoustě případů půjde o rozsáhlý a vše prostupující projekt, nevyhneme se ani řadě zásadních konfliktů s velice mocnými opozičními silami, které nám až příliš tvrdě připomenou,

že usilujeme o kulturní *revoluci*, a ne nějaký poklidný proces vedoucí ke společenskému růstu, a to jak na Západě, tak na Východě. Co nás však z takových konfliktů dostane, a v některých klíčových případech i do nich, je nejen sdružování a organizování se, nýbrž také to, co společně s Bahrem nazýváme „věcnou silou myšlenky“: načrtnutí a uskutečnění možnosti.

Přeložili Magdaléna Michlová a Jaroslav Michl

RECENZNÍ ESEJ

„FOSILNÍ KAPITALISMUS NEZEMŘE PŘIROZENOU SMRTÍ.“

Nad limity nenásilí a reformismu
na hořící planetě

Tereza Reichelová

“Fossil Capitalism Won’t Die a Natural Death”: On the Limits of Non-violence and Reformism on a Burning Planet

Abstract

This review essay discusses How to Blow Up a Pipeline and Corona, Climate, Chronic Emergency by Andreas Malm. The texts are read not as academic research (presupposing methodological neutrality and objectivity of the author), but as an attempt to use the language and arguments of social sciences to revive strategic debates inside the climate movement, with the author openly disclosing his political positions and trying to convince others. Malm argues that the climate movement is now paralyzed by two myths: social-democratic temporality and non-violence. Both are based on flawed logic that

*advocacy and reformism can convince capitalism – as the primary cause of climate change – to commit suicide before it is too late, and on false historical analogies declaring that pacifism – not only towards people but towards private property as well – is strategically advantageous. But, he argues, since the climate crisis will only get worse and it is the status quo that creates and deepens it there is no time to wait. The climate movement should escalate conflict and directly attack capitalist economic system, not worrying too much about public support. Each book is thus an attempt to imagine an alternative to the movement's current strategy: climate sabotage in the case of *How to Blow Up a Pipeline* and ecological leninism in *Corona, Climate, Chronic Emergency*.*

Keywords

climate movement, climate sabotage, ecological leninism

Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (Londýn: Verso, 2020), 224 s., ISBN 978-1839762154

Andreas Malm, *How to Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire* (Londýn: Verso, 2021), 208 s., ISBN 978-1839760259

Když zkraje roku 2020 do Evropy dorazila pandemie covid-19, byla to pro klimatické hnutí velká rána. V roce 2019 v něm došlo k nové vlně mobilizace (vznikla například iniciativa *By 2020 We Rise Up*, jež měla za cíl propojit podobné iniciativy napříč Evropou), ale naléhavá a výjimečná situace prakticky umlčela všechny protesty a odsunula téma klimatické krize na druhou kolej. Během prvního roku pandemie se proto z klimatického hnutí začaly nejhlasitěji ozývat dva hlasy. Ten první hovořil o potřebě sebezpečí – apeloval, že klimatické hnutí není sprint, ale spíše maraton. Je nezbytné věnovat se problémům, které hnutí dlouhodobě vyčerpávají a oslabují: aktivistickému vyhoření, environmentálnímu žalu, pocitu bezmoci. Ten druhý, fatalistický, mluvil o tom, že je pozdě – klimatické hnutí podle něj už nemá šanci dosáhnout větších úspěchů dostatečně rychle a zásadně zmírnit či dokonce zvrátit změnu klimatu, která nakonec skončí obrovskou katastrofou. Třeba Timothy Morton tvrdí, že bychom klimatickou změnu měli stoicky přijmout jako danost, a teprve tak dojdeme klidu: „Myslím, že se stane, že se nakonec začneme usmívat, když si osídlíme všechen prostor katastrofy – stejně jako když se noční můra stane tak příšernou, že se začnete smát.“¹

Andreas Malm se v prvních měsících pandemie vydal úplně jiným směrem a pokusil se ji využít k reflexi dosavadní strategie klimatického hnutí. Otázka, která se táhne oběma texty z roku 2020, by mohla znít následovně: „Co když je klimatické hnutí ne-

¹ Andreas Malm, *How To Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire* (Londýn: Verso, 2021), s. 151.

úspěšné a vyčerpané proto, že selhává jím zvolená strategie? Co když jde cestou, která k úspěchu ani vést nemůže?“

Proto se v knize *Corona, Climate, Chronic Emergency* pokusil usouvztažnit klimatickou krizi s výjimečnými opatřeními, k nimž se státy uchýlily během pandemie. Ukázalo se, tvrdí, že jsou státy stále základní politickou jednotkou, která je schopna v krizi vybočit ze zajetých kolejí a efektivně a pružně nastavit nová pravidla. Z této pozice pak autor v kontextu klimatické nouze kritizuje anarchistickou ideu vzájemné pomoci. Stejně tak se ale podle něj ukázalo, že v krizích, které běžný chod společnosti zhoršují, je rychlost a tvrdá vynucovací moc státu zásadní výhodou – odtud pak pramení jeho kritika sociálnědemokratické umírněnosti klimatického hnutí. V knize *How to Blow Up a Pipeline*, vydané o půl roku později, Malm vyvrací představu, že dogmatické nenásilí je vůči soukromému majetku vždy nejvýhodnější politická strategie.

„Fosilní kapitalismus nezemře přirozenou smrtí,“² píše Malm v úvodu *How to Blow Up a Pipeline*. A přestože klimatické hnutí na globálním severu implicitně předpokládá, že ho svou umírněností a nenásilností nakonec dokáže dotlačit k dobrovolné sebevraždě, naprosto nic tomu nenasvědčuje.

*

Na úvod mám dvě krátké poznámky, aby později nedocházelo k nedorozuměním. První se týká mé interpretace. Oběma Malmovým knihám je totiž nesmírně snadné vytýkat zkratkovitost či agilní jednostrannost (když například vyzývá klimatické hnutí, aby se opřelo o analogii se sovětským válečným komunismem, znárodnilo veškerý fosilní kapitál a využilo jeho infrastrukturu k odsávání uhlíku z atmosféry, působí to na čtenáře vyloženě naivně). Tímto směrem se podle mých rešerší vydala většina recenzí – dobře to shrnuje název jedné z nich: *How to Blow Up a Movement*.³ Domnívám se ale, že Malm se především snaží otevřít důležitou strategickou debatu, které se klimatické hnutí zatím vyhýbá. Má druhá poznámka se proto týká snahy vyjít Malmovi co nejvíce vstříc. Pokusím se o co nejvstřícnější čtení jeho argumentů, které – byť jsou mnohdy formulované přinejmenším neobvykle – by byla škoda úplně opomenout. Přestože je také klimatické hnutí na globálním severu vnitřně rozrůzněné a sám Malm má očividně mnohem blíže např. k Ende Gelände než k XR nebo Greenpeace, obrací se k němu ve svých textech en bloc. Jeho kritika se tak věnuje jednou anarchistům a podruhé liberálům, v podstatě se ale do různé míry vždy týká všech proudů klimatického hnutí – se kterým proto většinou zachází v singuláru. V této recenzi to budu respektovat.

² *Ibid.*, s. 3.

³ James Wilt, „How To Blow Up a Movement: Andreas Malm’s New Book Dreams of Sabotage but Ignores Consequences“, *Canadian Dimension*, 3. března 2021, <https://canadiandimension.com/articles/view/how-to-blow-up-a-movement-malms-new-book-dreams-of-sabotage-but-ignores-consequences>.

Politická pasivita jako typ privilegia

Malmovo základní východisko spočívá v tom, že ačkoli se klimatická krize týká celé Země, nedopadá na všechny stejně silně a ve stejnou chvíli. Malm tak vykračuje podobným směrem, kterým se vydali Ulrich Brand a Markus Wissen v knize *Imperiální způsob života*.⁴ Ti argumentují, že střední třída globálního severu svým způsobem života – automobilitou, stravováním, odsunutím nejspínavějších částí výroby ze své společnosti, financionalizací, ale i představami toho, co je normální a o čem ani nediskutujeme – přímo vytváří a prohlubuje krize *někde jinde*. Tyto rozmanité, ale vzájemně propojené krize – ekologická devastace, zbídačování původního obyvatelstva, vnitrostátní i mezinárodní migrace, hladomory, nedostatek pitné vody, geopolitické napětí, ale třeba i sociální nepokoje či nacionalistická vzednutí – to vše je přímým důsledkem imperiálního způsobu života globálních středních tříd, který spočívá na neomezené apropriaci přírodního bohatství a levné práce na periferii. Součástí této dynamiky je ale i to, že zatímco globální imperiální systém na periferii vytváří krize, stabilizuje současně společnosti, které z jeho výhod těží – tedy kapitalistické státy globálního severu. Nejsou to Němci, na koho dopadají negativní důsledky jejich automobilového rozvoje a z něj plynoucí mobility (prostorové i sociální). Ty dopadají na někoho jiného, *někde jinde*. Není to Evropa nebo Severní Amerika, kdo akutně pociťuje katastrofální důsledky odumírání celých ekosystémů nebo globálního oteplování. Jsou to Evropané, kdo „dostanou své čokolády a zisky, zatímco Afričané malarické komáry“,⁵ píše podobně Malm. To je podle Branda a Wissena důvodem, proč je v Evropě snadné tyto krize přehlížet, necítit za ně odpovědnost a vytvářet dojem, že klimatická krize nás teprve v budoucnu čeká.

Branda a Wissena zajímají především momenty, v nichž se globální imperiální světosystém materializuje a odhaluje nebo v nichž se naopak normalizuje a zakrývá. Malm zatím přemýšlí, kterým směrem se ubírá dnešní kritika imperiálního světosystému, především skrze představy a strategie klimatických hnutí. A proto tam, kde Brand a Wissen řeší materiální pohodlí středních tříd a výhody, které jim přináší vlastnictví auta nebo levná energie a čerstvé potraviny, věnuje se Malm zdrojům umírněnosti klimatického aktivismu, povýšené na nezpochybnitelný princip.

Kalendář sociální demokracie

Prvním takovým zdrojem je podle něj sociálnědemokratický mýtus reformismu, který dnes prakticky nikdo nezpochybňuje, ale přesto je podle Malma založen na špatné analýze situace. Když Eduard Bernstein odmítl ortodoxii revoluce, vycházel přitom v první řadě z absence krizí, do nichž se měl kapitalismus dostat a nakonec zkolabovat. Rozhodl se proto spoléhat na reformní úsilí, pomocí něhož se chtěl v rámci kapitali-

⁴ Ulrich Brand a Markus Wissen, *The Imperial Mode of Living* (Londýn: Verso, 2021).

⁵ Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (Londýn: Verso, 2020), s. 55.

stického systému blížít spravedlivé společnosti, aniž by muselo dojít k otevřenému třídnímu konfliktu a revoluci. Problém je v tom, píše Malm, že tato strategie vyžaduje ohromné množství času. Stojí totiž ve své podstatě na předpokladu, že čas pracuje v její prospěch, že je ho relativní dostatek a že se co do materiálních i sociálních jistot může mít každá generace lépe než ta předchozí.

Ale pokud uhodí katastrofa, a pokud je to status quo, co ji vytvořilo, tak se reformistický kalendář přetrhne. Sociální demokracie teď může udělat dvě věci. Může dál plout s časem, hlouběji a hlouběji do katastrofy – volba ze srpna 1914 – nebo se může stát něčím jiným, jiným druhem socialismu, takovým, který vidí, že čas vypršel a další dekádu, nebo i jen rok statu quo už nelze tolerovat.⁶

Přijetím sociálnědemokratické pozice nyní klimatické hnutí na globálním severu popírá naléhavost klimatické nouze, tvrdí Malm. Jestliže se totiž ještě dnes implicitně vychází z absence krizí a dostatku času, jde pouze o projev zaslepenosti vůči těm, pro něž je klimatická krize už dnes krizí nanejvýš aktuální a skutečně existenční – vůči globálnímu jihu.

Je to paradoxní, říká Malm. Na jedné straně se klimatičtí aktivisté explicitně hlásí k dlouhé tradici sociálních hnutí, jako je dělnické hnutí, boj za ženská a občanská práva nebo hnutí proti imperialismu, apartheidu a fašismu, na druhé straně odmítají jejich revoluční politiku. Sociální hnutí devatenáctého a dvacátého století spočívaly podle něj především v tom, že se systémem utlačovaná skupina lidí – otroci, ženy, Afroameričané, původní obyvatelé evropských kolonií či dělnictvo – v určitý moment rozhodla vzepřít a přejít do fáze otevřeného střetu. Těžiště historických sociálních hnutí tak nikdy neleželo v rovnostářsky smýšlející části privilegovaných tříd či skupin, ale spíše v těch, kteří se navzdory formální nerovnosti postavili sami za sebe. Přijmeme-li za základní osu dopadů klimatické krize rozdělení na globální sever a globální jih, pak klimatické hnutí globálního severu není vůči globálnímu kapitalismu ve stejné pozici, v jaké bylo vůči západnímu imperialismu dekolonizační hnutí v polovině dvacátého století. Pro historická sociální hnutí byl vždy klíčový moment zlomu – Malm mu říká „moment *Ya basta!*“ (Už dost!), po kterém se pro subalterní kritickou masu stal status quo nepřijatelným. „Když sufražetky vyšly do ulic, měly dost svého vylučování ze státu, které trvalo staletí. Martin Luther King z birminghamského vězení zdůrazňoval, že ‚víc než 340 let čekáme na naše ústavní a Bohem daná práva‘, a vzkazoval bělošské veřejnosti, že ‚přichází čas, kdy pohár trpělivosti přeteče‘.“⁷

V případě klimatické změny nejenže „to nejhorší ještě nepřišlo“, tvrdí Malm, ale pro globální sever patrně ani nepříjde. A právě proto, že nejpalcivější důsledky klimatické

⁶ *Ibid.*, s. 121.

⁷ Malm, *How To Blow Up a Pipeline*, s. 62.

změny nedopadají na globální sever, nedostavuje se zde ani onen moment zlomu, který by učinil další pokračování statu quo nepřijatelným. Klimatické hnutí má proto stále především podobu „ritualizovaných zbožných přání“ privilegovaných tříd:⁸ happeningů, pokojných a tvůrčích demonstrací a karnevalů, peticí, osvětových kampaní, symbolických okupací nebo občanských přímých akcí, které mají upozornit na konkrétní problémy a mobilizovat veřejnost.⁹ Destruktivní kapitalismus ale neohrožují – stejně jako současný světosystém naléhavě neohrožuje je. Pokud ale chce klimatické hnutí skutečně zabránit nejhorším scénářům, píše Malm, musí vzkřísit revoluční politiku, která je nyní v hlubokém úpadku,¹⁰ znovu se naučit bojovat a rázně přerušit dosavadní běh věcí.¹¹ Chce-li se skutečně hlásit k tradici sociálních hnutí, musí přijmout naléhavost situace a posunout se od strategie protestu k otevřené rezistenci.

„Protest je,“ cituje nejmenovaného německého sloupkaře a sympatizanta *Black Power* z roku 1968,¹² „když řeknu, že tohle se mi nelíbí. Rezistence je, když skoncuju s tím, co se mi nelíbí. Protest je, když se na tom přestanu podílet. Rezistence je, když se postarám, aby se na tom přestali podílet i všichni ostatní.“¹³ Má-li tak například Ende Gelände ve svém sloganu „My jsme investiční riziko“, je podle Malma načase, aby se jím nyní skutečně pokusilo být.¹⁴

Stručný nekrolog anarchismu

První měsíce pandemie podle Malma také ukázaly, že je naivní hledat řešení v nestátních solidárních sítích a komunitách. Vzájemná pomoc – např. sousedské nákupy, šití roušek, potravinová pomoc apod. – nastupovala teprve tehdy a tam, kde stát selhal. Ale „komunitám pod záštitou států s přiměřeně funkčním sociálním sektorem se dařilo lépe než těm, které se musely obejít bez státu“.¹⁵ Státy jsou stručně řečeno v současné době nejsilnějšími politickými hráči – a právě proto je potřeba jejich struktur v krizích co nejvíce využít, ne je oslabit. Klimatické hnutí by se tak měla snažit získat státní

⁸ *Ibid.*, s. 134.

⁹ *Ibid.*, s. 8.

¹⁰ *Ibid.*, s. 61.

¹¹ *Ibid.*, s. 20.

¹² Zde je namísto krátká poznámka. Jak na Twitteru podotkl marxistický teatrolog Michael Shane Boyle, tento „nejmenovaný německý sloupkař“ je ve skutečnosti Ulrike Meinhoferová, která o dva roky později spoluzakládala RAF. Aniž bych Malmovi chtěla podsouvat jakékoli záměry, oba jeho angažované texty systematicky opomíjejí společenské aspekty (jako je např. německá paměť levičového terorismu sedmdesátých let) i strategická rizika (např. politická izolace a státní represe), které s sebou eskalace ve formě antiimperialistické revoluční politiky nebo ekologické sabotáže nutně nese.

¹³ Malm, *How To Blow Up a Pipeline*, s. 70.

¹⁴ *Ibid.*, s. 67.

¹⁵ Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency*, s. 123–124.

moc (a to včetně moci tvrdé, donucovací). Neobejde-li se řešení klimatické krize bez zrušení (či alespoň výrazného omezení) moci nadnárodního kapitálu, politická moc států není neutrální. A pokud se ji nepokusí využít klimatické hnutí, budou ji i nadále využívat především byznysové struktury, které na řešení klimatické krize a globální spravedlnosti nemají žádný zájem.

Mýtus strategického pacifismu

Posledním zdrojem stagnace klimatického hnutí je podle Malma „dogmatická víra ve strategický pacifismus“, která ale spočívá na podobném omylu jako víra v dostatek času nebo nestátní řešení krize.

Zaprvé, klimatické hnutí globálního severu podle Malma implicitně přejalo liberální představu, že soukromé vlastnictví je prodloužená ruka vlastního těla, a násilí na majetku je proto stejné a stejně nepřijatelné jako na živých tvorech. Zdroje klimatické krize a ekologické devastace – elektrárny, ropovody, doly, superjachty, letadla – jsou pak nenapadnutelné právě jakožto něčí soukromý majetek. Malm toto extenzivní pojetí násilí odmítá s tím, že vidí zásadní rozdíl mezi násilím na živých tvorech a ničením strojů, protože vůči soukromému tryskáči jako předmětu ve své podstatě nelze být krutý. Nenásilí vůči majetku totiž ve svém důsledku vede k násilí na lidech – být *někde jinde*. S každým dalším rokem, v němž největší zdroje znečištění fungují jako dřív, se zhoršují životní podmínky a vyhlídky živých bytostí – být nejvíce a nejdříve *někde jinde*.

Za druhé, a to především, vychází strategické nenásilí těchto hnutí z domněnky, že historie ukázala, že násilí nevede k politickému úspěchu, a že nenásilná hnutí jsou naopak mnohem úspěšnější. Malm cituje nejčastější příklady užívané členy XR: Ghándího, Martina Luthera Kinga a boj za občanská práva, sufražetky, otroctví, Nelsona Mandelu.¹⁶ Cituje historické paralely, které mají podporovat hypotézu, že nenásilná hnutí jsou až dvakrát úspěšnější než ta násilná. Podle této interpretace tak bylo například slovinské národní osvobození nenásilné a úspěšné, zatímco Palestinci se uchýlili k násilí, a proto selhali.¹⁷ To je ale podle Malma hrubá dezinterpretace. Britské sufražetky po neúspěšných vyjednáváních v parlamentu v roce 1912 „argumentovaly rozbitými výlohami“ – stovky dobře oblečených žen procházely ulicemi Londýna a vybíjely výlohy obchodů. V roce 1913, aniž by zabily jediného člověka, začaly vyhazovat do povětří vily, čajové pavilony, kostely, pošty, akvadukty nebo divadla. Za první rok a půl měly na svědomí 337 podobných útoků.¹⁸ Jiný příklad skýtá hnutí za občanská práva. Jak píše Kerbert H. Kaines: „Nenásilná přímá akce míří do srdce mocných zájmů právě proto, že se může snadno změnit v násilí.“ Martin Luther King z vězení varuje, že pokud nebudou splněny požadavky jeho hnutí, vyroste jiné, nebezpečnější. Pokud moc nebude reago-

¹⁶ Malm, *How To Blow Up a Pipeline*, s. 40–61.

¹⁷ *Ibid.*, s. 56.

¹⁸ *Ibid.*, s. 41–42.

vat na nenásilný tlak, „miliony černochů budou z frustrace a zoufalství hledat útěchu a bezpečí v ideologii černého nacionalismu“ a „vzhlížet k méně zodpovědným vůdcům“ a „na Jihu budou ulice zaplaveny krví“. Právě proto, píše Malm, že mohl Martin Luther King vyhrožovat Malcolmem X, mělo jeho hnutí úspěch. Bez radikálního křídla by šlo o plané prosby.¹⁹ Tvrdit, že to byli míroví abolicionisté, kdo ukončil éru otroctví, znamená přehlížet roli Haitské revoluce, americké občanské války, mnoha povstání, guerrilových bojů a autonomních zón. Stejně tak nelze souhlasit s překrucováním dějin dekolonizačního hnutí nebo hnutí proti apartheidu, která jsou často redukována na hrst vhodných citátů Mahátmy Ghándího a Nelsona Mandely – z nichž se mimochodem ani jeden k takto přímočarému pacifismu nehlásil. Ale i kdyby – co Alžír? Jak se osvobodil od francouzské nadvlády? Co Vietnam? Irsko? Guinea-Bissau?²⁰

Umírněnost klimatického hnutí

Malm je stručně řečeno přesvědčený o tom, že současné klimatické hnutí na globálním severu není neúspěšné, protože je vyhořelé a neochotné brát i malá vítězství jako důvod k radosti, ale naopak je vyhořelé právě proto, že reálně a soustavně selhává. Není to jen projev syndromu špatného světa nebo individuálního vyhoření mnoha aktivistů, protože pocit selhání je podle něj zcela adekvátní situaci. Fosilní kapitalismus není slabší, než byl, a veškeré malé výhry klimatického hnutí byly zatím vždy převáženy velkými prohrami.²¹

Právě v kritice klimatického hnutí na globálním severu tkví Malmův asi nejpřesvědčivější moment. Ve své podstatě totiž spočívá v otázce, komu se vlastně klimatičtí aktivisté zpovídají a v čím zájmu mají jednat. Dobře to ilustruje nesmírně zajímavá debata s Tadzio Müllerem, jedním ze zakladatelů Ende Gelände, které se v Evropě počítá mezi nejradikálnější klimatické iniciativy a které se hlásí k antikapitalistické a antiimperialistické klimatické spravedlnosti.²² Malm v debatě poukazuje na ojedinělost nenásilné strategie klimatických protestů v roce 2019. Mnohá jiná sociální hnutí naopak konflikt eskalovaly a ohrožovaly soukromý majetek – v Libanonu, v Hongkongu, ale v případě Black Lives Matter i na globálním severu. Žádná klimatická katastrofa však násilou odezvu nevyvolala. A právě to by přitom klimatické hnutí podle něj mělo udělat. Müller naproti tomu hájí nenásilnou strategii Ende Gelände s tím, že má v současném Německu největší efekt mobilizovat veřejnost: „V roce 2015 jsme revolucionizovali klimatický aktivismus, učinili ho super sexy, byli jsme takticky efektivní a dali jsme lidem pocit síly něco změnit.“²³ A: „V Hambachu jsme dokázali přesvědčit 75 procent

¹⁹ *Ibid.*, s. 49–50.

²⁰ *Ibid.*, s. 46.

²¹ *Ibid.*, s. 21–22.

²² Andreas Malm a Tadzio Müller, „Blow Up Pipelines?“, rozhovor s Lukášem Ondrejkou, *Dissens Podcast*, 5. května 2021, audio, <https://podcast.dissenspodcast.de/123-climate>.

²³ *Ibid.*, 00:26:15–00:26:32.

německé populace, v jeho obraně nás dokonce podporovala i polovina voličů AfD.²⁴ Problém s násilím vidí především v tom, že všechny Malmovy příklady „odkazují k lidem, kteří bojují o své životy. Já v současnosti v Německu nebojuji o svůj život, většina klimatických aktivistů v Německu nebojuje o svůj život nebo o svou sociální a kulturní existenci [...]“ Z toho důvodu, říká Müller, si němečtí aktivisté nemohou žádnou eskalaci dovolit. A doplňuje, že během eurokrize si německá veřejnost začala uvědomovat, že „jejich bohatství pochází z řecké chudoby. A zajímalo je to? Ne. Materiální zájmy jsou utvářeny relativně a globální sever je v tomto ohledu prostě množinou globální pracující aristokracie, která zná své zájmy. A její zájmy spočívají v pokračování destrukce biosféry.“²⁵ Klimatické sabotáže a radikalizace hnutí by u nich proto mohly vést ke ztrátě důvěry v klimatickou politiku a zelenou, spravedlivou transformaci. A ohrozit masovou podporu, jíž se hnutí zatím těší.

