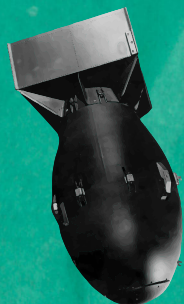


IDEA SOCIALIZMU?

Ku knihe Axela Honnetha



Peter
DAUBNER
(ed.)



František
NOVOSÁD

Leslie
SKLAIR

Boris
ZALA

Joseph Grim
FEINBERG

Michael
AUGUSTÍN

Lubomír
DUNAJ

Ján
RUMAN





Idea socializmu?

Ku knihe Axela Honnetha



Peter Daubner (ed.)



Filozofický ústav SAV, v. v. i.

Bratislava 2022

Idea socializmu?

Ku knihe Axela Honnetha

Vydavateľ:

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

1. vydanie, 2022

Editor: *Ing. PhDr. Peter Daubner*

Autorský kolektív:

prof. PhDr. František Novosád, CSc.

prof. Leslie Sklair, PhD.

doc. PhDr. Boris Zala, CSc.

Joseph Grim Feinberg, M.A., Ph.D.

Mgr. Michael Augustín, PhD.

Mgr. Ľubomír Dunaj, PhD.

Mgr. Ján Ruman, PhD.

Ing. PhDr. Peter Daubner

Recenzenti:

doc. Mgr. Michael Hauser, Ph.D. (Filozofický ústav Akadémie vied ČR, Univerzita Karlova v Prahe)

doc. PhDr. František Škvrnda, CSc. (Ekonomická univerzita v Bratislave)



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

ISBN 978-80-89766-02-4

EAN 9788089766024

Obsah

Úvod.....	7
František Novosád	
<i>Znovu o socializme, alebo ako vrátiť loptu do hry</i>	<i>13</i>
Leslie Sklair	
<i>Svetová revolúcia alebo socializmus, komunita po komunite, v antropocéne?</i>	<i>23</i>
Boris Zala	
<i>Pokus Axela Honnetha o založenie idey socializmu</i>	<i>37</i>
Joseph Grim Feinberg	
<i>K idei socializmu</i>	<i>61</i>
Michael Augustín	
<i>Idea pokroku v tradícii socialistického myslenia a jej budúcnosť</i>	<i>79</i>
Eubomír Dunaj	
<i>Kritická hermeneutika 2.0.....</i>	<i>109</i>
Ján Ruman	
<i>Idea socializmu: dlhá cesta od teórie k praxi.....</i>	<i>133</i>
Peter Daubner	
<i>Idea socializmu v ére antropocénu</i>	<i>144</i>
O autoroch	212

Úvod

„V čase nebyvalej prosperity – i keď nie v rovnakej miere pre všetkých – a netušených technologických možností akoby nám došli idey aj ideály“, konštatuje filozof Emil Višňovský (2020, 9). A skutočne, to, čo absentuje v súčasných filozofických diskusiách týkajúcich sa – v tej najvšeobecnejšej rovine – spoločenských usporiadaní a poriadkov, sú normatívne idey. Jednou z takýchto ideí, ktorá sa nám v tomto kontexte ponúka, je *idea socializmu*.

Túto ideu v rovnomennej monografii reflektuje svetoznámy nemecký sociológ a filozof Axel Honneth (2020), žiak, nástupca a zároveň konštruktívny kritik Jürgena Habermasa, emeritný profesor na Frankfurtskej a Kolumbijskej univerzite a bývalý riaditeľ Inštitútu pre sociálny výskum na Univerzite Johanna Wolfganga Goetheho vo Frankfurte nad Mohanom. Axel Honneth patrí do filozofického smeru, ktorý sa kedysi označoval ako *Frankfurtská škola*, v súčasnosti skôr ako *Kritická teória spoločnosti*. Jeho kniha *Die Idee des Sozialismus* vyšla v preklade Patrície Elexovej do slovenského jazyka ako *Idea socializmu* s podtitulom *Pokus o aktualizáciu* v roku 2020 vo vydavateľstve Slovenskej akadémie vied VEDA.

Axel Honneth sa stal známym predovšetkým vďaka svojej sociálno-kritickej teórii boja za sociálne uznanie (analyzované v rámci intersubjektivity), ktorú pôvodne sformuloval už v prvej polovici 90. rokov 20. storočia. Táto publikácia sa však zameriava na Honnethov pokus o aktualizáciu idey socializmu. Preklad tejto Honnethovej knihy opätovne vzbudil záujem slovenskej (a čiastočne českej) academickej obce o normatívnu filozofiu socializmu v tej najvšeobecnejšej rovine; o filozofiu, ktorej v našich akademických podmienkach nebola venovaná adekvátna pozornosť.

Axel Honneth si je, viac či menej podobne ako spoluautori tejto knihy, veľmi dobre vedomý toho, že všetky dávne, ale i celkom nedávne pokusy uskutočnosť socializmus, resp. zhmotniť ideu socializmu v praxi skončili – eufemisticky povedané – neslávne, ba niekedy dokonca politickou, ekonomickou, sociálnou a humanitárnou katastrofou, hoci cesty k naplneniu tejto idey boli v rôznom čase, priestore či kontexte mimoriadne rozmanité.

Napriek tomu, idea socializmu počas uplynulých dvoch storočí vyvolávala v miliónoch ľudí na tejto planéte pozoruhodné politické vášne a ani v súčasnosti nestráca idea

socializmu svoju politickú virulenciu. Pravdepodobné, ba dokonca v tomto kontexte takmer isté je, že dejiny idey socializmu sú v skutočnosti dlhými dejinami zlyhaní, pričom tým najtragickejším bol sovietsky variant industriálnej modernity so všetkými štrukturálnymi defektami, ktoré v istom zmysle pôsobia až do súčasnosti. Obzvlášť problematická bola koncepcia byrokratickej diktatúry jednej strany, v ktorej absentovala akejkolvek autentická demokracie a sloboda. Tento normatívny koncept viac nie je, pochopiteľne, možné nasledovať.¹

Preto pokiaľ má ideový systém socializmu prežiť, bude nevyhnutná jeho radikálna rekonštrukcia. Inými slovami, ideu socializmu je potrebné aktualizovať a znovuobjaviť v úplne novom svetle. Socializmus *pro futuro* by mal opustiť esencializmus, teleológiu, kolektivismus, ekonomický determinizmus a v kontexte súčasnej globálnej environmentálnej krízy najmä neudržateľný produktivizmus vo forme industrializmu. Nový socializmus musí zároveň uznať a rešpektovať funkčnú diferenciáciu moderných spoločností a tým priznať autonómiu sféram ako politika, právo či rodina, ale aj potvrdiť autonómiu všetkým ľuďom a národom.²

Predložená editovaná kolektívna publikácia má interdisciplinárny charakter a je čiastočne publikačným výstupom z medzinárodnej vedeckej konferencie, ktorú pod názvom „*Idea socializmu?*“ s podtitulom „*Ku knihe Axela Honnetha*“ dňa 15. júna 2021 spoločne zorganizoval Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied, Ústav politických vied Slovenskej akadémie vied a Filozofická fakulta Univerzity Komenského v Bratislave.³

Ide o prvú kolektívnu publikáciu v medzinárodnom kontexte, ktorá sa systematicky venuje Honnethovej koncepcii socializmu a analyzuje jeho nové poňatie fundamentálnych princípov a cieľov socialistického myslenia a politiky, ktoré opúšťajú paradigmy industriálnej éry. Z hľadiska štruktúry je kniha zložená z ôsmich samostatných kapitol.

¹ Tento postoj, naopak, nezdierajú napríklad PhDr. Peter Dinuš, PhD. a Mgr. Dominika Dinušová, PhD., ktorí koncepciu socializmu profesora Axela Honnetha kritizujú z ortodoxne marxistickej, resp. historicko-materialistickej perspektívy používajúc terminológiu, metodológiu ako aj argumenty patriace do 70. a 80. rokov minulého storočia, ktoré sú späté s ideologickými naratívami sovietskeho, resp. východného bloku, pričom odsúdeniahodne ignorujú súčasné medzinárodné vedecké diskusie a poznatky. Pozri bližšie (Dinuš 2021) a (Dinušová 2021).

² Pozri bližšie (Honneth 2020).

³ Okrem spoluautorov tejto publikácie sa konferencie aktívne zúčastnili: Mgr. Ľubica Kobová, MA, Ph.D. (Fakulta humanitných štúdií Univerzity Karlovej v Prahe), Mgr. Dominik Želinský, PhD. (Fakulta humanitných štúdií Kodaňskej univerzity v Kodani), Mgr. Lukáš Makovický, M.A. (Fakulta sociálnych vied Laponskej univerzity v Rovaniemi) a Mgr. Štefan Oreško (Filozofická fakulta Prešovskej univerzity v Prešove).

V úvodnej kapitole s názvom „*Znovu o socializme, alebo ako vrátiť loptu do hry*“ prof. PhDr. František Novosád, CSc. z Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied v Bratislave, jeden z navýznamnejších žijúcich slovenských sociálnych a politických filozofov a expert na marxistické myslenie a dejiny filozofie 19. a 20. storočia, filozoficky reflektuje názory a postoje Axela Honnetha z perspektívy súčasného spoločenského kontextu.

Prof. Leslie Sklair, PhD., renomovaný britský politický sociológ, emeritný profesor na prestížnej Katedre sociológie Londýnskej školy ekonómie a politických vied (*London School of Economics and Political Science*), v kapitole s názvom „*Svetová revolúcia alebo socializmus, komunita po komunite, v antropocéne?*“ analyzuje perspektívy a scenáre praktického presadenia socializmu na podklade tzv. *teórie globálneho kapitalizmu* a v kontexte *antropocénu* poháňaného produktívnou kapacitou kapitalistickej globalizácie a „*kultúrou-ideológiou konzumerizmu*“.

Filozof doc. PhDr. Boris Zala, CSc. v kapitole „*Pokus Axela Honnetha o založenie idey socializmu*“ mimoriadne kriticky reflektuje Honnethovu interpretáciu dejín socialistického myslenia ako nekorektnú a príliš zjednodušujúcu a zároveň ponúka vlastné, originálne, inovatívne a filozoficky fundované normatívne vymedzenie idey socializmu.

Antropológ a filozof Joseph Grim Feinberg, M.A., Ph.D. z Filozofického ústavu Akadémie vied Českej republiky v Prahe vo svojom príspevku „*K idej socializmu*“ s podtitulom „*Alebo, prečo socialisti nerešpektujú autonómiu súkromia a politiky*“ čitateľovi ponúka ostrú kritiku Honnethovej koncepcie socializmu s dôrazom na subjekt transformácie, ktorým je u Honnetha „*verejnosť*“, ktorá, z jeho pohľadu, *de facto* neexistuje rovnako ako „*proletariát*“ v koncepciách klasického marxizmu.

Politológ Mgr. Michael Augustín, PhD. z Ústavu politických vied Slovenskej akadémie vied v Bratislave v kapitole „*Idea pokroku v tradícii socialistického myslenia a jej budúcnosť*“ rozširuje a zároveň koriguje Honnethove predstavy o pokroku a navrhuje jeho redefiníciu, ktorá bude reflektovať minulé zlyhania. V teórii socializmu by mal pokrok získať nový obsah, ktorý nebude stáť na problematickom predpoklade hospodárskeho rastu, zvyšovania spotreby a rastúcej materiálnej prosperity.

Filozof Mgr. Ľubomír Dunaj, PhD., ktorý pôsobí na Inštitúte filozofie Viedenskej univerzity vo Viedni a v Centre globálnych štúdií Filozofického ústavu Akadémie vied ČR v Prahe, predstavuje svoj projekt, ktorý pracovne označuje ako „*Kritická hermeneutika 2.0*“. Reagujúc na aktuálnu prácu Ivana Krasteva a Stephena Holmesa *Svetlo, ktoré pohaslo*, a teo-

reticky nadväzujúc predovšetkým na Johanna P. Arnasona a Hansa-Herberta Köglera, považuje naznačený „update“ za nutnú korekciu Jürgena Habermasa a dôležité doplnenie k Honnethovi – nielen ohľadom problematiky týkajúcej sa socializmu.

Politológ Mgr. Ján Ruman, PhD. z Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach v kapitole „*Idea socializmu: dlhá cesta od teórie k praxi*“ na pozadí antikomunizmu ako diskurzívneho priestoru kriticky polemizuje s Honnethovými názormi, odhaľuje jeho slabé stránky a zdôrazňuje význam sociálnych práv a možnosti uskutočniteľnosti socialistických myšlienok v praxi.

Filozof a politológ Ing. PhDr. Peter Daubner z Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied v Bratislave v poslednej kapitole publikácie s názvom „*Idea socializmu v ére antropocénu*“ nadväzujúc na Platóna a Karla Marxa ponúka filozofickú reflexiu idey socializmu na pôde súčasnej post-marxistickej a kriticko-environmentálnej filozofie v ére, ktorá je v prírodných a sociálnych vedách charakterizovaná ako *antropocén*.

* * *

Tri kapitoly tejto kolektívnej publikácie sú súčasťou vedeckej práce na výskumných grantových programoch VEGA č. 2/0025/20: *Synergia a konflikt ako zdroje kultúrnej identity*; VEGA č. 2/0152/20: *Tendencie vývoja súčasného kapitalizmu – protirečenia a konflikty* a VEGA 2/0072/21: *Úlohy politickej filozofie v kontexte antropocénu*.

Moje poďakovanie patrí vedeckým recenzentom predloženej publikácie, medzi ktorých patrí český filozof doc. Mgr. Michael Hauser, PhD. z Filozofického ústavu Akadémie vied ČR a Univerzity Karlovej v Prahe a slovenský sociológ a sociálny kritik doc. PhDr. František Škvrnda, CSc. z Fakulty medzinárodných vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave. Táto publikácia by nikdy nemohla vzniknúť bez podpory riaditeľa Filozofického ústavu Slovenskej akadémie vied, v. v. i. doc. Mgr. Richarda St'ahela, PhD., ktorý bol zároveň vedeckým garantom uskutočnenej vedeckej konferencie. Ďakujem!

Idea socializmu, ktorú filozoficky, politologicky a sociologicky reflektuje táto kniha, je, celkom pochopiteľne, širšia, než je možné zachytiť v rámci možnosti jednej publikácie. Ako jej editor preto dúfam, že jednotlivé kapitoly, ktoré táto kniha obsahuje, budú prínosom pre odbornú, ale i laickú diskusiu o možnostiach, ktoré táto normatívno-ontologická kategória ponúka z hľadiska politickej a sociálnej filozofie a sociálnych vied.

Pevne verím, že táto publikácia prispeje k akcelerácii teoretických diskusií o súčasnosti a budúcnosti socialistických myšlienok, ako aj ku kritickému zamysleniu sa nad ich praktickou realizáciou.

Peter Daubner

editor

Literatúra

DINUŠ, P. (2021): Socializmus ako idea? Ku kritike názorov profesora Axela Honnetha.

Philosophica Critica, 7 (2), 89 – 111.

DINUŠOVÁ, D. (2021): Honneth, A.: Idea socializmu. Pokus o aktualizáciu. *Studia Politica*

Slovaca, 14 (2 – 3), 208 – 211.

HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava:

VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

VIŠŇOVSKÝ, E. (2020): *Spytovanie sa na človeka*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bra-

tislave.

Znovu o socializme, alebo ako vrátiť loptu do hry

Úvahy o knihe Axela Honnetha „Idea socializmu“

František Novosád

Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied

Medzi základné úlohy filozofie od čias Francisa Bacona a Reného Descarta patrili úvahy o charaktere doby, o základných tendenciách dejín, o možnostiach a limitoch ľudskej existencie v danej epoche. Faktom je, že celkové rámce svojej existencie si sprítomňujeme, či si to už priznávame alebo nie, práve v pojmoch, ktoré vypracovali G. W. F. Hegel, Karol Marx, Max Weber alebo Carl Schmitt.

Spomedzi filozofických prúdov, ktoré sa presadili v 20. storočí, najdôslednejšie témy „*diagnózy doby*“ rozpracovala skupina mysliteľov rozvíjajúcich kritickú teóriu spoločnosti a známych ako „*Frankfurtská škola*“. Teoretický prínos predstaviteľov Frankfurtskej školy – tá si svoju identitu udržuje už tretiu či štvrtú generáciu – je mimoriadne diferencovaný, preplietajú sa v ňom mnohé motívy, siahajúce od diagnóz doby až po analýzy foriem intersubjektivity alebo osudov umenia v súčasnej spoločnosti.

Nakoniec diela Maxa Horkheimera, Theodora W. Adorna, a Herberta Marcuseho patria ku klasickým dielam filozofie 20. storočia. Jedným z motívov, ktorý je všetkým predstaviteľom tejto školy spoločný, je analýza patológií modernej spoločnosti. Najradikálnejšie úvahy o patologickom vývoji modernej spoločnosti nájdeme zrejme v diele Adorna a Horkheimera *Dialektika osvietenstva*, ktoré napísali spoločne v polovici štyridsiatych rokov minulého storočia. Premena sveta sa nevydarila, hlása Adorno v úvodných vetách svojho hlavného diela *Negatívna dialektika*, vydaného v polovici šesťdesiatych rokov.

Nasledovníci T. Adorna a M. Horkheimera, predovšetkým Jürgen Habermas a Axel Honneth, preberajú základné motívy a pojmový aparát svojich učiteľov, nezdierajú však ich radikálny pesimizmus a hľadajú spôsob, ako predsa len napomôcť premene sveta k lepšiemu. Habermasove myslenie, pokiaľ sa orientuje na praktické problémy, hľadá riešenie v revitalizácii ideí klasického liberalizmu, o generáciu mladší Honneth je presvedčený, že riešiť problémy súčasného sveta môže obnovenie, oživenie idey socializmu.

V práci *Idea socializmu* Honneth dáva svojej filozofickej reflexii aj politický rozmer, hľadajúc odpoveď na otázku, ako vrátiť ideám socializmu atraktivitu a účinnosť, ktorú mali od druhej tretiny 19. po druhú tretinu 20. storočia a ktorú si podľa jeho názoru zaslúžia mať aj v súčasnosti. Honneth, tak isto ako mnohí u nás, bol totiž presvedčený, že idea socializmu ešte „nie je celkom mŕtva“, že po istých korekciách sa môže, ba musí stať podstatnou súčasťou terajšej a budúcej ideovej, ideologickej i politickej scény.

Pozadím, na ktorom sa kládla otázka osudov idey socializmu na začiatku deväťdesiatych rokov v krajinách strednej a východnej Európy, bol rozpad, implózia alebo porážka starého režimu.¹ Dnes však už aj pre nás pozadím otázky možností socializmu ako ideologickej orientácie a ako praktickej politiky je fungovanie „obyčajného kapitalizmu“ ako ho zažívame každodenne. Tým sa naše pýtanie približuje Honnethovmu, pretože pozadím jeho otázok je primárne marginalizácia sociálno-demokratických strán i vôbec idey sociálneho štátu a dominancia neoliberalného myslenia a neoliberalnej politiky v rozhodujúcich krajinách západnej Európy.

Honnethove úvahy sa pohybujú na vysokom stupni abstrakcie.² Abstrakcia tu však odráža konkrétnu hierarchiu sféry politického, ktorá začína konkrétnymi rozhodnutiami politických strán. Tieto rozhodnutia sú, aspoň čiastočne, motivované programami strán. Programy zasa vychádzajú z ideológie, a až nad ideológiami je „*idea socializmu*“, teda vlastný predmet Honnethových reflexií.

¹ Samotné označenie deja zmeny systému je už politickým rozhodnutím.

² Čítanie textu Axela Honnetha môže u nás narážať na dve základné prekážky. Tou prvou je jeho situovanie do zložito štruktúrovaného intelektuálneho prostredia, ktorého váha sa prejavuje množstvom odkazov na sprievodnú literatúru. Druhou prekážkou, a tá je vážnejšia, je fakt, že my všetci tu v strednej Európe sa pod vplyvom posledných troch desaťročí stali vulgárnymi marxistami, to znamená, že takmer inštinktívne neveríme v autonómnosť hodnôt i noriem a politiku chápeme len ako boj o prístup k materiálnym zdrojom. Idey sú pre nás jednoducho len spôsoby zakrývania materiálnych záujmov.

Ak by však niekto od Honnetha očakával konkrétne rady, ako postupovať v politických zápasoch každodennosti, určite ho neminie sklamanie: medzi ideou a konkrétnymi politickými rozhodnutiami je totiž niekoľko sprostredkujúcich článkov a tie znejasňujú cestu od idey ku konkrétnym politickým rozhodnutiam.

Zároveň však „*poblad z výšky*“ umožňuje identifikovať silné a slabé miesta socialistického hnutia a taktiež vymedziť problémové pole, v ktorom socialistické strany pôsobia. Ide totiž o to, že socialisti sa doteraz vždy prezentovali ako alternatíva k danému usporiadaniu spoločnosti, vždy pracovali s istou koncepciou dejín, s istým ponímaním historickej epochy. Socializmus chcel byť anticipujúcou politikou, politikou zmeny základných štruktúr spoločnosti. Naproti tomu, liberalizmus a konzervativizmus formovali svoje konkrétne politiky na predpoklade završenia dejinného vývoja; ich zámerom nie je meniť základné štruktúry, ale korigovať alebo reparovať to, čo sa dostalo mimo nimi stanovenú normu. Išlo o to, ako zabrániť horšiemu. Politika pre liberálov a konzervatívcov bola a je vyrovnávaním sa s nedostatkami daného spoločenského usporiadania, no nie realizáciou projektu lepšej spoločnosti ako je tomu u socialistov.

Honnethove úvahy sa orientujú na ideu socializmu. Práve tento vysoký stupeň abstrakcie mu dovoľí identifikovať problémy, ktoré sú spoločné všetkým variantom socialistickej tradície. Predsa len rozličné verzie socializmu – čo ako sa odlišovali – sa vzájomne zrkadlili a v mnohom prechádzali analogickými procesmi. Ich genetický kód bol rovnaký, teda trpeli rovnakými chorobami, i keď v nerovnakej miere. A ako v každej štandardnej rodine, čím si boli geneticky bližší, tým viac sa rôzne prúdy, hlásiace sa k socializmu, navzájom neznášali.

Faktom je, že idea socializmu vo všetkých svojich verziách v súčasnosti stratila na atraktivite, a to na všetkých rovinách. Stratila ju na rovine každodenných rozpráv: totiž stále ešte je možné odmietnuť niektoré politické projekty alebo dokonca len názory bez reálnej diskusie, len s odkazom, že ide o „*socializmus*“. Idea socializmu stratila na atraktivite aj na politickej rovine – politické strany, ktoré sa hlásia k socializmu, strácajú vplyv a nielen to: strácajú určitosť, strácajú identitu a na rovine konkrétnych rozhodnutí sa skoro nedajú odlíšiť od liberálnych alebo konzervatívnych strán. Idea socializmu prichádza o atraktivitu aj na intelektuálnej rovine – témy, viazané na ideu socializmu, sa dostávajú na okraj záujmu akademickej obce. Marxizmus už nie je vzt'azným bodom pre dôležitú časť intelektuálnej scény ako to bolo v šesťdesiatych rokoch minulého storočia.

V akademickom repozitári z Pavicových tém fakticky zostali len interpretácie diela Karola Marxa, často brilantné, ale takmer vždy ide o depolitizovaný výklad Marxa. Priama identifikácia s politickým marxizmom sa v akademických kruhoch chápe skôr ako kuriozita.

Ako vysvetliť stratu atraktivity kedysi tak vplyvných hnutí, intelektuálnych škôl, politických strán? Mohli by sme povedať, a počuť, respektíve, bolo počuť aj také hlasy: v poriadku, socializmus stratil na atraktivite, pretože zmizli problémy, na ktorých vyrastal.

Jednoducho, to, čo sa nazývalo „sociálna otázka“, je aspoň v rozhodujúcich krajinách západného sveta vyriešená. Socialisti tak stratili agendu a náhradou za „sociálnu otázku“ sa stala obrana práv rôznych menšín. Lež menšiny zaujímajú len menšiny, a preto nemožno očakávať, že starosti dedičov socializmu ako obrancov práv menšín zaujmú širšiu politickú alebo intelektuálnu verejnosť.

Faktom však je, že predstava o vyriešení „sociálnej otázky“ v dominantných štátoch západného sveta sa však pri bližšom pohľade ukazuje ako ilúzia. Všetky analýzy svedčia o raste sociálnych diferencií, a teda aj tenzií vlastne vo všetkých krajinách. Sila „starého“ socializmu³ bola v tom, že dokázal ťažiť z nespokojnosti más a ponúkal alternatívu k danému usporiadaniu. Rozporným však je, že socializmus ako alternatíva dnes stráca svoju niekdajšiu atraktivitu v situácii rastúcej nespokojnosti. Pritom, paradoxne, túto nespokojnosť sú schopné politicky využiť skôr pravicové strany.

Prečo však vôbec potrebujeme obnoviť atraktivitu idey socializmu? Na túto otázku Honneth odpovedá poukazom na to, že idea socializmu sa sformovala ako tematizácia prísľubov, na základe ktorých sa utvárala moderná spoločnosť, a je teda projektom riešenia problémov, do ktorých sa moderná spoločnosť zaplietla. To znamená, že moderná spoločnosť samu seba legitimizuje prísľubmi, ktoré nedokáže splniť, a následne samotným svojím fungovaním vytvára problémy, riešenie ktorých presahuje jej kapacity. Ide o prísľuby, ktoré do základov modernej spoločnosti vložila Francúzska revolúcia v podobe hesla „Sloboda, rovnosť, bratstvo“.

Idea socializmu je teda reakciou na fakt, že ideály Francúzskej revolúcie, teda požiadavky slobody, rovnosti a bratstva, sa realizovali v obmedzenej a jednostrannej podobe. Socializmus tak vystupuje ako „zlé svedomie“, ako teoretická a praktická alternatíva liberálnej

³ Z metodických dôvodov zavádzame rozlíšenie medzi „starým“ a „novým“ socializmom, pričom pod novým socializmom máme na mysli Honnethom navrhovanú rekonštrukciu idey socializmu. Honneth sám však toto rozlíšenie nepoužíva.

interpretácie ideálov Francúzskej revolúcie. Liberalizmus chápe slobodu ako prejav suverenity jednotlivca, ktorý v konflikte s inými sleduje svoje súkromné záujmy. Pri tomto ponímaní slobody sa rovnosť zmenila na formálnu rovnosť pred zákonom a idea bratstva sa z reality spoločenského života takmer úplne vytratila. V liberálnej interpretácii sloboda nie je kompatibilná s bratstvom, so spoločenskou solidaritou.

Socializmus je pokusom myslieť slobodu ako sociálnu slobodu, a tým sa spoločnosť môže stať „*spoločenstvom pre seba vzájomne činných subjektov*“ (Honneth 2020, 84). Z Honnethovho hľadiska socializmus je úsilím brať heslo, v znamení ktorého prebehla Francúzska revolúcia, vážne, a je teda pokusom myslieť a ukázať, že je prakticky možné zlúčiť slobodu, rovnosť a bratstvo. V tomto zmysle socializmus vystupuje ako zásadná korekcia doterajšieho vývoja modernej spoločnosti.

Prečo sa však úsilie o socialistickú korekciu zaseklo, prečo socializmus prestáva byť považovaný za alternatívu? A ako vrátiť idei socializmu atraktivitu? Podľa Honnetha dôvodom straty atraktivity nie je len propagandistický, politický a intelektuálny tlak „*sprava*“, ale aj obmedzenia idey socializmu samotnej, jej zacyklenie sa v prežitých myšlienkových a politických formách, ktoré zostali viazané na epochu industrializácie. Ideu socializmu je potrebné „*rozmontovať*“, oddeliť jej živé jadro od dobového obalu. Podmienkou obnovy idey socializmu je sebakritickosť ako využívanie tých momentov socialistickej tradície, ktoré boli odsunuté nabok. A zároveň schopnosť využiť myšlienkové motívy príbuzných ideových tradícií. Podľa Honnetha je to predovšetkým Hegel, uvažujúci o koordinácii rozdielnych sfér spoločenského života, a John Dewey, chápaní dejiny ako sled meniacich sa pomerov medzi obmedzeniami a možnosťami konania.

Ústredným pojmom Honnethovej koncepcie je pojem sociálnej slobody. Táto spočíva v beznátlakovom bytí spolu a pre seba navzájom. Sociálna sloboda leží vo vzájomnom dopĺňovaní sa, teda perspektíva *my* sa stáva primárnou, pričom ono *my* sa utvára prekonaním nátlaku, ovplyvňovania a donucovania. Pokiaľ ide o genézu pojmu sociálnej slobody, Honneth poukazuje na to, že „*...celý pojem slobody sa zjavne získal z názorného predobrazu lásky, a až odtiaľ sa preniesol na spoločenské pracovné vzťahy*“ (Honneth 2020, 122).

Starí socialisti požadovali pretvoriť ekonomiku tak, aby určujúcou silou v nej bola idea sociálnej slobody. So samozrejmosťou vychádzali z toho, že práve ekonomika (výrobné vzťahy) dáva spoločnosti integritu, teda že štruktúry konkurenčného trhu sa prenášajú na všetky sféry spoločnosti.

Zároveň boli presvedčení, že keď ekonomika bude koncipovaná podľa princípov sociálnej slobody, problémy vo všetkých iných oblastiach sa vyriešia akoby „samé“. Práve absolutizácia sféry výroby zabránila starému socializmu vyrovnat' sa s realitou funkčnej diferenciácie, ktorá je charakteristická pre modernú spoločnosť.⁴

Práve ignorovanie funkčnej diferencovanosti modernej spoločnosti zabránilo starému socializmu nájsť produktívny prístup k idej politickej demokracie (rovnako aj to, že v idej ľudských a občianskych práv videl len povolenie k privátnej tvorbe bohatstva). V tomto zmysle starý socializmus zostal viazaný na myslenie industriálnej epochy. Chápať spoločnosť ako funkčne diferencovaný komplex znamená postaviť problém koordinácie jej čiastkových systémov. Pri riešení tohto problému sa Honneth vracia k Heglovi a navrhuje spoločnosť chápať na pozadí metafory organizmu. Orgánom koordinácie rozdielnych sfér je predovšetkým demokratická verejnosť. Socializmus je úsilím zverejniť hlasy všetkých „...vy-
lučovaných skupín“ (Honneth 2020, 147).

Podľa Honnetha sa socialisti musia definitívne rozlúčiť s ideou proletariátu ako revolučného subjektu a s vierou v sebazničenie kapitalizmu. Honneth dokazuje, že starý socializmus bol presvedčený, že všetky formy útlaku sú len transformáciou vykorisťovania ako sa prejavuje v procesoch produkcie materiálnych podmienok života. Nový socializmus by mal uznať špecifiku, neredukovateľnosť rôznych foriem útlaku a v súlade s tým aj špecifikovať i diverzifikovať stratégie vzdoru voči nim. Socializmus môžeme stotožniť s úsilím klásť odpor všetkým formám útlaku, a nielen tým, ktoré súvisia s pracovným procesom. Socializmus teda znamená „...*chciet' odteraz reprezentovať emancipačné snahy vo všetkých čiastkových systémoch súčasnej spoločnosti*“ (Honneth 2020, 140).

Socializmus nemá byť len úsilím o zlomenie dominancie trhu, ale o presadenie inej koncepcie trhu. „*Starý*“ socializmus chápe kapitalistický trh ako agresívny a expanzívny systém, ktorý vyraduje všetky alternatívy k sebe a podriaďuje si všetky aspekty sociálneho života. Konkurenčný trh je matricou všetkých spoločenských štruktúr, logika trhu si postupne podmaňuje všetky sféry života spoločnosti. „*Starý*“ socializmus však stotožnil trh s kapitalistickým trhom, a tým zabránil skúšaniam možnosti kooperatívneho hospodárenia v rámci trhových podmienok.

⁴ Tu Honneth odkazuje na svoje skúmania modernej spoločnosti ako koordinovaného komplexu osobných vzťahov, trhu, práva a štátu, prezentované predovšetkým v jeho diele *Das Recht der Freiheit (Právo slobody)*. Pozri bližšie (Honneth 2018).

Podľa Honnetha súčasní socialisti nedostatočne zhodnotili pokusy presadiť sa na trhu kooperatívnymi formami podnikania, ktoré už od 19. storočia prebiehali v rozličných krajinách sveta.

Pre starý socializmus právo je primárne buržoáznym právom, je formou legitimizácie trhových vzťahov a zároveň formou zakrývania ich sociálneho obsahu. Právna rovnosť legitimizuje a zakrýva sociálnu nerovnosť. Honneth vyčíta „*starému socializmu*“ niečo ako „*právnu slepotu*“, teda neschopnosť identifikovať emancipačný potenciál v práve, v koncepcii ľudských práv. Ľudské práva ako ich kodifikovali moderné právne systémy neboli len právami egoistického jednotlivca, ale zároveň aj právami *podieľať sa na...* teda nárokmi podieľať sa na určovaní podmienok fungovania danej spoločnosti. Jedným z dôsledkov onej právnej nevidomosti bola nedôvera socialistov všetkých odrôd k demokracii ako takej.

Honneth zdôrazňuje predovšetkým rast komplexnosti spoločnosti, jej funkčnú diferenciáciu. Každá zo sfér – Honneth vydeľuje sféru osobných vzťahov, právo, ekonomiku a štát – funguje podľa rozdielnej logiky. To znamená, že základný pojem socializmu, pojem sociálnej slobody, je potrebné špecifikovať podľa jednotlivých sfér a nemožno sa spoľahnúť na to, že riešenie v jednej sfére sa automaticky preniesie aj do ostatných sfér.

Zmenou ponímania pracovných vzťahov a uznaním funkčnej diferenciácie spoločnosti je potrebné revidovať aj ponímanie subjektu socializmu, adresáta socialistických myšlienok. Pre starý socializmus hlavným – a často jediným – adresátom bol proletariát. Podľa Honnetha proletariátu v klasickom slova zmysle už skoro niet, resp. odpolitizoval sa. Idea socializmu by mala osloviť všetkých, ktorí sa cítia utlačovaní, štrukturálne znevýhodňovaní.

Vážnou prekážkou adaptácie socializmu na súčasné podmienky bola idea zákonitosti dejín. Honneth navrhuje chápať dejiny ako neustále sa meniaci komplex možností (a obmedzení), pričom politika spočíva v identifikácii možností a v ich využití.

Pre Honnetha socializmus je dôsledným realizovaním ideálov Francúzskej revolúcie. Dokazuje, že „...*socializmus od začiatku predstavuje hnutie imanentnej kritiky moderného, kapitalisticky koncipovaného usporiadania spoločnosti; akceptujú sa normatívne základy jeho legitimizácie, teda sloboda, rovnosť a bratstvo, spochybňuje sa však možnosť ich neprotirečivej realizácie, ak sloboda nie je myslená menej individualisticky, a tým výraznejšie v smere jej intersubjektívneho uskutočňovania*“ (Honneth 2020, 42).

Nie je to nová myšlienka, v explicitnej podobe bola formulovaná už Proudhonom. Na toto ponímanie socializmu reagoval aj Marx. Podľa neho: „*Na druhej strane sa zároveň prejavuje*

hlúposť socialistov (najmä francúzskych, ktorí chcú dokázať, že socializmus je realizáciou ideí buržoáznej spoločnosti, ako ich vyjadrila Francúzska revolúcia), ktorí tvrdia, že výmena, výmenná hodnota atď. sú pôvodne (v čase) alebo čo do svojho pojmu (vo svojej adekvátnej forme) systémom rovnosti a slobody všetkých, ale že boli skreslené peniazmi, kapitálom atď.“ (Marx 1972, 198).

Marx myslel modernú spoločnosť ako syntézu komodifikácie a juridifikácie, videl ju vo svetle problémov, ktoré spôsobilo oddelenie pracovnej sily od podmienok jej uplatnenia, dôsledkom čoho sú cyklické krízy, prehlbovanie sociálnych diferencií a odcudzenia. Zároveň však Marx videl aj potenciál premeny kapitálom ovládanej spoločnosti. *Diferencia specifica* Marxovho prístupu je presvedčenie o tom, že kapitalizmus vytvára podmienky svojho prekonania. A zrejme túto tézu Honneth nezdiera. Podľa jeho názoru kapitalizmus sám (aj vďaka úsiliu socialistov) vytvára podmienky svojej korekcie, a tak sa môže vytvoriť niečo ako „*kapitalizmus s ľudskou tvárou*“.

Možno nebudeme príliš preháňať, keď povieme, že podľa Honnetha podmienkou úspechu socialistov je de-marxizácia myslenia o spoločnosti. Teda „...*dnes možno socializmus, ak má mať budúcnosť, znovuoživiť len v post-marxistickej podobe*“ (Honneth 2020, 86). Keď vezmeme do úvahy dejiny socializmu ako politického hnutia, tak „*otázka Marxa*“, aspoň na úrovni idey socializmu a základnej ideologickej orientácie, patrí k najdôležitejším. Musíme sa však pýtať nielen na to, do akej miery si Marxovo myslenie zachovalo potenciál kritického analýzy súčasného kapitalizmu, ale aj na to, do akej miery Marxove pojmy umožňujú, resp. podnecujú sebareflexiu socialistického hnutia. Je celkom možné, a tu možno súhlasiť s Honnethom, že Marx adekvátne postihol logiku vývoja kapitalizmu, ale jeho pojmová nomenklatúra oslabuje ochotu sociálno-demokratických a komunistických strán zamýšľať sa nad dynamikou a vnútornou logikou svojho vlastného hnutia.

To im zabránilo plne si uvedomiť, že aj v ich stranách pôsobí to, čo kedysi Robert Michels nazval „*železný zákon oligarchie*“, to znamená, že sa postupne oddelili vedúci od vedených, že záujmy vedúcej skupiny sa „*odtrhli*“ od záujmov hnutia ako takého. Rozhodovanie tak o celkovej stratégii, ako aj konkrétnych politikách sa postupne presúvalo do stále menšej skupiny. Socialistické hnutie registrovalo síce prejavy svojej „*byrokratizácie*“, považovalo ju však za prejav morálnej slabosti jednotlivcov, nie za dôsledok štrukturálnych tlakov charakteristických pre každé veľké politické hnutie. Výsledkom bolo oslabenie zmyslu pre realitu a niekde aj jeho úplná strata.

Axel Honneth myslí modernú spoločnosť z princípov jej legitimizácie. Je presvedčený o ontotvornosti legitimizáčnych praktík. Socializmus chápe nie ako úsilie o prekonanie kapitalistickej spoločnosti, ale ako snahu o jej vnútornú korekciu. Moderná spoločnosť sa formovala v znamení určitých ideálov, sľubovala viac, než dokázala ponúknuť. Ide o to, aby aj reálne ponúkala to, čo sľúbila. Ide o to, ako „*prehodiť výhybkú*“, resp. ako preprogramovať modernú spoločnosť. Dejiny sú vždy dejinami výberu z možností. Pokiaľ v dejinách existuje nevyhnutnosť, tak tá sa vždy realizuje prostredníctvom výberu z možností. To, čo sa má stať skutočnosťou, musí najprv byť myslené ako možnosť.

Socializmus ako ideové, ideologické a politické hnutie je dnes v situácii, že každá rada je mu dobrá. V tomto zmysle reflexie Honnetha patria k najväznejším pokusom premyslieť základy, na ktorých doteraz socialisti stavali, a tak vrátiť socialistickú loptu znovu do hry. Vrátiť loptu do hry je však možné, len keď sa nájdú premýšľaví politici, ktorí by tieto rady akceptovali a riadili sa nimi.

Tento text vznikol v rámci projektu VEGA č. 2/0025/20: Synergia a konflikt ako zdroje kultúrnej identity.

Literatúra

HONNETH, A. (2018): *Právo svobody: Narys demokratické mravnosti*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.

HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

MARX, K. (1972): *Základy kritiky politickej ekonómie. Rukopisy „Grundrisse“ I*. Bratislava: Nakladateľstvo Pravda.

Svetová revolúcia alebo socializmus, komunita po komunite, v antropocéne?

Leslie Sklair

London School of Economics and Political Science

Úvod

Aby som to povedal na rovinu, bolestne som sa odkláňal od svojho dlhoročného záväzku k svetovej socialistickej revolúcii, zatiaľ čo môj záväzok k socialistickej revolúcii „*komunita po komunite*“ každým dňom narastal. Dôležitou súčasťou toho bolo moje presvedčenie, že je potrebné prekonať historickú priepasť medzi marxizmom a anarchizmom. Moje prehodnotenie socialistickej budúcnosti inšpirované Marxom ma priviedlo ku konštatovaniu, že riešenie problému spočíva skôr v ústupe od kapitalizmu a hierarchického štátneho systému ako v socialistickej revolúcii, ako budem argumentovať neskôr. Nástup *antropocénu* urobil súčasnú krízu ešte naliehavejšou.

Idea V. internacionály existuje už nejaký ten čas, historické záznamy však nie sú povzbudzujúce. Posledných niekoľko rokov bojujem so zjavným rozporom v práci nás všetkých na Pavici. Na jednej strane, náš výskum ukazuje, aký silný a úspešný bol konzumeristický kapitalizmus a jeho integrálny systém „*národných štátov*“, nikdy predtým viac ako v jeho súčasných neoliberálnych/sociálnodemokratických formách (čím myslím „*New Labour*“ v Spojenom kráľovstve a inde). Ale napriek finančným kolapsom v Ázii a EÚ/USA v novom tisícročí, ktoré mali fatálne oslabiť kapitalistickú hegemoniu, sa systém javí chaoticky silnejší než kedykoľvek predtým. Nadnárodná kapitalistická trieda prekonala tieto prekážky s pokojom.

Na druhej strane, rovnako tvrdím, že robotnícke hnutia na celom svete sa môžu spojiť, aby napadli a zvrhli kapitalistický systém. Samotný pojem „*internacionálny*“ implikuje, že tieto revolúcie budú organizované práve v rámci tých celkovo zdiskreditovaných „*národných štátov*“, ktoré dobre fungujú iba pre čoraz menšiu časť ich obyvateľstva. Preto som stratil *vieru* (toto slovo je vybrané zámerne) v ideu Socialistickej internacionály zameranej na svetovú revolúciu. Nedávna správa Medzivládneho panelu OSN pre zmenu klímy (IPCC) o klimatickej zmene naznačuje, že kapitalistický systém zablúdil na svojej ceste, pričom potenciálne okolnosti sú ešte katastrofálnejšie (v správe sú skôr prekrútenými).

Jediným východiskom z tohto neporiadku, jedinou šancou ako mať k dispozícii obývateľnú planétu pre budúce generácie (nech to znie akokoľvek utopicky a nereálne), je organizovanie „*malých socialistických spoločenstiev*“ vytvárajúcich nové formy ekonomických a sociálnych vzťahov, ktoré sú menej deštruktívne a menej hierarchické. Akokoľvek nepravdepodobné sa to môže zdať, toto by malo najväčšiu šancu uspieť „*komunita po komunite*“, v niečom, ako sú produkčno-spotrebiteľské kooperatívy. Moje návrhy sú dlhodobé a som si až príliš dobre vedomý argumentu „*socializmus alebo barbarstvo*“. Moja kritika idey V. internacionály sa zameriava hlavne na otázku „*aký druh socializmu?*“.

O súčasnom zúfalom stave civilizácie sa na globálnej úrovni diskutovalo *ad nauseum*. Vysvetlení je neúrekom – od chýb v ľudskej prirodzenosti až po chybné interpretácie „*Bobom*“ zjaveného slova. To, čo by sme mohli nazvať politicko-ekonomickými riešeniami týchto problémov, sú všetky variácie na štyri hlavné témy. Po prvé, kapitalistickí ideológovia tvrdia, že iba voľný trh a väčšia prosperita nakoniec zabezpečia mier a šťastie pre tých, ktorí sú pripravení tvrdo pracovať; po druhé, starostliví kapitalisti a sociálni demokrati tvrdia, že kapitalizmus je možné reformovať prostredníctvom sociálnych štátov, aby sa zabezpečila rovnosť príležitostí, opäť pre tých, ktorí sú pripravení tvrdo pracovať; po tretie, progresívni anti-kapitalisti (komunistického alebo socialistického presvedčenia) tvrdia, že kapitalistický štát musí byť nahradený robotníckym štátom, aby sa znovu zabezpečila rovnosť príležitostí pre tých, ktorí sú pripravení tvrdo pracovať; a po štvrté, malé skupiny ľudí tvrdia, že to je práve kapitalizmus (najmä v jeho globalizujúcich sa podobách) a hierarchické štátne aparáty, ktoré vytvoril, ktoré sú základom problému, a že musíme začať premýšľať o tom, čo príde po kapitalizme a o štátnej forme spoločnosti, ak máme zachrániť planétu, odstrániť chudobu a nájsť šťastie.

Ťažkosti s dosiahnutím týchto dôstojných cieľov získali v novom tisícročí mimoriadnu naliehavosť identifikáciou *antropocénu*, potenciálne katastrofickej zmeny v systéme Zeme, ktorú riadi človek (nie však všetci ľudia rovnako v našom triedne polarizovanom svete). Zmena klímy je iba jednou časťou zo série vzájomne prepojených ekosystémových problémov, ktoré môžu zničiť podmienky, ktoré podporujú život na planéte, vrátane ľudského života.

Pojem „*hierarchický štát*“ používam zámerné v historicko-materialistickom zmysle, aby som naznačil, do akej miery kapitalizmus ako spôsob výroby a totalizujúci sociálny systém kolonizoval všetky skutočne existujúce štáty (dokonca aj samozvané socialistické alebo komunistické štáty). Hierarchické tendencie byrokratického aparátu a volených úradov sú pevne zakomponované do štátnej formy spoločnosti. Štáty nemôžu byť nič iné ako hierarchické, a preto pokusy o reformu štátov zásadne zvnútra zlyhajú. A to implikuje, že pokusy o zásadnú reformu kapitalizmu zvnútra tiež pravdepodobne zlyhajú. Najlepšie, čo môžu progresívne sociálne hnutia a zvolení aktéri socialistického štátu urobiť, je pomôcť poskytnúť priestor tým, ktorí chcú žiť mimo kapitalistického trhu a štátu – pomáhať im a nebrániť im v tom.

Väčšina politicko-ekonomických riešení zameraných na zlyhávanie kapitalizmu nedokáže vyriešiť dve hlavné fatálne chyby kapitalizmu. Prvou je kríza triednej polarizácie – bohatí bohatnú, chudobní sú stále s nami, a tí v strede („*prekariát*“) sú čoraz viac neistejší. Migračná „*kríza*“ (ktorá sa v súčasnosti stupňuje v rámci hroziacej krízy tzv. „*klimatických utečencov*“) je živou pripomienkou toho, že sa už viac nemôžeme nevyhnutne spoliehať na to, že chudobní budú v miestach, kde sa náhodou narodili, pasívne znášať svoje utrpenie. Druhou smrteľnou chybou kapitalizmu je jeho ekologická neudržateľnosť, ktorá je teraz silne vyjadrená v rámci *antropocénnej* fázy planéty a jej rastovej ekonomiky poháňanej deštruktívnymi fosílnymi palivami.

Túto skutočnosť odhaľuje Ian Angus (2016) vo svojej knihe *Facing the Anthropocene* („*Tvárou v tvár antropocénu*“), ktorá spája impulz kapitalistickej globalizácie so samotným prežitím ľudského života na planéte – najlepšie teoretizovaným ako „*ekocída*“. Aj keď už existuje niekoľko rôznych interpretácií *antropocénu* (napr. geologická, materialistická, idealistická, feministická, postmoderná), väčšina z nich považuje *antropocén* za extrémnu hrozbu pre ľudstvo a budúcnosť planéty. Z môjho pohľadu je *antropocén* poháňaný hlavne ohromnou produktívnou kapacitou kapitalistickej globalizácie a „*kultúrou-ideológiou konzumerizmu*“.

Ak sú predpovede *antropocénnych* vedcov správne, musíme začať uvažovať o tom, čo nasleduje po kapitalizme v jeho rôznych podobách a ako dosiahnuť niečo lepšie ako kapitalistická globalizácia a medzinárodný systém hierarchických štátov, ktoré sú uzamknuté v nekonečnom kolobehu rastových obsesí a rôznych horúcich a studených vojen.¹

Čo robiť?

Marxove a neskôr Leninove odpovede na túto otázku vyústili do niektorých rozhodujúcich momentov 20. storočia. Ale vždy tu bolo niečo zvrátené na marxistickej kritike štátnej moci ako výkonného výboru kapitalistickej triedy a na dychtivosti s ktorou získavali a používali štátnu moc takzvaní komunistickí revolucionári. K čomu toto rozhodne nevedlo bolo získanie moci robotníckou triedou. Historické záznamy, nech sú akokoľvek „*kostrbaté*“, silne naznačujú, že „*diktatúra proletariátu*“ (nech už je definovaná akokoľvek) nemôže spôsobiť „*odumieranie štátu*“. Naopak, zvyčajne to viedlo k vzniku „*novej triedy*“ štátnych byrokratov a k rozvoju sovietskych, čínskych a ďalších hlboko nedemokratických režimov.

Keď v 90. rokoch 20. storočia skolaboval „*komunizmus*“ ako alternatívna vízia sociálneho a ekonomického progresu, zdalo sa nevyhnutným, že to, čo som ja a ďalší konceptualizovali ako „*nadnárodná kapitalistická trieda*“ (ďalej len „*NKT*“), si upevní svoju moc v globálnom meradle. *NKT* a jej štyri doplnujúce sa frakcie korporátnych, politických, technických a konzumeristických elít poháňajú kapitalistickú globalizáciu. Globalizujúca sa politická frakcia hierarchických štátov, pracujúca ruka v ruke so zvyškom *NKT*, je časťou problému, nie riešením.

Hodnoty, na ktorých by sa dala postaviť socialistická globálna spoločnosť už v zásade existujú, v praxi ich však možno vidieť len zriedka práve preto, že sú v rozpore s potrebami kapitalistickej globalizácie. Môže to byť vyjadrené v sérii dichotómií: napr. princípy tímovej práce a spolupráce vs. praktiky egocentrického individualizmu a bezohľadnej konkurencie; princípy spravovania planéty pre spoločné dobro vs. neuvážené využívanie prírody pre potreby súkromného zisku; zásady medzinárodného priateľstva a pomoci vs. praktiky cynickej diplomacie a imperialistického vykorisťovania; princípy skutočnej sociálnej zodpovednosti

¹ Podrobnejšie informácie o tom, ako masmédiá informujú o *antropocéne* prevažne z hľadiska „*úist'ovacích príbehov*“, ktoré sú v súlade so vznikajúcou myšlienkou „*dobrého*“ *antropocénu*, nájdete v (Sklair 2020).

korporácií vs. praktiky korporátnej kriminality a čierneho obchodu; zásady dôstojnosti práce a prehodnotenia práce samotnej vs. praktiky „*pretekov ku dnu*“ a triednej polarizácie.

Viacerí reformátori a revolucionári sa už viac než storočie pokúšajú upevniť socialistické princípy a postupy, a hoci milióny ľudí boli v niektorých častiach sveta vytrhnutí z chudoby, súčasná globálna situácia je pravdepodobne taká zlá ako nikdy v minulosti.

Preto musíme opustiť nádej na spochybnenie hegemonického spojenectva kapitálu so štátom a hľadať ďalšie odpovede. Využitie všetkých našich síl buď na svetovú socialistickú revolúciu alebo na socializmus v jednej krajine sa čoraz viac javí ako sebazničujúca stratégia.

Alternatívy ku kapitalistickej globalizácii

Existuje nekapitalistická alternatíva ku kapitalistickej globalizácii? Existuje a je dobré zopakovať si na začiatok aforizmus: „*Je jednoduchšie predstaviť si koniec sveta než koniec kapitalizmu.*“ Ktokoľvek to povedal ako prvý, vyjadruje to hlbokú pravdu o ére kapitalistickej globalizácie. Teórie kapitalistickej hegemonie, od ich vzniku u Marxa, cez Gramsciho, Althussera (represívne/ideologické štátne aparáty), Marcuseho a tézy *Frankfurtskej školy* o kultúrnom priemysle určite pomôžu vysvetliť, prečo je jednoduchšie predstaviť si koniec sveta než koniec kapitalizmu. Musíme teda opäť začať premýšľať o tom, čo sme kedysi chápali ako demokratický socializmus a ako by mohol vyzerat' v 21. storočí.

Sila kapitalistickej hegemonie je dnes taká ohromujúca (spojená s vojenskými a policajnými právomocami štátov), že jedinou životaschopnou stratégiou pre zmenu je proces negácie, vyhýbania sa a nakoniec aj expedovanie kapitalizmu a štátu na smetisko dejín. Digitálna revolúcia poskytuje súčasne silné nástroje kapitalistického vykorisťovania a zároveň prostriedky na zmenu systému.

Nadnárodná kapitalistická trieda, aby som to povedal na rovinu, systematicky rozvracia emancipačný potenciál generickej globalizácie, čím mám na mysli elektronickú revolúciu, kritické postkolonializmy a nové formy kozmopolitizmu. Elektronická revolúcia by tiež mohla prispieť k riešeniu jedného z ústredných štrukturálnych problémov štátu v kapitalistickej spoločnosti, a to otázku „*veľkosť*“.

V roku 1973 vydal E. F. Schumacher (1973) nie celkom zabudnutú knihu *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* („*Malé je krásne: Ekonomia, ktorá počíta aj s človekom*“), ktorá spochybňuje mnoho ortodoxií kapitalistickej a socialistickej ekonomie, najmä

posadnutosť rastom. Kvôli tomu bol prezývaný ako „*crank*“ (v preklade ako „*kluka*“, ale zároveň tiež „*blázon*“, „*čudák*“ či „*pomätenec*“). Schumacherova reakcia (v BBC) na jeho kritikov bola symptomatická: „*Čo je zlé s klukou? Je to malý nástroj, veľmi jednoduchý, nepotrebuje žiadne veľké kapitálové investície, je to relatívne nenásilná technológia a spôsobuje revolúcie.*“

Obrovské nadnárodné korporácie a obrovské korporátne štáty, obsluhované obrovskými organizáciami profesionálnych a spotrebných tovarov a služieb, čoraz viac dominujú životom ľudí s deštruktívnymi následkami na úrovni jednotlivca, komunity a planéty, takže je zrejmé, že štruktúry menšieho rozsahu môžu fungovať lepšie s cieľom umožniť ľuďom žiť šťastnejšie a plnohodnotnejšie životy.

Moja vízia alternatívnej, radikálnej, progresívnej, socialistickej globalizácie je založená na sieťach relatívne malých produktívno-spotrebiteľských kooperatív (ďalej len „*PSK*“) spolupracujúcich na rôznych úrovniach pri uskutočňovaní rôznych spoločenských úloh. Prečo produktívne a spotrebiteľské kooperatívy? Toto je snáď jediný spôsob, ako sa môžeme znova spojiť s prírodou, vytvárať spoločenstvá, kde každý preberá vo väčšej či menšej miere zodpovednosť za všetky životné potreby a dôstojnú životnú úroveň.

Bude si to vyžadovať dvojité strategiu: po prvé, najskôr spomaliť kapitalizmus, čo sa nevyhnutne stane, ak sa *PSK* podarí ignorovať kapitalistický trh v jednej sfére za druhou, na jednom mieste za druhým; a po druhé, uviesť do života nový spôsob výroby založený na odlišných princípoch a mentalitách. Spôsoby myslenia, písania a konania, ktoré prispievajú k dosiahnutiu týchto cieľov, by sme mohli nazvať „*anarchistické*“.

PSK by začali výrobou potravín na miestnej úrovni. Podobné návrhy boli v minulosti zamietnuté s obvinením, že by to malo predstavovať návrat do akéhosi nového stredoveku alebo znovuoživenie nových kmeňových spoločenstiev atď. Moja odpoveď na toto je veľmi jednoduchá. V stredoveku neexistovali digitálne technológie, ktoré by *PSK* mohli využívať, ide tu najmä o sieťovanie, ekologicky citlivé a vysoko účinné potravinárske technológie, možnosti revolúcie vo výrobe strojov a nástrojov, ktoré sa otvárajú prostredníctvom alternatívnych technológií, a ktoré sa už začali uplatňovať v praxi na celom svete.

Problém barbarstva sa dnes pri pohľade na celý svet zdá byť presvedčivý, ale vytváranie nových mentalít prostredníctvom empatickejšieho biologického a sociálneho rodičovstva by pomohlo zmeniť „*kmené*“ z konkurenčných, násilných a nedôverčivých k spolupracujúcim, mierumilovným a dôverčivým „*susedstvám*“, blízkym aj vzdialeným.

Vyhliadky na dlhodobú zmenu

Vytváranie nových mentalít je projektom mnohých generácií; projektom, ktorý začína tým, že „*skazení*“ rodičia a komunity postupne získavajú poznatky a stimuly pre starostlivosť o deti prostredníctvom nových foriem výchovy a vzdelávania. To by zahŕňalo biologické a sociálne rodičovstvo, učenie sa z existujúcich komunít, v ktorých všetci dospelí prijímajú aspoň určitú zodpovednosť za všetky deti. Nové generácie budú „*skazené*“ menej.

Tieto deti zase budú vychovávať svoje vlastné deti tak, aby boli „*skazené*“ ešte menej. Dôležitú úlohu v tomto procese bude zohrávať dizajn kooperatívnych spoločenstiev. Transformácie v oblasti bývania, dopravy, výživy a ďalších nevyhnutností slušného života by uvoľnili priestor pre všetko, čo kapitalistický trh vytláča alebo ktorého blahobyť kompromituje.

„*Kultúra-ideológia konzumerizmu*“ presvedčila populáciu na celom svete, aby túžila po všetkých materiálnych výhodách, ktorými sa chváli kapitalistický konzum. Lepšie rodičovstvo založené viac na láske by mohlo pomôcť ľuďom usilovať o dosiahnutie iných, menej deštruktívnych životných cieľov a sociálnych štruktúr. Pre túto zmenu v mentalitách je vlastné to, že nefunguje iba na úrovni jednotlivcov alebo izolovaných rodinných skupín, ale na úrovni spoločenstiev a medzi spoločenstvami.

Našou súčasťou je kapitalistická globalizácia. Ako by sa potom dali usporiadať PSK na uvoľnenie emancipačného potenciálu generickej globalizácie v nekapitalistickom svete? Jednoduchá a povzbudzujúca odpoveď je, že by fungovali – minimálne v počiatočných fázach prechodu – tak, ako v enklávach po celom svete v súčasnosti pracujú milióny malých kooperatívnych skupín. Digitálne komunikačné prostriedky (napr. hnutie otvoreného zdroja) už umožňujú miliónom rovnako zmýšľajúcich ľudí túžiacich po celom svete po zmene komunikovať v záujme spoločného dobra. Životaschopnosť globálnych sietí PSK spočíva na mnohých zatiaľ nevyskúšaných predpokladoch. Čo by ľudia jedli? Ako by sa učili? Čo by robili pre zdravotníctvo? Kto by poskytoval energiu na chod počítačov? Ako by boli v bezpečí? Ako by sa vyrovnali s *antropogénnou* degradáciou všetkých ekosystémov, od ktorých závisí životaschopnosť ľudského prežitia? (Toto nie je iba otázka „*klimatickej zmeny*“, ktorá sa často používa ako ideologické metonymum pre *antropocén*.)

To všetko by záviselo od množstva ľudí, ktorí teraz priamo alebo nepriamo pracujú v súkromnom alebo verejnom sektore, zakladajú vo svojich miestnych komunitách svoje

vlastné samosprávne organizácie, ktoré vyrábajú jedlo, organizujú dopravu, pripravujú organizácie vzdelávania a odovzdávania zručností, poskytujú zdravotnú starostlivosť a zabezpečujú fungovanie energetických systémov. Ak by sa tieto organizácie osvedčili, nakoniec by vzniklo niečo ako PSK. Niektoré môžu byť veľmi veľké a schopné zabezpečiť svoje vlastné zásoby potravín a energie. Iné by boli menšie a bolo by ich potrebné prepojiť s ostatnými. Bolo by zbytočné a aj nedemokratické tvrdiť, že jedna veľkosť vyhovuje všetkým.

Štáty samozrejme nemožno zrušiť zo dňa na deň, hoci zrekonštruované politické spoločenstvá by mohli vytvoriť skutočne demokratickejšie formy hospodárskych, sociálnych a politických organizácií na podporu a facilitáciu sietí PSK. Prechod od súčasnej kapitalisticko-etatickej hegemonie k novej podobe spoločnosti bude zdĺhavý a problematický, ale rôzne defektné formy demokracie, ktoré politické systémy vytvárajú na celom svete, by mali socialistom poskytnúť priestor na víťazstvo vo voľbách a prinajmenšom zabezpečiť podmienky, ktoré povzbudia tých, ktorí chcú uniknúť z kapitalistického trhu a hierarchického štátu.

Mnoho súčasných progresívnych sociálnych hnutí na všetkých úrovniach bude musieť pri tomto prechode zohrávať dôležitú úlohu, ale iba ak sa vážne vyrovnajú so slepými uličkami trhu a hierarchickým štátom. Nie všetky radikálne sociálne hnutia, ale väčšina z nich strácajú svoje „ostrie“ vtedy, keď čoraz užšie kolaborujú s nadnárodnou kapitalistickou triedou a orgánmi hierarchických štátov a tými, ktorí sa zvyčajne nepovažujú za izolovaných a neefektívnych. Neschopnosť ľavice premýšľať o úpadku štátu má korene v nezmyselných sporoch a antagonizmoch medzi marxistami a anarchistami za posledných dvesto rokov.

Pre väčšinu ľudí je anarchizmus desivou vyhlídkou, ktorá je vo verejnosti zvyčajne spojená s násilím a neporiadkom. Iróniou je, že kapitalizmus a štát sú zodpovední za omnoho viac násilia a neporiadku, a to doma i v zahraničí. Pokiaľ sa tieto vnímania nezmenia, kapitalizmus a hierarchický štát budú pretrvávajúť, kým neskolabujú namáhané ich vlastnými rozporami a ohrozia tak ľudský život na našej planéte.

Aj keď na ľavici vládne všeobecný konsenzus ohľadom toho, že sa musíme pohnúť za hranice kapitalizmu, úloha štátu bola vždy sporná. V *Manifeste komunistickej strany* Marx a Engels vyhlásili: „*Namiesto starej buržoáznej spoločnosti s jej triedami a triednymi protikladmi nastúpi združenie, v ktorom je slobodný rozvoj každého jednotlivca podmienkou slobodného rozvoja všetkých.*“

Teraz je naliehavá otázkou, či socialistický štát garantuje rozvoj všetkým, alebo ho znemožňuje. Môj názor je, že akýkoľvek typ rozsiahleho štátu tento rozvoj znemožňuje, pretože štáty sú svojou povahou hierarchické a represívne voči väčšine svojich obyvateľov. Všetky komunistické a socialistické revolúcie, bez výnimky, buď vznikli, alebo sa stali vysoko nacionalistickými vo forme a obsahu. Za zmienku tiež stojí, že jedným z ústredných princípov Parížskej komúny bolo zriadenie Všeobecnej (nie Francúzskej) republiky, čo prinútilo Marxa prehodnotiť svoju analýzu štátu.

Ľudia sa môžu meniť. Inovatívne sociálno-ekonomické formy mimo kapitalistického trhu a kapitalistického štátu sa objavujú po celom svete v malom rozsahu, ale takéto iniciatívy si razia svoju cestu v súčasnom globálnom systéme. Bojujú preto, lebo rôzne spôsoby spolupráce, nech sú akokoľvek ušľachtilé, existujú v mori konkurenčného kapitalizmu a tí, ktorí ich vedú, sú vždy konfrontovaní s tvrdými rozhodnutiami, ktoré ohrozujú ich prežitie v nehostinnom prostredí. Musí však existovať bod, v ktorom v rámci ktorejkoľvek spoločnosti, emancipačný potenciál rastúceho počtu zmien malého rozsahu narúša rovnováhu a spoločenstvá organizované podľa línií kooperatív výrobcov a spotrebiteľov vyzerajú ako realistické alternatívy k buržoáznej spoločnosti.

Neoliberálni ideológovia tvrdia, že neexistuje žiadna alternatíva ku kapitalistickej globalizácii, a ak tým myslíme hromadenie hmotného majetku v rukách bohatých ľudí, tak sa pravdepodobne nemýlia. Ak sa však blahobyť a šťastie človeka nemeria z hľadiska hmotného majetku, existujú jednoznačne lepšie možnosti, najmä ak je ohrozené samotné prežitie ľudského života v *antropocénnej* epoche. Ak odmietneme uveriť kapitalistickým ideológom a ideológom štátu a začneme vytvárať alternatívne formy ekonomickej, politickej a kultúrnej organizácie a tieto alternatívy sa ukážu ako úspešné, logika trhu a hierarchického štátu môže byť vyvrátená, podkopaná alebo jednoducho ignorovaná. Kapitalizmus a štáty nakoniec odumrú.

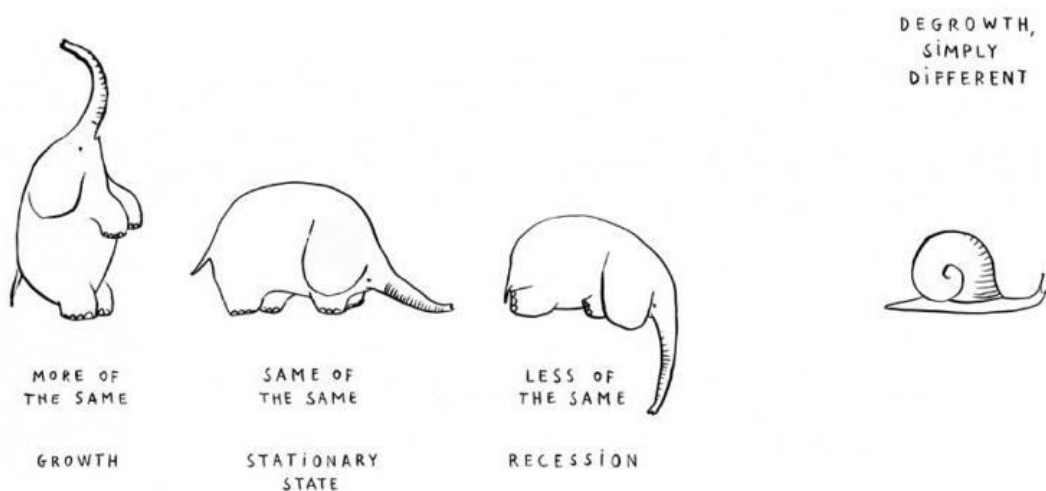
Rast a nerast

Existuje veľké množstvo výskumov, ktoré sú kritické voči mnohým aspektom kapitalistickej spoločnosti, ale len málo z nich vážne spochybňuje samotný kapitalizmus alebo sa snaží predstaviť si nekapitalistickú spoločnosť. Je potrebné spochybniť dogmu o neustále

sa zvyšujúcim raste, oporách kapitalistickej globalizácie, ortodoxného marxizmu-leninizmu, sociálnej demokracie a rozvojového štátu.

Relatívne novou a revolučnou myšlienkou, ktorá naznačuje takúto kritiku, je konviviálny nerast (ang. „*degrowth*“), teória riadená aktivistickým hnutím, ktoré má za cieľ dekolonizovať imagináriu rastu (nepretržitý ekonomický rast ako najvyššie dobro) a nastoliť nerast (t. j. „*decroissance*“ v pôvodnej francúzskej formulácii) ako na zdravom rozume založenú koncepciu spoločnej budúcnosti.

Toto je graficky možné vyjadriť nasledovne:



Čo by znamenal nerast pre socialistickú komunitu PSK, ktorá sa postupne sťahuje z hierarchického štátu. Po prvé, „*kultúra-ideológia konzumerizmu*“ by bola nahradená „*kultúrou-ideológiou ľudských práv a povinností*“, medzi ktorými by bol hlavný záväzok k dôstojnej a udržateľnej životnej úrovni pre všetkých. Určite by to znamenalo, že bohatí by sa stali menej majetnými a chudobní by sa stali bohatšími v rámci ich hmotných statkov – a každý by mal nakoniec prospech z nemateriálneho bohatstva. Aby sa však tento proces začal, všetci existujúci kritici kapitalizmu sa musia zriecť nádeje, že progresívne alternatívy môžu prosperovať tým, že priamo napadnú trh.

Napríklad, v prvom rade by novovznikajúca PSK mala za cieľ produkovať svoje vlastné potraviny z vlastných zdrojov a poskytovať obživu svojim členom zadarmo v rámci nepeňažnej lokálnej ekonomiky. To by znamenalo, že niektorí členovia komunity budú pokračovať v platenom zamestnaní na kapitalistickom trhu práce, čím by zvyšok podporili v ich postupnom prechode k potravinovej sebestačnosti.

Znamenalo by to aj demokraticky zvolených miestnych socialistických politikov sympatizujúcich s týmito cieľmi, čo by im čo najviac uľahčilo ich dosiahnutie, napríklad uvoľnením pozemkov vo vlastníctve štátu (alebo prijatím právnych predpisov na uvoľnenie nevyužitých alebo nedostatočne využívaných pozemkov v súkromnom vlastníctve) na využívanie pôdy na produkciu potravín mimo kapitalistického trhu.

Prehodnotenie anarchistického myslenia o štáte a hierarchii

David Goodway (2006, 316) vo svojej knihe o nenásilnom anarchistickom myslení a praxi *Anarchist Seeds Beneath the Snow* cituje Colina Warda:

„...spoločnosť, ktorá sa organizuje bez autority, vždy existuje, ako semeno pod snehom zakopané pod ťarchou štátu a jeho byrokracie, kapitalizmu a jeho odpadu, privilégií a ich nespravodlivosť, nacionalizmu a jeho samovražedných lojalít, náboženských rozdielov a ich poverčivých separaťmov... [nenásilný anarchizmus] zďaleka nie je špekulatívnou víziou budúcej spoločnosti... je opisom spôsobu ľudskej organizácie, ktorý je zakorenený v skúsenostiach z každodenného života a ktorý funguje bok po boku a napriek dominantným autoritárskym trendom našej spoločnosti.“

A Goodway (*ibidem*) pokračuje: „Priятие tohto ústredného pohľadu nie je len mimoriadne intelektuálne oslobodzujúce, ale má aj striktné realistické a praktické dôsledky.“ Ako hovorí Ward: „anarchizmus už čiastočne existuje (...) ľudia prirodzene spolupracujú (...) súčasné spoločnosti a inštitúcie, nech sú akokoľvek kapitalistické a individualistické, by sa úplne rozpadli bez integračných síl, aj keď neocenených, vzájomnej pomoci a federácie.“

Ak by sme sa niekedy dostali do fázy, v ktorej začali vznikáť siete PSK a začali pracovať mimo kapitalistického trhu a hierarchického národného a lokálneho štátu, potom môžeme predpokladať, že by v týchto sieťach pracovali tí, ktorí sa už snažia žiť životy podľa hodnôt socialistických spoločenských. Prvou z týchto hodnôt by malo byť presvedčenie, že musíme zrušiť peniaze a všetky spôsoby výmeny, ktoré posväcujú to, čo Marx označil ako spoločensky nevyhnutný pracovný čas, ktorý je koreňom kapitalistického vykorisťovania.

Ak je cieľom vytvoriť komunity založené na princípe „*od každého podľa jeho schopností, každému podľa jeho potrieb*“², potom z toho vyplýva, že nebudú žiadne peniaze, žiadna výmena na základe ekvivalencií a žiadne pridelovanie dávok. Ľudia si vezmú, čo budú potrebovať. A poskytnú to, čo budú môcť poskytnúť. Dospelí a deti to budú považovať za normálne; všetci sa budú podieľať na produkcii potravín a ďalších životných potrieb. Ľudia sami prídu na to, aký je najlepší spôsob života v komunitách, ktoré rešpektujú prírodné limity a zvyšok sveta.

² Pozn. prekladateľa: Ide o princíp sociálnej spravodlivosti sformulovaný K. Marxom v spise *Kritika gothajského programu* z roku 1875.

Literatúra

ANGUS, I. (2016): *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System.*

New York: Monthly Review Press.

GOODWAY, D. (2006): *Anarchist Seeds Beneath the Snow: Left-Libertarian Thought and British*

Writers from William Morris to Colin Ward. Liverpool: Liverpool University Press.

SCHUMACHER, E., F. (1973): *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered.*

London: Blond & Briggs.

SKLAIR, L. (2020) (ed.): *The Anthropocene in Global Media: Neutralizing the Risk.* London, New

York: Routledge.

Pokus Axela Honnetha o založenie idey socializmu¹

Boris Zala

Problémové pole

Historický determinizmus vs. mravný ideál

Oživenie idey socializmu má dve základné príčiny. Je to veľký proces zospoločenšenia senzitivity na negatívne sociálne javy. (Je to dôsledok globalizácie, ktorá vytvára nové vedomie tak univerzálnych ako aj lokálnych negatív: v podobe dehumanizácií, asociálností, nespravodlivostí, tragédií, diskriminácie, vykorisťovania a represie.) Súčasťou tejto novej senzibility je aj odhaľovanie vinníka, ktorým sa prirodzene po 40 ročnej dominancii stáva ideológia neoliberalizmu osobitne a kapitalizmus všeobecne.

A zároveň sa spúšťa akési „*prehodnocovanie*“ politik sociálnej demokracie: nie že by sa nepriznávali pozitívne výsledky. Koncept sociálneho štátu, predovšetkým v jeho „*sever-skom*“ modeli – od Nemecka cez Dánsko po Škandináviu – je celosvetovo ideálom pre väčšinu pokrokových hnutí. Ale nestálosť, dočasnosť tohto modelu, ktorý sa otriasal, zužoval a deštruoval pod tlakom neoliberálnej politiky, oživuje úsilie o rásnejšie a trvalejšie obmedzenia či premeny toho, čo sa nanovo ustanovuje ako (zlý) kapitalizmus.²

¹ Pojmy a výrazy uvádzané v úvodzovkách sú vždy Axela Honnetha; to preto, aby bolo zrejmé, kde pracujem s pojmoslovím autora, a aj preto, aby som v celej štúdií udržal myšlienkovú kontinuitu s autorom.

² Pôvodné koncepty sociálnej demokracie tak ako sa fixovali od II. Internacionály nepočítali s možnosťou odstraňovania, rušenia či obmedzovania už dosiahnutých reforiem. Bol to dôsledok doktríny kontinuity a nevyhnutnosti pokroku.

Jedinou, stále živou alternatívou tak v teoretickom ako aj v každodennom vedomí je idea socializmu. Po zlyhaní jeho boľševického modelu vyvstáva nanovo otázka jeho legitimacy. A táto otázka má aj svoj filozofický priemet a to dvojito: Tým, že koncept socializmu II. Internacionály je ukotvený v istej filozofii dejín (sformovanej Engelsom a Kautským³); v nej je socializmus (komunizmus) zákonným štádiom prekonávania kapitalizmu. Toto východisko je rovnaké bez ohľadu na spor či politická prax má mať reformný alebo revolučný charakter. Všetci reformisti II. Internacionály boli filozoficky presvedčení deterministi: niektorí v súlade s Engelsovou a Kautského filozofiou dejín, iní v naturalisticko-evolučnom zmysle.⁴

Druhá legitimizácia socializmu bola etická, vychádzajúca z novokantovskej interpretácie ľudskej slobody a autonómie. Otázka socializmu bola v tejto línii víziou novej mravne ukotvenej civilizácie. Teda v opozícii ku marxistickému konceptu (reprezentovanému Engelsom a Kautským), ktorý odmieta predovšetkým kvôli materializmu. (Ten ale chápe ako synonymum egoizmu, nízkosti, chamtivosti.⁵)

Etiku socializmu, jeho hodnotové ukotvenie a tak aj legitimizáciu, je nevyhnutné oprieť o Kantov kategorický imperatív: ale tak, aby v politickej praxi bol aplikovateľný komplexne. Povedané synteticky, autonómia človeka spočíva v tom, že je *samoúčelom*. Všetky sociálno-ekonomické formy, ktoré menia človeka na prostriedok sú eticky neakceptovateľné. Nie zo zákonitostí dejín, ale práve z tohto imperatívu je neakceptovateľná sociálna forma, ktorá mení človeka na tovar.

„Bratstvo“ a sociálna sloboda

Úsilie o normatívne založenie sociálnych zápasov – od emancipačných, oslobodzovacích, až po ideu socializmu – je prítomné aj v línii Habermas – Honneth. Habermas hľadá pragmatický kompromis rozdelením sociálnej reality na oblasť inštrumentálnu a oblasť komunikatívnu. V tej prvej je človek podriadený ekonomickej inštrumentalizácii, v tej druhej

³ Zámerne nehovorím o Marxovi, pretože ten celý svoj výskum koncipoval ako opozíciu ku filozofiám dejín.

⁴ Evolučné a darwinistické prvky boli v sociálnodemokratickom hnutí živé a prebiehal okolo nich aj ideový zápas. Pozri bližšie (Saage 2012).

⁵ Ojedinelou filozofickou prácou na túto tému je štúdia Františka Novosáda (1987), ktorá podáva (odhliadnuc od dobovej štylistiky) zasvätený výklad vzťahu novokantovstva, socializmu a austromarxizmu.

sa otvára oblasť slobody: založenej na komunikatívnom jednaní v štruktúre sociálno-právnych mechanizmov umožňujúcich dosahovať pravdu aj slobodu konsenzom.

Honneth naviaže legitimitu idey socializmu na Francúzsku revolúciu: na realizáciu idey „bratstva“, ktorú liberálne právno-ekonomické usporiadanie nebolo schopné naplniť. Ranný socializmus ideu „bratstva“ premieňa na koncept „vzájomnosť“, solidárnosti, združovania, zospoločenš'ovania. Iste ako opozíciu konkurencie a vykorisťovania. Prevedené na filozofickú úroveň, bez „vzájomnosti“ nie je idea slobody ani úplná ani skutočná.

Napokon celá Honnethova práca je úsilím vymedziť podmienky slobody tak, aby nebola iba fragmentárnou: Liberálna idea slobody je úsilím vytvoriť právne mechanizmy uplatňovania individuálnych záujmov, zámerov a rozhodnutí tak, aby ich prekríženie, konflikt, čo najmenej zasahovali do individuálnych slobôd. Teda minimalizácia vzájomného obmedzovania. Alternatívne poňatie (kantovské) je založené na idei *autonómie*: aj individuálne záujmy a rozhodovania sú slobodné len vtedy, ak nie sú výsledkom „prírodných pudov“ (vonkajšia determinácia, heteronómia) ale „rozumu“. Lebo jedine ten je protikladom prírodnej nutnosti, sférou slobody.

Honneth správne konštatuje, že tak Proudhon aj Marx podstatne rozširujú predstavu o tom „akej povahy môže byť onen nezodôvodnený nátlak, ktorý môže subjektom brániť realizovať ich slobodné záujmy“ (Honneth 2020, 51). Tento „nátlak“ je identifikovaný v oblasti práce (ekonómia) a cestou jeho prekonania má byť *kooperácia*: tá je formou novej slobody, ktorá bez tohto nového sociálneho vzťahu nie je úplná. Predpokladom jej realizácie je však inštitucionalizácia pravidiel správania, založených na „vzájomnom účastnom záujme“ (Honneth 2020, 52 – 53).

Teda, že sa každý z vlastného záujmu stará o realizáciu každého; vzdáva sa tak „akéhokoľvek vykorisťovania a instrumentalizácie“ (Honneth 2020, 54). Socializmus nie je teda spravodlivé rozdeľovanie, ale nová forma komunitného života. Je naplnením aj sociálnej slobody.

Rozkryť a otvoriť celý tento potenciál sociálnej slobody, teda formulovať plnohodnotný pojem socializmu, si vyžaduje identifikovať všetky limity raného socializmu a predovšetkým marxistickej teórie, ktorá sa sama stotožnila so socializmom.

Habermasovo vymedzenie Marxových limitov

Axel Honneth pri napĺňaní takto formulovanej úlohy vychádza z Habermasovho vymedzenia hraníc Marxovej analýzy. Habermas celkom autoritatívne tvrdí, že iba akceptujúce jeho kritické výhrady, ktoré postuluje ako „platformu“, „...možno dnes prijímať podnety z marxistickej tradície“ (Habermas 1999, 175).

Za „deficity a chyby“, ktoré sa „...sformovali v teoretickej tradícii od Marxa a Engelsa až po Kautského...“, pokladá Habermas: väzbu na „továrenskú“ organizačnú formu pracovnej sily ako modelu pre „solidárne zjednotenie“ (aj revolučná činnosť a tvorba triedneho vedomia sa viaže na továrenskú infraštruktúru); potom „holistické chápanie spoločnosti“, v ktorom všeurčujúcu úlohu hrá „spoločnosť práce“ a „mravná totalita“ je rozbitá triednym rozkolom a „zvecňujúcim násilím kapitalistického hospodárskeho procesu“: z čoho vyplýva aj chybná redukcia konfliktov a ich aktérov na triedy a na lineárne súvislosti medzi „povrchovými štruktúrami“ a ekonomikou: teória štátu vychádzajúca z tejto redukcie a linearity je neudržateľná; Marxova „inštitucionálna fantázia“ – podľa Habermasa (1999, 172) – „neprekračuje úroveň diktatúry proletariátu zamýšľanej na prechodné obdobie“; no a poslednou neakceptovateľnou premisou marxizmu je teleologizmus: ten je vtelený tak v historizácii dejín ako aj v evolucionistických konceptoch založených na idei pokroku. Tým sa vlastne fixuje implicitný normativizmus, ktorý potom chápe socializmus aj ako privilegovanú formu mravnosti. Tieto omyly – industriálny model kooperácie, holistický model spoločnosti, redukcia konfliktov na triedny boj, vzťah ekonomie a moci (štátu) a teleologizmus – sú zároveň poučením aj bariérou proti „stalinskej neľudskej praxi“.

Tri „vrodene chyby“ socialistického projektu

Honneth plne preberá Habermasovu kritiku teoretickej tradície Marxa, Engelsa a Kautského. Avšak kritiku rozšíri na všetky koncepty „raného socializmu“ a sociologicky ich rozvinie v podobe výčitiek (kritiky) teoretikom socializmu.

Ekonomický redukcionizmus

Prvou vrodenuou chybou socializmu je, že oblasť oslobodenia situuje do sféry ekonómie a práce. To vedie k marginalizácii „sféry demokratickej vlády ľudu“, ktorá tým stratila „normatívne určenie“; a socialisti „...prichádzajú o šancu uvažovať aj o novom režime demokratického dohadovania spoločných cieľov tiež v kategóriách slobody...“ (Honneth 2020, 63). Tu u Honnetha vidíme krajnú rehistorizáciu: do inej sociálno-dejinnej reality vkladá dnešný priestor „demokratickej vlády ľudu a možností demokratickej tvorby spoločných cieľov“.

Historická realita totiž viedla socialistov k tomu, že odkryli dominantnú oblasť „neslobody“ a to v ekonomickom vykorisťovaní (Marx určil privlastňovanie nadhodnoty ako vnútornú formu zhodnocovania kapitálu, teda vykorisťovanie ako vlastnosť reprodukcie kapitálu); a v deľbe práce, ktorá preddeterminovala triednu štruktúru. S tým, že štát bol až transparentne mocenským poľom uplatňovania buržoáznej, podnikateľskej nadvlády.⁶

Inými slovami, na jednej strane život absolútnej väčšiny je reálne redukovaný na ekonomickú reprodukciu a na strane druhej štát (a jeho inštitúcie) je transparentne reprezentantom triedneho záujmu buržoázie. Tu je aj zdroj dobovej redukcie filozofického materializmu na ekonomizmus. Teda, proletariát je viditeľne zbavený účasti na akejkoľvek „mocenskej sfére“: a práve preto táto „sféra“ ani ako niečo osobitné neexistuje; je len formou vlády (a vnútorného boja) podnikateľských, vlastníckych tried.

Áno, práve vstupom robotníctva (a v menšej miere iných sociálnych skupín) do tejto „sféry“ moci, štátu (predovšetkým rozšírením volebného práva v prvej polovici 20. storočia, uzákonením tripartitného vyjednávania a potom aj detechnologizáciou moci v 60. rokoch...) vzniká a konštituuje sa sféra osobitnej praxe: politického stretu, vyjednávania, kompromisu.

Ale ani toto sa nedeje z osobitného „normatívneho určenia“ – po ktorom volá Honneth (2020) – ale práve tým, že sa od II. svetovej vojny cez 60. roky široký repertoár sociálnych skupín stáva rovnocenný na trhu (spotrebnom aj na trhu služieb). To vytvára univerzálnu mobilitu na trhu a tlak na zrovnoprávnenie aj vo sfére moci, v procesoch rozhodovania...

⁶ *Osemnásť brumaire Ľudovíta Bonaparta* je dielom, v ktorom môže Marx priam kryštalicke ukazovať ako sa v politickom a parlamentnom boji reprezentujú triedne záujmy: nie je v tom žiadna konštrukcia, lebo rigidné delenie všetkých tried je tak zrejmé, že politické zámery sú ľahko identifikovateľné a spojiteľné so záujmami danými deľbou práce. Pozri bližšie (Marx 1977).

Socializmus a proletariát

Druhým problémom je vzťah socializmu ku triedam a špecificky k sebaidentifikácii s proletariátom. Tento vzťah pokladá Honneth (2020) za jednoznačnú premisu: väzba socializmu a revolučnej triedy je legitimizáciou zmyslu socializmu. A sama teória (socializmu) sa pokladá za výraz „*triedneho záujmu, ktorý v konečnom dôsledku sama konceptualizuje*“.

Áno, táto väzba a „*autoreferenčné uzavretie teórie*“ je skutočnosťou v socialistickom hnutí až do polovice 60. rokov. Ale v samotnom hnutí nie je táto väzba až takou jednostrannou „*scientifikáciou*“ (teoretická konštrukcia väzby nekonfrontovaná s empiriou – ako to vyčíta Honneth Marxovi⁷); a aj u Marxa má iný charakter, fundamentálne spätý s ideou praxe.

Koncept spätosti socializmu a proletariátu je permanentne objektivizovaný dvoma javmi: áno, na jednej strane teóriou, ktorá však (zásadne u Marxa) nielenže seba chápe ako výraz záujmov triedy, ale sama je teoretickým pokusom ontologicky zdôvodniť existenciu a revolučný charakter tejto triedy: deľbou práce a vlastníctvom; a normatívne odvodiť jej revolučno-emancipačný charakter z jej postavenia v štruktúre kapitálovej reprodukcie: ako priamy protiklad kapitálu v podobe námezdnjej práce.

A na druhej strane ako empirický zápas tejto triedy v celom spektre jeho foriem: od odborových cez stranické a parlamentné; od štrajkov po legislatívne reformy. V nich sa prejavuje a uplatňuje empirický záujem a vôľa, ktoré tak získavajú konkrétne sociálne obsahy. Paradoxne, práve odtrhnutie sa od empirických foriem prejavovania sa proletariátu je príznačné pre leninizmus, ktorý konceptom avantgardnej strany (profesionálnych revolucionárov) redukuje legitimitu socializmu výlučne teóriou dejín, ktorej reprezentantom (aj „*objektívnej*“ úlohy proletariátu) sa stáva avantgarda v podobe komunistickej strany.⁸

Navyše, v celom sociálnodemokratickom hnutí sa práve preto presadzovala reformistická línia a aj idea demokracie, lebo len v týchto podmienkach mohla robotnícka trieda formulovať a empiricky presadzovať vlastný záujem. A ak sa pozrieme bližšie nie na dejiny

⁷ Pozri bližšie (Honneth 2020, 71.)

⁸ Pozri napríklad jasnozrivú polemiku Rosy Luxemburgovej s týmto konceptom Lenina, ktorú sformulovala už v roku 1904, v čase vzniku boľševickej frakcie: *Organisational Questions of Russian Social Democracy*. Pozri bližšie (Luxemburg 2010). Ale napríklad aj nášho Bohumíra Šmerala, ktorý viedol už na pôde formujúcej sa komunistickej strany polemiku z pozície obhajoby empiricky prejavovanej vôle robotníctva oproti leninskej koncepcii straníckej reprezentácie proletariátu...

socializmu, ale na dejiny robotníckeho hnutia, zistíme, že je charakteristické celou štruktúrou identických záujmov a empirických foriem zápasu za ne; a v tomto zmysle ju môžeme považovať za „*triedu*“ *par excellence*.⁹ (Paradoxne, to čo nazývame reálnym socializmom, je dominanciou pojmu nad realitou: pojem robotníckej triedy získal čistý ideologický charakter – ideologický v marxovskom zmysle – a je politicky operacionalizovaný len ako legitimitizačný činiteľ. Formy empirického prejavu triedy sú redukované na poslušnosť komunističkej strane a na manifestačné prejavy jej podpory.¹⁰)

Tento problém je teda reálny, ale hlbší ako ho formuluje Honneth (2020). V tradícii tejto diskusie vo *Frankfurtskej škole* od spomínanej prvej Horkheimerovej pochybnosti, cez hľadanie nového revolučného subjektu u Marcuseho, ale aj u Regisa Debraya, nepochybne cez sociologické teórie postindustriálnych spoločností, či Negriho „*multitudé*“, „*časti bez účasti*“ (Badiou) až po Žižekových „*vylúčených*“ ako hlavnej protikapitalistickej sily. Marx sa usiluje cez pojem praxe prekonať objektivistický pojem „*triedneho záujmu*“, ktorého obsah by mal byť (v objektivizme) daný filozofiou dejín a nie empirickými záujmami.

Táto empiria má však povahu praxe, teda permanentného zjednocovania historicko-predmetných určení (predurčení) so stratégiou zápasu. Súčasťou takejto praxe je aj reálne vedomie: inak nie je možné spájanie predmetných štruktúr s významovými, ale ani s legitimitizačnými, normatívnymi schémami. Práve preto môže Marx ironicky povedať „*nestačí keď sa myšlienka usiluje o uskutočnenie, skutočnosť sa musí usilovať o myšlienku*“. Navyše tvorba reálneho vedomia nie je „*predvedecká*“ (ako to kladie Honneth), absorbuje rôzne zložky diskurzu, ktoré sú operabilné v stratégiách, v zámeroch.¹¹

V kontexte tvrdenia Honnetha (2020, 71), že Marx „*...operuje s falošným tvrdením, že ciele, kladené jeho vlastnou teóriou, sú už v rámci sociálnej skutočnosti reprezentované kolektívnym subjektom, ktorému má byť pri všetkých rozdieloch konkrétneho stavu jeho jednotlivých príslušníkov predsa vlastný jednotný záujem na revolúcii*“, Marx svoju vlastnú teóriu (a jej platnosť) odvodzuje ponajprv z ontologickej analýzy sociálnej reality: existenciu sociálnej štruktúry vyvodzuje z deľby

⁹ Výbornou analýzou týchto foriem a spôsobov stávania sa triedou je napr. práca anglického historika E. P. Thompsona. Pozri bližšie (Thompson 1968).

¹⁰ Deklaratívny scientizmus oficiálnej ideológie ako aj straníckych dokumentov (prijímaných na zjazdoch), ale aj plánovacej činnosti štátu, by si zaslúžili precíznu analýzu. Témy som sa esejistickou formou dotkol v práci (Zala 2016).

¹¹ Marx sa osobitne potom nevenoval nástrahám objektivizmu, ktoré sa stali reálne od II. Internacionály. A v boľševickom modeli sa rozštiepili do dvoch komplementárnych protikladov: revolučného avanturizmu (subjektivizmu) a historickej legitimizácii (objektívnymi zákonmi).

práce; postavenie a funkciu proletariátu z protirečení v kapitálovej forme reprodukcie (mezi kapitálom a námezdnou prácou). Ale úplne inou otázkou je – ako som už naznačil – reálne *vedomie* triednosti (to známe Marxove z triedy o sebe k triede pre seba) a formy, v ktorých sa táto triednosť prejavuje a uskutočňuje. (Napokon venuje obrovskú energiu a čas organizácií praktických foriem triednosti.)

Honneth (2020) má nepochybne pravdu v tom zmysle, že v II. Internacionále a v koncepte leninského socializmu prevládla idea automatizmu medzi sociálnym určením robotníckej triedy a jej empirickými záujmami a túžbami. Ale u Marxa tento automatizmus neexistuje. Ani u Luxemburgovej alebo u nášho Šmerala. Filozoficky, dôvodom tohto stotožnenia je legitimizácia reprezentácie: v prípade II. Internacionály jej politických strán ako reprezentantov proletariátu; v prípade reálneho socializmu je to legitimizácia štátu ako nositeľa dejinnej nevyhnutnosti socializmu.

Odvolávajúc sa na zmenu sociálnej štruktúry („*postindustriálna spoločnosť*“) a štruktúry na trhu práce, Honneth (2020, 72) s príkrou istotou povie, že „*triedna väzba socializmu, v ktorú sa predtým s istotou verilo, bola s konečnou platnosťou bezpredmetná*“; a ešte to rozšíri na popretie akejkolvek možnosti „*aby sa socialistické ideály aj naďalej chápali čisto ako duchovný výraz vždy revolučného subjektu*“ (Honneth 2020, 73).

Ak teda nemožno predpokladať existenciu takéhoto subjektu a jeho záujmu, „...*socializmus sa musí ocitnúť v nebezpečenstve, že vo vzťahu ku sociálnemu hnutiu stráca svoje existenčné oprávnenie ako také*“ (Honneth 2020, 73). Zostáva mu potom len byť „*normatívnym ideálom*“ postaveným proti nerozumnej realite. Toto tvrdenie Honnetha je správne, pretože ak legitimita nespočíva v nejakej štruktúre praxe, pochopenej ako emancipácia určitej sociálnej skupiny, potom ako teoretický ideál sa môže vrátiť len k legitimite vlastnej racionality.

Honneth tak zachytáva dilemu medzi socializmom ako normatívnou teóriou (abstraktných princípov spravodlivosti) a ako výrazom spoločenského záujmu: avšak ak nechceme sklznúť k osvietenskému a pozitivistickému pojmu univerzálnej racionality, pôvodná otázka sa nám vráti v podobe: *aká a koho racionalita?*; a v prípade „*spoločenského záujmu*“ sa zasa vynorí otázka, ako takýto záujem vzniká *nad* sociálnou štruktúrou a jej premenami? Alebo inými slovami: ako sa záujem môže stať univerzálnym?¹²

¹² Marx túto dilemu riešil tak, že práve proletariátu (ako časti sociálnej štruktúry) prisúdil atribút univerzálneho záujmu (na oslobodení spod nadvlády kapitálu). A z toho vyplývajúceho záujmu sebazrušenia ako

Dejiny ako nevyhnutný pokrok

Tretou „dedičnou záťažou“ socializmu je premisa, že „výrobné vzťahy sa musia s historickou nevyhnutnosťou rozložiť samy od seba“ (Honneth 2020, 74). Je to poňatie dejín ako „nevyhnutného pokroku“. Socializmus je tak produktom poznania neodvratiteľného vývoja; a túto nevyhnutnosť produkuje neustály rast „vedeckého poznania“; alebo „zmiernovanie triednych protikladov“ (Proudhon); alebo opačne: boj tried a rozširujúce sa „ovládanie prírody“ (Marx).

Tejto determinaçnej zaťažnosti sa Honneth detailnejšie dotkne pri zdôvodňovaní potreby „historického experimentalizmu“ – a tak v tejto fáze zostaneme zatiaľ iba pri tejto krátkej formulácii tretej „dedičnej záťaži“ socializmu.

Potenciál „sociálnej slobody“

Po kritike „vrodených chýb“ socializmu Honneth (2020) sformuluje základný problém doterajšieho socializmu ako protirečenie medzi ideou „sociálnej slobody“ a myšlienkovými formami odvodenými od obsahu priemyselnej revolúcie.¹³ Práve toto ideové obmedzenie je dnes prekážkou rozvinutia plného potenciálu sociálnej slobody.

Je nepochybne správne a aj žiaduce pri renovatívnom premyslení idey socializmu postaviť požiadavku väčšej „zovšeobecniteľnosti“, ktorá by prekonala jej spätosť s určitou dejinnou realitou – priemyselnou revolúciou. Na základe predchádzajúcej kritiky troch „vrodených“ chýb socializmu rozvinie Honneth svoju predstavu alternatívy.

Historický experimentalizmus

Kritikou „historickej nevyhnutnosti“ si Honneth (2020) otvára cestu k možnosti „historického experimentalizmu“. Táto možnosť si vyžaduje aj odstup od „centrálne riadeného plánovaného hospodárstva“ ako jedinej alternatívy ku „kapitalistickému trhu“. Teda pluralizáciu foriem výmeny a zospoločenš'ovania.

triedy, ako parciality; proletariát je tak aj nositeľom univerzálnej racionality a práve preto teória jeho oslobodenia, socializmus, môže byť vedou.

¹³ Pozri bližšie (Honneth 2020, 84).

Honneth kladie tri formy: trh, slobodných producentov a štátny orgán.¹⁴ Aby však mohol legitimizovať „*historický experimentalizmus*“ musí sa vysporiadať aj s – v socialistickom hnutí prevládajúcim – konceptom socializmu ako výsledku zákonitého dejinného pokroku. V tomto kauzálnom či deterministickom modeli by totiž „*historický experimentalizmus*“ nemal miesta.

Honneth (2020) sa tak chopí idey „*potenciality*“, prekonávania komunikačných bariér a spoločenskej integrácie z diela Johna Deweyho: na miesto dejinných zákonov tu máme historické procesy s novými potenciálmi zlepšení, ktoré treba odhaliť.¹⁵ A normatívnym kritériom toho, čo je „*zlepšením*“, je „*odstraňovanie bariér, ktoré bránia voľnej komunikácii členov spoločnosti, zameranej na inteligentné riešenie problémov*“ (Honneth 2020, 94). Teda „*oslobodenie sa spod komunikačných bariér a závislosti prekážajúcich interakcií*“ je zároveň „*dejinný fundament*“, aj „*meradlo socializmu, ktorý sám seba chápe ako experimentálny*“ (Honneth 2020, 97).

Pokúsím sa zdôvodniť, že adekvátnejšou formuláciou – a to aj v móde *zovšeobecnenia*, po ktorom Honneth (2020) volá – by bolo chápanie socializmu ako oslobodenia sa z foriem akejkoľvek represie, útlaku a vykorisťovania; a meradlom ich identifikácie môže byť pojem *instrumentalizácie*. (Napokon s bohatou tradíciou aj vo výskumoch *Frankfurtskej školy*). Pričom vieme kontrolovať teoretický postup tak, aby sme neskĺzli do totálnej negácie instrumentalizácie (ku ktorej smeruje napr. Marx vo svojej kritike odcudzenia a zvecnenia...), ale dospeli vždy k prekonávaniu takej, ktorá nie je slobodným a reflektovaným individuálnym rozhodnutím. K tomu je vždy potrebná empiricko-transcendentálna analýza, ktorá je schopná priestory a formy nútenej instrumentalizácie odhaľovať (napr. vo foucaultovskom zmysle...)¹⁶

Preto popri *slobodnom* akcentujem *reflektované* (alebo v Heglovskom zmysle sebauvedomované) rozhodnutie. Práve v tomto bode spočíva aj Honnethova slabina: orientáciou na „*staré briedy socializmu*“ a marxizmu obišiel tú fundamentálnu onto-dejinnú ukotvenosť Marxovej kritiky: že odcudzenie, zvecnenie, vykorisťovanie (a na ne naviazané právno-mocenské represie) sú vlastnosťou reálneho procesu *zhodnocovania kapitálu*, spočívajú v jeho povahe (a potenciálne už v povahe peňazí).

¹⁴ Pozri bližšie (Honneth 2020, 91 – 92).

¹⁵ Pozri bližšie (Honneth 2020, 93).

¹⁶ Premyslenie potenciálu Foucaultových výskumov (schematicky cez koncepty epistémy, diskurzu a biopolitiky) z hľadiska ich nosnosti pri kritickej analýze súčasných realít, ako aj pre možnosť idey socializmu, ešte len čaká na spracovanie a objasňovanie...

A tak táto forma zhodnocovania kapitálu tvorí reálnu bariéru sociálnej slobody. Ako má či môže odstránenie „komunikačných bariér“ zmeniť povahu kapitálu?

A ešte v základnejšej línii, sociálne diferencie sú dané *deľbou práce* (ako predurčeným sociálnym členením), ktorá určuje aj kultúrno-hodnotovú orientáciu: ako je štruktúra deľby práce meniteľná tak, aby nevytvárala prekážky interakcií? Inými slovami, to, čo vytvára *reálnu* štruktúru potencialít zmien („*zlepšenie*“) sú zmeny v povahe kapitálového zhodnocovania a v deľbe práce. Preto by sme mali primárne študovať tieto zmeny a v nich sa ukazujúce potenciality aj posudzovať z hľadiska možných procesov *de-instrumentalizácie*. Tu sa nám aj teoreticky otvára cesta skĺbenia Marxovej onto-dejinnej (onto-praxeologickej) metódy s kantovskou ideou autonómie, slobody, samoučelu.¹⁷

Z načrtnutého východiska sa mi Honnethova (2020) myšlienka prekonania „*protikladu medzi slobodou a solidaritou*“ odstraňovaním „*bariér komunikácie*“ javí nedostatočnou. Nie zavrhnutiahodnou, lebo tento proces je potrebný v postupe *uvedomovania* si, vo vytváraní nových diskurzívnych polí – ako podmienky *reflektovanej* účasti na spoločenskej zmene. Ale sám osebe nestačí, pokiaľ jeho obsah nie je odpoveďou na reálnu a teda prinucujúcu onto-dejinnú situáciu. „*Odstraňovanie bariér v komunikácii*“ samo osebe nemôže zakladať ideu socializmu. Aj v tom zmysle, že „*verejné uznanie*“, „*oprávnené požiadavky*“, „*vstup do sociálnej komunikácie*“ – akoby vylučovali z analýzy predmetné formy a reálne sily, ktoré tejto „*inklúzií*“ bránia a silové strety a boj redukovali iba na prelamanie „*komunikačnej bariéry*“. (Potom ostáva navyše nevysvetliteľné, odkiaľ „*komunikačné bariéry*“ vznikajú.)

Axel Honneth cíti, že tejto koncepcii chýba určitý dejinný fundament (aby mal o čo oprieť inak odôvodnené normatívne tvrdenie o potrebe „*solidárnej vzájomnosti*“) a tak ju oprie o ideu „*sociálna*“ založenú v Deweyho onto-evolučnej koncepcii.¹⁸

Následným krokom k „*post-marxistickej*“ podobe socializmu – a k otvoreniu možnosti historického experimentalizmu – má byť vzdanie sa väzby socializmu a robotníckej triedy. Honneth (2020) chce socializmus dokonca oslobodiť od akéhokoľvek hnutia (tie sú prechodné, podmienené...) a viazať ho na schopnosť rozoznať „*znamenia dejín*“, teda toho nového v „*inštitucionalizovaných výdobytkoch, v zmenách legislatívy*“ a v „*posunoch mentality*“.

¹⁷ Napokon Marxov teoretický prístup je zásadne spojený s Kantovou iniciatívou (transcendentálnej konštitúcie, slobody a rozumu); aj keď sa v recepciách jeho diela venovala podstatne väčšia pozornosť spätosti s Heglom. U nás na určitú kontinuitu transcendentálnej tradície u Marxa upozornil Jindřich Zelený (aj keď i Zelený potom venuje pozornosť hlavne Marxovej kritike Hegla...). Pozri bližšie (Zelený 1968).

¹⁸ Pozri bližšie (Honneth 2020, 101).

Teda za „sociálneho nositeľa normatívnych nárokov (...) socializmu (...) by sa mali pokladať nie odbojné subjekty, ale objektívne zlepšenia, nie kolektívne hnutia, ale inštitucionálne výdobytky“ (Honneth 2020, 110). (Za také pokladá zmeny v sociálnom zákonodarstve zo začiatku 20. storočia, smernicu o spolurozhodovaní prijatú v Nemecku, minimálnu mzdu atď.)

Práve tu kryštalicke vidíme do akej pasce sa Honneth dostal: inštitucionálne, legislatívne ba aj mentálne zmeny sú predsa výsledkom aktivít (a často dlhotrvajúcich bojov) práve týchto sociálnych hnutí. Kto by ich inak konceptualizoval, programoval; a prečo a ako by sa inak presadili? Ak neupadáme do ilúzie, že reálne „bariéry“ a „závislosti“ sa v spoločenskom telese prekonávajú dobrou kooperáciou akademickej obce a moci; alebo silou nevedno odkiaľ sa vynárajúcej univerzálnej racionality...

Navyše, takéto poňatie socializmu ho ako praktický proces stavia do pozície prihlasovania sa ku zmenám až *ad hoc*, pritakávania už prelomeným závislostiam. Teoreticky tu tak ostala nezodpovedaná otázka kto, prečo a ako identifikuje „reálne závislosti“. Stačí si pozrieť spory napr. vo feministickom hnutí o príčinách a formách útlaku (diskriminácie) a okamžite sa otvorí otázka, ktorá príčina je teda tá skutočne „objektívna“ – teda pôsobiaca: a odpoveď si hneď vyžaduje nejakú onto-dejinnú fundáciu a rôznosť teórií zasa ideu defetišizácie...

Tú istú otázku musíme klásť aj na „historický experimentalizmus“: kto a prečo bude idey určitého konkrétneho experimentu produkovať a kto a prečo si ich osvojí a bude realizovať? Honneth (2020, 111) uzatvára: „Rozhodne sa však pre socializmus v prípade, že ako skutočné zosobnenie jeho nárokov sa už viac nebudú chápať sociálne kolektívy, ale inštitucionálne výdobytky, mení takmer všetko.“ Áno, ale tu priam transparentne sklzávame na pôdu pozitivizmu, lebo subjektom sú všetci občania, ktorí nejako dospejú k tomu najracionálnejšiemu rozhodnutiu a socializmus v tejto racionalite rozpoznáva sám seba!¹⁹

Univerzalizácia sociálnej slobody (tri sféry spoločnosti)

Druhým cieľom Honnetha popri historickom experimentalizme je preniesť ideu sociálnej slobody aj na iné „spoločenské sféry“ ako je tá hospodárska. Spojí ideu „funkčnej diferen-

¹⁹ Pozri bližšie (Honneth 2020, 111).

ciácié“ spoločenských sfér s ideou „*demokracie ako komunikačného aktu*“, v ktorom by sa uplatnili „*práva, slobody mienenia a zmysľania prisľúbené v Deklarácii základných práv*“ (Honneth 2020, 119).

To, že socialisti nediferencovali spoločenské sféry, netkvelo v ich „*neznalosti a neochote*“, ako hovorí Honneth (2020), ale v tom, že vtedajšia spoločnosť bola v očiach socialistov diferencovaná len na masu vykorisťovaných námezdných robotníkov a potom na oblasť buržoáznej dominancie vo všetkých ostatných sférach spoločnosti. Proletariát nemal účasť ani reprezentáciu v iných „*sférach*“; a navyše žiadna sféra nebola autonómna. Teda vonkoncom nejde o zanedbanie a „*premrhanie šancé*“, ale o koncentráciu na tú oblasť, kde vykorisťovanie korení. Zbavenie moci kapitálu v tejto oblasti, by v očiach socialistov znamenalo aj koniec „*panstva buržoázie*“ v ostatných sférach a napokon aj jej oslobodenie sa spod diktátu kapitálu. To bola dobová taktika a zodpovedala industriálnym podmienkam. Napokon, od konca 19. storočia sa hnutie už sústreďuje na získavanie práv nielen v hospodárskej, ale aj v politickej a kultúrnej oblasti. Žiadna sociálna „*sféra*“ neprekračovala hranice rigidného triedneho členenia.²⁰

Honneth (2020) vyčíta raným socialistom, že ani „*lásku a demokratickú politiku*“ nevymanili „*spod ekonomických systémových imperatívov*“ (Honneth 2020, 118). Opačne, mnohí socialisti dokazovali, že tak láska ako aj životné cesty a rozhodovanie sú podriadené triednej diferenciácii. Preto ani netematizovali a nehľadali „*potenciál oslobodenia spod komunikačných bariér*“ – ako znie politický recept a program Axela Honnetha (2020). Pre socialistov „*komunikačná bariéra*“ nebola témou; tou bolo oslobodenie spod nadvlády kapitálu (a politicky kapitalistov), ktorý menil človeka ako pracovnú silu na námezdného robotníka.

Je doslovne absurditou (teoreticky neprípustnou rehistorizáciou) prenášanie dnešnej politickej reality v podobe univerzalizácie politických a občianskych práv – na dobovú realitu raných socialistov. V tej dobe boli tieto práva tak rozsahom ako aj významovo nástrojom buržoáznej dominancie. Aj „*demokratické rozhodovacie procesy*“ boli obsahovo natoľko naplnené záujmami buržoázných skupín, že sa mohli pokladať len za jej nástroj.²¹

²⁰ Ak prebiehali diferenciácie a tie prebiehali, tak dobovo len vo vnútri tejto základnej triednej štruktúry.

²¹ Samozrejme, že ide o určitú schematizáciu; ale napriek nej socialisti už od Marxa sledovali diferenciáciu záujmov a to od ekonomických cez politicko-právne po rodinné. Príkladom je napr. Marxov *Osemnásť brumaire Ludovíta Bonaparta* alebo *Občianska vojna vo Francúzsku*. Pozri bližšie (Marx 1977) a (Marx 1952).

Povedané všeobecne, nemožno *predpokladať* nezávislosť „*demokratických rozhodovacích procesov*“ a iných ako „*ekonomických sfér*“, keďže táto nezávislosť neexistovala. A rodila sa a vznikla práve v procese historických zápasov, je teda výsledkom a nie predpokladom. Iste bude správne ak sa socialisti tohto výsledku zmocnia tak, aby sociálne slobody univerzalizovali.

Pozoruhodné sú potom – na základe tejto ahistorickej metódy vytvorené – mnohé Honnethove (2020, 120) výčitky socialistom: „*Zarážajúca slepota voči demokratickému významu základných práv vysvetľuje aj to, prečo bolo pre socialistov po dlhé časové obdobie takmer nemožné uzavrieť systematicky zdôvodnené spojenectvo s radikálnym krídlom liberálnych republikánov.*“ Uzatváranie takýchto spojenectiev bolo vždy vecou chronotopickej taktiky. Ale zamieňať politickú taktiku spojenectiev s univerzalizáciou práv a vytváraním osobitných sfér je teoreticky neodôvodnené. Paradoxne vo vzťahu k Honnethovým výčitkám: tak univerzalizácia práv, ako aj vytváranie demokratických sfér života, sú neodmysliteľne späté s politickým programom a bojom socialistov. Nie vždy a všade, ale v európskom priestore dominantne; a samozrejme často v spojenectve s iným ideovým prúdom.²²

Socialisti (na rozdiel od neskoršej sektárskej politiky komunistov) podporovali spojenectvá, ktoré rozširovali práva a demokraciu, aj keď ich pokladali za dočasné: a to preto, že v taktikách spojenectiev a kompromisov socialisti počítali s tým, že rozdielne záujmy robotníctva a buržoázie v istej chvíli spôsobia rozchod. A po druhé, „*demokratický význam základných práv*“ sa začína reálne vnímať až po II. svetovej vojne. Dovtedy aj základné práva boli chápané hlavne v relácií ku národným, geopolitickým a imperiálnym potrebám štátu, jeho republikánskej formy. Dôvodom „*zobčianš'ovania*“ nebola idea egalitarizmu, ale potreba vtiahnuť všetky vrstvy a jednotlivcov do národného telesa. (Doslova nacionalizácia obyvateľstva). To bol predpoklad formovania národnej konkurencieschopnosti, hospodárskej aj vojenskej. Práve za tejto situácie sa otvára priestor aj odborovému hnutiu, lebo občan sa stáva potrebným nielen pre súkromnú hospodársku sféru, ale aj pre štát. Odborové hnutia a zobčianš'ovanie sa stávajú silou schopnou vydobýť všeobecné volebné právo. (Že nie

²² Keďže politiky sociálnych demokracií majú vždy výrazné národné osobitosti, nie je možné vyberať príklady námatkovo, podľa toho ktoré tvrdenie chceme podporiť. Komplexnejší pohľad môže získať čitateľ v syntetickej štúdií Adama Przeworského. Pozri bližšie (Przeworski 1985). Mimo iného, Przeworski tu ukazuje, ako sa práve potrebou spojenectiev v parlamentnej politike zmenili socialisti na sociálnych demokratov.

pre ženy, nie je dané nejakými predsudkami, ale preto, že žena nemá kľúčový význam pre trh práce a pre geopolitickú konkurencieschopnosť štátu).

Honneth (2020, 123) vyčíta socialistom, že ani v rodine nevideli „svojbytnú sféru“ a teda nerozvinuli „vo sfére lásky, manželstva a rodiny samostatnú sémantiku slobody“. Jej obsahom by malo byť oslobodenie „spod vnútených pohlavných stereotypov“ a pochopenie, „že útlak ženy sa začal práve tu, v emóciami nabitých rodinných vzťahoch, kde sa im pod otvorenou... hrozbou násilia vnucovali obrazy ženskosti a stereotypy rolí, ktoré nedávajú šancu preskúmania vlastných pocitov, želaní a záujmov“ (Honneth 2020, 124); a teda skôr ako riešiť problém rovnoprávneho podielu na ekonomickej produkcii, bolo im treba „napomôcť v tom, aby sa mohli stať autorkami svojho vlastného sebaobrazu bez toho, čo mu pripisovali muži“ (Honneth 2020, 124).

Honneth (2020) sa tu flagrantne vyhýba problému triednej rozdelenosti robotníckej a buržoáznej rodiny (čo je dobovo hádam až do 70. rokov empirickým faktom), ktoré majú zásadnú kultúrno-normatívnu odlišnosť; a potom faktu, že zabehané stereotypy sa „ženám“ nevnucovali z nejakých emotívnych, alebo nebudaj biologicko-evolučných dôvodov; ale z dôvodov podriadenia sa sociálnym formám reprodukcie – a ich normatívnej regulácii sa predsa podriadili aj muži. A po druhé, meniť tieto normy sa stalo možným až vtedy, keď sa stala reálna sama *možnosť autonómnej, individuálnej životnej cesty* ženy: tá sa prvotne objavuje práve v buržoázných rodinách a širokú základňu získava až v 60. rokoch – a musí sa vybojovať!²³ Práve až otvorenie tohto zápasu nastavuje zrkadlo existujúcim rodinným a vzťahovým normám, tematizujú a uvedomujú sa: sexuálna revolúcia 60. rokov je práve pokusom tieto normy – ako predsudky a stereotypy – zlomiť.

Honneth (2020, 126 – 127) kritizujúci socialistov, že zanedbali „proces funkčnej diferenciacie moderných spoločností“, vlastné zákonitosti a funkčnú logiku ostatných sfér, nielenže nepodáva nijakú ontológiu tejto diferenciacie, ale ani aspoň náznakovo historický vývoj utvárania týchto sfér; ani dôkaz ich svojbytnosti (sféry ekonomickej činnosti, osobných vzťahov a demokratických rozhodovacích procesov).²⁴

Chýbajúcu ontológiu spoločenských sfér sa Honneth usiluje nahradiť prisúdením určitého normatívneho ideálu každej z týchto postulovaných sfér. V oboch sférach by mali „vládnuť podmienky beznátlakovej vzájomnosti“: čo je identické so sociálnou slobodou.

²³ Pozri napr. Eric Hobsbawm (1998), hlavne kapitolu II. *Zlatý vek*.

²⁴ Iba akoby mimochodom nadväzuje na Hegla, systémové a funkcionalistické teórie v sociológii...

V osobných vzťahov je daná ako možnosť „*artikulovať svoje potreby a záujmy*“ a „*vzájomné*“ ich uskutočňovať; pre „*demokratické rozhodovacie procesy*“ ako možnosť realizovať individuálne prejavy ako „*doplňujúce sa príspevky ku spoločnému projektu hľadania všeobecnej zľody*“ (Honneth 2020, 128).

Vidíme, že čo i len náznakovo chýba analýza mocenských vzťahov, ktoré sú prakticky, predmetne pôsobiacimi formami nátlaku, donucovania, inštrumentalizácie; a ktoré majú aj inštitucionálnu podobu a právnu vymožitelnosť. Napríklad peniaze, úver, kapitál, jurisdikcia, represívne systémy – väznice, zdravotníctvo alebo aj štruktúra trestných činov..., obchodné normy a arbitrážne pravidlá atď. V týchto predmetných štruktúrach a silách sú obsiahnuté vnútorné bariéry, protirečenia, lebo sú spredmetnením inštitucionálnych záujmov, mocenských pomerov, hegemonií, podriadení. Práve tie neumožňujú realizáciu normatívne konštruovanej sociálnej slobody.

Demokratická forma života

Samozrejme Honnethovi sa vynorí otázka vzťahu diferentných sfér k sebe navzájom. A tu sa čitateľne oprie o ideu *organicizmu*, nadväzujúc na Hegla (a dokonca sa pokúsi Marxovo vymedzenie vzťahu výrobných síl a výrobných vzťahov interpretovať organicisticky – čo skutočne nezodpovedá Marxovej onto-metodológii...). Táto idea ho vedie k hľadaniu „*nadradenej jednoty celku spoločnosti*“ (Honneth 2020, 132), ktorú tieto diferencované svojzákonné sféry musia neustále reprodukovat'. Za takýto nadradený celok pokladá normatívnu ideu „*demokratickej formy života*“ (znovu nadväzujúc na Deweyho pojem demokracie).

„*Demokratická forma života*“ je „*nadradeným účelom spoločenskej reprodukcie*“ (Honneth 2020, 134). V akej reálnej ontologickej forme existuje alebo má existovať sa nedozvieme – napokon jej Honneth pripíše len povahu „*orientačnej schémy, ktorá vyznačuje smer experimentálneho hľadania inštitucionálnych možností premeny*“ (Honneth 2020, 134). Honneth však jasne chápe, že „*demokratická forma života*“ a experimentálne zmeny sa musia viazať na nejaké „*miesto*“, ktoré by to všetko usmerňovalo: tak otvára polemiku s konceptmi, ktoré všetky zmeny viažu na „*národnoštátne vymedzenú spoločnosť*“ (Honneth 2020, 135).

Skôr než Honneth pristúpi k tejto otázke „*miesta*“ usmerňovania zmien, znova zdôrazní fakt, že ak prekonáme ekonomický determinizmus a nahradíme ho „*normatívnou svojbytnosťou funkčných oblastí*“, tak aj subjekt sa musí zmeniť z proletariátu na „*pluralitu funkčne špecifických*

skupín aktérov“ (Honneth 2020, 136). Avšak Honneth sa s touto „*pluralitou*“ neuspokojí, lebo potrebuje konštituovať „*centrum*“, v ktorom by subjekty mohli tvoriť „*kolektív, na ktorý by sa revidovaný socializmus pokúšal pôsobiť svojou víziou demokratickej formy života, aby ho motivoval k experimentálnym objavom*“ (Honneth 2020, 137). Tu vo väzbe na Deweyho (aj v kontexte Durkheima a Habermasa) hľadá „*sociálny orgán*“ „*integratívneho usmerňovania*“, ktorý by bol „*inštitucionálnym rámcom demokratických rozhodovacích procesov*“ (Honneth 2020, 138).

Takýto inštitucionálny rámec si navyše žiada aj „*epistemického predjazdca*“ politickej verejnosti: tá potom cez zákonodarcov uplatní legitímnosť a mocenskú silu na realizáciu riešení... Takže subjektom sa tu stáva „*politická verejnosť*“, teda „*demokratická verejnosť rokujúcich občanov a občianov*“ (Honneth 2020, 138). Táto verejnosť „*dobliada nad účelnosťou celého organického útvaru*“. A tak autor uzavrie: „*dnešným adresátom socializmu je demokratická verejnosť*“. Tá je schopná „*vypočít*“ sťažnosti na „*sociálnu neslobodu*“ a tak napokon reprezentovať všetky „*emancipačné snahy*“ (Honneth 2020, 140).

Je iste správne úsilie o univerzalizáciu a pluralitu subjektu a adresáta socializmu. Ale nemožno zabúdať, že práve robotníctvo sa celé 20. storočie – v rôznych organizačných formách – konštituovalo ako politická verejnosť, len postupne akceptovaná v štruktúrach moci: Sociálno-právny štát je vlastne výsledkom zápasu robotníctva o možnosť *byť* politickou verejnosťou; a je nepochybne vrcholom toho, čo socializmus ako hnutie dosiahol. Roztopiť celú štruktúru protikladných záujmov, sociálnych určení a rol – ktoré sú si protirečivé, konkurujúce a bojujúce, v amorfnom cirkulovaní naratívu naprieč „*politickou verejnosťou*“ je redukčná idealizácia súčasných spoločností. (A to napriek faktu, že sa priestor „*navzájom rokujúcich občanov*“ iste rozšíril.)

A je zároveň rezignáciou rozkryť ako tento zápas prebieha; ale aj vidieť, čo produkuje protikladnosť hodnôt a záujmov (teda normatívnych štruktúr). Áno, ak dnes nie sú v demokratických spoločnostiach ostro viditeľné „*triedne*“ polarizácie, tak ako to bolo od druhej polovice 19. storočia do 70. rokov 20. storočia, tak po prvé, možno ich až s kryštalickou čistotou vidieť na súčasných dejinách Latinskej Ameriky, kde všetky „*sféry*“ spoločnosti – až po dnes – sú podriadené identifikovateľnému a v realite krutému zápasu triednej povahy. Po druhé, ak má byť nejaká analýza skutočne efektívna pre koncept socializmu, tak musí byť schopná odkryť nie povrchovú mobilitu mienok na úrovni občanov a „*politickú verejnosť*“, ale vždy konkrétne rozloženie sociálno-ekonomických záujmov: tak na národnoštátnej, regionálnej ako aj planetárnej úrovni.

Iba mimochodom, v kontexte s požiadavkou na „*epistemického predjazdca*“: Myslí si Axel Honneth (2020), že prudká dominancia reaganomiky, thatcherizmu, ktorá sa neskôr zosyn-
tetizovala do neoliberalnej doktríny, nie je priamym „*epistemickým predjazdom*“ nekompro-
misného zápasu o určovanie podmienok sociálno-ekonomického vývoja veľkým kapitá-
lom? Nie je takým celý koncept *trickle-down* ekonomiky? A nie je boj proti tomuto konceptu
povedzme na platforme teórií Josepha Stiglitzu odpoveďou „*strednej vrstvy*“, či na úrovni
Thomasa Pikettyho pokusom o mobilizáciu či legitimizáciu zápasu „*chudobnejšej*“ vrstvy?

Národ, globalizácia, socializmus

Tak ako si idea socializmu založená na sociálnej diferenciácii, historickom experimen-
talizme a demokratickej forme života nevystačí s etickým normativizmom, tak sa musí aj
vysporiadať s existujúcim mocenským útvarom národa na jednej a vytvárajúcim sa novým
globálnym mocenským poľom na strane druhej. Honneth (2020) samotnému „*experimento-
vaniu*“ prisudzuje potrebu nadnárodne cirkulovať; demokratická verejnosť, ktorá má byť
nositeľom tohto experimentovania, sa musí „*transnacionalizovať, aby sa mohla postaviť čelom
k internacionálne operujúcim protisilám*“ (Honneth 2020, 141).

Avšak situáciu komplikuje fakt, že sféra rodiny a osobných vzťahov je určená „*nor-
matívami a právno-politickými danosťami nejakej krajiny či kultúrnych okruhov*“ (Honneth 2020, 142).
V protiklade ku Ulrichovi Beckovi, Honneth obhajuje národno-štátnu úroveň práve preto,
že garantuje „*vysokú mieru ústavných záruk, aby svojim členom umožňovala nenásilné striedanie roz-
manitých rolí*“ (Honneth 2020, 142). Ak sa však na tieto „*záruky*“ pozrieme zo širšej historic-
kej perspektívy, celkom zreteľne vidíme, že práve veľké *federácie s nadštátnymi kompetenciami*
sú jediným stabilným garantom ústavných záruk slobody tak striedania rolí, ako aj prísluš-
ností, názorov, vier, združení atď. Bez takejto federálnej moci by boli (a sú) jednotlivci
vystavení domácejmu štátnemu nátlaku (podľa ideologicko-politickej dominancie) a aj rôz-
nym mikro nátlakom.

Práve iba federálna ústavná moc je korekčným mechanizmom zabraňujúcim potláčaniu
sociálno-hodnotovej pluralizácie. (Vidíme to transparentne cez USA, Brazíliu, Kanadu, In-
diu, Austráliu, Nemecko až po Južnú Afriku. Tu všade nadštátna moc zabraňuje primor-
diálnej sile etnických, náboženských či rasových dominancií. Takáto moc sa rodí aj na

úrovni EÚ a jej celosvetovú podobu môžeme vidieť – síce v slabej, ale v mnohých oblastiach pôsobiacej – sile OSN.)

Po druhé, mnohé normatívne štruktúry prinucujúceho charakteru majú nadnárodnú povahu a sú určované mocenskými štruktúrami náboženstva: aj keď sú už v dnešnej geopolitickej situácii vždy nacionalizované a slúžia národnej geopolitike (od rôznych vetiev islamu, hinduizmu, budhizmu...), ich normatívne štruktúry majú univerzalistické nároky. Napokon v tom je ich geopolitická funkčnosť na národnej úrovni.

Honnethova (2020) idea socializmu navyše opomína mnohovrstevnatú sociálnu štruktúru sveta: formy kapitálového zhodnocovania – napriek tomu, že dominantne určujú svetové trhy – ani buržoázna spoločnosť, nie sú jedinou, ba ani prevažujúcou formou sociálnej organizácie: najmenej polovica populácie žije v kmeňových občinách (aj keď sa ich zovreté štruktúry praktík postupne prelamujú), veľká časť v určitých formách feudálneho usporiadania, v iných oblastiach práve prebieha industriálna revolúcia a tvorí sa raná buržoázna spoločnosť. Socializmus je tu možný práve len ako *projekt transformácie* (oproti úsiliam konzervovať stav alebo ponechať vývoj, teda rozpad týchto sociálnych štruktúr, bez akejkoľvek verejne akceptovateľnej („*demokraticky vyrokovanej*“) regulácie.

Obyvatelia v týchto rozpadajúcich sa sociálnych štruktúrach sú vystavení tomu, čo neoliberali nazývajú „*slobodným trhom*“, ale čo je v skutočnosti otvorený priestor pre desiatky rôznych foriem mocenských nadvlád a vykorisťovaní; a čo by som – ironizujúc Hayeka – nazval „*cestou do otroctva*“. Tento proces sa neodohráva v akejsi idylke socializmu ako „*celosvetovej podpore experimentálnych skúmaní, ktoré sa nechávajú viesť cieľom vytvárania demokratickej formy života*“ (Honneth 2020, 143). Je to totiž tvrdý a násilný zápas medzi rôznymi silami: často na jednej strane nacionalizácia predstavuje prekonávanie feudálnych štruktúr panstva; ale na druhej strane ju sprevádzajú procesy násilnej homogenizácie, štátna klerikalizácia, autoritatívny štát, pauperizácia, detská práca, slamizácia, vyvlastňovanie pôdy atď. A tak pred socializmom skôr stojí otázka či vie poskytnúť uskutočniteľné projekty *transformácie* feudálnych štruktúr a nacionalizácie tak, aby sa tieto negatívne javy odstránili v zárodku alebo aspoň minimalizovali a kompenzovali.

Ak Honneth hovorí o socializme na planetárnej úrovni, má vždy na mysli len existenciu „*globálne pôsobiaceho organizačného centra*“ s úlohou „*celosvetového previazania lokálne ukotvených experimentov*“ (Honneth, 2020, 144). Navyše, Honneth ako podmienku socializmu vôbec, predpokladá existenciu „*geografických priestorov, ktoré disponujú dostatočnými spoločnými kultúrnymi*

a právnymi znakmi, aby najprv vôbec umožnili vznik politickej verejnosti“ (Honneth, 2020, 145). Inými slovami, pôsobenie socializmu si ako podmienku vyžaduje existenciu demokratických foriem moci (to, čo sa chybne označuje ako liberálna demokracia). Táto podmienka alibisticky oslobodzuje projekt socializmu od úlohy nájsť spôsoby *transformácie* rôznych foriem sociálneho usporiadania, v ktorých podnes väčšina obyvateľstva planéty žije.

A tak vlastne zostáva nevyriešená otázka, či lokálny „*etický projekt*“ socializmu sa deje v rámci normatívneho projektu „*národa*“ alebo ľudstva ako celku. Tento rozdiel má ďalekosiahle konzekvencie. Honneth (2020) síce vníma rozdielne „*kultúrno-etické*“ danosti rôznych častí sveta, ale ani len nenaznačuje cestu, ktorou sa dajú meniť, transformovať tak, aby vytvorili priestor pre „*sociálnu slobodu*“. Lebo to je v skutočnosti priamy, čelný zápas a boj, ktorý má svojich odporcov, ktorých aj v teoretickom koncepte treba identifikovať: či už v podobe reálnych subjektov, mocenských štruktúr a ideových (hodnotových) legitimizácií.

To, čo je skutočne potrebné sledovať a analyzovať, je ponajprv celý komplexný proces tvorby svetového trhu, na ňom operujúcich komunikačných sietí (dnes aj v podobe sociálnych sietí), svetovosť tovarov a pracovného trhu – teda univerzalizujúcu sa prístupnosť trhov ako aj lokálnych inovácií. Socialistický projekt môže získať skutočnú legitimitu len odpoveďou na dva fundamentálne procesy: na planetárnej úrovni ako *alternatíva* dnešnej neoliberálnej formy usporiadania finančno-obchodnej architektúry; a na lokálnej úrovni ako humanistický model transformácie miestnych a regionálnych štruktúr na podmienky tejto novej planetárnej svetoekonomiky.

Záver – metodický socializmus

Aj keď si Honneth (2020, 147) dal predsavzatie „*oslobodiť socializmus spod trosiek jeho myšlienkovej stavby zakorenenej v 19. storočí, aby som mu prepožičal podobu primeranú našej prítomnosti*“, tento pokus sa mu – pri najlepšej snahe o pozitívne porozumenie – nepodaril. Predsavzatie rozlúčiť sa s „*ideou proletariátu ako revolučného subjektu, nabradiť predstavu jeho zakladateľov o dejinách historickým experimentalizmom a kľúčovú myšlienku sociálnej slobody prispôbiť danostiam spoločenskej diferenciacie, ako aj starú víziu ekonomicky spravovanej spoločnosti oživiť novou víziou demokratickej formy života*“ (Honneth 2020, 148), zostala filozoficky nedostatočne ukotvená a zároveň odporujúca reálnym pohybom sociálnych foriem tak na lokálnej ako aj planetárnej úrovni.

Predložená vízia nie je založená ani na celostnom zhodnotení dejín socializmu (fragmentárne vybrané aspekty tak, aby posilňovali kritiku doterajšieho socializmu z už vopred postulovaných cieľov); ale ani na adekvátnej analýze sociálno-ekonomickej povahy súčasných spoločností a napokon ani na reálnych trendoch planetárneho vývoja.

To, na čo musí odpovedať teória socializmu, ktorá chce byť filozoficky fundovaná a zároveň byť odpoveďou na súčasné sociálno-ekonomické výzvy (tak na štátnej ako aj planetárnej úrovni) možno zhrnúť do nasledujúcich otázok a úloh:

1. Prekonanie *substancialistického* poňatia kapitalizmu a socializmu.
2. Analýza súčasných *foriem kapitálového zhodnocovania* a ich konfrontácia s reálnymi alebo možnými formami *racionálne-kooperatívneho zhodnocovania*. Sú skutočne tieto formy reálnou alternatívou tých kapitálových? V historickom kontexte: odpútanie sa nie od Marxa, ale od kapitálových a kooperatívnych foriem jeho doby; obe formy zhodnocovania je nepochybne potrebné skúmať vo vzťahu k formám *konkurencie*.
3. V tomto kontexte vystupuje rovnako fundamentálna otázka: kde sú (a či vôbec sú) hranice *kapitalizácie* (stržnenia či komodifikácie). Lebo zásadný nedostatok sociologického delenia spoločnosti na diferencované sféry, ktoré Honneth pokladá za svojzákonné, je práve v tom, že kapitalizácia tieto rozdiely zmazáva a robí aj nepodstatnými, podliehajúcimi tej istej zákonitosti...
4. Nie v neposlednom rade stále pred nami stojí otázka po reálnej povahe spoločností, ktoré vznikli realizáciou bolševického modelu odstránenia kapitalizmu a ktoré sa sebaoznačovali ako socialistické. Dôležitosť takejto analýzy spočíva v schopnosti jednoznačne identifikovať postupy a metódy, ktoré je treba zásadne z idey socializmu vylúčiť.
5. Moje analýzy a výskumy mi jednoznačne ukazujú, že takýmto historickým fenoménom je *utopizmus*: avšak jeho vylučovanie nie je vecou teórie či programu, ale existencie reálneho spoločenského mechanizmu zaručujúceho zrealňovanie permanentných produkcií utopických vízií a hnutí. (Všetky tragédie socialistického hnutia majú korene v pokusoch mocensky, násilne realizovať utopické konštrukty – a táto realizácia vždy niesla honosný titul revolúcie a vytvárania nového človeka.)
6. Vyjasnenie vzťahu idey socializmu a procesov planetarizácie *Ľudstva*. Ľudstva nie v zmysle pojmového určenia druhu, ale v zmysle empirickej reality univerzálneho sebachápania ako človečenstva. Vytváranie svetového trhu je kľúčové v tomto procese,

ale nie je jedinou podmienkou: vznikanie vedomia všeľudskej spolupatričnosti sa uskutočňuje v škále od univerzalizácie ľudských práv po zachovanie ľudstva pred hrozbou sebazničenia (jadrová či klimatická katastrofa).

7. Zároveň idea socializmu musí byť postavená pred výzvou prekonávania súčasných mocenských foriem:

A. foriem *naturálneho vykorisťovania* a *inštrumentalizácie*, či už spätých s kmeňovým, feudálnym alebo monarchickým usporiadaním – a to planetárne; s premenou všetkých foriem *poddanstva* a podriaďovania na plnohodnotné občianstvo garantované ústavnosťou a ľudskými právami;

B. s prekonaním *geopolitiky* ako nástroja mocenskej expanzie štátov, ako zabezpečovania národnej existencie vojnou; socializmus bez konceptu univerzálneho *svetového usporiadania* nie je účinnou alternatívou lebo neposkytuje odpoveď na už prebiehajúce procesy planetarizácie na jednej a nacionalizácie na druhej strane (antiimperializmus je riešiteľný len ako vnútorná súčasť alternatívneho svetového usporiadania).

V prakticko-politickej konfrontácii s históriou sociálnodemokratických politík sa idea socializmu musí posunúť:

A. od konceptu „*záchranej sociálnej siete*“; lebo socializmus má byť hnutím univerzálnej emancipácie, alebo ak chcete hnutím proti všetkým formám vykorisťovania – a nie iba politikou sociálnych istôt pre tých, čo vypadli z trhu práce; ale zároveň sa aj jasne dištancovať od romantizujúceho sociálneho konzervativizmu; lebo socializmus nie je politikou návratu k idealizovaným „*prirodzeným*“, organickým, tradičným sociálnym väzbám; ani charitou (tento aspekt naberá dnes na aktuálnosti množením sa koncepcií konzervatívnej ľavice);

B. nesubstanciálny charakter socializmu znamená, že môže existovať len ako permanentné hnutie proti všetkým formám vykorisťovania, či nútenej inštrumentalizácie, ktoré sa reprodujú z vecných vzťahov (reifikácia, zvecnenie), z normatívnych represíí (patriarchálnych, etnických, náboženských...) alebo aj z foriem slobody.

Socializmus ako dokonalý stroj vylučujúci vopred všetky formy inštrumentalizácie je práve jeho utopickou myšlienkovou formou. Vyššie načrtnuté prístupy sú vedeckým programom skúmania povahy súčasných spoločností a možnosti v tomto skúmaní rozpracovať ideu *zospoločensťovania* a *deinštrumentalizácie*. Takto kladený projekt môžeme chápať ako *metodický socializmus*, ktorý musí byť *principiálne nesubstančný, antiutopický, transformačný a planétárny*.²⁵

²⁵ Niektoré aspekty takto poňatého socializmu som rozpracoval v štúdií (Zala 2016). Téma si však zaslúži aj vyžaduje komplexnejšie vedecké spracovanie.