Právě v tom spočívá Malmův rozchod s naprostou většinou klimatických iniciativ. Odmítá se zodpovídat pracujícím třídám globálního severu a hájit jejich zájmy v imperiálním kapitalistickém řádu na úkor zájmů lidí z globálního jihu. V tom jsou totiž naprosto v souladu se zájmy vládnoucí kapitalistické třídy, jak Tadzio Müller sám přiznává. V čem je tedy plodné vést antikapitalistický klimatický boj z perspektivy boje za zájmy tříd globálního severu? Malm tvrdí, že to je kontradikce: „Jestliže to tedy na jedné straně znamená, že změnu nelze čekat z globálního severu, protože to není v zájmu pracující aristokracie, a současně jde o to je přesvědčit, aby se k hnutí přidali...“²⁶

Jinými slovy, říká Malm, čas pro sociální demokracii vypršel. Čas pro nenásilí vůči strojům vypršel. Čas pro antietatistický anarchismus vypršel. Neblížíme se postupně ideálnímu stavu – naopak se vzdalujeme možnosti o něj vůbec usilovat. Neměli bychom už proto doufat v lepší budoucnost, ale snažit se zachránit, co se dá. Doba, kdy se měla mít každá generace lépe než ta předchozí, je nenávratně pryč. A pokud chce klimatické hnutí zabránit nejhorším scénářům, musí přestat doufat, že nenásilím přesvědčí pracující třídy globálního severu k solidaritě vůči globálnímu jihu, který nese nejhorší důsledky klimatické změny, za níž je nejméně zodpovědný. Malm se proto pokouší obrátit pozornost aktivistů k projevům klimatické krize, které jsou už dnes otázkou života a smrti – být *někde jinde*. A protože to později bude jen horší, opakuje, je nejvyšší čas na eskalaci konfliktu s fosilním kapitálem. Zde pak Malm přichází se dvěma možnými projekty.

První črta: Ekologický, antistalinický leninismus

V knize *Corona, Climate, Chronic Emergency* tematizuje novou zkušenost s pandemií, která ukázala zdevastovanou přírodu jako globální politickou sílu a donutila národní státy prosadit výjimečná opatření a omezení.

²⁴ *Ibid.*, 00:27:37–00:27:45.

²⁵ *Ibid.*, 00:23:20–00:23:40.

²⁶ *Ibid.*, 00:24:50–00:25:09.

Všimá si, že stejně jako zkraye pandemie vyhlásil Macron „válku covidu 19“, používají západní politici a aktivisté metaforu války pro klimatickou krizi.²⁷ Bernie Sanders například vyzval Spojené státy, aby se ke klimatické změně postavily, „jako by to byla válka“. Bill McKibben kontroval tím, že „klimatická změna není ‚jako válka‘, ale ‚je to válka‘“. Ona „válka“ zde podle Malma evokuje hrozící ohrožení mnoha životů a naléhavou potřebu výjimečně intenzivní a rychlé politické mobilizace, přičemž se současně opírá o západní paměť druhé světové války. To Malm považuje za přinejmenším problematické. Souhlasí sice s tím, že je naléhavost této metafory adekvátní, ale konkrétní analogii se Spojenci odmítá.

Vhodná historická analogie, píše, není spojenecká armáda bránící předválečný status quo, nýbrž válečný komunismus z let 1918–1921. „Naše zkáza se blíží rychleji a rychleji,“ cituje Malm Leninovo tehdejší hodnocení situace, „zatímco o žádném pokroku nelze mluvit, chaos se nevyhnutelně šíří“.²⁸ Pozice komunistů za první světové války byla podle Malma podobná pozici dnešního klimatického hnutí v globální a chronické klimatické nouzi. Obě krize vytvořil imperiální kapitalistický světosystém, který oběma hnutími současně aktivně znemožňoval ony krize efektivně řešit. Ze zkušenosti válečného komunismu si proto podle Malma může klimatické hnutí odnést přinejmenším tři principy revoluční politiky.

Zprvé, přetavit krizi symptomů v krizi příčin.²⁹ Jinými slovy, stejně jako se komunisté postavili proti hnacím silám katastrofy – proti válčícím státům a oligarchii udržující masy v bídě a existenční nejistotě –, mělo by klimatické hnutí proměnit klimatickou krizi v krizi kapitalismu. Zadruhé, chápat rychlost jako ctnost. Stejně jako tehdy se teď „čekání stalo zločinem,“ protože krize se neustále prohlubuje a bude prohlubovat, dokud se nezvrátí její příčiny.³⁰ Zatřetí, podrobit ekonomické zdroje katastrofy přímé kontrole státu a tím pádem veřejnosti. Dokud mu to neznemožníme, bude fosilní kapitál klimatickou krizi dál zhoršovat, protože je to v jeho ekonomickém zájmu.

Malm proto navrhuje znárodnit všechny soukromé korporace, které těží, zpracovávají nebo distribuují fosilní paliva (ExxonMobil, BP, Shell, RWE, Lundin Energy a další), zastavit jejich provoz a využít jejich infrastrukturu, zdroje a expertízu k vývoji a provozu technologií odčerpávajících uhlík z atmosféry a stabilizujících klima – jakožto instituce veřejné služby.³¹ Současně požaduje, aby globální sever skončil s imperiálním extraktivismem a přesměroval zemědělskou produkci nebo nutnou těžbu z tropů – „každá Noranda, Skanska nebo Engie se musí stáhnout“ – a aby v příslušných oblastech in-

²⁷ Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency*, s. 154.

²⁸ *Ibid.*, s. 125–128.

²⁹ *Ibid.*, s. 148.

³⁰ *Ibid.*, s. 150.

³¹ *Ibid.*, s. 138–144.

vestoval do obnovy divočiny a místních ekosystémů.³² A pokud se má stoupající trend emisí zastavit a začít rychle klesat, bude třeba „rozsáhlého, nezvratného plánování“, byť je to ve stávajících kapitalistických státech takřka nepředstavitelné.³³ Přesně z toho důvodu by se podle Malma mělo klimatické hnutí opřít o tradici ekologického, antistalinského leninismu.

Revoluce ve společnosti nadbytku

Malmově vizi by šlo namítnout, že analogie situace válečného komunismu a klimatického leninismu není příliš uspokojivá, protože se porovnávají politické síly nacházející ve zcela odlišných pozicích. Odjel-li totiž Lenin uskutečnit komunistickou revoluci do preindustriálního Ruska, Malm vyzývá klimatické hnutí k revoluci v postindustriální Evropě. Bolševiky vynesla k moci především na vlastní kůži pocítovaná akutnost krize. Byla to válečná a potravinová krize roku 1917, co z lidí vytvořilo revoluční sílu s cílem konfrontovat strukturální příčiny probíhající katastrofy. Malmovi by tak bylo namíste vytýkat totéž, co sám vytýká Tadzio Müllerovi a klimatickému hnutí obecně. Jsou-li zájmy prakticky všech tříd globálního severu v souladu se zájmy kapitalistických tříd a je-li Malmovým cílem revoluce, která by otřásla imperiální světoekonomikou, není jasné, proč by jejím nositelem mělo být právě klimatické hnutí globálního severu. Malm kritizuje nenásilnou strategii klimatického hnutí za mylný předpoklad, že se mu tak podaří mobilizovat veřejnost, aby jednala proti svým vlastním zájmům. Jenže pokud se v knize obrací k vlastní společnosti, předpokládá zřejmě to samé. A když vezmeme v úvahu, jak na globálním severu vypadají demografické křivky a v jaké třídě má základ masová základna i „kádry“ místního klimatického hnutí, ukáže se pravděpodobně, že Malm dokonce předpokládá, že se revoluční silou mohou stát střední třídy, které ze statu quo těží vůbec nejvíce. I klimatické hnutí by se tak muselo mobilizovat proti sobě sama.

I kdybychom ale zcela pominuli otázku převzetí státní moci – kterou Malm ostatně sám nerozvíjí, protože mu jde především o črtu stručné a srozumitelné vize obecné strategie – není úplně jasné, jak by chtěl leninskou klimatickou politiku realizovat z pozice státu na globálním severu. Není podle mě náhodou, že se nakonec opírá o amazonskou politiku brazilského prezidenta Luize Inácia Luly de Silvy.³⁴

Zkušenost pandemie

Patrně by šlo také dodat, že Malma k napsání knihy inspirovala mobilizace států v první fázi pandemie covidu 19 a *Corona, Climate, Chronic Emergency* vyšla jen pár měsíců po jejím propuknutí na globalizované severní polokouli. Státy tehdy rychle přijímaly

³² *Ibid.*, s. 128–132.

³³ *Ibid.*, s. 144.

³⁴ *Ibid.*, s. 131–132.

dříve nemyslitelná opatření a společnosti opanovala atmosféra solidarity. Z dnešní perspektivy je ale zřejmé, k čemu rychlá a výjimečná opatření států globálního severu vedla: zda má člověk přístup k očkování, které je stále nejefektivnějším způsobem ochrany, záleží dodnes především na pozici jeho státu v současném světovém systému. Právě ten totiž pandemická mobilizace států jádra nikterak neohrozila a většina společností globálního severu považovala za přirozeně důležitější vlastní proočkovanost než spravedlivý přístup k očkování na globální úrovni. Jestliže „mít“ očkování nejprve znamenalo vytouženou záchranu z ohrožení a luxus moderní medicíny, proměnilo se brzy po jejím uvedení na trh v projev vlastní solidárnosti.

Před tím (a krátce poté), než se první vakcíny dostaly na trh, se na solidaritu apelovalo nejen v kontextu vlastní společnosti (např. šití roušek, nákupy pro starší spoluobčany apod.), ale vznikly také iniciativy žádající prolomení patentů na vakcíny – ze solidarity vůči chudší části světa. V té době psal Malm *Coronu*. Jakmile ale vakcína začala být pro státy globálního severu reálně dostupnou, z očkování se stal především individuální morální závazek – a tlak na prolomení patentů postupně ustal. Doufá-li tedy Malm, že rychlá akce a donucovací moc států mohou v kontextu klimatické krize otřást s kapitalistickým světovým systémem, který ji vytvořil, pandemická krize nám ukázala přesný opak.

Druhá črta: Klimatická sabotáž

V knize *How to Blow Up a Pipeline* pak Malm formuluje svou druhou představu, jak eskalovat klimatickou strategii. V ní, jak už název naznačuje, vychází z kritiky nenásilné strategie a snaží se klimatické hnutí přesvědčit k destrukci „toho typu majetku, který ničí planetu“.³⁵ To v první řadě znamená přestat se spoléhat na kapitalistické státy a okamžitě „oznámit a vynucovat prohibici. Poškodit a zničit nové zdroje emisí CO₂. Vyřadit je, rozebrat je, zbořit je, vyhodit je do vzduchu. Ukázat kapitalistům, kteří dál investují do požáru, že jejich majetek bude rozdrčen.“³⁶

Ne že by se klimatické hnutí nemělo o co opřít, protože sabotáž infrastruktury má ve strategiích sociálních hnutí dlouhou tradici. Lidé se k ní v minulosti uchýlovali z různých příčin, například v boji proti automatizaci práce (jako luddité), proti apartheidu (jako ANC), proti okupaci (jako palestinský odboj) nebo proti ropným korporacím, jako v případě Hnutí za osvobození delty Nigeru. Otázka podle Malma tedy nezní, zda je to možné, nýbrž „proč se [sabotáž] děje z nejrůznějších důvodů, dobrých i špatných, ale ne klimatických?“³⁷ Pokud jsou technologie přímým zdrojem utrpení lidí, což v klimatické krizi jsou, je to podle Malma samo o sobě dostatečným důvodem, proč je vyřadit

³⁵ Malm, *How To Blow Up a Pipeline*, s. 75.

³⁶ *Ibid.*, s. 67.

³⁷ *Ibid.*, s. 75–76.

z provozu a znemožnit jim dál toto utrpení prohlubovat. I když klimatická sabotáž není legální, rozhodně je ve smyslu teorie spravedlivé války legitimní.³⁸

Ze stejného důvodu podle něj „není možné, aby měli bohatí lidé právo odsoudit ostatní na smrt“.³⁹ A přesně to obhajujeme, pokud nerozlišujeme mezi existenčními emisemi a emisemi z luxusu, jak navrhuje například americký filosof Henry Shue. Luxusní způsob života je v situaci eskalující klimatické krize neomluvitelným zločinem. Pokud je globální oteplení zdrojem utrpení a zároveň „0,54 procent [nejbohatších] lidí vypouští do atmosféry o třetinu více CO₂ než nejchudší polovina světa“,⁴⁰ těžko můžeme ignorovat fakt, že jdou zájmy těchto tříd proti sobě. A protože státy v tomto případě odmítají postavit luxusní spotřebu – superjachty, soukromá letadla apod. – mimo zákon, je přímá akce a sabotáž legitimní odpovědí. Klimatické hnutí podle Malma zoufale postrádá radikální křídlo, které by bylo ochotné „jít o něco dál než většina“ a skrze „inteligentní“ a „mírnou, dokonce až zdrženlivou“ sabotáž skoncovat se zbytečnými emisemi: „Pokud se nedokážeme zbavit ani těch nejabsurdnější zbytečných emisí, jak se chceme dostat na nulu?“⁴¹

Co dělat s vlastními privilegii?

Přestože obě tyto vize, ekologický leninismus i klimatická sabotáž, přitáhly v minulém roce značnou pozornost, soustředila se především na kritiku konkrétní podoby, kterou jim Malm v knihách vtiskl. On sám přitom na mnoha místech zdůrazňuje, že mu jde především o obecnou obhajobu „nouzových akcí“ [emergency action] a „ochoty využít tvrdé moci státu“.⁴² Necítí potřebu prosazovat svá konkrétní pojetí revoluční politiky, ba naopak. V *Coroně* vyzývá k „experimentaci s ekologickým luxemburgismem, ekologickým blanquismem, ekologickým guevarismem nebo dokonce trockismem...“⁴³ V *How to Blow Up a Pipeline* pak končí vzletným tvrzením, že „byl čas pro ghándíovské klimatické hnutí, ale může přijít doba i pro to fanonské.“⁴⁴

Vyčítat Malmovi dogmatické doktrinářství ukazuje podle mě na nepochopení jeho argumentu. I když může marxistická terminologie a neustálé kupení paralel s bolševickou revolucí občas působit idiosynkraticky, jeho obsah je aktuální a text je pokusem o otevřený dialog v rámci klimatického hnutí. Ani v jedné knize se nesnaží vytvořit komplexní směrnice pro radikály nebo aktualizovat *Guerrilla Warfare*⁴⁵ pro klimatickou

³⁸ Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency*, s. 138–139.

³⁹ Malm, *How To Blow Up a Pipeline*, s. 94.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 86.

⁴¹ *Ibid.*, s. 92.

⁴² Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency*, s. 153.

⁴³ *Ibid.*, s. 153.

⁴⁴ Malm, *How To Blow Up a Pipeline*, s. 161.

⁴⁵ Ernesto Che Guevara, *Guerrilla Warfare* (London: Penguin, 2021).

krizi. Snaží se do probíhající debaty o zhoršující se situaci na globálním jihu a vyhořelém fatalismu aktivistů na globálním severu přispět otázkou, zda obojí nezapříčinila právě dogmatická umírněnost klimatických protestů. A protože na ni zatím nikdo nezformuloval uspokojivou odpověď, je patrně namístě si ji klást.

Malm totiž ukazuje, že je jednoduché redukovat neúspěch klimatického hnutí na klimaskepticismus médií či pasivitu nižších tříd na globálním severu, a řešení pak znovu hledat v mobilizaci veřejnosti. Jenže aby mohl být tlak veřejnosti úspěšný, musely by se společnosti globálního severu nakonec obrátit proti svým vlastním zájmům. Klimatickému hnutí tak nezbyvá než doufat, že když budou opatrní, nakonec se ze solidarity s druhými mobilizují lidé na globálním severu proti sobě samým. A to je podle Malma naivní představa. Klimatické hnutí na globálním severu podle něj nemůže rámovat krizi jen evropskou zkušeností a časovostí, protože tím legitimizuje a posiluje právě ten systém, který klimatickou krizi vytváří. Nemůže hájit zájmy nižších tříd své společnosti, pokud je to na úkor globálních nižších tříd. Nejen proto, že je to imperiální postoj, ale v první řadě proto, že to nikdy nebude mít kýžený efekt – tedy řešení a mírnění klimatické krize. Dokud klimatické hnutí nezačne skutečně ohrožovat kapitalistický imperialismus, tvrdí Malm, bude jen dál selhávat. A pokud se nechce cyklit v diskurzu sebepečce a nihilismu – „když jsem nahoře, jsem nahoře, když jsem dole, jsem dole, a teď jsem zrovna v politické depresi“,⁴⁶ říká ve zmiňované debatě Tazio Müller –, musí tak svou strategii promýšlet optikou aktuální a akutní klimatické krize „těch druhých“, nad kterými si udržujeme imperiální převahu. V tom tkví patrně největší síla Malmových textů. Když si totiž klade otázku „Co jako klimatické hnutí dělat?“, ptá se vždy současně také na otázky, které na globálním severu nikdo nechce slyšet: Co tedy s naší imperiální převahou nad periferií? Co s privilegovanou pozicí globálního severu, včetně materiálních i sociálních jistot a standardů, které z ní jádru na úkor periferie plynou? Co z privilegií globálního severu vyvodit pro strategii klimatického hnutí?

Seznam zdrojů

- Brand, Ulrich a Markus Wissen. *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*. Přel. Zachary King. London: Verso, 2021.
- Guevara, Ernesto Che. *Guerrilla Warfare*. London: Penguin, 2021.
- Malm, Andreas. *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. London: Verso, 2020.
- . *How To Blow Up a Pipeline: Learning to Fight in a World on Fire*. London: Verso, 2020.

⁴⁶ Malm a Müller, „Blow Up Pipelines?“, 01:03:48–01:03:55.

„Fosilní kapitalismus nezemře přirozenou smrtí.“

Malm, Andreas, a Tadzio Müller. “Blow Up Pipelines?” Rozhovor s Lukášem Ondreškou, *Dissens Podcast*, 5. května 2021. Audio, <https://podcast.dissenspodcast.de/123-climate>.

Wilt, James. „How To Blow Up a Movement: Andreas Malm’s New Book Dreams of Sabotage but Ignores Consequences“. *Canadian Dimension*, 3. března 2021, <https://canadiandimension.com/articles/view/how-to-blow-up-a-movement-malms-new-book-dreams-of-sabotage-but-ignores-consequences>.

DISKUZNÍ PŘÍSPĚVEK

K OTÁZCE VYLOUČENÍ Z OBČANSKÉ SFÉRY

Pohled pragmatické sociologie kritiky*

Yuliya Moskvina

On the Question of Exclusion from the Civic Sphere

Abstract

This contribution elaborates on the question of exclusion from civil sphere and citizenship in a reference to texts published in previous volumes of Contradictions. In dialogue with the texts of Joseph Grim Feinberg and Engin Isin, it analyzes urban disputes in relation to citizens' inclusion in and exclusion from processes of decision-making about cities. Citizens here are understood as those who participate in city life and have an influence on how a city looks. Using pragmatic sociology of critique, the contribution examines characteristics of contemporary urban disputes such as the proliferation of the idea of "civilized" debate, overwhelming complexity, weak municipalities lacking means of influence, and domination by consensus. The tactics of exclusion from debates about the city associated with these characteristics are simultaneously tactics of exclusion from the civil sphere.

Keywords

civil sphere, citizenship, urban politics, pragmatic sociology of critique

* Tento výstup vznikl v rámci projektu Specifického vysokoškolského výzkumu 260596.

Historicita pojmů a pragmatický přístup

Na stránkách tohoto časopisu se tematizují významy pojmů občanství, občanské společnosti, politické subjektivity, jejich genealogie a jejich vztah k dalším konceptům, jako je například stát, třída, vyloučení a začlenění. Joseph Grim Feinberg mluví o vývoji definice občanské sféry, která se začíná Aristotelovou *polis* neodlišující občany a stát, pokračuje přes Lockovo pojetí přirozených práv a Kantovu univerzální občanskou sféru a končí Gellnerovým „soubor[em] nevládních institucí, který je dost silný, aby mohl fungovat jako protiváha státu“ bránící jeho atomizaci a dominanci.¹ Marxova koncepce občanské sféry jakožto „dějiště emancipačních procesů“, kde pracující třída může transformovat ekonomický systém, se dle Feinberga neprosadil, naopak z občanské sféry je vytlačované téma práce² (tady můžeme dodat, že nejen produkce (práce), ale také i reprodukce (bydlení) je tematicky z občanské sféry vytlačeno, protože český stát v neoliberálním duchu předpokládá, že bydlení je individuální problém každého občana). Předstíraná rovnost v občanské sféře, která je ve skutečnosti založená na privilegiích, ne na právech, uchovává nerovnost v hospodářské sféře, která není v dosahu politiky. Občanská sféra řízená konsensem nastoleným vládnoucí elitou a zároveň vylučující pracující třídu, je jedním ze společenských základů polistopadové společnosti v Česku a jiných postsocialistických státech.

Engin Isin, jehož překlad kapitoly *Jak se stát politickým subjektem* můžeme najít na stránkách tohoto časopisu, také tvrdí, že občanství je způsob vyloučení: „je partikulární hledisko těch, kteří se nacházejí v dominantním postavení“.³ Toto hledisko je prezentováno jako univerzální, reprezentující obec jako jednotu, ale je ve skutečnosti hlediskem těch, kteří obci vládou. Město Isin interpretuje jako stroj vytvářející rozdíly. Píše: „Město je nezbytnou podmínkou občanství v tom smyslu, že být občanem je neodmyslitelně spojeno s existencí města. V průběhu staletí se boje o občanství vždy odehrávaly jako zápasy ‚o město‘.“⁴ Proces stávání se politickým subjektem je tak procesem narušení univerzality a nová definice nadřazenosti a podřazenosti, spravedlivého a nespravedlivého, která s sebou nese odpovědnost a nutnost „spojit se s ostatními nebo proti nim při uplatňování nabyté odpovědnosti“.⁵ V tomto se Isin přibližuje Rancièrovi, který tvrdí, že základem politiky je neshoda založená na „přítomnosti dvou světů v jednom“⁶ nebo agonistickému pluralismu Chantal Mouffeové akcentujícímu společný symbolický

¹ Joseph Grim Feinberg, „Občanská Společnost“, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 310.

² *Ibid.*, s. 315.

³ Engin F. Isin, „Jak se stát politickým subjektem“, přel. Marta Martinová, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 160.

⁴ *Ibid.*, s. 167.

⁵ *Ibid.*, s. 160.

⁶ Jacques Rancièrè, „Ten Theses on Politics“, *Theory & Event* 5, č. 3 (2001), s. 9.

prostor pro diskusi mezi politickými soupeři.⁷ Zpochybnění sociálního řádu v jeho celku je dle Ranciéra politika. Dílčí úpravy nedůležitých součástí kapitalistického vlaku, které nemění směr do cíle ustavení totalizujícího neoliberalismu, je policie.

Účelem tohoto diskuzního příspěvku je ukázat sociologický pohled na otázku občanství a občanské sféry, konkrétně na případu sporu o městský prostor, a to pomocí teorie pragmatické sociologie kritiky.⁸ Sociologie není vědou, která zkoumá historii konceptů, spíše je vědou o současnosti a relativně nedávné minulosti. Do minulosti se dívá téměř vždy krátkozrace, protože je závislá na empirickém pozorování nebo přinejmenším na existenci postačujících dat a faktů. Pragmatická sociologie kritiky je teorií, která tvrdí, že sociální realita je ontologicky nejistá, dynamická a křehká, může být jednoduše nabouraná a potvrzuje se pomocí testů – v procesech narušení, sporů a nesouhlasu. V tomto se pragmatická sociologie částečně ztotožňuje s Feinbergem a Isinem – konflikt je podstatná součást nejen politiky, ale celkově sociální reality. Bez konfliktu a kritiky je sociální realita totální, což znamená, že není možná její změna, vývoj nebo pohyb. Každá složka takové totální reality je plně předvídatelná a institucionalizována. Ontologicky taková realita nemůže existovat, protože sociální instituce nemají schopnost zahrnout a pojmut všechny aspekty lidského jednání a jsou vždy o krok pozadu za nepředvídatelnou lidskou zkušeností. Feinberg a Isin ale přehlížejí to, že konsensus je také podstatnou ontologickou součástí reality, a ne jenom projevem nadvlády a moci. Ve stále porušovaném řádu není totiž možné smysluplné jednání, které vždy počítá s dostatečnou mírou předpověditelnosti budoucnosti.

Kvůli tomu, že sociální realita je objektem zakotveným v dynamice souhlasu (konfirmace) a nesouhlasu (kritiky), jsou předmětem zkoumání pragmatické sociologie často veřejné spory. Právě ve veřejných sporech, jak tvrdí přístup pragmatické sociologie kritiky, se dočasně ustaluje realita, významy věcí a jevů a legitimní praktiky jen proto, aby byly brzo porušené, kritizované a znovu ustálené. Kromě toho jsou to sociální aktéři, kteří jsou během sporu schopní odlišit situace spravedlnosti a nespravedlnosti a najít důkaz pro jedno či druhé. Proto je společenská kritika doménou zejména těchto aktérů, ne sociologů nebo filosofů. Nastavení procedur vyloučení a zahrnování do občanské sféry a posuzování jejich spravedlnosti tím pádem není prací filosofů, ale zúčastněných sociálních aktérů, z nichž každý má kritickou kapacitu vznášet tvrzení o sociální realitě. Pragmatické pojetí spravedlnosti je situační a je vázáno na zapojené aktéry (včetně mimolidských entit). Tato pozice francouzských sociologů Luca Boltanského a Laurenta

⁷ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

⁸ Pragmatická sociologie kritiky je sociologií, která vznikla ve Francii jako reakce na strukturální sociologii Peirrea Bourdieu a zahrnuje díla Bruno Latoura, Luca Boltanského, Laurenta Thévenota a dalších. V tomto příspěvku se primárně odkazuje na následující díla: Luc Boltanski, *On Critique: A Sociology of Emancipation*, přel. Gregory Elliot (Cambridge: Polity Press, 2011), Luc Boltanski a Laurent Thévenot *On Justification: Economies of Worth* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

Thévenota je mimo jiné reakcí na marxistické myšlení, konkrétně na koncept falešného vědomí a kritickou exterioritu, tedy předpoklad, že kritika je možná jen zvnějšku sociální reality, z pozice nezávislé sociální vědkyně, která je nad věcí, kdežto laici jsou tak ponoření do života, že mu přestávají rozumět. Absence kritické exteriority je dalším důležitým rozdílem mezi přístupem pragmatické sociologie kritiky a úvahami Feinberga a Isina. Cílem tohoto příspěvku ovšem není posouzení přístupů, které nekladou dostatečný důraz na kritickou perspektivu samotných aktérů, ale empirické přispění do diskuze z pozice pragmatické sociologie kritiky, tedy z pozice založené na analýze veřejných sporů. Primárně bych se chtěla zaměřit na povahu sporů o městský prostor a na jejich proměnu v poslední době. Takový záměr dovoluje rozšířit porozumění tomu, co může být řečeno o městě, kým a jakým způsobem to může být řečeno, a rozvinout přemýšlení o exkluzivní povaze občanské sféry.