Literatúra

- HABERMAS, J. (1999): *Dobiehajúca revolúcia*. Bratislava: Kalligram.
- HOBBSAWM, E. (1998): *Věk extrému*. Praha: Argo.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- LUXEMBURG, R. (2010): *Socialism or Barbarism*. London: Pluto Press.
- MARX, K. (1952): *Občianska vojna vo Francúzsku*. Bratislava: Pravda.
- MARX, K. (1977): Osemnásty brumaire Ľudovíta Bonaparta. In: Marx, K., Engels, F. *Vybrané spisy v piatich zväzkoch II*. Bratislava: Pravda, 249 – 333.
- NOVOSÁD, F. (1987): *Medzi etikou a dejinami*. Bratislava: Pravda.
- PRZEWORSKI, A. (1985): *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SAAGE, R. (2012): *Zwischen Darwin und Marx: Zur Rezeption der Evolutionstheorie in der deutschen und der österreichischen Sozialdemokratie vor 1933/34*. Wien: Bohlau Verlag.
- THOMPSON, E., P. (1968): *The Making of the English Working Class*. 2nd edition. Harmondsworth: Penguin.
- ZALA, B. (2016): *Slovo ľavičiarom súcim na slovo: Cesty a blúdenia ľavice*. Bratislava: Kalligram.
- ZELENÝ, J. (1968): *Praxe a rozum*. Praha: Academia.

K idej socializmu

Alebo, prečo socialisti nerešpektujú autonómiu súkromia a politiky

Joseph Grim Feinberg

Filozofický ústav Akadémie vied Českej republiky

Publikovanie monografie *Idea socializmu* Axela Honnetha, v nemeckom jazyku v roku 2015 a v slovenčine v roku 2020, je udalosťou – nie toľko kvôli novosti myšlienok v nej preložených (tie poväčšine Honneth už rozvinul vo svojich skorších prácach), ale najmä kvôli tomu, že kniha aplikuje tieto myšlienky na analýzu pojmu socializmu, a tým Honneth kladie otázku po základnom spoločensko-politickom význame socializmu ako „idey“. Počas pomerne dlhej doby sa sociálna kritika vedela zaoberať takmer bez spomenutia pojmu socializmus. Niektoré z politických strán síce ponechali slovo „socializmus“ či „socialistický“ vo svojich názvoch, ale s výnimkou radikálnych menšín, bolo to skôr prejavom dlhodobého zvyku než dôkazom teoretického záujmu o význam socializmu.

Honneth (2020) sa pýta, čo z klasického významu socializmu dokážeme v súčasnosti zachovať alebo aktualizovať, a čo máme robiť – resp. ako máme myslieť to, čo máme robiť – aby socialistické hnutie hodné tohto názvu prežilo v budúcnosti. Je najvyšší čas, aby tieto otázky boli kladené. A to už len preto, aby sme na ne mohli poskytovať adekvátnejšie odpovede, než poskytuje Honneth.

Je škoda, že Honneth nepreukazuje väčšie pochopenie pre dôležitosť a zároveň nezavretosť tejto diskusie, a namiesto toho ju prezentuje ako už hotovú a takmer nediskutabilnú vec. Prejavuje v tejto knihe tendenciu zjednodušovať názory jeho intelektuálnych protivníkov; polemizuje proti bohatým a premenlivým myšlienkovým tradíciám ako keby

išlo o nemenný, rigidný a už uzavretý celok. Pritom on sám (zvlášť v poslednej eseji v dodatku slovenského vydania knihy) zdôrazňuje význam kontinuity medzi historickými hnutiami a možnými budúcimi úspechmi.¹ Hľadá kontinuitu, ale vytvára diskontinuitu tým, že interpretuje klasický socializmus ako niečo oveľa strnulejšie a zastarané, než by v ústretovejšej interpretácii vyzeral.

A to, čo je pre Honnetha zastarané, už vystupuje ako niečo mimo intelektuálnej hry. Klasickí socialisti nie sú pre Honnetha partnermi v dialógu, ale trpia „*zarážajúcou slepotou*“ (120, tiež 124, 125); skutočnosť, že by s Honnethovou koncepciou politiky nesúhlasili, je pre Honnetha nielen prejavom argumentačnej pomýlenosti, ale je „*vrodená chyba*“ (49) celého hnutia; skutočnosť, že socialisti mali iný pohľad na spoločnosť než Honneth, je pre Honnetha prejavom ich „*neschopnosti*“ (123, 125) súhlasiť s tým, čo on považuje za správne; skutočnosť, že nesúhlasili s liberalizmom je prejavom ich „*čireho nepochopenia*“ (117); keď socialisti neakceptovali odohrávajúci sa „*proces funkčnej diferenciacie moderných [t. j. kapitalistických] spoločností*“, pre Honnetha to znamená, že „*nik z raných socialistov nebol pripravený*“ (126) tento proces akceptovať; keby si socialisti boli vypracovali niečo podobné Honnethovej „*poučenej teórii*“ (136), boli by „*rozumnejší*“ a „*prezieraivejší*“ (117); ale pretože to neurobili, Honneth musí „*oslobodiť socializmus spod trosiek jeho myšlienkovej stavby zakorenenej v 19. storočí*“ (105); ak niekto pristupuje k jeho revízii socializmu „*s pochybnosťami*“, je označený „*keřovitým lipnutím na obľúbených ilúziách*“ (148), lebo Honnethov návrh je „*ažda posledná šanca*“ (148) zachrániť socialistický projekt. A tak ďalej... Ako keby pre Honnetha nebolo predstaviteľné, že klasickí socialisti mali dôvody nielen historicky určené, ale aj intelektuálne legitímne, na svoje rozhodnutie vystupovať kriticky voči tomu, čo Honneth považuje za nutné a dobré.

Klasickí socialisti už nemôžu sami seba obhájiť, a ja nemám v obľube apologetiku. Avšak myslím si, že keď k nim pristupujeme s ústretočným čítaním, nemusíme nájsť v myslení klasických socialistov len rigidnú doktrínu uväznenú v stratenej minulosti. Aj vtedy, keď sa nám ich postoje zdajú byť problematické, nemusíme sa na tieto postoje pozerat' ako na absolútnu „*neschopnosť*“ správne myslieť; môžeme ich interpretovať ako na prejavy rozporov. Rozpor je opakom ustrnutosti. Rozpor predpokladá pohyblivosť a poukazuje na možnosť posunu. Rozporupnosť klasického socializmu otvára priestor ku kontinuálnemu rozvoju ich údajne pomýlených predpokladov.

¹ Porovnaj (Honneth 2020, 166). V ďalších citáciách Honnethovej knihy väčšinou uvádzam len citované stránky.

Tieto predpoklady sú, podľa Honnetha (2020, 62), hlavne tri: (1.) že „*hospodárska sféra*“ je „*centrálne, ba jediné miesto zápasu o primeranú formu slobody*“; (2.) že už existuje „*opozičná sila*“ – konkrétne, revolučná robotnícka trieda –, ktorej je socialistická teória myšlienkovým prejavom; a (3.) že revolučná zmena spojená s víťazstvom tejto sily je „*nevyhnutná*“. A Honneth konštatuje, že všetky tieto tri predpoklady sú v postindustriálnom veku neudržateľné. Honneth síce nevysvetľuje, prečo práve tieto a nie iné predpoklady považuje za „*konštitutívne oporné body*“ (62) socialistického hnutia, ale môžeme pripustiť, že aspoň v nejakej podobe patria medzi dôležitejšie súčasti klasického socialistického myslenia. Čo znamená pre socializmus tým pádom nový kontext „*postindustriálneho*“ veku?

Honneth naznačuje, že hospodárska sféra už nie je (a zrejme nikdy nebola) centrálnym miestom zápasu o slobodu, že robotnícku triedu nemožno považovať za mimoriadne opozičnú alebo revolučnú silu a že historická zmena, ak nastane, nepôjde podľa predom daného plánu.

Navzdory tomu sa však, podľa Honnetha, vyskytuje v klasickom socializme niečo, čo môže slúžiť ako „*teoretická nábrada*“ (83) týchto zastaraných premís; niečo, čo existuje v „*abstraktnejšej, od industriálneho ducha oddelenej rovine*“ (83) a preto môže prežiť aj v postindustriálnom veku. Honneth túto „*nábradu*“ nachádza v niečom, čo je skutočne pre socialistické hnutie zásadné; je to niečo, čo sa ukrýva v samotnom názve hnutia a čo sprevádza hnutie od jeho samého vzniku: dôraz na *sociálnosť*. Na základe toho Honneth (2020) rekonštruje princípy „*sociálnej slobody*“ odlišnej od liberálneho poňatia individualistickej slobody. Lenže podľa Honnetha bola fatálna chyba socialistického hnutia v tom, že sociálnu slobodu presadzovalo len v hospodárskej sfére a nezasiahlo do sfér osobných vzťahov a politického rozhodovania; tieto sféry hnutie, podľa Honnetha, nechalo napospas bezpráviu. „*Moderná spoločnosť*“, píše Honneth (2020, 129), „*...sa nestane genuínne sociálnou dovedy, kým aj v týchto dvoch sférach osobných vzťahov a demokratických rozhodovacích procesov nebude úspešne prekonaný nátlak, ovplyvňovanie a donucovanie*“. Socialisti by mali konečne vyjsť z hospodárskej sféry a presadiť sociálnu slobodu všade.

Potiaľ dobre. Lenže Honneth v momente, keď odmieta prednosť hospodárskej sféry, odmieta tiež prepojenosť medzi sférami. Tým implicitne odmieta možnosť pristupovať k spoločnosti ako k celku, v rámci ktorého by sme mohli identifikovať oddelenie medzi sférami (hospodárstva, politiky a súkromného života) ako konštitutívnu štruktúru spoločnosti.

ského celku. A keďže kritická teória kritizuje práve tento historicky konštituovaný spoločenský celok, hodilo by sa kritizovať aj toto oddelenie sfér, ktoré túto problematickú spoločnosť konštituuje. Honneth však afirmuje oddelenie sfér ako pozitívnu hodnotu; nazýva ho „*funkčnou diferenciaciou*“ a opisuje ho ako princíp, ktorý má byť zachovaný mimo dosahu kritiky.

Týmto krokom Honneth (2020) podkopáva svoju vlastnú snahu realizovať cieľ rozšírenia „*sociálnej slobody*“. Nedovádza implikácie sociálnosti do všetkých dôsledkov. Jeho sociálna sloboda zostáva predovšetkým slobodou *politickou* – slobodou koncipovanou podľa vzorov daných v politickej sfére a garantovanou činnosťou v politickej sfére, ktorej Honneth prakticky (hoci nie priznane) dáva prednosť pred ostatnými sférami. Ide koniec koncov o slobodu primárne sociálnu. Odpovedal by som teda na Honnethovo heslo o sociálnosti modernej spoločnosti iným, upraveným heslom: Moderná spoločnosť sa nestane sociálnou dovtedy, kým nedokážeme prekonať silné bariéry medzi sférami hospodárstva, osobných vzťahov a rozhodovacích procesov, aby bolo vôbec možné presadiť princípy slobodnej spoločnosti všade, v spoločenskom celku.

Z takého pohľadu na spoločnosť, ktorý považujem za pohľad vychádzajúci z aktualizovaného jadra klasického socialistického myslenia, vznikne celkom iná idea socializmu, než je tá, ktorú nám predstavuje Honneth. Na to, aby som vykreslil základy tejto idey, vezmem Honnethom kritizované „*premisy*“ socializmu po jednom.

Kontinuita socialistickej idey (napriek pokroku dejín)

Je mierne ironické, že Honneth (2020) vkladá toľko kritického úsilia do kritiky klasického socialistického poňatia nezastaviteľného pokroku, keďže Honneth sám zastáva poňatie pokroku, v ktorý by sme mali zachovať „*sotva neotrasiteľnú dôveru*“ (171). Rozdiel medzi starým poňatím pokroku a Honnethovým poňatím má však spočívať v tom, že on zakladá dôveru v pokrok na empirickej skúsenosti experimentácie: skutočnosť, že toľko minulých bojov za uznanie a spravodlivosť končilo úspechom by nám mala sľubne zaručiť, že aj budúce boje uspejú. Takto „*dokumentovaná línia pokroku nepripustí, aby bola svojvoľne prerušená, a preto bude pokračovať aj v budúcnosti*“ (139).

S touto predstavou pokroku Honneth (2020, 82) spája celkom zjednodušenou predstavou o tom, že staré myšlienky musia „*stratiť všetku svoju príťažlivosť*“, ak neodstraňujú ich

spätost' so staršími spoločenskými podmienkami. Krátky pohľad na dejiny ideí však dokáže, že staroba myšlienok ich nikdy sama osebe nepredurčila k strate popularity. Nebývajú to najstaršie myšlienky, ktoré strácajú prít'azlivosť, ale stredne staré myšlienky, ktoré práve vyšli z módy. V tomto zmysle je Honnethov pohľad poznačený atmosférou 80. a 90. rokov, kedy všetko páchnuce priemyslom a robotníctvom bolo odporné – nie kvôli tomu, že patrilo dávnej minulosti, ale kvôli tomu, že len o generáciu skôr patrili medzi popredné obrazy dominantnej spoločnosti. Továrne však neprestali vyrábať a robotníci v nich neprestali pracovať (aj keď ich práca do značnej miery zmizla zo zorného poľa bohatších obyvateľ'ov). Dnes už ten odpor k priemyslu a robotníctvu z 80. a 90. rokov je tiež zastaraný a môžeme s väčšou vyváženosťou pozorovať návrat starých obrazov do módy.

Móda však nemusí určovať sociálnu teóriu. Bez ohľadu na všeobecnú prít'azlivosť myšlienok môžeme klásť otázku, či robotnícka trieda s úlohou viesť dejiny k ich konci je pojem *adekvátny* nášmu momentu, alebo či Honnethova alternatíva „*socialistického experimentalizmu*“ je pojem adekvátnejší, aspoň na úrovni teórie. Moja odpoveď znie: áno a áno. Zánik industriálnej spoločnosti je skôr výrazom zmeny viditeľnosti priemyslu než zániku ekonomického systému, ktorý je poháňaný potrebou zisku z výroby nového tovaru, a ktorý vďaka tomu vytvára vrstvu zamestnancov, ktorí tovar vyrábajú. Zmena viditeľnosti nie je však bez významu. Robotníci vyhnaní na okraje miest a do priemyselných parkov, do „*zón voľného obchodu*“ na periférii druhého a tretieho sveta; robotníci trpiaci pracovnou prekérnosťou a žijúci v rozbitých a rozprášených komunitách, nemajú rovnakú spoločenskú pozíciu, ako mali robotníci veľkých západoeurópskych tovární skoršej doby. Určite je na mieste reagovať na tento stav vecí s dávkou experimentalizmu.

Problém Honnethovho výkladu spočíva v urputnosti, ktorou odmieta vidieť experimentalizmus už v myšlienkach klasických socialistov. Primeranejší pohľad by ukazoval veľkú chuť pre experimentáciu od utopistických socialistických priekopníkov (ktorí budovali komunity s úplne novými etickými pravidlami a spoločenskými štruktúrami), cez rôzne miestne socialistické strany (ktoré často experimentovali s parlamentarizmom), cez anarchistické a libertariánsko-socialistické komúny, cez národno-oslobodenecké hnutia (ktoré viackrát uchopili moc a museli sa rozhodnúť, ako vládnuť), cez Parížsku komúnu a Novembrovú revolúciu (ktoré vzbudili vo svojich dobách neslýchaný rozmach sociálnych experimentov).

Sám Honneth (2020) poukazuje na príklad sociálnodemokratickej „Červenej Viedne“, ale na to, aby mohol naďalej tvrdiť, že v klasickom socializme chýbal experimentalizmus, tvrdí, že hoci v praxi experimentovali, experimentátori sa museli „*dištancovať od straníckej doktríny*“ (161). V tomto prípade je to zvlášť problematické tvrdenie, vzhľadom na to, že práve austromarxizmus usiloval o teoretické chápanie prepojenosť medzi reformami a revolúciou. (V porovnaní, nemeckí sociálni demokrati sa kvôli tejto debate rozdelili do dvoch táborov reformistických „*revizionistov*“ na jednej strane a „*revolučný*“ hlavný prúd na strane druhej – hoci v aj „*revolučný*“ hlavný prúd v praxi naďalej presadzoval postupné reformy.) Bolo by preto presnejšie povedať, že v socialistickej teórii existoval *rozpor* medzi chiliastickou predstavou eventuálneho víťazstva, pred ktorým je každá reforma rozčarujúca a každý experiment márnny, a hlboko zakorenenou chuťou pre experiment a konkrétne reformy kedykoľvek to bolo možné. Socialistická teória nedotiahla túto debatu k záveru a táto otázka zostala otvorená.

Marx sám je známy svojim odmietnutím predom plánovaných utópií, a oproti tomu preukázal oveľa väčší záujem o experimenty vzniknuté v mimoriadnych okamihoch boja – napríklad o inovatívny politický systém Parížskej komúny, ktorý rozoberal v pamflete *Občianska vojna vo Francúzsku*. Marx však neintegroval tento experimentalizmus v konečnej podobe do svojej celkovej teórie. Implicitné v jeho poňatí je to, čo neskorší (napr. sociálnodemokratickí) teoretici tvrdili explicitne: že úspešné experimenty sú tie, ktoré majú hodnotu nielen sami osebe, ale zároveň posúvajú spoločnosť bližšie k celkovej transformácii. To možno ešte nie je postačujúcou teóriou experimentalizmu, ale je ďaleko viac než „*kategorický*“ odstup od neho, ktorý Honneth (2000, 80) socialistom pripisuje. Z princípu experimentalizmu však vzniká prekliatejšia otázka: *kto má konať toto experimentovanie?*

Adresát teórie a subjekt transformácie: občania či proletariát

Tu sa Honneth (2020) ešte ostrejšie dištancuje od postojov klasických socialistov. Honneth im vytýka, že mylne chápali proletariát ako subjekt *a priori* revolučný, a že tento subjekt pokladali „*za jediného adresáta*“ (136) ich teórie. Kvôli tomu, neposkytovali priestor iným subjektom emancipácie. Namiesto proletariátu Honneth navrhuje „*verejnosť*“ ako inkluzívnejší pojem, ktorý by mal obsahovať všetky boje o sociálnu slobodu. Honnethov výklad problémov klasickej socialistickej teórie, ako aj prednosti verejnej sféry, trpí však nepresným

zovšeobecňovaním. Revolučné správanie empiricky existujúcich robotníkov v každom historickom momente nie je nevyhnutným predpokladom klasickej socialistickej teórie. A ani nie je pravdou, že socialisticke hnutie sa historicky orientovalo len na robotnícku triedu. A nie je vôbec jasné, že „*verejnosť*“ je inkluzívnejší pojem než „*proletariát*“.

Nepochybujem síce o tom, že klasickí socialisti často predpokladali revolučnosť proletariátu, ani o tom, že reálne existujúci robotníci sa nesprávali vždy revolučne, ale to sa stáva teoreticky fatálnym protirečením len v prípade, že stotožňujeme abstraktný pojem „*proletariát*“ so súhrnom jednotlivých námezdných robotníkov. Je tiež pravdou, že klasickí socialisti dôsledne nerozlišovali medzi abstraktným pojmom a empirickým počtom, okrem iného pretože v kontextoch, v ktorých títo socialisti pôsobili (v kontexte, ktorý Honneth nazýva „*industriálnou spoločnosťou*“) sa rozdiel medzi abstrakciou a empiriou nezdal byť až tak veľký. Toto zdanie sa v priebehu dvadsiateho storočia vo väčšine častí sveta vytratilo. Robotníci masívne prestali konať tak, ako socialistickej teórie predpovedala, že by mali.

Čo to teda znamená pre socialistickej teórie? Z hľadiska normatívnej orientácie teórie, to neznámená absolútne nič. Každá politická teória totiž presadzuje normy, ktoré nemusia v spoločenskom priestore byť dominantné. Práve preto je užitočná abstrakcia, alebo povedzme „*fikcia*“, ako tomu Honneth (2020, 72, 97) s dešpektom hovorí. Abstrakcia sa nemusí realizovať ako empirický jav identický svojej abstrakcii. Len musí byť predstaviteľná. Ak je možné predstaviť abstrakciu ako niečo, čo vychádza zo spoločenskej reality, môže už slúžiť ako orientačný bod – ako mýtická predstava, okolo ktorej sa nejaké hnutie môže zhromaždiť, ku ktorej sa môže priblížiť, alebo voči čomu sa môže vymedzovať. Vtedy môže vyvstávať okolo abstrakcie *hypotéza*. Napríklad: *pokiaľ existuje subjekt, ktorý sa dostatočne na túto abstrakciu podobá, tento subjekt by konal tak, ako sme predpovedali*. Socialistickej predstava revolučného proletariátu môže pokojne prežiť zánik socialistickej mysliacej spoločnosti, môže byť kultivovaná aktívnou menšinou socialistov, ktorí túto predstavu dodržujú, a ktorí čakajú na chvíľu, kedy sa táto abstrakcia stane pre širšiu spoločenskú vrstvu znova predstaviteľnou.

Honneth (2020) má napriek tomu pravdu, že socializmus mal od začiatku byť „*viac než len jedna spomedzi politických teórií*“ (73), že sa nemal „*ako ktorákoľvek iná normatívna teória*“ uplatňovať „*len ako ideál postavený proti nerozumnej realite*“ (73). Socializmus mal uskutočňovať záujmy, ktoré už v spoločnosti existovali, a preto bolo pre socializmus vždy dôležité, že sa spája s konkrétne existujúcimi sociálnymi hnutiami. V tomto ohľade predstavuje historický

úbytok robotníckeho hnutia a postupné odlúčenie robotníckeho hnutia od socializmu veľkú výzvu pre socialistickú teóriu. Nie pretože by táto skutočnosť spochybnila čisto normatívnu hodnotu revolučného proletariátu ako abstrakcie, ale pretože spochybňuje klasické chápanie *vzťahov* medzi socialistickou abstrakciou a sociálnou realitou. Argument socialistov týkajúci sa toho, že by robotníkom prospela radikálna transformácia, nestál na tom, či jednotliví robotníci tento argument prijímajú. Argument stál na tom, či námezdni pracujúci majú *štruktúralne určený* záujem na takejto transformácii, a či existujúce sociálne hnutia kvôli svojim pozíciám v tejto štruktúre fakticky smerujú k štruktúralnej premene. Argument nestojí na tom, či väčšina robotníkov chápe svoju činnosť tak, ako ju chápu socialisti; stojí na tom, či socialistická idea prejavuje skutočnosť, že kolektívna činnosť spoločenských aktérov (bez ohľadu na ich sebachápanie) je schopná zmeniť štruktúry v prospech emancipácie. Zásadný teoretický problém teda nie je v tom, či robotníci prestali veriť v revolúciu, ale v tom, či sa štruktúra spoločnosti zmenila, a či sa s ňou zmenil aj nositeľ emancipačnej štruktúralnej zmeny.

Honneth (2020, 73) má preto čiastočne pravdu, keď tvrdí, že socialistická idea bola „*zasiabnutá vo svojom najvnútornejšom jadre*“ vo chvíli, keď sa tradične poňaté socialistické hnutie oslabilo. Práve s týmto faktom socialisti už zápasia vyše polstoročia, výsledkom čoho máme veľké množstvo novších variant socializmu: sú socialistické hnutia národného oslobodenia, je antikoloniálny socializmus, ekosocializmus, socialistický feminizmus, socializmus založený na „*nepracujúcej netriede*“ (Gorz 1981), socializmus založený na „*multitude*“ (Hardt, Negri 2000) a ďalšie.

Je celkom zavádzajúce, že Honneth (2020) píše, ako keby nič sa z toho nestalo. On si je tohto vývoja samozrejme vedomý, ale neuznáva tento vývoj ako prejav teoretického rozvinutia socialistického myslenia, s ktorým by sa mal vysporiadať. Je to preňho len historickým dôkazom, ktorý „*odzrkadľuje vedomie rozpadu robotníckeho hnutia*“ (73, pozn. 74). Honneth (2020) preskakuje celú širokú škálu súčasného socialistického myslenia, polemizuje so socializmom v podobe, v ktorej sa údajne nachádzal pred viac než sto rokmi, a na základe tejto polemiky sa Honneth (2020, 105) sám kladie do pozície prvého mysliteľa, ktorý dokáže socializmus „*oslobodiť (...)* *spod trosiek jeho myšlienkovej stavby zakorenenej v 19. storočí*“.

Som napriek tomu rád, že Honneth púta našu pozornosť k socializmu v tej klasickej podobe. Práve preto, lebo si myslím, že tento klasický socializmus nepredstavuje až tak ľahký terč, ako sa na prvý pohľad môže zdať. Ústretový rozbor klasického socializmu nás

môže upozorniť na to, o čo všetko by sme prišli, keby sme nad klasickým socializmom z toho dávneho 19. storočia príliš rýchlo začali ohrňat' nosom.

Ani vtedy, v 19. storočí, nebola pravda, že socialisti pokladali robotnícku triedu za svojho „*jediného adresáta*“. Stručný pohľad na heslá, ktoré sa objavujú vo vtedajších socialistických časopisoch či agitačných materiáloch, odhaľuje veľké množstvo rôzne koncipovaných aktérov oslovených socialistami: okrem robotníkov sa objavujú roľníci, ženy, nezamestnaní, potlačené národy, prostý ľud, chudobní a ďalší. Nejde teda o to, že by socialisti ignorovali iné typy aktérov. Ide o to, že nemali spočiatku prepracovanú *teóriu*, ktorá by vysvetlila, *prečo* mali oslovovať viac než len robotníkov. Išlo o rozpor medzi abstraktnou teóriou a praktickou realizáciou teórie. Niektorí teoretici sa následne snažili tento rozpor riešiť (napr. rôzni zástancovia spájania socializmu a národného oslobodenia alebo socializmu a ženskej emancipácie). Vo všeobecnosti však zostala otvorená otázka, ako tieto kategórie, ktoré sa tak často ocitali vedľa seba, mali presne súvisieť.

Honneth (2020) do tejto dlhej tradície vstupuje ako predstaviteľ jednej myšlienkovvej línie, ktorá hľadá vo „*verejnej sfére*“ (napr. Habermas 1989), v „*občianskej spoločnosti*“ (napr. Bobbio 1976; Keane 1988; Cohen, Arato 1994) či v „*sociálnych hnutiach*“ (Touraine 1984; Touraine 1985; Laclau, Mouffe 1985) široký spoločenský priestor, v ktorom môže vystupovať nielen robotnícka trieda, ale aj ďalší aktéri ako nositelia emancipácie. Podľa Honnetha (2020) má verejnosť hrať v socialistickej teórii úlohu, ktorú skôr hrala robotnícka trieda. Verejnosť má poskytnúť tú emancipačnú prax, ktorej je socialistickej teória výrazom. Honneth však nerieši problém, že *reálne existujúca* verejnosť nie je viac naklonená k emancipačnej praxi než je reálne existujúca robotnícka trieda.

Honneth (2020, 137) chce, aby na verejnosti mohli „*všetci zangažovaní*“ mať „*v čo najbezútlakovejšej a najnerušenejšej forme účasť*“. Čo však máme vyvodit' zo skutočnosti, že účasť na verejnosti je v súčasnosti vážne narušená a plná nátlaku? Honneth rieši túto skutočnosť čisto normatívne: bolo by lepšie, keby bolo menej nátlaku, menej obmedzenia účasti. Nerieši spoločenské podmienky, ktoré tento nátlak a tieto obmedzenia určujú. Honnethova idea socializmu predpokladá práve to, čo sa nedá v aktuálne existujúcej meštianskej spoločnosti predpokladať. Je to meštianska spoločnosť, ktorá vďaka špecifickému rozdeleniu medzi sférami historicky vytvorila verejnosť ako samostatnú sféru.

A je to tiež meštianska spoločnosť, ktorá obmedzuje účasť na verejnosti tým, že oddeľuje sféry od seba a takto rozdelená spoločnosť nepustí obsah jednej sféry do druhej, pokiaľ

sa nestane, že silné sociálne hnutia nenanútia zmenu tohto spoločenského usporiadania. Do verejnej sféry majú patriť veci, ktoré sú už predom definované ako verejné; súkromné veci majú zostať súkromnými. Pokiaľ tento stav vecí nenarušia sociálne hnutia, otroci zostávajú v súkromnej sfére, ženy tiež, ako aj celý systém patriarchálnych osobných vzťahov. A keď je pracovisko súkromným majetkom kapitalistov, aj pracujúci a ich práca sú záležitosťou súkromnou. Je to teda práve Honnethom obľúbená „funkčná diferenciacia“ medzi sférami, ktorá stráži trvalú obmedzenosť prístupu k verejnej sfére.

Je síce pravda, že *idea* verejnosti je univerzalistická v zmysle, že obsahuje v sebe *tvrdenie*, že je otvorená všetkým ľuďom. Ako Habermas v *Štrukturálnej premene verejnosti* však už upozornil, ide o tvrdenie ideologické, pretože stotožňuje postavu vlastníka majetku s „človekom“ ako takým (Habermas 1989, 88). Mešťan, t. j. človek, ktorý má určitý status v spoločnosti vďaka svojmu majetku, môže vystupovať na verejnosti; vidí, že všetci jemu relevantní ľudia môžu na verejnosti vystupovať tiež, a na základe toho tvrdí, že verejnosť je pre všetkých. Teoretická všeobecnosť verejnosti maskuje jej praktickú partikulárnosť. Verejnosť sa síce môže otvárať novým, v skoršej dobe vylúčeným skupinám – o to samozrejme Honnethovi koniec koncov ide – ale nemôžeme *predpokladať*, že verejnosť už je všeobecnejším priestorom, než je jeho alternatíva, proletariát.

Honneth (2020, 140) píše, že „*je dnes socializmus vecou najmä politicky angažovaných občanok a občanov, a nie námezdných robotníkov*“, ktorí tvoria len jednu časť občianstva. Problém je v tom, že nie všetci námezdní robotníci sú vôbec občiankami a občanmi. Honneth (2020, 139) píše, že „*Len samy občianky a občania, tvoriaci demokratickú verejnosť*“, budú tými, ktorí sa pustia „*do rozvážneho odstraňovania ešte existujúcich obmedzení a blokáď uskutočňovania beznátlakovej vzájomnosti vo všetkých ťažiskových spoločenských sférach*“. Ale oslovovať „*občianky a občanov*“ znamená ignorovať vylúčenia tých, ktorí ešte stoja mimo týchto obmedzení a za týmito blokáďami. Niektorí nemajú hlasovacie právo; niektorí ho síce majú, ale ich hlas nie je počúvaný; iní síce našli spôsob, ako sa nechať počúvať, ale len tým, že prijímali dané pravidla verejnej hry, ktorá napríklad určuje, že niektoré témy nie sú vhodné verejnej pozornosti. Ak robotníčka v dobe antirobotníckej hegemonie verejne volá po zlepšení svojich pracovných podmienok, bude jej povedané, že to je zastaraná, nedôstojná, či nudná téma – ak niekto jej hlas vôbec počuje. Pokiaľ nemá za sebou sociálne hnutie, ktoré nenechá verejnosť v pokoji, kým nezačne počúvať.

Kto by tvoril takéto hnutie za ľudí a témy, ktoré *ešte nie sú* na verejnosti, ale svoje verejné miesto ešte len musia vybojovať? V podmienkach kapitalizmu tomuto aktérovi hovorím „*proletariát*“. Proletariát je signifikant toho, čo je vylúčené z meštianskej spoločnosti kvôli špecifickému oddeleniu medzi sférami, ktoré je vlastné tržnému kapitalizmu. Nie je prázdny signifikant, ale je to signifikant pohyblivý. Patria do neho námezdní robotníci do tej miery, pokiaľ ešte svoje pracovné podmienky nesmú verejne riešiť a premeniť. Patria do neho všetci ľudia, ktorých domáca práca ešte patrí mimo zorného poľa verejnosti. Patria do neho tí, ktorí síce produkujú svet okolo nich, ale nemajú v etablovanom systéme právo hlasovať o tom, ako by sa ten svet mal zmeniť. Je to funkčne diferencovaná štruktúra kapitalistickej spoločnosti, ktorá im v tom prekáža, a môžu vybojovať svoje miesto na verejnosti len tým, že bojujú proti konštitutívnym hraniciam tejto štruktúry.

Honneth (2020, 108) má pravdu, že socialistické hnutie nikdy nechcelo reprezentovať „*iba malý výrez zo širokého prúdu oprávnených skúseností s heteronómiou a so sociálnym vylúčením*“. Preto tak rýchlo po jeho založení začal oslovovať širokú škálu spoločenských aktérov. Honneth (2020, 109) má tiež pravdu v tom, že socialistické hnutie má byť „*hláskou trúbou ešte vôbec neartikulovaných záujmov nespočetných iných*“. V Honnethovej koncepcii však chýba práve podrobnejšia analýza problematiky *artikulácie*. Honneth právom upozorňuje na skutočnosť, že existuje viacero subjektov, ktoré sa hlásia a budú sa hlásiť k emancipácii. V jeho koncepcii však chýba poňatie artikulácie týchto subjektov a ich hlasov v širšom celku, ktorý by sme mohli nazvať „*socialistické hnutie*“.

Ústredná teoretická inovácia socializmu spočívala, podľa mňa, v tom, že nevnímal rôznych hlásateľov emancipácie ako oddelených (ako napr. zoskupenie „*všetkých občanov a občanov*“) – ale hľadal ich vzájomnou spojitosť v celkovej štruktúre meniacej sa spoločnosti. Socializmus staval na to, že kvôli pomerne unifikovanej štruktúre spoločenského nátlaku, mohlo vzniknúť pomerne unifikované hnutie proti nemu. Socializmus vidí v zdanlivo odlišných prípadoch vylúčenia niečo spoločné: to, čo majú spoločné, je štruktúra kapitalizmu. „*Proletariát*“ bol, a mohol by sa zasa stať, názvom pre stredobod artikulácie medzi odlišnými aktérmi bojujúcimi v danom okamihu proti aktuálnej štruktúre kapitalizmu.

Artikulácia slobody a pojem sociálna

Práve to – štruktúra kapitalistickej spoločnosti – je najzávažnejšou prekážkou rozšíreniu sociálnej slobody, ktoré by Honneth (2020) chcel vidieť vo verejnej sfére. Na to, aby „*politická verejnosť*“ mohla „*politicky reprezentovať emancipačné snahy vo všetkých čiastkových systémoch súčasnej spoločnosti*“ (2020, 140), musela by prekonať separáciu medzi verejnou sférou a ostatnými sférami.

Honneth (2020) berie jednu sféru, ktorá je fakticky len časťou spoločnosti, a pripisuje jej všeobecnosť. V dôsledku toho konštruje koncepciu spoločnosti, podľa ktorej jedna časť determinuje celok – a to je presne to, čo vyčíta klasickému socializmu. Klasický socializmus podľa Honnetha považoval hospodársku sféru za určujúci základ všetkých ostatných sfér. Honneth pristupuje k „*politickej verejnosti*“ ako k zástupcovi ostatných sfér. Honneth síce rozlišuje medzi politickou sférou „*demokratických rozhodovacích procesov*“ a „*verejnou*“ sférou, ktorá má reprezentovať procesy transformácie všetkých sfér, ale spochybňuje toto rozlíšenie svojim pojmom „*politická verejnosť*“, ako aj svojim opisom verejnosti ako priestoru, kde sa odohráva rozhodovanie. Na jednej strane, Honneth trvá na nutnosti tvrdého oddelenia medzi sférou hospodárstva, sférou „*osobných vzťahov*“ a sférou „*demokratických rozhodovacích procesov*“; na druhej strane tvrdí, že máme demokratizovať všetky sféry. Meštianska spoločnosť však vytvorila sféru „*demokratických rozhodovacích vzťahov*“ tým istým krokom, ktorým vylúčila hospodárstvo a osobné vzťahy z tejto sféry. Verejná sféra následne vznikla (ako vieme z historických prác Habermasa a ďalších) v súvislosti s politickou sférou, keď si mešťania nárokovali hlas v rozhodovacích procesoch – ale vôbec nenarušili oddelenie medzi politikou, hospodárstvom a súkromnými osobnými vzťahmi. Ak prijímame *túto* verejnosť za všeobecného rozhodcu diania vo všetkých sférach, bude to len časť spoločnosti, ktorá rozhoduje o celku. Namiesto ekonomického determinizmu, pôjde o determinizmus verejno-politický.

Takýto determinizmus by síce bolo možné prekonať, ale len za podmienky, že sa prekonávajú bariéry medzi sférami. Honneth (2020, 138) na jednom mieste ponúka dojem, že by s tým aj súhlasil; píše, že funkčná diferenciacia medzi sférami, ktorá sa doteraz diala „*akoby samočinne*“, sa stane „*vecou demokratických rozhodovacích procesov*“. Táto výzva sa však zdá nezlučiteľná s jeho zásadovým princípom, že socialisti by nikdy nemali vystupovať proti funkčnej diferenciacii medzi sférami. Do kedy však máme čakať, kým nám bude dovolené

učiniť z funkčnej diferenciacie vec demokratických procesov? Ak skutočne má „*demokratická verejnosť navzájom rokujúcich občanok a občanov*“ prebrať „*rolu doblíadať nad účelnosťou celého organického útvaru a v prípade núdze korigovať jeho vnútornú stavbu*“ (Honneth 2020, 138), nemôžeme len tak prijímať predstavu, že tieto sféry sú navzájom „*nezávislé*“ vďaka „*delbe práce*“ (138).

Napriek tejto jednej pasáži, v zbytku knihy Honneth (2020) píše takto o prístupe socialistov k diferenciacii medzi spoločenskými sférami: Socialistické hnutie „*nevenovalo nijakú pozornosť okolnosti funkčnej diferenciacie*“ (118) medzi sférami spoločnosti. „*Nik z raných socialistov nebol pripravený vziať na vedomie postupne sa odohrávajúci proces funkčnej diferenciacie moderných spoločností*“ (126). Socialisti prejavili „*neschopnosť (...) prijať funkčnú diferenciaciu moderných spoločností ako normatívny fakt*“ (121), a to napriek tomu, že ho ako normatívny fakt liberáli „*už dávno*“ (115) pred nimi prijali. Pretože sa socialisti údajne sústreďovali výlučne na hospodársku sféru, v ich očiach bola „*celkom odlišná sféra demokratickej vlády (...) pripravená o akékoľvek normatívne určenie*“ (63).

Klasickí socialisti však celú vec videli celkom odlišne. Ak máme súdiť podľa toho, koľko vo svojich textoch kritizovali buržoáznu demokraciu a koľko odsudzovali nehumánne podmienky v súkromnej sfére osobných vzťahov, v ktorej sa veľkí muži vysokej politiky správali s tou najnižšou krutosťou, zdá sa, že socialisti venovali vskutku veľkú pozornosť funkčnej diferenciacii modernej spoločnosti. Tento proces skutočne „*vzali na vedomie*“. A ak ho neprijali ako „*normatívny fakt*“, možno to nebolo preto, že by neboli toho „*schopní*“, ale preto, lebo tento proces *kritizovali*.

Klasickí socialisti dobre vedeli, že liberáli sa „*už dávno*“ zaoberali politickou reprezentáciou a politickými právami. Zároveň sa im však zdalo, že keď liberáli pritom odkazovali na oddelenie medzi sférami, bránili tým reprezentácii a uplatňovaniu práv v iných sférach. Diferenciácia medzi sférami nie je ničím, čo sa len tak v modernej dobe náhodou stalo. Ako sa už domnievali raní socialisti, a ako jasnejšie argumentoval Marx, moderná spoločnosť sa rozdelila do sfér v procese oddelenia producentov od produktov, ktoré produkovali. Produkovali vo sfére súkromného vlastníctva, ale produkt potom obiehal ako tovar na poloverejnom trhu, kde človek už nemal právo vystupovať ako výrobca tovaru, ktorý vyrobil, ale len ako majiteľ tovaru, ktorý kupuje a predáva. Majitelia tovaru – ale predovšetkým tí, ktorí najväčšie množstvo tovaru vlastnili – sa zhromažďovali v postupne autonómnejšej politickej sfére; a na to, aby zachovali čistotu súkromnej identity a osobného postavenia, a aby

nepošpinili krajšie chvíle, keď si len užívali tovar, od škaredých chvíľ, keď sa tovar vyrábala, rozlíšili aj súkromnú sféru osobných vzťahov od hospodárskej sféry. (Nastala teda veľká zmena v porovnaní so situáciou v starom Grécku a panujúcou aj v európskom stredoveku, kde súkromná sféra a hospodárska sféra boli totožné.) Človek, ktorý už predal svoju pracovnú silu v jednej sfére, nemá nárok na to, čo vyrába v druhej sfére. Keď robotníci nakoniec vybojovali hlasovacie právo v politickej sfére, to im ešte nedalo hlasovacie právo na pracovisku, ani právo na to, aby reklamovali tovar, ktorý bol od nich vo sfére súkromnej práce prevzatý.

Funkčná diferenciácia medzi sférami je totiž samotnou štruktúrou kapitalistického vykorisťovania. Prijat' „*funkčnú diferenciáciu moderných spoločností ako normatívny fakt*“ (Honneth 2020, 121) – teda prijat' oddelenie medzi sférami v aktuálnej existujúcej podobe – by znamenalo prijat' normatívnosť vykorisťovania. Je samozrejme možné argumentovať, ako argumentujú mnohí liberáli, že systém vykorisťovania má viac pozitív než negatív. Jeho normatívnosť by však nemala byť prijímaná ako hotový fakt. Nejde teda o žiadnu „*teoretickú záhadu*“, prečo podľa Honnetha (2020, 113) „*rani socialisti nevynaložili nijaké úsilie na to, aby svoj novo získaný pojem sociálnej slobody nepreniesli aj na ďalšie spoločenské sféry*“. Vynaložili úsilie na to, aby svojim pojmom slobody prekračovali hranice medzi sférami. Aby to bolo možné, bolo im nutné zdôrazniť to, čo bolo v politickej sfére takmer neviditeľné: hospodárske vzťahy. Niekedy možno príliš kompenzovali za prílišný dôraz liberálov na politiku a za prílišný dôraz konzervatívcov na svoj status v neehospodárskom súkromí, ale táto kompenzácia zohrávala politickú úlohu: socialisti zdôraznili ehospodárstvo, aby poukazovali na jednostrannosť politického pohľadu liberálov a súkromne statusového pohľadu konzervatívcov. Z hľadiska dejín socialistickej idey však dôležitejšie je, že tvorili týmto krokom priestor pre *komplexnú* koncepciu spoločnosti, v rámci ktorej mohli byť chápané rôzne sféry ako časti jedného celku. Zatiaľ čo liberáli a konzervatívci preferovali hľadieť na každú sféru ako na autonómnu jednotku, celistvá koncepcia spoločnosti umožnila socialistom kriticky sa zaoberať *vzťahom* medzi politikou, ehospodárstvom a súkromím.

Štruktúra vzťahov medzi sférami určila význam každej samostatnej sféry, vrátane významu jej relatívnej samostatnosti. Hoci politická sféra vyzerala slobodne, bola zo širšieho hľadiska neslobodná, pretože zakrývala ekonomické zotročenie. Hoci bola sféra súkromných vzťahov opisovaná idylickým jazykom v dominantnom kulte rodiny, lásky, a osobnej sebarealizácie, bola krása v tejto sfére podmienená vykorisťovaním v inej. A ekonomická

sféra bola neslobodná, pretože bola závislá na politických a súkromne vzťahových podmienkach, ktoré ale väčšina účastníkov hospodárstva – robotníci – nemohla v tejto sfére ovplyvniť. Inovatívne jadro socialistickej odpovede na tento stav vecí nespočívalo len v tom, čo sa dialo v hospodárskej sfére. Spočívalo v úsilí o *socializáciu* ostatných sfér.

Tento pojem „*socializácia*“ je významný. Keď sa začalo hovoriť o tom, že nejaký súkromný podnik má byť socializovaný, alebo že nejaká súkromne riešená spoločenská úloha (napr. zdravotníctvo, starostlivosť o deti, vzdelávanie) má byť socializovaná, znamenalo to, že sa vecou mala zaoberať spoločnosť ako celok. Niečo, čo patrilo jednej diferencovanej sfére sa malo stať vecou všetkých sfér. Nešlo teda o čisto hospodársku požiadavku. Takáto požiadavka nemohla pochádzať len z hospodárskej sféry, pretože funkčne diferencovaná hospodárska sféra nebola socializovaná, bola sférou súkromného hospodárstva. Ale nemohla pochádzať ani len z politickej sféry, pretože politická sféra ako taká, podľa jej vlastných pravidiel, nemala zasahovať do sfér hospodárstva a osobných vzťahov. Išlo teda o preniknutie politického princípu (zavedenie kolektívneho rozhodovania) do sfér hospodárstva a osobných vzťahov. Keď feministické hnutie eventuálne hovorilo o potrebe politizovať súkromie, išlo v zásade o ten istý princíp. Všetky sféry sa stali sociálnejšie.

V tom je ten socialistický „*nárok na „sociálne*“, o ktorom píše Honneth (2020, 100). Áno, ide o „*požiadavku na odstránenie všetkých sociálnych prekážok, ktoré by mohli stát' v ceste praktizovaniu slobody v solidárnej vzájomnosti*“ (101), ale to znamená tiež odstránenie prekážok k preniknutiu medzi funkčne diferencovanými sférami. Nie je to tak, že by klasickí socialisti nechceli presadzovať svoj „*model*“ sociálnej slobody v rôznych sférach. Je to tak, že to mohli robiť len vtedy, keď bojovali proti diferenciacii medzi sférami, pretože táto diferenciacia obmedzovala prenos výdobytkov z jednej sféry do druhej. Ako Honneth upozorňuje, každá sféra má svoje vlastné zákonitosti. V existujúcom systéme sfér tieto zákonitosti umožňujú slobodu v jednej sfére za cenu neslobody v iných sférach. Bolo by možné nájsť vzájomne sa doplnujúce slobody len vtedy, keď sa zmení zloženie sfér a keď sa s tým zmenia zákonitosti sfér vzájomne prepojených.

Honneth (2020, 129) síce chce, aby bola zavedená „*správna, primeraná súhra*“ medzi sférami, ale v súčasnosti táto súhra len hrá k prospechu čiastkovej slobody, a nie všeobecnej slobody všetkých účastníkov. Keď Honneth (2020, 130) píše, že socializmus „*musí byť schopný za teraz už akceptovaného predpokladu funkčnej diferenciacie vypovedať čosi o tej podobe, v akej majú byť v budúcnosti navzájom zosúladené rozličné sféry sociálnej slobody*“, vedie takpovediac „*keď*

pred koňom“. Hovorí o budúcej harmónii, ktorá však môže prísť len po premene aktuálne disharmonickej diferenciácie.

Honneth urobil skutočne cennú službu, keď kládol otázku základného významu sociálnosti socializmu. Jeho koncepcia „sociálnej slobody“ je vzácny príspevok k chápaniu emancipácie v modernej spoločnosti. Domnievam sa však, že sa sociálna sloboda stane skutočne „sociálnou“ len vtedy, keď sa vymkne z izolácie oddelených spoločenských sfér a stane sa (znova) súčasťou hnutia, ktoré prekonáva bariéry.

Literatúra

- BOBBIO, N. (1976): *Gramsci e la concezione della società civile*. Milano: Feltrinelli.
- COHEN, J., ARATO, A. (1994): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- GORZ, A. (1981): *Adieux au prolétariat: Au delà du socialisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- HABERMAS, J. (1989): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2000): *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- KEANE, J. (1988): *Democracy and Civil Society: On the Predicaments of European Socialism, the Prospects for Democracy, and the Problem of Controlling Social and Political Power*. London: Verso.
- LACLAU, E., MOUFFE, Ch. (1985): *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- TOURAINÉ, A. (1984): *Le retour de l'acteur: Essai de sociologie*. Paris: Fayard.
- TOURAINÉ, A. (1985): An Introduction to the Study of Social Movements. *Social Research*, 52 (4), 749 – 787.

Idea pokroku v tradícii socialistického myslenia a jej budúcnosť

Michael Augustín

Ústav politických vied Slovenskej akadémie vied

Prieskum *GLOBSEC Trends 2021*, ktorý bol realizovaný v desiatich krajinách strednej a východnej Európy, ukázal pozoruhodnú skutočnosť: každý ôsmy občan tohto geografického priestoru je presvedčený, že demokracia ako systém založený na rovnosti, ľudských právach, slobodách a rovnosti je pre ich krajinu dobrý. Identifikácia demokracie ako vhodného politického systému sa však prepadla o 15 percentuálnych bodov v 9 z 10 skúmaných krajín, keď sa pred slovo „*demokracia*“ pridal prívlastok „*liberálna*“.¹

Mohutnej reakcii proti liberalizmu v tomto regióne bola v poslednom období venovaná veľká pozornosť a jej viaceré aspekty sú zmapované v nedávno publikovanej literatúre.² Kritika liberalizmu neprichádza len sprava či z konzervatívnych kruhov, ale i z ľavicových pozícií.³ Môžeme teda pozorovať, že na jednej strane si demokracia uchováva širokú podporu ako určitý ideál, na druhej strane sme svedkami veľkej nespokojnosti s liberálnou demokraciou, s jej konkrétnou podobou, výkonom demokratických procedúr a inštitúcií.

Dôsledkom tejto nespokojnosti je strata dôvery, ktorú sprevádza pocit, že politika už nedokáže priniesť do života jednotlivcov zásadnú zmenu. Nejde však len o pokles dôvery verejnosti v schopnosť demokraticky zvolených politikov uskutočniť komplexnú a hlbokú

¹ Pozri bližšie (Hajdu *et al.* 2021).

² Pozri bližšie (Bustikova, Guasti 2017; Hanley, Vachudova 2018; Krastev, Holmes 2018; Appel 2019; Kopeček 2019; Vachudova 2019; Vormann, Weinman 2020).

³ Pozri bližšie (Drulák *et al.* 2021).

zmenu spoločenskej reality, napríklad prostredníctvom hlbokých reforiem niektorých verejných politík a prebudovania ich základných princípov. Demokratická politika neprináša uspokojivé výsledky a vo svojej každodennosti predstavuje len korektúry inak zlyhávajúcich systémov verejného zdravotníctva, dôchodkového, vzdelávacieho systému, politík boja proti klimatickej zmene a ďalších.

V rozhovore pre Českú televíziu v roku 2017 nemecký filozof Axel Honneth uviedol, že síce je demokratický vývoj vždy kostrbatý, má určitú trajektóriu, ktorou sa uberá. Ľudia však dnes nemajú pocit, hovorí Honneth, že by sa demokracia niekam vyvíjala alebo že by tu bol nejaký smer. To, že masovej dezilúzii chýba akákoľvek normatívna orientácia alebo zmysel pre cieľ, považuje Honneth za celkom nový jav v rámci dejín modernej spoločnosti. Pociťujeme, že to môže mať hlbšie príčiny, spočívajúce ani nie tak v našej schopnosti predstaviť si žiaducu budúcnosť, ale skôr v tom, že pripúšťame určitú fatálnosť aktuálnej politicko-ekonomickej konfigurácie.

Honneth (2020, 30) o tom píše vo svojom diele *Idea socializmu*: „...naša schopnosť anticipovať sociálne vylepšenia základnej štruktúry súčasných spoločností by sa už viac nemohla rozvíjať preto, lebo táto štruktúra sa pokladá (...) za takmer nemeniteľnú“. Uvádza, že spoločnosť považuje inštitucionálne podmienky spolunažívania za danosti, ktoré už nie sú prístupné ľudskému zásahu. Honneth (2020, 28) vysvetľuje, že s príchodom postmodernity „boli pre modernu charakteristické predstavy usmerňovaného pokroku znehodnotené...“ a tvrdí, že „víziám lepšieho života sa nemôže dať už preto, lebo sa vytratila akákoľvek idea toho, že prítomnosť prostredníctvom potenciálov obsiahnutých v nej samej neustále presahuje samu seba a odkazuje na otvorenú, ustavične zdokonaľovanú budúcnosť“. Nasledujúcu epochu si nedokážeme predstaviť inak, než len ako „čre prebrávanie už z minulosti dôverne známych životných foriem a sociálnych modelov“ (*ibidem*).

V rámci tejto kapitoly prinášam pohľad na genealógiu idey pokroku v rámci tradície socialistického myslenia. Pre socialistov bola nepochybne idea pokroku od počiatku určujúcim rámcom, v ktorom formulovali svoje myšlienky. Bolo by iste zaujímavé venovať sa tomu, ako sa idea pokroku vyvíjala v rozličných tradíciách západného sociálneho a politického myslenia, no vzhľadom na veľké bohatstvo filozofických prúdov a rôznych artikulácií idey pokroku sa zámerne obmedzujem na niekoľko interpretácií: pokrok ako vedecko-technologický pokrok, pokrok ako rozvoj výrobných síl, pokrok ako realizácia sociálnej sprá-

vodlivosti a pokrok ako zvyšovanie materiálneho blahobytu. Rád by som upriamil pozornosť práve na interpretácie, ktoré mali určitý vplyv na smerovanie socialistického hnutia a na to, z akých perspektív na pokrok nahliadali jeho poprední predstavitelia.

Pokrok v sebe nesie určitý deskriptívny element (zmena sa deje daným smerom) a axiologický element (táto zmena je interpretovaná ako zlepšenie). Teda sa vzťahuje k zmene, ktorá je orientovaná (k najlepšiemu), nevyhnutná (nikto nemôže zastaviť pokrok) a nezvratiteľná (nie je možný úplný návrat do minulosti). A hoci sa teoretici pokroku líšia v smere pokroku, jeho rýchlosti a popisovaní zmien, ktoré ho sprevádzajú (dokonca i v definovaní jeho hlavných činiteľov), nachádzajú zhodu v troch kľúčových ideách: (1.) lineárna koncepcia času a idea, že dejiny majú zmysel; (2.) myšlienka základnej jednoty ľudstva, všetci sme vyzvaní k tomu, aby sme sa vyvíjali spoločne; (3.) myšlienka, že človek svet môže a musí premieňať. Tieto tri idey pochádzajú z kresťanstva a s nástupom novovekej vedy boli reformulované v sekulárnom kontexte.⁴ Ortega y Gasset (1993) píše, že otcom idey pokroku je Anne Robert Jacques Turgot a v súlade s ňou ľudstvo nevyhnutne smeruje stále k uspokojivejším a dokonalejším životným formám.

Vo svojej mnohovrstevnosti nebola tradícia socialistického myslenia jednotná v chápaní toho, čo možno považovať za pokrok v širšom spoločenskom modernizačnom, demokratizačnom vývoji a evolúcii samotného socialistického hnutia. Napriek tejto pestrosti bol v konečnom dôsledku obraz dejín u socialistov závislý od „*pokroku, ako bol vnímaný v ranej etape osvietenstva: nádej na blahodarné pôsobenie vedy a techniky často vyjadrovaná vo forme výpovedí o postupnom zákonitom zlepšovaní ľudských životných pomerov*“ (Honneth 2020, 82). Pohľady na to, čo si socialisti predstavovali pod „*zlepšovaním životných pomerov*“ sa samozrejme v priebehu času líšili. Mojim cieľom je poukázať na to, že reartikulácia idey pokroku, a to dokonca v podobe nového hegemonického diskurzu, je pre budúcnosť idey socializmu kľúčová.

Pokrok ako víťazstvo veku rozumu a vedy

Odmietnutie starého poriadku – *ancien régime* – išlo ruka v ruke s osvietenskou ideou pokroku. V časoch Veľkej francúzskej revolúcie sa objavila i sociálna otázka, no zostala

⁴ Pozri bližšie (De Benoist 2002).

stát' iba na pozadí revolúcie, hoci bola jedným z viacerých katalyzátorov rozchodu s absolutistickou monarchiou vo Francúzsku. Pričinili sa o to dva mimoriadne neúrodné roky, ktoré bezprostredne predchádzali revolučným udalostiam a podpísali sa na rapídnom raste cien obilia a hrozbe hladomoru v prípade tých najchudobnejších.⁵ Turgot, Condorcet, Comte, Hegel, či raní socialisti Claude Henri de Saint-Simon a ďalší, verili, že celá história by mala byť vnímaná ako pomalý, postupný, ale permanentný a nevyhnutný vzostup k určitému historickému finále (Nisbet 1980).

Napriek tomuto pohľadu prevládajú medzi jednotlivými mysliteľmi veľké rozdiely v tom, ako chápali pokrok. Sekularizácia idey pokroku – jej odpútanie sa od dlhotrvajúceho vzťahu so všadeprítomnou Božou prozreteľnosťou – sa prejavovala predovšetkým v optimizme klasického osvietenstva a v jeho viere v priamočiary, neodvratný vedecký a technologický pokrok, čo uznávali práve utopickí socialisti (Honneth 2020). Dosahovanie intelektuálnych výsledkov je nosným prvkom v Turgotovej teórii pokroku: pokrok vedy a umenia sa stáva procesom sebazdokonaľovania (Sklair 1970). Nielenže sa pátos viery v pokrok vedy a rozumu v týchto časoch nespájal so sociálnou otázkou. V politickej rovine sa pokrok dokonca nestotožňoval ani s demokraciou samotnou, ktorej moderné chápanie ako kombinácie zastupiteľskej vlády a liberálnych slobôd sa na prelome 18. a 19. storočia ešte len začína rodiť.

Ilustruje to i tradícia idey pokroku rozvíjaná v škótskej osvietenскеj filozofii. Adam Ferguson považoval despotizmus za neprekonateľnú prekážku pokroku, no uprednostňoval „*zmiešanú monarchiu*“ pred demokraciou ako najvhodnejšiu formu vlády; David Hume zasa slobodnú vládu a republiku vnímal ako najvhodnejšie prostredie pre rozvoj vedeckého poznania; Dugald Stewart píše o existencii politickej únie ako predpoklade pre intelektuálny a morálny pokrok. Sklair (1970) konštatuje, že to, čo týchto mysliteľov spájalo, nebola ani tak voľba politického systému ideálneho pre zabezpečenie a udržanie pokroku, ale skôr výslovné uznanie politickej sféry ako sprievodnej dimenzie pokroku. U mnohých autorov

⁵ Hoci bola Veľká francúzska revolúcia ako vyvrcholenie buržoázných revolúcií v iných európskych monarchiách (Anglicko, Holandsko) spočiatku emancipačným bojom tretieho stavu ako celku, ktorý zahŕňal všetky nepriviligované vrstvy, v skutočnosti sa jej hybnou silou stali najvyššie vrstvy tretieho stavu. Tváre a aktéri revolúcie boli príslušníci buržoázie tvorenej priemyselníkmi, bankármi, obchodníkmi, advokátmi, lekármi, štátnymi úradníkmi z Paríža a z iných veľkých miest.

18. storočia, vrátane škótskych filozofov, pokračuje Sklair, však absentuje pokus o rozlíšenie materiálneho a morálneho pokroku. Potrebu diferenciacie týchto dvoch sfér pokroku naznačuje až Auguste Comte, pre ktorého morálny pokrok vyplýva nevyhnutne z materiálneho pokroku vedy, ktorý mu v hierarchii predchádza. Utopický socialista Saint-Simon prebral od svojho tajomníka Comteho jeho koncepciu o troch štádiách, ktorými prechádza vývoj ľudského myslenia, počnúc teologickou (fiktívnou) etapou, cez metafyzické (abstraktné) štádium až po pozitívnu (vedeckú) etapu (Saint-Simon 1956).

Saint-Simonov hlavný príspevok k socializmu spočíva jeho poňatím „*industrializmu*“ a jeho dôsledkov pre moderný svet. Bol jedným z prvých teoretikov sociálnej otázky (Baujard, Lutz 2018). On, jeho nasledovníci a postupne ďalší autori reflektovali na zvyšujúce sa obavy z rastúcej pauperizácie obyvateľstva ako štrukturálneho dôsledku akumulácie bohatstva, ktorý umocnil rozmach priemyselnej spoločnosti v prvých troch desaťročiach 19. storočia (Lutz 2018). Termín „*proletár*“ (*prolétaire*), ktorý ako prvý použil práve Saint-Simon ([1816] 2013) označoval niekoho, kto nemal vlastnícke právo, nedisponoval pôdou ani ďalšími výrobnými prostriedkami. Rastúca nerovnosť nebola vnímaná nespravodlivá ako sama osebe (názor, ktorý nachádzame až v moderných teóriách spravodlivosti), ale preto, že vyvolávala otázku o sociálnom osude nevlastníkov: ako môžu nemajetní zlepšiť svoj osud a uniknúť chudobe? (Lutz 2018). Saint-Simonova kritika zaznievala v prvom rade voči „*povaľáčom*“ (*idlers*), medzi ktorých radil vlastníkov pôdy, aristokraciu a buržoáziu, ktorí neparticipovali na výrobe a obchode, ale žili z renty (Pen-ssu 1973). Na druhej strane sa nachádzali všetci pracujúci robotníci, vrátane roľníkov, manažérov tovární, obchodníkov, remeselníkov, ale aj vedci a umelci. „*Francúzsko nemôže prísť k prosperite inak než cez pokrok vo vedení, umení a remeslách*“, napísal Saint-Simon (1819).

Saint-Simon patril však aj medzi veľkých obdivovateľov Adama Smitha a v niektorých oblastiach zastával názory blízke liberálnym ekonómom: veril, že dane v priemyselnom sektore by mali byť výrazne nižšie a vláda by mala čo najmenej zasahovať do procesu výroby, čím presadzoval zbavenie vplyvu šľachty, cirkvi a všetkých neproduktívnych členov spoločnosti na jej politické riadenie (Claeys 2005). V súlade s víziou, že vedecko-technologický pokrok vyrieši všetky problémy ľudstva, korigoval aj svoje predstavy o politickom usporiadaní spoločnosti a jej vedeckom riadení. Saint-Simon ([1816–18] 2013) formuloval v diele *L'Industrie ou Discussions politiques* svoju víziu o tom, že vedecké poznanie poskytne vedo-

mosti potrebné na racionálnu reorganizáciu spoločnosti a zavedenie lepšieho sociálneho systému. Aj keď v skutočnosti vo svojich *Lístoch (Lettres d'Un Habitant de Genève À Ses Contemporains)* Saint-Simon ([1803] 2012) zastával radikálne demokratické pozície a obhajoval všeobecné volebné právo aj pre ženy, neskôr tieto postoje opúšťa na úkor depolitizovanej, technokratickej vízie spoločnosti v zmysle hesla „*nabradit' vládu nad ľuďmi správou vecí*“ (Soliari 2009). Jeho vízia spoločenského pokroku je tak príliš spätá s industriálnou eschatológiou a prekonaním politiky vďaka konečnému víťazstvu vedecko-technologického pokroku.

Marx kritizoval spomínanú comteovskú schému, pretože nevysvetľuje, ako a prečo sa tieto vývojové štádiá objavujú; zároveň opomína mechanizmy, ktoré by mohli viesť k ďalšiemu pokroku: kým táto koncepcia uznávala minulé revolúcie, vylučovala všetky budúce, čím ponechávala ľudstvo vo vedeckých rukách pozitivistických technokratov (Pachter 1974). To je jeden z dôvodov, prečo Marx odmietal saint-simonovský utopizmus. Marx bol voči Saint-Simonovi kritický aj preto, lebo odmietal nevyhnutnosť konfliktu medzi kapitalistami a proletariátom, teda samotnú realitu triedneho boja. Saint-Simon síce plne uznal rozdelenie v rámci jeho chápania výrobných síl na zamestnávateľov a manažérov práce (riadacích priemyselníkov) a zamestnaných (proletariát) vykonávajúcich fyzickú prácu. Zároveň však veril, že tieto dve skupiny zdieľajú spoločné záujmy vo výrobe, v dôsledku čoho ich vzťah môže byť priateľský a kooperatívny (Taylor 1982).

Pokrok ako rozvoj výrobných síl

V tejto časti sa budem venovať tomu, akým spôsobom sa odohrala identifikácia osvietenскеj idey pokroku s rozvojom výrobných síl u Karla Marxa (Fotopoulos 2005). Marx vo svojej *Biede filozofie* (1847) formuluje špecifickú koncepciu pokroku založenú na: (1.) protirečení a antagonizme ako hybnej sile histórie, čo je materialistický a dialektický proces triedneho boja; (2.) paradoxe rastúcej chudoby ako určitej črte štádia triedneho boja, ktorý charakterizuje moderný kapitalistický vývoj; (3.) nevyhnutnosti praxe zameranej na teoretické pochopenie tohto paradoxu s cieľom jeho rozbitia, teda prax, ktorá je základom revolučnej teórie pri tvorbe socialistickej revolúcie (Roberto 2009). Marx konštatuje, že žiadne objektívne kritérium nám nehovorí, aký smer má nabrat' pokrok. Rozhodnutia prináležia ľudskej

praxi. To je základný dôvod, prečo mechanický nárast v technologickom pokroku nepostačuje, aby sme mohli hovoriť o pokroku – veď diktatúra, ktorá legitimizuje seba iba prostredníctvom modernizácie a industrializácie krajiny nie je vôbec progresívna v marxistickom zmysle slova (Pachter 1974). Napriek tomu nie sú marxisti proti technologickému pokroku, práve naopak, patria medzi podporovateľov inovácií a nových technológií, ktoré sú dôležité pre rozvoj výrobných síl. Marx považoval v tomto kontexte za dôležité odlíšiť sa od luddistického hnutia (Wallis 2000): „*Je zapotřebí času a zkušeností, než se dělník naučí rozlišovat mezi strojem a jeho kapitalistickým užíváním a přenášet proto svoje útoky s materiálních výrobních prostředků na společenskou formu jejich exploatace*“ (Marx [1867] 1954).

Marxovo chápanie pokroku spočíva v revolučnom postoji k materiálnemu a morálnemu zlepšeniu a v skutočnosti, že pokrok vnímal v dialektických pojmoch: pokrok ako vývoj a riešenie rozporov (Sklair 1970). „*Bez antagonismu není pokroku*“, píše Marx (1847) v *Biede filozofie*. Skrátka, ide o hegeliansky motív dialektiky a dejinného vývoja, ako povedal sám Marx, „*postavený z hlavy na nohy*“. Pokrok nadobúda u Marxa nový obsah, ktorý má z veľkej časti práve materialistický náboj. V *Biede filozofie* hovorí, že rozvoj výrobných síl vytvára bohatstvo buržoáznej triedy neustálym produkovaním stále rastúceho proletariátu: industrializácia naďalej podporuje hospodársky rast založený na chudobe, poháňajúc utláčanú triedu ako hybnú silu pokroku (Marx 1847). Akýkoľvek pokrok, ktorý nevedol k plnšiemu rozvinutiu výrobných síl, Marxa popravde nezaujímal: ak by sme listovali v jeho textoch, pojem „*pokrok*“ (*Fortschritt*) nenachádzame na miestach, kde by sme to neočakávali (Pachter 1974).

Keď Marx hovorí o dosiahnutí desaťhodinového pracovného dňa, zdržiava sa akéhokoľvek takého slova, no používa ho v prípade Bismarckovho víťazstva nad Napoleonom III. Pomenovanie *Fortschritt* si adoptovala v nemeckej politike strana strednej vrstvy, ktorá obhajovala voľný trh, ústavnú vládu a liberálny prístup k otázkam kultúry, náboženstva a mravov, pričom verila, že pokrok, spravodlivosť a slobodu možno dosiahnuť postupnou reformou. Takto koncipovaný pokrok chápal Marx ako ideológiu strednej triedy v boji proti tradičným autoritám, cirkvi a pozemkovej aristokracii, na druhej strane vnímal buržoáziu ako prostriedok najväčšieho oslobodenia výrobných síl v celých dejinách (*ibidem*). Preto slovíčko *Fortschritt* je u Marxa takmer výlučne vyhradené pre aktivity veľkej buržoázie v oblasti rozvíjania výrobných síl.

To je aj dôvod, prečo Marx vyjadroval isté uznanie britskému kolonializmu v Indii a mohlo by sa zdať na prvý pohľad, že argumentuje spôsobom, ktorý dokonca ospravedlňuje imperializmus. Tvrdí, že pôsobenie Britov v Indii malo aj pozitívne aspekty, v tom, ako buržoázia nevedomky, tým najbrutálnejším spôsobom, vytvárala podmienky pre revolúciu: „*Cožpak nějaká buržoazie učinila někdy víc? Cožpak někdy napomáhala pokroku a nevlácela přitom jednotlivce i celé národy krví a špínou, bídou a ponižením?*“ (Marx 1853). V skutočnosti však Marx opisuje spôsob, akým kapitalizmus skutočne fungoval a nesnaží sa ho ospravedlňovať. Pokrok u Marxa teda nemusí zákonite znamenať len zlepšovanie životných podmienok pracujúcich, ale aj ich zhoršovanie, čím v procese rozvoja výrobných síl naberá podobu neustále sa prehĺbujúceho odcudzenia a akcelerujúcej dynamiky špirály vykorisťovania. Napriek tomu jeho slová nastrojú otázku, či akcelerationistický obraz pokroku, ktorý predkladá, možno použiť na ospravedlnenie násilia a ničenia, akoby nebola možná iná forma progresívneho vývoja (Sayers 2020).