V následujícím textu bych chtěla použít případ sporu o autonomní sociální centrum Klinika v Praze, který se odehrával v letech 2014–2019. Do analyzovaných dat je zahrnuto 25 rozhovorů s městskými politiky a političkami, státními úředníky a úřednicemi a aktivistkami a aktivisty, a také psané texty (online dokumenty, tiskové zprávy, zprávy z místních novin atd.). Případ Kliniky je v podstatě případem sporu o město, tedy esenciálně občanského sporu, o kterém mluví Isin. Zahrnuje jak radikální (autonomní hnutí) a reformní politické aktéry (někteří městští politici), tak Rancièrovu policii⁹ hájící sociální řád (státní úředníci a úřednice, a politici a političky hájící neoliberální přístup k městu a ochraňující vstup do občanské sféry pomocí určení legitimacy aktérů).

Boje o město jsou pro dnešní antikapitalistické hnutí klíčové. Kvůli tomu, že kapitalismus komodifikoval bydlení a urbánní prostor se stal jednou z nevíce výdělečných investic, města jsou taky *per se* místy bojů o moc. Ti, kteří ovládají fyzický prostor, nad ním mají moc a mohou v tom prostoru existovat (proto jsou pro státy tak důležité hranice, pro autonomní hnutí pak městská infrastruktura). Boje o města na Západě probíhají v podmínkách konsolidovaného kapitalismu a urbánního neoliberalismu, který se usiluje o proměnu jakékoliv materiality města v toky peněz na finančních trzích. Ti, kteří nemají prostor, nemají také moc. Geografie moci je tak stejně důležitá jako její historie.¹⁰ Politické elity jsou si toho dobře vědomé, a proto jsou nepřiměřeně rozsáhlé útoky policie na squaty v Německu a brutální zásahy proti pouličním protestům v Řecku nevyhnutelné. Za posledních pár let tak bylo v Berlíně vyklizeno několik projektů – Liebig 34, Syndikat, Meuterei a minulý rok se vyklízel wagenplatz vedle squatu Köpi. Lze dodat, že Česká republika zůstala celkově bez autonomních prostorů. Řecká policie ukončuje squatterské projekty založené na solidaritě s migranty a uprchlíky (nebo uprchlíky samotnými), kteří se do squatů přestěhovali poté, co jim stejná policie vyklidila tábory (např. vyklizený tábor Idomeni v 2016, odkud se uprchlíci přestěhovali do squatů v Soluni). Fyzickým

⁹ Rancièr, „Ten Theses on Politics“.

¹⁰ Edward Soja, *Postmodern Geographies* (London: Verso, 1989).

vyklizením prostoru měst řecká policie ukazuje, co znamená ta správná občanská sféra, do které nepatří migranti a migrantky ani ti, kdo jsou s nimi solidární.

Zde se chci podívat na to, jakým způsobem probíhal spor o Kliniku z hlediska pražských politiků. Přitom se soustředím nejen na tento konkrétní spor, ale celkově na to, jak se spory o městský prostor změnily za posledních třicet let. Navazuji na Isina, který propojuje město a občanství: město je místem určení a rozdělení mocenských pozic mezi těmi, kdo se můžou veřejně vyjadřovat a jejichž jazyk je považován za civilizovaný, legitimní, a tím pádem veřejně uznávaný (slovy Rancièra, jejichž řeč je *logos*, na rozdíl od těch, jejichž řeč je pouhou *phônè*¹¹). Ti, kdo mluví, se v procesu mluvení stávají politickým subjektem. Tady se vrací téma propojenosti občanské sféry, občanství a státu, které z hlediska historie konceptu rozebírá Feinberg. Ten, kdo mluví v občanské sféře, bývá často určený státem (má právní subjektivitu, například spolek) nebo splňuje kritéria poslušného občana (osoba bez domova je z debaty o městě, stejně jako z veřejného prostoru, vyloučena). Aktivista nabourávající řád a neuznávající konsensus nemluví, ale „řve“, a proto není považován za civilizovaného občana. Složitost debat o městě přitom vylučuje projevy nedosahující určité míry sofistikovanosti a techničnosti jazyka potřebné pro smysluplné vyjádření o vývoji města. I v kontextu této kritiky je ale důležité podotknout, že debaty o městském prostoru se od devadesátých let 20. století staly více demokratickými a otevřenými, ale jen vůči určitým sociálním aktérům. Samosprávy v nich hrají stále slabší roli (a to zejména proti developerům – Metodika kontribuce investorů byla vymyšlena v roce 2021 a je pouhým doporučením). V diskuzích o městském prostoru zároveň působí nadvláda dosahovaná pomocí konsensu, což způsobuje, že kritika společenského řádu jako celku (v duchu rancièrovské politiky) není možná. V následujícím textu rozeberu každou z těchto charakteristik veřejných sporů o městský prostor zvlášť.

K civilizované debatě

V české sociologii je málo prací, které by se věnovaly sporům o město. Jednou z nich je práce Martina Horáka,¹² ve které kritizuje technokratický přístup státních úředníků a úřednic k městským politikům a političkám a delegitimizaci aktivistů a aktivistek ze strany městských politiků a političek – dva základní faktory, které vedly k uzavřenosti a omezenosti debat o veřejném prostoru v devadesátých letech. Další autoři kritizují městskou politiku kvůli absenci mechanismů pro zapojení občanek a občanů a vůli je zapojovat, což z městské politiky dělá místo lokálního zneužití moci.¹³

¹¹ Rancièra, „Ten Theses on Politics“.

¹² Martin Horák, *Úspěch i zklamání: demokracie a veřejná politika v Praze 1990–2000* (Praha: Karolinum, 2014).

¹³ Michaela Pixová, „The Empowering Potential of Reformist Urban Activism in Czech Cities“, *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 29, č. 1 (2018).

Dnešní realita je jiná. Debaty o městském prostoru se staly demokratičtějšími a otevřenějšími. Politici, se kterými jsem vedla výzkumné rozhovory, tvrdí, že je tomu tak díky tomu, že města mají větší pravomoci zacházet se svým územím a zapojovat veřejnost, než měla za období státního socialismu a zároveň, že moc státu nad městským prostorem klesá. Slovy zastupitele jedné z pražských městských částí:

... já si myslím že [změna jednání úředníků vůči aktivistům a politikům] je z důvodu uvědomění si oslabení pozice státu. Stát zdaleka není tak silný, jak býval na začátku, při přechodu v devadesátých letech z toho bolševického systému, kde stát byl jako sto procent a vlastně občanská společnost byla nulová. Pokud se stát rozhodl, že nechce akceptovat občanskou společnost, tak mohl jet úplně bez jakýchkoliv omezení.¹⁴

Kromě snižující se role státu tento citát poukazuje na blízkost pojmotvorby sociálních vědců a vědkyň a samotných sociálních aktérů. V tomto případě to odráží chápání občanské sféry jako protiváhy státu, jak ji definuje výše zmíněný Gellner citovaný Feinbergem. Právě tento význam nabývá na důležitosti v polistopadové české společnosti, kde je stát chápán jako něco, co brání svobodnému vývoji občanské sféry (ostatně to taky poukazuje na političnost pojmu občanské sféry a jeho historickou zakotvenost).

Popularita sociálních sítí a tlak na performativitu a transparentnost politiky omezuje možnosti pro rozhodování za zavřenými dveřmi a je dalším faktorem, který přispěl k otevřenosti debat o městě. Zároveň tato otevřenost slouží jenom některým typům aktérů. Aktivisti a aktivistky, kteří jsou v těchto debatách přijímáni, ovládají technokratický a právnícký jazyk územního řízení, což je znakem depolitizace debat o městském prostoru, profesionalizace aktivismu, kooptace nekonfliktními způsoby vedení sporu a také znakem vyloučení konfliktních stanovisek, včetně těch antikapitalistických. Naopak ti, kteří kritizují systém v jeho celku a nechtějí z této pozice ustoupit, jsou charakterizováni jako dogmatictí ideologové neuznávající hodnotu konsensu. Aktivista, slovy politika z jedné pražské městské části, je nezralý politik, „kterej permanentně bude protestovat proti čemukoliv jenom proto, aby si udržel tu aktivistickou opozici“.¹⁵ Bavit se s takovými aktivisty nemá dle citovaného politika smysl, protože v jejich argumentech schází logika – „... to pak vychází úplně stejně, akorát se zdrží doba [stavby]“. V debatách o městě jsou delegitimizováni také ti, kdo do nich vnášejí otázky ekonomické rovnosti, včetně rovného přístupu k bydlení jakožto práva, ne privilegia. Jak správně poukazuje Feinberg ve výše zmíněných článcích, témata ekonomické nerovnosti jsou z občanské sféry vyloučena, stejně tak je vyloučený předpoklad, že potřeba bydlet a užívat městský

¹⁴ Respondent 24, komunální politik, Praha Běchovice.

¹⁵ Respondent 24, komunální politik, Praha Běchovice.

prostor může mít větší váhu než vlastnické právo. Od devadesátých let tak sice dochází k většímu začlenění, ale jen těch aktérů, kteří ovládají technokratický jazyk, nejsou „ideologičtí“ a jsou připravení na kompromis. Slovy politika pracujícího na pražském magistrátu: „[spolky a občané mají moc,] když formulují ty své představy demokraticky – otevřeně a přátelsky. [Demokratický] znamená [, že to] neformují to na základně nějakých dogmat a třeba strachu.“¹⁶ Tento politik nespecifikuje, co oním „strachem“ myslí. Z celého rozhovoru se ale dá vyvodit, že u některých aktivistů, kteří „projekty jenom blokují, neumožňují a trvale jim zabraňují“, předpokládá nepochopení a strach z toho, co ti „osvícení“ polici a experti chtějí stavět. „Otevřená a přátelská“ formulace požadavků je pak ta, která nenabourává politickou a expertní moc a vývojový vektor urbánního neoliberalismu.

Přílišná složitost veřejných debat o městě

Druhým bodem, na který poukazovali městští politici, byla přílišná komplexnost debat o městě. Kromě výše zmíněné profesionalizace jazyka je složitost debat dalším faktorem zabraňujícím v uplatňování práva na město, tedy schopnosti a moci ovlivňovat město podle svých představ a potřeb. Ačkoli je konsensus nebo kompromis jednou z nejdůležitějších hodnot, jeho dosažení často není realistické, protože do diskuse o městu je zapojeno velké množství různých aktérů. Dochází tak k situaci, jejíž ontologická povaha je nejistá a o které píše Boltanski – jde o situaci, ve které chybí instituce, jež by měly rozhodnout, či stanovisko ve sporu se má brát jako rozhodující nebo za jakých podmínek je možné nastolení kompromisu. Spor o město se tak stává nekončícím procesem, jak podotýkalo několik dotazovaných městských politiků. Otázkou je, kdo má být arbitrem nebo institucí poslední instance. Má to být zákon, samospráva, nebo developer? V každém případě je při zvažování této otázky důležité myslet na to, že rozhodnutí o poslední instanci ve sporu je otázkou moci.

Z komplexnosti debat o městě plyne otázka, jakým způsobem se do rozhodování o městě mají zapojit občané a občanky, když na to mají omezený čas a neovládají složitý jazyk územního řízení? Jednou z odpovědí na tuto otázku je spolehnout se na práci městských politiků a političek. Tvorba smysluplných možností participace je právě jejich odpovědností. Politici a političky tak hrají roli strážných, „gatekeeperů“, v přístupu k rozhodování o městě, což jim dává moc a zároveň odpovědnost:

to město je tak komplikované, že abyste v něm mohla fungovat a něčeho dosáhnout, tak se tím musíte zabývat profesionálně. [...] lidé mají své životy a pro ně je hodně obtížné se zorientovat v tom prostředí, jak funguje vůbec radnice, jakou mají možnost se zapojit, co to je zastupitelstvo, co to je úřad, jaký je rozdíl mezi

¹⁶ Respondent 20, komunální politik, Pražské zastupitelstvo.

magistrátem a městskou částí [...] běžný člověk nemá šanci do toho proniknout, což tu veřejnost hodně oslabuje. [...] myslím, že to vyplývá z komplexní povahy světa, nechci a priori to někomu dávat za vinu. [...] politici se musejí postarat o to, že ten systém v té složitosti, která je daná, tak aby byl co nejprůhlednější, aby ta možnost pro to zapojení a přístup k informacím byl co nejlepší. To je úkol a odpovědnost politiků.¹⁷

I když tento politik z městské části Praha 3 tvrdí, že politici jsou zodpovědní za zapojení občanů a občanek, ne vždy to je skutečná strategie politiků. Jiným řešením komplexnosti veřejných debat je vyloučení občanů z diskuze a zjednodušení sporů pomocí prostého snížení počtu participantů. Příkladem toho byl stavební zákon předložený vládou ANO 283/2021 Sb., který je kritizovaný právě proto, že vylučuje spolky a samosprávy z rozhodování o městě.¹⁸ Spíše než o nadvládě nebo prosazování zájmů jedné strany je tak namísto mluvit o inerci, podle které funguje stát, a také o tendenci k technokratické efektivitě. Zefektivnění práce je reakcí na společenský tlak a na „nutnost obhajovat naši [úřednickou] práci před veřejností a médii, která bývají předem rozhořčena na ‚úředníky‘ a ‚byrokracii‘.“¹⁹ Z úřednické práce se tak stává performativita efektivit, která naráží na vnitřní fungování státu, konceptuální práci, kterou tito úředníci provádějí. Během rozhovorů někteří z úředníků poukazovali právě na tuto proměnu v jejich každodenní práci – více marketingu a PR namísto tvoření koncepcí nebo politik. Performativita efektivit předpokládá vyloučení veřejnosti v reakci právě na kritiku veřejnosti týkající se toho, že by úředníci měli pracovat rychleji a efektivněji. Obcházení smyslu kritiky a schopnost v reakci na ni vyplodit něco, co vede jen k jeho větší konsolidaci, činí kapitalistický systém extrémně elastickým, a proto odolným²⁰ (Boltanski uvádí příklad systémové reakce na volání po autonomii v roce 1968, která se vyznačovala tím, že ubrala sociální jistoty a zvětšila flexibilitu práce). Demokratické síly ale často nemají moc nad tím, jak reakce na společenskou kritiku vypadá. Tam, kde se potkává požadavek na efektivitu vládnutí a rychlost rozhodování s tlakem na performativitu politiky, je smysluplnost plnohodnotné participace občanů nabourávána, protože zpomaluje a znejišťuje navigaci v nejistém komplexním světě.

¹⁷ Respondent 1, komunální politik, Praha 3.

¹⁸ Petr Svoboda, „Nový stavební zákon: predátor životního prostředí Přichází na Svět“, *Respekt*, 21.10.2019, <https://www.respekt.cz/respekt-pravo/novy-stavebni-zakon-predator-zivotniho-prostredi-prichazi-na-svet>. Svaz měst a obcí České republiky, „Alternativní Pravda Ministerstva pro Místní Rozvoj a Náš Uhel Pohledu na Desatero“ SMO ČR, 30.05.2022. <https://www.smocr.cz/cs/novinky/a/alternativni-pravda-ministerstva-pro-mistni-rozvoj-a-nas-uhel-pohledu-na-desatero>.

¹⁹ Respondent 10, úředník, ÚZSVM.

²⁰ Luc Boltanski a Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism* (London: Verso, 2005).

Slabé obce

Dalším omezením diskusí o městském prostoru je to, že obce mají méně moci než soukromý sektor. Tento vývoj je daný historicky z devadesátých let, která byla poznamenána privatizací. V kapitalismu nemá ten, kdo nic nevlastní, moc – týká se to také obcí, které nemohou ovlivňovat nakládání s pozemky, jež nevlastní, jinak, než pomocí územního plánování. Územní plánování je přitom častým předmětem změny.²¹ Možnost vykonávat městskou politiku je tak vázána na vlastnictví (a proto se tak často setkáváme se srovnáváním Prahy s úspěšnou Vídní, která vlastní velký podíl bytového fondu, a může tak ovlivňovat politiku bydlení). Vlastnictví, a nikoli samosprávná politika, se tak stává jedním z určujících mechanismů fungování moci ve městě. V následujících citacích mluví komunální politik o této mocenské nerovnováze:

co se týče územního rozvoje a co už jsem říkal, je to tak, že jsme dneska ve vleku takzvaného developerského urbanismu, to znamená, že se koupí nějaký pozemek a potom se úplně přemýšlí, co se s [ním] udělá. To by mělo být úplně obráceně. Město by mělo být o více kroků napřed, to znamená, že by měly existovat už zpracované plány, kde se může stavět. Ideálně by to byly třeba regulační plány.²²

Během prvních patnácti let po změně společenského, politického a ekonomického řádu v roce 1989 se plánování a dlouhodobé strategie celkově zdály být v rozporu s étosem volného trhu.²³ Dnes městští politici rozumí tomu, že musí zastavit komodifikaci města a financionalizaci bydlení, ale po třiceti letech urbánního neoliberalismu na to nemají odpovídající nástroje. Nejde jenom o vlastnictví, ale také o naučené způsoby jednání se soukromým sektorem.

Nadvláda pomocí konsensu

Poslední faktor, který se ukázal být důležitý pro to, jakým způsobem se vedou spory o městský prostor, je již několikrát zmiňovaný konsensus. Cílem veřejné debaty o městském prostoru je domluva a celé fungování města se musí řídit logikou konsensu. Nadvláda pomocí konsensu obnáší vyloučení těch, kteří nesouhlasí a kteří mají k určitým parametrům městského vývoje zamítavé stanovisko (často jde o protideveloperské iniciativy, které tvoří hlavní typ městského aktivismu v Praze). Tyto iniciativy jsou delegitimizované jakožto nesdílející hodnotu konsensu, jsou rámovány jako dogmatické a jako takové, jež před konstruktivní debatou dávají přednost ideologickému sporu. Jak uvádí politik z magistrátu: „jsou spolky, které mají velkou moc, ale ty se zpravidla

²¹ Pixová, *Contested Czech Cities*.

²² Respondent 23, komunální politik, Pražské zastupitelstvo.

²³ Pixová, *Contested Czech Cities*.

realizují v tom, že ty projekty jenom blokují, neumožňují a trvale jim zabraňují. A tím vyprazdňují svou moc to ovlivnit. Protože pracují většinou s negativním poselstvím.“²⁴

Jsou i takoví občanští aktéři, kteří přijímají logiku konsensu a vlastní promluvy jí podřizují. To v důsledku znamená vyloučení výše zmíněných témat ekonomické nerovnosti nebo přístupu k bydlení z diskuze. Tato témata se pak prezentují jako individuální, a nikoli sociální problém. Sporná ideologická témata, jako je squatting, nejsou populární a pro politiky, kteří by se jimi chtěli zabývat, s sebou nesou riziko: „Těch skupin se tam na tý Klinice scházelo hodně, samozřejmě, že ta opozice vybírala ty nejkontroverznější, a už nikdo neměl odvalu se za ten projekt postavit z vysoké funkce. To myslím byl ten hlavní důvod, proč to na magistrát nepřišlo, protože se všichni báli, že jim to ukončí politickou kariéru.“²⁵

Podmínkou konsensu je depolitizovaný, údajně neideologický jazyk. Je důležité připomenout, že i když se domluva prezentuje jako univerzální norma, je pořád domluvou v určitém historickém, ekonomickém a politickém kontextu. V tomto případě je jím kontext slabých samospráv, nadvlády soukromých zájmů, občanů odrazených složitostí a nepochopitelností debat o městě a politiků, kteří nepřinášejí zjednodušení této komplexnosti, ale naopak od ostatních aktérů požadují, aby se naučili technický jazyk. Dá se předpokládat, že v takovém kontextu konsensus bude nahrávat vládnoucí skupině, nebo že jí dokonce bude určený. Přístup pragmatické sociologie kritiky ukazuje právě na to, že univerzální hodnoty spravedlnosti nikdy neexistují mimo sociální kontext, ale naopak jsou zakotvené v sítích ekonomiky, politiky, vědy a moci, a tato zakotvenost podstatně proměňuje jejich význam. Prezentace těchto hodnot jako univerzálních je sama o sobě nástrojem nadvlády. Podobně, i když se začleňování do veřejných debat a participace v občanské sféře prezentuje jako univerzální norma, ve skutečnosti je založeno na vyloučení a nadvládě.

Taktiky vyloučení z veřejných debat jakožto taktiky vyloučení z občanské sféry

Na závěr bych se chtěla vrátit na začátek tohoto příspěvku, kde jsem kladla otázku, jakým způsobem může přístup pragmatické sociologie kritiky přispět k diskuzi o občanské sféře vedené na stránkách tohoto časopisu. Místo zkoumání dějin pojmů a exkurzů do jejich genealogie nabízí pragmatická sociologie pohled na způsoby začleňování a vyloučení z občanské sféry, zde konkrétně v případě sporu o pražské autonomní sociální centrum Klinika, pohled na způsoby začleňování a vyloučení ve sporu o městský prostor. První taktika vyloučení se týká určení toho, kdo se může k otázce městského vývoje vyjadřovat. Jak jsem ukázala výše, formy legitimní participace jsou určené stávajícím řádem, který určité aktéry, jako jsou nevládní organizace nebo městští politici, označuje za legitimní, kdežto jiné vylučuje. Formy začlenění se tak souběžně stávají formami

²⁴ Respondent 20, komunální politik, Pražské zastupitelstvo.

²⁵ Respondent 7, komunální politik, Praha 3.

vyloučení. Jak poznamenává Jacques Rancière, když píše o rozdílu mezi *logos* a *phōné*, tyto procesy vyloučení jsou také spojené s typem užívaných promluv a celkově s tím, co se považuje za řeč. Vyloučení založené na typu řeči je druhou taktikou vyloučení z veřejných debat o společném městě – civilizované debaty jsou přístupné jen těm, kdo ovládají technický jazyk, a jsou znepřístupněné těm, kdo zpochybňují řád jako celek a zakládají své argumenty na ideologii. Ideologii tady můžeme definovat ve smyslu propojenosti myšlenek o uspořádání světa s představami etiky a spravedlnosti, dobra a zla – přesně to, co nesnášejí neoliberálové, kteří tlačí svět k plošné desakralizaci. Představa politiky jako sporu je také vyloučená. Rozvíjejíce myšlenku Feinberga, že občan je civilizovaný a ne-občan je barbar, který neovládá správný jazyk,²⁶ můžeme tvrdit, že radikální aktivisté jsou přesně ti, které městští politici považují za barbary. Představa politiky jako diskuze, která má za cíl univerzální konsensus, je třetí taktikou vyloučení, která nebere v úvahu to, že konsensus je vždy situovaný.

Pragmatická sociologie nezkoumá genealogii pojmů a je ukotvena/ukotvuje se v současnosti. Je založená ne na hledání významu pojmů, ale sleduje Wittgensteinovu linii zájmu o to, jakým způsobem jsou pojmy artikulované v různých kontextech. Zdánlivá univerzalita občanské sféry se tak v kontextu sporů o město projevuje v předpokladu souhlasu, který nebere v úvahu nepoměr moci mezi aktéry. Pro nastavování pravidel komplexních debat o městském prostoru se musí vzít do úvahy to, že i když budou tato pravidla prezentovaná jako univerzální, ve skutečnosti univerzální nejsou. Křehká nejistá realita městského vývoje tak bude upevňovaná těmi, kdo mají větší moc, a ti, kdo se snaží nastavovat radikální testy nabourávající podstatu řádu (např. nabourávání dominance vlastnického práva obsazením, tedy apel na užitnou hodnotu městského prostoru), budou z této debaty vyloučeni jako barbaři. Vráťm se zpět k Boltanskému, který tvrdí, že realita bez radikální kritiky je totální realitou. A tak i neoliberální realita může být totální, což nás vede k přehodnocení významu slova „totalita“. Radikální kritiky se ovšem nemůžeme jednoduše zbavit – a to nejen proto, že jsou a budou skupiny, které ji chtějí artikulovat, ale z podstaty reality samé, která právě pomocí této kritiky hledá, ztrácí a znovu nachází vlastní ontologické základy.

Seznam zdrojů

- Boltanski, Luc. *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Přel. Gregory Elliot. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Boltanski, Luc a Eve Chiapello. *The New Spirit of Capitalism*. Přel. Gregory Elliott. London: Verso, 2005.
- Boltanski, Luc a Laurent Thévenot. *On Justification: Economies of Worth*. Přel. Catherine Porter. Princeton: Princeton University Press, 2006.

²⁶ Joseph Grim Feinberg, „Občanské a Proletářské“, *Kontradikce Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 66.

- Feinberg, Joseph Grim. „Občanská Společnost“. *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 307–319.
- . „Občanské a Proletářské“. *Kontradikce Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 65–91.
- Horák, Martin. *Úspěch i zklamání: Demokracie a veřejná politika v Praze 1990–2000*. Přel. Michaela Pixová. Praha: Karolinum, 2014.
- Isin, Engin F. „Jak se stát politickým subjektem“. Přel. Marta Martinová. *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 159–168.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- Pixová, Michaela. „The Empowering Potential of Reformist Urban Activism in Czech Cities“. *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 29 (2018), č. 1, s. 670–682.
- Rancière, Jacques. „Ten Theses on Politics“. *Theory & Event* 5, č. 3 (2001), s. 1–16.
- Soja, Edward. *Postmodern Geographies*. London: Verso, 1989.
- Svoboda, Petr. „Nový stavební zákon: Predátor Životního Prostředí Přichází na Svět“, *Respekt*. 21.10.2019. <https://www.respekt.cz/respekt-pravo/novy-stavebni-zakon-predator-zivotniho-prostredi-prichazi-na-svet>.
- Svaz měst a obcí České republiky, „Alternativní Pravda Ministerstva pro Místní Rozvoj a Náš Úhel Pohledu na Desatero“. SMO ČR. 30.05.2022. <https://www.smocr.cz/cs/novinky/a/alternativni-pravda-ministerstva-pro-mistni-rozvoj-a-nas-uhel-pohledu-na-desatero>.

RECENZE

ROZPORNÉ HLEDÁNÍ JEDNOTY V PROMĚNLIVÉM SVĚTĚ

Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Jakub Ort, *Politika jednoty ve světě proměn* (Praha: Filosofia, 2021), 206 s., ISBN 978-80-7007-682-8.

Východisko a receptce

Východiskem kolektivní publikace Josepha Grima Feinberga, Michaela Hausera a Jakuba Orta je zjištění, že individualistické ideologie a politiky charakterizující současnou liberální hegemonii se ocitly v krizi. Význam kolektivních identit narůstá a dochází též k hlubšímu teoretickému promýšlení politických forem sjednocování.¹ Předpokladem trojhlasého výkladu je představa vývoje společnosti, jak naznačuje formulace z úvodu knihy: „Hledáme uvnitř přítomnosti jisté vývojové tendence, ale zároveň si uvědomujeme nepředvídatelnost výsledků celkového společenského vývoje.“ (S. 19) Na uvedený předpoklad se postupně zavěšuje soustava pojmů jako *postmodernismus*, *neoliberalismus* či *interregnum* (převzaté od Antonia Gramsciho), s jejichž pomocí mají být konceptualizovány tendence „pohasínání“ a „konců“ současných kulturních, politických a ekonomických konfigurací. Autoři vyjadřují přesvědčení, že reflektování „vývojových tendencí má svou poznávací hodnotu“ (s. 26). Zároveň jsou si vědomi, že jejich analýza není dostatečně empiricky podložena. Proto by možná spíše než o analýze vývojových tendencí bylo přesnější mluvit o interpretační *hypotéze*.² Ta by mohla znít následovně: doba vypjatého individualismu končí; nacházíme se v době interregna, v němž přechází „pohasínání“, objevují se však symptomy „nového“, totiž obecná tendence k jednotě.

¹ Kolektivní identity samozřejmě nebyly nikdy vymazány zcela a dnešní populismus či nacionalismus se nezrodil *ab ovo*. Nicméně autoři relevantně upozorňují, že v období kulminace tzv. neoliberalismu dochází k rozpojení – subjekt konstruovaný politickým diskursem je odlišný od subjektu vpleteného do tržních vztahů. Nadto politika identity sdílí s neoliberalismem negativní vztah ke „starým“ identitám (národní, třídní apod.), a tím – dodávám – přispívá k potvrzování a reprodukci neoliberálního jádra hegemonie (viz s. 12–13).

² Tomu odpovídá formulace hned v následujícím odstavci citovaného úvodu: „Naši knihu lze číst jako soubor jistých argumentačně i věcně podložených hypotéz o dalším vývoji reálné působících fenoménů, jež mohou přinést změnu zavedených politických, ekonomických, kulturních a konceptuálních systémů.“ (Ibid.)

Je paradoxní, že kniha tematizující kategorii jednoty sama jednotou příliš neoplývá, a to navzdory množství vnitrotextových odkazů, které sugerují úzkou provázanost jednotlivých částí. Koncepčně k sobě mají nejbližše první dvě kapitoly, v nichž J. G. Feinberg a J. Ort předkládají kritické rekonstrukce teoretických přístupů Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové, Jacquesa Rancièra a Johna Milbanka. Od nich se svou souhrnnější perspektivou odlišuje kapitola třetí, kterou napsal M. Hauser a která vyvolává nejvíc otázek (bude jim věnována nejdelší část recenze). Předmětem kapitoly jsou nové formy politiky sjednocení, konkrétně dnes tolik skloňovaného populismu.

V dosavadních recenzích knihy se můžeme setkat s výhradami různého druhu a různé míry závažnosti. Svatava Antošová se omezila na reprodukci hlavních tezí a argumentů (s nenápadnou, ale cennou poznámkou, že John Milbank je pravděpodobným sympatizantem Viktora Orbána).³ Tomáš Schejbal knihu posoudil z pozice teoretika a historika emancipačních hnutí výrazně marxistické orientace. Svědčí pro to alespoň výrok typu: „Z hlediska přínosu pro emancipační politiku a myšlení má největší význam Feinbergův výklad pojetí lidu.“⁴ Nebo kritika na adresu Milbankovy koncepce: „Nejde o nic jiného než o fabiánský socialismus, založený na směsi soucitu a despektu vzdělaných právníků vůči schopnosti ‚syrové, nevzdělané‘ masy proletariátu.“⁵ A do třetice: „Zatímco u Marxe je vědomí podmíněno bytím, u Hausera je bytí podmíněno vědomím.“⁶ Schejbal Hauserův postoj připodobňuje tzv. pravému socialismu, který ironicky napadali Marx s Engelsem ve své *Německé ideologii*. Zvolenými příklady chce Schejbal zřejmě naznačit, že zjištěné slabiny přístupů (jmenovitě Milbankova a Hauserova) nejsou ničím radikálně novým, nýbrž naopak jde o opakované, či dokonce chronické nedostatky určitého typu sociálních teorií inklinujících k politické levici. Další recenzent, Jan Géryk, zase kritizuje Hausera pro jeho zužující pojetí liberální demokracie. Vytýká mu, že ztotožnil liberální demokracii s individualistickým pojetím lidských práv, a nezohlednil přitom její stěžejní principy, které takové úzké vymezení přesahují – jako je ústavně garantované dělení moci, ochrana menšin a principy právního státu.⁷ K některým z těchto výtek se v recenzi budeme průběžně vracet. Nyní obraťme pozornost k vlastnímu textu knihy.

³ Svatava Antošová, „Dokážeme žít pospolu?“, *Tvar* 33, č. 9 (2022), s. 18. Jedná se odkaz na článek Alexandera Faludyho „Filosofie Orbánových křesťanských přátel“, *datalyrics* 16. 9. 2020, <https://datalyrics.org/cs/filosofie-orbanovych-krestanskych-pratel/>. Antošová také správně připomíná, že uvedený odkaz se objevuje také v knize, ovšem bez explicitní zmínky o Milbankovi (s. 155).

⁴ Tomáš Schejbal, „Hledání podob lidu: Populismy ve světě proměn“, *A2* 18, č. 3 (2022), s. 30.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Jan Géryk, „Rozpletený boromejský uzel: Nad knihou Politika jednoty ve světě proměn“, *Právo, příloha Salon*, 30. 11. 2021, <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/rozpleteny-boromejsky-uzel-nad-knihou-politika-jednoty-ve-svete-promen-40379116>.

Skrytá polemičnost

S některými jevy (jako postmodernismus, neoliberalismus) se místy v textu nepřiznaně polemizuje, třebaže je tato skrytá polemika předkládána jako jejich kritická analýza. Michel Foucault říká, že ten, kdo polemizuje, „postupuje *obrněn privilegií, která si přivlastnil napřed*, a nikdy nebude souhlasit s otázkou“.⁸ Foucaultovo vymezení umožňuje uchopit problematičnost, kterou v některých částech výkladu – zvláště v úvodu a ve třetí kapitole – můžeme zaznamenat. Jde o mnohdy velmi subtilní přecházení z analýzy v polemiku, přičemž v polemických pasážích je citelné ono apriorně přivlastněné privilegium, o němž mluví Foucault. Nazvěme jej *privilegiem epistemickým*: polemik přistupuje k jevům jako ten, kdo už předem ví o jejich limitech, vnitřních rozporech, a především o jejich epochálním „konci“. Předem si přivlastnil výsadu vědoucího. V knize se skrytá polemičnost projevuje v nepřesné práci s některými teoretickými koncepcemi, které byly zúženy do tezí, jejichž neúplná nebo zavádějící parafráze vede ke zjednodušením.

Uveďme několik příkladů. Na straně 14 se otevírá téma „konce“ postmodernismu, zásadní sociokulturní změny osmdesátých a devadesátých let. Naznačenou historizací postmodernismu, který se tak stává v podstatě chronologickou kategorií, autoři následují Fredrika Jamesona a jeho dnes už proslulé dílo *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*.⁹ Vedle adekvátních charakteristik (radikální mnohost, decentrace, jinakost, rhizomaticnost atd.) náhle konstatují postmoderní „ztrátu smyslu pro dějiny a společenskou realitu“ (*sic*, s. 14). Co to znamená, k čemu zde došlo? Neúnosné zjednodušení se zde obrátilo v přímo karikaturní zkratku. Jejím zdrojem je tu hned dvojí, vzájemně se umocňující zjednodušení: zjednodušení výchozí Jamesonovy koncepce, která je v dalším plánu zdůrazněna zjednodušením epistemicky privilegovaného polemika – totiž uspěchanou snahou vymezit se proti předmětu polemiky, tj. proti „rozpornému“ či „limitujícímu“ postmodernismu. Místo celkové charakteristiky postmodernismu tak vzniká jeho ironický obraz. Jistě netřeba zdůrazňovat, že poukazování na sociální konstruovanost reality (na něž se zde zřejmě naráží) není žádná „ztráta smyslu pro společenskou realitu“, že je to naopak teoreticky relevantní kritika esencializování reality.¹⁰ Jameson dále neříká nic o ztrátě „smyslu pro dějiny“, nýbrž

⁸ Michael Foucault, „Polemika, politika a problematizace“, in *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein, druhé vydání (Praha: Herrmann & synové, 2003), s. 252–264, zde 253 (zvýraznil R. K.).

⁹ Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, přel. Josef Šebek a Olga Sixtová (Praha: Rybka Publishers, 2016).

¹⁰ Kupříkladu jeden z emblematických autorů postmodernismu, Jean-François Lyotard, výslovně zdůrazňuje vpjatost subjektu do společenských vazeb. Těžko tu tedy hovořit o ztrátě smyslu pro společenskou realitu. Lyotard má naopak na mysli složitost společenské situovanosti subjektu. Tuto situovanost, která není bezesbýtku vysvětlitelná ekonomizujícím determinismem, ale je i sama komunikována, se snaží uchopit pomocí metody řečových her. Lyotard nicméně vzápětí dodává, že přijetí řečových her jako obecné metody přístupu automaticky neznamená, že každý

píše o ztrátě historicity. Nejedná se o slovíčkaření. Historicita není podle Jamesona reprezentací minulosti nebo budoucnosti, nýbrž je definována vztahem k přítomnosti (naší distancí): „umožňuje nám zaujmout takový odstup od bezprostřední přítomnosti, jenž je pak charakterizován jako historická perspektiva“.¹¹ Podobných mělčin v pokusech o charakteristiku postmodernismu bychom v knize našli víc – třeba výrok, že „dějiny se [v postmodernismu, pozn. R. K.] začínají jevit jako pouhá kulturní konstrukce“ (s. 15). Mechanismus těchto zjednodušení je v zásadě stále týž: nepřesná parafráze teoretické koncepce je polemicky stažena do karikaturní zkratky, která se snese možná v publicistickém žánru, sotva ve filosofické reflexi.

Dalším zdrojem zjednodušení, zakotvených do skrytě polemického hlediska vydávaného za analýzu, je známá, často citovaná a snad neméně často dezinterpretovaná teze Francise Fukuyamy o „konci dějin“. Hovořit v souvislosti s Fukuyamou o euforii z domnělého konce střetů velkých ideologických systémů a politicko-vojenských komplexů, jako byl bipolární střet studené války, není výstižné (s. 16). Poslední kapitola Fukuyamovy knihy *Konec dějin a poslední člověk* je totiž vysloveně varovná a mimo jiné se v ní načrtává poměrně temný obraz „konce dějin“, který se vnitřními procesy jakoby navrací zpátky „do dějin“ – jako se to stalo v roce 1914, kdy se Evropa po století relativního míru sesunula do zničujícího kataklyzmatu první světové války.¹² Nemusíme s Fukuyamovou interpretací souhlasit, je v mnoha (i zásadních) ohledech napadnutelná, už pro svůj neudržitelný západocentrismus. Avšak je třeba ji připomenout hlavně proto, abychom nepodléhali klamu, že Fukuyama je snad jakýmsi „mluvčím“ liberálního triumfalismu a že „konec dějin“ znamená totéž jako jejich definitivní „završení“. Přijmeme-li skrytě polemické (zjednodušující) vnímání Fukuyamových myšlenek, můžeme potom vcelku snadno dokazovat domnělé omyly, které jsou přitom projekcí našich vlastních omylů a dezinterpretací. Skutečná diskuse s Fukuyamovým pojetím však začíná až tehdy, reflektujeme-li ambivalentní vyznění jeho vývodů: Fukuyamova víra v liberální demokracii není rámována euforickou utopií; končí varovnou dystopií a konstatováním (prozatímní?) neprůkaznosti teze, kterou formuloval Alexandre Kojève – že „dějiny nakonec samy prokáží svou racionalitu“.¹³

společenský vztah je možné takovýmto přístupem plně objasnit. Jean-François Lyotard, *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*, přel. Jiří Pechar (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993), s. 115–116.

¹¹ Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, s. 354.

¹² Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop (Praha: Rybka Publishers, 1993), s. 311.

¹³ Ibid., s. 318. Francis Fukuyama zde se vši pravděpodobností míní (ovšem přímo necituje) Kojěvovy interpretace Hegelovy *Fenomenologie ducha*; viz Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit Assembled by Raymond Quenau*, přel. James H. Nichols, Jr. (Ithaca a London: Cornell University Press, 1980).

Do třetice se pozastavme nad gramsciovskými ozvěnami v textu, konkrétně nad pojmem *interregnum* a metaforou morbidních příznaků. V pojmu *interregnum* se do jisté míry kondenzuje shora vzpomínaný autorský předpoklad společenského vývoje. Pátráme-li v dějinách a přítomnosti po symptomech budoucího, pak je *interregnum* jakousi přestávkou na cestě k „novému“, k dalšímu hledání emancipační trajektorie. Z Gramsciho metafory morbidních symptomů se za poslední roky stalo bezmála klišé, jehož podstata byla překryta mnohostí konjunkturálních interpretací. Jedna z nejčastějších, která zaznívá i v recenzované knize, zní následovně: Gramsci měl morbidními příznaky na mysli extrémní projevy kapitalismu v podobě fašistické diktatury; nemožnost zrození „nového“ je dešifrována jako čekání na vzednutí emancipačního hnutí. Tato interpretace pak bývá, stejně jako v posuzované knize, transponována do kontextu aktuální situace: můžeme zaznamenat morbidní symptomy, jež prozrazují, že kapitalismus a jeho politická forma (liberální demokracie) jsou v krizi; současná socioekonomická a ideologická konfigurace však neumožňuje zrod nového emancipačního hnutí. Zní to přesvědčivě a logicky, ovšem za cenu opětovného zjednodušení, v tomto případě za cenu pomínutí historického kontextu Gramsciho metafory. Nicméně jak poukázal Gilbert Achcar, při interpretaci Gramsciho výroku jsou textové i historické souvislosti velmi důležité. Na základě jejich zohlednění vychází najevo, že Gramsci v roce 1930, z kterého výrok o morbidních symptomech pochází, se ezopským jazykem – jímž vzdoroval fašistické cenzuře – vymezoval vůči politice italské komunistické strany. Ta odmítala koalici levicových stran (jmenovitě se sociální demokracií) v optimistické víře, že fašismus nebude mít dlouhého trvání a že na jeho troskách bude komunistická strana tou vítěznou. Gramsci uvedenou politiku, která byla v souladu s politikou Kominterny, kritizoval leninsky jako dětskou nemoc levičáctví. Nemožnost zrození emancipační alternativy tak nemusíme chápat jako objektivní rys historické situace, nýbrž jako důsledek zcela konkrétní politické chyby (v tomto případě historické chyby politiky komunistické strany, která propadla předčasnému optimismu a místo boje s fašistickým nebezpečím čekala na jeho brzký zánik).¹⁴ Takováto historická interpretace by byla otevřená možná ještě zajímavějším aktualizacím, než je výše zmíněná a poněkud abstraktní transpozice do naší situace. Mohla by totiž adresně ukázat na omyly a neakceschopnost nemalé části levicové scény – počítaje v to strany sociálnědemokratického typu (ty svůj reformismus vykostily do té míry, že splynul s potvrzováním pravicové depolitizace ekonomiky), strany komunistické (jež zase svou revolučnost vyměnily za nostalgii) a nevyjímaje ani ty intelektuály, kteří se ve jménu radikálního postoje nezaplétají do politických bojů a raději spoléhají na „objektivní“ dynamiku krize a její „nutně“ pozitivní vyústění.

¹⁴ Gilbert Achcar, „Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean?“, *Notebooks: The Journal for Studies of Power* 1, č. 2 (2021), s. 379–387.

Individuální koncepce

Jak bylo řečeno, první dvě kapitoly mají k sobě koncepčně nejbliž. Feinberg i Ort v nich přistupují k pečlivé analýze individuálních teoretických koncepcí, probírají jejich ústřední argumentační linie, souvislosti, možnosti i případné limity. Skrytá polemičnost ustupuje do pozadí, v popředí se ocitá věcná analýza.

V kapitole „Návrat lidu bez společnosti“ považuje Joseph Grim Feinberg za symbolický mezník rok 2013, kdy se kategorie lidu začala postupně přesouvat z periferie do centra politického diskurzu. Tehdy zemřela Margaret Thatcherová, jejíž výrok „neexistuje nic takového jako společnost“ je mnohými považován přímo za moto neoliberalismu. Například David Harvey výrok chápe jako radikálně individualistický útok na všechny formy společenské solidarity, které „měly být zrušeny ve prospěch individualismu, soukromého vlastnictví a rodinných hodnot“.¹⁵ K radikálně individualistické interpretaci se přiklání také Feinberg, když shrnuje: „Kolektivní aktéři jsou podle ní [sc. M. Thatcherovou] jen fikce, *reální jsou pouze jednotlivci* a ti jsou odpovědní za své vlastní individuální úspěchy a i za svá selhání.“ (S. 32 [zvýraznil R. K.]) Avšak Thatcherová existenci společnosti pochopitelně nepopírala, pouze tvrdě kritizovala sociální politiku *welfare state*; ani neútočila – jak tvrdí Harvey – na všechny formy solidarity, ale na jejich institucionalizované formy v podobě sociálních podpor, grantů apod. Útočila na představu společnosti jako abstraktní instance, proti níž nastínila konzervativně moralizující pojetí společnosti jako organické struktury odpovědných jednotlivců, usilujících o zlepšení života svého i svých blízkých a solidarizujících s těmi, kteří nemají štěstí.¹⁶

Feinberg má ale pravdu, pokud jde o důsledky tohoto výroku, resp. politiky, již Thatcherová ztělesňovala. Všimá si kulturních souvislostí delegitimizace kolektivních identit, jmenovitě kategorie lidu. Tvrdí přitom, že postmodernismus svou problematizací univerzalizmu a akcentováním partikularit napadá i koncepci jednotného lidu (s. 35). Zdá se, že právě tento přístup se v současnosti vyčerpal a že jsme svědky „návratu“ kategorie lidu a že politická praxe a politické myšlení s kolektivní identitou počítají. Jako podnětné – a v tom lze souhlasit s hodnocením recenzenta Tomáše Schejbala – se jeví Feinbergovo rozlišení dvojího chápání lidu: defenzivní a transgresivní. Koncepce defenzivního lidu vychází z postmoderní kritiky univerzalizmu a chápe lid jako kolektivní identitu, která má své místo určené hranicemi (synonymem „defenzivního“ by byl přívlastek „xenofobní“). Transgresivní koncepce lidu registruje hranice proto, aby byly překonávány; bere vážně postmoderní důraz na odlišnost a partikularitu, a současně hledá novou podobu univerzalizmu. Právě transgresivnímu pojetí lidu věnuje Feinberg své následující analýzy děl Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové a Jacquese Rancièra. Není účelné opakovat Feinbergovy argumenty, stačí uvést shrnující poznámku, že

¹⁵ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 23.

¹⁶ Margaret Thatcher, „Interview for Woman's Own („No Such Thing as Society“)“, *Woman's Own*, 23. 9. 1987; také online: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

problém hranice se i tentokrát ukazuje jako klíčový. Nejzásadnějším rozdílem v pojetí lidu u Laclaua, Mouffové a Rancièra je vztah lidu a (státní) moci. Formování lidu je podle Rancièra proces, který se odehrává za hranicemi moci: lid na moci neparticipuje. Naopak u Laclaua a Mouffové lid hranice moci překračuje a může dosáhnout hegemonie. Feinberg nachází u analyzovaných autorů limitující moment v tom, že na lid nahlíží výlučně z politické perspektivy, a to i v případě, že jej chápou jako něco mimomocenského (Rancièr). Z nepolitického hlediska je lid „neviditelný“, neexistuje jako sociální jev. V naznačeném upozadění („uzávorkování“) sociálna spatřuje Feinberg dědictví postmodernismu. Rozumím-li Feinbergově závěru dobře, pak navrhuje vnímat sociálno jako možnost narušení autonomie politické sféry a vnímat moc nejen jako politický fenomén, nýbrž také a možná především jako spektrum vztahů rozprostřené ve společnosti. Vnučuje se otázka, nakolik se takové chápání moci principiálně odlišuje například od zkoumání Michela Foucaulta a kudy by vedla cesta k promyšlení nepolitického (či lépe předpolitického, „sociálního“) lidu? Ale zde Feinbergovy analýzy a návrhy bohužel končí.

Následující kapitola „Jednota jako kontinuita stvoření a hierarchie ctností“ už svým názvem odkazuje k základním motivům evropského teologického myšlení. To je naprosto adekvátní, neboť předmětem analýz Jakuba Orta je dílo anglického teologa Johna Milbanka, představitele radikální ortodoxie. Milbank se od počátku své publikační dráhy zabývá vztahem teologie a sociální teorie, kritikou sekulárního rozumu a sekulárního společenského řádu. Mimo jiné spolupracoval s filozofy Slavojem Žižkem a Crestonem Davisem.¹⁷ Motivace Milbankova přístupu je hutně vyjádřena v retrospektivně laděném úvodu k druhému vydání jeho knižního debutu. Mladý autor jej tehdy psal uprostřed thatcherovské éry z přesvědčení, že právě teologie může problematizovat novou (neoliberalní) ekonomickou hegemonii. Nechtěl teologii a náboženství instrumentalizovat, hodlal naopak prokázat, že právě křesťanský pohled na svět dává aktuální možnosti, jak stávající situaci překonat.¹⁸

Podle Orta spočívá Milbankova originalita v tom, že jeho myšlení vytváří alternativní pozici vůči jak modernímu, tak i postmodernímu politickému uvažování, a čerpá přitom z premoderních idejí. Pro Milbanka je typické zohlednění delšího časového horizontu evropského intelektuálního pohybu. Tak modernu a postmodernismus nechápe jako vzájemné protiklady, leč jako dvojediný důsledek souvislejší historické tendence. Milbankova genealogie modernity sahá hodně hluboko, až k dílu Jana Dunse Scota, jenž

¹⁷ Zmíněná editorská i autorská spolupráce vyústila v trojici knih *Theology and the Political: The New Debate* (Durham: Duke University Press Books, 2005), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge MA: The MIT Press, 2009; reprint 2011) a *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Ada: Brazos Press, 2010).

¹⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, druhé vydání (Hoboken: Blackwell Publishing, 2006), s. xi. Kniha vyšla poprvé v roce 1990 (Ort uvádí chybně 1991; viz s. 62 recenzované knihy).

ve sporu s Akvinského analogií bytí prosazoval myšlenku univocity bytí. Jan Duns Scotus chápe podle Milbanka bytí jako nestvořené, jako transcendentální znak předcházející skutečnost. Dochází tak k oddělení bytí a stvoření, které Milbank promítá do svého masternativu moderních dějin jako hlavní příčinu procesu sekularizace a mizení transcendentních hodnot z politiky. Jak dopovídá Ort, předřazením bytí před Boha a stvoření připouštíme možnost ontologické nezávislosti stvořeného světa na Bohu: „stvořený svět ke svému bytí Boha již nepotřebuje.“ (S. 67). Milbank chce mezeru mezi Bohem a stvořeným překlenout návrhem sjednocující participativní metafyziky. Bytí v jeho pojetí není transcendentálním znakem předcházejícím skutečnost, ale je jednoznačně ztotožněno s Bohem. V rozmáchlých tazích rýsuje obecná východiska i široký rámec své kritiky politických ideologií, jako je partikularizující (neo)liberalismus. Milbank dospívá k rozhodné kritice nejen neoliberalismu, ale též liberální levice, již viní z údajně jednostranného akcentování jinakosti, etnických či sexuálních menšin. Předmětem jeho kritiky se nakonec stává i liberální demokracie, která prý lid nahrazuje uniformní masou občanů. Navrhuje proto ustavení systému překrývajících se „semisuverénních“ komunit v čele s ctnostnými reprezentanty. Nepřipomíná to korporativismus mussoliniovské Itálie či dolfusovského Rakouska?