Ak teda Marx oslavuje pokrok, deje sa tak iba vo vzťahu k proletariátu a dynamike vývoja výrobných síl, čo ilustruje aj nasledujúca epizóda, ktorá sa udiala v súvislosti s americkou občianskou vojnou (1861 – 1865). V nej Socialistická internacionála prirodzene favorizovala Sever a snažila sa dotlačiť buržoázných demokratov do konfliktu s pojmom vlastníctva tým, že požadovala emancipáciu otrokov. Keď sa Internacionála dozvedela o Lincolnovom znovuzvolení, adresovala mu blahoprajný list, ktorý napísal Marx. Jeho záverečné odseky nielenže odrážajú Marxov a Engelsov postoj k občianskej vojne, ale poskytujú pohľad aj na Marxovo chápanie pokroku:

„Dokud dělníci – skutečná politická síla Severu – trpěli, (...) dotud nemohli dosáhnout skutečné svobody práce ani pomoci svým evropským bratrům v jejich boji za osvobození; avšak rudé moře občanské války smetlo tuto překážku na cestě k pokroku. Evroptští dělníci pevně věří, že tak jako americká válka za nezávislost zahájila novou éru vzestupu buržoazie, zahájí americká protiotrokářská válka éru vzestupu dělnické třídy. Znamení nadcházející epochy spatřují v tom, že úděl vést zemi v bezpříkladném boji za záchranu zotročené rasy a přetvoření společenského pořádku padl na Abrahama Lincolna, prostého poctivého syna dělnické třídy“ (Marx 1864).

Marx videl prechod k socializmu ako riešenie paradoxu chudoby a bohatstva. Socialistická revolúcia tak bude nevyhnutným vyústením tohto dejinného antagonizmu, ktoré

skončuje s vykorisťovaním. Ako sa však Marx, Engels a ich súčasníci pozerali na gradualistické zlepšovanie socio-ekonomických podmienok robotníckej triedy?

Friedrich Engels pri svojom sledovaní robotníckeho hnutia vo Veľkej Británii v spise *Postavenie robotníckej triedy v Anglicku* (1845) opisuje zákon, ktorý prešiel britským parlamentom v roku 1824. Robotníci vďaka nemu dostali právo na slobodné združovanie (Engels 1845). Rôzne robotnícke združenia, ktoré dovtedy pôsobili tajne, už predtým organizovali rôzne štrajky. Teraz ich mohli vytvárať slobodne a pôsobiť ako protoodborní podľa jednotlivých odvetví, kolektívne vyjednávať so zamestnávateľmi o mzde. Vytvárali sa taktiež spolky, ktoré tvorili určitú sieť solidarity, aby formou dobrovoľného poistenia pomáhali nezamestnaným pre prípad straty práce alebo práceneschopným pre prípad úrazu, choroby, ale venovali sa aj vzdelávacím aktivitám (Green 1993; Gosden 1961).

Z týchto spolkov sa utvorilo aj známe hnutie Chartistov (1838), pre ktorých bola silným impulzom volebná reforma schválená pod názvom *Representation of the People Act* (známy aj ako *Reform Act*) z roku 1832. Chartisti bola veľká organizovaná petičná iniciatíva, ktorá požadovala rozšírenie politických práv chudobných robotníkov, medzi inými i všeobecné volebné právo pre každého muža staršieho ako 21 rokov. Chartizmus, napriek tomu, že bol predovšetkým robotníckym hnutím, vo svojich počiatkoch nebola medzi ním a radikálnou maloburžoáziou ostrá hranica, takpovediac „*dělnický radikalismus šel ruku v ruce s buržoasním radikalismem*“, píše Engels (1845). Napriek tomu, že Charta mala politické požiadavky, Engels zdôrazňuje jej sociálny charakter, ktorý napokon prevážil a viedol k definitívnemu rozchodu proletariátu s buržoáziou. Uvádza príklad istého metodistického kňaza, ktorý na jednom z chartistických zhromaždení agitoval: „*Chartismus, milí přátelé, není politická otázka, při níž jde o to, abyste dostali hlasovací právo atd., je to otázka nože a vidličky; charta – to znamená dobré bydlení, dobré jídlo a pití, dobré mzdy a krátkou pracovní dobu*“ (Engels 1845). Politická inklúzia robotníckej triedy má byť, podľa Engelsa (1845), iba nástrojom proletariátu, no nie jeho konečným cieľom:

„*Šest bodů, které jsou pro radikálního měšťáka vrcholem všeho a nanejvýš mají ještě vést ke nějakým reformám ústavy, jsou pro proletáře jen prostředkem. Politická moc – náš prostředek, sociální blaho – náš cíl, to je nyní jasně formulované heslo chartistů. ‘Otázka nože a vidličky’ kazatele Stephense byla roku 1838 pravdou jen pro část chartistů; roku 1845 je pravdou pro všechny.*“

Engelsov postoj z tohto obdobia, pokiaľ ide o dilemu „*reforma alebo revolúcia*“, sa vynára postupne, no celkom jednoznačne. Vníma sociálnu situáciu v Anglicku natoľko vypätú, že predpovedá revolučný scenár: „*Revoluce musí přijít, na smírné řešení je dnes už pozdě*“ (*ibidem*). Predpokladá tiež politický a sociálny vývoj, vznik novej politickej strany, ktorá bude syntézou dvoch krídel rozdeleného robotníckeho hnutia – chartistického a socialistického – na spôsob francúzskeho komunizmu a že si táto strana získa širokú podporu proletariátu. V dodatku k americkému vydaniu jeho diela z roku 1887, ktorý vložil aj do úvodu k anglickému a nemeckému vydaniu *Postavenia robotníckej triedy v Anglicku* z roku 1892, vysvetľuje, prečo sa jeho predpoveď o blížiaci sa revolúcii v Anglicku z roku 1845 nenaplnila. Viní z toho úpadok chartizmu po roku 1848, víťazstvo oportunistu v anglickom robotníckom hnutí a priemyslový monopol Anglicka na svetovom trhu. O to pozoruhodnejšie však je, ako Engels v roku 1895 takpovediac anticipoval neskoršie reformistické postoje Eduarda Bernsteina, keď v úvode k novému vydaniu Marxových *Triednych bojov vo Francúzsku* napísal:

„*Ukázalo sa, že štátne inštitúcie, v ktorých je organizovaná vláda buržoázie, poskytnú robotníckej triede ďalšie príležitosti, pomocou ktorých sa môže robotnícka trieda postaviť proti tým istým inštitúciám. (...) A tak došlo k tomu, že buržoázia a vláda sa obávajú oveľa viac legálnych ako nezákonných krokov robotníckej strany, viac volebných úspechov ako vzbury. (...) Aj tu sa podmienky boja v podstate zmenili. Povstanie v starom štýle, pouličný boj za barikádami (...) sa stal zastaraným*“ (Engels [1895] 1922).

Karl Marx si vysoko cenil demokratické formy a inštitúcie – i tie, ktoré nazýval buržoáznymi. Bol presvedčený, že nadobudnutie demokratických práv bolo nepostrádateľným faktorom na ceste k socialistickej emancipácii robotníckej triedy (Schwarzmantel 1987). Vnímal ich ako kľúčový míľnik v triednom boji robotníckej triedy proti vládnucej triede. To sa vzťahuje na základné politické práva, všeobecné volebné právo, ale tiež na formovanie politických strán, odborov a právo združovať a zhromažďovať sa. Tieto práva boli esenciálne pre proletariát, aby získal politickú moc a dosiahol prechod z kapitalistickej do socialistickej spoločnosti. Marx, narozdiel od anarchistov, trval na politickej činnosti síce ako nedostatočnom, no ako nevyhnutnom predpoklade socialistickej transformácie spoločnosti (*ibidem*). Vnímal politickú organizáciu robotníckej triedy ako podstatný moment procesu emancipácie, niečo, čo im pomôže formovať si triedne vedomie.

Vytváranie politických strán a ich činnosti boli vitálnymi faktormi revolučného boja. Marx (1865) píše: „*Pokud jde o omezení pracovního dne v Anglii, stejně jako ve všech jiných zemích, nebylo ho nikdy dosaženo jinak než legislativním zásahem. A k takovému zásahu by nebylo nikdy došlo bez ustavičného nátlaku dělníků.*“ Marx tiež nesúhlasil s anarchistami, že formovanie politických strán by nevyhnutne implikovalo tiché akceptovanie existujúceho systému, konštatuje Schwarzmantel (1987). Robotnícka trieda musela použiť všetky dostupné prostriedky a systém parlamentnej demokracie ponúkal viac takýchto príležitostí než povedzme bonapartistický autoritársky režim.

V tejto súvislosti určité pozitívne postoje voči existujúcemu politickému systému „buržoáznej“ demokracie vyjadril Engels v korešpondencii Marxovmu zaťovi Paulovi Lafargueovi. Boulangistické hnutie, známe nacionalistickou politickou revanšizmom voči Nemecku, sa počas 3. republiky usilovalo zvrhnúť parlamentný režim a nahradiť ho plebiscitnou diktatúrou vedenou generálom Boulangerom. Lafargue ako marxista mal pokušenie podporovať boulangistické hnutie, keďže obratne využívalo antiburžoáznu rétoriku. Engels však vyjadril silný nesúhlas s takýmto postojom: zdôrazňoval výhody parlamentarizmu, akokoľvek nedokonalého, v porovnaní s autoritatívnym režimom (Engels, Lafargue, Lafargue 1960). To do určitej miery vyplývalo z presvedčenia, ktoré Marx vyjadril ešte v roku 1875 v *Kritike Gothajského programu* a teda, že realizovať prechod k socialistickej spoločnosti nemožno v rámci politického režimu vyznačujúceho sa reakčnosťou, ale ideálne v prostredí demokratickej republiky:

„*Není-li odvaby – a to právem, neboť poměry nabádají k opatrnosti – žádat demokratickou republiku, jak to činily francouzské dělnické programy za Ludvíka Filípa a za Ludvíka Napoleona – nemělo se aspoň užívat úskoku, který není ani ‘čestný’, ani důstojný, a žádat věci, které mají smysl jen v demokratické republice, žádat je od státu, který není nic jiného než vojenský despotismus, přikrášlený parlamentními formami, smíchaný s feudální příměsí a zároveň už ovlivňovaný buržoazí, byrokraticky podepřený a policejně hlídáný, a tento stát dokonce ještě ujišťovat, že se domníváme, že bychom mu mohli něco takového vnutit ‘zákonnými prostředky!’*“ (Marx 1975).

Engels podobnú argumentáciu používa aj v *Kritike návrhu sociálno-demokratického programu z r. 1891* známeho ako *Erfurtský program*:

„*Ak o niečom nemožno pochybovať, tak je to, že naša strana a robotnícka trieda môžu dobyť moc iba v takej politickej forme ako demokratická republika. Demokratická republika je dokonca špeciálnou formou pre diktatúru proletariátu, ako ukázala veľká francúzska revolúcia.*” (Engels 1891)⁶

Reformistický Gothajský program nemeckej sociálnej demokracie, ktorý Marx podrobil kritike, bol nahradený práve v roku 1891 o niečo radikálnejším Erfurtským programom, no aj ten si podľa Engelsovej kritiky ponechal veľa zo svojho „oportunizmu“. Program síce deklaroval nevyhnutnosť socialistického vlastníctva výrobných prostriedkov a súmrak kapitalizmu, no ten bol vnímaný ako dejinná nevyhnutnosť. Jeho autori, medzi ktorých patrili Kautsky a Bernstein, argumentovali, že kapitalizmus sa zo svojej inherentnej podstaty musí zruť a preto by úlohou socialistov malo byť zlepšovanie životných podmienok robotníckej triedy prostredníctvom legálnych politických nástrojov, skôr než usilovanie sa o revolúciu, ktorá je nevyhnutnou danosťou.

Marx veril, že bezpodmienečné udelenie demokratických práv a v prvom rade všeobecného volebného práva povedie nevyhnutne k revolučnej transformácii spoločnosti a že vládnuca trieda stratí svoju moc. Tento predpoklad sa nenaplnil, podobne ani presvedčenie, že postupná politická a sociálna inklúzia robotníckej triedy nebude viesť k legitimizácii liberálnej demokracie, kapitalistického systému a že tento vývoj neučiní existujúci systém akceptovateľným. Marx preto varoval pred rizikami reformistickej spoločenskej zmeny: takýto pokojný prechod totiž môže vyvolať reakciu zo strany vládnucej triedy, ktorá sa bude snažiť zvrátiť tento vývoj podobným spôsobom, ako to opisuje v diele *Osemnásť Brumaire Ľudovíta Bonaparta*.⁷

Napriek všetkým komplimentom, ktoré Marx či Engels skladali na účet „buržoáznej demokracie“, v ich úvahách varianta reformizmu ako cesty k socialistickej spoločnosti nezaujala ústredné miesto. Akékoľvek reformy a vylepšenia v životných štandardoch robotníkov, ktoré by sa podarilo dosiahnuť, nenahrádzali ekonomický systém so svojou triednou štruktúrou. Marx si bol toho vedomý, že radikálna zmena bola konečným cieľom a preto by

⁶ Zaujímavosťou je, že Marxovu *Kritiku Gothajského programu* uverejnil Engels prvýkrát v roku 1891, napriek tomu, že si to vedenie nemeckej sociálnodemokratickej strany neprialo. V tom istom roku formuluje Engels svoju kritiku návrhu Erfurtského programu, ktorú adresoval Engels Karlovi Kautskému. Tá bola prvýkrát uverejnená až o desať rokov v *Neue Zeit*. Kautsky Engelsovu kritiku ignoroval.

⁷ Pozri bližšie Marx ([1852] 1949).

nemala robotnícka trieda preceňovať konečný účinok ich každodenného boja (Marx 1865). Pripomínal, aby príslušníci robotníckej triedy nezabúdali, že podávajú iba paliatívnu liečbu, no neliečia chorobu: „*Místo konzervativního mota: ‘Spravedlivou mzdu za spravedlivou denní práci!’ měli by dělníci vepsat na svůj prapor revoluční heslo: ‘Pryč s námezdním systémem!’.*“ (ibidem)

Pokrok ako realizácia sociálnej spravodlivosti

Pre ďalší vývoj konfliktu medzi revolučnou a reformistickou perspektívou v rámci socialistického hnutia zohral dôležitú úlohu filozofický rozchod Marxa s „*otcom anarchizmu*“ Pierrom-Josephom Proudhonom, predovšetkým v tom, ako socialisti na Západe postupne zanechali koncept revolúcie a vzdali sa materialistickej hegliánskej dialektiky.

Okrem iného sa Proudhonovi podarilo spojiť ideu pokroku s problémom sociálnej spravodlivosti, predovšetkým v orientácii na otázku majetkovej rovnosti. Proudhon, už podstatne jasnejšie, v porovnaní napríklad so Saint-Simonom, hovorí o sociálnej otázke v kontexte spravodlivosti. Distributívnu spravodlivosť, ktorú často spájame práve so sociálnym štátom, Proudhon (1847) označuje ako autoritatívnu, založenú na donútení: „*charita, prvotná cnosť kresťana, legitímna nádej socialistu, objekt všetkeho úsilia ekonóma, je sociálnou nerestou v okamihu, keď sa stáva princípom ústavy a zákona*“. Blahobyť a jeho dôsledok, distributívnu spravodlivosť, teda Proudhon chápe ako nespravodlivosť, akonáhle je založená na sile a nie na svedomí (Jamil 2020).

Pre Proudhona je nelegitímne privlastnenie si planéty hlavným zdrojom nespravodlivosti v modernej spoločnosti: majetok založený na sile vyvoláva dynamiku nespravodlivosti, vedie k vykorisťovaniu a bez rovnakého prístupu k majetku sa v spoločnosti nevyhnutne naďalej prehĺbuje nerovnosť založená na nespravodlivosti. Pokrok u Proudhona preto spočíva v realizácii pohybu spravodlivosti v priebehu času a v preusporiadaní vlastníckych pomerov v spoločnosti (ibidem). Kým Marx videl prechod k socializmu ako riešenie paradoxu bohatstva a chudoby, Proudhon sa usiloval eliminovať trhové protirečenia tak, aby bol nastolený „*dobrý*“ kapitalizmus – iným slovom – tak, aby sa dospelo k reforme kapitalizmu (Roberto 2009).

Proudhon, známy ako obhajca mutualizmu⁸, kritizoval veľké kapitalistické vlastníctvo, ale podporoval trh a drobné súkromné vlastníctvo robotníkov, ktoré preferoval pred kolektívnym vlastníctvom (Dinuš 2010). Favorizoval model, vďaka ktorému by sme ho dnes bez problémov zaradili medzi teoretikov ekonomickej demokracie či participatívnej ekonomiky: podiel zamestnancov na vlastníctve veľkých podnikov. Proudhonov reformovaný kapitalizmus bol teda kapitalizmus malých vlastníkov a menej vykorisťujúcich monopolov. To boli dôvody, kvôli ktorým Marx podrobil kritike Proudhonove dielo *Filozofia biedy* vo svojom diele *Bieda filozofie*. V liste zo 17. mája 1846 píše Proudhon z Lyona Marxovi:

„Možno si stále myslíte, že v súčasnosti nie je možná žiadna reforma bez štátneho prevratu, bez toho, čo sa predtým nazývalo revolúciou, čo v skutočnosti nie je nič iné ako šok. Tento názor, ktorému rozumiem, ktorý som ospravedlňoval a ochotne diskutoval, dlho som ho zdieľal, som vďaka mojim najnovším štúdiám úplne opustil. Verím, že to nepotrebujeme, aby sme uspeli a že v dôsledku toho by sme nemali predkladať revolučnú akciu ako prostriedok sociálnej reformy, pretože tento pomyselný prostriedok by jednoducho bol výzvou na silu, svojvôľu, skrátka, na protirečenie“ (Proudhon 1846).

Proudhonova predstava o pokroku bola na míle vzdialená dialektike a zbavená svojej revolučnej podstaty. Kým hegelianska dialektika cez opozíciu tézy a antitézy splodila vyššie štádium – syntézu ako negáciu negácie, Proudhonova dialektika zostáva uväznená medzi tézou a antitézou, až kým v určitom bode nedôjde k ich zmiereniu (Roberto 2009). Podľa jeho logiky nemôže spoločnosť nikdy úplne vyriešiť svoje problémy, pretože permanentný tok znamená nepretržitý výskyt nových problémov, ktoré sa nabaľujú na nevyriešené protiklady a rozpory (Hall 1971). Proudhon nevyzýval k revolúcii a násilným otrasom, ale skôr k transformácii spoločnosti, ktorá by mala mať morálnu povahu (Roberto 2009). Verí v eventualitu určitého ekvilibria, teda v možnosť, že každá antinómia je rozriešiteľná vo všeobecnejšom prípade alebo v zložitejšom vzorci, ktorý harmonizuje protichodné faktory

⁸ Základným tvrdením mutualizmu ako anarchistického politicko-ekonomického smeru je, že pri predaji práce alebo jej výsledku má pracujúci dostať peniaze, úžitkové predmety alebo služby, ktoré presne zodpovedajú množstvu práce potrebnej k výrobe výsledku práce toho istého úžitku. Proudhon navrhoval zriadiť banku, pomocou ktorých si robotníci dokážu zaobstarať výrobné prostriedky. Mutualisti podporujú družstevníctvo. V mutualizme tvoria základ rodiny drobných vlastníkov, ktorí dobrovoľne spolupracujú v rámci obce (Lysý 2006).

tým, že ich absorbuje navzájom (Proudhon 1847). Proudhon si napríklad myslel, že by problémy výmeny vymizli, keby došlo medzi výrobcami (kapitalistami) a kupujúcimi k dohode na tom, ktoré komodity majú najväčší prospech a následne určili ich cenu a predajnú cenu tým, že stanovia hodnotu, ktorá by bola úmerná obom.

Proudhon, vychádzajúc z anarchistických pozícií odmietal sociálny štát ako rámec pre spravodlivé rozdeľovanie zdrojov, pretože ako nástroj donucovania bol pre neho neakceptovateľný. Otázku legitímneho a spravodlivého vlastníctva rozvíjal ako vec dosiahnuteľnú jedine v rámci slobodnej spoločnosti, v ktorej autorita a sila nebudú mať miesto; práve naopak: kooperatívna forma práce by mala byť základom spravodlivého vlastníctva. Jeho odmietnutie revolúcie, hegelianskej dialektiky a predpoklad zmierovania protikladov predznamovali rétoriku gradualistickej transformácie kapitalizmu a politiku zmierovania protichodných záujmov robotníckej triedy a vlastníkov výrobných prostriedkov, teda určitú symbiózu práce a kapitálu, ktorou sa vyznačovalo budovanie sociálneho štátu. Povojnové sociálnodemokratické programy, ale i sociálne politiky ľudových, kresťanskodemokratických a konzervatívnych strán boli napokon odrazom neutralizácie antagonizmov, ktorou sa vyznačoval povojnový sociálny štát v západoeurópskych krajinách. Pozrime sa na to, ako sa táto vízia dokázala spojiť s tým, čo Proudhon odmietal, a teda, aby uvedené úlohy napĺňania sociálnej spravodlivosti na seba prevzal moderný štát.

Pokrok ako zvyšovanie materiálneho blahobytu

Doteraz sme sledovali, ako sa pokrok stal synonymom vedecko-technického pokroku v myslení raných socialistov, ako sa následne pokrok spája s rozvojom výrobných síl a so ziskom novej materiálnej kvality vďaka súpereniu antagonizmov v dejinách a tiež to, ako sa podmienkou pokroku stala otázka nastoľovania sociálnej spravodlivosti. Práve Proudhon konštatuje, že zdieľaný zmysel pre spravodlivosť v spoločnosti sa časom posunul k rovnosti. No pohyb smerom k rovnosti spôsobil podľa Proudhona to, že distributívna spravodlivosť, respektíve spôsoby, ako by mali byť prerozdeľované zdroje, sú založené na zastaranej sile, pod čím mal na mysli práve štát, ktorý tak činí najmä prostredníctvom ukladania daní (Jamil 2020).

V tomto smere je kľúčovou postavou dejín idey sociálneho štátu nemecký sociológ a ekonóm Lorenz von Stein, ktorý sa zaoberal históriou spoločenského pohybu a sociálnych

hnutí vo Francúzsku. Stein, na rozdiel od Proudhona, bol presvedčený, že moderný štát a štátna moc musia byť použité na podporu duchovného a materiálneho blahobytu občanov na základe administratívnej kontroly spoločnosti. Steinovi sa podarilo sklbiť *Rechtsstaat* – právny štát a vládu zákona – so sociálnym štátom, pričom tým nadväzuje na Hegela, ktorý prízvukoval vzájomný vzťah medzi sociálnym pokrokom, právnym vývojom a ich vzájomnú podmienenosť (Waszek 2001). Bol presvedčený nielen o tom, že spoločnosť potrebuje štát a právo, ale aj o tom, že krok smerom k väčšej rovnosti je možné dosiahnuť iba zákonodarstvom, administratívou a účasťou proletariátu na politickom procese (Kilminster 2014). Stein očakával, že sociálne reformy zabezpečia trvalý pokrok smerom k oveľa vyššej produktivite pracovníkov, povedú k vyššej úrovni spotreby, vyššej životnej úrovni a zníženiu robotníckeho radikalizmu (Eidukienė 2008). U Steina socialistická idea verejného dobra, osvietenská filozofia a utópia nemeckého idealizmu spoločne vyústili do systematického rozvoja princípov sociálneho štátu (Kosłowski 1997a). Inými slovami, pokrok sa stal nositeľom myšlienky zlepšovania materiálneho blahobytu života ľudí, individuálnej kvality života.

Skôr, než sa vrátíme k Steinovi, uvedieme na tomto mieste niekoľko poznámok k samotnému konceptu sociálnemu štátu. Idea sociálneho štátu nie je zakotvená iba v marxistickej, socialistickej alebo určitej reformistickej tradícii demokratického socializmu, ale vychádza z viacerých filozofických prameňov. Dokonca nie je výlučne doménou sekulárnej etiky alebo odrazom nereligiózneho videnia sveta. Jedným z intelektuálnych prameňov sociálneho štátu je idea kresťanskej lásky, ktorej pomenovanie pochádza z gréckeho jazyka. V gréčtine sa vyjadrí slovom *agapé*, v latinčine *caritas*.⁹

Keď pápež Lev XIII. vydal v roku 1891 encykliku *Rerum novarum*, katolícka cirkev sa prvýkrát ukázala v inom svetle než len ako obranná bašta voči modernizmu: sociálna otázka sa stala jednou z centrálnych úloh a poslaní cirkvi, keďže zlepšenie sociálnych podmienok robotníkov v podobe dostatočnej mzdy za vykonanú prácu bolo vnímané ako jedna z veľkých výziev pre vtedajšiu spoločnosť (*ibidem*). Katolícka cirkev reagovala tak na distribúciu politických preferencií pozdĺž etablojúcej sa konfliktnej línie práca – kapitál s cieľom získať na svoju stranu robotnícku triedu.

⁹ Gréčtina pozná štyri hlavné výrazy pre lásku: *storgé*, *erós*, *filia* a *agapé*.

Okrem toho prešiel pojem sociálneho štátu určitým vývojom a preto je užitočné uviesť zopár poznámok k sémantickým odlišnostiam tohto termínu. Aj keď anglofónny svet používa pojem *welfare state*, teda *štát blahobytu*, ktorý je zaužívaný aj v česko-slovenskom prostredí, nemecká tradícia zväčša používala termín *Sozialstaat*, teda *sociálny štát*. Peter Koslowski to vysvetľuje práve tak, že pôvodný nemecký rišsky *Sozialstaatlichkeit* nebol *welfare state*: bismarckovský model na rozdiel od britského ponímaniu *welfare*, beveridgovského modelu, nebol modelom sociálnych služieb (napr. *National Health Service*), ale usiloval sa o solidaritu a redistribúciu bohatstva v podobe minimalistického sociálneho poistenia (Koslowski 1997b, Leisering 2013). V nemeckom ponímaní je sociálny štát súčasťou konštitučnej identity štátu a aj dnes je chápaný ako jeden z ústavných cieľov štátu (Kaufmann 2013). Takmer jediným ekonómom v nemeckom prostredí, ktorý používal pojem *Wohlfahrtsstaat*, teda nemecký ekvivalent anglického *welfare state*, bol nemecký ekonóm Adolph Wagner: okrem toho, že Wagner otvorene písal o tom, že štát môže prerozdeľovať príjmy, aby sa vyrovnávali príjmové nerovnosti, predpovedal vzájomnú podmienenosť nárastu modernizácie štátu blahobytu a hospodárskeho rozvoja štátov (tzv. *Wagnerov zákon* hovorí o tom, že dlhodobé hlboké zmeny v hospodárstve povedú k zvýšenej úrovne štátnych intervencií vrátane zvýšenia verejných výdavkov) (Štefan 2015). Súčasný trend smeruje skôr k synkretizmu a zmiešavaniu jednotlivých tradícií sociálneho štátu či štátu blahobytu.

Sledujúc diskurz teórie štátu a práva v 19. storočí v nemeckom politicko-ekonomickom myslení, názory na sociálny štát sa pohybovali na celej škále od presvedčenia, že sociálny štát je protikladom právneho štátu, či dokonca jeho ohrozením, cez názor, že sociálny štát je jednou z neoddeliteľných entít dokonalého štátu či integrálnou súčasťou právneho štátu až po názor, že sociálny štát je proaktívny v implementácii sociálnych reforiem, poskytovaní sociálnych práv a sociálnych služieb (*ibidem*). Tento rozmanitý diskurz bol do určitej miery ovplyvnený aj hegelianskymi úvahami o oddelení štátu a občianskej spoločnosti, ktoré napokon ústili do polemík o tom, aká by mala byť rola moderného štátu, aký rozsah pôsobnosti by mal mať a čo všetko by mal občanom poskytovať.¹⁰

¹⁰ Napriek tomu je potrebné poznamenať, že táto otázka nie je priamo predmetom vtedajších hegelianskych diskusií, ale otázka rozdelenia úloh medzi štát a občiansku spoločnosť v oblasti sociálnej politiky nadobúda význam pri komparatívnej perspektíve, pretože podobné problémy môžu byť v jednotlivých krajinách riešené rozdielne, rôznymi kombináciami štátu a občianskej spoločnosti: niektoré štáty môžu dosahovať ciele blahobytu prevažne cez štát, iné cez inštitúcie občianskej spoločnosti (Baldwin 1997).

Rozvíjanie konceptu triedy či proletariátu bolo pôvodne Steinovým príspevkom, no do akej miery bol Marx oboznámený so Steinovými konceptmi a do akej miery ich akceptoval, je veľmi náročné identifikovať (Mengelberg 1961). Aj napriek veľkej podobnosti Steinových myšlienok s marxizmom je vplyv Steinovho myslenia na Marxa veľmi neistý, hoci ho Marx marginálne spomína v diele *Die Deutsche Ideologie* (*Nemecká ideológia*). Pravdepodobné je, že obaja myslitelia sa do veľkej miery navzájom ignorovali. Stein nebol socialista, no jeho spisy neboli vítané ani v nemeckých konzervatívnych kruhoch. Podobne boli neprijateľné aj pre progresívne skupiny, ktoré podľahli marxizmu, takže socialistické hnutie ďalej jeho prínos nerozvíjalo (*ibidem*). To však neznamená, že by neprebiehala žiadna interakcia medzi jeho predstaviteľmi a Steinom. Stein bol do veľkej miery v kontakte s reprezentantmi francúzskeho socialistického hnutia. Blízky kontakt s Louisom Blancom, francúzskym predstaviteľom socialistického hnutia bol v tomto smere rozhodujúci, pretože jeho vízia štátneho socializmu, idea, že štát by sa mal aktívne zaoberať otázkami pracujúcich, umožnila Steinovi uskutočniť paralelu medzi francúzskym socializmom a nemeckou skúsenosťou (Siclován 2014).

V roku 1850 v diele *História sociálnych hnutí vo Francúzsku od roku 1789 po súčasnosť* (*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*) predstavil ekonomickú interpretáciu dejín, v ktorej pracoval s pojmami triedneho boja a proletariátu. Ešte niekoľko rokov predtým, v roku 1842, otvoril túto tému v knihe *Socializmus a komunizmus dnešného Francúzska* (*Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*), vďaka čomu sa v Nemecku zvýšilo povedomie o francúzskych socialistických myšlienkach. V 40. rokoch 19. storočia bolo Steinovo dielo v Nemecku široko diskutované a jeho myšlienky postupne absorbovali do spoločnosti.

Stein navrhoval reformistickú politickú stratégiu: štát riadi rozdeľovanie hospodárskych zdrojov v miere, ktorá by zabránila triednej polarizácii, tak, ako si ju predstavoval Marx (Singelmann, Singelmann 1986). Kým sa Karl Marx rozišiel s duchom filozofie nemeckého idealizmu a vydal sa po ceste historického materializmu, Lorenz von Stein bol dlhý čas verný dialektickému idealizmu. Jeho inherentná pozícia bola reformistická, nie revolučná: Steinova viera v silu vzdelávania a morálneho presvedčania mu bránila vidieť revolúciu inak než „*spoločenské zlo*“ (Weiss 1963).

Kým Marxa viedlo vnímanie štátu ako miesta, v ktorom sa musia nutne hľadať kompromisy medzi záujmami vládnucich a podriadených tried, k radikálnemu záveru, že ľudské

oslobodenie si vyžaduje eliminovanie štátu, Steinova stratégia viedla opačným smerom. Podľa Steina je nevyhnutné rozvinúť takú formu vlády, ktorá bude stáť nad inštitúciami štátu i spoločnosti. Preto navrhoval vládu „*sociálnej monarchie*“ – neutrálnej a univerzalistickej entity – vládnucej nezávisle od partikulárnych triednych záujmov a implementovať taký politický program, ktorý zaistí harmóniu spoločnosti (Singelmann, Singelmann 1986).

Hoci bol schopný aplikovať Hegelove kategórie na štúdium spoločnosti a spoločenských procesov, v 50. rokoch 19. storočia Stein opúšťa dialektickú metódu (Weiss 1963). Steinova sociálna teória zostala dialektická v zmysle jej trvania na inherentných rozporoch zabudovaných do spoločenského systému, ale namiesto predstavy oslobodzujúcej syntézy Marxa alebo Hegela, Steinova dialektika znamená iba trvalé kmitanie či oscilovanie medzi tézou a antitézou bez konečného riešenia.

Hegeliánska dialektika bola intelektuálnym zdrojom aj pre populárneho a iniciátora nemeckej sociálnej demokracie. Meno Ferdinanda Lassalleho a jeho charizmatická osobnosť sa pevne spojili s myšlienkou sociálnej demokracie v Nemecku a využívaním štátu na socialistické účely. Možno aj to je dôvod, prečo medzi ním a Steinom bola veľká podobnosť a podľa jeho životopisca Hermanna Onckena je vysoko pravdepodobné, že Lassalle poznal Steinove dielo (Siclován 2014). Nie však iba Lassalle, ale aj mnohí ďalší, ktorí sa organizovali v rámci nemeckého socializmu v 60. rokoch 19. storočia, čerpali inšpiráciu zo spisov pruského socialistického ekonóma a politika Johanna Karla Rodbertusa, veľkého teoretika štátneho socializmu v tomto období (*ibidem*).

Napriek tomu, že Lorenz von Stein patril medzi prvých, ktorí vykonali kritickú analýzu síl kapitalizmu, politicky sa v socialistickom hnutí neangažoval. Steinova osobnosť sa počas života stala predmetom kritiky a po jeho smrti upadlo jeho dielo na určitý čas do zabudnutia. Steinova vízia socialistického štátu, ktorá mala korene v nemeckej tradícii kameralizmu a vedy o štáte (*Staatswissenschaft*), však nepochybne zohrala dôležitú úlohu.¹¹

Podarilo sa jej totiž odomknúť jedinečnú dimenziu socialistického myslenia v Nemecku, vďaka ktorej sa idea socializmu dokázala reprodukovať v podmienkach neustále sa

¹¹ Kameralizmus ako špecifická, stredoeurópska verzia merkantilizmu vplyvná v nemecky hovoriacich krajinách. Kameralistické postoje vychádzajú z presvedčenia, že bohatstvo štátu je zdrojom všetkého bohatstva. Kameralizmus sa stal základom pre politiku presadzujúcu vysoké príjmy štátneho rozpočtu, ktoré by sa mali použiť pre úžitok ľudí.

vyvíjajúcej industriálnej spoločnosti, nezostať iba poznámkou pod čiarou a stať sa masovým hnutím (*ibidem*).

Keď si európske vlády uvedomili, že spoločnosti nie sú vo svojej podstate stabilné (ako si mysleli britskí liberáli), že nesmerujú k vyššiemu rádu stability na základe metafyzických princípov (ako to navrhol Hegel) a že revolučná transformácia existujúcich triednych rozporov do nového typu spoločenského poriadku (marxistický program) nie je žiaduca, teórie sociálnych reforiem ponúkli prijateľnú alternatívu, ktorá sa stala programom spoločenského rozvoja (Singelmann, Singelmann 1986).

Koncepty zastupiteľskej demokracie, ústavného právneho štátu a sociálneho štátu sa navzájom stále viac približovali a to dokonca čoraz viac aj v spoločenských vedách, ako píše v roku 1894 vtedajší významný právnik Julius Ofner:

„Elementárna demokracia požaduje sociálny štát, organizmus podobný ústavnému štátu, no nie takýto, limitovaný na zachovanie toho, čo patrí mne a tebe..., ale sociálny štát, ktorý berie na seba verejnú pomoc ako cieľ chrániť spravodlivé rozdelenie výhod a bremien v ich celistvosti, založeného na rovnosti všetkých“ (Kosłowski 1997a).

Legitimita sociálneho štátu stála na schopnosti uspokojiť túžbu občanov po prosperite a istotách (Baldwin 1997). Sloboda obsiahnutá v liberálnej demokracii získala silného spojenca v podobe sociálneho štátu (Schuyt 1997). Pozvoľna sa šírilo presvedčenie, že štát musí za cieľom realizácie demokratických princípov, ktoré sa postupne rodia v štáte a v spoločnosti v podobe univerzálneho práva na politickú participáciu a ako rôzne individuálne slobody, eliminovať sociálne nerovnosti spôsobené usporiadaním hospodárstva (Kosłowski 1997a).

Postupná kodifikácia nových sociálnych, hospodárskych a kultúrnych práv mala politickú inklúziu a participáciu umožniť aj uľahčiť (Kaufmann 2013). Tieto hodnoty získavali veľkú podporu zo strany robotníckych a demokratických hnutí, no až po druhej svetovej vojne sa stali základom novej sociálnej politiky a praxe sociálneho štátu. Túžba po väčšej slobode, rovnosti sa spojila s túžbou zažívať menej utrpenia a s určitou sekulárnou eschatológiou, ktorá sa nachádzala okolo konceptu blahobytu a sociálneho štátu (porov. Lilja 1997, Kosłowski 1997b).

Záver

Súčasný európsky diskurz o demokracii – či už verejný alebo akademický – je stále pomerne pevne ukotvený v paradigme liberálnej demokracie, ktorá sa etablovala po druhej svetovej vojne v štátoch západnej Európy. Pretrvávajúca predstava o demokracii je výsledkom povojnovej hospodárskej konjunktúry, ktorá prebehla v západnej Európe a bola úzko spätá s tzv. *zlatým vekom sociálneho štátu*. Modely, pojmy, analógie, ktoré používame, naše normy a v konečnom dôsledku aj naše očakávania sú zviazané s jedinečnou historickou konfiguráciou, ktorá, ako dokazuje súčasná dynamika liberálnej politiky, nie je nijakým spôsobom definitívna, no nie je možné sa jej ani úplne vzdať alebo ju opustiť. Tieto predstavy a očakávania od liberálnej demokracie sú stále späté s perspektívou materiálneho pokroku a ekonomického rozvoja širokých vrstiev obyvateľstva. Demokracia by v zhode s touto predstavou mala prinášať trvalý rozvoj materiálnych podmienok života občanov a ekonomický blahobyť.

V konečnom dôsledku sociálny štát priniesol prvok, o ktorom Honneth (2020, 28) píše, že umožňoval rozvíjať „*predstavy usmerňovaného pokroku*“, pretože prinášal víziu lepšej budúcnosti, materiálnej prosperity a vedomia, že spoločnosť má určitý smer. Pocit možnej a zakúsenej zmeny v podobe výsledkov politík u občanov umožňovali práve politické inštitúcie liberálnej demokracie. Môžeme povedať, že sociálny štát fungoval ako určitá báza legitimizujúca „*pravidlá hry*“, podľa ktorých operovali politické inštitúcie liberálnej demokracie.

V demokratickej politike sa po druhej svetovej vojne mechanizmy reprezentovania politického usudzovania občanov nachádzali na pomyselnom vrchole svojej aktivácie. Politické strany fungovali nie len ako volebné stroje, ale operovali pozdĺž línie reprezentujúcej usudzovanie občanov, ktoré prenikalo do diskusií o legislatívnych návrhoch.

Spoločnosť bola kolektívnejšie organizovaná, združovanie sa v odboroch alebo spolkový život boli na nebývalej úrovni. Tento systém sa vyznačoval kolektívnym jednaním a pomerne vysokou organizovanosťou.¹² Zastupiteľský systém sa stal médiom, cez ktorý

¹² Jozef Lysý (2013) a ďalší autori píšu o *druhej kríze modernity*, v ktorej sa podľa nich nachádzame, práve ako o kríze jej organizovaných foriem. Tzv. *organizovaná modernita* je sociologický pojem, ktorý popisuje spoločenský stav, kedy dochádza k tomu, že sa veľké masy ľudí začínajú začleňovať do obrovských celkov, kolektívov či formálnych organizácií v dôsledku toho, že pocitovali odlúčenie od spoločenského diania. Spadá

prechádzali požiadavky jednotlivých tried, čo systém stabilizovalo a tlmilo eventualitu sociálnych revolúcií.¹³

Socialistická vízia, ktorá prichádzala s prísľubom hlbokkej transformácie spoločnosti, rozvíjala i morálne aspekty tejto transformácie práve prostredníctvom idey sociálnej slobody. Na Západe sa táto vízia rozplynula v chápanie pokroku ako zvyšovanie materiálneho blahobytu, toho, čo inými slovami nazývame konzumentskou spoločnosťou. Socializmus sa od začiatku zakladal na idej novej, komunitnej a kooperatívnej formy života a nie iba na predstave presadzovania pozmeneného, spravodlivejšieho systému rozdeľovania. Vďaka svojej zúženej ambícii venovanej pretvoreniu ekonomických vzťahov nedokázal socializmus formulovať ucelený normatívny prístup k politickej sfére, takže nepriniesol odpoveď na otázku, ako v tejto oblasti rozvinúť ideu sociálnej slobody (Honneth 2020).

Pokúsila sa o to s odstupom času európska sociálna demokracia tým, že si adoptovala pojem „*demokratického socializmu*“. Ten smeroval, podľa Honnetha (2020), do veľkej miery k obmedzenej myšlienke politickej demokracie chápanej v súlade s etablovaným liberálnym rámcom ako oblasť, „*keď sa mala sociálna otázka (...) riešiť obmedzovaním kapitalistického trhu*“ (*ibidem*, 67).

V tom vidí Honneth (2020, 98) koniec radikálnej požiadavky socialistického hnutia a zároveň aj hrozbu, že socializmus zostane len jednou z mnohých čisto normatívnych teórií spravodlivosti, „*ktorá svoje požiadavky musí chápať len ako apel na niečo, čo sa má chcieť, a nie ako výraz niečoho, čo je už nejakým spôsobom chcené*“.

Kým teória spravodlivosti Johna Rawlsa, píše Honneth (2020), sa usilovala upriamiť pozornosť na princípy férovosti, akceptácia ktorých by sa mala odohrávať na pozadí vopred legitimizovaných, už existujúcich normatívnych a inštitucionálnych rámcov, socializmus by sa mal sústreďovať na realizáciu „*nenaplnených sľubov*“ prostredníctvom transformácie aktuálnych inštitucionálnych daností. Schopnosť implementovať sociálne politiky, „*byť sociálny*“, podľa Honnetha, pre realizáciu idey socializmu nestačí.

Mohlo by zdať, že Honneth (2020) je v tomto kritikom sociálneho štátu, ktorý sa utváral práve na reformistickej vízii pokroku ako zvyšovania materiálnej prosperity občanov,

do obdobia od konca 19. storočia a zahŕňa prvé dve tretiny 20. storočia. Pojem zaviedol ako prvý nemecký sociológ a politický filozof Peter Wagner (1994), v českej sociológii sa o tento termín zaujíma aj Jan Keller (2007).

¹³ Porov. (Augustín 2017; Lysý 2013). „*Revolúcií sa dá predísť vnímavosťou k väčšine a jej záujmom*“ (podľa Shapiro 2012).

na potrebe spravodlivej redistribúcie zdrojov s cieľom „krotiť“ negatívne dôsledky dynamiky kapitalistickej ekonomiky. Na druhej strane však hodnotí sociálne zákonodarstvo zo začiatku 20. storočia a ďalšie výdobytky sociálneho štátu ako dôležité inštitucionálne zlomy a experimentálne míľniky, ktoré musia zostať súčasťou historickej pamäte socialistického hnutia ako už v minulosti testované pokusy zospoločensťovania hospodárskej sféry.

Požiadavky na kontinuálne zvyšovanie materiálnej prosperity, rast životnej úrovne širokých vrstiev, stimulovanie spotreby a extenzívne rozpočtové výdavky s cieľom naplňať mohutné aspirácie sociálneho štátu populácie bolo možné realizovať iba v podmienkach permanentného hospodárskeho rastu. A to nielen na Západe. V etatickej verzii, v akej bol socialistický projekt testovaný vo východnom bloku, sa socialistické ekonomiky stali obdobou tých kapitalistických, najmä pokiaľ išlo o systém ekonomickej organizácie, ktorá síce používala odlišné prostriedky, no mala ten istý cieľ: maximalizáciu hospodárskeho rastu (Fotopoulos 2005).

Rozdiel medzi týmito dvoma typmi ekonomík sa v podstate znížil na kritérium, kto vlastní výrobné prostriedky a ako sú alokované na rôzne účely. Idea hospodárskeho rastu hrala dôležitú úlohu v súvislosti s reprodukciou ekonomík štátneho socializmu, vzhľadom na to, že marxistická koncepcia pokroku sa spájala s rozvojom výrobných síl a vychádzala z vedecko-technologického étosu osvietenstva. Maximalizácia ekonomického rastu a efektívnosti závisí od ďalšej deľby práce, špecializácie, rozšírenia veľkosti trhu a to je dôvod, prečo moderná technológia bola vždy navrhovaná s cieľom maximalizovať ekonomickú efektívnosť (*ibidem*). Plný rozvoj výrobných síl bol pre marxistov nevyhnutným, aby vôbec mohlo dôjsť k ďalšej transformácii spoločnosti. Z pohľadu Marxových kategórií však experiment štátneho socializmu vyústil do situácie vrcholnej irónie: systém, ktorý bol stotožnený so „socializmom“, začal byť ku svojmu koncu vnímaný (vďaka ťažkopádne plánovacieho procesu a ekonomickej neefektívnosti) ako prekážka ďalšieho rozvoja výrobných síl (Wallis 2000).

Rôzne naratívy či interpretácie pokroku, ktorými sa inšpirovali rané, tzv. utopické tradície socialistického myslenia, marxizmus, anarchosocializmus či demokratický socializmus alebo ich priamo spoluvytvárali, nám ukazujú, že socializmus nebol historicky odkázaný na homogénnu alebo monolitnú predstavu o pokroku. A to je práve kľúčový moment, z ktorého možno vychádzať pri uvažovaní o tom, čo robiť s ideou socializmu dnes. „*Je čas, aby si socialisti vzali späť koncepciu pokroku*“ (Wallis 2000, 45). Skôr než postmoderné odmietanie

osvietenstva socializmus potrebuje novú spoločenskú racionalitu (Holubec 2021). Preto tí, ktorí chcú vzkriesiť ideu socializmu, nemôžu sa vzdať idey pokroku.

Socializmus sa musí pokúsiť o novú interpretáciu pokroku. Pokrok musí dostať nový obsah, ktorý nebude stáť na problematickom predpoklade hospodárskeho rastu, zvyšovania spotreby a rastúcej materiálnej prosperity. Toto nielenže nepostačuje, ale je to zároveň slepá ulička, pretože dnes je už nemožné usilovať sa vzkriesiť keynesiánsky sociálny štát so všetkými svojimi príslubmi. Ďalší ekonomický rast neprispieva k vyššej kvalite života, neznižuje chudobu, ale zvyšuje klimatické a bezpečnostné riziká – v konečnom dôsledku prispieva k vytvoreniu ekonomicky nákladného sveta, v ktorom akýkoľvek sociálny blahobyt nebude mysliteľný. Dnes vidíme, ako imperatívy kapitálu – dosahovanie rastu, akumulácie a zisku – zaobchádzajú s viacerými inovatívnymi myšlienkami. Napriek všetkým ekologicky progresívnym opatreniam, ku ktorým sa uchýľujú v poslednom období vlády v kapitalistických štátoch, súkromný sektor a korporácie, zostávajú plne oddané stratégii rastu.

Myšlienka zdieľanej ekonomiky ako nástroj presadzovania foriem komunitného a kooperatívneho nažívania vyústila vo svoj pravý opak: poskytovanie služieb na požiadanie, predaj ľudskej práce alebo jej výsledku je na míle vzdialené od zdieľania. Prevláda kapitalizmus platformami a uberizácia práce. Aby sa všetky technologické výtopy a inovácie s potenciálom priniesť transformáciu spoločenských vzťahov nestali len fraškou svojich šľachtných úmyslov, potrebujú byť presadzované s inými imperatívmi, než je hospodársky rast, akumulácia majetku a zisk. To je úloha pre všetkých, ktorí sa chcú podieľať na rekonštrukcii idey socializmu: preklenúť medzeru medzi technologickým a sociálnym pokrokom presadzovaním paradigmatického obratu vo vnímaní toho, čo možno považovať za kontinuálne zlepšovanie spoločenských pomerov.

Tento text vznikol v rámci projektu VEGA č. 2/0152/20: Tendencie vývoja súčasného kapitalizmu – protirečenia a konflikty.

Literatúra

- APPEL, H. (2019): Can the EU Stop Eastern Europe's Illiberal Turn? *Critical Review*, 31 (3), 255 – 266.
- AUGUSTÍN, M. (2017): Urobiť zmenu opäť možnou. In: Daubner, P. (ed.): *Metastázy globálneho kapitalizmu. Dialógy s ľavicovými intelektuálmi*. Martin: Matica slovenská, 125 – 132.
- BALDWIN, P. (1997): State and Citizenship in the Age of Globalisation. In: Koslowski, P., Follesdal, A. (eds.): *Restructuring the Welfare State: Theory and Reform of Social Policy*. Berlin: Springer-Verlag, 95 – 118.
- BAUJARD, A., LUTZ, A. (2018): The capacity to confuse: rescuing the Saint-Simonian notion of ability from modern capability theories of social justice. *Archive ouverte HAL* [online]. Dostupné na: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01963252/document>.
- BUSTIKOVA, L., GUASTI, P. (2017): The Illiberal Turn or Swerve in Central Europe? *Politics and Governance*, 5 (4), 166 – 176.
- JAMIL, C. (2020): Resurrecting Proudhon's Idea of Justice. *Journal of Classical Sociology*, November 2020 [online]. Dostupné na: <https://doi.org/10.1177/1468795X20973918>.
- CLAEYS, G. (2005): *Encyclopedia of Nineteenth Century Thought*. London: Routledge.
- DE BENOIST, A. (2002): *Critiques, théoriques*. Lausanne: L'âge d'homme.
- DINUŠ, P. (2010): Svet kapitalizmu a Milan Valach. *Studia Politica Slovaca: časopis pre politické vedy, najnovšie politické dejiny a medzinárodné vzťahy*, 3 (1), 101 – 124.
- DRULÁK, P. et al. (eds.) (2021): *Budoucnost levice bez liberalismu*. Praha: Masarykova demokratické akademie.
- EIDUKIENÉ, D. (2008): The social state doctrine by Lorenz von Stein: A return to the sources of the social state. In: Popławski, W., T. (ed.): *Ekonomia i Zarządzanie. Zeszyt 13*. Białystok: Wydawnictwo Politechniki Białostockiej, 179 – 185.
- ENGELS, F. (1845): *Postavení dělnické třídy v Anglii* [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1844/121844/ch08.html>.
- ENGELS, F. (1891): *A Critique of the Draft Social-Democratic Program of 1891* [online]. Dostupné na: <https://marxists.architexturez.net/archive/marx/works/1891/06/29.htm>.
- ENGELS, F. [1895] (1922): Introduction to Marx's Class Struggles in France. In: Engels, F., Kuhn, H., De Leon, D. (eds.): *The Revolutionary Act. Military Insurrection or Political and*

- Economic Action?* [online]. New York: New York Labor News Company. Dostupné na: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/class-struggles-france/intro.htm>.
- ENGELS, F., LAFARGUE, P., LAFARGUE, L. (1960): *Correspondence Vol. II. 1887–1890*. Moskva: Foreign Language Publishing House.
- FLORA, P. (1981): Solution or Source of Crises? The Welfare State in Historical Perspective. In: Mommsen, W. (ed.): *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany: 1850-1950*. London: Routledge, 343 – 389.
- FOTOPOULOS, T. (2005): The Multidimensional Crisis and Inclusive Democracy. *International Journal of Inclusive Democracy* (special issue) [online]. Dostupné na: <http://www.inclusivedemocracy.org/journal/pdf%20files/Multidimensional%20Crisis%20Book.pdf>.
- GASSET, J., O. (1993): *Evropa a idea národa*. Praha: Mladá Fronta.
- GOSDEN, P., H., J., H. (1961): *The Friendly Societies in England, 1815-1875*. Manchester: Manchester University Press.
- GREEN, D., G. (1993): *Reinventing Civil Society: The Rediscovery of Welfare Without Politics*. London: Civitas.
- HAJDU, D. et al. (2021): *GLOBSEC Trends 2021: Central and Eastern Europe one year into the pandemic* [online]. Dostupné na: <https://www.globsec.org/publications/globsec-trends-2021/>.
- HALL, C. M. (1971): *The Sociology of Pierre Joseph Proudhon*. New York: Philosophical Library.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- HOLUBEC, S. (2021): K čemu se má levice hlásit v dějinách? In: Drulák, P. et al. (eds.): *Budoucnost levice bez liberalismu*. Praha: Masarykova demokratické akademie, 117 – 122.
- KAUFMANN, F., X. (2013): *Variations of the Welfare State: Great Britain, Sweden, France and Germany between Capitalism and Socialism*. Berlin: Springer-Verlag.
- KELLER, J. (2007): *Sociologie a organizace byrokracie*. Praha: SLON.
- KILMINSTER, R. (2014): The dawn of detachment: Norbert Elias and sociology's two tracks. *History of the Human Sciences*, 27 (3), 96 – 115.

- KOPEČEK, L. (2019): Characteristics of Central Europe. In: Eibl, O., Gregor, M. (eds.): *Thirty Years of Political Campaigning in Central and Eastern Europe. Political Campaigning and Communication*. London: Palgrave Macmillan, 89 – 95.
- KOSŁOWSKI, P. (1997b): The Social State in the Post-Modern. In Kosłowski, P., Follesdal, A. (eds.): *Restructuring the Welfare State: Theory and Reform of Social Policy*. Berlin: Springer-Verlag, 337 – 379.
- KOSŁOWSKI, S. (1997a): Origins of the «Social State» in German Philosophy and «Staatswissenschaft». In: Kosłowski, P., Follesdal, A. (eds.): *Restructuring the Welfare State: Theory and Reform of Social Policy*. Berlin: Springer-Verlag, 119 – 142.
- KRASTEV, I., HOLMES, S. (2018): Explaining Eastern Europe: Imitation and Its Discontents. *Journal of Democracy*, 29 (3), 117 – 128.
- LEISERING, L. (2013): Nation State and Social Policy: An Ideational and Political History Introduction to the Book Series “German Social Policy”. In: Kaufmann, F.-X. (ed.): *Thinking About Social Policy: The German Tradition*. Berlin: Springer-Verlag, 1 – 22.
- LILJA, E. (1997): Meeting Needs Versus Respecting Autonomy – Dilemmas of the Welfare State. In: Kosłowski, P., Follesdal, A. (eds.): *Restructuring the Welfare State: Theory and Reform of Social Policy*. Berlin: Springer-Verlag, 164 – 181.
- LUTZ, A. (2018): The Saint-Simonians and the birth of social justice in France. *Archive ouverte HAL* [online]. Dostupné na: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01963236>.
- LYSÝ, J. (2006): *Dejiny politického myslenia: Od stredoveku po súčasnosť*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- LYSÝ, J. (2013): Demokracia na okraji útesu. In: Goňcová, M. (ed.): *Demokracie?* Brno: Masarykova univerzita, 67 – 116.
- MARX, K. (1847): *Bída filosofie* [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1847/051847/051847.html>.
- MARX, K. [1852] (1949): *Osmnácý brumaire Ludvíka Bonaparta*. Praha: Svoboda.
- MARX, K. (1853): *Budoucí výsledky britského panství v Indii* [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1853/071853f.html>.
- MARX, K. (1864): *Presidentu Spojených států amerických Abrahamu Lincolnovi* [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1864/111864a.html>.

- MARX, K. (1865): *Mzda, cena a zisk* [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1865/061865.html>.
- MARX, K. [1867] (1954): *Kapitál. Kritika politickej ekonomie. Díl první*. [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1867/kapital/index.htm>.
- MARX, K. (1975): *Kritika gothajského programu* [online]. Dostupné na: <https://www.marxists.org/cestina/marx-engels/1875/051875.html#12a>.
- MENGELBERG, K. (1961): Lorenz Von Stein and his Contribution to Historical Sociology. *Journal of the History of Ideas*, 22 (2), 267 – 274.
- NISBET, R. (1980): *History of the idea of progress*. New York: Basic Books.
- PACHTER, H., M. (1974): The Idea of Progress in Marxism. *Social Research*, 41 (1), 136 – 161.
- PEN-SSU, H. (1973): Saint-Simon's and Fourier's Social Doctrines and Historical Views. *Chinese Studies in Philosophy*, 5 (2), 74 – 106.
- PROUDHON, P., J. (1846): *Proudhon To Marx. Lyon, 17 May 1846*. [online]. Dostupné na: https://www.marxists.org/reference/subject/economics/proudhon/letters/46_05_17.htm.
- PROUDHON, P., J. (1847): *System of Economical Contradictions: or, the Philosophy of Misery (Volume 1)* [online]. Dostupné na: <https://theanarchistlibrary.org/library/pierre-joseph-proudhon-system-of-economical-contradictions-or-the-philosophy-of-poverty.pdf>.
- PROUDHON, P., J. (1853): *The Philosophy of Progress* [online]. Dostupné na: <https://theanarchistlibrary.org/library/pierre-joseph-proudhon-the-philosophy-of-progress.pdf>.
- ROBERTO, M., J. (2009): Crisis, Revolution, and the Meaning of Progress: The Poverty of Philosophy and its Contemporary Relevance. *Cultural Logic: A Journal of Marxist Theory & Practice*, 16 [online]. Dostupné na: <https://ojs.library.ubc.ca/index.php/clogic/article/view/191555/188668>.
- SAINT-SIMON, C., H. (1819): *Parabole. Premier extrait de l'Organisateur* [online]. Dostupné na: https://fr.wikisource.org/wiki/Parabole_de_Saint-Simon.
- SAINT-SIMON, C., H. [1803] (2012): *Lettres d'Un Habitant de Genève À Ses Contemporains*. Paris: Hachette Livre.
- SAINT-SIMON, C., H. [1816] (2013): Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle. Tome Premier. In: Grange, J. et al. (eds.): *Œuvres Complètes de Saint-Simon: Volume I*. Paris: Presses Universitaires de France.

- SAINT-SIMON, C., H. [1816–18] (2013). *L'industrie ou Discussions politiques, morales et philosophiques dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendans. Tome 1*. Paris: Hachette Livre.
- SAYERS, S. (2020): Marx and Progress. *International Critical Thought*, 10 (1), 18 – 33.
- SCHUYT, K. (1997): Is the Welfare System of the Netherlands Sustainable? In: Koslowski, P., Follesdal, A. (eds.): *Restructuring the Welfare State: Theory and Reform of Social Policy*. Berlin: Springer-Verlag, 21 – 37.
- SEÁN, H., VACHUDOVA, M., A. (2018): Understanding the illiberal turn: democratic backsliding in the Czech Republic. *East European Politics*, 34 (3), 276 – 296.
- SHAPIRO, I. (2012): *Skutečný svět demokratické teorie*. Praha: Karolinum.
- SCHWARZMANTEL, J., J. (1987): *Structures of Power: An introduction to politics*. New York: St. Martin's Press.
- SICLOVAN, D. (2014): *Lorenz Stein and German Socialism 1835-1872 (Doctoral thesis)* [online]. Dostupné na: <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/283220>.
- SIMON, W. M. (1956): Saint-Simon and the Idea of Progress. *Journal of the History of Ideas*, 17 (3), 311 – 331.
- SINGELMANN, J., SINGELMANN, P. (1986): Lorenz von Stein and the Paradigmatic Bifurcation of Social Theory in the Nineteenth Century. *The British Journal of Sociology*, 37 (3), 431 – 452.
- SKLAIR, L. (1970): *The Sociology of Progress*. London: Routledge & Kegan Paul.
- SOLIANI, R. (2009): Claude-Henri de Saint-Simon: Hierarchical Socialism? *History of Economic Ideas*, 17 (2), 21 – 39.
- ȘTEFAN, G., M. (2015): European Welfare State in a Historical Perspective. A Critical Review. *European Journal of Interdisciplinary Studies*, 7 (1), 25 – 38.
- TAYLOR, K. (1982): *The Political Ideas of the Utopian Socialists*. London: Franck Cass.
- VACHUDOVA, M., A. (2019): From Competition to Polarization in Central Europe: How Populists Change Party Systems and the European Union. *Polity*, 51 (4), 689 – 706.
- VORMANN, B., WEINMAN, M., D. (eds.) (2020): *The Emergence of Illiberalism. Understanding a Global Phenomenon*. London: Routledge.
- WAGNER, P. (1994): *A sociology of modernity: liberty and discipline*. London: Routledge.

- WALLIS, V. (2000): “Progress” or progress? Defining a socialist technology. *Socialism and Democracy*, 14 (1), 45 – 61.
- WASZEK, N. (2001): Aux sources de l'État social à l'allemande: Lorenz von Stein – et Hegel. *Revue germanique internationale* [online], 15, 211 – 238. Dostupné na: <http://journals.openedition.org/rgi/839>.
- WEISS, J. (1963): Dialectical idealism and the work of Lorenz von Stein. *International Review of Social History*, 8 (1), 75 – 93.

Kritická hermeneutika 2.0

Poznámky k „Novej nemeckej ideológii“¹

Lubomír Dunaj

Inštitút filozofie Viedenskej univerzity vo Viedni

Centrum globálnych štúdií Filozofického ústav Akadémie vied ČR v Prahe

Problém *erózie liberálnej demokracie* vo východnej časti strednej Európy je dlhodobo známy. Riešenia ako ju zvládnuť však zatiaľ neprichádzajú, hoci *Kritická teória*, známa i pod názvom *Frankfurtská škola*, by mohla ponúknuť nemálo inšpiratívnych ideí. Nástup *pandémie Covid-19* situáciu ešte zhoršil, pričom od jesene roku 2020 sme svedkami narastajúcej nespokojnosti, ako aj rastúcej občianskej neposlušnosti. Kritika protipandemických opatrení sa dnes stáva jednotiacim leitmotívom protestov proti „*establišmentu*“ naprieč celým demokratickým svetom. Ako ilustráciu pre doloženie vážnosti situácie možno uviesť príklad z novembra 2020.

Po prvýkrát od roku 1989 si na bratislavských námestiach nepripomínali *Deň boja za slobodu a demokraciu* prodemokratické hnutia, ale naopak, verejné miesta boli obsadené spleťou stúpcov rôznych extrémistických pozícií, zvlášť radikálnej pravice, rôznych antivaxerov, či jednoducho nespokojencov rôzneho druhu. Viaceré liberálne orientované slovenské osobnosti a médiá reagovali varovaním, že „*17. november*“ bol „*ukradnutý*“ protide-

¹ Upravená a rozšírená verzia tejto štúdie vyšla v anglickom jazyku pod názvom „*Critical Hermeneutics 2.0: A Necessary Update of the ‘New German Ideology’*“ v časopise *Berlin Journal of Critical Theory*. Pozri bližšie (Dunaj 2021).

mokratickými silami. Vraj hlavne občanmi cítiacimi nostalgiu za „*reálnym socializmom*“, rôznymi konzervatívnymi „*protizápadnými*“ silami, či dokonca priamo fašistami, ale aj ďalšími, ktorí chcú „*otočiť kormidlo dejín*“ a prehodnotiť slovenské smerovanie po roku 1989.

Pritom týmto (prevažne) „*liberálnym blasom*“ nebol cudzí nanajvýš arogantný až vulgárny spôsob vyjadrovania, keď protestujúcich označovali za „*lúžu*“, „*dezolátov*“, „*ovce*“, „*opice*“, „*dobytok*“ a podobne, vrátane omnoho expresívnejších vyjadrení (zvlášť na sociálnych sieťach). Tým výrazne narušili možnosť dialogicky a inteligentne riešiť vzniknuté problémy.²

Uvedené médiá síce v podstate pravdivo, ale značne necitlivo poukazovali na silnejúci vplyv týchto „*proti-systémových síť*“, ktoré stále hlasnejšie hovoria o „*slepej uličke v historickom vývoji*“ po roku 1989, o „*premárnených tridsiatich rokoch*“ či dokonca o „*liberálnom fašizme*“ či akomsi novom „*apartheide*“. Podľa nespokojných občanov na tom nesie vinu „*Západ*“, ktorý nám vraj zobral našu slobodu, chce nás len vykorisťovať, a ktorého napodobňovanie bolo nezmyselné a aj v budúcnosti odsúdené na neúspech.

Pritom medzi „*diabolské západné ideológie*“ patrí aj práve *kritická teória*. Navzdory pluralite jej hlasov a nespochybniteľným zásluhám pri rozvoji filozofického myslenia v mnohých častiach sveta, ako aj participácii na mnohých emancipačných bojoch, je mnohými posielaná na „*smetisko dejín*“. Práve táto filozofická škola je vraj, spolu s ďalšími neomarxistickými prúdmi, zodpovedná za „*všetky zlá*“ súčasnosti.³

Spomedzi rozmanitých kritik *Frankfurtskej školy*, ktoré našli ohlas v stredoeurópskom priestore, samozrejme, zvlášť u konzervatívne ladenej časti verejnosti, uvediem len jednu, keďže ide miestami až o zákerne manipulatívnu „*prácu*“. Patrick J. Buchanan v nej obviňuje štyroch marxistických teoretikov, Györgyho Lukácsa, Antonia Gramsciho, Theodora W. Adorna a Herberta Marcuseho zo „*smrti západu*“.⁴

Vysporiadanie sa z jeho často účelovo pozliepanými argumentmi v krátkosti nie je možné, na tomto mieste by som len rád vyjadril údiv, či dokonca hlboký „*povzdych*“ nad

² Žiaľ, ani nižšie v prevažne pozitívnom duchu diskutovaný Martin M. Šimečka, javiaci sa na základe svojej autobiografie *Medzi Slovákami* ako jeden z mála predstaviteľov ponovembrových elít, ktorí si uvedomujú vážne spoločenské problémy súvisiace s neblahými dopadmi neoliberalizmu, sa nevyhol takémuto slovníku. Pozri bližšie (Šimečka 2022).

³ Odporcovia často používajú termín tzv. „*kultúrny marxizmus*“ ako pejoratívne označenie hnutia, ktorého akože hlavnou agendou je rozvrátenie rodiny, západnej civilizácie, tradícií a podobne, nezriedka s antisemitickými konotáciami.

⁴ Pozri bližšie (Buchanan 2012, 105 – 134).

jeho závermi; keď by totiž mali kritickí teoretici skutočne taký vplyv na západné spoločnosti, ako im autor pripisuje. Opak sa zdá byť pravdou, a ním uvedené dôvody napríklad ohľadom toho, prečo sa v západnom svete nerodí toľko detí, koľko by si Buchanan predstavoval (podtitul jeho knihy *Smrt' Západu* je „*Ako vymieranie obyvateľov a invázia prisťahovalcov obrozujú našu krajinu a civilizáciu*“) idú skôr na vrub neoliberalizmu než neomarxizmu.⁵

Čo je však dôležité pre túto štúdiu, oba „*izmy*“ pochádzajú samozrejme zo „*Západu*“. Natíska sa teda otázka, že čo to vlastne je ten „*Západ*“, ktorý by občania Slovenska a ďalších krajín (nielen) z východnej časti Európskej únie už viac nemali napodobňovať, ktorý nás nielen podviedol, oklamal, ale ktorý vraj v konečnom dôsledku zlyhal? A čo sme to vlastne imitovali?

V predloženej štúdiu sa najprv zameriam na spoločnú prácu bulharského politológa Ivana Krasteva a amerického právno- a politickovedného experta Stephena Holmesa *Svetlo, ktoré pohaslo: Vyúčtovanie* (2020), v ktorej venujú rozsiahly priestor práve problematike imitácie. Pre účely mojej analýzy však bude dôležitá predovšetkým ich kritika tzv. „*novej nemeckej ideológie*“, ktorá je podľa nich problematická vo viacerých ohľadoch. Nemenej problematická sa však zdá i Krastevova a Holmesova analýza, na čo upozorním v závere prvej časti textu (I.).