Milbankův pozitivní návrh řešení jím zjištěných limitů liberální demokracie názorně ukazuje, že odmítavá kritika liberalismu nakonec téměř vždy nabývá neblahých konotací. Nepodezírám pochopitelně Milbanka z afinity k fašismu, takové obvinění by bylo přehnané a věcně nesprávné (Milbank je odpůrcem nacionalismu). Nicméně jeho sympatie k Viktoru Orbánovi, na které ve své recenzi upozornila Svatava Antošová, zřejmě nejsou nahodilým jevem, ale naopak praktickým vyústěním jeho teoretických reflexí. Z tohoto hlediska je třeba ocenit kritické argumenty Jakuba Orta, jež jsou pregnančně formulovány v závěru kapitoly. Ort kromě jiného připomíná námitky odborníků na středověkou filosofii, týkající se Milbankovy metafyzické interpretace univocity bytí. Ostatně už Milbankova obecná představa, že dílo Jana Dunse Scota stojí na počátku souvislého úpadku jednoty, zavání až zarážejícím schematismem: je snad Jan Duns Scotus „vinen“ osvícenstvím, liberalismem i nacionalismem, dělbou práce i byrokratizací? Ort přesto Milbankovo dílo hodnotí jako relevantní pokus o ambiciózní teologický projekt, který dokáže obrátit naši pozornost k problémům modernity i aktuální politiky (populismu).

V bludišti populismu

Podívejme se podrobněji na třetí kapitolu „Rozlomená jednotu liberální demokracie“, která vyvolává nejvíce otázek. Tentokrát před sebou nemáme kritickou analýzu díla vybraného teoretika, ale původní pokus o interpretaci aktuálních politických symptomů. Michael Hauser nejprve postuluje několik hypotéz. Předně vychází z předpokladu, že napětí mezi jednotou a mnohostí je jednou z příčin krize liberální demokracie. Souhlasí s politickým teoretikem Pavlem Dufkem, že „mnohost liberálně demokratické společnosti dospěla do stavu hluboké ‚normativní diverzity‘, která narušila formy jednoty,

jež byly základem legitimacy liberálně demokratických institucí“ (s. 96).¹⁹ Druhým Hauserovým předpokladem je historizující teze, že normativní rámec a instituce liberální demokracie vznikly „v určité historické souhře s ekonomickými a kulturními vzorci“ (ibid.). Proto vyzývá k tomu, abychom krizi liberální demokracie zkoumali v širších souvislostech, než jaké vymezuje „liberální teorie“ (patrně míněny současné podoby teoretizace liberalismu [s. 97]). Jak bude ukázáno níže, není Hauser v historizaci jevů zcela konzistentní. Konečně třetí Hauserovou hypotézou je organická povaha krize liberální demokracie. Uvádí dokonce, že nejde jen o mutaci²⁰ liberální demokracie, nýbrž o vznik nového politického systému, jež nazývá populistickou demokracií. Zde už Hauserovy vývoody nabývají spekulativního rozměru.

Není jasné, odkud Hauser své pojetí liberální demokracie čerpá, když uvádí: „Liberální demokracie je souhrnné označení politických a právních institucí, principů a praktik, které podle známého Fukuyamova vyjádření *měly být* konečným výsledkem politických dějin.“ (S. 97 [zvýraznil R. K.]) Takové nejasné vymezení tváří v tvář politologickým a právním teoriím neobstojí (navíc Fukuyamovi se zde přisuzuje normativní postoj a teleologické pojetí dějin, jež vyznění jeho knihy – jak bylo naznačeno výše – neodpovídají). Avšak Hauser s politologickými či právními definicemi nepracuje možná záměrně, usiluje o filosofickou kritiku rozporů liberalismu a liberální demokracie. Některé jeho postřehy jsou výstižné, zvláště ty, v nichž se opírá o autority, jako je například italský marxistický filosof Domenico Losurdo (s. 100–101).²¹ Nicméně v celkovém posuzování liberalismu a liberální demokracie platí v zásadě to, co už bylo opakovaně doloženo: uplatňuje se tu princip skryté polemiky vedoucí ke zjednodušením. Klíčovým problémem liberální demokracie je prý skutečnost, že tento systém „se na rozdíl od *předchozích podob demokracie* neodkazuje na lid jako kolektivní politický subjekt, nýbrž přistupuje k němu jako k pouhému shluku jednotlivců. Takto se v něm individualizují prakticky všechny kolektivní formy existence, nejen lid, ale také sociální třídy a národy.“ (S. 111 [zvýraznil R. K.]) Co se má na mysli předchozími podobami demokracie? Vždyť historické podoby demokracie, počínaje demokracií aténskou, byly vždy demokraciemi výrazně limitovanými – omezenými na určitou více či méně malou skupinu lidí, jimž byl přiznán status svobodného občana. Ostatně upozorňuje na to sám Hauser

¹⁹ K tématu konsenzu a diverzity v kontextu liberálnědemokratického uspořádání ještě viz Pavel Dufek, Matouš Mencl, „Ideální konsenzus, reálná diverzita a výzva veřejného ospravedlnění: k limitům idealizace v liberální politické teorii“, *Acta Politologica* 13, č. 2 (2021), s. 49–70.

²⁰ Výraz zůstává blíže neurčen. Patrně se tím mají na mysli „kritické limity“ liberální demokracie (ale jaké konkrétně?), představující údajně zárodky nového politického systému. Nasvědčuje tomu formulace kriticky odkazující ke koncepci Nadii Urbinatiové: „Urbinatiová znetvoření chápe jako mutace demokracie, nikoliv jako *tendence k novému politickému systému*“ (s. 114 [zvýraznil R. K.]); Hauser cituje z knihy: Nadia Urbinati: *Znetvořená demokracie: Mínění, pravda a lid*, přel. Jan Bíba (Praha: Karolinum, 2018).

²¹ Hauser tu odkazuje na Losurdovu pozoruhodnou knihu *Liberalism: A Counter-History*, přel. Gregory Elliott (London a New York: Verso, 2011).

pojmem nedemokratického liberalismu, jak bude uvedeno v následujícím odstavci. Na jaké rovině je založeno ono „odkazování se“ na lid jakožto shluk jednotlivců? Na rovině znění ústavních dokumentů většiny západních liberálních demokracií tomu tak není (viz například Preambuli *Grundgesetz* SRN z 23. května 1949 nebo základní ustanovení Ústavy ČR, jmenovitě článek 2). Má-li se na mysli rovina politickoideologické legitimize, bylo by vhodné tvrzení dokladovat příklady z veřejného diskurzu. Možná, že Hauserovo zužující chápání liberální demokracie, na něž ve své recenzi upozornil Jan Géryk a s nímž se ve výkladu opakovaně potýkáme, je důsledkem ještě jednoho, dosud nezmíněného jevu. Mám na mysli nereflekтовanou dějinnou zkušenost středo-evropského intelektuála tzv. postsocialistické země, kterému kritika a „zeštíhlování“ *welfare state* splývá s epochální změnou politických systémů: socialistické diktatury či státního socialismu (v Hauserově terminologii, jak vzápětí uvidíme, „neliberální demokracie“) a liberální demokracie, spojené s restaurací kapitalistické ekonomiky – a to shodou okolností v okamžiku dominance neoliberální ideologie na Západě. Tato složitá historická souhra je pak v Hauserově výkladu esencializována a vztažena k liberální demokracii vůbec.

Princip historizace zkoumaných jevů lze jistě stěží apriorně odmítnout. Jenže jak bylo řečeno, Hauser není v tomto přístupu konzistentní. Například zůstává nejasné, proč jsou k obhájcům liberálního politického systému řazeni konzervativci Edmund Burke či Benjamin Disraeli? Liberálem byl naopak Disraeliho oponent William Gladstone, který dokonce získal popularitu mezi příslušníky dělnické třídy – a ten v kapitole zmíněn není.²² Pro 18. a 19. století vyhrazuje Hauser termín *nedemokratický liberalismus*, kterým označuje politické myšlení omezující práva na úzce vyhraněnou sociální skupinu majetných bílých mužů. Snad by bylo možné hovořit o omezeném liberalismu (*restricted liberalism*), s odkazem na sociologickou koncepci Petera Wagnera, jenž píše o omezeně liberální modernitě (*restricted liberal modernity*).²³ Kromě toho Hauser užívá pojem *neliberální demokracie* pro tzv. lidové demokracie socialistických států 20. století. Je pravda, že například ústava SSSR z roku 1936 (jejíž liberální charakter ocenil i Karel Čapek) garantovala některé svobody a sociální práva, avšak politická praxe ji nikdy neuvedla v život, ba dokonale ji negovala. Čistě „papírově“ tedy můžeme s tezí o neliberální demokracii souhlasit. Ale odmítá-li Hauser nehistorizující (idealizující) přístup v případě liberalismu, bylo by konzistentní jej odmítnout i v případě státně socialistických útvarů. Lidové demokracie rozhodně nelze považovat za neliberální

²² Je pravda, že např. Losurdo Disraeliho opakovaně připomíná, a to především jako obhájce tvrdé kolonizace a rasové nadřazenosti bílého muže; viz Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, zejm. s. 270–272.

²³ Viz Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1993), s. 37–54. Jan Keller překládá pojem *restricted liberal modernity* jako *omezeně liberální modernita*; jeho překlad ve svém návrhu přejímám. Viz Jan Keller, *Dějiny klasické sociologie*, druhé vydání (Praha: SLON – Sociologické nakladatelství, 2007), s. 28–30.

demokracie, už proto, že lid nepředstavoval suverénní zdroj moci, jehož vůle by se projevowała ve svobodných volbách. Vzhledem k tomu, že moc byla držena relativně úzkou sociální skupinou stranických špiček opírající se o nevolený byrokratický aparát, jeví se vhodnější mluvit prostě o socialistické diktatuře. Socialistická diktatura měla i některé demokratické rysy, jenže demokratický rys a demokracie není totéž.²⁴

Zopakujme, že krize, v níž se liberální demokracie nyní nachází, má podle Hausera charakter krize organické (ve smyslu uvažování Antonia Gramsciho). K jejímu postižení používá metaforu borromejského uzlu vyjadřující relativně pevné prostoupení tří „kruhů“ neboli sociálních sfér – liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu. Aby metafora mohla fungovat, musí autor upravit definice pojmů, jež jednotlivé „kruhy“ označují. Týká se to především už opakovaně zmíněného zúžení liberální demokracie, která je pojmána výlučně ve spojení s neoliberalismem a postmodernismem. Nutno zdůraznit, že Hauser svou metaforu nechápe jako doslovný popis skutečnosti, nýbrž jako heuristický model. Pokud dojde k narušení jednoho z „kruhů“, naruší se logicky i celá trojjednota coby určující politický, ekonomický a kulturní rámec naší aktuální situace. V této souvislosti jsou formulovány dvě vzájemně provázané teze. Ocituje je v úplnosti. První: „Liberální pojetí občanských a lidských práv bylo společensky funkčním principem sjednocení, který se však následkem proměny neoliberalismu a postmoderní společnosti zhroutil a přestal sjednocovat společnost. Hrozí tak celkové rozpojení společnosti a její dezintegrace.“ (S. 116) Druhou: „Po zhroucení sjednocující funkce liberálních občanských a lidských práv je společensky nezbytné zavést jiný sjednocující princip, který bude propojen se současným charakterem společnosti a ekonomiky. Objevuje se nová sjednocující forma, kterou nazývám forma populistická. Ta získává různorodý obsah, jak vidíme u různých typů a variant populismu. Její význam spočívá v tom, že nahrazuje dnes nefunkční liberální princip sjednocení. Liberální demokracie proto přechází v demokracii populistickou.“ (Ibid.)

V následujícím výkladu se Hauser pokouší citované teze rozvést. Spojení liberální demokracie a neoliberalismu spočívá v tom, že lidská práva jsou výrazně individualizována, tj. jsou vztažena k jednotlivcům, zatímco otázky sociální služby či veřejné služby stojí v pozadí (Hauser mimo jiné odkazuje na přesvědčivé analýzy Jessiky Whyteové [s. 106, 177–119]).²⁵ Pokud jde o spojení liberální demokracie a postmodernismu, jedná se podle Hausera o proces „rozptylování kolektivních identit“, nedůvěru „k modernistickým

²⁴ Je zřejmé, že problém s pojmem *demokracie* vyvstává v okamžiku jeho nepřiznaně normativního užívání. Nenormativní užívání pojmu však zase vyžaduje přesnější vymezení, jinak hrozí nedorozumění. Mluví-li historička Wendy Z. Goldman o spojení teroru a demokracie v období stalinismu, potom výraz demokracie zde neoznačuje celek politického systému, ale využití (instrumentalizaci) demokratických procedur k upevnění diktatury; viz Wendy Z. Goldman, *Terror and Democracy in Age of Stalin: The Social Dynamics of Repression* (Cambridge a New York: Cambridge University Press, 2007).

²⁵ Viz Jessica Whyte, *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism* (London a New York: Verso, 2019).

ideálům pokroku“ a erozi veřejného rozumu a ideje emancipace (s. 121). Provázanost liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu je vnímána natolik těsně, že hranice mezi nimi nelze vždy bezpečně určit. Myšlenka propojení postmodernismu a neoliberalismu přitom není nová, Hauser navazuje na marxisticky orientované kritiky (citovaného Fredrika Jamesona a Davida Harveyho nebo Terryho Eagletona, aj.). Z jiného úhlu psali o postmoderní politické situaci Ágnes Hellerová a Ferenc Fehér, přičemž oba autoři kritizovali „mesianistický marxismus“, který na konci 20. století ztroskotál. Důraz na singularitu a pluralitu se Hellerové a Fehérovi tehdy, v roce 1988, jevil jako osvobodivý (s. 123).²⁶

Poté, co přestal být univerzalizmus lidských práv konsenzuálně přijímán (jinými slovy byl partikularizován), přicházejí na řadu nové tendence hledání politické jednoty. Za její aktuální formu považuje Hauser populismus.²⁷ Přestože populismus představuje politickou sílu, která údajně vede k přetvoření „zmutované“ liberální demokracie v demokracii populistickou, zůstává ideologicky nevyhraněný, ba dokonce překonává tradiční pravolevé politické dělení. Následná typologie, již Hauser navrhuje (a opět je to triáda), implikuje, že populismus je splývavým označením pro rozprostraněný jev, zasahující jak nová populistická hnutí, tak tradiční strany. Hauser rozlišuje 1) designový populismus, který spojuje názorově nesourodé komunity (důležitou roli hraje marketing a reklamní strategie) – sem zařazuje hnutí Emmanuela Macrona, Andreje Babiše, Igora Matoviče nebo Hnutí 5 hvězd, kdežto Donalda Trumpa a Vladimira Putina považuje za jevy hraniční (*sic*); dále 2) identitární populismus utvářející politickou komunitu na základě sdílené identity – jako příklad je uveden křesťanský populismus bavorské CSU nebo Marie Le Penové; a konečně 3) univerzalistický populismus, jež autor definuje jako „univerzalizmus kolektivních subjektů“, oproti univerzalizmu liberálnímu, „který byl propojen s individualistickým pojetím občanů“ (s. 161–162). Právě univerzalistický populismus chápe jako cestu k obnově politické kategorie lidu a k novému politickému uspořádání.

Typologie působí přehledně, vznáší se však nad ní další otazníky. Zprvu, je nápadné, že tzv. univerzalistický populismus, do nějž autor vkládá jisté naděje, reprezentují výlučně levicové subjekty: Labour Party (ale pouze pod vedením Jeremyho Corbyna), DIEM 25, Nepoddajná Francie Jeana-Luca Mélenchona, částečně německá Die Linke. Ideologická preference tu prosvítá, myslím, celkem viditelně, což by snad tolik nevadilo,

²⁶ Citováno je zde dílo, které je svým vyzněním, tj. důvěrou v individualismus a kritikou moderních emancipačních masternativů, typické pro sklonek osmdesátých let: Ágnes Heller a Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition* (New York: Columbia University Press, 1988).

²⁷ Aby odlišil současný, ideologicky fluidní populismus od klasického populismu, používá Hauser i termín *metapopulismus*; viz Michael Hauser, „The Politics of Unification in a Fragmented World: Metapopulism and the Precariat“, *Open Cultural Studies* 2, č. 2 (2018), s. 307–318; Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism: Transformations of Laclau's Concept of Populism with Trump and Putin“, *Distinktion* 19, č. 1 (2018), s. 68–87. Na obě studie je v knize odkazováno pouze názvy, bez příslušných bibliografických údajů (viz s. 152 recenzované knihy).

kdyby byla otevřeně přiznaná. Kouzlem nechtěného proto působí Hauserovo konstatování, že dělení populismu na levicový či pravicový „svádí [...] ke schematickému vidění věci“. Bylo by srozumitelnější a vůči čtenáři snad i poctivější, kdyby autor rovnou přiznal, že univerzalistický populismus chápe jako šanci na obnovení levicové politiky. Zadruhé, široké chápání populismu, kterým jsou charakterizovány nová hnutí, jakož i tradiční strany, působí konfuzně. Můžeme určit rozdíl mezi „substanciálně“ populistickými hnutími ANO nebo OLANO, jež se k žádné souvislé ideologii programově nehlásí, a „akcidentálními“ populistickými důrazy CSU či Labour Party? Je-li populismus ideologicky nevyhraněným, tj. není ani levicovým a ani pravicovým, jak se to má s jeho vztahem k tradičním politickým ideologiím, jako jsou liberalismus, konzervatismus a socialismus? Je kupříkladu univerzalistický populismus ideologicky nevyhraněným jevem, nebo jde o novou konfiguraci levicových ideologemat?

Zdá se, že na vyslovené otázky odpovídají Hauserovy studie o metapopulismu²⁸ lépe než kapitola v recenzované knize. Metapopulismus je v nich představen jako současná forma populismu. Vyznačuje se absencí koherentní ideologie (politického masternativu), nekonzistencí, fragmentárností a leckdy i logicky neslučitelnou protikladností jednotlivých sdělení. Hauserovo promýšlení metapopulismu se odvíjí v kritické reakci na Laclauovu koncepci populismu,²⁹ reviduje ji a obohacuje o nové prvky. Namísto antagonistické hranice mezi lidem a mocí, kterou Ernesto Laclau považuje za první podmínku populismu, uvažuje Hauser o perforovaném antagonismu (*perforated antagonism*), který umožňuje, aby kupříkladu oligarcha, de facto typický zástupce elit, mluvil hlasem neprivilegovaného lidu. Druhou podmínkou populismu je podle Laclaua ekvivalentní artikulace požadavků, kdežto Hauser píše o paralogii populismu, v níž artikulované požadavky nejsou vzájemně propojeny. Třetí a poslední podmínkou populismu je v Laclauově pojetí hegemonické sjednocení; naproti tomu Hauser uvažuje o sjednocení alegorickém, jehož reálný signifikát (kupříkladu „zmanipulovaný systém“) zůstává a musí zůstat neurčitý.³⁰ Jde o nepochybně důmyslný teoretický model, který však zcela uzávorkoval rovinu politické praxe.

Přeneseno do kontextu kapitoly posuzované knihy: z koncentrované snahy teoretizovat současný populismus, kterou zaznamenáváme v Hauserově studii, se v knize leccos vytrácí a mnohé se znejasňuje. Máme-li metaforu borromejského uzlu, tedy propojení liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu, brát vážně a důsledně, tak už samo zařazení Vladimira Putina k metapopulistům (v knize je tento novotvar opuštěn, čímž právě dochází k znejasnění) vyvolává pochybnosti. Jestliže je populismus reakcí na liberálnědemokratickou, neoliberální a postmoderní partikularizaci společnosti, pak to sotva může platit v kontextu specifické ruské reality. Už proto, že Ruská federace od

²⁸ Viz pozn. 27.

²⁹ Viz Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

³⁰ Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism: Transformations of Laclau's Concept of Populism with Trump and Putin“, s. 17.

svého vzniku v roce 1991 nebyla liberální demokracií západního typu a liberalismus jakožto ideologie tam představoval minoritní proud. Můžeme rovněž směle pochybovat o dominantní úloze ruského neoliberalismu, už vzhledem k vlastnické struktuře ruské ekonomiky.³¹ Zbývá postmodernismus, ale jak ukazuje Alexander Genis, změna literárního (a šířeji kulturního) paradigmatu probíhala už za erodujícího socialismu, za Gorbačovovy perestrojky, a manifesty postmodernismu vznikaly v osmdesátých letech.³² Vzhledem k ideologické povaze ruské politiky zůstává postmoderní partikularizace a individualizace spíše subversivní složkou než hegemonním kulturním modelem. Úhrnem vzato, Hauserův heuristický model zde prostě nefunguje.

Konfrontujeme-li Hauserův výklad s empirickou rovinou, ukazuje se křehkost jeho argumentační výstavby. Pokud populismus chápeme jako formu politického sjednocení, jak si vysvětlit, že praxe populistických vlád vede naopak k ještě hlubšímu rozdělení společnosti, partikularizaci a k radikalizaci názorových komunit? V některých případech má toto rozdělení téměř charakter „studené občanské války“ (vyjádřeno žurnalistickým žargonem) – což je případ zejména Polska a Spojených států. Domnívám se, že teze o neurčitěm reálném signifikátu, s níž Hauser pracuje ve své studii i v kapitole recenzované knihy, by vyžadovala revizi. Hauser například uvádí, že Viktor Orbán sice vyobrazuje islám jako ohrožení křesťanské Evropy, ale současně umožnil otevření muslimské školy v Budapešti. Dále uvádí, že hranice mezi „my“ a „oni“ jsou v orbánovské politice perforované a „nebezpečné“ skupiny (etnické, sexuální či názorové menšiny) zůstávají nedefinované (s. 160). Obávám se, že takový popis neodpovídá reálné situaci a že Hauser „anarchické“ či fluidní prvky Orbánovy politiky přeceňuje. „Nepřátelské“ menšiny jsou naopak velice konkrétní, veřejná stigmatizace se týká především Romů a homosexuálů. Mimochodem, diskriminační principy jsou přítomny rovněž v maďarské legislativě zaměřené na sociální oblast. Příkladem může být sada prorodinných opatření, která vylučují rodiny s nízkými příjmy. Podpora je totiž prováděna formou daňových zvýhodnění a státního dotování komerčních produktů, jako jsou úvěry nebo hypotéky, na něž chudší rodiny nedosáhnou. Navíc státem dotovaná hypotéka se vztahuje pouze na domy velikosti, která je pro většinu populace nedostupná.³³ Totéž se týká Trumpa, jehož politika se nesla v typicky neoliberálním duchu pokračujícího snižování

³¹ Peter Rutland přesvědčivě dokládá, že v aplikaci neoliberálních přístupů ruští představitelé slepě nenásledovali Washingtonský konsenzus. Koncentrace majetku v rukou oligarchů byla ortodoxními stoupenci deregulovaného trhu naopak kritizována jako závažný nedostatek ruské ekonomické transformace; viz Peter Rutland, „Neoliberalism and the Russian Transition“, *Review of International Political Economy* 20, č. 2 (2013), s. 332–362.

³² Alexander Genis, „Perestroika as a Shift in Literary Paradigm“, in Mikhail Epstein, Alexander Genis a Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, přel. Slobodanka Vladiv-Glover (New York: Berghahn Books, 2016), s. 151–166.

³³ K tomu podrobněji Marton Vegh, „Why ‚Pro-Workers Conservatives‘ Misrepresent Viktor Orbán’s Hungary“, *Jacobin*, 22.2.2021; online: <https://jacobin.com/2021/02/hungary-viktor-orban-pro-worker-conservatives>.

korporátních daní a oklešťování sociální politiky. Je tedy zřejmé, že jádrem domnělého „populismu“ Trumpa nebo Orbána je pragmatické využívání neoliberálních receptů, které je zastřeno demagogickou rétorikou, připomínající – jak výstižně uvádí Gaspár Miklós Tamás – pastiš politické rétoriky třicátých let 20. století.³⁴ V případě údajného Putinova „populismu“ (jenž se týká nanejvýš diskurzivního povrchu některých jeho vystoupení) už nejde o nic jiného než o mimořádně agresivní postsovětský revanšismus, navíc dlouhodobý a konzistentní, který vyvrcholil válečným tažením proti Ukrajině.