⁵ Pri zložitosti moderných západných spoločností samozrejme nemožno redukovať nejaký problém len na jednu príčinu či ideológiu. Aby som však uviedol konkrétny príklad, môžeme si položiť otázku, koľko mladých rodín (nielen) na Slovensku by bolo vďaka aspoň za malý nájomný byt v toľko vysmievaných „*kráľikárňach*“, než si vziať na krk enormne vysoké hypotéky, ktoré v prípade nepriaznivého ekonomického vývoja môžu byť „*časovanou bombou*“ nielen pre jednotlivcov, ale i pre celú spoločnosť. Nedostupné bývanie, nízke mzdy, vysoké náklady na život atď., sú omnoho závažnejšie dôvody, prečo mnoho rodín zostáva len pri jednom dieťati, respektíve prečo sa mnoho mladých ľudí rozhodne si rodinu vôbec nezaložiť. Spomedzi viacerých štatistík uvedme napríklad, že podľa údajov Eurostatu množstvo mladých Slovákov a Sloveniek vo veku 25 až 34 rokov stále býva u svojich rodičov. Na druhej strane možno ako príklad uviesť Švédsko, ktoré, podobne ako ďalšie škandinávské krajiny, patrí k najviac „*sociálno-demokratickým*“ krajinám sveta, a teda jeho spoločenské usporiadanie je v mnohom blízke práve predstavám kritických teoretikov. Tu opúšťajú „*deti*“ rodičovský dom omnoho skôr, keďže sú na to (okrem iného) vytvorené spoločenské podmienky. Navyše, hoci sú Švédi známi relatívne liberálnejším vzťahom k rodine, k partnerským zväzkom (aj medzi osobami rovnakého pohlavia), či k rozvodom, podľa Eurostatu má Švédsko jednu z najvyšších mier pôrodnosti v rámci Európskej únie, čo možno vysvetliť štedrou prorodinnou politikou, ako aj ďalšími úpravami (flexibilné rodičovské dovolenky, ústretovosť zamestnávateľov atď.). Buchanan a jemu podobní si zároveň môžu byť istí, že nie všetci švédski novorodenci pochádzajú z rodín imigrantov. Pre úplnosť je dôležité pripomenúť, že termín „*kráľikárne*“ je spätý predovšetkým s Václavom Havlom, ktorý je pre mnohých na Západe – i medzi kritickými teoretikmi – stále ikonickou postavou. Na Slovensku je však jeho obraz správne vnímaný komplexnejšie, čo okrem iného znamená, že jeho „*odkaz*“ je väčšinou považovaný skôr za rozporuplný, až negatívny.

Vyjadrujem tam pochybnosť, či „*nemeckej ceste*“ k demokracii skutočne chýba (normatívna) relevantnosť vo vzťahu k východnej časti Európskej únie, tak, ako to naznačujú zmienení autori. Nepochybne však určitá kritika a korektúra, respektíve doplnenie, je namieste. Tomu sa budem venovať v druhej časti, v ktorej predsa len uznám časť Krastevových a Holmesových argumentov a zdôrazním nutnosť revidovať radikálnu kritiku *metodologickeho nacionalizmu* (II.).

Ako však uvediem následne, takáto žiaduca metodologická opatrnosť už u niektorých súčasných kritických teoretikov prítomná je, zvlášť v *honnethovskej verzii kritickej teórie*. V záverečných dvoch častiach sa následne pokúsím načrtnúť akúsi „*tretiu cestu*“, využívajúc *teóriu spravodlivosti* Axela Honnetha, a tiež texty Gerarda Delantyho (III.) a Hansa-Herberta Köglera (IV.), vedenú snahou prispieť k intra- a inter-kultúrnemu zmiereniu, či aspoň otupeniu tých najostrejších pozícií: tak v rámci jednotlivých štátov medzi rôznymi verziami východoeurópskych „*slavianofilov*“ a „*západniarov*“, ako aj medzi tzv. „*starými*“ členskými štátmi Európskej únie a „*novými*“ členskými štátmi, kde stále vznikajú nové a nové diskrepancie, ktoré môžu od určitého bodu narušiť celkovú jednotu Európskej únie.⁶ Takýto žiaduci prístup spočíva v „*civilizačnej*“ aktualizácii *kritickej hermeneutiky*.

I.

Diskusia o problematike „*imitácie*“ v československom prostredí určite nie je neznáma, skôr naopak. Ako keby „*večné*“ napodobovanie istých vzorových krajín malo byť kľúčom k riešeniu domácich problémov. Raz to bolo Francúzsko (po 1. svetovej vojne), potom Nemecko (týka sa predovšetkým Slovenska po roku 1938), následne Sovietsky zväz (po 2. vojne) a napokon Spojené štáty (po roku 1989). Samozrejme, pri veľkosti, či skôr malosti Slovenska a ďalších krajín regiónu (s výnimkou Poľska a Ukrajiny) možno len ťažko očakávať nejaké významné dejinné iniciatívy, ktoré by „*zatriasli*“ svetom. Jednako by však viac vlastnej kreativity pri hľadaní inteligentných riešení problémov bolo nanajvýš žiadúce,

⁶ Samozrejme, v rámci môjho projektu nejde len o Európu, ale o snahu pretvoriť kritickú teóriu na skutočne globálny projekt, schopný pracovať aj s nezápadnými filozofickými tradíciami a historickými skúsenosťami. Pozri bližšie napr. pripravovanú monografiu (Dunaj 2023).

keďže slepé nasledovanie často neprinieslo želané výsledky. Samozrejme, osud týchto malých štátov nebol vždy v rukách len ich občanov, skôr naopak.⁷

Je o to zarážajúcejšie, že ani liberálna ústavná demokracia nebola schopná eliminovať negatívne externé vplyvy, zvlášť v oblasti ekonomickej, a že súčasná podoba režimu ponúka jeho radikálnym kritikom (či už ľavicovým alebo pravicovým) nie úplne neoprávnený záver, že Slovensko je len nesuverénnym vazalským štátom, ktorý musí konať tak podľa záujmov západných veľmocí, obzvlášť USA, ako aj Nemecka, „Bruselú“ a ďalších, a zároveň je takmer úplne bezbranné proti vôli nadnárodných koncernov.⁸

Téma imitácie, ako už bolo uvedené, zohráva dôležitú rolu aj u Krasteva s Holmesom. Ich kniha, a zvlášť ich nie vždy celkom vyvážený interdisciplinárny prístup, si zaslúži detailnejší rozbor, v nasledujúcich riadkoch sa však zameriam len na pasáž, kde kritizujú „*nemeckú cestu*“ k demokracii, ako nevhodnú pre východoeurópske krajiny. Podľa Krasteva s Holmesom, odkazujúc na Thomasa Baggera, to totiž v skutočnosti neboli Američania, ale skôr Európania, ktorí uverili triumfu liberalizmu nad všetkými alternatívnymi ideológiami (Krastev, Holmes 2020).

Skutočným modelom pre obdivné napodobňovanie v strednej a východnej Európe bolo údajne Nemecko, „...*pretože Nemecko bolo šampiónom medzi ‚konvertitmi‘ k liberálnej demokracii*“ (Krastev, Holmes 2020, 71), a preto malo postkomunistickým krajinám ukázať, ako by malo napodobňovanie fungovať. V úplne základnej línii problematizácie Holmesovej a Krastevovej kritiky je potrebné uviesť, že po roku 1989 sa predmetné krajiny v skutočnosti vôbec nevybrali „*nemeckou*“, respektíve vhodnejšie by bolo povedať „*kontinentálnou*“ cestou, v ktorej skutočne len neoliberalní politickí „*extrémisti*“ spochybňujú relevantnosť sociálneho štátu. To, čo dominovalo, bola jednoznačne „*americká*“ neoliberalná cesta, ktorá

⁷ V tejto súvislosti možno pripomenúť Sartrov predhovor k francúzskemu a potom i anglickému vydaniu rozhovorov Antonína J. Liehma s československými intelektuálmi z roku 1970, v ktorom vidí zlyhanie socializmu v Československu v mechanickom importovaní sovietskeho modelu. Odkazujúc na Ladislava Novomeského konštatuje, že „*dnešné nešťastie československého ľudu pramení z toho, že na sebe navliekol socializmus z konfekcie*“ (Sartre 1988, 342). Na inom mieste hovorí, že táto „*malá krajina, v ktorej žijú dva národy, vysoko priemyselná, stokrát obsadená a podrobená, nemala pred sebou žiadny vzor, ktorý by mohla napodobniť; rovnako ako o päťnásť rokov neskôr Kuba, aj ona potrebovala nájsť svoju cestu sama, sama odstrániť svoje chyby, korigovať odchýlky, zrovnať pokriveniny a jedného dňa sa spoznať vo svojom diele. Ušetrili ju tej námahy. Každá z oboch veľmocí tu prispela svojim dielom: po Jaltě prišiel Marshallov plán. Vieme, čo nasledovalo. V roku 1948 sa komunisti chopili moci a veľký brat dal mladšiemu súrodencovi darom prefabrikovaný socializmus*“ (Sartre 1988, 344).

⁸ Pozri bližšie napríklad (Blaha 2018). Vo vzťahu k Českej republike pozri bližšie (Švihlíková 2015). Podobnú kritiku možno započúť aj v Poľsku, Maďarsku či ďalších krajinách regiónu.

sa, samozrejme, do značnej miery presadila globálne, a teda zanechala negatívne stopy napríklad i v Nemecku či Francúzsku, t. j. v „jadre“ predtým prevažne demokraticky a sociálne orientovanej Európskej únii.⁹

Keďže autori nám neponúkajú detailnejšie vysvetlenie z čoho čerpajú svoju domnienku, môžeme usudzovať, že ide len o zovšeobecnenie ich azda až príliš subjektívnej perspektívy. Takíto významní odborníci by si však pri takomto vážnom konštatovaní mali dať oveľa viac záležať na zdôvodnení. Bulharské reálie¹⁰ a severoamerické pohľady sa môžu od českých, slovenských či poľských značne odlišovať, aj keď nie hneď nevyhnutne *prima facie*. Pre československé prostredie je totiž očividné, že tým skutočným vzorom pri transformácii boli Spojené štáty americké,¹¹ a ich už spomínaný neoliberálny model – hoci sa to nie vždy takto chápalo, keď sa hovorilo o „Západe“.¹²

Vzťah k Nemecku, zvlášť v Poľsku a Česku, bol totiž historicky natoľko zat'azený, že sotva by ho bolo možné uviesť ako hlavný vzor transformácie, i keď samozrejme viaceré prvky napríklad z nemeckej ústavy a politického systému prevzaté boli (na Slovensku bolo na začiatku deväťdesiatych rokov minulého storočia silnou inšpiráciou Rakúsko). Táto okolnosť však nikdy nebola hlavnou témou spoločenského diskurzu a ani nedominuje kolektívnej pamäti. Po roku 1989 sme sa totiž v skutočnosti nevrátili mentálne do „Európy“, ako si to priala veľká časť intelektuálov a množstvo občanov s hlbším záujmom o to, čo sa

⁹ Predovšetkým z toho pramení nespokojnosť a masové pobúrenie, na ktoré upozorňuje Axel Honneth vo svojej knihe o socializme (Honneth 2020, 27).

¹⁰ Azda je predsa len zmysluplné rozlišovať medzi tým, čo sa v nemeckom prostredí nazýva *Ostmitteleuropa* (to jest východná časť strednej Európy, zahrňujúca predovšetkým Česko, Maďarsko, Poľsko a Slovensko) a východnou Európou ako takou. Viaceré historické a civilizačné trajektórie sú predsa len značne odlišné.

¹¹ Keďže Krastev s Holmesom radi odkazujú na rôzne filmy a ďalšie umelecké diela, možno azda v tomto ohľade ako ilustráciu spomenúť napríklad populárnu českú komédiu *Byl jednou jeden polda*, ktorej hlavný hrdina, major Maisner, je posadnutý americkou filmovou sériou „*Police Academy*“ ako vzorom aj pre jeho policajnú školu. Samozrejme, nejde o žiadne kinematografické veľdielo, a irónia v jeho pozadí je neprehliadnuteľná, avšak je úplne jasné, aká krajina bola vzorom napodobňovania. I tu je však potrebné dodať drobnú diferenciu, keďže v českej časti bývalej federácie sa predsa len podarilo udržať rozsiahlejší sociálny štát a aj politický model vykazoval viac než dve desaťročia významnejšiu podobnosť s nemeckým straníckym deľením. Nehovoriac o ekonomickom prepojení s Nemeckom. V posledných rokoch sa však Česko a Slovensko opätovne k sebe politicky a kultúrne priblížili – žiaľ, v negatívnom zmysle. V oboch krajinách môžeme identifikovať narastajúcu fragmentizáciu straníckeho systému s mnohými neštandardnými a destabilizujúcimi prvkami.

¹² Do istej miery je pochopiteľné, že na začiatku 90. rokov 20. storočia nebol rozdiel medzi západnou Európou a USA tak zdôrazňovaný, a že sa zjednodušene používalo označenie „Západ“. Avšak po tridsiatich rokoch by si Krastev a Holmes mali dávať pozor na takúto domnelú civilizačnú jednotu, pretože tá vôbec nie je automatická.

deje v krajinách ako Španielsko, Nemecko, Taliansko, Francúzsko, či napríklad Švédsko, ale stali sme sa ako keby „*mentálnym satelitom*“ USA.

Od populárnej kultúry, ako sú hollywoodske „*blockbustery*“, cez sledovanie často úplne nepodstatných detailov americkej politiky, účasti na amerických „*dobrodružstvách*“ v Iraku a inde, až po posadnutosť publikovaním v anglickom jazyku a v anglicky vydávaných, v súkromných databázach evidovaných, časopisoch, či zbytočne, až snobsky preberaných amerikanizmov pre výrazy, ktoré v slovenčine úspešne fungovali niekoľko desaťročí. Na tomto mieste by bola opätovne nevyhnutná dlhšia analýza, nejde tu o vyjadrenie nenávisťného postoja k USA, a už vôbec nie o odmietanie publikovania v angličtine (napokon, termín „*koka-kolonializmus*“ (cocacolonization), označujúci import americkej kultúry a pseudokultúry, vymysleli Francúzi). Ide len o konštatovanie faktu, že zmienení autori, Krastev a Holmes, neúnosne pretvážili istý aspekt ich interpretácie, ktorý môže mať, v našej už aj tak dost' zmätenej politickej a spoločenskej situácii, ďalekosiahle dôsledky, v prípade, že sa za jediný variant demokracie bude chápať výlučne americký neoliberalný model, a spolu s ním bude preto odmietaná aj demokracia ako taká, k čomu už u nemalej časti občanov daných spoločností aj došlo.

Samozrejme, hoci sú si obaja autori vedomí aj vplyvu Spojených štátov amerických, spomínajú ho len tak, akoby mimochodom, medzi inými faktormi, ktoré boli tiež v hre, zvlášť „*evolúcia globálne dominantnej formy amerického liberalizmu od Rooseveltovho láskavejšieho a jemnejšieho New Dealu, sľubujúceho oslobodenie od strachu, k Reaganovmu deregulovanému trhu, ktorý mal ľudí vystrašiť, zneistiť v práci, pripraviť o penzie a tak ďalej*“ (Krastev, Holmes 2020, 78). Aj tu však obviňujú Nemcov, a to s tým, že hoci je Nemecko hrdé na svoj sociálny štát a jeho systém spolurozhodovania, v ktorom kľúčová rola v riadení firiem pripadla odborom, tento model nikdy nechcelo exportovať na východ. Ako oficiálny dôvod sa podľa Krasteva a Holmesa uvádzalo, že si ho Stredoeurópania a Východoeurópania nemôžu dovoliť, následne však trochu špekulujú, keď uvádzajú iný dôvod a teda, že „*oslabená štátna ochrana stredoeurópskych a východoeurópskych pracovníkov a občanov mohla vytvoriť priaznivé investičné príležitosti pre nemecký priemysel*“ (*ibidem*).

Žiaľ, ani tu však neponúkajú žiadne presvedčivé dôkazy. Na tomto mieste nemám ambíciu vyvracať toto tvrdenie ako celok, určite si nerobím ilúzie o rôznych investoroch a ich dobročinných motiváciách. Samozrejme, drvivej väčšine ide len o zisk, a nič iné. A je pravda aj to, že nemecké firmy „*outsourcovali*“ veľkú časť produkcie do krajín s lacnejšou

pracovnou silou. Na druhej strane, stačí si len porovnať skúsenosť zamestnancov v nemeckých firmách na Slovensku so slovenskými, a len ťažko možno tvrdiť, že nemecké firmy by z toho porovnania automaticky vyšli horšie; že nemeckí „kapitalisti“ sú horší ako tí slovenskí.

Tak či onak, podobné lacné zovšeobecňovania sú nehodné ambície, ktorú autori predstavili, navyše, iba tým prispievajú k všeobecnému zmäteniu, ak aj k individuálnemu a kolektívnemu resentimentu. Namiesto toho, aby ponúkli detailnejšiu empirickú štúdiu, či presvedčivý popis skúmanej skutočnosti, svojou schematickou argumentáciou skôr zavádzajú. Nehovoriac o tom, že v samotnom Nemecku panuje značná pluralita názorov, a že existuje aj významný vzdor a kritika narastajúceho hegemonického postavenia Nemecka v rámci Európy z pera významných osobností (Habermas 2012; Beck 2015).¹³

Vnútoraná diverzita nemeckých diskusií (a aj konaní!), ak by aj nepotvrdovala opak toho, čo tvrdia Krastev s Holmesom, tak minimálne takéto zovšeobecňujúce tvrdenie problematizuje. Kto má byť nositeľom a tvorcom tejto novej nemeckej ideológie? Pravdaže, majú na mysli predovšetkým Jürgena Habermasa, hoci sa jeho prácam v skutočnosti detailnejšie nevenujú a navyše prehliadajú vnútornú diskusiu v rámci samotnej *kritickej teórie spoločnosti*, v ktorej sú Habermasove pozície rozmanito nuansované, ostro kritizované či dokonca úplne odmietané. Ako priam absurdné znie obvinenie vzťahnuté na „nových nemeckých ideológov“ z neochoty rozšíriť sociálne práva aj na štáty východnej časti strednej Európy.

Práve opak je v skutočnosti pravdou. Ich podstatná časť požaduje ich univerzálnu platnosť, nielen v rámci Európskej únie¹⁴, ale aj celosvetovo. V tomto ostáva naďalej „nová nemecká ideológia“ relevantnou inšpiráciou pre východoeurópske emancipačné boje, či „boje o uznanie“. Ak chcú však Krastev a Holmes takto nešikovne (či nepriamo?) naznačiť dvojitvárnosť nemeckej zahraničnej politiky, aj tu by mali použiť ďalšie dôležité argumenty či prinajmenšom nuansy. Len ťažko si totiž predstaviť, aby si niekto z autorov hlásiacich sa ku *kritickej teórii* skutočne myslel, že je v poriadku, ak napríklad zamestnanec nejakého globálneho koncernu v Rumunsku dostáva neadekvátne nižšiu mzdu ako zamestnanec v Nemecku.

¹³ Pozri bližšie napr. (Habermas 2012) a (Beck 2015).

¹⁴ Pozri (Habermas 2012, 22 – 23).

V tomto smere totiž Krastev s Holmesom „*strielajú vedľa*“, pričom ich cieľom by skôr mali byť neoliberálne orientovaní (nielen) nemeckí filozofi (a politici).¹⁵ Z dlhodobej perspektívy možno totiž vnímať povojnové Nemecko skôr ako inšpiratívny projekt, snažiaci sa vyvažovať liberálne, sociálne a konzervatívne spoločenské elementy. Samozrejme, a tu možno s Krastevom a Holmesom čiastočne súhlasiť, vzniká otázka, či nemecká politika nestratila svoj moderantný¹⁶ ráz a či sa, naopak, liberálno-kozmpolitné perspektívy u časti politického a filozofického spektra nezradikalizovali a nenadobudli až príliš kategorický ráz.

Tu treba jasne odlíšiť dve veci. Na jednej strane ide o to, že neoliberálnu zahraničnú politiku a obchodné praktiky nemožno v žiadnom prípade spájať s normatívnou kozmpolitnou víziou univerzálnych práv a demokratických hodnôt. Aj keď obe perspektívy zdieľajú určitý odstup od svojich partikulárnych kontextov, v skutočnosti sledujú a obhajujú úplne odlišné „*hodnotové orientácie*“.

Na druhej strane, ako ukazujem v druhej časti, určitý typ liberálneho kozmpolitizmu do veľkej miery ignoruje lokálne kultúrne a národné špecifiká a svoj vlastný normatívny projekt nezakladá na dostatočne zakotvenom a hermeneuticky citlivom zohľadnení ich požiadaviek. Jedným z cieľov tohto príspevku je napraviť tento nedostatok, ako ukazuje aj diskusia týkajúca sa Honnetha, Delantyho a Köglera v tretej a štvrtej časti.

II.

Vo svojej biograficky koncipovanej knižke *Medzi Slováckmi: Stručné dejiny ľahostajnosti od Dubčeka k Ficovi alebo ako som sa stal vlastencom* Martin M. Šimečka stavia do protikladu úspešný príbeh vlastnej rodiny po roku 1989 s konkrétnym osudom členov istej rodiny z jeho susedstva. Životy tejto rodiny sa v demokracii nezmenili, lebo namiesto komunistického režimu, ktorý im obmedzoval či priamo znemožňoval (okrem iného) cestovať za hranice vtedajšieho Československa, ich na staré kolená „*uväznila*“ doma chudoba. Poukazuje na kľúčový problém, ktorému podľahol aj on sám, a ktorý dnes vidí v neoliberalizme. Ten podľa neho vyjadruje predstavu o štáte, nie o ekonomike. Kritizuje názor Margaret Thatcherovej o neexistencii spoločnosti ako takej a konštatuje, že spoločnosť existuje, a to i

¹⁵ Medzi iným možno spomenúť známu kontroverziu medzi Axelom Honnethom a Petrom Sloterdijkom, ale i ďalšie.

¹⁶ K uvedenému adjektívu pozri (Patočka 1996) ako aj (Arnason 2010).

napriek Thatcherovej popieraní. Navyše dodáva, že ľudia cítia potrebu byť súčasťou vyššieho celku. Túto potrebu dáva Šimečka (2017, 85) do širšieho kontextu súčasného diania v stredo európskom priestore a uzatvára, že:

„...demokratickí politici na ňu neboli schopní reagovať, a tak do vyprázdneného priestoru vstúpili iní. Viktor Orbán, Jaroslaw Kaczyński, Miloš Zeman a mnohí ďalší vrátane slovenského fašistu Mariána Kotlebu, vychádzajú v ústrety ľudskej túžbe po hodnotách, ktoré sa nedajú vyjadriť peniazmi. Len namiesto solidarity a citlivosti voči slabým a bezbranným ponúkajú nenávisť: voči moslimom, Rómom, menšinám, elitám či demokracii.“

Na podobné motívy reagujú Krastev s Holmesom, ich vyjadrenia sú však v tomto bode explicitnejšie. U Šimečku totiž stále nie celkom jasné, či je ochotný uznať partikularitu a relevantnosť istých „braní“, samozrejme zvlášť kultúrnych, pričom akoby vajatal medzi „radikálnou“ a „umiernenou“ verziou kozmopolitizmu. V tomto ohľade možno súhlasiť s Holmesovou a Krastevovou kritikou kritiky etno-nacionalizmu. Je totiž skutočne pravda, že keďže pre mnohé krajiny na východ od Nemecka tým kľúčovým emancipačným bojom bol práve boj o národné sebaurčenie, opustiť veľmi silne zakorenené identity nie je také jednoduché.¹⁷ Pre ďalšiu diskusiu je preto dôležité zodpovedať otázku ako na jednej strane predísť „zvecnenému“ poňatiu národného štátu,¹⁸ ktorý nie je schopný adekvátne reagovať

¹⁷ „Oproti tomu stredo európske a východo európske krajiny majú problém zdieľať takto komplexne negatívny pohľad na nacionalizmus: po prvé preto, že tieto krajiny sú deťmi veku nacionalizmu po rozpade mnohonárodnostných ríš po prvej svetovej vojne a po druhé, pretože protiruský nacionalizmus zohral zásadnú úlohu v nenásilných antikomunistických revolúciách roku 1989“ (Krastev, Holmes 2020, 78). Pozri tiež (Fine 2011, 105).

¹⁸ Americký sociológ William I. Robinson (2009, 174) vo vzťahu k problematike „zvecnenia“ uvádza: „Keďže sa termín zvecnenie veľmi často vyskytuje v diskusiách o štáte a iných spoločenských javoch, je dôležité vysvetliť, čo ním mám na mysli. Zvecniť niečo znamená chápať niečo, čo vytvorilo činné spoločenské konanie, ako by to existovalo a pôsobilo úplne nezávisle na tomto konaní, podľa svojich vlastných zákonov. Znamená to vnímať sociálnu prax, v ktorej sa angažujeme, ako nejakú vonkajšiu „vec“, ktorá existuje sama o sebe. Zvecniť niečo znamená pripísať status podobný veciam niečomu, čo by bolo správnejšie nazerať ako zložitý a premenlivý súbor sociálnych vzťahov, ktorý vytvorila naša prax. Problém spočíva v tom, že sociálny svet je tak zložitý a mnohorozmerný, že musíme pri pokusoch o jeho popis, kodifikáciu a pochopenie jeho rozmeru vytvárať početné označenia. Termíny ako „spoločnosť“, „rasa“, „kultúra“, „identita“, „štát“ a „národný štát“ sme vytvorili, aby nám pomohli pochopiť realitu. Nemajú žiadny ontologický status nezávislý na ľudskom činnom pôsobení. Ak však zabudneme, že realitou, na ktorú sa tieto pojmy vzťahujú, sú naše vlastné súbory spoločenských vzťahov, a miesto toho im prisudzujeme nejakú nezávislú existenciu, potom zvecňujeme. Napríklad „národný štát“ nie je hmatateľná „vec“ vďaka tomu, že má hranice, pretože to sú imaginárne línie, ktoré vedieme reálnym priestorom. „Štát“ samozrejme nie sú fyzické budovy, v ktorých sú umiestnení vládni úradníci, ani hlavné mesto, ale súbor spoločenských vzťahov a praktík, ktoré sme vytvorili a inštitucionalizovali. Dávať sa na štát ako na nejakú vec o sebe znamená zvecnovať ho.“

na globálne výzvy 21. storočia a na druhej strane ako sa vyhnúť nástrahám „globalizmu“, ktorý je necitlivý k partikulárnemu, čím vyvoláva ostré a radikálne reakcie.

V rámci tejto štúdie nehodlám vstúpiť do rozsiahlej diskusie o Habermasovej kozmopolitnej koncepcii¹⁹, ani sa nebudem snažiť zodpovedať, či jeho pozícia predsa len ponúka istý priestor pre partikulárne aspekty. Skôr sa zameriam na iného veľkého „globalistu“, a to na Ulricha Becka, pretože práve jemu venoval Axel Honneth (2020, 142) veľmi dôležitú poznámku v závere svojej knihy o socializme, ktorá ukazuje významný posun v *novej nemeckej ideológii*, keď nabáda pri problematike kozmopolitizmu k metodologickej opatrnosti:

„...funkčne diferencované usporiadanie spoločnosti, s ktorým obnovený socializmus na rozdiel od svojich predchodcov ráta, si vyžaduje vysokú mieru ústavných záruk, aby svojim členom umožňovalo nenásilné striedanie rozmanitých rolí; pokiaľ sú však ešte takéto ústavnoprávne úpravy vytvárané a garantované jednotlivými a v tomto ohľade naďalej do veľkej miery suverénnymi právnymi štátmi, zaiste nie je rozumné úplne rezignovať na národno-spoločenské integrovanie procesov spoločenskej diferenciácie; požiadavka, ktorú vzniesol Ulrich Beck, aby sa v rámci teórie spoločnosti „metodologicky“ uvažovalo len v kozmopolitných kategóriách, bola v tomto ohľade priveľmi predčasná, keďže vôbec nezohľadňovala, do akej miery sú široké oblasti našej spoločenskej reality ešte vždy určované len národne platnými reguláciami.“

Kritika „*metodologického nacionalizmu*“ má očividne tak teoretické, ako aj aplikačné limity. Ak je neadekvátne uchopená, môže sklznúť do opačného extrému, a teda odmietnutia či prehliadnutia toho, čo je azda najcharakteristickejšou črtou modernity vôbec, a teda vzniku národného štátu.²⁰ Pojem a kritika *metodologického nacionalizmu* sa stala v posledných desaťročiach známou predovšetkým práve v súvislosti s dielom Ulricha Becka. Ten vidí zásadnú charakteristiku *metodologického nacionalizmu* v tom, že o spoločnosti a štáte sa uvažuje ako o identických kategóriách, tak sa organizujú a tak sú prežívané – je to znak tzv. *prvej modernity*. Pritom sa predpokladá štátno-politická fixácia a ovládnutie priestoru:

¹⁹ Spomedzi viacerých zaujímavých komentárov možno za vhodný vstup považovať napríklad knihu Roberta Finea *Kosmopolitismus: Základné ideje globálneho usporiadání*. Pozri bližšie (Fine 2011).

²⁰ Podľa Krasteva s Holmesom je práve liberálny národnostný štát najefektívnejšou organizáciou na svete z hľadiska ochrany ľudských práv. Pozri bližšie (Krastev, Holmes 2020, 75).

„...teritoriálny štát sa stáva kontajnerom spoločnosti. Inak povedané: štátny nárok na moc a kontrolu zakladá a vytvára spoločnosť. Tento primát národného môže a musí brániť na zreteľ pri úvahách o najrôznejších základných právach, vzdelávacom systéme, sociálnej politike, viacstraníckej scéne, daniach, jazyku, dejinách, literatúre, dopravných cestách, infraštruktúre, pasové a hraničné kontrole atď.“ (Beck 2007, 80).

Podľa Becka národnoštátne spoločnosti týmto spôsobom vytvárajú a konzervujú i kváziesenciálne identity v každodennom živote. Ulrich Beck následne poukazuje na to, že systém národných štátov sa rozpadáva, v čom je zajedno s mnohými ďalšími autormi.²¹ Beck je v mnohom skutočne veľmi presvedčivý – berúc na vedomie jeho argumenty, asi len ťažko by dnes súdny človek mohol zastávať názor, že v súčasnosti žijeme v rovnakých národných štátoch, aké dominovali počas 20. storočia. Určite si zaslúži rešpekt za otvorenie viacerých dôležitých horizontov a zdôraznenie „globálnej“ perspektívy, pričom je skutočne dôležité súhlasiť s elimináciou akéhokoľvek zvecnenia národného štátu. Relevantnou však zostáva otázka, či nemecký sociológ so svojim metodologickým kozmopolitizmom nevylieva „s vaničkou aj dieťa“, a či až príliš nevytvára obraz o globalizácii a o globálnom kapitalizme, akoby všetko bolo výsledkom akýchsi samostatných síl stojacich mimo dosahu štátov, na ktoré národné verejnosti nemajú nijaký, či majú iba minimálny dosah.

Ako každý „velký“ autor je aj Beck kritizovaný z rôznych pozícií. Možno uviesť napríklad kritiku kritiky metodologického nacionalizmu, a teda predovšetkým Beckovej koncepcie, ktorú vypracoval už spomenutý Robert Fine. Tvrdí, že Beck priznáva metodologickému nacionalizmu príliš veľa, keď naznačuje, že „kedysi mal historickú platnosť“ (Fine 2011, 46). Odkazom na najdôležitejších teoretikov spoločnosti ako Durkheim, Marx, Weber, či Simmel poukazuje na nejednoznačnosť tohto stanoviska a identifikuje prekračovania perspektívy národného rámca už u týchto autorov. V súvislosti s tým obviňuje Becka z „prezentizmu“ (Fine 2011, 42).

Iný významný sociológ, Johann P. Arnason, upozorňuje, že je síce pravda, že samotný pojem spoločnosti je poznamenaný prílišným sústredením sa na národný štát a jeho integračné stratégie, a že sa v tejto súvislosti často hovorilo o „metodologickom nacionalizme“ modernej sociológie, avšak podľa Arnasona (2009, 9) ide o zavádzajúci termín: „išlo, aj podľa

²¹ V rámci *kritickej teórie* pozri napr. (Habermas 1998; Fraser 2007).

kritikov, o nerefektovanú projekciu historických trendov, nie o metodologickú voľbu.“ Na inom mieste, uvažujúc o rôznych rámcoch, ktoré je nutné vziať na zreteľ pri analýze modernity, Arnason (2016, 39) uvádza:

„K takýmto rámcom nesporne patria národné štáty. Je síce pravda, že tradičná koncentrácia humanitných a spoločenskovedných odborov na národné štáty (explicitná u historikov, menej explicitná u sociológov) bola v posledných desaťročiach podrobená pádnej kritike a prejavili sa aj snahy (zhrnuté do až príliš populárnych hesiel globalizácie, kozmopolitizmu, transnacionalizmu atď.) o paušálne odpísanie národného štátu ako relevantného referenčného rámca; existujú však dobré dôvody trvať na tom, že nie je vhodné prejsť do druhého extrému a že by skôr malo ísť o vyváženú interpretáciu premenlivých vzťahov medzi národnými štátmi a formáciami väčších rozmerov. A nemožno poprieť, že v medziach národných štátov často dochádza k špecifickému vývoju moderných inštitúcií a kultúrnych orientácií.“

Možno sa v tejto súvislosti oplatí dotknúť problematiky migrácie, ktorá akoby definitívne „rozčeslá“ Európu na „starú“ a „novú“, kde predovšetkým krajiny tzv. *Vyšehradskej skupiny* odmietli povinné prerozdelenie migrantov. Pri snahe ponúknuť rôzne argumenty pre diskusiu o úlohe hraníc môžeme siahnuť po viacerých zdrojoch.

Naporúdzi je napríklad hneď „klasik“ politickej filozofie John Rawls, ktorého názor na úlohu hraníc stojí za povšimnutie. A to preto, aby sa určitá „obrana“ národno-štátneho rámca neprisudzovala len napríklad „konzervatívcom“, ale aby sa mohla stať námetom na rozumnú a objektívnu diskusiu. Takto treba chápať aj snahu upozorniť na jeho poslednú väčšiu prácu *Právo národov* (2009).²² V odseku 4.3 o *Úlohe hraníc* tvrdí:

²² Pravdaže, ani Johna Rawlsa nemožno brať ako nespochybniteľnú autoritu, a rozmanité kritické reakcie na Rawlsa sú už dnes neprehliadnuteľné. Z nášho prostredia pozri napríklad kritiku Mareka Hrubca. Pozri bližšie (Hrubec 2011, 171 – 255). Robert Fine vo svojom komentári týkajúcom sa *Práva národov* uvádza: „...na analýze, pri ktorej Rawls niekedy ukazuje alarmujúci nedostatok vedomostí o fungovaní globálnej ekonomie, je niečo provinčné. Vo svojom pojednaní o „zaťažených spoločnostiach“ Rawls napríklad pripisuje neúspech pri vytváraní stabilných a minimálne spravodlivých režimov nedostatku politickej vôle a kultúrnych zdrojov a očividne zanedbáva úlohu externých faktorov prispievajúcich k stavu vnútorných záležitostí národov“ (Fine 2011, 125 – 126). Fine upozorňuje na skutočne vážny deficit v Rawlsovom prístupe, jednako však Rawlsa možno stále využiť na vystavenie všeobecného argumentu týkajúceho sa úlohy hraníc.

„Nech už hranice spoločnosti môžu z historického hľadiska zdať akokoľvek svojvoľné, dôležitou úlohou vlády nejakého národa je jeho zastupovanie a účinné vystupovanie, keďže vláda nesie zodpovednosť za územie a environmentálnu integritu, ako aj veľkosť populácie. Zmysel inštitútu vlastníctva vidím v tom, že pokiaľ konkrétny aktér nenesie zodpovednosť za zachovanie majetku a nenesie následky za jeho stratu, majetok má tendenciu chátrať. V tomto prípade je majetkom národa jeho územie a schopnosť trvalo ho zachovávať. Aktérom je národ sám ako politicky organizovaný útvar. Ako som poznamenal v úvode, národ si musí uvedomovať, že svoju zodpovednosť za spravovanie svojej krajiny a jej prírodných zdrojov nemôže kompenzovať vojenským dobývaním ani migráciou²³ na územie iného národa bez jeho súhlasu“ (Rawls 2013, 61 – 62).

Na tomto mieste autor tiež uvádza – v doplnujúcej poznámke pod čiarou –, že „[táto poznámka naznačuje, že národ má aspoň podmienené právo obmedziť imigráciu“ (ibidem). Medzi dôvodmi pre obmedzenie imigrácie Rawls napríklad uvádza ochranu politickej kultúry národa a jeho ústavných princípov. Veľmi dôležitá je aj druhá časť tejto Rawlsovej (2009, 65) poznámky pod čiarou, v ktorej, citujúc Michaela Walzera, píše: „zborenie múrov štátu neznamená, ako sa obával Sidgwick, vytvorenie sveta bez múrov, ale skôr vytvorenie tisícov malých pevností“.²⁴

A práve napríklad Slovenská republika (ako aj ďalšie krajiny regiónu) navzdory často až „patologickej“ kritike jej spôsobu fungovania zo strany veľkej časti domácej, ako aj zahraničnej verejnosti – vykazujú v oblasti „života bez múrov“, t. j. napríklad bez „gated communities“ či „no-go areas“ stále relatívne vysoký štandard, najmä ak túto situáciu porovnáme s krajinami ako USA, ktoré pre nás boli tak dlho vzorom.²⁵

Rawlsova poznámka citujúca Walzera pokračuje ďalej, pričom Rawls jasne zdôrazňuje, akú silu môžu mať najsilnejší hráči globálneho kapitalizmu, keď uvádza: „tieto pevnosti môžu byť tiež zborené: všetko, čo je potrebné, je globálny štát dostatočne mocný na to, aby si podrobil miestne

²³ Nateraz ponechávam bokom, či by práve migračný a utečenecký problém z roku 2015 spadol pod tento Rawlsov popis „nerozvážnosti pri správe vlastnej krajiny“.

²⁴ Upravené podľa českého prekladu (Rawls 2009, 64). V tejto súvislosti hodno spomenúť, že hneď v úvode svojej knihy Krastev a Holmes upozorňujú: „Keď padol Berlínsky múr, existovalo po celom svete iba šesťdesiatpäť hraníc vytýčených nejakou formou plotu. Dnes na Zemi stojí alebo je budovaných šesťdesiatpäť opevnených hraníc“ (Krastev, Holmes 2020, 9). Odkazujúc na expertku Quebeckej univerzity Elisabeth Valletovú uvádzajú, že tretina krajín sveta na svojich hraniciach buduje nejaké bariéry.

²⁵ Faktom samozrejme zostáva, že *normatívna oprávnenosť* týchto štátov spočíva práve aj v umožnení určitých univerzálnych ľudských práv, z čoho je zjavné, že tu formulovaná obrana národných štátov nemôže byť použitá na etnonacionálnu obranu „uzavretých hraníc“ ako takých.

komunity. Výsledkom by bol svet politického ekonóma, ako ho popísal Sidgwick [alebo globálneho kapitalizmu, ako by som dodal ja – t. j. John Rawls] – svet vykorenených mužov a žien“ (Rawls 2009, 64 – 65). Tu sme sa dostali k Šimečkovmu postrehu zo začiatku tejto časti, keď hovorí o ľudskej túžbe po hodnotách, ktoré sa nedajú vyjadriť peniazmi. Byť súčasťou nejakého kultúrneho sveta je silný motív, ktorý nemožno len tak ľahko prehliadnuť, či priamo označiť za irelevantný. Okrem úplne praktických dôvodov, ako je stabilita a predvídateľnosť sociálnych javov, dáva „zakorenenosť“ v určitom kultúrnom svete (čo v strednej Európe zároveň znamená aj v určitom etniku) často zmysel existencií samotnej.

III.

Kritika etnonacionalizmu z pochopiteľných dôvodov dominovala v Nemecku po 2. svetovej vojne. Holmesa a Krasteva možno na tomto mieste čítať ako síce nerovnakú, ale predsa istú variáciu podobných myšlienok ako vo vyššie vyjadrenom Honnethovom citáte, keď hovoria, že „*nacionalizmus a liberalizmus budú z historických dôvodov v Európe o mnoho pravdepodobnejšie vnímané ako dvojica, ktorá sa vzájomne dopĺňa, než ako niečo, čo by sa vzájomne vylučovalo*“ (Krastev, Holmes 2020, 76). Samozrejme Honnetha treba vnímať celostne, a nezredukovať na jediný moment. Honneth totiž neodmieta Becka úplne, ale hovorí skôr o predčasnosti takýchto krokov. Zdá sa, ako to už tak častokrát v dejinách býva, že riešenie je niekde uprostred. Medzi radikálnymi globalistami a zvecnenými nacionalistami je bezpochyby ešte „*trečia cesta*“, ktorú sa pokúsim vo zvyšku textu naznačiť.

Honneth (2018) v úvode *Práva slobody* vysvetľuje vlastnú teóriu spravodlivosti, ktorú chápe ako *spoločenskú analýzu*. Kritizuje ňou tú súčasnú politickú filozofiu, ktorá je podľa neho abstrahovaná od analýzy spoločností a fixovaná na čisto normatívne princípy, pričom má na mysli teórie, ktoré nadväzujú na Kanta, respektíve v anglosaskom svete na Locka. Honnethova teória spravodlivosti vychádza zo štyroch premís:

„...pri pokuse rozvinúť koncepciu spravodlivosti cestou analýzy spoločnosti je nutné už v prvej premise predpokladať, že danú formu sociálnej reprodukcie spoločnosti určujú spoločne zdieľané všeobecné hodnoty a ideály. Ako ciele spoločenskej reprodukcie, tak tiež ciele kultúrnej integrácie sú koniec koncov regulované normami, ktoré majú do takej miery etický charakter, do akej obsahujú predstavu všeobecne zdieľaného dobra. V druhej premise sa tvrdí v zmysle prvého priblíženia, že

pojmem spravodlivosti sa nesmie chápať nezávisle na týchto spoločensky prevládajúcich hodnotách. Ako „spravodlivé“ môže platiť to, čo vo vnútri spoločnosti realizujú inštitúcie alebo praktiky pre uskutočnenie hodnôt prijímaných ako všeobecné. Až s tretou premisou však vstupuje do hry bližší význam toho, čo by malo na báze oboch predchádzajúcich určení znamenať uskutočnenie teórie spravodlivosti ako analýzy spoločnosti. Myslí sa tým, že sa z rôznorodosti spoločenskej skutočnosti podarí vydestilovať, alebo povedané metodicky, normatívne rekonštruovať takéto inštitúcie alebo praktiky, ktoré môžeme považovať za skutočne spôsobilé k zaisteniu a uskutočneniu všeobecných hodnôt. Nakoniec je to štvrtá premisa, ktorá má zabezpečiť, že aplikácia takehoto metodického postupu nepovedie k tomu, že so iba potvrdia existujúce inštitúcie mravnosti; prísne vzato sa musí normatívna rekonštrukcia rozvíjať až k bodu, pri ktorom už nemôže byť prípadne zrejmé, do akej miery mravné inštitúcie a prax nereprezentujú úplne respektíve kompletne všeobecné hodnoty, ktoré stelesňujú“ (Honneth 2018, 29 – 30).

Celý tento proces má v Honnethovom chápaní smerovať k nárastu slobody, normatívne sudy by však nemali mať formu kategorickú, ale graduálnu. Práve tento graduálny, voči sociálnej realite otvorený, charakter Honnethovej teórie spravodlivosti ponúka metodickú možnosť otvorenia kritickej teórie spoločnosti a prekročenie jej západoeurópskeho rámca, okrem iného aj svojím vymedzením sa voči Jürgenovi Habermasovi.

Z dôvodov, na ktoré som upozornil na inom mieste²⁶, sa však Honnethovi, podobne ako Habermasovi nepodarilo ponúknuť taký kriticko-teoretický projekt, ktorý by bol schopný pracovať s odlišnými kultúrnymi a civilizačnými okruhmi, a taktiež s odlišnými historickými skúsenosťami.²⁷ Na to, hoci nie celkom presvedčivo, v podstate poukazujú

²⁶ Pozri bližšie (Dunaj 2020a, 126 – 128; Dunaj 2020b, 21 – 22).

²⁷ Pre slovenský kontext je zvlášť relevantné poukázať na absenciu dostatočne diferencovaného pohľadu na reálno-socialistické režimy. Vo vzťahu k vyššie zmieneným „králikárňam“ hodno uviesť, i keď ďalší komentár je samozrejme nevyhnutný, dôležité zhrnutie maďarského filozofa Gáspára Miklósa Tamása (2016, 79 – 80): „Akonáhle sú spoločnosti sklamané aktuálnou zmenou, takmer vždy sa uchýlia k rétorickému triku, ktorý vyblahuje, že sa nič nezmenilo. [...] Avšak štátny kapitalizmus sovietskeho typu zmenil veci v obrovské miere, a teda rozšírené analógie s cárizmom (tak populárne dokonca i v serióznej historiografii a politológii produkované faux naïfs) sú skutočne k smiechu. Bolševická vláda uskutočnila mnohé z obvyklých cieľov buržoáznych revolúcií: industrializáciu, urbanizáciu, sekularizáciu, zaviedli povinné základné vzdelávanie, veľkorysú finančnú podporu umenia, vedy a techniky, vykorenili kmeňový systém, vybudovala gigantickou infraštruktúru (železnice, cesty, ropovody) a presídlila – čo je možno najvýznamnejšie – roľnícku populáciu zo zablatených chatrčí na panelové sídliská, ktorých západné obdoby (anglické council estates, americké housing projects či francúzske H. L. M.) sú čo do mierky omnoho menšie. Dodnes sú tieto sídliská z bezútešne šedivého železobetónu zbožňované väčšinou Východoeurópanov. Predstavovali ich únik z roľníckej minulosti, zo starých poriadkov,

Krastev s Holmesom,²⁸ i keď Honneth je v mnohých ohľadoch jednoznačne „kultúrne“ senzitívnejší.²⁹

Istá „seba-limitácia“ Honnethových a Habermasových prác sa zdá byť o to prekvapivejšia, že Habermas sa v skutočnosti pokúsil ponúknuť *kriticko-hermeneutickú* koncepciu, ktorá by mala byť aplikovateľná na rôzne kontexty. V nadväznosti na Gerarda Delantyho môžeme konštatovať, že je síce zmysluplné stále pokračovať v kriticko-hermeneutickom projekte od „tvorcú“ *novej nemeckej ideológie*, keďže „*tendencia jeho myslenia smeruje v poslednej dobe k zaujatiu pozície, že ľudia môžu prekročiť partikulárne kultúrne kontexty a zapojiť sa do diskurzívneho dialógu zbaveného kultúrne špecifických limitov*“. Jednako však, ako pokračuje Delanty (2019, 225) ďalej: „...z perspektívy teórie demokracie nepochybne ide o zaujímavý a dôležitý záver, avšak z hľadiska sociálnej teórie civilizovaných stretávaní a hľadania širšieho kozmopolitizmu ponecháva otvorenú otázku kultúrnych základov intercivilizačných stretov“.

Delanty (2019), nadväzujúc na práce Shmuela N. Eisenstadta a vyššie zmieneného Johanna P. Arnasona, hovorí o troch civilizačných konšteláciách v rámci Európy: západnej židovsko-kresťanskej, slovanskej pod hegemóniou Ruska a civilizácie tureckého islamu. Navyše, nemožno opomenúť, že existencia komunistických režimov, ako jedna z verzii západnej modernity, spôsobila ďalšie dôležité regionálne spoločenské premeny, ktoré nie je možné si len tak ľahko odmyslieť (J. P. Arnason). A práve táto vedomosť by mala prispieť k tomu, aby si nielen teoretici novej nemeckej ideológie, ale – keďže kritickí teoretici majú nepochybne takúto ambíciu - aj tvorcovia budúcej „*európskej ideológie*“ uvedomili, že majú dočinenia s krajinami s rôznym podhubím, s rôznymi koreňmi, a samozrejme, povedané honnethovsky, s rôznymi mravmi.

To, samozrejme, neznamená, že občania týchto krajín nedokážu získať odstup od vlastných tradícií, a že sa v mnohom nemôžu hodnotovo priblížiť napríklad práve Nemecku. Skutočne, ak má dôjsť k vyzdvihnutiu národno-štátnej „*optiky*“, a zároveň aj civilizačného prístupu, pokiaľ tieto nemajú padnúť za obeť „*filozofie dejín*“ alebo „*makro-prístupu*“ strednej úrovne, je potrebná rekonštrukcia konkrétnych schopností a prístupu konajúcich aktérov, ktoré umožňujú situovaným subjektom reflexívne si privlastňovať vlastné tradície,

ktoré boli pred rokom 1917 natolko nenávidené, že to neznesie porovnanie so žiadnym iným spoločenským či politickým systémom vo svetových dejinách.“

²⁸ Pozri bližšie (Krastev, Holmes 2020).

²⁹ Pozri zvlášť záverečné pasáže *Idey socializmu* (Honneth 2020, 141 – 147).

ktoré si cenia, ako je zdôraznené v závere druhej časti. A nielen v nich pokračovať, ale ich aj transformovať. Aby sme sa vyhli novému mysleniu na makroúrovni (len o niečo menej abstraktnej ako totálne *abstraktný globalizmus*), musíme ukázať, ako si aktéri v skutočnosti privlastňujú svoje vlastné kontexty a tradície. V ďalšej časti sa preto budem venovať problematike rekonštrukcie hermeneutického pozadia, a s tým spojených schopností poukazávaním na to, že k takejto mediácii dochádza, keď aktéri rozumejú sebe, iným a svetu – vrátane univerzálnych aspirácií týkajúcich sa hodnôt a práv. Akákoľvek orientácia na takéto údaje „*abstraktné*“ hodnoty je tak *de facto* zakotvená v kontextových predpokladoch a praktikách.

Skutočne dialogická pozícia, a teda nielen kritická, ale hlavne hermeneutická, sa však musí zmieriť s tým, že pri niektorých zdieľaných hodnotách nemusí ani po celé desaťročia dôjsť k zásadnejšiemu posunu, čo však nemusí hneď znamenať nenávisť, odsudzovanie či opovrhovanie – ak sa, samozrejme, táto odlišná perspektíva pohybuje v určitých rozumných rámcoch (je, samozrejme, nepredstaviteľné akceptovať také očividné a extrémne zlé ako je genocída či otroctvo). Navyše, dialogická otvorenosť by mala znamenať aj možnosť, že aj tieto „*nové*“ členské krajiny Európskej únie môžu mať niekedy adekvátny pohľad na vec, a teda, že západné krajiny sa musia vyhnúť arogantnému poručníctvu. Rovnako to platí pre intra-kultúrne diskusie, kde sa zvlášť progresívne ladeným občanom a aktivistom nie vždy dostatočne darí vyhnúť „*pohľadu zvrchu*“, čo vyvoláva nenávisťné reakcie (zvlášť) v konzervatívnejších častiach spoločnosti. Toto však dnes nie je len problémom východo-európskych krajín.

IV.

Vo vzťahu k problematike kozmopolitizmu však našťastie v súčasných teóriách nastáva posun smerom k tzv. *postuniverzálnemu kozmopolitizmu*, ktorý je „...*kritický a dialogický a pre ktorý je cieľom rôznorodosť namiesto vytvorenia univerzálného poriadku, akým je kozmopolis*“, ako konštatuje Gerard Delanty (2019, 227), To je sľubné východisko pre možné budúce dialogické riešenia existujúcich problémov. V súvislosti s tým by som vo zvyšku mojej štúdie v krátkosti priblížil príspevok Hansa-Herberta Köglera, ktorého *kritickú hermeneutiku* možno považovať za dôležitý „*update*“ k Habermasovi a „*doplnenie*“ k Honnethovi, a ktorú si dovoľm označiť ako *kritická hermeneutika 2.0*.

Rekonštrukcia Köglerovej *kritickej hermeneutiky* nás privádza k základným princípom kritickej interpretácie, ktoré sú nevyhnutnými podmienkami porozumenia, a ktoré v konečnom dôsledku stavajú na hermeneutickej teórii kultúrnej evolúcie. Takúto teóriu ponúka *sociálna ontológia*, ktorá zahŕňa základné princípy hermeneutickej situácie, t. j. našu základnú ontologickú konštitúciu ako interpretujúcich bytostí, vrátane nevyhnutnej závislosti na predpokladoch a schopnostiach týkajúcich sa reflexívnej činnosti a vzájomného rešpektu a uznania v dialógu.³⁰ Táto skutočnosť umožňuje situované poňatie „*kozmpolitného sebapochopenia*“ ako aj pluralistické poňatie „*pravdy*“, ktorú nemožno vlastniť raz a navždy, ktorú však nadobúdame prostredníctvom určitého prístupňovania a odkrývania.

Tým, že sa zameriavam na Köglera, však neodmietam ostatné kriticko-hermeneutické prístupy a nepovažujem ich ani za menej relevantné. Poukázaním na Köglera chcem najmä upozorniť na priame spojenie medzi týmto autorom a nemeckým prostredím – jednak preto, aby som tohto významného teoretika predstavil širšej odbornej verejnosti, a jednak aby mi poslužil ako dôkaz plurality v rámci *kritickej teórie*, a teda i v rámci filozofického diskurzu v Nemecku, čo Krastev a Holmes ani zďaleka neberú dostatočné na zreteľ. Kögler (2006, 185) inšpiratívne navrhuje smer ďalšieho výskumu, keď tvrdí, že sa otvára:

„...skutočne celá nová oblasť skúmania pre kritickú sociálnu teóriu, ktorá opustí roli predbežného určovania toho, aké hodnoty a normy majú byť prijaté, a osvojí si skôr rolu kritického analytika pozorujúceho stupeň, v akom sú dostačujúcim spôsobom artikulované relevantné, požadím podmienené schopnosti pre participáciu v interkultúrnej verejnosti. V tomto zmysle vystávajú ruka v ruke dve úlohy: rekonštrukcia jazykových, psychologických, kognitívnych a kultúrnych zdrojov nutných pre rozvíjanie týchto schopností k racionálnemu verejnému dialógu a kritická analýza oných mocensky imputovaných spôsobov uvažovania a porozumenia sebe samému, ktoré bránia nefundacionalistickej oddanosti normám, interpretačnému spôsobom nazerania a rozvíjaniu kritické sociálnej reflexivity tvárou v tvár sociálne situovaným hodnotám a normám. Kritická teória tak bude nepostrádateľnou pomôckou pre racionálnu realizáciu kozmpolitnej verejnosti, pretože nám poskytne normatívne artikulované a empiricky pozorovateľné štandardy, ktorými sa každý interkultúrny dialóg bude musieť prispôbiť.“

³⁰ Pozri bližšie (Dunaj, Mertel 2022).

Jednako však, aj keď ide o podnetný prístup, ktorý Kögler ďalej rozvíja smerom k plodnému *dialógu medzi kritickou teóriou a kultúrnymi štúdiami*³¹, jeho pozornosť sa zameriava predovšetkým na socio-kognitívne a kultúrno-sociálne zdroje pre reflexívne konanie a kultúrne privlastnenie. On sám však nateraz zásadnejšie nevstúpil do dialógu s inými civilizáciami prostredníctvom interkultúrnej a komparatívnej filozofie, čo, napokon, platí aj pre „*mainstream*“ kritickej teórie. Táto téma však nie je cieľom tohto príspevku, ktorého zámerom bolo najmä argumentovať v prospech nutnej aktualizácie a posunu v debata o *kritickej hermeneutike*. V nasledujúcich riadkoch sa dotknem už len niektorých možných východiskových bodov z hľadiska procesu *globálneho učenia sa kritickej teórie*, ktoré môžu naznačiť cestu k intra- a interkultúrnemu zmiereniu v rámci EÚ. A snáď aj mimo nej.

Takýto pokus by sa mal zamerať na rekonštrukciu tých teoretických zdrojov v rámci *kritickej sociálnej teórie*, ktoré sú schopné vysporiadať sa s konkrétnymi formami utrpenia a nespravodlivosti v čoraz viac globalizovanom svete. V tomto smere môžeme predovšetkým vyzdvihnúť troch teoretikov: Axela Honnetha, Hansa-Herberta Köglera a Johanna P. Arnasona. Vo svojich dizertačných (Arnason, Kögler) respektíve habilitačných prácach (Honneth), ktoré všetci traja písali ako študenti respektíve asistenti Jürgena Habermasa, sa rôznym spôsobom kriticky dotkli jeho diela. V rámci jednotlivých prístupov z hľadiska ich relevantnosti pre rozvoj *globálneho učenia sa* možno identifikovať tri kľúčové aspekty. Po prvé, citlivosť na sociálne utrpenie a nespokojnosť sa považuje za hnaciu silu normatívnej zmeny (A. Honneth). Takáto citlivosť na sociálne strádanie je však špecifická vo vzťahu ku konkrétnemu kontextu. Je preto potrebné vyvinúť interpretačný prístup, akým je *kritická hermeneutika*, ktorého zameranie na „*sociálnu situovanosť*“ (zvlášť v jazyku a tradícii) a „*sociálny kontext*“ (zvlášť v konvenciách, praktikách a inštitúciách) berie do úvahy vzťahy moci a sociálnej kontroly, čo nám umožní rozpoznať určité konkrétne formy utrpenia a nespokojnosti (H.-H. Kögler). Tieto dva aspekty je potrebné doplniť o tretí: vyššie uvedené vzťahy moci a sociálnej kontroly treba analyzovať z väčšej historickej perspektívy, z perspektívy „*civilizačnej analýzy*“, ktorá sa snaží (okrem iného) pochopiť aj *ontologické*, resp. *kozmozologické rámce*, ktoré ovplyvňujú celé civilizácie počas dlhých časových období (J. P. Arnason).

Všetky tieto tri teoretické prístupy sú jednotlivo rôznym spôsobom limitované. Buď sa zameriavajú na „*metaúroveň*“ rôznych analýz, t. j. ponúkajú nástroje na identifikáciu určitých

³¹ Pozri bližšie napr. (Kögler 2006, 55 – 100).

generických foriem utrpenia, nie však špecifických prípadov (prípadne len v čiastočnej miere), alebo, a to je problém predovšetkým Honnethovho prístupu, ich sociálne analýzy sú obmedzené na západné spoločnosti.

A hoci už existujú viaceré pokusy otvoriť kritickú teóriu diskusií o konkrétnych nezápadných sociálno-filozofických a etických konceptoch a uviesť ich do inter- alebo transkulturného kontextu,³² detailnejšie *Auseinandersetzung* s východnou časťou strednej Európy a s východnou Európou ako takou (podobne ako sa o to pokúsili Krastev a Holmes, avšak s použitím termínov, prístupov a perspektív *kritickej teórie*) stále chýba.

Pokiaľ však ide o vyhlíadky „civilizačnej“ aktualizácie kritickej hermeneutiky a kritickej teórie ako celku, je predsa len dôvod na optimizmus, keďže „prvé kroky“, ako sme naznačili v tomto príspevku, sa už v tomto smere podnikli. V súvislosti s tým možno očakávať, že aj v slovenskom prostredí dôjde k ich systematickejšej recepcii, a že načrtnutá „metóda“ nájde využitie i pri riešení našich sociálnych a politických problémov.

³² V prípade Číny a čínskej filozofie, na ktorú sa odborne zameriavam, pozri napríklad práce Heinera Roetza alebo Fabiana Heubela.

Literatúra

- ARNASON, J., P. (2009): *Civilizační analýza: Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- ARNASON, J., P. (2010): Nadcivilizace a její různé podoby: Patočková koncepce modernity ve světle dnešních diskusí. In: Arnason, J., P., Benyovszky, L., Skovajsa, M. (eds.): *Dějinnost, nadcivilizace a modernita: Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha: Togga, 23 – 55.
- ARNASON, J., P. (2016): Modernita jako nová civilizace: Jednota a rozrůznění. In: Kreuzzieger, M., Lánský, O. (eds.): *Modernita/modernity v eurasijských kulturních a civilizačních kontextech*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 27 – 132.
- BECK, U. (2004): *Čo je globalizácia? Omyl globalizmu*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- BECK, U. (2015): *Německá Evropa: Nové mocenské krajiny ve znamení krize*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- BLAHA, L. (2018): *Antiglobalista*. Bratislava: VEDA.
- BUCHANAN, P., J. (2013): *Smrt Západu: Jak vymírání obyvatel a invaze přistěhovalcu ohrožují naši zemi a civilizaci*. Praha: Citadella.
- DELANTY, G. (2016): Znovupromýšlení civilizačních konstelací a evropské modernity. In: Kreuzzieger, M., Lánský, O. (eds.): *Modernita/modernity v eurasijských kulturních a civilizačních kontextech*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 213 – 240.
- DUNAJ, Ľ. (2020a): Axel Honneth v interkultúrnej perspektíve. Prípád Čína. *Politické vedy*, 23 (3), 118 – 144.
- DUNAJ, Ľ. (2020b): K relevantnosti Honnethovej filozofie (aj) pre slovenskú súčasnosť. In: Honneth, A. *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 6 – 20.
- DUNAJ, Ľ. (2021): Critical Hermeneutics 2.0: A Necessary Update of the ‘New German Ideology’. *Berlin Journal of Critical Theory*, 5 (2), 69 – 98.
- DUNAJ, Ľ. (2023): *Between Critical Theory and Chinese Philosophy: A Prolegomenon to an Intercultural Dialogue*. Lanham: Lexington.
- DUNAJ, Ľ., MERTEL, K., C., M. (2022) (eds.): *Hans-Herbert Kögler’s Critical Hermeneutics*. London: Bloomsbury.

- FINE, R. (2011): *Kosmopolitismus: Základní ideje globálního uspořádání*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- FRASER, N. (2007): *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerazdělování, uznání a reprezentace*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HABERMAS, J. (1998): *Die postnationale Konstellation: Politische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (2012): *K ústave Európy: Esej*. Bratislava: Kalligram.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody: Narys demokratické mravnosti*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- HONNETH, A., FRASER, N. (2004): *Přerazdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HRUBEC, M. (2011): *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- KÖGLER, H.-H. (2006): *Kultura, kritika, dialog*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- KRASTEV, I., HOLMES, S. (2020): *Světlo, které pobaslo: Vyúčtování*. Praha: Karolinum.
- PATOČKA, J. (1996). Nadcivilizace a její vnitřní konflikt. In: *Sebrané spisy 1, Péče o duši I*. Praha: OIKOYMENH, 243 – 302.
- RAWLS, J. (1999): *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- RAWLS, J. (2009). *Právo národů*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- RAWLS, J. (2013): *Právo národov*. Bratislava: Kalligram.
- ROBINSON, W. (2009): *Teorie globálního kapitalismu: Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- SARTRE, J.-P. (1988): Předmluva k francouzskému vydání z roku 1970. In: Liehm, A., J. (ed.): *Generace*. Praha: Československý spisovatel, 341 – 371.
- ŠIMEČKA, M., M. (2017): *Medzi Slovákmi: Stručné dejiny ľahostajnosti od Dubčeka k Ficovi alebo ako som sa stal vlastencom*. Bratislava: N Press.

- ŠIMEČKA, M., M. (2022): Nebojte sa luzy. *Denník N*, 8. 2. 2022. [online]. Dostupné na:
<https://dennikn.sk/2711682/nebojte-sa-luzy/>.
- ŠVIHLÍKOVÁ, I. (2015): *Jak jsme se stali kolonií*. Praha: Rybka Publishers.
- TAMÁS, G., M. (2016): *K filosofii socialismu*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.

Idea socializmu: dlhá cesta od teórie k praxi

Ján Ruman

Katedra politológie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Antikomunizmus stále živý

Minimálne od roku 1989 sa po Nežnej revolúcii na jednej strane otvoril priestor pre slobodnejšie myslenie a dialóg, avšak na druhej strane len v rámci liberálneho, konzervatívneho, sociálno-demokratického, a tiež politicky korektného rámca, v ktorom vyrieknutie pojmu socializmus/socialistický, znamenalo vysokú pravdepodobnosť odmietavých reakcií a prejavov so značnými negatívnymi konotáciami.

Do určitej miery sa tomu nemožno čudovať, pretože vyše štyridsať rokov prebiehal v krajinách strednej a východnej Európy pokus o nastolenie socialistického projektu, ktorý mal časom vyústiť v komunizmus – sociálne rovnostársku spoločnosť, avšak výsledok tohto pokusu drvivá väčšina teoretikov zaoberajúcich sa spoločnosťou, politikou, ekonomikou a kultúrou, vyhodnotila ako omyl.

Aj keď sa nám zdá označenie omyl ako príliš zredukované a vágne, našim zámerom na tomto mieste nie je skúmať a hodnotiť empirickú stránku socio-ekonomického a politického vývoja obdobia po roku 1948 v priestore strednej a východnej Európy. Chceme obzvlášť poukázať na zásadný dôsledok reálnej a praktickej výstavby projektu socializmu – neskôr po roku 1968 označovaného ako reálny socializmus, a to na diskurzívne zavrnutie akéhokoľvek náznaku, úvahy či stratégie, ktorá by sa akokoľvek týkala znovuoživenia, resp. minimálne inšpirovania sa imanenciou normatívnej podoby socializmu v kontexte skutočnej sociálnej emancipácie spoločnosti.

V našom priestore je pojem socializmu exkluzívne a bytostne spájaný s reálnou skúsenosťou z druhej polovice 20. storočia, pričom táto skúsenosť v sebe obsahuje náboj intenzívneho odmietnutia a reprodukuje sa v podobe antagonizmu – antikomunizmu.¹

Nielen slovenská skúsenosť potvrdzuje relevanciu nastolenej výskumnej otázky politológov Vladimíry Dvořákovéj a Jiřího Kunca, a to, či existuje vzťah nepriamej úmernosti medzi dĺžkou trvania tranzície (demokratickej transformácie) a intenzitou symbolického vysporiadania sa s minulosťou – čím kratší časový horizont, tým intenzívnejší odpor k minulosti (Dvořáková, Kunc 1994).

Zmienení autori si túto otázku kládli pár rokov tesne po Nežnej revolúcii. Dnes s istotou môžeme povedať, že v rámci konkrétne-historickej skúsenosti s transformáciou Česka a Slovenska po roku 1989 tento vzťah neexistuje. Minulosť je v oboch krajinách napriek určitému sklamaniu z procesu demokratizácie a liberalizácie ešte aj dnes politizovaná a kriminalizovaná.

O to náročnejšie sa ukazuje premýšľať a hovoriť v intenciách socializmu dokonca aj po vyše tridsiatich rokoch od Nežnej revolúcie. Trend „nálepkovania“, odcudzovania či diskreditácie je stále prítomný. V tomto zmysle možno bez okolokv konštatovať, že tá politická korektnosť spojená s nastoľovaním (neo)liberálneho panstva, do veľkej miery zastiera samotný demokratický aspekt liberálnej demokracie.

Sám Axel Honneth (2020) potvrdzuje, že doba, v ktorej by rezonovalo slovo socializmus, resp. by sa o ňom funkčne uvažovalo v teoretických súvislostiach, už pominula. A tým myslí celý svet, nielen postkomunistický priestor. Socializmus je či už v akademickej obci, vrcholovej politike, inštitucionálnom a administratívnom prostredí, ale aj vo verejnom diskurze, vnímaný ako prežitok.

¹ Antikomunizmus v sebe zahŕňa nielen fundamentálnu kritiku antidemokratickej doby minulej (paradoxne nekomunistickej) spreď roka 1989, ale aj antitézú k politickému a sociálnemu mysleniu, ktorých intenciou je socialistická emancipácia založená na demokratických hodnotách. Podľa Jiřího Koubka a Martina Poláška má antikomunizmus dokonca aj podobu politickej stratégie, ktorá neumožňuje zrod akéhokoľvek ľavicového subjektu, resp. zabraňuje jeho volebnému úspechu. Pozri bližšie (Koubek, Polášek 2013).

Nedostatok normatívnej orientácie?

Hneď v úvode svojho spisu *Idea socializmu* si Honneth (2020) uvedomuje prítomnosť napätia v spoločnosti, pričom poukazuje na hlavný dôvod, ktorým označuje socio-ekonomickú situáciu, ktorá je dôsledkom globalizačných procesov najviac zasiahnutá.

V tejto súvislosti sa mu zdá, že napriek tomu, že si obyvatelia krajín túto skutočnosť uvedomujú, nevedia ju riešiť, resp. nemajú akýsi zastrešujúci normatívny plán pre sociálnu emancipáciu. Preto sa vyslovuje, že spoločnosti chýba normatívna orientácia ako reflexívny nástroj, resp. dejinný zmysel s vyšším cieľom. Dnešná kritika je, podľa neho, nedostatočná a nie je zameraná von, ale len dovnútra. Má tým na mysli normatívne vzory, ktoré by dokázali zmeniť občianske vnímanie kapitalistického usporiadania spoločnosti a stimulovať tak akciu (Honneth 2020).