Hauser usiluje o hledání symptomů budoucnosti, hledá zárodečné podoby budoucí „populistické demokracie“, a přitom nemálo jeho charakteristik a diagnóz zastarává přímo před očima. Vezměme například větu: „Některé formy populismu (jako Trumpův populismus) vykazují své limity, jiné formy (jako Putinův populismus) se naopak jako formy společenského sjednocování osvědčují.“ (S. 169) Věta je monstrózní nejen vzhledem k probíhající ruské válce na Ukrajině, o níž autor v době psaní – jako my všichni – pochopitelně nemohl tušit. Je i důsledkem Hauserova ignorování roviny politické praxe. Úplně pomíjí předcházející vojenské konflikty (především krutou druhou čečenskou válku či anexi Krymu), vykonstruované soudní procesy a politickou diskriminaci, která se za Putinova vládnutí stala běžnou součástí ruské každodennosti (ve své době vedla spíš k depolitizaci ruské společnosti než k jejímu politickému sjednocování, a v poslední době se navíc dramaticky stupňuje). Srážka Hauserových interpretací s empirií obnažuje zamlčovaný důsledek politiky sjednocování, jež je nutno reflektovat i na teoretické rovině. Totiž že hledání politické jednoty s sebou nutně přináší i vylučování těch jedinců či celých skupin, které do představy jednoty nezapadají. Tato odvrácená tvář politiky sjednocování není v kapitole nijak tematizována, přitom bychom ji z dobrých důvodů měli považovat za zásadní. Pokud bychom ve sledovaných podobách „populismu“³⁵ měli vidět zárodky budoucího uspořádání, šlo by o budoucnost velice temnou. Obavy, že Hauserem vyhlížená „populistická demokracie“ by se mohla stát pouhým eufemismem zakrývajícím skutečnou podstatu staronových podob autoritářství a diktatur, se jeví jako odůvodněné.

³⁴ Gaspár Miklós Tamás, „Viktor Orbán Versus the Enlightenment“, *Jacobin*, 24.4.2018; online: <https://jacobin.com/2018/04/viktor-orban-hungary-elections-enlightenment>.

³⁵ Je navíc otázka, na niž implicitně upozornil G. M. Tamás, totiž zda pojmem *populismus* nezahlazujeme rozdíly mezi různými politikami, přičemž pro některé z nich by bylo mnohem přesnější – a samozřejmě méně sentimentální – hovořit o etnické demagogii (což je případ Viktora Orbána, Vladimira Putina aj.). Ukázalo by se, že jejich politiky nejsou tak ideologicky fluidní, jak se snad může jevit, soustředíme-li svou pozornost na jejich slovník. Jak říká Tamás: „Etnická demagogie není ve své podstatě nutně populistická, už proto, že se s ní v minulosti oháněly nejrůznější elity, které se ostře a mnohdy násilně stavěly proti lidu, jako tomu bylo v případě autoritářských vojenských diktatur.“ Viz G. M. Tamás, „Odhalení mystéria populismu“, *A2larm*, 1. 3. 2017, <https://a2larm.cz/2017/03/odhaleni-mysteria-populismu/>. Viz také Tamásův zásadní esej „On Post-Fascism“, *Boston Review*, 1. 6. 2000, <https://bostonreview.net/articles/g-m-tamas-post-fascism/>.

Závěrečné poznámky

Titul *Politika jednoty ve světě proměn* obsahuje množství podnětů, analýz a postřehů, ale také nemálo diskutabilních míst. Vybízí k diskusi nebo otevřené (nikoli skryté) polemice. Součástí těchto diskusí by mohla být například otázka třídního rozdělení společnosti, kterou se autoři systematicky nezabývali a která přitom byla v historii klíčovým tématem emancipačních hnutí.³⁶

Domnívám se, že by bylo chybou či myšlenkovým ochuzením, kdyby čtenář vnímal autorské hledání nových forem politického sjednocování jako přímou negaci liberálního důrazu na individuum. Radikální individualizace, v níž spočívá jádro liberálně hegemonní konfigurace, sice vede k oddělování sociálních sfér, atomizaci společnosti a problémům s definováním i politickým reprezentováním kolektivních zájmů. Zároveň však stále odkazuje na hodnotovou obhajobu autonomie jednotlivce a jeho svobod, již bychom neměli ztratit z očí.

Roman Kanda

³⁶ V knize se opakovaně objevuje pojem „dělnická třída“, byť pouze v dílčích připomínkách a charakteristikách. Nalezneme jej v kapitole J. G. Feinberga, zejména tam, kde je analyzováno myšlení Jacquesa Rancière (viz s. 52–53 recenzované knihy).

MARXISTICKÝ DISENT. K VÝBORU TEXTŮ PETRA UHLA

Petr Uhl, *Za svobodu je třeba neustále bojovat: Vybrané texty 1968–1989*, ed. Matěj Mětelec (Praha: Nakladatelství Neklid, 2021), 566 s., ISBN: 978-80-908247-1-3

„Marxismus pro mne znamenal vždy víc než přesvědčení; byl skepsí a kritickým rozumem, byl vším tím, co podporuje rozvoj osobnosti a snaží se zaručit plná práva pro všechny.“

„Plný plnohodnotný život je jen ten, který je věnován zlepšování společenských poměrů. Jen takový život, v němž člověk dokáže vsadit i sám sebe do úsilí o cíle, jež považuje za společensky prospěšné.“¹

Petr Uhl

Petr Uhl zcela nepochybně patří mezi klíčové postavy československého disentu a byl jedním z nejvýznamnějších představitelů československé radikální levice. Byl dlouhá léta členem IV. internacionály, stál však také u vzniku celé řady iniciativ a sdružení. V roce 1968 působil jako jeden z nejaktivnějších členů *Názorového sdružení levice*. Spoluzakládal *Hnutí revoluční mládeže* (HRM). V roce 1977 byl jedním ze spoluzakladatelů Charty 77, o rok později spoluzakládal *Výbor na obranu nespravedlivě stíhaných* (VONS). Založil také *Východoevropskou informační agenturu*, byl u zrodu *Československého helsinského výboru*, *Československo-polské solidarity* a mohli bychom takto dlouze pokračovat. Významná byla také jeho redaktorská a vydavatelská činnost. Především je třeba zmínit jím vydávané *Informace o Chartě 77*, které byly jedním z nejvýznamnějších samizdatových periodik. Redakčně však působil také v české variantě časopisu *Inprekor*, který vydával Sjedenocný sekretariát IV. internacionály a jehož česká mutace začala vycházet od roku 1986. Za své aktivity byl dvakrát odsouzen, celkově k devíti letům vězení. Z československých disidentů si tak v období normalizace odseděl nejvíce let. I to do jisté míry vypovídá o tom, koho režim považoval za pro něj jednu z nejnebezpečnějších osobností.

¹ Petr Uhl, P., *Za svobodu je třeba neustále bojovat. Vybrané texty 1968–1989*, ed. Matěj Mětelec (Praha: Nakladatelství Neklid, 2021), s. 505, 507.

Tyto skutečnosti jsou relativně dobře známy. Ve stínu Uhlových praktických aktivit však poněkud zůstaly v pozadí právě jeho teoretické a publicistické aktivity z období minulého režimu. Ty jsou širšími publiku prakticky neznámé, především i proto, že jsou dnes relativně obtížně dostupné. Jsou roztroušeny v samizdatových a exilových časopisech. Obtížně dostupná je i Uhlova rozsáhlejší práce *Program společenské samosprávy* (napsaná společně s J. Sukem), která vyšla nejprve v exilu pod názvem *Le socialisme emprisonné* (1980), později v exilovém nakladatelství Index.²

Po roce 1989 se tak v ucelenější podobě mohl čtenář s myšlením a politickými názory Petra Uhla seznámit v podstatě pouze na základě knih *Právo a nespravedlnost očima Petra Uhla* (Praha, C. H. Beck 1998) a na základě memoárové knihy rozhovorů *Dělal jsem, co jsem považoval za správné* (Praha, Torst 2014).

O to záslužnější je vydání výboru Uhlových textů z let 1968–1989, připravené k vydání Matějem Metelcem, které toto bílé místo zaplňuje a které umožňuje seznámit se s politickým myšlením Petra Uhla a sledovat jeho myšlenkový vývoj. Výběr textů je omezen na výše uvedené období, což je podle mého názoru v daném případě velmi rozumný ediční postup.

Kniha je v obsahu rozdělena do dvou hlavních částí: „Hnutí revoluční mládeže“ a „Charta 77“. Název první části je ovšem poněkud zavádějící. Do této části jsou totiž zahrnuty – již zmiňované – texty „Československo a socialismus“ a „Program společenské samosprávy“. Ani jeden z nich však přímo nesouvisí s Hnutím revoluční mládeže (HRM) a ani jeden z nich nebyl napsán v době jeho existence. První text vznikl v létě 1968, kdy HRM ještě ani neexistoval, druhý byl dokončen zhruba deset let po jeho zániku, v roce 1979. Jediným textem v tomto oddílu, jehož vznik tak skutečně spadá do období existence HRM, je text „Několik poznámek k 10 bodům pražských intelektuálů 21. 8. 1969“. Ten se ale zase bohužel úplně vytratil z obsahu, takže se může zdát, že je součástí textu „Československo a socialismus“ (který mu předchází), ale není tomu tak. Druhá část knihy nazvaná „Charta 77“ se již skutečně týká textů z období Charty 77 a reaguje vesměs na dění v Chartě, název tohoto oddílu je tak zvolen mnohem vhodněji.

Kniha je poměrně rozsáhlá (566 stran), a není tudíž možné rekapitulovat takto poměrně rozsáhlý korpus mnohdy dosti různorodých textů. Přesto se pokusím o shrnutí těch nejzákladnějších rysů, které texty prostupují.

Společenská samospráva

Jedním z hlavních rysů Uhlova myšlení je boj za společenskou samosprávu. Této ideje, jak sám uvádí, se ani v posledních letech svého života nevzdal.³ Jeho texty „Českoslo-

² K němu byl v exilovém vydání ještě připojen esej „Československo a socialismus“.

³ Viz Petr Kužel, „Social Self-Government Is a Dream I Haven't Given Up On: Interview with Petr Uhl“, *Contradictions: Journal for Critical Thought* 1, č. 2 (2017), s. 169–184. V češtině vyšel text ve zkrácené verzi zde: Petr Kužel, „Snu o samosprávě jsem se nevzdal“. S Petrem Uhlem o revolučním marxismu a Chartě 77. A2 18, č. 1 (2022), s. 26–27.

vensko a socialismus“ a „Program společenské samosprávy“ v zásadě představují analýzu tehdejší společnosti a – jak ostatně vyjadřuje již sám název – právě program samosprávného socialismu: program, jak jej dosáhnout a jaké by měl mít zhruba základní rysy.

V rámci těchto textů jsou Uhlem také představeny různé marxistické koncepce podstaty režimů ve východním bloku (státní kapitalismus, byrokratický kolektivismus, Trockého teorie o degenerovaném dělnickém státě apod.). Uhl sám zastává tezi, že Československo je nekapitalistický (postkapitalistický), nesocialistický (presocialistický) stát, kde „veškerá moc je soustředěna do rukou úzké mocenské elity“, přičemž však mocenská elita ani byrokracie nejsou podle něj třídami. Jedná se podle Uhla o systém „přechodu kapitalismu k socialismu“, který bude „svržen proletářskou revolucí, která mimo jiné nastolí socialistickou demokracii systémem lidových samospráv“. To konkrétně znamená především svržení „nadvlády byrokracie“ (s. 86).⁴ Toto svržení pak Uhl představuje jako *politickou*, nikoli *sociální* revoluci (mj. právě proto, že byrokracie není třídou⁵). Tuto revoluci pak charakterizuje jako „antibyrokratickou revoluci“. Jejím smyslem „je odejmout politickou moc byrokratickému centru a ustavit vládu (tj. instituce politické moci) pracujících a všech občanů“ (s. 229). Může ji předcházet ještě tendence k technokratickému řízení společnosti (jak se prosazovala v roce 1968), tu je ale ovšem podle Uhla třeba odmítnout právě ve prospěch samosprávného modelu společnosti. Zdůvodňuje to tím, že technokratická tendence jen nahrazuje státní byrokracii byrokracií ředitelů a manažerů, ale nedemokratizuje společnost.⁶ Právě demokratizace společnosti je však pro Uhla jedním z hlavních úkolů a předpokladů dalšího rozvoje. Může mít v zásadě dvě formy: parlamentní a samosprávnou (s. 252). Parlamentní demokracie přitom není cílem. Její dosažení by však podle něj mohlo stačit k odstranění „byrokratické diktatury“. (Právě to se koneckonců po roce 1989 historicky stalo.)

Žádoucí je pro Uhla takový vývoj, v němž bude docházet k oslabování nepřímé demokracie a k posilování demokracie přímé, a tedy vytváření orgánů společenské samosprávy na všech úrovních společnosti. Samosprávnou demokracii chápe Uhl především jako „výrobní demokracii“ (s. 266), která je pro něj „páteří samosprávného systému“ (s. 281). Zásadním principem je, aby pracující lidé měli „právo svobodně nakládat s výrobními prostředky, s nimiž pracují, a s výrobky, které vyrábějí“ (s. 267). Klíčovou roli v tomto uspořádání pak mají sehrát tzv. „rady pracujících“.

⁴ Stránky v závorkách odkazují k recenzované publikaci.

⁵ „Protože neuznáváme byrokracii za společenskou třídu (ale za vládnoucí vrstvu), nepřiznáváme antibyrokratické revoluci charakter klasické sociální revoluce. Hovoříme o ní jako o revoluci politické“ (s. 229). Viz též, s. 522 aj.

⁶ Vztahem mezi technokratickou a samosprávnou koncepcí v období pražského jara se podrobně zabývá zde: Petr Kužel, „Pražské jaro: boj o rady pracujících, společenskou samosprávu a ekonomickou demokracii“, in *Pražské jaro. Logika nového světa*, ed. Michael Hauser (Praha: Filosofia, 2022), s. 71–143.

Samospráva se však nemá omezit pouze na sféru výrobní, ale jde o to, aby se samosprávné snahy „staly středisky politické moci, středisky dalšího rozdrobování (sestupu) této moci, středisky nejrůznějších lidových iniciativ“ (s. 394). V „Programu společenské samosprávy“ Uhl poměrně detailně řeší jejich pravomoci a jejich fungování. Zmiňme jen, že v souvislosti s rozvojem samosprávy má také podle Uhla docházet k postupnému odumírání státu jakožto instituce, která stojí *nad* společností a na jejíž chod nemají lidé prakticky žádný (či jen formální) vliv.⁷

Se zrušením státu by pak také mělo podle Uhla docházet ke zrušení státní armády a profesionální policie (s. 269, s. 286 aj.). Mělo by dojít i k „demokratizaci práva“ (s. 312) a demokratizace by měla zasáhnout i soudnictví (s. 272, s. 316). O „právních normách (ustanoveních smluv či zákonů) [by] rozhodoval co největší počet občanů“ (s. 312). Ač mi je koncepce samosprávné společnosti rovněž blízká, některá navržená opatření jsou dle mého názoru daleko toho, abychom je mohli nazvat realistickými, a mnohdy je otázka, zda by byly vůbec žádoucí. Uhl sám však koneckonců uvádí, že konkrétní způsob řešení té či oné otázky se bude odvíjet od konkrétní situace a konkrétních společenských problémů, které budou během vzniku samosprávy vznikat.

Kritika parlamentarismu

Samosprávný model Uhl chápal jako překonání parlamentarismu, který si na rozdíl od řady jiných disidentů nijak neidealizoval a nepovažoval jej za nepřekročitelný horizont společenské emancipace. Právě tato odhodlaná kritika parlamentarismu (ve prospěch společenské samosprávy) se mi jevila být jedním z velmi osvěžujících momentů jeho textů. Osvěžujících momentů za situace, kdy současná levice dále než na horizont liberální demokracie nevidí a jiné než liberální požadavky prakticky neklade. Fetišizace nepřímé demokracie, která se podle Uhla začala na levici výrazněji projevovat již v sedmdesátých letech – jako kdyby žádná jiná demokracie neexistovala a jako by k parlamentarismu neexistovala žádná jiná alternativa (s. 542) –, představuje podle Uhla „ústup“. Tento podle něj „ústup z levicových pozic má však své hlubší příčiny“. Tyto příčiny spočívají ve „ztrátě víry v lepší perspektivy lidstva vůbec“ (s. 543). Dodejme, že tato ztráta perspektivy dusí dnes levici ještě více než tehdy a ona paralyzující „levicová melancholie“ se stala na levici obecně a hluboce sdíleným pocitem.⁸

Kritiku parlamentarismu Uhl zdůvodňuje zhruba takto: Parlamentarismus „konzervuje třídní rozvrstvení společnosti“, a „vyvolává iluze o účasti na správě společnosti: přičemž voliče fakticky této účasti zbavuje“ (s. 253). „Dává pracujícím iluzi, že se účastní společenského rozhodování tím, že jim umožňuje jednou za čtyři nebo pět let hlasovat o tom, kteří politikové nebo které frakce buržoazie za ně budou další období rozhodo-

⁷ Stát podle Uhla bude „přežívat tak dlouho, dokud nebudou státní instituce, jež se dnes zabývají potřebnými úkoly, nahrazeny organizacemi samotných pracujících a jejich institucemi“ (s. 307).

⁸ Viz nedávné číslo časopisu A2 *Levicová melancholie*. A2. *Kulturní čtrnáctideník* 18, č. 12 (2022). Intelektualizace této melancholie nijak neumenšuje její tíživé dopady. Spíše naopak.

vat.“ (S. 252) Tato forma demokracie se přitom podle Uhla již stává „anachronismem a brzdou“ (s. 255), a je proto třeba ji překonat samosprávnou formou demokracie, kdy se „politické strany v klasickém slova smyslu“ stanou nepotřebnými (s. 265).

Jednoznačně a co nejenergičtěji se stavíme proti názoru, že budoucí politické uspořádání v naší zemi by mělo být charakterizováno vzájemným soupeřením politických stran, které by usilovaly v konkurenčním politickém boji (například pomocí voleb) o převzetí moci, a které by tuto moc posléze vykonávaly v koaličních seskupeních nebo samostatně. Poslanci by opět byli odpovědní vedení svých stran, nepočetné skupiny politiků by opět rozhodovaly za obyvatelstvo. (S. 262)

Je zajímavé zdůraznit, že ačkoli Uhl pochopitelně uznává, že Západ je demokratičtější než země východního bloku, přesto probouzet tuto samosprávnou vyšší formu demokracie bude podle něj snazší právě v zemích Východu, jelikož

země sovětského bloku jsou v tomto smyslu na historicky vyšší úrovni společenského vývoje než buržoazní společnost, [takže] soudíme, že právě demokracie má v našich zemích perspektivu, které nebudou zatěžovány společensky nákladným třídním bojem. V zemích sovětského bloku je situace pro nastolení demokracie pro pracující příznivější, než je tomu v ostatních částech světa. Brání tomu pouze pevný, ale křehký krunýř byrokratické totality. (S. 251–252)

Charta 77

Z dnešního pohledu se mě osobně zdály být čtenářsky nejzajímavější texty z druhé části knihy, tedy texty většinou polemizující s různými dokumenty Charty 77. Tento oddíl začíná „Dopisem západoevropské levici“. Uhl v něm vysvětluje zejména to, jaký význam a roli má v tehdejších podmínkách boj za lidská práva. Pro Uhla v daných společenských podmínkách představuje tento boj především významný mobilizační faktor pro jím prosazovanou revoluci. Dobře si uvědomuje, že v diktatuře žádných práv dosáhnout z definice nelze, bylo by podle něj naivní si myslet opak.⁹ Jako marxista také chápe, že „rozvoj první fáze komunistické společnosti, zvané socialismem, musí poskytnout všem členům společnosti více práv a svobod, než jim může zajistit i ta nejlepší buržoazní demokracie. To je přece společný názor nás všech, marxistů a socialistických revolucionářů.“ (S. 344)

Co se týče kapitalistických států, považuje tak za iluzi, že „by se člověk a společnost mohli emancipovat postupnou demokratizací buržoazní společnosti, zachováváním kapitalistických výrobních vztahů či jejich postupným odstraňováním“ (s. 344).

⁹ „Hnutí, které by uvěřilo v uskutečnitelnost takového dialogu a soustředilo své síly k jeho dosažení, považujíc jej za hlavní nebo dokonce jediný prostředek, by brzy ztratilo dech a zplanělo.“ (S. 368) Plné dosažení lidských práv může být umožněno až v systému společenské samosprávy (s. 369).

Ve státním socialismu má však boj za lidská práva funkci zcela jinou, neboť „veřejné požadování demokratických svobod a občanských práv, jakkoli nejsou tato práva a tyto svobody v diktaturách dosažitelné, mobilizuje dělnickou třídu a další vrstvy pracujících [...] Hnutí za občanská práva je jednou z cest, které vedou k revoluci.“ (S. 345) V boji za lidská a občanská práva tedy spatřoval především mobilizační aspekt a v Chartě 77 viděl její revoluční „neformální avantgardu“ (s. 231).¹⁰ „Je to cesta, jak mobilizovat pro socialistický boj.“ (S. 370)

Stejně tak ony nabídky režimu k vzájemnému dialogu s režimem (o nichž bylo, jak Uhl již v té době píše, předem jasné, že nebudou přijaty) měly být především prostředkem mobilizace. Nikoli projevem názoru, že by bylo možné dosáhnout uznání občanských a lidských práv beze změny systému.

Zajímavým způsobem Uhl také reaguje i na text Václava Bendy „Paralelní polis“, který pojednává o alternativních společenstvích existujících nezávisle na státní moci, jejich měřítkách a ideologii. Tento koncept je dodnes v různých obměnách živý zejména v řadě anarchistických skupin, ekologických komun apod. Uhl podobně jako v případě boje za lidská práva, rozlišuje, jaký význam a společenskou funkci může mít takováto strategie v podmínkách státního socialismu a v podmínkách kapitalismu.

V podmínkách státního socialismu mají alternativní společenství, která se rozvíjejí nezávisle na oficiální moci, podle Uhla potenciál stát se zárodkem „budoucího antikapitalistického revolučního procesu“ a nadějí, že tento proces „nebude ochromen byrokratickou degenerací“ (s. 396). Zatímco však v podmínkách „byrokratické diktatury“ „jakýkoli projev, který není pod byrokratickou kontrolou“ (s. 396), má subversivní, či dokonce revoluční potenciál,¹¹ zcela jinak tomu je podle Uhla v podmínkách liberálního kapitalismu, který „alternativní ghetta dobře snáší“. V těchto podmínkách jsou pak alternativní společenství jen „paralelními organismy“, které „běží rovnoběžně s politickou a hospodářskou mocí, nijak se jí nedotýkajíce“ (s. 397), a nemají tedy – dodejme – ani žádný revoluční či subversivní charakter.

V dalších textech se mj. objevuje kritika mluvčích Charty, když vyjadřují podporu Ronaldu Reaganovi. Kritika militarismu, imperialismu – sovětského, ale i například amerického –, podpora národně-osvobozených bojů či pomoc třetímu světu jsou ostatně pilíře, na nichž stálo Uhlovo politické myšlení již od šedesátých let.

¹⁰ „Já například jsem spatřoval v událostech ze začátku roku 1977 obdobu, ne-li únorové revoluce roku 1917, tedy aspoň revolučního roku 1905. Nad paralelou mezi Chartou 77, vyhlašující svou nezávislost na baťuškoví-státu, a mezi bolševiky, stavícími se do čela lidové nespokojenosti s carismem, mi přímo plesalo srdce. Cítil jsem jasně, že pokračuji v boji za tytéž ideály, za něž bojovali ruští soudruzi. Myslím ale, že mé pocity nesdílelo příliš mnoho signatářů.“ (S. 453)

¹¹ „V podmínkách byrokratické diktatury spatřuji tedy revoluční avantgardu společnosti v alternativních společenstvích nezávislých na státu.“ (S. 403)

Kriticky se také vymezuje vůči neslavně slavnému dokumentu Charty „Právo na dějiny“, které v něm budí obavy, že „Charty je zneužíváno jako náboženské, přesněji řečeno, katolické tribuny“ (s. 411) a že autoři tohoto textu „vystupují zcela otevřeně a na mnoha místech proti marxistické historiografii a marxismu“ (s. 424), přičemž „ta část útoků, vedená proti marxismu, je pak zvláště zákeřná“ (s. 429). Uhl zdůrazňuje, že katolíci jsou v Chartě v menšině,¹² jejich stanovisko není stanoviskem celé Charty a připomíná autorům skutečnost – kterou je ostatně třeba připomínat i dnes (kdy to z některých vyjádření vypadá, jako kdyby proti minulému režimu bojovala snad jen pravice) – že „Chartu 77 zakládali – vedle stoupenců dalších názorových proudů nebo lidí různých vyznání – i marxisté, kteří od počátku po celou dobu její existence v ní hrají roli velmi významnou“ (s. 426).

Publikování textu „Právo na dějiny“ spustilo ostatně velmi ostrou a poměrně rozsáhlou kritiku Charty a začala se kriticky diskutovat otázka její demokratičnosti.¹³ Uhl v této souvislosti upozorňuje, že „rozhodování je i nadále nedemokratické“ (s. 446),¹⁴ že se setkáváme s porušováním vnitřních pravidel Charty a „překračováním mezí Charty“ a že se také vytváří „vědomí, či podvědomí, výlučnosti chartovní elity, jisté nobility mluvčovského řádu“. Je proto třeba „narušit onu nedobrou atmosféru autoritářství okolo ‚jádra Charty‘ a jejich mluvčích“ (s. 447).