Možno s ním čiastočne súhlasiť, a to v tom, že súčasné antikapitalistické hnutia sú vo svojej reakčnej mocenskej podstate bezzubé. Nazdávame sa, že tento stav nie je problémom nedostatku schopnej normatívnej orientácie, ale skôr povahou a nastavením akými dnešný kapitalizmus funguje – triedne neidentitárna spoločnosť. Už rok 1984 priniesol fenomenálny a komplexný normatívny prístup k riešeniu sociálnej emancipácie, širšej demokratickej a občianskej aktivizácii v podobe diela *Hegemónia a socialistická stratégia*, ktorú napísali postštrukturalisti Ernesto Laclau a Chantall Mouffeová. Ide o prototyp agonistického nazerania – otvorenie horizontu pre radikálnu demokraciu – artikuláciu politicky možných partikularít.²

Ďalšie oblasti zaoberajúce sa povahou kapitalistickej spoločnosti a načrtávajúce alternatívy možnej zmeny, resp. normatívny základ pre optimálne riešenia pri vhodných konkrétno-historických podmienkach, ktoré možno spomenúť, sú model participatívnej demokracie alebo deliberatívny model demokracie. Tieto spolu s agonistickým modelom majú solídny prístup k riešeniu otázky týkajúcej sa sociálnej slobody a popritom nejde o obyčajné prehrávanie z minulosti známych životných foriem a sociálnych modelov – ide

² E. Laclau a Ch. Mouffe chápu koncepciu sociálna ako diskurzívny priestor a základnou kategóriu ich politickej analýzy je hegemonia. Hegemonický vzťah má univerzalistický a politický charakter. Pozri bližšie (Laclau, Mouffe 2014).

o emancipačné a vysoko aktuálne prístupy kopírujúce funkčnú diferenciaciu modernity. Základný a zároveň kľúčový problém tak netkvie v neschopnosti nájsť produktívny prístup k idei politickej demokracie, ale v jeho realizácii.

To znamená reálny dosah na decíznu sféru, existenciu reálnej moci – mať schopnosť a nástroje niečo zmeniť, pokiaľ existujú podmienky vlastného umožnenia pre zmenu. „*Recepty*“ teda sú, problematickým sa ukazuje vôľa a podmienky na „*varenie*“.

Honneth (2020), dá sa povedať, niektoré nemnohé aspekty, ktorými sa už spomínané modely zaoberali, znovuoobjavuje a ťažiskové atribúty súvisiace s reálne, v praxi uskutočniteľnou teóriou len veľmi zľahka obohacuje o ďalšie perspektívy – zaujímavé je, že sa na nijakom mieste nezmieňuje napr. o práci Laclaua a Mouffeovej (zrejme je to autorov zámer) aj napriek tomu, že je presvedčený, že jediná možná budúcnosť socializmu, resp. jeho znovuoživenie je možné len postmarxistickou formou. Pri využívaní odrazovej literatúry sa zväčša opiera o nemeckú intelektuálnu provenienciu. Nevytvára nový aktualizovaný model použiteľného socializmu, ale skôr akúsi ideu demokratického socializmu 21. storočia ako odrazový mostík pre ďalšiu vedecko-odbornú kontempláciu.

Socializmus ako nositeľ sociálnych práv

V prvej kapitole sa Honneth (2020) zmieňuje, že idea socializmu je duchovným diet'om kapitalistickej industrializácie. Je akýmsi nenaplneným sľubom požiadaviek slobody, rovnosti a bratstva v sociálnom kontexte. Trvalá istota sociálnych práv tak od 18. storočia nie je zaistená v plnej miere nikde na svete, hoci odkaz Veľkej francúzskej revolúcie s ňou počíta. Aj v 21. storočí majú ľudské práva a slobody prvej generácie (osobné, občianske a politické) ešte vždy výraznejšie postavenie ako práva a slobody druhej generácie (hospodárske, sociálne a kultúrne). Právo vlastniť majetok ako právo prvej generácie sa nachádza v príkrom a neustálom rozpore s právom na prácu alebo jej výberom vrátane zabezpečenia dôstojných materiálnych podmienok občanov. Ide o večnú kontradikciu – ambivalentná povaha dvoch generácií práv³, ktorá sa premieta do otázky legitimacy demokracie v praxi.

³ Z právneho chápania problematiky ľudských práv a slobôd predpokladá prvá generácia ľudských práv a slobôd právny mechanizmus založený na princípe *status negativus* (prirodzenoprávna funkcia), naopak druhá generácia *status positivus* (pozitívoprávna funkcia).

Ak platí téza Thomasa Humphreyho Marshalla (1950), a to, že funkčná plnohodnotná demokracia pozostáva z troch komponentov: občianskeho, politického a sociálneho, a v prípade, že ten posledný nie je dostatočne saturovaný, nemožno hovoriť o funkčnej plnohodnotnej demokracii, teda legitímnej demokracii.⁴ Zostáva len akási limitovaná a deformovaná forma demokratického zriadenia, reálneho režimu – postdemokracia (Crouch 2004), kde protokolárna a metodologická forma neladí s reálnym obsahom.

V tejto súvislosti možno konštatovať, že idea socializmu je z hľadiska emancipácie sociálnych práv nadčasová idea, ktorá má svoje plnohodnotné opodstatnenie aj v postindustriálnej epoche, ale takisto to vníma aj Honneth (2020). Akokoľvek sa uskutočnené socialistické revolúcie v minulosti „*nevydarili*“ (v kontexte saturácie občianskych a politických práv), vždy bolo ich zámerom pozdvihnúť sociálnu a materiálnu úroveň v zmysle sociálnej spravodlivosti a rovnosti. V tomto je socializmus vždy garantom sociálnych práv, otázne však ostáva ako „*nezanedbat*“ aj ostatné komponenty občianstva za účelom naplňania predpokladov plnohodnotnej demokracie za predpokladu nastoľovania demokratického socializmu.

Uskutočniteľnosť socialistickej idey

Uskutočniteľnosť socialistickej idey (implementácie teórie do praxe) sa odvíja od viacerých faktorov. Asi základným sa ukazuje hospodársko-materialistický (produkčné sily) a faktor kolektívnej sebaidentifikácie – produkčné vzťahy, ale dôležitú rolu zohráva aj nastavba v podobe inštitucionálnych daností regiónov, kultúrnych špecifik, mentality, symbolizmu, historickej pamäte, politizácie, kompetentnosti jedincov, medzinárodného prostredia – tlakom zvonka a pod. Navyše antagonizmy sa budú tvoriť neustále v triednej i beztriednej spoločnosti.

Honneth (2020) v súvislosti s materiálnymi podmienkami poukazuje na to, že Marx zamedzil uvažovať o socializme v intencii inštitucionálnych ciest zospoločenšenia hospodárstva inak než len v súradniciach centralizovanej plánovanej ekonomiky. Marx, podľa Honnetha, v rámci „*reálnej subsumpcie*“ redukoval život na kapitál. Honneth vidí spájanie idey sociálnych slobôd výlučne s ekonomickou sférou ako napätie, ktoré budúcemu socializmu

⁴ Pozri tiež (Augustín 2015).

neumožní novú pôsobnosť. Volá tiež po testovaní a zavádzaní alternatívnych trhových mechanizmov, kontrolných inšancií či očistení trhu od kapitalistických nánosov.

Neodmieta napr. formálne pomery v socialistickom hospodárstve, ktoré by mali charakter „trhovo-socialistický“, pokiaľ by boli zaručené sociálne slobody. Riešenie kontradikcie medzi individuálnou slobodou a solidaritou, t. j. uznanie sociálnych práv pomocou regulácie hospodárskej činnosti pripodobňuje k odstraňovaniu hraníc sociálnej komunikácie s tým, že sa tým otvára a rozširuje priestor pre sociálne slobody (Honneth 2020).

Klasický marxizmus pracoval s kategóriou revolučného subjektu pre seba, ktorý je natoľko vnútorne sebaidentifikovaný, že sa stane revolučnou hybnou silou a hlavným nástrojom spoločensko-ekonomickej zmeny. Týmto subjektom mal byť v industriálnej dobe proletariát. Honneth ale odmieta oživovanie proletariátu ako revolučného subjektu. Ako to vo svojom spise konkretizuje:

„Tých, ktorými boli pre Hegela svetodejinné osobnosti a pre socializmus marxistického razenia proletariát, totiž reprezentantov uvedomovania si nového už v starom, už súčasný socializmus nemôže chcieť hľadať v konkrétnej rovine individuálnych alebo kolektívnych subjektov. (...) Za sociálneho nositeľa normatívnych nárokov, ku ktorým sa socializmus pokúša hlásiť v rámci moderných spoločností, by sa teda mali pokladať nie odbojné subjekty, ale objektívne zlepšenia, nie kolektívne hnutia, ale inštitucionálne výdobytky. (...) Garantom realizovateľnosti socializmu dnes už nesmie byť existencia nejakého sociálneho hnutia so zodpovedajúcimi cieľmi, ale jeho normatívna schopnosť a sila presadiť za daných okolností inštitucionálne reformy, ktoré postupujú ním vytýčeným smerom“ (Honneth 2020, 109 – 111).

Z toho vyplýva, že Honneth (2020) funkčne s revolučným subjektom nepočíta. Čiže žiaden Lukácsov triedne uvedomelý proletariát, Marcuseho lumpenproletariát, deklasovaná mládež alebo prekariát identifikujúci sa pre seba ako zneistená a odcudzená trieda⁵ alebo iní sociálne nesaturovaní, nekompenzovaní a neintegrovaní nomádi, ktorým už nezostalo nič. Zmena podľa neho vznikne v občianskej spoločnosti – u všetkých občanov. Bude to zmena garantujúca sociálne slobody opierajúc sa o prirodzenoprávne hľadisko.

⁵ Na tomto mieste môžeme vysloviť predpoklad, že prekariát ako sociologická kategória popisujúca sociálnu skupinu odcudzených jedincov neustále žijúcich v sociálnej neistote, doposiaľ nenadobudla charakter ani len triedy o sebe a už vonkoncom nie identitárne konsolidovanej triedy pre seba.

Ako podmienku stanovuje beznátlakovú občiansku vzájomnosť v kontexte sociálnej slobody a demokratických rozhodovacích procesov, čo znamená prekonanie foriem nátlaku, ovplyvňovania a donucovania (Honneth 2020).

O tom, kto bude tento beznátlakový predpoklad umožňovať a dodržiavať, sa nezmieňuje. Ak by sme chceli byť nekorektní, opýtali by sme sa kacírskou otázkou: „*Kto bude vynucovať, aby sa nevynucovalo?*“ Zmienená podmienka pôsobí ako dosť vágny konštrukt s ohľadom na nátlakové skupiny, lobing a persuáziu, ktoré sa považujú za legitímne demokratické prostriedky vyjednávania, či už v štátnej a komerčnej sfére alebo tret'om sektore.

Podľa Honnetha (2020, 134) si „*budúcu spoločnosť nemáme predstavovať ako zdola, na základe výrobných vzťahov usporiadaný a centristicky riadený systém, ale ako organický celok nezávislých, no účelovo zameraných spolupôsobiacich funkčných okruhov, ktorých jednotliví príslušníci môžu byť v rámci sociálnej slobody činní pre seba navzájom.*“ V závere svojej knihy v zmysle korektúry už Honneth „*poškuluje*“ po akomsi riadiacom centre, ktoré nazýva miestom a neskôr centrom, odkiaľ by dochádzalo k usmerňovaniu procesov pre potrebné zmeny v rámci reálnej socialistickej praxe – zlad'ovanie a vytyčovanie hraníc.

Autor si tak protirečí, keď v jednej pasáži predchádzajúcej kapitoly hovorí o tom, že revidovaný socializmus by mal byť konceptom, ktorý nemá charakter hnutia, kolektívu, na druhej strane v inej kapitole tvrdí, že celosvetové previazanie (transnacionalizmus) je možné len cez lokálne ukotvené experimenty, ktoré sa rozbiehajú vždy najprv miestne dosiahnutím prakticko-politickej mobilizácie, a potom nadobúdajú charakter globálne previazanej celosvetovej organizačnej formy. Ako príklad dáva do pozornosti nadnárodné globálne mimovládne organizácie typu *Amnesty International* alebo *Greenpeace*. Globálne organizované a zosieťované organizácie za pomoci svojich zastupiteľstiev majú zámer uskutočňovať sociálne slobody.

Honneth (2020) si popritom uvedomuje, že takto revidovaný socializmus sa musí vysporiadať s otázkou, čo s národným štátom v kontexte transnacionalizácie. Táto alterglobalistická vízia, resp. návrh, silno pripomína Beckov metodologický kozmopolitizmus⁶ druhej modernity.

⁶ Sociológ Ulrich Beck konceptualizuje termín metodologického kozmopolitizmu ako redefiníciu národného a lokálneho v globálnom zmysle vo svete bez hraníc, kde sa univerzalizujú vzťahy medzi ľud'mi-svetootočanmi a nastoľujú pravidlá a štandardy v rámci globálnych nadnárodných inštitúcií a organizácií. Beck odmieta pripodobňovanie kozmopolitizmu ku globalizácii, keďže samotná kozmopolitizácia môže mať antiglobalizačný charakter, ale zároveň operovať transnacionálne. Pozri bližšie (Beck 2006).

Hoci uvažuje o funkčnom transnacionalizme (revidovaný socializmus by mal, podľa neho, prekonať internacionalizmus), pripúšťa, že nie je rozumné sa úplne zbaviť národno-spoločenskej diferenciácie. Pri zachovaní relevantnosti pôsobnosti národných štátov „*musí byť organizačne schopný chápať sám seba ako celosvetové hnutie, v ktorom sa lokálne uskutočnené projekty vzájomne dopĺňajú v tom zmysle, že podporujú kdekoľvek sa odohrávajúce spoločensko-politické úsilie. (...) Experimentálne zásady v jednom regióne by mali byť zakaždým schopné zvýšiť vyhladky na úspech aj tých experimentov, ktoré sa uskutočňujú v iných regiónoch*“ (Honneth 2020, 144). Tento mechanizmus pripomína tzv. *spill over* – neofunkcionalistický koncept „*prelievania*“⁷ známy z druhej polovice 20. storočia.

Vyššie zmienené koncepty svojím spôsobom kopírujú alterglobalistické a kozmopolitické vnímanie budúcej reality, v ktorej má dochádzať k radikálnejšej sociálnej emancipácii občanov. Jedným z hlavných problémov v Honnethovej (2020) práci vidíme až príliš vysokú mieru abstrakcie v normatívnej rovine a sprievodnú významovú vágnosť niektorých formulácií, ktoré si žiadajú dovysvetlenie, rozvinutie a následnú konkretizáciu. Málo konkrétnosti potom uberá na funkčnosti. Bezpochyby ide o pokus o poctivú normativitu, ale v spise by sa žiadalo zahrnúť viac empirie a empiricko-sociologickej komparácie. *Idea socializmu* tak pôsobí skôr ako stručnejší, v niektorých aspektoch mierne zjednodušený a vysoko abstraktný normatívny filozofický spis, ktorý nie je stavaný ako precízne prepracovaná a funkčne diferencovaná hĺbková analýza známych faktov a dát a z nich vychádzajúca prognóza budúceho možného politického demokratického socializmu.

Nazdávame sa, že Honneth (2020) do veľkej miery podceňuje rolu subjektu ako nositeľa želanej systémovej zmeny, samozrejme v prostredí (objekte), v ktorom vzniká predpoklad k tejto zmene. Napríklad dnes sa ukazuje ako hlavný objektívny faktor, ktorý intenzívne vplýva a v blízkej budúcnosti bude zásadne vplývať (a tiež determinovať) na všetky komponenty súčasného kapitalistického socio-ekonomického systému, klimatická zmena. Za predpokladu potvrdenia predikcie klimatológov sa má život na Zemi už v 21. storočí radikálne zmeniť, a tým dôjsť k metamorfóze nielen produktívnych síl a produktívnych vzťahov, ale aj Honnethom spomínaných rodinných/osobných vzťahov, ktoré považuje

⁷ Ide o termín, s ktorým pracovali neofunkcionalistickí teoretici politickej integrácie (napr. Ernst Haas) v 50. a 60. rokoch 20. storočia. Nazdávali sa, že pokiaľ bude dochádzať k intenzívnej kooperácii v rámci supranárodnej ekonomickej integrácie krajín, môže sa táto kooperácia automaticky rozšíriť i na politickú úroveň – proces „*prelievania*“ (*spill over*), čo by malo koniec koncov za následok väčšiu mieru politickej integrácie národných štátov. Tento koncept bol neskôr kritizovaný a vyvrátený.

za svojbytnú sféru v rámci spoločenskej reprodukcie. Z toho vyplýva, že priestor na experimenty, zdá sa, bude vytvorený, avšak transformácia nie je typologicky ničो podobné ako preradenie rýchlosti počas jazdy autom.

Vzniká tak otázka ako bez skonsolidovaného subjektu pre seba vynútiť presadenie zabezpečenia sociálnych slobôd. Alebo sa to uskutoční spontánne ako všeobecná nutnosť v kontexte konkrétne-historickej situácie? Nazdávame sa, že ide výsostne o riadenú politickú záležitosť a nie nejaký náhodný proces zmeny. Výsledkov, do ktorých môžu procesy spojené s riešením klimatickej zmeny vyústiť, je viac, a v konečnom dôsledku to vôbec nemusí skončiť nastoľovaním idey socializmu. Rok 1968 v Paríži možno označiť rokom subjektu, avšak paralelne s tým neexistovali dostatočné podmienky k zmene.

Naopak v roku 2008 vďaka hypotekárnej a dlhovej kríze sa objektívne podmienky ukazovali ako vhodnejšie, na druhej strane neexistoval konzistentný a skonsolidovaný subjekt. Nekonzistentné a vlačne organizované sociálne hnutia typu *Occupy Wall Street* ako potenciálna sila k sociálno-emancipačnej zmene nestačili. V budúcnosti teoretici očakávajú nárast počtu utečencov ako dôsledok klimatickej zmeny, pričom ich počet odhadujú až na dve miliardy. Môžu sa stať „*klimatickí*“ utečenci triedou o sebe a neskôr triedou pre seba?

Udržateľnosť revidovaného socializmu v praxi

Udržateľnosť zmeny/obratu kategoricky závisí od rozhodujúceho a diferenciacného faktora, a tým je intenzita rozštiepenia medzi reálnou mocou a potenciálne navrhovanou a prijímanou ideológiou. Tým, že je moc svojím spôsobom vždy autonómna od ideologickej koncepcie, výsledok plnohodnotnej implementácie (hoci aj postupnej) je vždy neistý, keďže moc je dôležitým hýbateľom a tvorcom reálnej praxe.

Filozof Egon Bondy svojho času potvrdil fakt, že veľké socialistické revolúcie, hlavne v ZSSR a jeho európskych satelitoch a tiež aj v Číne počas vlády Mao Ce-tunga sa v praxi „*nepodarili*“, keďže pri oboch prípadoch došlo k vzniku vládnucej triedy a teda vývoj, ktorý mal smerovať k zušľacht'ovaniu projektovaného socializmu v praxi a prechádzať ku komunizmu, sa zatratil. Bondy to označil za zákonitý historický proces (Bondy 2002).

Ak je toto zistenie pravdivé, potom možno vyvodit' záver, že pri akomkoľvek pokuse o nastolenie beztriednej spoločnosti bude prítomná tendencia kompetentných elít chopit'

sa moci s potrebou realizovať svoje súkromné individuálne záujmy. Z toho vyplýva skutočnosť neustáleho boja o hegemoniu a v tomto sa ukazuje Gramsciho, Althusserov, Laclauov a Mouffeovej teoreticko-metodologický aparát vhodnejší k pochopeniu povahy socio-ekonomických metamorfóz ako aj potenciálnej predikcii budúceho vývoja.

U Honnetha (2020) absentujú špecifikované, ním riešené a rozvíjané metodologické otázky riadenia. Autor hovorí o nejakom usmerňovacom centre, ktoré bude schopné riešiť problémy rozdielnych adresátov, pričom toto centrum bude zahŕňať subjekty fungujúce ako kolektív komunikujúce medzi sebou s minimálnymi obmedzeniami. Takto bude môcť byť sťažnosť, ujma alebo znevýhodnenie každého občana vypočítané a riešené. Socializmus má byť, podľa neho, kolektívne komunikovaný.

V súčasnosti sa politika, či už národnoštátna alebo regionálna, vykonáva „len“ v zmysle maximalizácie moci a peňazí (podobne ako v starovekom Ríme za Cézara)⁸ – tu vidíme etický problém kruciálneho charakteru, vďaka ktorému môže byť nanajvýš problematické zavŕšenie a udržanie reálno-ideologickej transformácie opierajúcej sa o normatívnu teóriu revidovaného socializmu. Dnes elita žije pre peniaze, ekonomický a kultúrny kapitál, minimálne pre idey a hodnoty, pričom tento obrat nastal koncom 20. storočia a s ním súvisí aj vyprázdňovanie symbolického kapitálu a strata inštitucionálnej dôvery.

Moc v praxi má exkluzivistický charakter – keďže moc inštitucionalizovaných národných štátov nehrá v globalizovanom svete hlavnú rolu, je nanajvýš naivné domnievať sa, že o spoločenské blaho občanov sa začne usilovať nadnárodná ekonomická korporácia, ktorá *de facto* rozhoduje o politickom a ekonomickom rámci regiónu, štátu či nadštátneho zväzku.

S tým bytostne súvisí aj problém samotnej implementácie konkrétnej normatívnej teórie socializmu akokoľvek prepracovanej a vlastne prvotný jej dosah na decíznu sféru. Bohužiaľ, týmito metodologickými problémami sa zaoberajú len nemnohí autori, a práve toto sa ukazuje ako kľúčové pri realizácii a udržateľnosti akejkoľvek zmeny (transformácie). V tejto súvislosti pôsobia, parafrázujúc slová Františka Novosáda, nanajvýš aktuálne – dnes na normatívne návody a zdôvodnenia už nikto nepočúva.

⁸ Oswald Spengler v diele *Zánik západu* hovorí o „cézarizme“ ako o epoche, v ktorej boli politické a ideologické hodnoty zatienené mocenským nárokom. V „cézarizme“ sa do popredia dostáva dravosť, razantnosť, rozhodnosť, chamtivosť, utilitarizmus a oportunitizmus. Mimochodom, Spengler obdobím „cézarizmu“ označoval predposlednú fázu pred zánikom civilizácie. Posledná fáza sa vyznačuje už len expanzívnymi dobovačnými ríšami. Pozri bližšie (Spengler 2010).

Literatúra

- AUGUSTÍN, M. (2015): Predhovor. In: Augustín, M. (ed.): *Eseje o sociálnom občianstve*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 7 – 12.
- BECK, U. (2006): *The Cosmopolitan Vision*. Cambridge, Malden: Polity Press.
- BONDY, E. (2002): *Neusporádaná samomluva*. Brno: L. Marek.
- CROUCH, C. (2004): *Post-democracy*. Cambridge: Polity.
- DVOŘÁKOVÁ, V., KUNC, J. (1994): *O přechodech k demokracii*. Praha: SLON.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- KOUBEK, J., POLÁŠEK, M. (2013): *Antikomunismus: Nekonečný příběh české politiky?* Praha: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- LACLAU, E., MOUFFE, Ch. (2014): *Hegemonie a socialistická strategie: Za radikálne demokratickou politikou*. Praha: Karolinum.
- MARSHALL, T., H. (1950): *Citizenship and Social Class and other essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SPENGLER, O. (2010): *Zánik západu: Obrysy morfologie světových dějin*. Praha: Academia.

Idea socializmu v ére antropocénu

Peter Daubner

Filozofický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislave

Úvod

Socializmus *ex definitione* je definitívne mŕtvy. A naopak, *idea socializmu*, ktorá je predmetom tejto predkladanej štúdie, je stále živá, večná, stála a v súčasnosti aj mimoriadne príťažlivá a – ako sa zdá – aj politicky virulentná. Je to *de facto idea* pravdy v platónskej interpretácii a jeho chápaní sveta. Platónska *idea* je v tom najvšeobecnejšom zmysle večná, nemenná, stála, inteligibilná, transcendentálna, jestvujúca objektívne, a to nezávisle od času a priestoru; je to akási ideálna forma, univerzálna esencia či zmysel všetkého bytia.¹ *Idea socializmu* je teda, rovnako ako *idea komunizmu*², platónska *idea*, resp. to, čo sa nám Platón pokúsil sprostredkovať pod gréckym pojmom *eidos* alebo presnejšie pod *ideou* dobra. Kým *idea komunizmu*, by mala byť – parafrázujúc K. Marxa – prevedená do skutočnosti revolučným aktom³, v prípade *idey socializmu* nie sú žiadne revolučné aktivity nevyhnutné. *Idea* je

¹ *Idea* je v tomto zmysle predmetom a objektom záujmu politickej filozofie od antických čias po súčasnú situáciu špecifickú pre 21. storočie. Pozri tiež (Dunaj 2020a; Seung 1996; Sheppard 2009; Démuth 2013).

² Pozri napr. (Balibar 2012; Badiou 2009; Badiou 2014; Bartlett 2010; Bartlett 2011). M. Hauser (2014b) konštatuje, že *idea komunizmu* je modernizovanou verziou Platónovej dokonalej spoločnosti. *Ideu komunizmu* filozoficky reflektujú napríklad post-marxistickí filozofi ako S. Žižek, A. Badiou, B. Bosteels, J. Rancière, A. Toscano, J. Dean, G. Vattimo, T. Ali, J.-L. Nancy, M. Hardt a T. Negri a ďalší. Pozri bližšie napr. (Ali 2009; Badiou 2010a, Badiou 2010b; Badiou 2012b; Badiou 2014; Badiou, Engelmann 2015; Badiou, Gauchet 2016; Toscano 2010; Negri, Guattari 1990, Bosteels 2011; Dean 2018; Žižek, Taek-Gwang Leem 2016; Harvey 2011; Vattimo, Zabala 2011; Budgen, Kouvelakis, Žižek 2007).

³ Tento proces by K. Marx zároveň interpretoval ako „zrušenie filozofie jej uskutočnením“. „Filozofia, ktorá sa raz zdala prekonanou, sa udržiava pri živote preto, lebo bol premeškaný okamih jej uskutočnenia“ (Adorno 1973, 3).

normatívno-ontologickou kategóriou. A *idea socializmu* je zároveň *ideou* radikálnej filozofie a politiky emancipácie.⁴

Predložený text predstavuje pokus o filozofickú reflexiu *idey* socializmu, a to na pôde súčasnej post-marxistickej a kriticko-environmentálnej filozofie v ére ľudskej civilizácie, ktorú budeme označovať ako *antropocén*.⁵ *Antropocén* znamená, že *ľudstvo* je *nová geologická sila*, ktorá transformuje planétu tak ako nikdy v minulosti.

Vzhľadom na to, že sa planéta Zem v súčasnosti nachádza v *globálnej environmentálnej kríze* a mimoriadne ohrozené sú základné predpoklady existencie súčasného ekonomicko-politického systému i globálnej civilizácie vôbec⁶, *antropocén* by mal predstavovať základný rámec akejkoľvek filozofickej diskusie o spoločenských či politických ideách.

Tento mimoriadne populárny – a akceptovaný aj mnohými marxistickými akademikmi – koncept naznačuje, že ľudstvo je nová geologická sila, ktorá transformuje planétu nad rámec súčasného ľudského poznania, najmä spaľovaním enormného množstva fosílnych palív: uhlia, ropy a zemného plynu.⁷ „Napriek značnému záujmu o obnoviteľné zdroje energie, systém globálnej ekonomiky zostáva závislý od ropy, plynu a uhlia“ (Eriksen 2020, 95).

Je v tom, pochopiteľne, určitá dávka irónie. To, čo by sme mohli nazvať „*filozofiou marxizmu*“ totiž zaujíma v dejinách filozofie relatívne veľký priestor, a to všetko aj napriek tomu, že Marx pravdepodobne vôbec nechcel byť filozofom alebo založiť komplexný filozofický systém. „*Svoje dielo pokladal za vedecké, sociologické, historické, predpokladal, že po revolúcií, ktorú blásal, filozofia odumrie*“ (Störig 2000, 477).

⁴ Pozri bližšie napr. (Laclau 2013). Ku *kritike socializmu ako idey* pozri (Bokros 2021; Niemiets 2019).

⁵ K vymedzeniu *antropocénu* pozri napr. (Angus 2016; Bonneuil, Fressoz 2016; Pokorný, Storch *et al.* 2020; Moore 2016; Davies 2016; Ellis 2018; Dukes 2011; Moldan 2015; Eriksen 2020; Kolbert 2014; Schwägerl 2014; Daubner 2020a; Coeckelbergh 2021; Christoff, Eckersley 2013; Fraser 2017; Purdy 2015; Sklair 2018; Sklair 2020; Roussopoulos 2019; Hamilton 2017; Vetlesen 2015; Vetlesen 2019; St’ahel 2018a, Grusin 2017; Bauer, Bhan 2018; Clark, Szerszynski 2021; Dryzek, Pickering 2019; Horn, Bergthaller 2020; Baskin 2019; Raffnsøe 2016; Clark 2015; Chandler 2018; Melathopoulos, Stoner 2015; Schlosser 2020; Scerri 2019; Beeson 2019; Figueroa 2017; Pearce 2018; Hetherington 2019; Malhi 2017; Hamilton, Grinevald 2015; Pichler, Schaffartzik, Haberl, Görg 2017; Reno 2021; Davis, Turpin 2015; Morton 2013). Koncept *antropocén* do vedeckého diskurzu zaviedol holandský chemik P. Crutzen. Pozri bližšie (Crutzen 2002) a (Schwägerl 2014).

⁶ Pozri bližšie (Suša, St’ahel 2016; Barša 2020).

⁷ Pozri bližšie (Malm 2016; Mitchell 2011). Hodnota oxidu uhličitého CO₂ stúpla z 250 na viac než 400 častíc na milión (ppm), metán CH₄ zo 700 na 1 700 častíc na miliardu (ppm). Pozri bližšie napr. (Wainwright, Mann 2018). „*V roku 2020 koncentrácie CO₂ dosiahli 415 ppm, čo je viac ako kedykoľvek za posledných 800 000 rokov*“ (Briggle 2020, viii). Pozri tiež (Christoff, Eckersley 2013; Pokorný, Storch 2020).

Ľudská činnosť je silou planéty transformujúcej sa na rovnakej úrovni ako geofyzikálne vlastnosti prírody. Skutočne, dnes existuje dobrý dôvod tvrdiť, že *antropocén* výstižne označuje vplyv človeka na planétu Zem. Zahŕňa ľudskú činnosť a hoci môžu ľudom prislúchať rôzne úrovne zodpovednosti, väčšina z nich je však spoluvinná prostredníctvom *kultúrnej ideológie konzumerizmu poháňanej neoliberalizmom*. V tejto súvislosti skutočne žijeme v *antropocéne*, ktorý sa realizuje a zintenzívňuje v rámci *systému kapitalistickej globalizácie*, podporovanej hierarchickými štátmi, ako konštatuje L. Sklair (2018). Pozri tiež (Baer 2012).

Antropocén, zmena klimatického systému Zeme a globálna environmentálna kríza

Antropocén je všeobecne definovaný ako doba (éra, epocha), kedy ľudské aktivity majú významný vplyv na zemský systém, a to vzhľadom na to, že po desaťročia sa hromadili vedecké dôkazy o tom, že ľudské aktivity významne narúšajú prirodzené geologické procesy.⁸ „*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*“ (Eriksen 2020, 246).

Ako však správne upozorňuje I. Angus (2016), tak prírodní vedci, ktorí vynasli výraz „*antropocén*“, v skutočnosti nepredpokladali, že za zmenu klímy môžu všetci ľudia rovnako. Zmena globálnej klímy tiež objasňuje skutočnosť, že neexistuje nič také ako univerzálny „*ľudský*“ aktér, ktorý túto novú éru akceleroval v planetárnej histórii, a nič také ako spoločný východiskový bod, z ktorého ho všetci chápeme a prežívame. Skôr existujú *len* rôzne ľudské spoločenstvá, skupiny či triedy a spôsoby, ako zdôvodniť našu cestu rozvoja v tomto nestabilnom čase.⁹

Niektorí pesimistickejší vedci naznačujú, že *antropocén* môže byť najkratšou geologickou érou zo všetkých, vzhľadom na zvyšujúce sa riziko náhlejšej, nelineárnej zmeny, ktorá môže narušiť podmienky *rozkvetu* ľudskej civilizácie.¹⁰ „*Nové 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*“, ako konštatuje M. Coeckelbergh (2021, 75).

Ľudstvo, najmä v priebehu približne posledných dvoch storočí, predovšetkým od začiatku prvej priemyselnej revolúcie v 19. storočí, vypustilo do atmosféry stovky miliárd ton oxidu uhličitého a ďalších skleníkových plynov, čo má za následok súčasnú sériu environmentálnych kríz. „*Klimatická zmena je len jednou z nich a ďalšími sú okysľovanie oceánov, strata stratosférického ozónu, cykly dusíka a fosforu, globálne využívanie sladkej vody, zmena využívania pôdy,*

⁸ Pozri bližšie (Stahel 2019; Sklair 2018; Pokorný, Storch 2020).

⁹ Pozri bližšie (Wainwright, Mann, 2018). Pozri tiež (Moore 2016; Patel, Moore 2017; Moore 2015a; Moore 2015b; Roussopoulos 2019).

¹⁰ Pozri bližšie (Christoff, Eckersley 2013).

strata biodiverzity, zaťaženie atmosférickým aerosólom a chemické znečistenie“ (Foster, Clark, York 2010, 14).

Oxid uhličitý, vypustený do zemskej atmosféry počas uplynulých dvoch storočí, spôsobuje súčasné globálne klimatické zmeny antropogénnej povahy a tento skleníkový plyn dokázateľne zostáva v planetárnej atmosfére aj niekoľko storočí. Dôležité však je, že historicky však bola značná časť všetkých skleníkových plynov emitovaná ako vedľajší produkt ľudských aktivít, nie však masami obyčajných pracujúcich ľudí, ale skôr bohatej menšiny na svete.¹¹ Vo všeobecnosti, kým až do 90. rokov 20. storočia bolo – aspoň teoreticky – možné spájať horizont modernizácie s pojmami pokroku, emancipácie, bohatstva, pohodlia, ba niekedy dokonca prepychu, ale predovšetkým racionality; deregulácia, prudký nárast sociálnych nerovností, opúšťanie od prejavov solidarity ju postupne uvádzalo do spojitosti s predstavou akéhosi svojvoľného rozhodovania, prichádzajúceho odnikadiaľ a učeného výlučne v prospech malej skupiny bohatých vyvolených, konštatuje B. Latour (2018).

V dôsledku práve týchto vyššie zmienených aktivít a procesov sa globálna (priemyselná) civilizácia operujúca v rámci neoliberalného kapitalizmu v globálnom meradle ocitla v stave globálnej klimatickej krízy.¹² „*Neoliberalizmus v dobe antropocénu charakterizujú neriadené*

¹¹ Prečo táto bohatá menšina – „*nadnárodná kapitalistická trieda*“ ako *globálna spoločenská trieda*, ktorá najmä prostredníctvom nadnárodných korporácií ovláda nadnárodné nástroje globálnej ekonomiky a ovplyvňuje rozhodnutia a politiky globálnych politických organizácií – neurobila nič a čo to znamená pre našu politickú budúcnosť, sú zásadné filozofické otázky, ktorým sa musíme venovať. Koncept *nadnárodnej kapitalistickej triedy* sa používa v neo-gramsciánskych a marxistických analýzach medzinárodnej politickej ekonomie a globalizácie.

Podľa W. Robinsona (2003, 9) je *nadnárodná kapitalistická trieda* „*segment svetovej buržoázie, ktorý reprezentuje nadnárodný kapitál*“. Nadnárodná kapitalistická trieda je, podľa I. Sklaira (2000) hlavným centrom politických nadnárodných praktík; a hlavné ťažisko nadnárodných kultúrno-ideologických praktík je v kultúrno-ideológii konzumerizmu. Táto trieda, podľa neho, zahŕňa nasledujúce skupiny ľudí: (1.) vedúci pracovníci nadnárodných korporácií a ich miestnych pobočiek; (2.) globalizujúcich sa štátnych byrokratov; (3.) kapitalistami inšpirovaných politikov a profesionálov; a (4.) konzumeristické elity (obchodníci, médiá *et cetera*). Pozri bližšie tiež (Sklair 2000; Sklair 2002; Robinson 2003; Robinson 2009; Robinson 2014; Harris 2008; Harris 2016). Po tzv. Studenej vojne sa začali rozvíjať pravidlá medzinárodného spolužitia, ktoré sa odkláňajú od dlhodobovo vytváraných princípov politickej demokracie a dávajú možnosť vzniku nedemokratického, oligarchického, a teda aj neslobodného usporiadania, ktoré je založené na vykorisťovaní, sociálnej nespravodlivosti a extrémnej nerovnosti. Práve v tomto období sa vytvoril špecifický typ racionality, ktorý sa rozvinul, ale taktiež a osamostatnil, pochopiteľne, okrem iného, v ideologickom prostredí transnacionálnych a nadnárodných korporácií, v ktorých dominujú neoliberalne orientovaní experti. Pozri (Horyna 2008) a tiež (Daubner 2020b). Nadnárodné korporácie si dobre uvedomujú hrozbu, ktorú otázky klimatických opatrení predstavujú pre ich obchodný model. Pozri bližšie napr. (Roussopoulos 2019) alebo (Wright, Nyberg 2015).

¹² Globálne emisie skleníkových nie sú jediným faktorom spôsobujúcim zmenu klimatického systému Zeme. Podľa piatej správy Medzivládneho panelu OSN pre zmenu klímy (IPCC) je však „*extrémne pravdepodobné*“,

procesy prítomné v niekoľkých svojbytných, no navzájom prepojených oblastiach. Ide napríklad o oblasť neustáleho rastu, kde neexistuje mechanizmus, ktorý by zabezpečoval ochranu pred prekročením horného limitu. (...) Spotreba energie, rozvoj miest, rast populácie, turizmus, migračné vlny, spracovanie odpadov a jeho priame dôsledky na miestne prostredie sú typickými neriadenými procesmi“ (Eriksen 2020, 247).

Tieto procesy planetárneho vývoja priniesli v niektorých oblastiach a niektorým ľuďom skutočné a podstatné zvýšenie majetku. Ale boli tiež poznačené hlbokou necitlivosťou k životnému prostrediu a bezcitným ignorovaním potrieb budúcich generácií v dôsledku globálnej klimatickej krízy (Dawson 2016). Globálna klimatická kríza v ľudských dejinách nemá žiadny precedens. „*Ekologická deštrukcia, ktorej sme dnes svedkami, je bezprecedentná“ (Kenis, Lievens 2015, 43). „Bezprecedentnosť súčasnej krízy (...) pramení nielen z jej skutočne globálnej alebo rozsahu, ale aj z toho, že podstatným aspektom je prehlbovanie surovínovej, potravinovej a environmentálnej krízy“ (St’ahel 2014, 51).*

Antropocén, ktorý nasleduje po nenávratne stratenom svete *holocénu*, preto predstavuje hlavnú výzvu pre prírodné vedy, filozofiu, aj spoločnosť.¹³ Začiatok éry alebo epochy *antropocénu* sa datuje do obdobia začiatku prvej priemyselnej revolúcie v Európe¹⁴, t. j. okolo

že ľudský vplyv je dominantnou príčinou pozorovaného otepľovania od polovice 20. storočia. Tento vedecký fakt potvrdzujú aj nasledujúce správy vedeckého panelu. Vzhľadom na dominantnú rolu ľudskej činnosti v spoločenských vedách hovoríme o tzv. „*antropogénnom globálnom otepľovaní*“ alebo o tzv. „*antropogénnej zmene klímy*“. Tieto vedecké zistenia akceptujú vedecké inštitúcie všetkých významných industrializovaných štátov a nie sú spochybňované žiadnym štátnym či medzinárodným vedeckým orgánom. Pozri bližšie (Oreskes 2004; Anderegg, Prall, Harold, Schneider 2010) alebo (Cromwell, Levene 2007; Page 2006).

Jedným z negatívnych dôsledkov masívneho spaľovania fosílnych palív sú globálne klimatické zmeny, ktoré výrazne zvyšujú riziko nedostatku vody a potravy, extrémnych prejavov počasia (záplavy a intenzívne tropické búrky, vlny horúčav a sucha), nárastu hladín oceánov spôsobujúceho stratu pobrežia a tiež zrýchlenie vymierania rastlinných a živočíšnych druhov. Pozri bližšie (St’ahel 2015; St’ahel 2018b). „*Klimatické zmeny sú skutočné a dejú sa nám pred očami. A hoci sú Američania takmer rovnomerne rozdelení, pokiaľ ide o to, či veria alebo neveria, že príčinou týchto zmien sú ľudské činnosti, vedecká obec nie je. Príslušní odborníci na klimatický systém súhlasia s antropogéňou prakticky jednoty: návrh, že ľudské činnosti (predovšetkým vo forme spaľovania fosílnych palív, ale aj ťažba týchto palív, odlesňovanie, chov hospodárskych zvierat a výroba betónu) sú zodpovedné za väčšinu týchto zmien. Tieto názory zastávajú nielen jednoty odborníci na klímu. Rovnako tak prakticky všetci členovia príbuzných vedných odborov a ich vedeckých spoločností“ (Winsberg 2018, 2).*

Odlíšnu názorovú pozíciu spochybňujúcu súčasný environmentálny diskurz v našom akademickom prostredí prezentuje V. Klaus. Pozri bližšie najmä (Klaus 2007). Zmena klimatického systému Zeme je však iba jednou časťou série vzájomne prepojených problémov ekosystému, ktoré hrozia zničením podmienok, ktoré podporujú život na planéte vrátane ľudského života (Sklair 2019).

¹³ Pozri bližšie (Zalasiewicz, Williams, Steffen, Crutzen 2010).

¹⁴ Priemyselná revolúcia bola úplne závislá od fosílnych palív, najmä uhlia. V dôsledku toho sa fosílna palivá stali ústredným bodom modernej kapitalistickej ekonomiky. Snaha získať prístup k novým zdrojom fosílnych palív, chrániť ich a nájsť ich je hlavným záujmom moderných štátov. Ľudia sa začali čoraz viac spoliehať na silu strojov a nie na energiu získanú od ľudí, zvierat a dokonca aj z vody a vetra. Pozri bližšie napr.

roku 1800, odkedy boli k dispozícii nové a výkonné spôsoby manipulácie prírodou (a jej zdrojmi), resp. zásahy do životného prostredia.¹⁵

Ľudstvo sa rozvíjalo relatívne pomaly v priebehu asi 150 rokov, pred fázou tzv. „*veľkého zrýchlenia*“¹⁶, t. j. do roku 1945, resp. 1950.¹⁷ Neskôr však spotreba akcelerovaná novým bohatstvom a novými technológiami v „*zlatej ére*“ povojnového kapitalizmu vytvorila z Ľudstva ako biologického druhu hlavnú 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 v ekonomike začali úplne novými spôsobmi ovplyvňovať základné environmentálne podmienky ľudského života na Zemi. Ako globálny kapitalizmus expandoval, rozsah ekonomických procesov začal konkurovať ekologickým cyklom planéty a otvoril, tak ako nikdy predtým, reálnu možnosť *planetárnej ekologickej katastrofy*.¹⁸ Globálny kapitalistický systém pravdepodobne prekročil kritické prahy udržateľnosti už pred desaťročiami, konštatujú J. B. Foster (1999) a M. Empson (2014).

Súčasná environmentálna kríza¹⁹ a s ňou súvisiaca hrozba klimatického kolapsu je spojená s každodennosťou globálneho kapitalizmu, nemožno ju interpretovať tak ako je to vo verejnom diskurze bežné či ustálené a síce, že je dôsledkom akejsi „*nevyváženej*“ adaptability smerujúcej k opätovnej stabilizácii, integrácii a k prosperite nás.²⁰ Ak sú predpovede klimatológov a ďalších *antropocénnych* vedcov správne, musíme, podľa L. Sklaira (2019), začať

(Empson 2014; Magdoff, Williams 2017; Baer 2012; Mitchell 2011). Až s kapitalistickou priemyselnou revolúciou sa začalo *endemické ničenie prírody*, konštatuje D. Roussopoulos (2019).

¹⁵ Z pohľadu *eko-fenomenológie* je príroda ako taká domestikovaná, technologizovaná a kapitalizovaná takým spôsobom, že ju už ani nemožno považovať za niečo „*prirodzené*“. Zatiaľ čo príroda je „*humanizovaná*“ v zmysle antro- a sociogénnych praktík, tieto isté praktiky sú normalizované, resp. „*naturalizované*“, a teda chápané ako súčasť akýchsi „*prirodzených*“ javov. Pozri bližšie (Küpers 2020).

¹⁶ Pozri bližšie napr. (Angus 2016; Morton 2013; Magdoff, Williams 2017; Steffen, Broadgate, Deutsch, Gaffney, Ludwig 2015).

¹⁷ Pozri bližšie (Syvitski 2012; Buschmann 2020; Dellasala, Goldstein 2018; Steffen *et al.* 2015; Waters, Zalasiewicz, Summerhayes, Barnosky *et al.* 2015; Ludwig, Steffen 2018). Nie náhodou sa v 50. rokoch 20. storočia objavujú plasty ako hlavný prvok technologický ekonomiky. Masívna výroba plastov bola výsledkom vývoja v organickej chémii spojeného s vedecko-technickou revolúciou a 2. svetovou vojnou. Sú produktom petrochemického priemyslu, čím stoja za ďalším rozvojom fosílného kapitálu, ktorý siaha až do čias priemyselnej revolúcie. Pozri bližšie (Angus 2016; Pokorný, Storch 2020; Foster, Clark 2020; Foster, Clark, York 2010; Mitchell 2011).

¹⁸ G. Arrighi (2010) konštatuje, že kapitalizmus má *dve fázy expanzie*. Prvou fázou je *materiálna expanzia*, ktorá sa koncentruje na materiálne produkty. Druhou fázou je *finančná expanzia* orientovaná na finančný kapitál a špekulácie. K *filozofickej reflexii katastrofy* pozri bližšie (Battistoni 2014).

¹⁹ O genéze a filozofických interpretáciách *pojmu krízy v environmentálnom myslení* pozri (St'ahel 2019).

²⁰ Pozri bližšie (Suša 2014).

filozoficky uvažovať o tom, čo by malo nasledovať *po kapitalizme* v jeho rôznych podobách a ako dosiahnuť niečo lepšie ako kapitalistická globalizácia a medzinárodný systém hierarchických štátov, ktoré sú dlhodobo akosi „uzamknuté“ v nekonečnom cykle najrôznejších „obsesí“ ekonomickým rastom. Národné štáty sú tak v tomto zmysle *len* politické regulatívne inštanície usilujúce sa o udržanie podmienok trvalej akumulácie.²¹

Nejde tu však *len* o globálnu environmentálnu krízu v dôsledku deštrukcie planetárneho ekosystému, ale aj o krízu filozofie a prostredníctvom nej aj (paradigmatickú) krízu filozofických základov kultúry a politického systému.²² Pokračovanie súčasného spôsobu života väčšiny obyvateľstva, resp. jej *životnej stratégie*²³, 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.²⁴ Etablovaný spôsob výroby a spotreby vyspelých kapitalistických krajín – kapitalizmus²⁵, ktorý je založený na logike neobmedzenej akumulácie (kapitálu, ziskov a komodít atď.), exploitácie a plytvania prírodnými zdrojmi, okázalej spotreby (konzumerizmus) a deštrukcie životného prostredia, sa nemôže v žiadnom prípade rozšíriť na celú planétu bez *deštruktívneho environmentálneho kolapsu*, uvádza M. Löwy (2015).

Je preto nedostatočné analyzovať mimoriadny vplyv ľudskej civilizácie na utváranie prírodného prostredia bez toho, aby sme zároveň analyzovali spojenie s kapitalistickým systémom, ku ktorému je táto civilizácia viazaná, a ktorým je skutočne poháňaná. 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? Nie je teda podvod analyzovať *antropocén* oddelene od globálneho kapitalizmu, čím sa iba globálna ekologická katastrofa *naturalizuje* ako prirodzená súčasť planetárnej evolúcie?

²¹ Pozri bližšie (Balibar 2016).

²² Pozri bližšie (Suša, Šťahel 2016). A táto kríza je „kompozitná“. Pozri bližšie (Čilek 2020).

²³ Pozri bližšie (Šťahel 2020a; Šťahel 2020b).

²⁴ Pozri bližšie napr. (Lynas 2020; Maxton 2019; Wallace-Wells 2019; Hála, Kolářský 2020; Eriksen 2020; Ceballos, Ehrlich, Dirzo 2017; Tsing Lowenhaupt 2015).

²⁵ „Kapitalizmus je systém, v ktorom všetci ekonomickí aktéri – výrobcovia i vlastníci – závisia pri uspokojovaní svojich najzákladnejších potrieb od trhu. Je to systém, v ktorom trh sprostredkováva aj triedne vzťahy medzi výrobcami a vlastníkmi a konkrétne vzťah medzi vlastníkmi kapitálu a nájomnými pracovníkmi“ (Wood 2014, 23).

Je ťažko spochybniteľné, že v súčasnosti žijeme ako ľudstvo neudržateľným spôsobom ničiacim predpoklady civilizovaného spôsobu života a sociálnej organizácie ľudstva. A tento fakt považujeme za hlavnú výzvu súčasnej kritickej politickej filozofie, ktorá je adekvátne globálnym hrozbám a výzvam 21. storočia.²⁶

Kríza globálneho kapitalizmu²⁷, environmentálna kríza a kríza liberálnej demokracie²⁸ sú vzájomne prepletené a navzájom sa umocňujú, ovplyvňujú a vyžadujú si rýchle, transparentné a efektívne politické a právne vymožitelné riešenia v globálnom meradle. Môžeme teda konštatovať vzájomnú podmienenosť sociálnych, ekonomických, politických a environmentálnych krízových tendencií, a to v rámci globálnej priemyselnej civilizácie. Ich vzájomné umocňovanie a intenzifikácia predstavuje pre ľudstvo ako biologický druh autentičnú *existenčnú hrozbu*.²⁹

Táto kríza je globálna a aby sme na ňu mohli adekvátne reagovať, musíme prekročiť tie hranice, ktoré vedú k oddeleniu prírodných vied (najmä vied o Zemi), environmentálneho myslenia a radikálnej politiky. Možné vyhynutie ľudského druhu totiž nie je možné analyzovať oddelene či izolovane od kritiky globálneho kapitalizmu a jeho imperatívov a rôznych aktuálnych a budúcich foriem imperializmu³⁰, nadvlády, nátlaku a vylúčenia.

²⁶ Pozri bližšie (St'ahel 2018a).

²⁷ W. I. Robinson interpretuje globálnu krízu z perspektívy tzv. *teórie globálneho kapitalizmu*. Konštatuje, že súčasná kríza sa týka celého spoločenského systému a teda aj liberálnej demokracie, a nemôže byť preto len opakovaním predchádzajúcich epizód z 20. a 70. rokov minulého storočia; vzhľadom na to, že kapitalizmus 21. storočia má kvalitatívne odlišný charakter značne odrážajúci nasledovné posuny: vzostup transnacionálneho kapitálu a integrácia všetkých krajín/štátov do novej globalizovanej produkcie a finančného systému; vznik transnacionálnej kapitalistickej triedy; vzostup transnacionálneho štátneho aparátu a výskyt úplne nových interakcií a vzťahov panstva, nerovnosti a dominancie v globálnej spoločnosti. Pozri bližšie (Robinson, 2014).

²⁸ Je takmer nemožné prehliadať symptómy krízy liberálnej demokracie: výrazný pokles volebnej participácie, národné vlády tvrdošijne presadzujúce neoliberálne reformy, a to napriek vytrvalému odporu verejnosti, demokratický deficit, podreprezentácia celých segmentov spoločnosti, demontáž sociálneho štátu, a v neposlednom rade tiež volebné úspechy nového populizmu autoritárskej pravice a presakovanie ich slovníka a tém do verejného diskurzu. Pozri bližšie (Znoj, Bíba, Vargovčíková 2014; Augustín 2017; Daubner 2020b). Podľa M. Augustína (2020) je demokracia konfúzny pojem, ktorý sa môže používať v mnohých súvislostiach, má množstvo významov. Upozorňuje, že to, akým spôsobom sa pracuje s adjektívom „*demokratický*“ a na označovanie akého množstva vecí a praktík toto označenie slúži, je potrebný opis a analýza toho, čo sa deje pri používaní týchto slov. Liberálna demokracia je v súčasnosti v kríze legitimity, pretože regresívny vývoj participácie občanov na verejnom dianie viedol k obmedzovaniu ich zapojenia do rozhodovacích demokratických procesov. Pozri bližšie (Hrubic 2011a; Daubner 2020a; Daubner 2019; Šitera 2020).

²⁹ Pozri (Suša, St'ahel 2016; St'ahel 2018b). Pozri tiež (Williston 2021).

³⁰ Pozri bližšie (Callinicos 2009; Harvey 2003; Brever 1990; Dunn 2009; Holemann 2018; Hardt, Negri 2001; Amin 2008; Amin 2018).

Snaha (aspoň) o udržanie existencie ľudskej civilizácie by mala byť hlavnou prioritou a prvoradým záujmom ľudstva v ére *antropocénu*, hoci z hľadiska stratigrafie ide len „*mrknutie geologického času*“.³¹

Axel Honneth a idea socializmu ako alternatíva ku globálnemu kapitalizmu

Ak je súčasný globálny kapitalizmus neudržateľný, potom je evidentné, že je nevyhnutné uvažovať o jeho *systemových alternatívach* (v konceptuálnych rámcoch sociálnej a politickej filozofie), resp. alternatívnych tzv. „*idea-systémoch*“. *Idea socializmu*, o ktorej – okrem iného a medzi inými – hovorí v rovnomennej monografii nemecký filozof A. Honneth (2020), jeden z najvýznamnejších žijúcich filozofov v Európe a pravdepodobne aj najpopulárnejší žiak J. Habermasa, je takouto systémovou alternatívou.³²

A. Honneth kategoricky patrí do širšieho filozofického prúdu, ktorý sa kedysi označoval ako *Frankfurtská škola*, dnes skôr ako *Kritická teória spoločnosti*.³³ V slovenských podmienkach však Honnethovi a jeho kritickej filozofii, až do nedávnej minulosti nebola venovaná adekvátne pozornosť našej akademickej obce.³⁴ Honnetha možno považovať za filozofického eklektika, ktorý vo svojej filozofickej argumentácii používa myšlienky, ktorých filozofické korene či východiská siahajú k liberalizmu, marxizmu a komunitarizmu, ale aj pragmatizmu. Honneth sa stal slávnym najmä vďaka jeho *kritickej teórii uznania*.³⁵

Z hľadiska jeho politických postojov môžeme Honnetha zaradiť k umierneným ľavicovo-liberálne orientovaným socialistom, resp. k sociálnym demokratom západoeurópskeho typu. Na jednej strane, Honneth je relatívne ostrým kritikom globálneho kapitalizmu a jeho sociálnej neudržateľnosti.³⁶ Na strane druhej však nie je žiadnym radikálnym revolucionárom, odmieta radikálne dejinné zlomy a revolučné transformácie spoločenských štruktúr a inštitúcií; a v tomto zmysle je Honneth bez akýchkoľvek pochybností politickým gradualistom a sociálno-demokratickým reformistom odmietajúcim veľké sociálne revolúcie. Honneth skrátka patrí do širokej skupiny filozofov západnej ľavice, ktorí si veľmi dobre

³¹ Pozri (Briggle 2020).

³² Pozri bližšie (Honneth 2020).

³³ Pozri bližšie (Raulet 2008; Hrubec 2011b; Freundlieb, Hudson, Rundell 2004) a tiež (Baum 2021).

³⁴ Pozri bližšie „*výnimky potvrdzujúce pravidlo*“ (Dunaj 2020a; Dunaj 2020b; Hrubec 2011a; Hrubec 2011b).

³⁵ Pozri bližšie (Honneth 1996) a tiež (Honneth, Fraser 2004; Hrubec, de Oliveira, Sobottka, Saavedra 2015)

³⁶ Pozri tiež (Honneth 2007; Honneth 2018; Dunaj 2021). Pozri tiež (Barša 2020).

uvedomujú, že po boľševickej revolúcii v roku 1917 v Sovietskom zväze namiesto deklarovaného socializmu vznikol monštruózny režim, ktorý by poslal do gulagu aj samotného Marxa.³⁷

Stalinizmus môžeme teda v tomto zmysle považovať historickú kuriozitu, karikatúru *komunistickej idey*.³⁸ Honneth (2020) teda, celkom pochopiteľne, nijak nestotožňuje *ideu socializmu* so sovietskym variantom industriálnej modernity a ekonomickej racionality založenej na centrálne a byrokraticky riadenom direktívnom plánovaní a tzv. „*socialistickej*“ (resp. „*ľudovej*“) demokracii, v rámci ktorej privilegovaná komunistická elita („*nomenklatúra*“) predstavovala akúsi samostatnú triedu autokraticky pôsobiacu na najvyššom stupni spoločenskej hierarchie. Práve táto komunistická elita udržiavajúca prostredníctvom represívnych zložiek a rôznych *ideologických aparátov*³⁹ sociálny poriadok v tzv. „*socialistickej spoločnosti*“, nie je zlučiteľná s *ideou socializmu* tak ako ju chápe Honneth.⁴⁰

Na jednej strane je teda Honneth kritický k súčasnej kapitalistickej spoločnosti a na strane druhej, to, čo ponúka čitateľom je intelektuálne podnetná normatívna orientácia *pro futuro*, čiže pre budúcnosť, a to je niečo, čo v súčasnej filozofickej literatúre a v spoločenských vedách ako takých čiastočne absentuje. Honneth (2020, 27) v tejto súvislosti konšta-

³⁷ Pozri bližšie (Hauser 2007) alebo (Cliff 1982). M. Hauser (2014a) uvádza že, ruská revolúcia, hoci viedla ku spoločenským zmenám, ktoré nemali obdobu v ľudských dejinách, nebola „*pravým začiatkom*“, nenastal žiadny historický zlom či skutočná radikálna a autentická zmena sociálnej reality.

³⁸ Pozri napr. (Eagleton 2011; Harvey 2011). „*Nemusíme poznať podrobnosti stalinského teroru, aby sme mohli prevziať presvedčenie, že so stalinizmom nebolo nič v poriadku*“, konštatuje S. Žižek (2013, 49). V stalinistickej kodifikácii zdegeneroval *dialektický materializmus* v stupídnu a tiež filozoficky bezcennú ideologickú konštrukciu. Pozri bližšie (Žižek 2011a). Aj podľa L. Althussera je potrebné odmietnuť stalinizmus, pretože interpretáciu marxizmu hrubo deformoval a mnohých ohľadoch bol priamo či nepriamo proti-marxistický. To, čo dnes potrebujeme, je marxistická kritika tejto deformácie, teda kritika založená na autenticknej marxistickej teórii. K filozofii L. Althussera pozri bližšie (Kužel 2014). Stalinizmus však nemusí nevyhnutne znamenať len nejakú historickú deviáciu, ale môže byť logickým dôsledkom *esencializmu klasického marxizmu*. Pozri bližšie (Bíba, 2013).

F. Jameson (2009, 397) však napr. zastáva k stalinizmu ambivalentnejší postoj: „*Stalinizmus bol úspešný a naplnil svoje historické poslanie, sociálne aj ekonomicky, je zbytočné špekulovať o tom, či by sa to mohlo odobrať nejakým normálnejším, pokojnejším, evolučným spôsobom*“. Každopádne, stalinizmus, ktorý sa v Sovietskom zväze etabloval po Leninovi, mnoho západných autorov vnímalo ako prax marxizmu a/alebo prax marxizmu-leninizmu, resp. ako dôkaz, že marxizmus v praktickej rovine vedie k zlyhaniu. Po Stalinovej smrti jeho osobná diktatúra zanikla, ale systém ako taký, t. j. kolektívna diktatúra byrokracie, zostal zachovaný. Pozri bližšie (Polák 2011). Pozri tiež (Tamás 2016).

³⁹ Pozri bližšie (Kužel 2014; Likavčan 2020).

⁴⁰ Pozri bližšie (Honneth 2020).

tuje: „Pre spoločnosti, v ktorých žijeme, je charakteristický mimoriadne iritujúci, ťažko vysvetliteľný rozpor. Na jednej strane v posledných desaťročiach enormne vzrástla nespokojnosť so socioekonomickou situáciou, hospodárskymi pomermi a pracovnými podmienkami. (...) Na druhej strane sa však zdá, že tomuto masovému pobúreniu chýba akákoľvek normatívna orientácia, akýkoľvek dejinný zmysel pre cieľ, na ktorý by sa zameriavala prednesená kritika.“

Honnethovu (2020) intervenciu do súčasnej diskusie o politických a sociálnych ideách konceptuálnych rámcov, ktorá je sformulovaná v jeho monografii *Idea socializmu* možno, podľa nášho názoru, chápať ako: (1.) v istom zmysle „návrat k Platónovi“, teda návrat k *normatívnej filozofii*, ktorej ústrednou otázkou je problematika normatívnych štandardov a princípov; (2.) v istom zmysle „návrat k Marxovi“, resp. k jeho myšlienkam, ktoré nás učia pochybovať o legitimitě spoločenských inštitúcií a premýšľať o ich rozporoch a dynamike z hľadiska záujmu nepriviligovaných tried; a (3.) v istom zmysle je to „návrat k Heglovi“ a jeho *teórii slobody*.⁴¹

Pripomeňme, že v súčasnom politickom myslení sa vo všeobecnosti na úkor *normatívno-ontologického prístupu (platonizmus)*, ktorý vznikol ako reakcia na *anglo-americký pozitivizmus*, a *kriticko-dialektického (marxistická filozofia, Kritická teória)*, resp. *neo-marxistického prístupu*, presadil „kritický racionalizmus“⁴² (K. R. Popper) a *neopozitivizmus* (ako *scientizmus*) v konkrétnej forme *empiricko-analytického prístupu* aj so svojimi tzv. „prísne logickými princípmi“. A v minulom storočí sa vytvorili „tri typy Dejín“, resp. *tri ideologické komplexy* či *sústavy*, konštatuje A. Badiou (2014); a to „*stalinský byrokratický socializmus*“ (ako *dialektický materializmus*); rôzne (post-)fašistické „*dobrodružstvá*“ (ako militantný tzv. národne-socialistický rozmer myslenia M. Heideggera) a etablované „*západné parlamentarizmy*“ (ako americká *analytická filozofia* vychádzajúca z *logického pozitivizmu*). Pre všetky tieto tri „*intelektuálne pokusy*“ je na meta-politickej úrovni myslenia špecifické jedno, a síce to, čo majú spoločné; tým je nemilosrdné nepriateľské postoje voči platónskym základom metafyziky a jeho myšlienkam všeobecne. Sám Platón je tak emblémom toho, čo má byť v súčasnej filozofii prekonané.⁴³

A preto sa – čiastočne v súlade s Honnethom (2020) – domnievame, že to, čo dnes na pôde (alebo v rámci) politickej a sociálnej filozofie potrebujeme, je najmä: (1.) práve ten špecifický „návrat k Platónovi“, návrat k *normativizmu*, k *normatívnej filozofii*, ktorej centrálnou

⁴¹ Pozri bližšie (Honneth 2020). Pozri tiež (Weber 2019).

⁴² Pozri bližšie (Corvi 2005; Parvin 2010; Rowbottom 2011).

⁴³ Pozri bližšie (Badiou 2014). Pozri tiež (Balibar 2012; Bartlett 2010; Bartlett 2011).

otázkou sú práve tie normatívne zásady a štandardy; a (2.) špecifický „*návrat k Marxovi*“, resp. k *ideám socialistického hnutia*, ktorých súčasná relevancia je legitimizovaná najmä v dôsledku globálnej environmentálnej krízy. Prečo dva „*návraty*“ práve k Platónovi a Marxovi? Po prvé, Platón si kládol otázky, ktoré sú aj dnes kľúčové. Na základe akých normatívnych štandardov a princípov (napr. *princípy sociálnej alebo klimatickej spravodlivosti*) riadime náš život a našu údajne „*post-industriálnu*“ spoločnosť? Ako môžeme prísť k poznaniu, že tieto normy a zásady sú správne? Aj keď na tieto otázky existuje množstvo odpovedí, všetky patria do jednej z dvoch pozícií: *normatívny pozitívizmus* a *transcendentizmus*. *Normatívny transcendentizmus* priamo potvrdzuje existenciu štandardov a princípov, ktoré presahujú všetky pozitívne normatívne systémy. A tento pohľad je výlučne Platónov vynález; je to *platonizmus*.⁴⁴

Po druhé, Marx si, rovnako ako Platón, kládol otázky, ktoré sú pre dnešnú „*historickú situáciu*“, resp. pre politicko-ekonomický systém a aktuálne globálne krízové tendencie a fenomény (globálna environmentálna kríza, štrukturálna kríza globálneho kapitalizmu atď.) na planéte Zem enormne dôležité. A navzdory zlyhaniu Marxa a marxizmu, ktorým sa ešte len budeme v tejto štúdii venovať, je preto pre súčasnosť viac než kedykoľvek v minulosti nevyhnutné „*myslieť politiku*“ či „*otázku politiky*“ v rámci Marxových kategórií, ale zároveň tiež *proti* nim.⁴⁵

A čo to znamená? Že marxizmom inšpirované myslenie narazilo na svoje intelektuálne hranice, no v zásade si zachováva mimoriadnu virulenciu a svoj kritický potenciál.⁴⁶ Že „*reálne existujúci socializmus*“ ako normatívny model pre budúcnosť slúžiť nemôže a ani nesmie.⁴⁷ A že zmysluplné čítanie Marxa (a marxistov) v súčasnosti predpokladá reflexiu prostredníctvom analytických výdobytkov filozofie 21. storočia.

⁴⁴ Pozri bližšie (Seung 1996; Sheppard 2009; Pappas 2005) a tiež (Breen 2014; Roupá 2020).

⁴⁵ Pozri bližšie (Balibar 2014).

⁴⁶ F. Jameson (2009) konštatuje, že prvé pokusy o posun marxistickej paradigmy k jej prekonaniu sa objavili v roku 1898, kedy teoretik sociálnej demokracie a hlavný predstaviteľ revizionizmu E. Bernstein v knihe *Predpoklady socializmu a úlohy sociálnej demokracie* navrhol „*revidovať marxizmus*“ vo svetle jeho nerešpektovania komplexnosti moderných spoločenských tried a vysokú adaptabilitu vtedajšieho, súdobého kapitalizmu. E. Bernstein opustil myšlienku Heglovej dialektiky rovnako ako koncept revolúcie, či marxistické názory na ľudovú demokraciu a volebný proces. Tieto znaky prvého *post-marxizmu* sa opätovne objavujú až v 70. rokoch 20. storočia ako sofistikovanejšie verzie tejto „*diagnózy*“. F. Jameson za najdôležitejší prvok v 70. rokoch tohto cyklického a opätovného návratu k *post-marxizmu* považuje knihu *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production* z roku 1977 od autorskej dvojice B. Hindess a P. Q. Hirst. Pozri bližšie (Jameson 2009; Hirst, Hindess 1977).

⁴⁷ Pozri bližšie napr. (Polák 2011).

„V polovici 70. rokov sa marxistická teoretická práca jasne dostala do slepej uličky“ (Laclau, Mouffe 2014, 8). Nie náhodou sa práve v 70. rokoch 20. storočia objavuje diskusia o „náraze na hranice exponenciálneho rastu“, pričom muselo dôjsť k širokým zmenám a adaptáciám v dôsledku energetickej a environmentálnej krízy.⁴⁸ Väčšina klasických marxistov (a post-marxistov) však zostala v podstate ambivalentná voči environmentálnym problémom, rizikám a hrozbám, pretože v nich videla tendenciu odvádzať pozornosť od triednych rozporov (na konfliktnej línii *práca veržus kapitál*), ktoré považovala za zásadnejšie.⁴⁹ A čo majú Platón a Marx ešte spoločné? „Ako Platón, tak Marx sníva o apokalyptickej revolúcii, ktorá radikálne pretvorí svet“ (Popper 2011, 169). Vráťme sa ešte k Platónovi.