Podobně laděná kritika se pak objevuje v dalším Uhlově textu „K dopisu Michailu Gorbačovovi“. Uhl zde protestuje proti těm snahám politizovat Chartu, jelikož tato politizace je podle něj v rozporu se základním prohlášením. Reformistická pozice, která se v dokumentech předkládá jako názor celé Charty 77, má ve svých důsledcích podle Uhla „likvidátorský rozbíječský charakter“ (s. 473). Jakožto odpůrce reformovatelnosti sovětského politického systému je Uhl rovněž odpůrcem jeho pouhé liberalizace. Právě k této liberalizaci podle Uhla však některá prohlášení Charty 77 tendují, a mělo-li by to pokračovat, nemohla by se podle něj část Charty s Chartou již více identifikovat. Uhl to sám za sebe říká zcela otevřeně, když píše: „Nikdy bych nevstoupil do organizace či

¹² Srov. též. „[...] odhaduji, že asi patnáct až dvacet procent signatářů se hlásí ke katolicismu, cca deset procent k dalším církvím či věrám, přičemž neokonzervativců nebo těch, kdož s nimi sympatizují nebo k nim inklinují, je hrstka. A ani to nejsou katolíci.“ (S. 454)

¹³ To vedlo ke vzniku tzv. „Dopisu 40 signatářů Charty 77“ sepsaného Františkem Stárkem ve spolupráci s Egonem Bondym. Jako autor dopisu je však uveden pouze Stárek. Tento dopis se stal mj. předmětem tzv. druhého fóra Charty 77. Bondy vzpomíná, že zde on a Uhl „stáli jako Hus před koncilem“. Podle Bondyho „většina ‚prostých‘ signatářů se cítila často desorientována např. různými ‚prohlášeními‘ vydávanými jakoby jejich jménem“. Rozbuškou byl právě text „Právo na dějiny“. Viz Egon Bondy, *Bezejmenná* (Praha: Akropolis, 2019), s. 144–147.

¹⁴ „Chápeme-li demokracii jako soustavu organizačních principů, umožňujících skutečně prosazení vůle většiny, je nutno uznat, že Charta jako ne-organizace, disponující jen minimem pravidel, není demokraticky uspořádána.“ (S. 452) „[...] demokracie v Chartě je ve psí, aspoň pokud jde o demokratické uspořádání a chod Charty.“ (S. 497)

hnutí, které by mělo takováto politická hesla, a kdyby se k takovým heslům rozhodlo později, musel bych takové hnutí opustit.“ (S. 477)

Ostrou kritiku také Uhl projevuje vůči právu podnikat, tak jak jej formuluje například manifest Hnutí za občanskou svobodu, tedy „vůči podnikání, založeném na vykořisťování cizí práce“. Tento odpor je podle něj „zdůvodnitelný nejen socialistickým přesvědčením, nýbrž všeobecně rozšířenou koncepcí lidských práv“ (s. 550). A je to právě tento „odpor proti pracovně právnímu vztahu zaměstnavatel–zaměstnanec, tak jak ho známe v jeho celistvosti z kapitalistického hospodářství či z pohledu řadového zaměstnance z dnešního Československa“, který by podle Uhla neměli „socialisté nikdy vzdát“ (s. 551). Právo podnikat by tak nikdy nemělo být založeno „na právu podnikat s výsledky cizí práce“. Podnikání, které nepoužívá cizí pracovní síly, by však podle Uhla nemělo být přímo zakázáno, nicméně Uhl uvádí, že bude vždy „působit na své spoluobčany, aby tento způsob společenského uplatnění a postupu zavrhl“ (s. 289).

Ze zpětného pohledu není bez zajímavosti si povšimnout, jak moc Petr Uhl věřil, že k trvalé (či přinejmenším dlouhodobé) obnově parlamentarismu, či dokonce restaurace kapitalismu, nemůže po svržení „byrokratické diktatury“ dojít. Dokonce za málo pravděpodobné považuje, že v době, kdy dojde ke svržení tehdejšího režimu, bude vůbec ještě v západní Evropě kapitalismus existovat: „Jsme přesvědčeni, že pracující nedopustí takovýto vývoj [restauraci kapitalismu], který by byl navíc myslitelný jen tehdy, kdyby se Československo – samo nebo s dalšími zeměmi – vymanilo ze sféry sovětského bloku a současně přetrvával v západní Evropě kapitalistický výrobní způsob, což je málo pravděpodobné.“ (S. 296)

Restauraci kapitalismu v ČSSR považuje prakticky za nemožnou: „Za zcela nemožný považujeme přechod moci do rukou bývalých kapitalistů, kteří nemají ve společnosti vliv, postupně vymírají a k výrobním prostředkům, vytvořeným drtivou většinou v posledních třiceti letech, nemají žádný vztah.“ (S. 249) Přesto i o této eventualitě uvažuje, byť onen „perspektivní výprodej československého národního hospodářství a jeho ‚začlenění‘ do ekonomického systému západní Evropy“, nehodnotí pochopitelně nijak kladně:

Bylo by naprosto iluzorní spoléhat se na pomoc ze západní Evropy, pokud by tam přetrvávaly buržoazně liberální režimy. Taková pomoc by totiž byla vázána na pronikání monopolního kapitálu do našich zemí, na četné politické podmínky a na přebudování československé ekonomiky v podstatě podle buržoazního vzoru. Je jasné, že by to revoluci nejen ohrozilo, ale že by s největší pravděpodobností došlo k restauraci kapitalismu (s dosavadním politickým a hospodářským ‚vylastněním‘ pracujících a se vznikem nové, vládnoucí společenské skupiny) nebo k obdobnému technokratickému vývoji. Československá revoluce má naději jen tehdy, jestliže buď revoluční proces vzplane téměř současně v několika zemích sovětského bloku (a pak se k tomu druží i naděje vojenského rázu), nebo jestliže bude probíhat v rámci sociální revoluce západoevropské (a SSSR bude už příliš slabý, aby zasáhl). (S. 300)

Závěr

V předkládané knize se podařilo uspořádat základní texty Petra Uhla z let 1968–1989, které umožňují nahlédnout do jeho politického myšlení. Tyto texty se vyznačují jasností a nekompromisností v principech. Jsou především cenným dokumentem doby. Kniha dává nahlédnout do diskusí v tehdejší disentu a ukazuje, že tehdejší disent byl politicky daleko rozmanitější, než jak dnes bývá často prezentován. Levicový disent, který by někteří novodobí historici zřejmě nejraději z historické paměti zcela vymazali, sehrával v boji s „byrokratickou diktaturou“ zcela nezastupitelnou roli. Petr Uhl a řada dalších je toho dobrým příkladem. Na Petru Uhlovi je zároveň cenné, že navzdory tomu, že na něj represe tehdejšího režimu dopadly v období normalizace zřejmě nejvíce ze všech, neztratil soudnost a nepřiklonil se – na rozdíl právě od některých současných autorů – k primitivnímu a nereflektovanému antikomunismu. Uvědomuje si na rozdíl od nich, že povaha minulého režimu nemá nic společného s marxismem.¹⁵ A zatímco někteří, byť mají výhodu více než třicetiletého dostupu, bijí na poplach před každým, kdo má kritické výhrady k paradigmatu totalitarismu, Petr Uhl na přelomu roku 1985–1986 po devíti letech kriminálu píše na adresu zastánců totalitarismu toto:

Černobílé vidění světa, označování socioekonomického a politického systému, v němž žijeme, za ‚totalitarismus‘, za (případně absolutní) zlo, za dílo ďáblovo: to vše sice může posilovat, jak jsem již řekl, bojovou náladu mnohých odpůrců režimu, ale může se také jako každý fanatismus vymstít. [...] Plodí nenávist a zatemňuje rozum. (S. 514)

Vydání výboru textů Petra Uhla, který záslužně připravil Matěj Mětelec, by mohlo být jedním z léků proti tomuto „zatemnění rozumu“.

Petr Kužel

¹⁵ „Marxismus je v této zemi potlačovaným a možná dokonce nepřekrucovanějším politicko-filosofickým směrem.“ (S. 491–492) „[...] žádné jiné učení nebylo snad tolik zneužito jako toto.“ (S. 67). „[...] proletářská ideologie byla zneužita, zbyl z ní jen název.“ (S. 163)

FEMINISTICKÝ ANTIFAŠISMUS

Ewa Majewska, *Feminist Antifascism: Counterpublics of the Common* (London, New York: Verso Books, 2021), 208 s. ISBN 978-1-83976-116-4

Vnímání feminismu jako separatistického hnutí s esencalistickou agendou se dnes zdá být už poněkud staromódním konceptem. Stále nicméně ovlivňuje veřejnou diskusi o hnutí samém. Například v doslovu k románu *Prsa a vajíčka* od Mieko Kawakami nás překladatelka díla upozorňuje, že by označení autorky jako ryze „feministické“ bylo zjednodušující. Domnívá se, že taková terminologie je nepřesná, jelikož tematický záběr Kawakami je mnohem širší, zahrnující i jiné druhy sociálních nerovností.¹

Zastaralou tendenci oddělování feminismu od ostatních společenských bojů, jak nám to vsugerovala ona překladatelka, se snaží zvrátit polská filosofka, výtvarná kritička a feministická aktivistka Ewa Majewska, jež na zmíněném argumentu staví svou první anglicky psanou monografii *Feminist Antifascism: Counterpublics of the Common*. Vzhledem k mezinárodnímu dosahu a mohutnosti hnutí staví Majewska feminismus do středu soudobých politických bojů. Považuje ho za „ústřední politickou sílu vzdorující fašismu“ (s. 6 recenzované knihy), ale také za podvratnou platformu, na níž si v cynické a apatické společnosti dovoluujeme představit alternativy k stávajícímu brutálnímu světovému řádu.

Návrat fašismu?

Dílu *Feminist Antifascism* dominuje několik ústředních pojmů, a to zejména *kontra-veřejnost*, *křehký odpor* a *feminismus*. Pohled na první roky polského odborového hnutí Solidarność, jako příkladu kontraveřejnosti společenství a pulzující utopie, střídá zájem o feministické kontra-veřejnosti (termín vytvořen feministickou filozofkou Nancy Fraser, spoluautorkou *Feminismus pro 99 procent. Manifest*).² Stejně jako ve zmíněném mani-

¹ Mieko Kawakami, *Prsa a vajíčka*, přel. Klára Macúchová (Praha: Odeon, 2021).

² Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya a Nancy Fraser, *Feminismus pro 99 procent: manifest*, přel. kolektiv překladatelek a překladatelů (Praha: Neklid 2020). Viz také recenzi anglického originálu publikovanou v tomto časopise: Elisabeth Pedersen, „Care and Labour“ (Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, *Feminism for the 99%: A Manifesto*), *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 4, č. 2 (2020), s. 205–208.

festu, i Majewska o teorii sociální reprodukce hovoří jako o důležitém posunu v rámci feministické teorie. Reprodukční práva a genderově podmíněné násilí nepojímá pouze jako problémy esencionalizovaných skupin, ale mluví o nich jako o strastech nesoucích obecný společenský význam.

Provázanost otázek reprodukční spravedlnosti a návratu fašismu se na první pohled nemusí zdát očividnou. Nicméně v době, ve které jsme pouze několik dní po třicátém výročí obsazení Sarajeva byli konfrontováni se šokujícími fotografiemi z ukrajinského města Buča, se zdá být poněkud nepatřičné mluvit o fašismu v budoucím čase a pořád čekat na jeho návrat. I když v nás názorné zobrazení násilí vzbuzuje pocity naléhavosti, soudobé podoby fašismu se ve svých lstivých podobách prolínají našimi životy zcela běžně. Jako příklad se nabízí i jeho každodenní verze pod rouškou konzervatismu. Líbivé výtvary profesionálního PR nedemokratických uskupení (viz kampaň Nesoudíme, pomáháme organizace Hnutí pro život ČR) lobují za omezování reprodukčních práv lidí v Česku – tedy za dosažení stavu, z něhož promlouvá Majewska. Autorka se domnívá, že v Polsku panuje výjimečný stav ve schmittovském smyslu, jelikož je zde jasně definovaný nepřítel, kterému byla odebrána politická moc, práva, majetek a nakonec i život. V nacistickém Německu, pokračuje Majewska, to byli „Židé, Romové, Sintové, komunisté, gayové a některé další skupiny obyvatel, kdežto v dnešním Polsku tuto pozici zastávají uprchlíci, LGBTQ+ lidé a nyní také ženy“ (s. 67). Ve výjimečném stavu zavedeném současnou polskou vládou panuje vynucená reprodukční podřízenost osob s dělohami a občanství se řídí hrdinským vzorem. Heroismus *machistického patriotismu* vnucuje ženám, aby svou roli naplňovaly biologickou reprodukcí, přičemž tak dostávají příležitost seberealizace v podobě *heroického mateřství* („bojovat za svou vlast a rodit bez ohledu na rizika“, s. 17).

Síla každodenního odporu

Česko-polské hnutí Ciocia Czesia, které se v České republice snaží zprostředkovávat interrupce lidem cestujícím z Polska, za poslední rok a půl dostalo jak v médiích, tak ve veřejnosti zasloužený prostor. Během diskuze, které se účastnila také jedna z představitelk hnutí, z publika zazněla otázka, jestli je polské feministické hnutí opravdu natolik silné, aby vzdorovalo polským konzervativcům – vzhledem k tomu, že svou bitvu o legální interrupce v Polsku ve skutečnosti *prohrálo*. Koneckonců drakonické omezení interrupcí už má své tragické důsledky – víme již o dvou ženách, které na následky nedostatečné lékařské péče zemřely. Majewska v tomto kontextu ale místo o prohrách raději mluví o kontinuitě a odkazuje na Rosu Luxemburgovou, která neúspěch vnímala jako nevyhnutelný bod při procesu budování alternativy ke kapitalismu.

Slabý odpor, nijak hrdinský, ale běžné formy protestu a vytrvalost vedou Majewskou k redefinici obecných představ o politickém jednání. Každodenní formy odporu lze jen zřídka projevit v heroické formě, protože v realitě vypadají neatraktivně, stejně jako umývání nádobí, tedy různé formy neviditelné a neoceněné, ale nezbytné, reprodukční práce. Je to například každodenní odpor vůči násilí v práci nebo na ulici, zprostřed-

kovávání informací lidem, kteří z Polska do Česka cestují za bezpečnými a dekriminlizovanými interrupcemi, nebo členské schůze kolektivů, jejichž členstvo se opožďuje představit si budoucnost bez násilí a vytrvale v tom pokračuje. Takových příkladů je v našem kontextu *druhého světa*, střední a východní Evropy, kterou podle autorky není možné zařadit do centra ani do periferie (i když se kontinuálně chce přiblížit centru a zbavit se spojení s periferií), mnoho.

Tichý odpor není marný. Majewska v něm vidí agentnost (*agency*), jež ve výsledku podněcuje utváření kontraveřejnosti společenství. Jako svou inspiraci přitom autorka uvádí esej *Moc bezmocných* Václava Havla. O strategickém využití slabosti se ostatně můžeme poučit i z postkoloniálních a dekoloniálních teorií. Teoretici a teoretičky jako Homi Bhabha, Édouard Glissant a Gloria Anzaldúa dle Majewské „prozkoumávají slabost způsobenou nejasnostmi a ambivalencí kolonizovaných“ (s. 142). Důležitou částí knihy je i trvání na internacionalismu, které autorku sbližuje s dalším feministickým titulem z nakladatelství Verso *Feminist International*. Jeho autorka Verónica Gago, argentinská vysokoškolská profesorka a feministická aktivistka, v něm uvažuje o možnostech a důležitosti budování rozsáhlého feministického mezinárodního hnutí.

Ewa Majewska své dílo věnuje lidem bouřícím se proti patriarchátu a v úvodu specifikuje, že její kniha je napsaná pro holku, která „chce zoufale nakopat zadek patriarchálnímu neonacistovi“ (s. 21). I přes zjevně dobré úmysly měla autorka jakožto profesionální akademička pravděpodobně na mysli holku, která po její knize sáhne po absolvování magisterského humanitního vzdělávání. Majewska to s hutným akademickým jazykem nepřehání, ale nezřídka se noří do hlubin teorie, ve kterých se její aktivistické čtenářky mohou snadno ztratit. Na druhé straně je ale pozoruhodná její nedomyšlivá ochota přepínat mezi rolemi akademičky a aktivistky a směle kritizovat stávající teorie.

Kniha byla napsána v polské metropoli, kterou během druhé světové války zcela zničili fašisté. Proto se *Feminist Antifascism* může zdát i jako poklona Varšavě, v níž slabý odpor coby alternativa k převážně heterosexuálním a maskulinním představám o hrdinském aktivismu dostává svůj prostor a nabývá význam v historickém procesu provádění změn.

Maja Vusilović

SLOVNÍK POJMŮ

EKOSOCIALIZMUS

Patrik Gažo

Ecosocialism

Abstract

This paper contributes to Contradictions' "Conceptual Dictionary" by exploring the history, theory, and practical implications of the notion of "ecosocialism". The first part of the text follows the historical and ideological development of ecosocialism and examines its broad and diverse anarchist, feminist, and Marxist roots. This part of the text also introduces key authors of ecosocialism and their work. The subsequent part identifies critical ideas and offers a theoretical overview of scholarly and political debates about the relationship between ecosocialism and other environmental and socio-critical approaches. Finally, the text further explores the practical and political vision of the concept and reflects on the future of ecosocialist strategy.

Keywords

ecosocialism, ecological Marxism, eco-anarchism, social ecology, degrowth, environmentalism, social-ecological transformation, social movements, non-human nature, political strategy

Spojenie slov ekológia, resp. environmentalizmus¹ a socializmus sa môže v našich končinách zdať na prvý pohľad vskutku ako bizarnosť či jasný protiklad. V regiónoch strednej a východnej Európy masívna industrializácia a extenzívne poľnohospodárstvo kráčali v období tzv. socializmu ruka v ruke s obrovským znečisťovaním prírodného

¹ Zatiaľ čo ekológia je primárne prírodná veda zaoberajúca sa interakciou medzi organizmami a ich prírodným prostredím, environmentalizmus môžeme chápať skôr ako širší pojem zahrňujúci snahy o pochopenie a riešenie vzťahov medzi ľudskou spoločnosťou a prírodou.

prostredia, s negatívnym dopadom na život rastlín a živočíchov a znižovaním kvality životného prostredia pre ľudí. Ekologické dejiny Slovenska a Československa jasne poukazujú na takmer absolútny nezáujem „reálneho“ socialistického režimu o ekologické a environmentálne otázky.² V mene štátnej ideológie a v úsilí predbehnúť vo výrobe aj spotrebe kapitalistické krajiny boli pre štát takéto materiálovo a energeticky náročné odvetvia na hierarchicky dôležitejšej pozícii než úsilie zachovať a chrániť ekosystémy a udržateľné využívanie prírodných zdrojov.

Ale podobne ako nemôžeme vnímať sovietsky štátny typ socializmu ako doslovnú aplikáciu myšlienok historicky rozličných typov socialistických mysliteľov a mysliteľiek, revolucionárov a revolucionárok, nemôžeme takouto zjednodušenou optikou pristupovať ani k porozumeniu vzťahov medzi socializmom a environmentalizmom. Je pravda, že od pádu tohto režimu sa spolu s útlmom ťažkého priemyslu v priebehu 90. rokov v mnohých postsocialistických krajinách postupne zlepšovala kvalita vody, vzduchu či vo všeobecnosti životného prostredia. Odstránenie nedemokratického a nekompetentného byrokratického riadenia, ako aj zavedenie k prírode šetrnejších technologických inovácií v priemysle sú však len jedna časť odpovedí na otázku, prečo sme sa stali svedkami zlepšenia stavu prírody. Nemenej dôležitým aspektom bolo otvorenie sa svetovému trhu, čím kapitál dokázal tieto environmentálne hrozby a náklady produkcie postupne externalizovať do iných, často ešte chudobnejších častí sveta.³ Lenže táto zmena bola len dočasná. Dnes, keď má kapitalizmus pevnú pozíciu ako svetovo dominantný výrobný spôsob, čelíme hrozbám, ktoré postihujú planétu a ľudstvo ako celok. Ekosocializmus ponúka teoretické aj praktické nástroje, ako dnešnej ekologickej a klimatickej kríze vo vzťahu ku kapitalizmu porozumieť a aktívne na ňu reagovať.

Ekosocializmus v čase

Ak sa na problémy týkajúce sa prírody a životného prostredia pozrieme prizmou tých teórií socializmu, ktoré nezvulgarizovali ani sovietski úradníci ani dnešní ideológovia kapitalizmu, môže nás táto analýza prekvapiť skutočne prepracovanou snahou o pochopenie vzťahu medzi človekom a prírodou. V prvom rade je však pri debate o ekosocializme dôležité upozorniť na fakt, že pri tomto pojme, podobne ako pri socializme samotnom, sa dajú identifikovať rôzne školy a tradície myslenia. Ak hovoríme o širšej definícii ekosocializmu ako všeobecnom úsilí o radikálne antikapitalistické premýšľanie o socio-ekonomickom fungovaní spoločnosti a zároveň potrebe rozrušovať hranice a hierarchie medzi ľudskou a mimoludskou sférou, nesmieme vynechať *zelený*

² Michal Barnovský, „Industrialization of Slovakia and Environmental Issues in the Period of the Communist Regime“, *Acta Oeconomica Pragensia* 15, č. 7 (1. prosince 2007), s. 55–71.

³ Ulrich Brand and Markus Wissen, „Global Environmental Politics and the Imperial Mode of Living: Articulations of State–Capital Relations in the Multiple Crisis“, *Globalizations* 9, č. 4 (2012), s. 547–560.

anarchizmus.⁴ Anarchistickí myslitelia a geografovia ako Peter Kropotkin (1842–1921) či Élisée Reclus (1830–1905) sa považujú za jedných z prvých autorov, ktorí upozorňovali na nutnosť zaoberať sa aj postavením prírody a mimoľudských zvierat v pokusoch vytvoriť (anarcho)komunistickú spoločnosť.⁵ Ďalším významným prúdom vychádzajúcim z tejto tradície myslenia je *sociálna ekológia*. Murray Bookchin (1921–2006) ako jeden z pionierov severoamerického environmentálneho hnutia v USA nadviazal na myšlienky anarchistických teoretikov, ako spomínaný Kropotkin, ale aj na mnohé ďalšie socialistické a marxistické práce. Sociálna ekológia je inšpirovaná anarchistickou tendenciou narušovať nadvládu človeka nad človekom aj v iných sférach útlaku ako primárne ekonomických. Preto považuje dominantné postavenie ľudí nad mimoľudskou prírodou za dôležitý aspekt, ktorý negatívne vplyva na kvalitu ľudskej spoločnosti, rovnako ako v prípade ekonomickej nadvlády, sexizmu či rasizmu. Marxistické a syndikalistické tendencie sa v sociálnej ekológii prejavili v silnom dôraze na stratégiu a metódu dosiahnutia zmeny, ktorú Bookchin nazval *libertínskym municipalizmom*. Prosperujúce prírodné a životné prostredie sa dá podľa Bookchina dosiahnuť jedine neštátnou spoločnosťou organizovanou na základe federatívnych a konfederatívnych municipalít založených na demokratickom rozhodovaní o politike aj ekonomickej výrobe.⁶

Čo sa týka marxistického a komunistického krídla ekosocializmu, inšpiráciu jednoznačne nájdeme predovšetkým v historických dielach Karla Marxa a Friedricha Engelsa. Snaha o interpretáciu a použitie ich metódy analýzy sú v rôznom rozsahu dôležité pre pochopenie environmentálnych problémov a klimatickej krízy. Voči nadvláde nad prírodou sa už začiatkom 20. storočia ako jeden z prvých marxistov vymedzoval Walter Benjamin (1892–1940); navrhoval inú koncepciu technológií a práce, ktoré by nastolili nové vzťahy medzi ľudstvom a prírodou.⁷ Lenže prvé novodobejšie a štruktúrovanejšie pokusy o environmentálne pamflety a analýzy tvorené na základe Marxových a Engelsových prác prichádzajú približne v 70. rokoch 20. storočia, keď sa začalo formovať aj mladé environmentálne hnutie. Socialisti a socialistky rôznych ideových smerov pochopiteľne ponúkali svoj výklad príčin ekologických problémov a zapájali sa do environmentálnych aj robotníckych hnutí v praktickej aj teoretickej práci. Za historicky

⁴ Mnohými historickými aj súčasnými rozdielmi a paralelami medzi anarchizmom a socializmom sa tu nezaobrám, pretože to nie je zámerom textu. Podobne aj v rámci zeleného anarchizmu nájdeme prúdy, ktoré sa nezakladajú primárne na analýze kapitalizmu. Vo všeobecnosti ale môžeme pristupovať k anarchizmu, ktorý kombinuje sociálno-ekonomickú kritiku a zelené témy, ako k podmnožine socializmu.

⁵ Patrik Gažo, „Political Ecology and Animal Liberation: Emancipating Non-Humans from a Leftist Anti-Capitalist Perspective“, in *Undoing Human Supremacy: Anarchist Political Ecology in the Face of Anthroparchy*, ed. Simon Springer et al. (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2021), s. 45–63.

⁶ Murray Bookchin, *Social Ecology and Communalism* (Oakland: AK Press, 2007).

⁷ Michael Löwy, „What Is Ecosocialism?“, *Capitalism Nature Socialism* 16, č. 2 (2005), s. 16.

podstatné príspevky v tejto oblasti sa považujú texty autorov a autoriek ako bol André Gorz, Raymond Williams, Laura Conti a mnoho ďalších.⁸

Dôležitým bodom pre rozvoj ekosocialistických myšlienok bol vznik odborného časopisu *Capitalism, nature, socialism* (1988), kde bola publikovaná práca Jamesa O'Connora o tzv. druhej kontradikcii kapitalizmu. Tá dopĺňovala Marxovu tézu o kontradikcii medzi kapitálom a prácou o aspekt environmentálnej degradácie v rámci kapitalizmu, čo na dlhú dobu dominovalo ekosocialistickým debatám.⁹ Kľúčovými prispievateľmi a prispievateľkami do debát o ekosocializme boli tiež Paul Burkett,¹⁰ Ian Angus, Elmar Altvater, Joel Kovel, Alf Hornborg alebo Michael Löwy; a feministky ako Carolyn Merchant, Mary Mellor alebo Ariel Salleh a i.