Platónov význam v tomto kontexte spočíva, okrem iného, aj v jeho „idealizme“ alebo presnejšie povedané v definícii (sociálnej) spravodlivosti ako *idey*. Vieme, že *ideu* (alebo „formu“: *eidos*) u Platóna charakterizuje to, že tvorí model reality, ktorý je skutočnejší než samotná realita (alebo po ktorej je možné merať iba realitu – t. j. porozumieť jej a vytvárať ju alebo transformovať). Inými slovami, (sociálna) spravodlivosť je transcendentná a je to táto transcendencia, ktorá určuje špecifický vzťah teórie a praxe, resp. logickú anterioritu teórie, subordináciu praxe a predovšetkým vzťah nerovnosti; prax môže model aproximovať, ale nemôže ho nikdy nahradiť, ani sa od neho stať nerozoznateľnou, ani mu úplne adekvátnou. Tento ontologický vzťah imanencie proti transcencencii, konečnosti proti nekonečnu, podmienený veržus bezpodmienený, bol z modernej epistemológie a technológie takmer úplne odstránený – nehovoriac o implicitnej „ontológii obchodnej a konzumnej spoločnosti“⁵⁰, ktorá je oficiálne založená na presnom obrate tejto tézy. Z hľadiska revolučnej politiky v širšom zmysle, resp. v zmysle „zmeny sveta“, podmienky alebo štruktúr alebo dispozície stelesňujú nespravodlivosť. Reformisti môžu ignorovať pojem transcencie modelu, ktorému sa prax iba približuje, ale iba za tú cenu, že musia v určitom bode priznať, že *de facto* „nič nezmenia“. Revolucionári v širšom zmysle sa len ťažko môžu stať absolútnymi empirikmi, materialistami, pragmatikmi alebo anti-platonistami, a to bez ohľadu na to slávnu Marxovu jedenástu tézu o Feuerbachovi („*Filozofi doteraz svet vysvetľovali, ide však o to zmeniť ho.*“). Pretože na to, aby ste mohli niečo zmeniť, v zmysle zmeny smerom k spravodlivosti, potrebujete model, hoci aj minimálny. Pravdepodobne toto je jeden z dôvodov,

⁴⁸ Pozri bližšie (Suša, 2014). Pozri tiež (Harvey 2011; Barša 2020).

⁴⁹ Pozri bližšie napr. (Roussopoulos 2019).

⁵⁰ Pozri tiež (Fisher 2009).

prečo sa Marx (v neskoršom období, t. j. po tzv. „epistemologickom obrate“⁵¹) pokúšal vyhnúť pojmu „spravodlivosť“⁵², ale určite sa nemohol úplne vyhnúť tejto myšlienke: Marxov komunizmus je *idea* a v istom (špecifickom) zmysle je to aj *idea* (sociálneho) *poriadku*. Marx sa v tomto zmysle nikdy neuspokojil s *teleologickým absolutizmom* a zostal idealistom, konštatuje É. Balibar (2012).⁵³ Marx veril, že *idey* ako *myšlienkové koncepcie* majú v dejinách materiálnu silu, a svet sa skutočne zmení až vtedy, keď budú tieto *idey* prenesené do inštitucionálnych usporiadaní organizačných foriem, produkčných systémov, spoločenských vzťahov, technológií a vzťahu človeka k prírode, k prírodnému svetu (Harvey 2011).

Honneth (2020) v podstate odmieta *post-moderné protiplatónske ťaženie* vo verejnom (i akademickom) priestore, ktorého základná dogma znie, že doba, kedy bolo možné založiť politické hnutie na priamom odkaze k nejakej večnej alebo transcendentálnej *idey*, nenávratne pominula. Základnou úlohou súčasnej post-moderne politiky je totiž presvedčiť nás, že platónska *idea* je falošný a *de facto* čisto špekulatívny koncept. Honneth (2020) *ideu socializmu* chápe skôr ako „predstavu o novej komunitnej forme života“ než ako nejakú „víziu presadzovania transformovaného, spravodlivejšieho systému distribúcie“.⁵⁴ A pokračuje: „V tomto ohľade sa socializmus od začiatku zakladá na predstave novej komunitnej formy života, a teda nie iba na predstave zmeneného, spravodlivejšieho systému rozdeľovania“ (Honneth 2020, 57). V tomto kontexte ponúka Honneth (2020) v zásade to, čo by sme mohli nazvať *kritikou ekonomického determinizmu*, ktorý je prítomný v dejinách socialistického myslenia, najmä a hlavne však u Marxa.⁵⁵

⁵¹ Pozri bližšie napr. (Kužel 2014; Peffer 2014).

⁵² Pozri bližšie napr. (Peffer 2014).

⁵³ Pozri bližšie tiež (Bartlett 2010; Bartlett 2011).

⁵⁴ K *distributívnym teóriám sociálnej spravodlivosti* pozri bližšie napr. (Arie 2006; Xiaoping 2006).

⁵⁵ Medzi prvých dôležitých autorov, ktorí systematicky odmietli a kritizovali Marxov *ekonomický determinizmus* môžeme zaradiť E. P. Thompsona (1978), ktorého dielo v podstate predznamenovalo vznik *post-marxizmu*. Thompson a ďalší odmietli *štruktúrny determinizmus*, odmietli poňatie ekonomiky ako štruktúry, ktorá determinuje spoločenské dianie, a zdôrazňovali kultúrne elementy, keďže Marxov štruktúrny (ekonomicko-deterministický) výklad vzniku proletárskeho subjektu (a jeho triedneho vedomia) sa stal empiricko-analyticky neudržateľným. Aj jeho definícia spoločenskej triedy je v priamom protiklade k materialistickému výkladu vtedajšieho marxizmu: „*Triedou rozumiem historický fenomén, prepájajúci rad disparátnych a zdanlivo nespojených udalostí, a to v hrubom materiáli skúseností aj vo vedomí. (...) Nevidím triedu ako štruktúru ani ako kategóriu, ale ako niečo, čo sa fakticky deje (a čo môže byť znázornené, že sa dialo) v sociálnych vzťahoch. (...) A trieda sa deje, keď nejakí ľudia v dôsledku spoločných skúseností (zdedených či zdieľaných) cítia a artikulujú identitu svojich záujmov tak medzi sebou, tak proti ďalším ľuďom, ktorých záujmy sú odlišné (a zvyčajne protikladné). Triedna skúsenosť je veľkou mierou determinovaná výrobnými vzťahy, do ktorých sa ľudia rodia alebo do ktorých nedobrovoľne vstupujú. Triedne vedomie je spôsob, akým sú tieto skúsenosti vnímané v kultúrnych pojmach: zabudované v tradíciách, hodnotových systémoch, myšlienkach a inštitucionálnych formách. Môžeme rozoznať logiku v reakciách podobných skupín, ktoré majú podobné skúsenosti, avšak nemôžeme*

Podľa Marxa je totiž človek konštituovaný spoločenskými vzťahmi v rámci ekonomickej štruktúry spoločenskej formácie. *Ekonomický determinizmus* predpokladá, že ľudské konanie je determinované ekonomickou pozíciou. Vychádzal teda z *antropologického esencializmu*. J. Bíba (2013) v tejto súvislosti uvádza, že dejiny sa vydali inou cestou ako predpokladal Marx a zjednodušenie triednej štruktúry, ktoré prognózoval, nikdy nenastalo. Marxizmus preto vyžadoval akýsi „*autoritársky obrat*“, ktorý bol najlepšie vyjadrený v leninistickom koncepte *avantgardnej strany*. A základné podmienky tohto obratu sú prítomné už v samotnom marxizme, konkrétne v jeho *ekonomickom determinizme*⁵⁶ a *esencializme*. Ľudskú podstatu stelesňuje avantgardná strana alebo revolučný vodca. A táto esencialistická logika stelesnenia je pravdepodobne nejak prítomná už u samotného Marxa. *Esencializmus* a *ekonomický determinizmus* sú preto zdrojom autoritárstva.⁵⁷

Ideu socializmu možno teda, podľa nášho názoru, chápať ako *ideu* rovnosti, ako normatívny koncept egalitárnej spravodlivosti, je to zároveň *idea* sociálneho spoločenstva či *idea* spoločenského usporiadania na základe princípov *rovnosti* a *slobody*, ktorá v režime „*reálne existujúceho socializmu*“ takmer absentovala. Honneth (2020, 53) uprednostňuje tzv. „*sociálnu slobodu*“ ako možnosť „...*mat' účasť na sociálnej praxi spoločenstva, v ktorom si jeho členovia v záujme tobo-ktorého jednotlivca vzájomne pomáhajú pri uspokojovaní svojich zdôvodnených potrieb*“.

V prípade „*sociálnej slobody*“ ide o viac než len o *individuálnu slobodu* ako ju poznáme vo filozofickej tradícii liberalizmu. V tomto zmysle je Honneth (2020) *metodologickým kolektivistom*, keďže preferuje záujem kolektívu, resp. spoločenstva, pred záujmom subjektu-jednotlivca; alebo korektnejšie povedané: Honneth je predstaviteľom *holistického individualizmu*. A

koncipovať nejaký zákon. Triedne vedomie vzniká rovnakým spôsobom na rôznych miestach a v rôznych dobách, avšak nikdy úplne rovnakým spôsobom“ (Thompson 1978, 9 – 10). E. P. Thompson preferoval „*subjektívne*“ kultúrne faktory na úkor „*objektívnych*“ zmien v samotnom produkčnom spôsobe. Pozri bližšie (Wood 2017).

Podobne ako Thompson (1978) uvažuje aj Honneth (2020, 109): „*Ambivalentnosť celej predstavy, musieť sa za každým rozhliadať po kolektívnom nositeľovi vlastnej teórie, sa stáva ešte zjavnejšou, ak si ujasníme, že sociálne hnutia vďaka svojej existencii sotva prebliadnutelným, náhodnými okolnosťami podmieneným konjunkciám; takéto hnutia vznikajú a zanikajú vždy podľa historických časových období medzčasom aj v dôsledku mediálnej pozornosti bez toho, že by to čosi prezrádzalo o skutočnej miere existencie heteronómie a ponížujúcej závislosti v hospodárskej sfére – nový proletariát pracujúci v službách je napríklad na základe izolovanej pracovnej situácie svojich príslušníkov a ich vylúčenia zo všetkých foriem tvorby verejnej mienky sotva schopný spoločnej artikulácie vlastných záujmov, v dôsledku čoho už v nijakom hnutí nenachádza politického advokáta, socializmus ho však aj napriek tomu musí chápať ako dôležitého adresáta svojich normatívne kladených cieľov.*“

⁵⁶ Honneth (2020) konštatuje, že spoločenské triedy a sociálne hnutia tak či tak nemôžu viac slúžiť ako garanti budúcich úspechov socializmu.

⁵⁷ Pozri bližšie tiež (Laclau 2013) a (Laclau, Mouffe 2014).

v tejto súvislosti konštatuje, že východiskom socialistického hnutia je „sociálna sloboda“, teda holistická myšlienka, že nositeľom slobody, ktorá sa má uskutočniť, nemá byť jednotlivá osoba, ale *solidárne spoločenstvo*. A následne tvrdí, že *idea socializmu* korení v predstave, že v budúcnosti bude možné podľa vzoru takýchto solidárnych spoločenstiev zorganizovať spoločnosť ako celok. Aplikácia *idey* sociálnej slobody v spoločenskej praxi je však problematická nielen preto, že sa má uplatňovať v malých a prehľadných spoločenstvách.

Idea socializmu je, podľa nás, *ideou*, ktorá má byť *len pro futuro* nastolená. Je to však zároveň *idea*, ktorej príchod je akoby navždy „odložený“, na neurčito. *Idea* je v tomto kontexte sociálno-normatívno-ontologická predstava o budúcej forme solidárnej a egalitárnej spoločnosti, ktorá má v budúcnosti vzniknúť. Je to *idea*, ktorá má štruktúru príslubu. A vo forme príslubu je nástrojom, prostredníctvom ktorého budúcnosť môže zasahovať do našej prítomnosti a pôsobiť na ňu. Nie je teda v istom zmysle „nekonečne odložená“, pretože determinuje už našu súčasnosť. Je to *idea*, ktorá je v istom špecifickom zmysle *aporetická*; *idea*, ktorá pôsobí už teraz; ako výzva, ako výzva ku konaniu a participácii. *Idea socializmu* je v tomto kontexte performatívom.⁵⁸ *Ideu socializmu* nemožno preto chápať len ako akúsi čisto normatívnu teóriu, ako alternatívu k súčasným liberálnym teóriám spravodlivosti⁵⁹, resp. len ako akúsi vylepšenú *konceptiu sociálnej spravodlivosti*. Je to skôr „chýbajúca utópia“.

Historický materializmus, kapitalistický štát a socializmus

K. Marx, ktorý v dejinách sociálnej a politickej filozofie predstavuje akýsi kulminačný bod *idey socializmu*, resp. socialistickej teórie, nám zanechal len veľmi hmlistú víziu postkapitalistickej spoločnosti. Inými slovami, Marx v skutočnosti nenapísal takmer nič o spoločnosti, ktorá by mala vtedajší priemyselný kapitalizmus 19. storočia nahradiť. A ako konštatuje D. Schweickart (2011, 9): „Marx, ktorý ľudstvu poskytol presvedčivú a neúprosnú kritiku kapitalizmu, nezanechal vo svojich prácach explicitný model uskutočniteľnej alternatívy voči kapitalizmu.“

Okrem toho, v klasikom marxizmu *à la* Marx a Engels absentuje normatívna teória socialistickej transformácie. Nezamýšľaný dôsledok tejto skutočnosti bol v mnohých krajinách a to v rôznych obdobiach a z rôznych dôvodov katastrofálny. V 20. storočí nedošlo

⁵⁸ V podobnom kontexte o demokracii uvažuje A. J. Norval (2016).

⁵⁹ Pozri (Rawls 1971; Mandle 2009; Honneth 2020).

k tzv. *autoemancipácii proletariátu* ako revolučného subjektu, ktorý je základom Marxovho socializmu a v konečnom dôsledku ani k naplneniu „*zákonov*“ dejinného vývoja v duchu *historického materializmu*.⁶⁰

Zákony historického vývoja spoločnosti, resp. spoločenskej formácie sú v tomto zmysle objektívne, podstatné, nevyhnutné, rekurentné spojenia medzi fenoménmi spoločenského života, ktoré vyjadrujú hlavný smer spoločenského vývoja – od nižšej k vyššej spoločenskej forme, uvádza A. Spirkin (1990) a ďalší. Podľa Marxa je kapitalizmus systém, ktorý svojim fungovaním priamo vytvára systémové podmienky svojho prekonania (Novosád 2010). V *Manifeste komunistickej strany* Marx (a F. Engels) skutočne píše, že buržoázia prostredníctvom rozvoja veľkopriemyslu produkuje „*svojho vlastného hrobára*“⁶¹, a preto jej zánik a následné víťazstvo proletariátu sú rovnako neodvratné (Marx, Engels 1972).

Dnes však vieme, že Marx nesprávne odhadol životnosť a vitalitu kapitalizmu ako takého, jeho schopnosť transformácie a flexibility. „*Marx podcenil pružnosť kapitalizmu a jeho reformný potenciál. Z mnohých robotníkov sa nestali revolucionári z jednoduchého dôvodu, že ich údel sa od Marxovej doby značne zlepšil. Zdrvujúce protirečenia kapitalizmu ustúpili znesiteľnému napätiu sociálneho štátu*“ (Buchanan 1982, 88).

T. Piketty (2015) v tomto kontexte správne konštatuje, že Marxova predpoveď konca kapitalizmu bola založená na predpoklade: buď bude miera výnosu z kapitálu dlhodobo klesať, čo zničí hnací motor akumulácie a povedie ku konfliktu medzi kapitalistami, alebo bude podiel kapitálu na národnom dôchodku rásť donekonečna, čo podnieti robotnícku

⁶⁰ Doplníme, že *historický materializmus* nepredstavuje nejaké neutrálne „*objektívne poznanie*“ historického vývoja, je to akt sebapoznávania historického subjektu; akt, ktorý ako taký implikuje subjektívnu pozíciu proletariátu. Vzostupom a integráciou triedneho vedomia sa vytvára revolučný subjekt, „*proletariát*“. Pozri bližšie (Žižek 1994). Pozri tiež (Schaff 1966). Kapitalizmus je však triedne diferencovanou spoločnosťou, ktorá sa vyznačuje tým, že produkčné sily v podobe centralizovaného *kultúrneho priemyslu* a *priemyslu vedomia* dokázali rozložiť „*triedne vedomie proletariátu*“, takže sa proletári stali neviditeľnými. Pozri bližšie (Hauser 2005). Na strane druhej, ako správne upozorňuje M. Davis (2007), tak môžeme predpokladať, že až 80 percent Marxovho priemyselného proletariátu žije v Číne alebo niekde mimo západnej Európy a Spojených štátov amerických.

⁶¹ A. Callinicos (1989) v tejto súvislosti správne konštatuje, že Marx v zásade oslavoval kapitalizmus, jednak preto, že vytvoril a rozvinul ľudskú silu, a jednak preto, že vytvoril triedu, ktorá privodí „*jeho požehnaný koniec*“. Callinicos podobne ako mnohí iní v tomto kontexte vychádza z *Manifestu komunistickej strany*. „*Marx a Engels v ňom zakladajú prekonanie kapitalizmu na nástupe stále hlbších a dlhších kríz, ktoré budú podľa ich názorov podnecovať ľudové boje a privedú kapitalizmus k zániku*“ (Duménil, Lévy 2011, 10). Môžeme konštatovať, že ekonomický vývoj automaticky nevedie k vytváraniu podmienok prekonávania kapitalizmu. „*Kapitalizmus ako ekonomický systém akoby sa dokázal reprodukovať práve prostredníctvom svojich kríz*“ (Novosád 2013, 422).

triedu k revolúcii. Marx teda ani v jednom z týchto prípadov vôbec nepripúšťal možnosť dosiahnuť stabilnú politickú a sociálno-ekonomickú rovnováhu. „*Súčasní marxisti spravidla ako dôvod odmietnutia teórie pádu kapitalizmu uvádzajú fakt, že Marx nepredvídal alebo dostatočne nezvážil isté tendencie pôsobiace opačným smerom*“ (Peffer 2014, 228).

Navyše, kapitalizmus je mimoriadne dynamický a dokáže reagovať na výzvy. Kapitalizmus je schopný reštrukturalizovať a reformovať sa ako odpoveď na rôzne formy odporu (Boltanski, Chiapello 2007; Negri, Hardt 2001). Zánik vtedajšieho priemyselného kapitalizmu mal predstavovať akúsi dialektickú či historickú nevyhnutnosť. „*Základné mechanizmy kapitalizmu ako systému môžu byť vysvetlené z hľadiska vzájomnej závislosti a dialektickej nevyhnutnosti*“ (Kincaid 2008, 388). Za horizontom kapitalizmu, ktorý mal zaniknúť kvôli tejto „*dialektickej nevyhnutnosti*“⁶² malo stáť zrušenie vykorisťovania a v konečnom dôsledku teda aj odcudzenia človeka.⁶³ „*Pre dejiny modernej dialektiky je dôležité (...), že Marxovi v jeho materialistickej dialektike ide primárne o človeka, jeho odcudzenie a zrušenie odcudzenia, teda o historické a spoločenské procesy ľudských dejín*“ (Berg-Schlosser, Stammen 2000, 84). Pripomeňme, že zdroj odcudzenia videl Marx v zásade v materiálnej sfére. „*Podľa Marxa človek je odcudzený, keď sú jeho podstatné ľudské schopnosti blokované alebo zmarené, keď tieto potenciality, ktoré musia byť naplnené kvôli jednote človeka, jeho zdravia a šťastia, zostávajú nenaplnené. Systém súkromného vlastníctva a zisku odcudzuje ľudí preto, lebo mári naplnenie týchto dvoch základných ľudských schopností*“ (Peffer 2014, 75).

Pripomeňme ešte, že Marxa inšpiroval G. W. F. Hegel, ktorého systém určitým spôsobom anticipoval myšlienku evolúcie, pravdepodobne najvýznamnejšej teórie 19. storočia. A ako je všeobecne známe, tak Marx prevzal značnú časť Heglovho systému do svojej

⁶² V rozpore s Marxom konštatuje K. R. Popper (1994a, 135): „*Neexistuje nejaká logická nevyhnutnosť, prečo by postupná reforma dosiahnutá kompromismi nesmerovala k úplnej likvidácii kapitalizmu; prečo by robotníci, ktorých skúsenosť poučila, že svoj údel môžu zlepšiť postupnými reformami, nemohli dať prednosť tejto metóde, hoci neprináša úplné víťazstvo, t. j. podrobenie vládnucej triedy; prečo by sa nemohli s buržoáziou dohodnúť na kompromise a všetci ponechali jej vlastníctvo výrobných prostriedkov, ako riskovať stratu.*“ Podobne uvažuje aj Honneth (2020). Pozri tiež (Barša 2020).

⁶³ Inšpiratívne poznámky k vzťahu medzi Marxovou teóriou odcudzenia a teóriou kapitalistického vykorisťovania ponúka L. Sève. Uvádzame ich *in extenso*: „*Inými slovami, je síce pravda, že Rukopisy z roku 1844 sú akýmsi mostom medzi politickou ekonómiou a filozofiou, ale 'filozofická' (špekulatívna) teória odcudzenia tu ešte nenabrádza skutočné ekonomické vysvetlenie vykorisťovania: vo svojej konkrétnej podobe k nemu nevedie a prístup k nemu skôr maskuje. Preto nemožno zastávať názor, že Marx roku 1844 načrtnol na báze prežívaného, teda ľudskej subjektivity, analýzu, ktorú neskôr doviedol k vedeckému dotvoreniu na ekonomickú pôdu: v skutočnosti je 'náčrt' z roku 1844 už pre svoj obsah vo svojej podstate ešte špekulatívny a ako taký sa nedá vedecky dotvoriť; analýzy v dielach zrelosti nie sú dotvorením, ale skôr premenou teórie odcudzenia, a to v tom zmysle, že ukazujú, že nie abstraktné odcudzenie človeka produkuje formy kapitalistického vykorisťovania, ale kapitalistické vykorisťovanie produkuje konkrétne formy odcudzenia*“ (Sève 1976, 86).

filozofie, „metafyziku“ však nahradil „ekonómiou“ a „národy“ sociálnymi „triedami“. „Dejiny rozumu“ – alebo „dejiny ducha“ – sa však u Marxa stali „dejinami triednych bojov“, ktoré vedú k revolučnému pretvoreniu spoločnosti, k striedaniu spoločenských formácií a k zániku bojujúcich tried. Kým Heglovi išlo o dovŕšenie absolutistickej *idey*, tak Marxovi o dovŕšenie *idey socializmu* – a neskôr komunizmu – projektu, ktorého nositeľom, subjektom alebo aktérom mal byť „sebaemancipujúci sa svetový proletariát“ ako trieda, ktorá je hlavným hýbateľom svetových dejín.⁶⁴ „Ústredným cieľom autentickej dialektiky, ako ju poňal K. Marx bolo skoncovat' s idealizmom Heglovho systému a nahradenie ho analýzou ľudstva a sveta pevne založeného na neosobných a materiálnych zákonoch historického vývoja“ (Dowling 1984, 46).

„Základom historického materializmu je tvrdenie, že dejiny sú dejinami triedneho boja“ (Negri 2010, 155). Interpretácie historického materializmu sú však rôzne, od tradičných vychádzajúcich z marxizmu-leninizmu⁶⁵ cez analyticko-marxistické, resp. neopozitivistické⁶⁶ až po post-marxistické⁶⁷. Vo všeobecnosti existuje viacero prístupov, prostredníctvom ktorých možno interpretovať dejiny. É. Balibar (2007) konštatuje, že centrálna téza historického materializmu sa nachádza v Marxovom spise *Osemnásť brumaire Ľudovíta Bonaparta* a ide o slávnu Marxovu formuláciu⁶⁸: „Ľudia si robia svoje vlastné dejiny, ale nerobia ich ľubovoľne, za okolností, ktoré si sami zvolili, ale za okolností bezprostredne existujúcich, daných a zdedených“ (Marx 1977, 249).

Tento spis je kľúčovým nie len z hľadiska Marxovej filozoficko-dejinnej reflexie vtedajších spoločenských formácií, ale aj jeho názorov na inštitúciu štátu. Štát v marxistickej

⁶⁴ Pozri bližšie napr. (Wood 1998; Wood 2000; Schmitt 1997; Levine 2003). „Práca mladého Marxa má svoj pôvod v jeho dojmoch z hegelianskej logiky, s ktorou išiel do boja proti Hegelovmu idealizmu samotnému“ (Sloterdijk 2001, 92). Napriek tomu, že Marx odmietol idealizmus Hegelovej filozofie dejín, tak Marx a Hegel majú v zásade spoločné to, že sa pokúšali dať ľudským dejinám *eschatologicko-fatalistické* určenie. Kým však Hegelova dialektika má performatívno-konzervačnú funkciu, ktorá upevňuje spoločenský *status quo*, Marxova dialektika ako „štrukturálna kauzalita“ je vo svojej podstate kritická a revolučná, konštatuje P. Kužel (2014).

Navyše, „Marx sa (...) odlišuje od Hegelových autoritárskych politických názorov a naznačuje vlastnú oddanosť demokracii. (...) Marx interpretuje slobodu v zmysle, že zabráni nielen slobody ako sloboda myslenia a tlače, ale aj aktívnu a rovnú účasť všetkého obyvateľstva. Zatiaľ čo Hegel je konzervatívec, ktorý obhajuje monarchiu, obmedzené výsady a vládu strednej triedy, profesionálnych byrokratov, Marx je demokrat a mnohých ohľadoch liberál“ (Peffer 2014, 62 – 63). Pozri tiež (Stavrakakis 2007).

⁶⁵ Pozri bližšie napr. (Dinuš 2015).

⁶⁶ Pozri bližšie napr. (Cohen 2000) a tiež (Brabec 2010; Wright 1994; Smith 1993; Bertram 2008; Wright, Levine, Sober 1992).

⁶⁷ Pozri bližšie napr. (Žižek 1994).

⁶⁸ Pozri tiež (Lukes 2005).

tradícii chápaný ako nástroj moci vládnucej triedy, buržoázie, ako politický nástroj garantujúci kontinuitu pomerov a vzťahov výhodných pre ekonomicky vládnuću triedu.⁶⁹ „V marxovskej koncepcii sa štát chápe ako inštitucionalizácia triednych vzťahov, ktoré sú výrazom špecifickej konfigurácie spoločenskej výroby“ (Černík, Viceník 2011, 18). Vládnuca trieda má k dispozícii výlučnú právomoc použiť štruktúrne násilie⁷⁰ a priame či nepriame donútenie.⁷¹ „Štát má pod kontrolou legislatívne orgány, políciu a armádu, zložky potrebné na uplatňovanie priameho donucovania“ (Wood 2014, 29). Jednou z hlavných úloh štátu v kapitalistických ekonomikách je však

⁶⁹ Inštitúcia štátu pre Marxa nie je, tak ako je tomu v Heglovej klasickej filozofii, stelesnením rozumu či zjednotiteľom potencionálnych protikladných sociálnych záujmov; nie je teda v tomto zmysle realizátorom akejsi etickej idey, materialistickým Duchom. A na rozdiel od tzv. novovekých kontraktualistov, si nemyslíme, že inštitucionalizovaný štát je výsledkom *teórie spoločenskej zmluvy* (J.-J. Rousseau).

Za demystifikáciou štátu stojí Marx, ktorý (podľa nášho názoru korektne) tvrdil, že (tzv. kapitalistický) štát predstavuje *inštitucionalizovanú formu triedneho násillia*. Štát je teda z tejto perspektívy vernou kópiou ekonomickej štruktúry na určitom (štátnymi hranicami vymedzenom) území, ktoré je jeho materiálnym základom. Štát teda predstavuje, parafrázujúc názory G. Jellineka (tzv. „*teória troch elementov*“), masu pauperizovaných a vykorisťovaných pracujúcich na určitom území podliehajúcu zvrchovanej moci vládnucej triedy. V období *neskorého* kapitalizmu klasickí marxisti hovoria o vláde jednej (kapitalistickej) triedy nad druhou. Štát tak nie je nástrojom (zmotneným výrazom) tzv. *univerzálneho rozumu*, ale výrazom partikulárneho triedneho záujmu vládnucej triedy, avšak – a tu sa ukrýva háčik – štát sa opiera o ideológiu a tá ospravedlňuje dominanciu vládnucej triedy tým, že prezentuje jej partikulárny záujem ako všeobecný, univerzálny záujem celej spoločnosti. Pozri napr. (Barša, Císař 2004) a (Balibar 2007).

Súčasnú formu ekonomického systému označujeme ako *neskorý* kapitalizmus v súlade s tým ako je tento koncept chápaný v súčasnej filozofii. Podľa F. Jamesona (1991) sa tento nový koncept voči tomu staršiemu z prvej polovice 20. storočia, ktorý sa približne zodpovedal Leninovmu konceptu „*monopolného štádia*“ vtedajšieho kapitalizmu, vyznačuje (1.) dôrazom na vznik nových foriem organizácie medzinárodného obchodu a vzostupu nadnárodných korporácií (tieto organizačné formy „*monopolné štádium*“ kapitalizmu presahujú a kvalitatívne transformujú); a (2.) víziou svetového/globálneho kapitalistického systému, ktorý je kvalitatívne diferencovaný od predchádzajúcich foriem imperializmu, ktoré predstavovali súperenie rôznych koloniálnych mocností. Okrem týchto dvoch charakteristických črt, patrí k neskorému kapitalizmu aj nové formy medzinárodnej deľby práce; (3.) nová eskalujúca dynamika medzinárodného bankovníctva a finančníctva (vrátane burzových špekulácií); (4.) nové podoby mediálnej a komunikačnej previazanosti; (5.) nové formy a nástroje informačných a digitálnych technológií, automatizácia, presúvanie produkcie do rozvinutých regiónov tretieho sveta spolu s dobre známymi a očakávanými spoločenskými konzekvenciami, ku ktorým patrí kríza práce, zrod generácie *yuppies* a globálny rozmer gentrifikácie. K problematike *neskorého* kapitalizmu pozri tiež (Dufresne, Sacchetti 2013).

⁷⁰ Pozri bližšie (Žižek 2013).

⁷¹ U marxistických autorov je bežné mať k inštitúcii štátu averzný či odmietavý postoj. „*Byť proti štátu znamená predovšetkým vyjadrovanie túžby a schopnosti riadiť celý systém produkcie, vrátane deľby práce, akumulácie a redistribúcie bohatstva radikálne demokratickým spôsobom*“ (Negri 2010, 159). Pôsobenie moci a donútenia je v globálnom kapitalizme komplexné. Ekonomická a politická moc funguje systematicky, štruktúrne, anonymne a častokrát aj náhodne, keďže ide o nezamýšľané účinky a následky, z ktorých mnohé vieme, že sú významného rozsahu, ako zoskupovanie vedomých a nevedomých akcií početných aktérov, inštitúcií a vecí do väčších (a nezanedbateľných) procesov a systémov. Pozri bližšie (Burke, Fishel 2019) a tiež (Koch 2012).

pomáhať kapitalistickej ekonomike a obchodu. Napriek všetkým rétorikám o „*voľnom trhu*“ a „*voľnom obchode*“, vlády všetkých bohatých národov, poskytujú silnú pomoc, ktorá pomáha ich spoločnostiam zvyšovať ekonomický rast, zvyšovať vývoz a expandovať do zahraničia (Magdoff, Foster 2011). Národné štáty musia podporovať ekonomický rast tým, že zabezpečujú priaznivé legislatívne prostredie pre finančné investície (kapitál) a obchodnú činnosť vo všeobecnosti, a to tým, že bránia poklesu investícií a úniku kapitálu. A keďže politická stabilita závisí aj od verejnej podpory, štáty musia zabezpečovať aj legitimitu etablovanej politickej ekonómie (Hunold, Dryzek 2005). Tieto názory na štát však nie sú nové.⁷²

Úvahy o *idei socializmu* sa len ťažko môžu zaoberať bez *marxistickej teórie štátu* či marxistickej, resp. neo-marxistickej či post-marxistickej *teórie sociálnej spravodlivosti*.⁷³ Zároveň v zásade platí, že žiadna neo-marxistická teória sociálnej spravodlivosti sa nemôže zaoberať bez teórie štátu, a to prinajmenšom z dvoch dôvodov. Po prvé, štát sa nachádza v jadre uplatňovania moci vládnucej triedy, ktorú vykonáva absolútnym spôsobom v mimoriadne špecifických konfiguráciách (Duménil, Lévy 2011). Po druhé, štát sa môže za istých predpokladov stať autoritou, ktorá princípy sociálnej spravodlivosti uvedie do sociálno-politickej praxe. P. Wetherly argumentuje, že Marxove diela implikujú v zásade dve teórie štátu. Prvý pohľad na štát charakterizuje ako *ideu* štátu autonómneho od záujmov dominantnej triedy, ktorú Marx rozvinul práve v spise *Osemnásť brumaire Ľudovíta Bonaparta*.⁷⁴ Druhý pohľad charakterizuje ako inštrumentalistickú koncepciu štátu, ktorá sa viaže na myšlienky prezentované v *Manifeste komunistickej strany*.⁷⁵

Ústrednou otázkou v každej Marxom (a Engelsom) ovplyvnenej teórie štátu je hlboká analýza skutočnosti, v akej miere je (národný) štát samotný autonómny od záujmov jednotlivých spoločenských tried (Elster 1985). C. W. Barrow rozvíjaním tejto myšlienky dospel k záveru, že marxistické, neo-marxistické a post-marxistické kritické teórie štátu, zahŕňajú okrem načrtnutých prístupov (*inštrumentalistický* a *štrukturalistický*) aj *derivacionalistický*, ktorý postupne vyústil k *systémovo-analytickému* a *organizačno-realistickému* prístupu.⁷⁶

⁷² Pozri bližšie (Offe 1984) alebo (O'Connor 1973).

⁷³ Pozri bližšie napr. (Peffer 2014; Pepper 2003).

⁷⁴ Pozri bližšie tiež (Larsen 2004). Marx v texte *Osemnásť brumaire Ľudovíta Bonaparta* prekonal v istom zmysle už samého seba. Marx je tak *de facto* post-marxistom *avant la lettre*, keďže v tomto spise objavil performatívnu povahu identity a transformatívnu moc rétoriky. Pozri bližšie (Leško 2011).

⁷⁵ Pozri bližšie (Wetherly 2005).

⁷⁶ Pozri bližšie (Barrow 1993). Pozri tiež (Jessop 2002; Jessop 2008; Kováčik 2009; Heinrich 2014).

Marxovu myšlienku, podľa ktorej sa právny (ústavný) poriadok, formy štátu a vládne režimy nedajú pochopiť a interpretovať ani z nich samých, ani zo „*všeobecného vývoja ľudského ducha*“ (G. W. F. Hegel), ale majú svoj základ v materiálnych životných pomeroch, že výrobné vzťahy vytvárajú ekonomickú štruktúru spoločnosti, ktorá ako celok tvorí základňu nad ktorou sa „*dvíha*“ právna a politická nadstavba, môžeme aj naďalej považovať za platnú a aktuálnu, čo však automaticky neznamená, ako to v línii marxizmu-leninizmu učí historický materializmus: že tzv. „*základňa*“⁷⁷ (t. j. ekonomická štruktúra spoločnosti) a „*nadstavba*“ (sociálny, politický a kultúrny podsystém spoločnosti) stoja výlučne dichotomicky proti sebe ako niečo materiálne a ideálne, resp. ako príčina a účinok.⁷⁸

Aby sme parafrázovali samotného Marxa, môžeme konštatovať, že ekonomická základňa skutočne konštituuje akýsi „*základ, z ktorého vychádza právna a politická nadstavba a ku ktorému korešpondujú dané*“ formy štátu, ústavné poriadky a vládne režimy. *Historický materializmus* skutočne čiastočne skoncoval s predstavou o akejsi *autogénze filozofického poznania*, ovplyvnil metódy spoločenských vied dôrazom na hmotné záujmy spoločenských aktérov a ich konflikt, kritikou ideológie a obohatením konceptu neplánovaných dôsledkov ľudského konania.⁷⁹

Pripomeňme, že v minulosti niekoľko nie len nemarxistických, ale aj neo-marxistických a post-marxistických autorov zaujalo k *historickému materializmu* ambivalentný postoj, ale sú aj takí, ktorú ho úplne odmietli a označili za *pseudovedecký*.⁸⁰ Napr. R. G. Peffer tvrdí, že *teleologické* vysvetlenia historických javov, ktorým K. Marx a marxisti niekedy holdujú, treba odstrániť. „*Predstava, že dejiny zo svojej podstaty smerujú ku komunizmu, lebo z podstaty smerujú k sebauskutočneniu bytia ľudského druhu – predovšetkým maximalizácii ľudskej slobody – je jednoducho pozostatok hegelianskej výhavy, ktorá nemá nijakú vedeckú hodnotu*“ (Peffer 2014, 45).

⁷⁷ Základňa je v klasickom marxizme kľúčovým determinantom dejinného rozvoja spoločenských formácií. „*Základňa ako hlavný integračný mechanizmus každej konkrétnej spoločnosti je utváraná výrobnými vzťahmi, teda vzťahmi, v ktorých sa určujú možnosti rozhodovať o predmetoch, prostriedkoch a výsledkoch pracovnej činnosti, resp. – stručnejšie – vzťahmi, v ktorých sa vymedzujú možnosti rozhodovať o distribúcii nadproduktu*“ (Novosád 2013, 418).

⁷⁸ Pozri bližšie napr. (Viceník, Černík 2011).

⁷⁹ Môžeme sa len domnievať, že aká (a či vôbec) bude (teoretická) budúcnosť *historického materializmu*, keďže sa jasne ukázali „*...axiómy marxistickej teórie spoločnosti a dejín – nehladiac na presvedčivosť tej či onej Marxovej analýzy – neutržateľnými*“ (Barša, Císař 2004, 42).

⁸⁰ Pozri napr. (Bookchin 2004). M. Bookchin vypracoval filozofiu *dialektického naturalizmu*, ktorý chápe spoločnosť a ekológiu ako prepojené; jeho rozsiahla analýza sleduje kontúry prírodnej a sociálnej evolúcie až po historický vznik a vývoj hierarchie, vykorisťovania a nadvlády, o ktorých tvrdí, že sú koreňmi súčasných sociálnych a ekologických problémov. Pozri bližšie najmä (Roussopoulos 2019) a tiež (Kudo 2006).

Nie je to teda tak, že sociálna štruktúra spoločenskej formácie povstáva z rôznych individuálnych činov, a tie sú len opornými bodmi autopohybu tejto štruktúry? Nemali by sme teda pripustiť možnosť, že história ako taká sa pravdepodobne neriadi žiadnou teleológiou (*teleologizmus*) ako to predpokladá *historický materializmus*? A tiež, že dejiny ako také nemajú žiadny subjekt, či už by ním mal byť *národ, trieda* (napr. tzv. „*proletariát*“) alebo „*demokratická verejnosť*“?⁸¹ Nie sú teda dejiny len akýmsi kontingentným zret'azením sociálnych praktík a nepredvídateľných udalostí, ktoré sú spravované a riadené anonymnou logikou zautomatizovanej spoločenskej mašinerie?⁸² „*Dejiny nemajú žiadny vopred fixovaný cieľ a o tom, ktorým smerom sa pohybujú, rozhodne nielen miera mobilizácie a pomerná sila zápasiacich kolektívnych aktérov, ale aj konštelácia náhodných okolností*“ (Barša 2020, 149).

Môže byť pravdou, že Marx v dejinách filozofie pravdepodobne ako prvý pochopil spoločnosť ako komplexný, emergentný, evolučný systém zložený z ekonomického, sociálneho, politického a kultúrneho podsystemu.⁸³ No namiesto jednosmernej a univerzálnej determinácie nadstavby základňou, ide skôr o mimoriadne komplexný a vzájomne prepletený proces dialektickej konštitúcie týchto dvoch subsystemov celku.⁸⁴ Zdá sa preto, že možno sa K. R. Popper nemýlil, keď tvrdil, že Marxov *historický materializmus* je konceptuálnou príčinou série „*fatálnych chýb*“.⁸⁵

„Reálne existujúci socializmus“ ako Marxov projekt?

Bol „*reálne existujúci socializmus*“ stelesnením Marxovej *idey socializmu*? Socializmus, rovnako ako konzervativizmus či liberalizmus a *de facto* všetky veľké politické ideológie, disponuje svojou špecifickou „*agorou*“; skúsenostným (empirickým) pozadím, diapazónom úspechov a neúspechov (facticita), a z nich živí svoje súčasné ambície a nároky (normativita).⁸⁶

⁸¹ K problematike *demokratickej verejnosti* pozri bližšie (Honneth 2020) a tiež (Hrubec 2004).

⁸² Pozri bližšie napr. (Barša, Císař 2004).

⁸³ Pozri bližšie (Viceník, Černík 2011).

⁸⁴ Pozri bližšie napr. (Leško 2011).

⁸⁵ Pozri bližšie (Corvi 2005). Pozri tiež (Popper 1994a; Popper 1994b; Sedová 2013). K. R. Popper považoval Marxov *historický materializmus* za jednu z foriem *historicismu*: „*Historicismom označujem taký prístup k sociálnym vedám, podľa ktorého je ich hlavným cieľom historická predpoveď; a tento cieľ je dosiahnuteľný odbalením rytmov či vzorcov, zákonov či trendov, ktoré sa skrývajú v pozadí historického vývoja*“ (Popper 1994b, 14).

⁸⁶ Pozri bližšie (Muránsky 2004). „*Bol to ekonomicko-politický systém, ktorý bol v našej krajine zavedený z konkrétnych historických dôvodov – jednáke preto, že po druhej svetovej vojne najmä v českej časti bývalého spoločného štátu dominoval pocit*

V kontexte uvažovania o *idei socializmu* môžeme konštatovať, že reálne existujúci socializmus ako „*veľký projekt modernosti*“ nenaplnil emancipačný prísľub, pretože skutočnosť (fakticita) bola v rozpore s *ideami*, na ktorých je socializmus ideologicky založený.

Napriek tomu, že marxizmus bol prezentovaný ako oficiálna štátna ideológia, tak predchádzajúci režim jednoducho nebol socializmom a preto v ňom ani nešlo o napĺňanie Marxových myšlienok.⁸⁷ Reálny socializmus jednoducho nemožno považovať za autentický marxistický projekt. Tento projekt zlyhal.⁸⁸ „*Stačí si porovnať Marxovo poňatie komunizmu a realitu minulého režimu, aby sme videli, že Marxovu definíciu tento režim nespĺňal takmer v ničom, a preto ho nemožno označovať za režim komunistický alebo socialistický*“ (Hauser 2012, 158).

Aj Marxovi kritici musia priznať, že jeho vízia slobodného ľudského rozvoja založená na kooperatívne plánovanej a riadenej produkcii sa výrazne líši od „*reálne existujúcich socializmov*“ Sovietskeho zväzu a jeho satelitov.⁸⁹ „*Tento pokus nebol Marxovým projektom*“ (Černík, Vicieník 2011, 26). Už dlho pred rokom 1989 bolo zrejmé, že tzv. „*štátny socializmus*“ v krajinách vtedajšieho východného bloku nepredstavuje životaschopnú a už vôbec nie príťažlivú podobu socializmu, ako konštatuje J. Bíba (2014).

odporu voči predvojnovému spoločenskému a hospodárskemu zriadeniu, a jednak preto, že Sovietsky zväz, náš východný sused, si potreboval zabezpečiť svoje východné hranice a na tento účel si vytvoril pásmo satelitných štátov“ (Polák 2011, 249).

⁸⁷ Pozri bližšie (Hauser 2010). Napriek tomu, že socializmus nebol autentickým naplnením Marxovej teórie, je mimoriadne zaujímavé, prečo sa vedecká historiografia v našom akademickom prostredí nezaobera otázkami *legitimity prednovembrového socializmu*. M. Pullmann túto „*záhadu*“ vysvetľuje nasledovne: „*Muselo by sa tu totiž pripustiť, že komunistický projekt mal možno vo svojej dobe (z rôznych dôvodov) vysokú popularitu a že teda nastolenie diktatúry i neskoršie represívne zásahy mali nezanedbateľnú podporu obyvateľstva*“ (Pullmann 2009, 245). Vtedajšej vláde sa počas „*reálneho socializmu*“ (najmä počas tzv. *normalizácie*) podarilo vytvoriť sociálny poriadok bez použitia obvyklých prostriedkov otvorenej represie (monsterprocesy, väznenie disidentov, gulagy). Vláda umlčovala opozíciu a disciplinovala verejnosť pomocou *jemných psychologických nátlakov*. R. Salecl (1994, 40) v tejto súvislosti konštatuje: „*Prostredníctvom vystrašovania ľudí možnosťou, že by mohli prísť o svoje zamestnanie, alebo že by ich deťom nebolo umožnené ďalej pokračovať vo vzdelávaní, nový režim vykonával svoje čísky 'zdvorilým' spôsobom.*“

⁸⁸ Hľadanie okamžiku „*pádu*“, po ktorom sa historický vývoj marxizmu vydal zlým smerom, ktorému čelí každý (post-)marxista, je „*nebezpečná pasca*“. Bol tým zvratom neskorý F. Engels? Revizionizmus alebo ortodoxia Druhej Internacionály? Lenin? Alebo už neskorý Marx, ktorý opustil svoj *idealistický humanizmus*? Tento „*pád*“ v istom zmysle potrebné vpísať do samotného počiatku. Pozri bližšie (Žižek 2011b). Nejde primárne len o zlyhanie stalinizmu, ale aj o problematický projekt „*reálne existujúceho socializmu*“, ktorý sa ako „*jemnejšia*“ a/alebo „*ľudskejšia*“ verzia sovietskeho variantu marxizmu/komunizmu etabloval v krajinách východnej Európy. Ten bol skôr mimo analytického záujmu západnej marxistickej filozofie.

⁸⁹ Pozri tiež napr. (Burkett 1999; Cliff 1982). F. Novosád konštatuje, že „*reálny socializmus*“ bol (napriek zlyhaniam) schopný riešiť problém existenčnej (sociálnej) núdze. „*Nevytvoril síce spoločnosť nadbytku, ale predsa len umožnil, aby sa istý civilizovaný štandard stal takmer samozrejmosťou*“ (Novosád 2004, 33).

Marx svoje teoretické východiská založil na predpoklade, že socialistická revolúcia môže vypuknúť len vo vyspelej kapitalistickej krajine.⁹⁰ „Komunistická revolúcia naozaj vypukla, ale v Rusku, najzaostalejšej európskej krajine, kde sa priemyselná revolúcia ešte len začínala. Najrozvinutejšie európske krajiny si – na šťastie pre svojich občanov – vyskúšali inú, sociálnodemokratickú cestu“ (Piketty 2015, 28). Túto cestu nekompromisne preferuje aj A. Honneth.⁹¹ „Samotný Marx si nepredstavoval, že socializmus by mohol byť dosiahnutý v zbeďačených podmienkach. Takýto projekt by si vyžadoval takmer tak fantastickú časovú slučku ako vynájdenie internetu v stredoveku“ (Eagleton 2011, 16).

J. P. Arnason (2012, 139) sa nemýli, keď konštatuje, že: „Pád sovietskeho impéria bol stotožnený s pádom komunizmu a prezentovaný ad nauseam ako konečný dôkaz o jeho nereformovateľnosti.“ Koniec Sovietskeho zväzu bol príležitosťou na teatrálnu oslavu „smrti“ Marxa a marxizmu⁹², a to najmä v krajinách, v ktorých si ľudia obzvlášť nezakladajú na rozlišovaní medzi marxizmom ako spôsobom myslenia a analýzy, socializmom ako politickým a spoločenským cieľom a víziou a komunizmom ako historickým hnutím.⁹³ Každopádne, faktom je, že komunizmus v 21. storočí symbolizuje gulagy a byrokratickú diktatúru jednej strany. „Je skutočne poučné všimnúť si, ako sa zo strany, o ktorej sme si mohli myslieť, že je len prechodný nástroj na emancipáciu robotníckej triedy a ľudovej vrstvy, stal fetiš. Nechcem si z toho robiť žarty – bola to doba politických vášní, v ktorých nemožno pokračovať, ktoré dnes musíme vnímať kriticky, bolo to však intenzívne obdobie a jeho verní stúpenci sa ráтали na milióny“ (Badiou 2012a, 77 – 78). Bola to práve *idea socializmu* a/alebo *komunizmu*, ktorá si podmanila milióny ľudí na celej planéte.

⁹⁰ Napriek existencii rozporu v kapitalizme, ktorý je značne „situovaný“ v ekonomickej základni, medzi stupňom rozvoja výrobných síl a formou výrobných vzťahov (súkromná privatizácia, privlastňovanie spoločenského produktu), nevedol tento rozpor k zániku, resp. k prekonaniu, alebo k revolučnej transformácii výrobného spôsobu na vyšší stupeň (socializmus) vo „vyspelých“ (západných, resp. európskych) krajinách. *Vice versa*, tento rozpor bol prekonaný v Rusku, v ktorom ešte nebol tak rozvinutý. K revolúcii teda nestačí iba existencia všeobecného rozporu, tento rozpor musí byť aktivovaný špecifickými historickými „nadstavbovými“ okolnosťami. Politická stratégia bolševikov mala preto dve stránky: na jednej strane bola *ideologická indoktrinácia* komunistickou ideológiou, na strane druhej prebehla násilná *proletarizácia* más prostredníctvom *industrializácie* a *kolektivizácie*. Pozri bližšie napr. (Barša, Císař 2004).

⁹¹ Pozri bližšie (Honneth 2020).

⁹² Nie je to K. Marx, ktorý by bol *mŕtv*, ale *vice versa*, *mŕtve* (alebo pri najmenšom krehké a ohrozené) je partnerstvo liberálnej demokracie (a jej parlamentnej formy) s neoliberálnym kapitalizmom. Pozri bližšie napr. (Derrida 2011). „*Vrát'me sa k Marxovi, čítajme ho konečne ako veľkého filozofa*“, vyzýva nás v tomto kontexte J. Derrida (2011, 35).

⁹³ Pozri bližšie (Jameson 2009).

Pod Marxovým komunizmom môžeme rozumieť označenie spoločnosti, v ktorej bude každý slobodne realizovať svoje schopnosti v súlade s podobnou sebarealizáciou ostatných.⁹⁴ Marx si predstavoval „budúcu“ post-kapitalistickú spoločnosť, ktorá prekonáva kapitalistické rozpory, ako asociatívnu a kooperatívnu ekonomiku slobodných indivíduí a slobodne utváraných organizácií.⁹⁵ V tejto spoločnosti, ako finálnej spoločenskej formácie „slobodných združení výrobcov“ by mali absentovať spoločenské triedy.⁹⁶ Marxov ideál komunizmu G. Sartori (1993, 45) charakterizuje ako „najextrémnejšiu verziu čistej a prostej libertariánskej spoločnosti“. Mladý Marx (1964, 137) ide dokonca tak ďaleko, že definuje komunizmus ako „jednotu bytia človeka s prírodou“. Vo všeobecnosti je komunizmus „forma spoločnosti, v ktorej má byť ekonomika podriadená záujmom spoločnosti alebo dokonca záujmom ľudstva“ (Hauser 2014c, 258) alebo „transparentná spoločnosť, z ktorej zmizli antagonizmy“ (Laclau, Mouffe 2014, 24).

Axel Honneth ako post-marxista in stricto sensu?

Vzhľadom na krízu marxizmu, Honneth (2020, 86) správne konštatuje, že „socializmus, ak má mať budúcnosť, je možné znovuoživiť len v post-marxistickej podobe“. V kríze sa totiž ocitla celá koncepcia marxistického socializmu, ktorá sa opierala o ontologicky ústredné postavenie robotníckej triedy⁹⁷; proletariátu, ktorý mal byť, podľa Marxa, tým subjektom, ktorý prostredníctvom revolúcie preberie na seba úlohu revolučného aktéra a zvládne svoju univerzálnu misiu tým, že zničí kapitalistické výrobné vzťahy, a nastolí socializmus.⁹⁸

Dnes však vieme, že proletariát svoju dejinnú úlohu, ktorú mal naplniť v 20. storočí, nenaplnil. Stručne a jasne, Marx sa mýlil a jednoducho precenil revolučnú silu robotníckej triedy. (Marx jednoducho nebol neomylný, čo platí aj pre jeho nasledovníkov v rôznych spoločensko-vedných oblastiach od filozofie, cez antropológiu až k sociológii, ale taktiež ku klasickej politickej ekonómii; a najmä k jej imanentnej kritike.) Predstavy o nejakom

⁹⁴ Pozri bližšie (Peffer 2014; Barša 2012).

⁹⁵ Pozri bližšie napr. (Viceník, Černík 2011).

⁹⁶ Pozri bližšie (Arnason 2012).

⁹⁷ „Robotnícka trieda je v podmienkach kapitalizmu triedou námezdných robotníkov, zľavených výrobných prostriedkov, predávajúcich svoju pracovnú silu a vykorisťovaných kapitálom“ (Dinuš 2015, 10). V marxizme ústredné postavenie, ktoré bolo prisudzované robotníckej triede však nebolo praktickým, ale najmä ontologickým postavením, ktoré bolo súčasne aj akýmsi epistemologickým privilegiom: ako „univerzálna“ trieda bol proletariát – alebo skôr jeho Strana – uchovávatelom marxistickej vedy. Pozri bližšie (Laclau, Mouffe 2014).

⁹⁸ Pozri bližšie (Laclau, Mouffe 2014).

homogénnom aktérovi pevne ukotvenom v ekonomickej základni s triednym vedomím boli naivné a optimistické. Pravdepodobne dnes neexistuje žiadna homogénna masa, ktorá by bola dejinnou silou schopnou a odhodlanou transformovať spoločenské a kapitalistické vzťahy a zmeniť tak charakter spoločenskej formácie.⁹⁹

Honneth (2020, 72) súhlasí s tým, že proletariát ako revolučný subjekt, ako hybná sila dejinného vývoja, už v skutočnosti neexistuje, pretože „...*priemyselní robotníci sa sami stali menšinou v mase tých, čo sú závislí na mzde*“. „*V 20. storočí totiž učinili procesy fragmentácie robotníckej triedy a jej keynesiánskej kooptácie do kapitalistického systému v podobe strednej vrstvy toto esencialistické jadro marxizmu chimérickým*“ (Barša, Císař 2004, 46). A čo je chimérické, to neexistuje, argumentuje M. Hauser (2018). „*Pluralitný a mnohotvárnny charakter súčasných sociálnych bojov definitívne rozrušil posledné základy tohto politického imaginára*“ (Laclau, Mouffe 2014, 22). Zároveň konštatovanie, že dnes neexistuje žiadny privilegovaný dejinotvorný aktér, v skutočnosti značným spôsobom problematizuje celú škálu kategórií a konceptov klasického marxizmu.

Základnou podmienkou *post-marxistickej kritiky* je prekonanie *esencializmu*, ktoré je možné len prostredníctvom Laclauovej *diskurzívnej teórie*, vychádzajúcej z komplexného vývoja západnej filozofie (najmä fenomenológia, sausserovská štrukturálna lingvistika, lacanovská psychoanalýza, analytická filozofia, post-štrukturalizmus a post-heideggeriánska hermeneutika).¹⁰⁰

⁹⁹ V súčasnom čase neexistuje žiadny subjekt, ktorý by bol schopný odporu voči moci. Neexistuje nič ako nejaké vzájomne previazaná kolektívita ľudí, ktorá by spolupracovala a dokázala sa pozdvihnúť na globálnu revolučnú masu. Súčasný spôsob produkcie (aspoň na Západe) je charakteristický najmä osamelosťou vzájomne izolovaných individuí, ktoré vykorisťujú seba samých. V minulosti si podnikateľské subjekty navzájom konkurovali, ale v jednom podniku mohla existovať určitá solidarita medzi zamestnancami. V súčasnosti si konkuruje každý s každým, a to aj v rámci jedného subjektu. Nad solidaritou a spoluprácou začala pod vplyvom neoliberálnej agendy implementovanej aj do vnútra nadnárodných korporácií prevládať princíp konkurencie a súťaživosti, čo nesmierne zvýšilo produktivitu a efektivitu, ale rozleptalo, sociálne väzby, triednu či kolektívnu solidaritu. V neskorom kapitalizme nie je prakticky možné z vyčerpaných, depresívnych a izolovaných jednotlivcov sformovať nejakú revolučnú masu. Pozri bližšie (Han 2014). Pozri tiež (Brown 2015; Růžička 2020; Barša 2020).

¹⁰⁰ Pozri bližšie (Bíba 2014; Daubner 2020b). *Post-štrukturalizmus* je súbor diel voľne združenej skupiny filozofov a kritických teoretikov, ktorí kladú do popredia úlohu jazyka a ukazujú, ako jazyk determinuje to, čo poznávame a to, čím sme. Post-štrukturalizmus tvrdí, že realita je lingvistický text. A keďže je jazyk nestabilný a podriadený permanentnému posúvaniu významu, je nestabilná aj realita, ktorá presahuje našu schopnosť kontrovať ju. Pozri bližšie napr. (Myers 2008).

K problematike post-marxistických prístupov zameraných na štrukturálne formy moci vo vzťahu k politicko-ekonomickej nadvláde a vykorisťovaniu a k post-štrukturálnym perspektívam zameraným na diskurzívne a vzťahové prístupy k moci pozri bližšie (Büscher 2021).

Post-marxizmus teda môžeme chápať ako prekonávanie *marxistického esencionalizmu a ekonomického determinizmu* a prispôsobovaním sa z post-štrukturalistickej perspektívy so zachovaním *emancipačného potenciálu marxistickej teórie*.¹⁰¹ F. Jameson (2009) argumentuje, že posun od marxizmu k *post-marxizmu* znamená aj odklon od analýzy hlavnej témy marxizmu, teda od kapitalizmu. Mnoho post-marxistických autorov začalo argumentovať, že klasický kapitalizmus, ktorý analyzoval Marx v 19. storočí, viac (pod vplyvom rôznych transformačných procesov) prestal ako taký *de facto* existovať.¹⁰² Post-marxizmus vo filozofii vznikol v radikálne ľavicových akademických kruhoch na Západe ako odmietnutie dogmatického marxizmu jeho zakladateľov, a to v dôsledku reflektovania zlyhania východnej verzie komunizmu a jej následnej implózie.¹⁰³

Následne možnosti prepojenia *post-štrukturalizmu* s jeho *politikou rozdielnosti* (ang. *a politics of difference*) a klasického marxizmu vyústili, aspoň v anglo-americkom kultúrnom a akademickom priestore, do tzv. *neo-gramsciánskeho post-marxizmu*.¹⁰⁴ E. Laclau a Ch. Mouffe predznamovali prechod od marxistickej ortodoxie konštituovanej okolo triedy, kapitálu a politickej ekonómie, k post-marxizmu týkajúceho sa možností diferencie, aktérov, ľudových praktík a nových sociálnych hnutí v boji za začlenenie v „*rel'azci ekvivalencií*“ v rámci sociálno-demokratického priestoru. Tento presun záujmu, odklon od klasického marxizmu k post-marxizmu sa označuje ako „*post-marxizmus bez ospravedlnenia*“ (ang. *post-Marxism without apologies*).¹⁰⁵ A tento posun je pozorovateľný aj u Honnetha, hoci on sám to nepriznáva.¹⁰⁶

¹⁰¹ S. Sim (1998) definoval post-marxizmus z marxistickej pozície ako sériu nepriateľských alebo revizionistických reakcií na klasický marxizmus; a to z post-štrukturalistického, post-modernistického, feministického prúdu; a to osobami, ktoré by sa nikdy v ich živote nepovažovali za marxistov alebo tými, ktorých myšlienkové procesy boli výrazne tvarované klasickou marxistickou tradíciou. Pozri tiež (Sim 2000), ale aj (Therborn 2008; Reynolds 2000).

¹⁰² Týmto analytickým posunom, presmerovaním akademického záujmu, vzniklo niekoľko rôznych *verzií a teórií post-kapitalizmu*. Pozri bližšie napr. (Jameson 2009). K *teóriám post-kapitalizmu* pozri bližšie (Schweickart 2011; Mason 2015; Srnicek, Williams 2015; Blühdorn 2017; Daubner 2018).

¹⁰³ Pozri bližšie (Perry 2002).

¹⁰⁴ Pozri bližšie (Laclau, Mouffe 2014). N. Thoburn zdôrazňuje, že podpora pre tento vývoj nesúvisí tak, ako by sa mohlo zdať, s eurokomunizmom Talianskej komunistickej strany (PCI), a s jej teoreticko-politickým programom, ktorého jadro tvorilo práve neo-gramsciánske myslenie. Taliansky eurokomunizmus však bol pre mnohých post-marxistov len označením pre možnosť akejsi radikálnej ľudovej sociálnej demokracie, ktorá by mohla prekonať rigidnú marxistickú ortodoxiu a ideologické hranice britského labourizmu. Pozri bližšie (Thoburn 2003). K *politike rozdielnosti* pozri bližšie (Young 1990).

¹⁰⁵ Pozri bližšie (Laclau, Mouffe 2014; Laclau 2013).

¹⁰⁶ Pozri bližšie (Honneth 2020). Honneth v zásade ponúka aj *post-marxistický apel smerujúci k demokratizácii*, podobne ako napr. E. Laclau. Pozri bližšie napr. (Laclau 2013).

Každopádne, počiatky post-marxizmu treba hľadať v reakcii na dva pohyby: (1.) ako reakciu na krízu teórie marxizmu (marxistickej paradigmy) a ľavice (totalitarizmus a autoritárstvo v krajinách tzv. východného bloku); ale aj (2.) ako reakciu na prepis topografie emancipácie v súvislosti s objavením sa nových sociálnych hnutí.¹⁰⁷

Post-marxizmus však nie je jedinou reakciou na krízu marxizmu, a nie je ani jedinou odpoveďou na krízu liberálnej demokracie či kapitalizmu. Nie je homogénny či jednoliaty, je skôr prúdom myslenia, ktoré rozvíjajú autori rôznych teoretických tradícií, ktorí sa však držia Marxových stôp. Post-marxizmus môžeme chápať ako zastrešujúci pojem pre širšiu škálu prístupov a autorov, ktorí sa domnievajú, že ďalšia cesta ľudskej emancipácie smerom k socializmu (alebo ku komunizmu) je možná a žiadúca, a to buď: (1.) v rámci politického terénu a prostredníctvom liberálnej demokracie a jej princípov; alebo (2.) mimo etablovaného súčasného politického terénu a mimo jeho princípov, t. j. mimo rámca liberálnej demokracie.

Post-marxizmus teda môžeme tiež chápať, v tej najvšeobecnejšej rovine, ako teoretickú odpoveď: (1.) na krízu marxistickej teórie; a (2.) na krízu praxe marxizmu, t. j. krízu systémov a režimov, ktoré sa na Marxa a jeho odkaz priamo či nepriamo odvolávali. A je teda A. Honneth v tomto kontexte *post-marxistom*? Áno, jednoznačne. A post-marxisti nie sú výlučne *post-marxistami* so zreteľom na predponu *post-*, ale sú rovnako *post-marxistami* so zreteľom na ich základný pôvod, ich koreň (*radix*), ktorým je *marxizmus*.¹⁰⁸

Post-marxizmus teda nie je ani marxizmom, ale zároveň nie je ani odmietnutím marxizmu. A nie je v zásade ani anti-marxizmom. Je intelektuálnym pokusom o zachovanie a dokončenie pozitívnych aspektov marxistickej teoretickej paradigmy, ktoré sú vo svojej klasickej či dogmatickej formulácii nenávratne stratené.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Pozri bližšie napr. (Bíba 2013).

¹⁰⁸ Pozri bližšie (Leško 2011). Aj M. Laclau a Ch. Mouffe priznávajú, že ich intelektuálny projekt nie je len *post-marxistický*, ale aj *post-marxistický*. Pozri bližšie (Laclau, Mouffe 2014). Laclau a Mouffe sa označujú za post-marxistov v dvojznačnom zmysle predpony *post-*. V prvom zmysle táto predpona naznačuje, že títo autori opustili marxistickú paradigmu aj s jeho teleologickou filozofiou dejín, ekonomický determinizmus a vieru v univerzálnu misiu robotníckej triedy. V druhom zmysle táto predpona naznačuje naopak kontinuitu s marxizmom: koncept hegemonie a iné koncepty rozvíjajú títo autori ako inherentné momenty marxistickej tradície, čo znamená, že marxizmus neopúšťajú, ale rozvíjajú. Pozri bližšie (Barša, Císař 2004).

¹⁰⁹ Pozri bližšie (Bíba 2013). Pozri tiež (Tormey, Townshend 2006; Raulet 2008).

Ekosocializmus, alebo idea ekologického socializmu?

Vráťme sa na tomto mieste ešte k Marxovi. Marx v tret'om zväzku svojho *opus magnum* *Kapitál* konštatuje, že: „Z hľadiska vyššej spoločensko-ekonomickej formácie bude súkromné vlastníctvo jednotlivcov nad zemeguľou vyzerat' práve tak nezmyselne ako súkromné vlastníctvo jedného človeka nad iným človekom. Ani celá spoločnosť, národ, ba ani všetky súčasné spoločnosti dovedna nie sú vlastníčkmi zeme. Sú iba jej držiteľmi, jej užívateľmi, a majú ju ako *boni patres familias* zanechať zlepšenú budúcim generáciám“ (Marx 1981, 911). Marx v tomto zmysle jasne predpokladá, že *post-kapitalistická* spoločnosť uznáva svoju zodpovednosť za riadenie využívania prírodných podmienok. *Idea socializmu* v tomto kontexte vyžaduje: (1.) vzhľadom na minulé zlyhania radikálne premyslenie; a (2.) adaptáciu na súčasného štruktúrne podmienky fungovania globálneho kapitalizmu, ktoré Marx a ďalší nemohli nijak predpovedať. (Preto si v tejto časti povieme niečo o *ekosocializme*.)

Environmentálnu deštrukciu planéty a možnosť klimatického kolapsu Marx skutočne predpovedať nemohol. Ak v tejto štúdií konštatujeme, že v Marxovej verzii socializmu je prítomný *esencializmus* a *ekonomický determinizmus*, ktoré sú zdrojom autoritárstva, tak u Marxa je rovnako prítomný aj *produktivizmus*, ktorý je zdrojom environmentálnej devastácie planéty. Marx, rovnako ako Adam Smith či David Ricardo, najplyvnejší politickí ekonómovia 19. storočia, sa, pochopiteľne, zaujímal o vtedajší ekonomický rozvoj. No, liberáli aj rovnako ako Marx a marxisti, sa stotožnili s osvietenskou *ideou pokroku*¹¹⁰ a teda predpokladali, že ekonomický rozvoj, technologický pokrok a využívanie prírodných zdrojov poskytnú dostatok pre všetkých, vrátane budúcich generácií.¹¹¹

Najmä u Marxa však (v rámci jeho politickej ekonómie) mal ekonomický rozvoj prednosť a diktoval formy politických, kultúrnych a vedecko-technologických zmien. Kapitalizmus bol v jeho chápaní len jednou fázou dlhého a lineárneho procesu historického vývoja a pokroku (Christoff, Eckersley 2013). Navyše, Marx, Smith a Ricardo, považovali prírodné zdroje za nevyčerpatel'né (Eriksen 2020). Plus, „Marx trval na tom, že príroda je zdrojom každej užitkovej hodnoty, a teda v konečnom dôsledku aj výmennej hodnoty“, ako konštatuje T. Brennan (2003, 225).

¹¹⁰ Pozri tiež (Kohák 2019; Heinrich 2014). Pozri bližšie tiež kapitolu M. Augustína v tejto knihe.

¹¹¹ Pozri tiež (Honneth 2020).

Každopádne, Marx vyzdvihoval civilizačný pokrok založený na priemyselnej produkcii komodít (čiže *produktivismus*). „Marx (...) pokrok civilizácie stotožňoval s rozvojom výrobných síl a (...) vyzdvihoval civilizačný dopad kapitalizmu. Kľúčová dynamika civilizácie podľa tohto prístupu spočíva v komplexnom rozvoji ľudských schopností, ktoré sa prejavujú jednak privlastňovaním si sveta a jednak rastúcim rozsahom a rozmanitosťou sociálnej interakcie“, konštatuje J. P. Arnason (2009, 37 – 38).