Ďalším autorom, ktorý významne prispel k rozvoju ekosocialistickej teórie svojou analýzou Marxa a spopularizovaním pojmu tzv. *metabolického zlomu* (*metabolic rift*), je John Bellamy Foster. Marx tvrdil, že práca, resp. pracovný proces, je vzájomne závislý metabolický vzťah medzi ľuďmi a prírodou – nenapraviteľné porušenie tohto vzťahu výmeny energie a látok nastalo práve s rozvojom kapitalistického poľnohospodárstva a jeho dôrazom na zisk a ďalší rast. Vtedy sa postupne narušil kolobeh živín v pôde a krajina sa s negatívnymi dôsledkami rozdelila na mesto a vidiek.¹¹ Iné čítanie Marxa prezentuje Jason W. Moore. Podľa neho sa metabolický zlom odohral už počas 16. storočia a súvisí hlavne s prechodom ku kapitalistickým výrobným vzťahom.¹² Tento autor tiež rozpracoval termín *kapitálocén*, ktorý je kritikou redukcionistických debát o tzv. antropocéne, teda „ére ľudstva“ ako jedinečnej geologickej sile formujúcej podobu sveta.¹³

Pre ekosocialistickú teóriu sú kľúčové aj práce Andreasa Malma a to najmä publikácia založená na jeho dizertačnej práci *Fosílny kapitál: Vzostup parnej energie a korene globálneho otepľovania* (2016).¹⁴ Výraznou súčasťou postavou a popularizátorom¹⁵ ekosocialistickej teórie je tiež Kohei Saito, ktorého kniha *Ekosocializmus Karla Marxa: Kapitál*,

⁸ Stefania Barca, „Labour and the Ecological Crisis: The Eco-Modernist Dilemma in Western Marxism(s) (1970s-2000s)“, *Geoforum* 98 (január 2019), s. 226–235.

⁹ Paul Burkett, *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*, Historical Materialism Book Series, vol. 11 (Leiden ; Boston: Brill, 2006), s. 6.

¹⁰ Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (Chicago: Haymarket books, 2014).

¹¹ John Bellamy Foster, Brett Clark, a Richard York, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth* (New York: Monthly Review Press, 2010).

¹² Jason W. Moore, „Environmental Crises and the Metabolic Rift in World-Historical Perspective“, *Organization & Environment* 13, č. 2 (2000), s. 123–57.

¹³ Elmar Altvater et al., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (Oakland: PM Press, 2016).

¹⁴ Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (London New York: Verso, 2016).

¹⁵ O jeho práci vyšiel článok aj v pomerne prestížnom japonskom médiu, pozri: Atsuko Iwasaki, 'Japanese Scholar Looks to Marx's Theory to Explain Pandemic, Climate Change', *NHK WORLD*, 28. února 2022, <https://www3.nhk.or.jp/nhkworld/en/news/backstories/1921/>.

príroda a nedokončená kritika politickej ekonómie (2017)¹⁶ poskytuje koherentný a detailný výklad Marxových publikovaných diel aj nepublikovaných poznámok vo vzťahu k jeho environmentálnemu zmýšľaniu.¹⁷ Saito v knihe ponúka presvedčivý a aktualizovaný zoznam argumentov a vyvracia rôzne typy kritik, podľa ktorých je Marxova životná práca a teória v lepšom prípade nepoužiteľná pre pochopenie vzťahu medzi človekom a prírodou, v horšom prípade prispievajú jeho teoretické predpoklady priam k vyostreniu tohto vzťahu a ku konfliktu vedúcemu k dnešnej environmentálnej a klimatickej kríze.

Prijímanie Marxovej relevancie pre ekosocializmus sa teda v čase menilo. Najskôr sa niektoré jeho myšlienky používali selektívne, neskôr sa jeho analýza kapitalistického poľnohospodárstva a problémov s kolobehom živín v pôde v diele *Kapitál* považovala síce za dôležitú, avšak oddelenú od jeho hlavnej sociálno-ekonomickej analýzy (O'Connor, Gorz a i.).

Napokon sa Marx študoval ako systematický analytik a ekosocialistický teoretik vzťahu medzi prírodou a kapitalistickou ekonomikou (Foster,¹⁸ Saito a i.). Diverzita ekosocializmu v podstate znemožňuje vyčerpávajúci prehľad všetkých osobností a diel zaoberajúcich sa ekosocialistickou teóriou a praxou.¹⁹ Posuňme sa preto ku kľúčovým ideovým oblastiam, ktoré definujú hlavné tézy a obsah ekosocializmu, a ktoré ho vymedzujú – alebo naopak spájajú – s inými smermi environmentálneho a sociálno-kritického myslenia.

Ekosocializmus v teórii

Ako sme už naznačili, ekosocializmus rozhodne nie je politicky ani teoreticky homogénny smer. Dokážeme v ňom však identifikovať základné tematické oblasti, ktoré tvoria kosť analýzy súčasnej kapitalistickej spoločnosti, ako aj predstáv o budúcej, sociálne a ekologicky udržateľnej a spravodlivej spoločnosti. Ekosocializmus, na rozdiel od mizantropických zelených ideových smerov, nehľadá korene a príčiny ekologickej a environmentálnej deštrukcie v zlých ľuďoch; ani v ich „nedostatočne zelených“ vedomostiach, postojoch, technológiách a spotrebe, ako to robia liberálne ekomodernistické smery – ale hlavne v tom, že naše pole pôsobnosti a možností formuje primárne sociálno-ekonomický systém založený na akumulácii a maximalizácii zisku a neustálom ekonomickom raste a expanzii. V dôraze na analýzu a význam výrobných vzťahov sa teda nelíši od klasického marxizmu. Ekosocialisti a ekosocialistky však upozorňujú

¹⁶ Kōhei Saitō, *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (New York: Monthly Review Press, 2017).

¹⁷ Pozri tiež: Anna Mikulenková, „Marxova Politická Ekonomie a Ekologická Krize (Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*)“, *Kontradikce* 3, č. 1 (2019), s. 249–253.

¹⁸ John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000).

¹⁹ Zaujímavý a pomerne aktuálny prehľad nájdeme v novej publikácii od Routledge, pozri: Leigh Brownhill, ed., *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, (New York, NY: Routledge, 2022).

na tzv. prométeovské tendencie klasických marxistov, ktoré sa prejavovali v často ne-reflektovanej produktivistickej logike a lineárnom vnímaní rozvoja.²⁰ Ekosocializmus zdôrazňuje, že ekologicky a ekonomicky spravodlivá spoločnosť sa nemusí nutne zakladať na predchádzajúcom vývoji kapitalistických výrobných síl ani na neustálej extenzívnej modernizácii technológií.²¹ Naopak, myšlienky ekosocializmu sú dnes pomerne rozšírené aj v krajinách tzv. globálneho Juhu. Joan Martinez-Alier pomenoval hnutia v týchto často rurálnych oblastiach ako „environmentalizmus chudobných“, ktorý sa prejavuje bojom proti kapitalistickej industriálnej expanzii a environmentálnej degradácii prostredia na úkor lokálneho poľnohospodárstva a prístupu k ďalším dôležitým zdrojom pre prežitie miestnych komunít.²²

Práve takéto konflikty zvyrazňujú úlohu tzv. *commons*, teda zdieľaných a spoločne vlastnených území a výrobných prostriedkov, ktorých spravovanie a užívanie nie je podmienené tvorbou výmennej hodnoty. Ekosocializmus predstavuje ideu beztriednej spoločnosti, v ktorej musí ísť napĺňovanie potrieb ľudí ruku v ruke so snahou o harmonický vzťah s mimoludskou prírodou. Na rozdiel od kapitalizmu, v ktorom je naplnenie ľudských potrieb len sekundárnym dôsledkom hlavného cieľa, teda výroby tovarov a ich predaj na trhu s vidinou dosiahnutia zisku, ekosocialistická spoločnosť naplnenie ľudských potrieb nepodmieňuje imperatívmi trhu ani zisku. Dôležité sú princípy sociálneho a ekonomického rovnostárstva a demokraticky organizovaná produkcia a spotreba udržateľná v rámci limitov prírodného prostredia.²³ Tým sa vymedzuje aj voči techno-utopistickým marxistom propagujúcim „plne automatizovaný luxusný komunizmus“,²⁴ podľa ktorých akcelerácia technologického rozvoja vytvorí podmienky na prekonanie kapitalizmu a následný vznik post-kapitalistickej spoločnosti. Podľa ekosocialistov však akcelerationisti vo svojich úvahách zabúdajú okrem iného aj na prírodné limity a ich

²⁰ Príhodná je v tomto prípade aj otázka devastácie prírody za „reálneho“ štátneho socializmu, ktorú ekosocialisti chápú skôr ako dôsledok špecifického typu modernity, založenej na spoločenskom nastavení, ktoré nespochybňovalo pokrok za každú cenu.

²¹ To však neznamená odpor ekosocialistov k technológiám: „Ekosocialistická technológia je technológia riadená univerzálnou ľudskou potrebou a záujmom o zdravie prírodného prostredia. Je v kontraste s kapitalistickou technológiou, ktorá je poháňaná predovšetkým imperatívmi znižovania nákladov a maximalizácie zisku na trhu, ktorého obrysy – vrátane stimulov a dotácií – formujú vlastníci alebo štátni agenti kapitálu.“ Victor Wallis, ‘Technology and Ecosocialism’, in *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, ed. Leigh Brownhill, 1 Edition (New York, NY: Routledge, 2022), 290.

²² Joan Martinez-Alier, ‘The Environmentalism of the Poor’, *Geoforum* 54 (júl 2014), s. 239–241.

²³ Čo však ekosocializmus navrhuje robiť tu a teraz? Často vládne zhoda v tom, aby sa tvoril sociálny tlak na radikálne reformy, ktoré aj v rámci kapitalizmu dokážu znížiť hrozby pre ľudí a planétu – napr. úsilie o hĺbkovú dekarbonizáciu. Zároveň sa ekosocialisti a ekosocialistky považujú za súčasť medzinárodného hnutia pracujúcich a považujú za dôležité zapájať sa do rôznych bojov, čo buduje základy a predpoklady pre spoločnosť založenú na princípoch solidarity.

²⁴ Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto* (London: Verso, 2019).

nedostatočnú politizáciu.²⁵ Technológie vyvíjané a používané v rámci kapitalizmu síce dokážu metabolický zlom zmierniť napr. presunom výrobných nákladov do inej časti sveta, no už z podstaty svojho fungovania v logike maximalizácie produktivity a zisku nutne prispievajú k neustálemu prekračovaniu biofyzikálnych limitov.²⁶

Dôraz na problematiku limitov prostredia a ekologickú udržateľnosť produkcie a spotreby má ekosocializmus spoločný aj s hnutím, resp. s konceptom *degrowth*.²⁷ Tu opäť nájdeme rôzne pohľady na to, nakoľko je *degrowth* súčasťou ekosocializmu, alebo či je naopak teoreticky úplne odlišným smerom ľavicového a ekologického myslenia.²⁸ To, či *degrowth* je, alebo nie je súčasťou ekosocializmu, do značnej miery závisí aj od typu autorov a historického obdobia, pretože podobne ako v prípade ekosocializmu, aj myšlienky *degrowth* sú historicky aj geograficky pomerne diverzifikované. Presvedčiví teda môžu byť ekosocialisti, ktorí nepovažujú *degrowth* za niečo užitočné,²⁹ rovnako ako aj tie a tí, ktorí medzi tieto dve hnutia dávajú v podstate znamienko rovnosti.³⁰ Medzi kritiky zo strany ekosocialistov patrí napr. teoretická nedostatočnosť tohto konceptu na vytvorenie strategického programu zmeny, nejasnosť rozdelenia toho, čo je v spoločnosti potrebné zredukovať a čo naopak rozvíjať. Pomerne často diskutovaná je aj určitá nejednoznačnosť vzťahu ku kapitalizmu.³¹ Zástancovia konceptu *degrowth* zas

²⁵ Aaron Vansintjan, 'The Shitty New Communist Futurism', *ENTITLE Blog – a Collaborative Writing Project on Political Ecology* (blog), Jan. 25 2018, <https://entitleblogdotorg3.wordpress.com/2018/01/25/the-shitty-new-communist-futurism/>.

²⁶ Brett Clark and Richard York, „Rifts and Shifts: Getting to the Root of Environmental Crises“, *Monthly Review* 60, č. 6 (2008), s. 13.

²⁷ *Degrowth* nemá v slovenčine zatiaľ ustálený preklad. V češtine sa pomerne ustálilo slovo „nerůst“, slovenský ekvivalent „nerast“ znie zvláštne, pretože to slovo je synonymom slova minerál. Viac by sa možno preto hodilo pomenovanie „odrast“, ktoré zároveň dokáže lepšie obsiahnuť myšlienky tohto hnutia či konceptu. Pre neustálenosť pomenovania budem naďalej v texte používať anglický ekvivalent *degrowth*.

²⁸ *Degrowth* je úsilie o plánované zníženie spotreby energie a zdrojov, ktorého cieľom je ekonomika založená na rovnováhe s prírodnými limitmi. Tento proces je však potrebné odlíšiť od ponímania recesie v ekonomickom zmysle pre krajiny súčasného kapitalistického jadra a neznamená to ani snahu odoprieť kvalitatívny rozvoj krajín (semi)periférie. Nejde teda o prechod k Marxom definovanej jednoduchšej reprodukcii, keď sa už nadhodnota znovu neinvestuje do nového cyklu výroby. Rast určitých odvetví by naďalej prebiehal, ale na základe demokratického plánovania a udržateľnosti, nie na základe zisku.

²⁹ David Schwartzman, „A Critique of Degrowth“, *Climate & Capitalism* (blog), 5. januára 2022, <https://climateandcapitalism.com/2022/01/05/a-critique-of-degrowth/>.

³⁰ Simon Butler, „Ecosocialism and Degrowth: A Reply“, 6. januára 2022, <https://climateandcapitalism.com/2022/01/06/ecosocialism-and-degrowth-a-reply/>.

³¹ Michael Löwy, „Ecosocialism and/or Degrowth?“, *Climate & Capitalism* (blog), 8. októbra 2020, <https://climateandcapitalism.com/2020/10/08/ecosocialism-and-or-degrowth/>; Diego Andreucci and Terrence McDonough, „Capitalism“, in *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ed. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, a Giorgos Kallis (London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015).

upozorňujú, že existujú rôzne a nie vždy nutne vzájomne korelujúce koncepty rastu, a ekosocializmus by ich mal všetky dostatočne rozlišovať a problematizovať: 1. rast priepustnosti, resp. rast spotreby energie a materiálov; 2. ekonomický rast, teda HDP (či iné indexy); a 3. akumuláciu kapitálu. Napríklad hoci je celkový rast HDP v niektorých krajinách nízky, určité sektory a firmy môžu naďalej výrazne akumulovať dostatok kapitálu. Naopak, v štátoch „reálneho“ socializmu potlačili súkromnú akumuláciu kapitalistov, no štátna akumulácia a ekonomický rast pokračoval. Giorgos Kallis, jeden z významných teoretikov konceptu *degrowth* sa teda ekosocialistov pýta: „Je potom skutočná socialistická ekonomika taká, ktorá zastaví akumuláciu (štátnu alebo súkromnú) ako celok? Ak áno, súhlasíme s tým, že za tých okolností je myšlienka socialistického rastu oxymoron?“³² Dlhoročné živé debaty medzi reprezentantmi a zástankyňami myšlienok *degrowth* a ekosocializmu vyústili do spísania spoločného manifestu (2022), v ktorom zmapovali oblasti zhody a vymenovali niektoré z hlavných argumentov pre ekosocialistický *degrowth*.³³

Ekosocialistická teória nestojí vo vzduchoprázdne a ovplyvňuje ju množstvo ďalších smerov a oblastí, ktoré tento text nedokáže pokryť. Dôležitý je tiež vzťah k feminizmu, resp. ekofeminizmu, k triede pracujúcich a organizácii práce, k stratégii politickej a ekonomickej zmeny a k mnohým ďalším nástožčivým otázkam. Keďže ekosocializmus sa usiluje o celkovú a radikálnu sociálno-ekologickú transformáciu spoločnosti, konfrontuje sa s rôznymi teoretickými perspektívami. To sa odzrkadľuje aj na praktickej aplikácii ekosocialistických téz a myšlienok v rôznych častiach sveta.

Ekosocializmus v praxi a v budúcnosti

Ekosocialistov a ekosocialistky s rôznou úrovňou radikálnosti a sebaidentifikácie nájdeme v rôznych hnutiach a sférach na celom svete. Zapájajú sa do bojov chudobných roľníkov v Južnej Amerike, sú vo feministických, environmentálnych a robotníckych hnutiach, skúmajú a publikujú na univerzitách a vo výskumných inštitúciách alebo

³² Giorgos Kallis, „Marxism and Ecology: Common Fonts of a Great Transition“, *Great Transition Initiative* (blog), 2. októbra 2015, <https://www.greattransition.org/commentary/giorgos-kallis-marxism-and-ecology-john-bellamy-foster>; Giorgos Kallis, „Can There Be Green Socialist Growth? A Commentary on John Bellamy Foster (Part II)“, *ENTITLE Blog – a Collaborative Writing Project on Political Ecology* (blog), 3. novembra 2015, <https://entitleblog.org/2015/11/03/can-there-be-green-socialist-growth-a-commentary-on-john-bellamy-foster-part-ii/>.

³³ Jeden z najdôležitejších bodov manifestu sa týka práve častej kontroverzie problematiky rastu. Zastavenie, resp. obmedzenie akumulácie a ekonomického rastu nevidia ekosocialisti ani zástancovia konceptu *degrowth* ako „návrat do stredoveku“. „Z ekosocialistickej perspektívy je potrebné rozumieť utlmeniu rastu v dialektických pojmoch: Mnohé formy výroby (napríklad uhoľné zariadenia) a služieb (reklama), by sa mali nielen obmedziť, ale aj *potlačiť*; niektoré, ako napr. súkromné autá alebo chov dobytky, by sa mali podstatne *obmedziť*; iné by však potrebovali rozvoj, napríklad agroekologické poľnohospodárstvo, obnoviteľná energia, zdravotnícke a vzdelávacie služby, atď.“ Michael Löwy et al., „For an Ecosocialist Degrowth“, *Monthly Review* (blog), 1. apríla 2022, <https://monthlyreview.org/2022/04/01/for-an-ecosocialist-degrowth/>.

sa zapájajú do lokálnej, národnej a medzinárodnej politiky. Hranice medzi tým, čo je ešte ekosocialistická prax a čo už nie, sú často nejasné. S určitostou však môžeme povedať, že svojím široko tematickým záberom zasahuje rôzne politické subjekty, čo je výhodou v porovnaní so smermi a hnutiami zameranými na jednu tematickú oblasť.

Má teda ekosocializmus budúcnosť? Ako jeho konkurenčná výhoda a politická sila sa ukazuje relatívne všeobecná odolnosť voči dogmatizmu. Svojím dôrazom na demokratickosť a otvorenosť nie len socialistickým a syndikalistickým, ale aj environmentálnym a iným sociálne progresívnym myšlienkam a hnutiam dokáže prijať naozaj rôzne perspektívy – či už ide o hnutia a pracujúcich v krajinách, kde je dominantný priemysel alebo skôr poľnohospodárstvo; tam, kde nájdeme centrá kapitálu i tam, kde môžeme hovoriť skôr o krajinách semi-periférie až periférie kapitalistického rozvoja.

Historická skúsenosť strednej a východnej Európy s aplikáciou myšlienok socializmu, hoci často totálne skomolenými, je teda diametrálne odlišná od predstáv, akými by chcel transformovať spoločnosť ekosocializmus. Radikálna demokratizácia ekonomickej sféry, komunitný manažment zdrojov a území, prekonanie ekonomistickej, rastovej a produktivistickej logiky, dekomodifikácia produkcie, hĺbková dekarbonizácia či emancipácia od odcudzenia námezdnjej práce sú len niektoré úlohy, ktoré je podľa ekosocializmu nutné zvládnuť, ak má ľudstvo prežiť kritické výzvy ekologickej a klimateckej krízy 21. storočia. Zdá sa, že práve preto sa ekosocialistický časopis *Climate and capitalism* rozhodol parafrázovať a mierne aktualizovať výrok Rosy Luxemburgovej – *Ekosocializmus alebo barbarstvo: Neexistuje žiadna tretia cesta*.

O AUTORKÁCH A AUTORECH

Vít Bartoš (vit.bartos@tul.cz) je odborným asistentem na Katedře filozofie Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické v Liberci. Jeho odborný zájem se týká filosofie přírody, filosofie přírodních věd, epistemologie a české filosofie. K jeho posledním publikacím patří „Kosík's Concept of 'Concrete Totality': A Structuralist Critique“, in *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete*, J. G. Feinberg, I. Landa a J. Mervart, eds. (Brill, 2022) a spolu s M. Trčkou „Filosofické problémy nanotechnologií: ontologicko-systémová východiska a etické implikace“ (*Teorie vědy*, červen 2022).

Petr Kužel (kuželpetr82@seznam.cz) je výzkumným pracovníkem Filosofického ústavu AV ČR. Specializuje se zejména na francouzskou a českou filosofii druhé poloviny 20. století. Je členem redakční rady časopisu *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* a ediční řady *Emancipace a kritika*. Je autorem monografie *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (Filosofia, 2014) a řady studií. Rovněž je editorem kolektivní monografie *Myšlení a tvorba Egona Bondyho* (Filosofia, 2018) a několika knih Egona Bondyho: *Pracovní analýza* (Filosofia, 2017), *Indická filosofie* (spolu s J. Holbou, DharmaGaia, 2021), *The Buddha* (spolu s J. Holbou, Dev Publishers & Distributors, 2022).

Peter Daubner (Peter.Daubner@nrsr.sk) je politológ, politický filozof a politický ekonóm. Pôsobí ako štátny radca v Kancelárii Národnej rady SR a ako výskumný pracovník na Filozofickom ústave SAV. Špecializuje sa na neo- a post-marxistickú politickú a sociálnu filozofiu, environmentálne myslenie a marxistickú ekonomiu kapitalizmu. Je autorom, spoluautorom alebo editorom kníh: *Eseje o sociálnom občianstve* (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015), *Metastázy globálneho kapitalizmu* (Vydavateľstvo Matice slovenskej, 2017), *Budúcnosť Európy: Cesta k post-kapitalizmu?* (Pole, 2018), *Slovenské skúsenosti s neoliberalizmom* (Friedrich Ebert Stiftung, 2020), *K problematike chudoby a sociálnej neistoty na Slovensku v 21. storočí* (OZ Pracujúca chudoba, 2021) a *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha* (Filozofický ústav SAV, v. v. i., 2022). Je členom organizácie SOK – Sdružení pro levicovou teorii.

Patrik Gažo (patrikgazo@gmail.com) je doktorandem na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity a výzkumníkem v Stredoeu-

rópskom inštitúte pre výskum práce (CELSI). Odborně se zabývá sociálně-ekologickou transformací společnosti v oblasti průmyslové práce, spravedlivého přechodu výroby a (auto)mobility. Primárně se zaměřuje na rozpory a vztahy mezi zájmy třídy pracujících a přírodou, resp. na to, jak to souvisí se snahami o řešení ekologické a klimatické krize. V rámci dizertační práce se konkrétně specializuje na možnosti a úlohu výrobních pracovníků v procesu přechodu automobilového průmyslu na elektromobilitu.

Roman Kanda (kanda@ucl.cas.cz) působí jako vědecký pracovník Ústavu pro českou literaturu AV ČR. Zabývá se materialistickými koncepcemi kultury, zejména marxismem v českém literárněvědném a estetickém myšlení 20. století, teoretizacemi postmodernismu a politickými aspekty literatury. Je autorem monografie *Český literárněvědný marxismus: Kapitoly z moderního projektu* (Host, 2021), připravil k vydání knihu *Roberta Kalivody Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Academia, 2021) a antologii *Čtení o Bedřichu Václavkovi* (Institut pro studium literatury, 2021).

Maja Vusilović (maja.vusilovic@gmail.com) je feministická aktivistka, publicistka a odborová organizátorka. Vystudovala kroatistiku na Filozofické fakultě v Záhřebu. Dlouhodobě působí v brněnském feministickém kolektivu Sdružené. V roce 2022 spoluzaložila feministický web magazín *Druhá směna*. Přispívá do *A2larm* a dalších periodik.

Tereza Reichelová (tereza.reichelova@gmail.com) je doktorandka Ústavu politologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Zabývá se dějinami idejí a filosofií vědy v kontextu postupné delegitimizace novověkého ontologického řádu ve 20. a 21. století, mj. skrze dějiny evolučních teorií, poststrukturalismu nebo kybernetiky. Živí se jako dramaturgyně expertních debat na festivalu Jeden svět. V současnosti žije v Praze a ještě stále pracuje na acheronském románu.

Yuliya Moskvina (yuliya.moskvina@fsv.cuni.cz) je doktorandkou na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy a přidruženou doktorandkou na CEFRES. Jejím primárním akademickým zájmem je teorie sociálních hnutí, městských hnutí, radikální a reformní městský aktivismus, teorie organizace a pragmatická sociologie kritiky. V současné době pracuje jako komunitní organizátorka v týmu zabývajícím se právem na město pro platformu Re-set.