Ak Honneth (2020) hovorí, že *ideu socializmu* je možné znovuoživiť len v „*post-marxistickej podobe*“, tak to v tomto kontexte znamená, že *ideu socializmu* je možné „*revitalizovať*“ nie len prekonaním *marxistického esencializmu* a *ekonomického determinizmu*, ale aj (a možno hlavne) *produktivismu*.¹¹² „*Socializmus dvadsiateho prvého storočia si musí klásť na srdce ekologickú výzvu a uniknúť z hraníc produktivistického myslenia*“ (Mellor 2006, 36).

Je to totiž práve *produktivismus*, ktorý primárne zodpovedá za environmentálne neudržateľný ekonomický vývoj v Sovietskom zväze a v krajinách, ktoré boli v minulom storočí budované na základoch sovietskeho variantu industriálnej modernity. „*Environmentálne zlyhania sovietskeho bloku v dvadsiatom storočí ukazujú, prečo musí mať ekológia ústredné miesto v socialistickej teórii, v socialistickom programe a vo všetkých socialistických aktivitách. Neexistujú žiadne záruky, ale naša jediná nádej spočíva v budovaní hnutia, ktoré je hlboko odbodlané nabrádiť kapitalizmus ekologickou civilizáciou*“ (Angus 2016, 211).

V teoretickej rovine je tu teda prítomná jasná dichotómia; základné rozdiely doteraz vždy oddeľovali „*červených*“ od „*zelených*“, teda marxistov od environmentalistov, uvádza M. Löwy (2015). Environmentalisti vždy obviňovali Marxa (a Engelsa) z *produktivismu*. Je to však opodstatnené? Čiastočnou odpoveďou by mohlo byť, že *áno*, a zároveň aj *nie*. Nie, do tej miery, že v rovine teórie nikto neodsúdil kapitalistickú výrobnú logiku práve kvôli produkcii – ako aj akumuláciu kapitálu, bohatstva a komodít ako samoučelných cieľov – tak vehementne ako práve Marx. Samotná *idea socializmu* – na rozdiel od jeho najrôznejších historických byrokratických deformácií – spočíva predsa v produkcii úžitkových hodnôt a tovarov potrebných na uspokojenie základných ľudských potrieb (Marxom sformulovaný princíp sociálnej spravodlivosti „*každému podľa jeho potrieb*“¹¹³).

¹¹² Inými slovami, to, čo chýba *normatívnej marxistickej teórii* je *environmentálna kritika produktivismu* s akcentom na jeho neudržateľnosť. Pozri tiež (Roussopoulos 2019). Pozri bližšie *environmentálnu kritiku produktivistických filozofií* (Heikkurinen, Ruuska, Kuokkanen *et al.* 2021). Pre *systematickejšiu a komplexnejšiu rekonštrukciu Marxovej ekologickej kritiky kapitalizmu* pozri (Saito 2017) a tiež (Kudo 2006; Harribey 2008; Luke 2014; Schmidt 2014).

¹¹³ Pozri (Marx 1970) a tiež (Hohoš 2008).

Pripomeňme, že pre Marxa nie je „najvyšším“ cieľom technologického pokroku neko-
nečné hromadenie tovarov (teda tzv. *modus „mat“*), ale skracovanie pracovného dňa a aku-
mulácia voľného času (teda tzv. *modus „byt“*).¹¹⁴ A áno, do tej miery, ako často vidíme u
Marxa a Engelsa (a ešte viac v neskoršom klasickom marxizme) tendenciu robiť z „rozvoja
výrobných síť“ hlavný vektor pokroku spolu s nedostatočne kritickým postojom k priemysel-
nej civilizácii, najmä v jej deštruktívnom vzťahu k životnému prostrediu.¹¹⁵

Je pravdou, konštatuje E. Severino (2016), že klasická socialistická filozofia bola v sku-
točnosti *produktivistická*. Väčšina prúdov marxizmu a neo-marxizmu totiž neodmietala prie-
myselný *produktivismus*, len jeho organizáciu kapitalistickým spôsobom. Takýto antikapita-
lizmus je síce dôležitý, ale nedostatočný. A keďže produktivistické filozofie riadenia spo-
ločností (spoločenských formácií) popierajú akékoľvek hranice (v mysli a hmote), možno
ich považovať za „celkom absurdné“, dokonca zákonite vedúce k rôznym formám *nihilizmu*,
ktoré ohrozujú existenciu rozmanitého života na Zemi.

Idea socializmu ako vízie budúcej post-kapitalistickej spoločnosti (Honnet 2020) by
teda, podľa nás, mala komplementárne kombinovať: (1.) „červenú“ (*marxistickú kritiku kapi-
talizmu a projekt alternatívnej spoločnosti*) a (2.) „zelenú“ (*environmentálnu kritiku produktivismu*).
Nemali by sme preto dnes hovoriť skôr o *idey ekosocializmu*? Nie je to teda tak, že neekolo-
gický socializmus je v skutočnosti len akousi „slepou uličkou“ možného socialistického vývoja
v budúcnosti?

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 (sociálna demokracia, rôzne stalinistické verzie komunizmu atď.),
ako aj od rôznych environmentálnych prúdov, ktoré sa tak či onak prispôbovali kapita-
listickému vývoju politických a ekonomických systémov. Tento radikálny návrh si kladie za
fundamentálny cieľ nielen radikálne transformovať výrobné vzťahy, výrobný aparát a do-
minantné vzorce spotreby; ale aj vytvoriť *nový spôsob života*, ktorý skoncuje so základmi *mo-
dernej západnej kapitalistickej civilizácie*.¹¹⁶

¹¹⁴ Pozri bližšie napr. (Fromm 2019).

¹¹⁵ A s tým súvisí aj relativizovanie základných liberálnych práv a slobôd a podceňovanie politických záleži-
tostí, najmä čo sa otázok demokracie, legitimity rozhodovania či otázok právneho štátu. A dôsledkom tejto
skutočnosti je to, čo by sme mohli nazvať *absenciou normatívneho prístupu k politickej sfére v marxistickom myslení
20. storočia*.

¹¹⁶ Pozri bližšie napr. (Löwy 2015) a tiež (Pepper 2003; Foster 2016; Angus 2016; Kovel 2007; Curran 2007).

Je totiž nepochybné, že pokiaľ chceme zmeniť dejinnú trajektóriu ľudskej civilizácie, resp. ľudstva ako biologického druhu potrebujeme *environmentálnu udržateľnosť*, kontrolu nad organizáciou, produkciou a distribúciou nadproduktu pre *dlhodobý prospech všetkých* (Harvey 2011).

Realita je totiž taká, že dnes existuje množstvo vzájomne súvisiacich a rastúcich environmentálnych problémov, ktoré vyplývajú z ekonomického systému zameraného na nekonečne sa rozvíjajúcu *akumuláciu kapitálu* a *akumulácia bohatstva* pripravuje chudobných o uspokojenie ich základných, bezprostredných potrieb, čím sa (aspoň teoreticky) uvoľňuje kapitál na dlhodobé investície. Je potrebné obmedziť nielen uhlíkové stopy, ale aj ekologické stopy (*ak také*); čo znamená, že je potrebné obmedziť alebo dokonca zastaviť *ekonomickú expanziu* na globálnej úrovni, a to najmä v bohatých, „*vyspelých*“ krajinách. Navyše, mnoho extrémne chudobných rozvojových krajín zároveň potrebuje rozšíriť svoje ekonomiky, čo si vyžaduje ešte väčšie zníženie ekologických stôp národných ekonomík bohatých krajín, aby sa vytvoril priestor na *rozvoj na periférii* (Bunzl 2015; Magdoff, Foster 2011).

V súčasnosti etablovaný ekonomický systém vo forme nekontrolovateľného globálneho kapitalizmu je každopádne v rozpore s udržateľným rozvojom ľudskej civilizácie. Bezkonfliktnými prostriedkami nie je možné prekonať ani *rozpor medzi hodnotovou logikou kapitálu a životom ľudí a planéty Zem*, tvrdí B. Horyna (2020). „*Ústrednou patovou situáciou a neriešiteľnou dilemou tejto doby je otázka schopnosti ľudstva zabezpečiť naráž ekonomický rast aj ekologickú udržateľnosť. Neustály rast totiž vylučuje udržateľnosť a vice versa*“ (Eriksen 2020, 247).

A to, podľa nás, už len kvôli tomu, že racionalita obmedzená kapitalistickým trhom s jeho krátkozrakou kalkuláciou ziskov a strát stojí vo vnútornom rozpore s ekologickou racionalitou, ktorá zohľadňuje dĺžku ekosystémových cyklov (Löwy 2015). *Environmentálna devastácia* tak nie je v tomto zmysle len nejakým náhodným či vedľajším dôsledkom kapitalistického rozvoja, ale jeho inherentným prvkom, rovnako integrálnym ako triedne vykorisťovanie, chudoba, rasizmus a imperiálne vojny (Williams 2010).

Inými slovami, *environmentálna deštrukcia* je súčasťou produkcie kapitalistického bohatstva, jej sprievodným javom, rovnako ako chudoba, sociálne nerovnosti, neistota, politické konflikty a nakoniec aj *nihilizmus* (Kovel 2007). Globálna environmentálna kríza vyvolaná globálnym kapitalizmom má z antropologického hľadiska za následok najrôznejšie sociálne problémy, vrátane pokračujúceho populačného rastu (boomu), nadmernej spotreby, sociálnej stratifikácie, zhoršovania životného prostredia, militarizmu, kriminality a mnohých

osobných kríz, fyzických aj psychických (Bodley 2012). „*Korene súčasných environmentálnych kríz sa tak zbiehajú so vznikom kapitalistickej výroby, ktorá odštartovala obdobie obrovského ekonomického rastu, rozmachu konzumných kultúr a globalizácie trhu*“ (Kenis, Lievens 2015, 44).

Kapitalizmus je teda systém pôsobiacich protikladov, rozporov či antagonizmov. Existujú v ňom, z kriticko-environmentálneho hľadiska, v zásade *dva kľúčové (hlavné) rozpory*, ktoré J. O'Connor nazval *prvým a druhým rozporom kapitalizmu*. Prvý rozpor, sledujúc Marxove názory, možno označiť ako „*absolútny všeobecný zákon kapitalistickej akumulácie*“. Druhý rozpor môžeme následne označiť ako „*absolútny všeobecný zákon zhoršovania životného prostredia v kapitalizme*“.¹¹⁷ A pre súčasný globálny kapitalizmus je charakteristické to, že druhý z týchto „*absolútnych všeobecných zákonov*“ odvodzuje svoju hybnosť od prvého; preto v zásade nie je možné zvrhnúť druhé bez zvrhnutia prvého. Napriek tomu je to druhý rozpor; nie prvý, ktorý stále viac predstavuje najzreteľnejšiu hrozbu nielen pre existenciu samotného kapitalizmu, ale pre život planéty ako celku (Foster, Clark, York 2010).

Podobne uvažuje aj T. Brennan (2000, 3): „*Kapitalizmus (...) vykorisťuje prírodu rovnakým spôsobom, akým vykorisťuje prácu. Keďže spôsob tohto vykorisťovania znamená, že kapitalizmus nevyhnutne vyčerpáva a degraduje prírodu, konflikt medzi životom alebo environmentálnou udržateľnosťou a ziskom sa zintenzívňuje.*“ Ide o to, že udržanie zisku – alebo skôr spôsob, akým sa zisk musí udržiavať, aby sa kapitalizmus udržal, aby zostal kapitalizmom – a udržanie životného prostredia sa navzájom vylučujú, konštatuje A. J. Vetlesen (2015).

Táto hypotéza, že „*udržanie zisku a udržiavanie životného prostredia sa navzájom vylučujú*“, by sa mohla zdať v 21. storočí zbytočná; no naopak, zdá sa, že nie je. (To, že toľko ľudí buď okamžite odmieta preukázateľný charakter o nezlučiteľnosti, alebo sa zapája do nekonečných politických či filozofických debát, aby ho spochybnili, je skutočnosť, ktorá si sama o sebe zasluhuje značnú pozornosť.)

Tieto kapitalistické rozpory si môžeme ľahko vysvetliť na relatívne jednoduchom príklade: Vzhľadom na slepú oddanosť rastu, ktorá charakterizuje globálny kapitalizmus, je tento ekonomický systém, hoci *kapitalizmus je viac než len ekonomický systém*, najdeštruktívnejší

¹¹⁷ Ako uvádza H. A. Baer (2012), už R. Luxemburgová v knihe *Akumulácia kapitálu* argumentovala, že *neobmedzovaná akumulácia kapitálu* bude viesť k rozsiahlej *degradácii životného prostredia*. Pozri bližšie (Baer 2012; Luxemburg 1951). Pozri bližšie tiež (Foster 2000; Saito 2017; Tsing Lowenhaupt 2015; Aronoff, Battistoni, Cohen, Riofrancos, Klein 2019; Koch 2012).

k životnému prostrediu a prírodným zdrojom, najmä v čase, keď funguje, podľa ekonómov, „dobré“; a ukazovatele hospodárskeho rastu sú vysoké. A naopak, kapitalizmus je najmenej deštruktívny pre životné prostredie, keď je systém v hospodárskej kríze a ekonomický rast stagnuje. Navyše, keď je ekonomika v recesii a výroba a doprava sú utlmené (podobne ako v čase *globálnej pandémie*), vzduch je zvyčajne menej znečistený; z fosílnych palív sa produkuje menej CO₂; extrahuje sa menej škodlivých látok *et cetera*. Kapitalistické recesie sú teda prospešné pre životné prostredie.¹¹⁸

To *de facto* vo všeobecnosti znamená, že čím viac kapitalistickej expanzie a rastu, tým horšie pre klimatický systém Zeme a životné prostredie *per se*; a naopak. Ch. Williams (2010, 5) v tejto súvislosti konštatuje, že: „*Riešenie problému globálneho otepľovania si vyžaduje porozumenie vzťahů medzi kapitalizmom a životným prostredím, preskúmanie ponúkaných riešení v rámci systému a určenie, či tieto riešenia zodpovedajú úlobe predchádzať nekontrolovateľnému skleníkovému efektu.*“

A, podľa nás, analyticky porozumieť tejto zložitej relácii je hlavnou výzvou politickej kritickéj filozofie. D. Klein (2015, 11) v tejto súvislosti konštatuje:

„Ekonomické, politické a kultúrne prvky kapitalizmu sú tak integrované do nášho myslenia, že je potrebné skutočné intelektuálne úsilie, aby sme ho uznali ako hrozbu prežitia a aby sme uznali možnosť udržateľných alternatív. Musí to byť zřejmé. Kapitalizmus vedie vojnu proti prírode. Táto vojna zabíja explodujúce vrcholky hôr s cieľom čo najlacnejšie ťažiť uhlie. Zabíja rozširovanie mŕtvych zón v oceáne, otravu, záplavy a zakopávanie obrovských častí biosféry na účely ťažby fosílnych palív a minerálov. Neustále sa zvyšujúca efektívnosť vedenia tejto vojny slúži na zníženie nákladov, zvýšenie spotreby a na urýchlenie globálneho otepľovania a devastácie planéty.“

Globálny kapitalizmus ako spôsob výroby a sociálny systém v podstate vyžaduje, aby ľudia boli deštruktívni voči životnému prostrediu. Tri deštruktívne aspekty kapitalistického systému mimoriadne vynikajú, najmä keď sa na tento systém pozeráme v súvislosti s *krízou masového vymierania druhov*: (1.) globálny kapitalizmus má tendenciu degradovať podmienky vlastnej výroby; (2.) hoci nemá žiadne vedomie, musí sa neustále rozširovať, aby prežil; (3.) generuje chaotický svetový systém, ktorý konštantne zosilňuje *krízu vymierania*. Kapitalizmus má schopnosť extrahovať konkrétne prvky z komplexných ekosystémov, v ktorých

¹¹⁸ Pozri bližšie (Magdoff, Foster 2011). Pozri tiež (Parenti 2011; Baer 2012; Peet, Robbins, Watts 2011; Koch 2012; Jackson 2009).

sú prepojené, a premeniť 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.¹¹⁹

D. Skrbina (2007) konštatuje, že k prírode pristupujeme ako k neosobnej veci (alebo komplexu vecí), ktoré sú bez vnútornej hodnoty, bez „práv“ akéhokoľvek druhu. Prírodné zdroje, rastlinné a živočíšne druhy sa preto využívajú na maximálny krátkodobý úžitok pre človeka. Považujeme ich za bezduché, bezmyšlienkové entity, ktoré si nezasluhujú žiadnu osobitnú úctu alebo morálnu pozornosť. Existujú a slúžia nám výlučne ako *trhové komodity*.¹²⁰ Kapitál sa zaujíma výlučne o *produkty prírody*; ale nie už o „prírodu“ ako takú. Kapitál sa nepozera na les ako na ekosystém, ale ako na súhrn, komplex tisícov predajných kusov dreva. Má jedinečný pohľad na veci: lesy sú vnímané ako hromada dreva, pôda ako nehnutelnosť a oceány ako zásoby rýb (Kenis, Lievens 2015).

Tieto procesy nie sú *de facto* ničím iným než tým, čo Marx (1976) v prvom zväzku *Kapitálu* kedysi nazval „*komoditným fetišizmom*“, t. j. procesom, v ktorom sa *sociálne vzťahy* javia ako *tovarové vzťahy*. Bez tejto najzákladnejšej zo všetkých možných abstrakcií by si kapitál nemohol privlastniť ľudí a tie entity, ktoré existujú mimo jeho logiky. Po privlastnení sa tieto entity využívajú buď *extenzívne* alebo *intenzívne*. A akonáhle sa tento základný proces nedá optimalizovať a privlastňovanie sa stáva príliš finančne nákladné, nastupuje proces *financialisácie*.¹²¹

¹¹⁹ Pozri bližšie (Dawson 2016). Pozri tiež (Kolbert 2014; Harvey 2011; Vetlesen 2015; McBrien 2016). K *poklesu biodiverzity* dochádza v súčasnosti náhle. Súčasnému *rozsahu vymierania druhov* zodpovedá iba päť ďalších epizód za celých 4,5 miliardy rokov života na Zemi. Posledné hromadné vymieranie, ktoré, okrem iného, „*odstránilo*“ zo sveta dinosaury, sa datuje 65 miliónov rokov spätne a zanechalo nám o tom zreteľné stratigrafické záznamy. Pozri bližšie napr. (Bonneuil, Fressoz 2016). V súčasnosti, podľa vedcov, prežívame „*masívnu antropogénnu eróziu biodiverzity*“ a ekosystémových služieb nevyhnutných pre civilizáciu. Hlavnými hnacími silami bezprostredných príčin biotického ničenia sú preľudnenie a nadmerná spotreba, najmä nadmerná spotreba bohatých. Pozri bližšie (Ceballos, Ehrlich, Dirzo 2017). Strata (alebo pokles) biodiverzity sa meria na základe rýchlosti vymierania druhov. Od priemyselnej revolúcie sa tento proces deje 100 až 1 000-krát rýchlejšie ako je „*historická norma*“. Pozri bližšie (Kenis, Lievens 2015).

¹²⁰ Kapitalistická produkcia komodít šíri smrť tým, že transformuje prírodu a jej zdroje na komodity, a to bez toho, aby dopĺňala život, ktorý si v tomto procese zároveň privlastňuje. Tento proces, ktorý je kľúčom k akumulácii kapitálu, premieňa živé veci na mŕtve. Pozri bližšie (Brennan 2000; Vetlesen 2015; Koch 2012; Dempsey 2016). Kapitalistická éra, „*kapitalocén*“, je tak v istom zmysle „*érou smrti*“, ktorú môžeme označiť aj ako „*nekrocén*“. Pozri bližšie (McBrien 2016).

¹²¹ Pozri bližšie tiež (Böhm, Sullivan 2021; Likavčan 2020). K problematike *komoditného fetišizmu* pozri bližšie napr. (Heinrich 2014).

A ako správne argumentuje J. W. Moore (2015a), súčasný *klimatický kapitalizmus* vo svojej globálnej podobe aplikuje tieto tri procesy súčasne: *privlastňovanie* (privatizácia), *komodifikácia* a *financionalizácia*. A expanduje prostredníctvom jedinečnej kombinácie uplatňovania štátneho násillia, obchodných príležitostí a kultúrnych posunov (konzumerizmus). Aj preto J. W. Moore alebo I. Angus pred pojmom *antropocén* uprednostňujú používanie pojmu *kapitalocén*. J. W. Moore, autor tejto koncepcie, konštatuje, že tento pojem neoznačuje kapitalizmus ako hospodársky alebo sociálny systém. *Kapitalocén* skôr označuje *kapitalizmus ako spôsob organizovania prírody* – ako akúsi mnohorakosť, situovanú, *kapitalistickú svetovú ekológiu*. Žiadny iný pojem, podľa jeho slov, nezachytáva základný historický model modernej svetovej histórie ako „*vek kapitálu*“ a „*éru kapitalizmu*“ ako „*svetovej ekológie moci, kapitálu a prírody*“.¹²²

Pojem *kapitalocén* má tú výhodu, že odkazuje na sociálne a historicky špecifické determinanty ekologickej 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 klimatické zmeny a iné ekologické krízy, je mimoriadne dôležité byť sociálne, historicky a politicky precízny (Kenis, Lievens 2015).

Je to totiž globálny kapitalizmus, ktorý podporuje neustále bežiaci pás výroby a spotreby predovšetkým s cieľom akumulovať kapitál a to len pre niekoľko ľudí; a v tomto procese, keďže sú hodnotené ako menej dôležité v porovnaní s tvorbou zisku, obetuje *fundamentálne ľudské potreby a udržateľnosť životného prostredia* (Baer 2012; Harvey 2011). Nejde tu však o to, postaviť proti sebe ako protiklad „*zlých*“ *ekocídnych kapitalistov* a „*dobrych*“ *zelených kapitalistov*; je to samotný systém založený na neútočnej konkurencii, požiadavkách rastu a pretekoch o okamžitý finančný zisk, ktorý ničí rovnováhu v prírodnom, životnom prostredí (Magdoff, Foster 2011). *Globálna klimatická kríza* je tak v podstate *systematickou krízou kapitalistickej akumulácie* (Satgar 2018). Koreňom tejto krízy je *súčasný systém akumulácie kapitálu* poháňaný neoliberalnou ideológiou (Foster 2016; Malm 2020).

Medzi etablovaným globálnym kapitalizmom a ekologickou deštrukciou v srdci *antropocénu* skutočne existuje akési silné „*kauzálne spojenie*“ (Vetlesen 2019). Kapitalizmus je v skutočnosti prvým ekonomickým poriadkom v ľudskej histórii, ktorý má „*systémový*“ charakter

¹²² K problematike konceptu *kapitalocénu* pozri bližšie najmä (Moore 2016; Patel, Moore 2017; Moore 2015a; Moore 2015b; Angus 2016; Moore 2019) a tiež (Saito 2017; Malm 2016; Küpers 2020; Reno 2021; Haraway, Kenney 2015; Farrier 2016; Haraway 2016; Bonneuil, Fressoz 2016).

a ktorý funguje, akoby nemusel brať do úvahy prírodné ani iné sociálne procesy. A tento poloautonómny spôsob fungovania umožňuje ekonomickým aktérom zameriavať sa výlučne na akumuláciu, pričom prírodné alebo iné sociálne procesy sa v tomto procese zdajú byť nepodstatné, druhoradé (Kenis, Lievens 2015).

Globálny kapitalizmus vytvára *chaotický svetový systém*, ktorý znásobuje ekologické krízy (Dawson 2016). Z histórie ľudskej civilizácie však vieme, že systémové krízy sú momenty paradoxov, ale aj *diapazónom možností*, z ktorých môžu vzniknúť najrôznejšie alternatívy, vrátane socialistických, ako konštatuje D. Harvey (2011).

Súčasná „*pragmatická*“ *politika sociálnej demokracie* a tzv. „*zeleného reformizmu*“ však nedokáže ohroziť nastolenú trajektóriu dejinného vývoja, preto je potrebná oveľa zásadnejšia politika založená na eko-socialistických základoch a princípoch, konštatuje D. Pepper (2003).

Realita je taká, že *hlavné environmentálne problémy*, ktorým dnes čelíme, nemožno vyriešiť pomocou *technologických* alebo *trhových riešení*, pričom existujúce sociálne, ekonomické a politické vzťahy zostanú nedotknuté. Najviac je potrebná transformácia v sociálnych vzťahoch: v komunite, kultúre a hospodárstve; v tom, ako sa k sebe navzájom správame ako k ľuďom a ako sa vzťahujeme k planéte Zem. Je potrebná „*ekologická revolúcia*“ (Magdoff, Foster 2011). A kým socializmus vo svojej najzákladnejšej podobe predstavuje názor, že blahobyť, resp. „*rozkvet*“ („*eudaimonia*“) človeka je akousi kolektívnou zodpovednosťou spoločnosti ako celku, tak *ekosocializmus* rozširuje koncept blahobytu na všetky ostatné druhy a ekosystémy planéty (Mellor 2006).

V súčasnosti je však ľudstvo akosi ako „*zaseknuté*“ v neoliberalnej ideológii/paradigme. N. Klein (2014, 18) v knihe *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate* toto „*zaseknutie*“ vyjadrila nasledovne:

„*Neurobili sme veci, ktoré sú nevyhnutné na zníženie emisií, pretože tieto veci sú v zásadnom rozpore s deregulovaným kapitalizmom, vládnuou ideológiou celého obdobia, počas ktorého sme zápasili s hľadaním východiska z tejto krízy. Sme zaseknutí, pretože opatrenia, ktoré by nám poskytli najlepšiu šancu na odvrátenie katastrofy – a boli by prospešné pre veľkú väčšinu – extrémne ohrozujú elitnú menšinu, ktorá má pod palcom naše hospodárstvo, naše politické procesy a väčšinu našich hlavných médií.*“

Riešenie globálnej klimatickej krízy, ktorej príčinou je predovšetkým masívne spaľovanie fosílnych palív, si vyžaduje kolektívnu akciu vo svete, z ktorého, ako píše B. Latour (2018), sa vytratila „*idea spoločne zdieľaného priestoru*“, ktorá sa projektuje do skutočnosti, že politické elity niektorých bohatých krajín už ani nepredstierajú snahu o akési udržanie vízie „*spoločnej budúcnosti so zvyškom planéty*“. Túto „*ideu spoločne zdieľaného priestoru*“¹²³ možno interpretovať práve ako „*ideou socializmu*“, ktorú propaguje A. Honneth (2020), keď hovorí o tzv. „*sociálnej slobode*“ ako o „*slobode v solidárnej vzájomnosti*“.

Avšak spoločnosť, v ktorej sa „*spoločne zdieľa priestor*“, vyžaduje, okrem iného, aj racionálnejší prístup k životnému (prírodnému) prostrediu, prírodným zdrojom a ekosystémovým službám planéty, a najmä demokratickejšie a egalitárnejšie sociálne vzťahy, konštatuje M. Empson (2014). „*Na rozdiel od socializmu minulého storočia už socializmus tohto storočia nemôže obetovať slobodu jednotlivca a kultúrnu diverzitu na oltár rovnosti a homogenity*“ (Barša 2020, 151).

Ak sa však v súčasnosti planéta Zem nachádza v stave *globálnej environmentálnej krízy* a to najmä v dôsledku *antropogénnych* (alebo skôr „*kapitalogénnych*“) aktivít, predovšetkým prostredníctvom spaľovania fosílnych palív, tak akákoľvek politická a sociálna filozofia musí byť adekvátne a relevantná k environmentálnym globálnym rizikám a hrozbám 21. storočia ako sú napríklad globálne klimatické zmeny, devastácia životného prostredia, pokles, resp. úbytok biologickej diverzity/rozmanitosti *et cetera*. Potrebujeme politickú a sociálnu filozofiu adekvátne globálnym rizikám a hrozbám, ktoré pre globálnu civilizáciu predstavuje *antropocén*. Je potrebné vyžadovať takú filozofiu, ktorá je filozofiou politickou a zároveň filozofiou environmentálnou. Súčasná kritická politická a sociálna filozofia musí reflektovať environmentálne predpoklady a limity existencie a formy ekonomických a politických systémov. Úlohou politickej a sociálnej filozofie v kontexte *antropocénu* je v tejto súvislosti schopnosť rozpoznať problémy, porozumieť im a vyvinúť riešenia.¹²⁴

Honneth (2020) však tieto riešenia v kontexte výziev, hrozieb a rizík *antropocénu* neponúka. A to je hlavný deficit jeho filozofickej knihy *Idea socializmu*. V jeho filozofii totiž absentuje akýkoľvek environmentálny rozmer (dimenzia), akákoľvek filozofická reflexia *antropocénu* a toho, čo *antropocén* filozoficky znamená pre budúcnosť ľudstva ako biologického druhu.

¹²³ S. Žižek (2019, 47) píše podobne o „*univerzálnom priestore ľudstva, z ktorého by nikto nemal byť vylúčený*“. Pozri bližšie (Žižek 2019).

¹²⁴ Pozri bližšie (St'ahel 2018a).

Environmentálne a sociálne udržateľný spôsob života ľudskej civilizácie

Systém globálneho kapitalizmu je z dlhodobého hľadiska environmentálne a sociálne neudržateľný¹²⁵ predovšetkým vzhľadom na:

- (1.) jeho *systematické úsilie o hospodársky/ekonomický rast založený na využívaní fosílnych palív* a nekonečnú akumuláciu kapitálu, ktorá zákonite vedie k produkcii, ktorá sa musí neustále rozširovať, aby prinášala zisky *nadnárodnej kapitalistickej triede*;
- (2.) jeho *poľnohospodársky a potravinový systém*, ktorý rôznymi spôsobmi znečisťuje životné prostredie a stále *de facto* neumožňuje univerzálny prístup k dostatočnému množstvu potravín v adekvátnej kvalite pre *globálnu populáciu*;
- (3.) jeho *nekontrolovateľnú devastáciu životného prostredia* a prakticky všetkého života na Zemi, biosféry – fauny i flóry („*pokles biodiverzity*“);
- (4.) jeho neustále *zvyšovanie sociálnych nerovností*, najmä v oblasti príjmu, majetku, statusu a prístupu k verejným službám a zdrojom, a to nie len v rámci sociálnych skupín/tried, ale aj národných štátov; a medzi nimi;
- (5.) jeho hľadanie technologických riešení a inovácií ako exkluzívneho spôsobu, ako sa vyhnúť rastúcim sociálnym a ekologickým deficitom systému, ktoré vyplývajú z jeho štrukturálneho fungovania a manažmentu na úrovni národných štátov;
- (6.) jeho ekonomické procesy *liberalizácie, deregulácie a privatizácie* priamo vedú k znižovaniu sociálnych a environmentálnych štandardov;
- (7.) jeho propagácia a odmeňovanie osobnostných charakteristík, ktoré vedú k strate spojenia s inými ľuďmi, komunitami a prírodou.¹²⁶

Jediná reálna šanca na uskutočnenie dostatočne hlbokých a radikálnych zmien v organizácii a *imperatívoch globálnej civilizácie*, t. j. takých, ktoré nás presmerujú na *environmentálne a sociálne udržateľný spôsob života ľudstva*¹²⁷, spočíva v radikálnej zmene myslenia, z ktorej vziđe

¹²⁵ Podľa aktuálnych dát, *pandemická kríza* v roku 2021 ešte viac prehĺbila sociálne nerovnosti medzi bohatými a zvyškom populácie. Iba 10 % najbohatších ľudí na planéte vlastní až 76 % bohatstva, pričom najchudobnejšia polovica obyvateľov vlastní len 2 %. Skupina asi 520 000 jednotlivcov, ktorá tvorí 0,01 % najbohatších ľudí na svete, má podiel 11 % na globálnom bohatstve. Navyše, miliardári v období tejto krízy nahromadili asi 3,6 bilióna eur. Odhaduje sa, že 100 miliónov ľudí sa zároveň prepadlo do *extrémnej chudoby*. Pozri bližšie (Chancel, Piketty, Saez, Zucman *et al.* 2021).

¹²⁶ Pozri bližšie tiež (Magdoff, Foster 2011).

¹²⁷ Udržateľná spoločnosť je taká spoločnosť, ktorá efektívne chráni schopnosti budúcich generácií prekvitovať v ekologicky neporušenom svete. Pozri bližšie (Hannis 2020) a tiež (Agyeman 2005).

dostatočne silný podnet na vytvorenie *nových demokratických inštitúcií a foriem globálnej kooperácie*, schopných vyrovnat' súčasné deficity globálnej kultúry a radikálne obmedziť imperatívy globálneho kapitalizmu s jeho deštruktívnymi dôsledkami na planétu Zem v sociálnej a environmentálnej sfére.

Tieto radikálne zmeny by mali viesť ku konštrukcii *kvalitatívne nového globálneho systému*, ktorý musí mať vo svojom jadre racionálnu a demokratickú reguláciu a kontrolu hospodárstva a všetkých ekonomických aktivít; a to spôsobom, ktorý:

- (1.) vytvára *podstatnú rovnosť*;
- (2.) uspokojuje základné materiálne i nemateriálne *autentické potreby ľudí*, a to s ohľadom na *budúce generácie*;
- (3.) zakotvuje *sociálne*, resp. *verejné* – namiesto *súkromného* – využívanie *prírodných zdrojov*, a to spôsobmi, ktoré zlepšujú alebo aspoň zachovávajú *kvalitu životného prostredia*;
- (4.) vytvára také spoločenské prostredie, v ktorom sa ľudia aktívne zapájajú do aktivít v rámci svojich komunít.¹²⁸

Na vyššej úrovni abstrakcie by zmeny mali viesť ku *globálnemu systému*, v ktorého jadre sa nachádza *sociálna a environmentálna (klimatická) spravodlivosť*.¹²⁹

Tento globálny „*idea-systém*“ by mal spĺňať nasledovných sedem kritérií:

- (1.) explicitné uznanie manažérskej zodpovednosti spoločnosti za prírodu a jej privlastnenie si ľuďmi;

¹²⁸ Pozri bližšie napr. (Magdoff, Foster 2011) a tiež (Garvey 2018).

¹²⁹ Zastávame stanovisko, že *sociálna* či *environmentálna spravodlivosť* by mala byť v súlade s konceptom univerzálnych ľudských práv globálna. *Idea* sociálnej spravodlivosti implicitne obsahuje etické stanovisko, že spoločnosť je zodpovedná za sociálne postavenie svojich členov a je povinná brániť chudobe a iným formám extrémnych sociálnych nerovností a sociálneho vylúčenia. Filozofický koncept *globálnej sociálnej spravodlivosti* následne tvrdí, že chudoba a hlad nie sú dané hranicami štátov a musia byť vyriešené transnacionálne, t. j. naprieč štátnymi hranicami národných štátov. Pozri bližšie napr. (Pogge 2008) a tiež (Elster 2004). K vymedzeniu konceptu *klimatickej spravodlivosti* pozri napr. (Agyeman 2005; Moss 2009; Posner, Weisbach 2010; Harris 2021; Empson 2014).

K vymedzeniu konceptu *sociálnej spravodlivosti* pozri napr. (Copeheart, Milovanovic 2007; Peffer 2014, Empson 2014, Sen 2009; Miller 1999; Elster 2004). Environmentálne a sociálne hrozby *antropocénu* sú globálne, preto by politická filozofia mala uvažovať v globálnom meradle a navrhovať adekvátne politické, právne a inštitucionálne rámce pre globálnu spoločnosť; také, ktoré prekračujú hranice teritoriálnych, resp. národných štátov. Filozoficky vychádzame zo sociálnej ekológie, ktorá je opisovaná ako „*sociálna*“ v jej základnom poznaní, že takmer všetky súčasné ekologické problémy, vlastne environmentálna kríza ako taká, vychádzajú z hlboko zakorenených sociálnych problémov; nemôže preto existovať oddelenie „*ekologickej otázky*“ od „*sociálnej otázky*“. Pozri bližšie (Bookchin 2004; Bookchin 1982).

- (2.) systémové zvýšenie ekologických a environmentálnych znalostí a ich sociálna difúzia medzi producentmi, spotrebiteľmi a komunitami;
- (3.) averzia k ekologickým rizikám založená na rozpoznaní hraníc ľudských znalostí o prírodných procesoch a cykloch a ich kontrole;
- (4.) sociálna kooperácia s cieľom účinne regulovať ekologické vplyvy človeka na globálnej úrovni;
- (5.) rešpektovanie a podpora mnohotvárnosti a rozmanitosti v spôsoboch života rôznych ľudí, komunit a národov;
- (6.) ekologická etika zahŕňajúca spoločný zmysel členstva v ľudskom spoločenstve prepojenom s prírodnými podmienkami;
- (7.) nové a pro-ekologické definície bohatstva, ktoré explicitne uznávajú prínos mimoludskej prírody k ľudskej produkcii a obmedzený charakter prírodných podmienok v danej kvalite.¹³⁰

Existujú dokonca aj praktický návod k aplikácii vyššie uvedených kritérií:

- (1.) vytvorte svet založený na solidarite medzi ľuďmi a národmi;
- (2.) vytvorte svet založený na úplnom a *komplexnom občianstve*¹³¹ a rovnosti pohlaví;
- (3.) vytvorte univerzálnu civilizáciu, ktorá ponúka najväčšiu možnosť kreatívneho rozvoja rozmanitosti vo všetkých oblastiach;
- (4.) vytvorte socializáciu prostredníctvom demokracie;
- (5.) vytvorte svet založený na uznaní netovarového statusu prírody, planetárnych zdrojov a poľnohospodárskej pôdy;
- (6.) podporujte také politiky, ktoré úzko spájajú neobmedzenú demokraciu, sociálny pokrok a potvrdzovanie autonómie ľudí a národov;
- (7.) potvrdzujte solidaritu medzi národmi Severu a Juhu pri budovaní internacionalizmu na anti-imperialistickom základe.¹³²

¹³⁰ Pozri bližšie (Burkett 1999). K problematike *ekologickej etiky* pozri bližšie napr. (Jonas 1984; Garvey 2018; Hála, Kolářský 2020; Suša, Šťáhel 2016; Hannis 2020). K problematike *etiky v antropocéne* pozri bližšie napr. (Zylinska 2014; Miles, Craddock 2018).

¹³¹ Kapitalistické štáty poskytujú svojim občanom častokrát len tzv. *formálne občianstvo*, ktoré charakterizuje štátno-právny vzťah občana k teritoriálnemu národnému štátu. Formálne občianstvo však nie je dostatočnou zárukou tzv. *substantívneho občianstva*, ktoré zahŕňa celý komplex občianskych, politických a sociálnych práv, ako upozorňuje M. Augustín (2015).

¹³² Pozri bližšie (Amin 2008; Amin 2018). Pozri tiež (Holemann 2018).

Tieto kroky by mali viesť k posunu ľudských spoločností alebo národných štátov od globálneho kapitalizmu ku globálnemu demokratickému a ekologickému socializmu a v konečnom dôsledku aj k zmierneniu zmien globálnej klímy s cieľom zachovania existencie ľudského druhu.¹³³

Akási „*bolá*“ existencia ľudstva ako biologického druhu však nemôže byť samoučelná. Už Marx (1976) v prvom zväzku *Kapitálu* jasne vnímal, že *ľudstvo je súčasťou prírody* (ekosystémov), ako jeden druh z mnohých; a dobre si uvedomoval, že interakcia medzi ľuďmi a vonkajšou prirodzenosťou človeka, najmä prostredníctvom práce, je *prima facie* primárne orientovaná na ľudský „*rozkvet*“. Ch. Taylor (2007, 18) túto filozofiu orientovanú na ľudský *rozkvet* popisuje ako *exkluzívny humanizmus*, t. j. „...*humanizmus neprijímajúci žiadne konečné ciele okrem ľudského rozkvetu, ani žiadnu vernosť čomukoľvek inému, okrem tohto rozkvetu*“.

Avšak, podľa nás, je *rozkvet ekosystémov conditio sine qua non rozkvetu ľudstva*. To znamená, že iba zachovávanie a rozvíjanie integrity ekosystémov môže v konečnom dôsledku prispievať k *rozkvetu ľudstva*. Na tomto mieste sa ešte môžeme (alebo skôr musíme) opäť (a naposledy) vrátiť k Platónovi, podľa ktorého je ľudský *rozkvet (eudaimonia)* najvyšším cieľom morálneho myslenia a konania a cnosti sú nevyhnutné zručnosti a dispozície potrebné na jeho dosiahnutie.¹³⁴

Podľa Platóna, dobrý život rovná sa cnostný život a naopak. Okrem toho, podľa neho žiť cnostne znamenalo mať *zdravú dušu*, v ktorej sú jej: (1.) *rozumové* (resp. *racionálne*); (2.) *vznetlivé* (resp. *temperamentné*); a (3.) *žiadosťivé* (resp. *apetitívne*) časti v harmonickom vzťahu. Navyše, žiť cnostne znamenalo aj žiť spravodlivo. Konat' nespravodlivo znamenalo nielen nedodržať to, čo si cnosť vyžadovala, ale mať mylnú predstavu o tom, z čoho pozostáva vlastný *rozkvet*. Širšia politická komunita tiež prekvitala, keď občania rozvíjali a uplatňovali cnosti, teda charakterové dispozície potrebné pre ich vlastný *rozkvet*. Medzi snahou o dobrý život pre seba a ocenením širších dobier druhých a komunity sa nepredpokladal žiadny konflikt.¹³⁵

V súčasnosti potrebujeme v praxi uplatňovať *etiku environmentálnych cností*, ktorá sa nedávno objavila ako etická odpoveď na *antropogénnu environmentálnu krízu* a hrozby *antropocénu*.

¹³³ Pozri bližšie (Baer 2012). Pozri tiež (Löwy 2015; Magdoff, Williams 2017; Williams 2010; Satgar 2018; Koch 2012).

¹³⁴ Pozri bližšie napr. (Pappas 2005; Seung 1996; Sheppard 2009; Breen 2014).

¹³⁵ Pozri bližšie napr. (Hannis 2020; Hannis 2016; Breen 2014). K vymedzeniu pojmu *eudaimonia* pozri bližšie (Orhan 2014).

Je to smer tzv. „*ekologického eudaimonizmu*“, ktorý zahŕňa „*dobrý život*“, t. j. individuálny, spoločenský, ekologický a kozmický *rozkvet*.¹³⁶ (A, podľa Honnetha, sa žiadna *politicko-normatívna teória* nezaobíde bez aspoň „*formálneho*“ *konceptu dobrého života*, ktorý je súčasťou kultúrneho sebapochopenia „*politickej spoločnosti*“.¹³⁷) Proti „*túžbe po rozkvetení civilizácie*“ však stoja, ako korektne konštatuje C. Hamilton (2017), „*hlad po moci*“, „*chamtivosť*“, „*rastový fetišizmus*“, „*hedonizmus*“ a „*psychologické slabosti*“.

Otázka budúcej formy štátu ako formy spoločenskej organizácie ľudských záležitostí zostáva otvorená. Je však kľúčová. Aká forma územnej organizácie moci by mohla byť vhodná pre transformáciu k socialistickým a demokratickým formám produkcie a spotreby? Rovnako ako boli v 17. storočí transformované predkapitalistické štátne formy na kapitalistické štáty, musí prechod od akumulácie kapitálu ako dominantného spôsobu organizovania reprodukcie života spoločnosti k udržateľnosti ako princípu anticipovať aj radikálnu premenu teritoriálnej moci. Bude preto potrebné konceptuálne navrhnúť nové inštitucionálne a administratívne aparáty a organizácie pôsobiace na určitom teritóriu. K tomu je nevyhnutné pridať rozmanité spôsoby, ktorými ľudia vytvárajú svoje vlastné a jedinečné životné priestory reflektujúce ich špecifické názory, postoje a vzorce správania; a vhodné formy ľudského spolužitia; a tiež ich mentálne koncepcie týkajúce sa toho, v čom spočíva *materiálne uspokojujúca a zmysluplná forma každodenného života*.¹³⁸

Otázkou, resp. *normatívnou koncepciou* „*dobrého života*“ sa zaoberá Honneth v diele *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Honneth (1996) tu, aby sa vyhol „*komunitárnemu parochializmu*“, ponúka koncepciu „*etického života*“, ktorá je zložená zo „*štruktúrnych prvkov, ktoré (...) možno normatívne vyňať z plurality všetkých partikulárnych foriem života*“ (Honneth 1996, 172). Je čoraz jasnejšie, že v sociálnej a politickej filozofii nemôžeme viac ignorovať *koncepcie dobrého života*. A to je lekcia, ktorú nám, medzi inými, dáva Honneth.¹³⁹

¹³⁶ Pozri bližšie (Küpers 2020).

¹³⁷ Pozri bližšie (Freundlieb, Hudson, Rundell 2004).

¹³⁸ Pozri bližšie napr. (Harvey 2011) a tiež (Meadowcroft 2005). M. Li (2009, 1058) ponúka túto úvahu o novej povahe budúcej *post-kapitalistickej spoločnosti*: „*Kolaps kapitalizmu a vznik post-kapitalistickej spoločnosti automaticky nezaručí riešenie krízy zmeny klímy a úspešný prechod k ekologickej udržateľnosti. Bez kompulzívnych konkurenčných požiadaviek kladených globálnym kapitalistickým trhom sa však ľudstvo oslobodí od neustáleho a intenzívneho tlaku neustálej akumulácie. Ľudia budú schopní uplatniť svoju kolektívnu racionalitu. Našťastie sa ľudia na celom svete zapoja do transparentnej, racionálnej a demokratickej diskusie (...). Prostredníctvom takejto globálnej kolektívnej diskusie by mohol vzniknúť demokratický konsenzus, ktorý by rozhodol o ceste globálnej sociálnej transformácie, ktorá by následne viedla k stabilizácii klímy a ekologickej udržateľnosti.*“

¹³⁹ Pozri bližšie (Freundlieb 2004).

Záver

K. Marx a po ňom mnohí ďalší autori v minulosti tvrdili, že svet čaká buď „*socializmus alebo barbarstvo*“.¹⁴⁰ Pokiaľ ide o barbarstvo, v „*ére barbarstva*“ sa už nachádzame a chystáme sa do neho pod vplyvom „*pretekov ku dnu*“ akosi „*zapaďnúť*“ ešte rýchlejšie a hlbšie, konštatuje A. Callinicos (2009). O tom, že ľudstvo upadá do nového druhu barbarstva, namiesto toho, aby vstúpilo do skutočne ľudského stavu, písali už T. W. Adorno a M. Horkheimer v roku 1944 v reakcii na hrôzy fašizmu a nacizmu.¹⁴¹

Ak sa v „*ére barbarstva*“ už nachádzame, ako tvrdia napr. A. Badiou (2012b), I. Mészáros (2009) alebo A. Callinicos (2009), nie je ideálny čas na pokus o socialistickú rekonštrukciu, resp. na revitalizáciu toho, čo by sme spolu s Honnethom (2020), mohli nazvať *ideou socializmu*? *Antropocén* je totiž, podľa nás, globálnou „*érou environmentálneho barbarstva*“. Proti globálnemu kapitalizmu budeme potrebovať nový spôsob filozofického myslenia našej kolektívnej existencie. Potrebujeme presadiť novú *normatívno-ontologickú ideu*; víziu toho, kto sme a kam smerujeme.¹⁴²

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

¹⁴⁰ Pozri tiež (Luxemburg 2010; Barša 2020; Tamás 2016).

¹⁴¹ Pozri bližšie (Adorno, Horkheimer 2009).

¹⁴² Pozri bližšie napr. (Scranton 2015).

Literatúra

- ADORNO, T., W. (1973): *Negative Dialectics*. London, New York: Routledge.
- ADORNO, T., W., HORKHEIMER, M. (2009): *Dialektika osvícenství*. Praha: Oikoymenh.
- AGYEMAN, J. (2005): *Sustainable Communities and the Challenge of Environmental Justice*. New York: New York University Press.
- ALI, T. (2009): *Idea of Communism*. London: Seagull Books.
- AMIN, S. (2008): *The World We Wish to See: Revolutionary Objectives in the Twenty-First Century*. New York: Monthly Review Press.
- AMIN, S. (2018): *Modern Imperialism, Monopoly Finance Capital, and Marx's Law of Value*. New York: Monthly Review Press.
- ANDEREGG, W., R., L., PRALL, J., W., HAROLD, J., SCHNEIDER, S., H. (2010): Expert Credibility in Climate Change. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107 (27), 12107 – 12109.
- ANGUS, I. (2016): *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press.
- ARIE, D. (2006): Marx and distributive justice. In: Uchida, H. (ed.): *Marx for the 21st Century*. New York, London: Routledge, 65 – 76.
- ARNASON, J., P. (2009): *Civilizační analýza: Evropa a Asie opět na rozcestí*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- ARNASON, J., P. (2012): Naše prozatimní krize. In: Pehe, J. (ed.): *Krize, nebo konec kapitalismu*. Praha: Prostor, 126 – 142.
- ARONOFF, K., BATTISTONI, A., COHEN, D., A., RIOFRANCOS, T., KLEIN, N. (2019): *A Planet to Win: Why We Need a Green New Deal*. London, New York: Verso.
- ARRIGHI, G. (2010): *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Times*. London, New York: Verso.
- AUGUSTÍN, M. (2015): Predhovor. In: Augustín, M. (ed.): *Eseje o sociálnom občianstve*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 7 – 12.
- AUGUSTÍN, M. (2017): How to Escape from the Dead End of Post-Democracy? Representation and Principle of Popular Sovereignty. *Filosofický časopis, špeciálne číslo 1: „A Crisis of Democracy and Representation“*, 93 – 111.

- AUGUSTÍN, M. (2020): Výskum demokracie v postpozitivistickej vede: O metodologických otázkach teórií demokracie. *Studia Politica Slovaca*, 13 (2), 19 – 32.
- BADIOU, A. (2009): The Democratic Emblem. In: Agamben, G. (ed.): *Democracy in What State?* New York: Columbia University Press, 6 – 15.
- BADIOU, A. (2010a): The Idea of Communism. In: Douzinas, C., Žižek, S. (eds.): *The Idea of Communism*. London, New York: Verso, 1 – 14.
- BADIOU, A. (2010b): *The Communist Hypothesis*. London, New York: Verso.
- BADIOU, A. (2012a): *Chvála lásky: Rozhovor s Nicolasom Truongom*. Bratislava: INAQUE.sk.
- BADIOU, A. (2012b): *The Rebirth of History: Times of Riots and Uprisings*. London, New York: Verso.
- BADIOU, A. (2014): *Manifest za filosofii a jiné texty*. Praha: Herrmann & synové.
- BADIOU, A., ENGELMANN, P. (2015): *Philosophy and the Idea of Communism*. Cambridge: Polity.
- BADIOU, A., GAUCHET, M. (2016): *What Is To Be Done? A Dialogue on Communism, Capitalism, and the Future of Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- BAER, H., A. (2012): *Global Capitalism and Climate Change: The Need for an Alternative World System*. Lanham, New York, Toronto, Plymouth, UK: AltaMira Press.
- BALIBAR, É. (2007): *The Philosophy of Marx*. London, New York: Verso.
- BALIBAR, É. (2012): Justice and Equality. A Political Dilemma? Pascal, Plato, Marx. In: Balibar, É., Mezzadra, S., Samaddar, R. (eds.): *The Borders of Justice*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press, 9 – 32.
- BALIBAR, É. (2016): *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. New York, USA: Columbia University Press.
- BARROW, C., W. (1993): *Critical Theories of the State: Marxist, Neo-Marxist, Post-Marxist*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- BARŠA, P. (2012): Rozcestí kapitalismu. In: Pehe, J. (ed.): *Križe, nebo konec kapitalismu*. Praha: Prostor, 113 – 125.
- BARŠA, P. (2020): Socialismus, nebo barbarství? In: Barša, P., Dokupil Škabraha, M. et al. *Za hranice kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers, 133 – 152.
- BARŠA, P., CÍSAŘ, O. (2004): *Levice v postrevoluční době: Občanská společnost a nová sociální hnutí v radikální politické teorii 20. století*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

- BARTLETT, A., J. (2010): Plato. In: Bartlett, A., J., Clemens, J. (eds.): *Alain Badiou: Key Concepts*. Durham: Acumen.
- BARTLETT, A., J. (2011): *Badiou and Plato: An Education by Truths*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- BASKIN, J. (2019): *Geoengineering, the Anthropocene and the End of Nature*. New York: Palgrave Macmillan.
- BATTISTONI, A. (2014): Kata and/or Streiphen?: Climate Change and the Politics of Catastrophe. In: Lebovic, N., Killen, A. (eds.): *Catastrophes: A History and Theory of an Operative Concept*. Berlin: De Gruyter, 156 – 180.
- BAUER, A., M., BHAN, M. (2018): *Climate without Nature: A Critical Anthropology of the Anthropocene*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAUM, B. (2021): Queering Critical Theory: Re-visiting the Early Frankfurt School on Homosexuality and Critique. *Berlin Journal of Critical Theory*, 5 (2), 5 – 68.
- BEESON, M. (2019): *Environmental Populism: The Politics of Survival in the Anthropocene*. New York: Palgrave Macmillan.
- BERG-SCHLOSSER, D., STAMMEN, T. (2000): *Úvod do politické vědy*. Praha: IDE.
- BERTRAM, Ch. (2008): Analytical Marxism. In: Bidet, J., Kouvelakis, S. (eds.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 123 – 142.
- BÍBA, J. (2013): Ernesto Laclau: Postmarxismus, diskurs a radikální demokracie. In: Laclau, E. *Emancipace a radikální demokracie*. Praha: Karolinum, 7 – 22.
- BÍBA, J. (2014): Za hranice marxismu: radikální demokracie. In: Laclau, E., Mouffe, Ch. *Hegemonie a socialistická strategie: Za radikálně demokratickou politiku*. Praha: Karolinum, 219 – 226.
- BLÜHDORN, I. (2017): Post-capitalism, post-growth, post-consumerism? Eco-political hopes beyond sustainability. *Global Discourse*, 7 (1), 42 – 61.
- BODLEY, J., H. (2012): *Anthropology and Contemporary Human Problems*. 6th ed. Lanham: AltaMira Press.
- BÖHM, S., SULLIVAN, S. (2021): Introduction: Climate Crisis? What Climate Crisis? In: Böhm, S., Sullivan, S. (eds.): *Negotiating Climate Change in Crisis*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, xxxiii – lxx.
- BOKROS, L. (2021): *Socialism – The Tragedy of an Idea: Possible? Inevitable? Desirable?* Vienna: Central European University.

- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E. (2007): *The New Spirit of Capitalism*. London, New York: Verso.
- BONNEUIL, Ch., FRESSOZ, J.-B. (2016): *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. London, New York: Verso Books.
- BOOKCHIN, M. (1982): *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Palo Alto, California: Cheshire Books.
- BOOKCHIN, M. (2004): *Sociální ekologie a dialektické myšlení*. Praha: Obzor.
- BOSTEELS, B. (2011): *The Actuality of Communism*. London, New York: Verso.
- BRABEC, M. (2010): Historický materializmus, Gerald Cohen a analytický marxizmus. In: Dinuš, P. *et al. Marx a spoločenské zmeny po roku 1989*. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 109 – 130.
- BREEN, S., D. (2014): Plato: Private Property and Agriculture for the Commoners – Humans and the Natural World in The Republic. In: Cannavò, P., F., Lane, J., H. (eds.): *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 29 – 44.
- BRENNAN, T. (2000): *Exhausting Modernity: Grounds for a New Economy*. London, New York: Routledge.
- BRENNAN, T. (2003): *Globalization and its Terrors*. London, New York: Routledge.
- BREVER, A. (1990): *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey*. Second Edition. London, New York: Routledge.
- BRIGGLE, A. (2020): *Thinking Through Climate Change: A Philosophy of Energy in the Anthropocene*. London, New York: Palgrave Macmillan.
- BROWN, W. (2015): *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Cambridge, Massachusetts, London: ZONE Books.
- BUDGEN, S., KOUVELAKIS, S., ŽIŽEK, S. (2007) (eds.): *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*. Durham, London: Duke University Press.
- BUCHANAN, A., E. (1982): *Marx and Justice: The Radical Critique of Liberalism*. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield.
- BUNZL, M. (2015): *Uncertainty and the Philosophy of Climate Change*. London, New York: Routledge.

- BURKE, A., FISHEL, S. (2019): Power, World Politics, and Thing-Systems in the Anthropocene. In: Biermann, F., Lövbrand, E. (eds.): *Anthropocene Encounters: New Directions in Green Political Thinking*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 87 – 108.
- BURKETT, P. (1999): *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*. New York, USA: St. Martin's Press.
- BÜSCHER, B. (2021): *The Truth about Nature: Environmentalism in the Era of Post-truth Politics and Platform Capitalism*. Oakland, CA: University of California Press.
- BUSCHMANN, D. (2020): What is critical in the Anthropocene? A discussion of four conceptual problems from the environmental-political philosophy perspective. *Ethics & Bioethics (in Central Europe)*, 10 (3/4), 190 – 202.
- CALLINICOS, A. (1989): *Against Postmodernism: A Marxist Critique*. Cambridge: Polity Press.
- CALLINICOS, A. (2009): *Imperialism and Global Political Economy*. Cambridge: Polity Press.
- CAPEHEART, L., MILOVANOVIC, D. (2007): *Social Justice: Theories, Issues, and Movements*. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.
- CEBALLOS, G., EHRLICH, P., DIRZO, R. (2017): Biological annihilation via the ongoing sixth mass extinction signaled by vertebrate population losses and declines. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 114 (30), 6089 – 6096.
- CÍLEK, V. (2020): Kompozitní krize minulosti a úděl dneška. In: Sušová-Salminen, V., Švihlíková, I. (eds.): *Pandemie Covid-19: Konec neoliberální globalizace?* Praha: OVIA Argument, z. s.
- CLARK, N., SZERSZYNSKI, B. (2021): *Planetary Social Thought: The Anthropocene Challenge to the Social Sciences*. Cambridge: Polity Press.
- CLARK, T. (2015): *Ecocriticism on the Edge: The Anthropocene as a Threshold Concept*. London, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.
- CLIFF, T. (1982): *Neither Washington nor Moscow: Essays on revolutionary socialism*. London: Bookmarks.
- COECKELBERGH, M. (2021): *Green Leviathan or the Poetics of Political Liberty: Navigating Freedom in the Age of Climate Change and Artificial Intelligence*. London, New York: Routledge.
- COHEN, G., A. (2000): *Karl Marx's Theory of History: A Defence. Expanded Edition*. Oxford: Oxford University Press.

- CORVI, R. (2005): *An Introduction to the Thought of Karl Popper*. New York, London: Routledge.
- CROMWELL, D., LEVENE, M. (eds.) (2007): *Surviving Climate Change: The Struggle to Avert Global Catastrophe*. Ann Arbor, London: Pluto Press.
- CRUTZEN, P. (2002): Geology of mankind. *Nature*, 415 (6867), 23.
- CURRAN, G. (2007): *21st Century Dissent: Anarchism, Anti-Globalization and Environmentalism*. New York: Palgrave Macmillan.
- ČERNÍK, V., VICENÍK, J. (2011): Spor o Marxa z pohľadu metodológie spoločenských vied. In: Dinuš, P. *et al.*: *Spor o Marxa*. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, Ústav politických vied SAV, 9 – 28.
- DAUBNER, P. (2018): *Budúcnosť Európy: Cesta k post-kapitalizmu?* Bratislava: OZ POLE.
- DAUBNER, P. (2019): Dekonstruktúra liberálnej demokracie 21. storočia ako politickej formy neskorého kapitalizmu. *Philosophica Critica*, 5 (2), 44 – 56.
- DAUBNER, P. (2020a): Demokratické voľby – znamenie našej impotencie v ére antropocénu. In: Androvičová, J., Bolečeková, M. (eds.): *Human forum 2019. Voľby po roku 1989*. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie. Banská Bystrica: BELIANUM, Vydavateľstvo Univerzity Mateja Bela v Banskej Bystrici, Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov, 11 – 28.
- DAUBNER, P. (2020b): Hegemónia neoliberalného kapitalizmu v diskurzívnej aréne triedneho boja. In: Košč, J. *et al.* (ed.): *Slovenské skúsenosti s neoliberalizmom: Alebo ako sa deformuje obraz socioeconomickej reality na Slovensku*. Bratislava: Friedrich-Ebert-Stiftung e.V., zastúpenie v Slovenskej republike, 18 – 35.
- DAVIES, J. (2016): *The Birth Of The Anthropocene*. Oakland, California: University of California Press.
- DAVIS, H., TURPIN, E. (2015) (eds.): *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London: Open Humanities Press, 2015.
- DAVIS, M. (2007): *Planet of Slums*. London, New York: Verso.
- DAWSON, A. (2016): *Extinction: A Radical History*. New York, London: OR Books.
- DEAN, J. (2018): *Communist Horizon*. London, New York: Verso.
- DELLASALA, D., A., GOLDSTEIN, M., I. *et al.* (2018): The Anthropocene: How the Great Acceleration Is Transforming the Planet at Unprecedented Levels. In: Dellasala,

- D., A., Goldstein, M., I. (eds.): *Encyclopedia of the Anthropocene*. Oxford, UK, Waltham, MA: Elsevier, 1 – 7.
- DEMPSEY, J. (2016): *Enterprising Nature: Economics, Markets, and Finance in Global Biodiversity Politics*. Hoboken, New Jersey, USA: Wiley-Blackwell.
- DÉMUTH, A. (2013): *Filozofické aspekty dejín vedy*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave.
- DERRIDA, J. (2011): *Strašidlá Marxa*. Bratislava: Vydavateľstvo Európa.
- DINUŠ, P. (2015): *Politika bez masky. Príspevok k politickému diskurzu na Slovensku po roku 1989*. Bratislava: Vydavateľstvo: VEDA, vydavateľstvo SAV, Ústav politických vied SAV.
- DOWLING, W., C. (1984): *Jameson, Althusser, Marx: An Introduction to The Political Unconscious*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- DRYZEK, J., S., PICKERING, J. (2019): *The Politics of the Anthropocene*. New York: Oxford University Press.
- DUFRESNE, T., SACCHETTI, C. (2013) (eds.): *The Economy as Cultural System: Theory, Capitalism, Crisis*. London, New York: Bloomsbury Publishing.
- DUKES, P. (2011): *Minutes to Midnight: History and the Anthropocene Era from 1763*. London, New York, Delhi: Anthem Press.
- DUMÉNIL, G., LÉVY, D. (2011): *Marxistická ekonomie kapitalismu*. Praha: Grmmus.
- DUNAJ, E. (2020a): K relevantnosti Honnethovej filozofie (aj) pre slovenskú súčasnosť. In: Honneth, A. *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 6 – 20.
- DUNAJ, E. (2020b): Axel Honneth v interkultúrnej perspektíve. Prípád Čína. *Politické vedy*, 23 (3), 118 – 144.
- DUNAJ, E. (2021): Critical Hermeneutics 2.0: A Necessary Update of the ‘New German Ideology’. *Berlin Journal of Critical Theory*, 5 (2), 69 – 98.
- DUNN, B. (2009): *Global Political Economy: A Marxist Critique*. London: Pluto Press.
- EAGLETON, T. (2011): *Why Marx Was Right*. New Haven, London: Yale University Press.
- ELLIS, E., C. (2018): *Anthropocene: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- ELSTER, J. (1985): *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.

- ELSTER, J. (2004): *Closing the Books: Transitional Justice in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EMPSON, M. (2014): *Land and Labour: Marxism, Ecology and Human History*. London: Bookmarks.
- ERIKSEN, T., H. (2020): *Doba horúca: Antropológia v horizonte zrýchlených zmien*. Banská Bystrica: Laputa/Literárna bašta.
- FARRIER, D. (2016): Disaster's Gift: Anthropocene and Capitalocene Temporalities in Mahasweta Devi's Pterodactyl, Puran Sahay, and Pirtha. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 18 (3), 450 – 466.
- FIGUEROA, A. (2017): *Economics of the Anthropocene Age*. New York: Palgrave Macmillan.
- FISHER, M. (2009): *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Winchester, UK Washington, USA: O Books.
- FOSTER, J., B. (1999): *The Vulnerable Planet: A Short Economic History of the Environment*. New York: Monthly Review Press.
- FOSTER, J., B. (2000): *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press.
- FOSTER, J., B. (2016): Foreword. In: Angus, I. *Facing the Anthropocene: Fossil Capitalism and the Crisis of the Earth System*. New York: Monthly Review Press, 9 – 17.
- FOSTER, J., B., CLARK, B. (2020): *Capitalism and the Ecological Rift: The Robbery of Nature*. New York: Monthly Review Press.
- FOSTER, J., B., CLARK, B., YORK, R. (2010): *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth*. New York: Monthly Review Press.
- FRASER, N. (2017): Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism. In: Deutscher, P., Lafont, C. (eds.): *Critical Theory in Critical Times: Transforming the Global Political and Economic Order*. New York: Columbia University Press, 141 – 159.
- FREUNDLIEB, D., (2004): Why Subjectivity Matters: Critical Theory and the Philosophy of the Subject. In: Freundlieb, D., Hudson, W., Rundell, J. (eds.): *Critical Theory After Habermas*. Leiden, Boston: Brill, 212 – 232.
- FREUNDLIEB, D., HUDSON, W., RUNDELL, J. (2004): Reasoning, Language and Intersubjectivity. In: Freundlieb, D., Hudson, W., Rundell, J. (eds.): *Critical Theory After Habermas*. Leiden, Boston: Brill, 1 – 34.
- FROMM, E. (2019): *Mat' či byt'?* Bratislava: Citadella.

- GARVEY, J. (2018): *Etika klimatické změny*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- GRUSIN, R. (2017) (eds.): *Anthropocene Feminism*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- HÁLA, V., KOLÁŘSKÝ, R. (2020): *Filosofie a obrožaná Země*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HAMILTON, C. (2017): *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*. Cambridge, UK: Polity Press.
- HAMILTON, C., GRINEVALD, J. (2015): Was the Anthropocene anticipated? *The Anthropocene Review*, 2 (1), 59 – 72.
- HAN, B. (2016): *Vybořelá společnost*. Praha: Rybka Publishers.
- HANNIS, M. (2016): *Freedom and Environment: Autonomy, Human Flourishing, and the Political Philosophy of Sustainability*. New York: Routledge.
- HANNIS, M. (2020): Why Virtue Is Good for You: The Politics of Ecological Eudaimonism. In: Bai, H., Chang, D., Scott, C. (eds.): *A Book of Ecological Virtues: Living Well in the Anthropocene*. Regina: University of Regina Press, 179 – 198.
- HARAWAY, D. (2016): Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. In: Moore, J., W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Kairos, 34 – 77.
- HARAWAY, D., KENNEY, M. (2015): Anthropocene, Capitalocene, Chthulhocene. In: Davis, H., Turpin, E. (eds.): *Art in the Anthropocene: Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*. London: Open Humanities Press, 255 – 270.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2001): *Empire*. New York: Harvard University Press.
- HARRIBEY, J.-M. (2008): Ecological Marxism or Marxian Political Ecology? In: Bidet, J., Kouvelakis, S. (eds.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 189 – 208.
- HARRIS, J. (2008): Transnacionální kapitalistická třída a boj o hegemonii. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace: Odstraňování sociálněekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 415 – 442.
- HARRIS, J. (2016): *Dialektika globalizácie: Ekonomický a politický konflikt v nadnárodnom svete*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.

- HARRIS, P., G. (2021): Reversing the Failures of Climate Governance: Radical Action for Climate Justice. In: Böhm, S., Sullivan, S. (eds.): *Negotiating Climate Change in Crisis*. Cambridge, UK: Open Book Publishers, 243 – 252.
- HARVEY, D. (2003): *The New Imperialism*. New York: Oxford University Press.
- HARVEY, D. (2011): *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*. New York: Oxford University Press.
- HAUSER, M. (2005): *Adorno: Moderna a negativita*. Praha: Filozofický ústav AV ČR.
- HAUSER, M. (2007): *Prolegoména k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR.
- HAUSER, M. (2010): Marx redukcionista i metafyzik: O postkomunistické dezinterpretaci Marxe. In: Dinuš, P. et al. *Marx a společenské zmeny po roku 1989*. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 11 – 32.
- HAUSER, M. (2012): *Kapitalismus jako zombie neboli Proč žijeme ve světě přízraků*. Praha: Rybka Publishers.
- HAUSER, M. (2014a): Velká změna. In: Cílek, V. (ed.): *Něco se muselo stát: Nová kniha proměn*. Praha: Novela Bohemica, 31 – 35.
- HAUSER, M. (2014b): Materialistická dialektika Alaina Badioua a prodloužený život filosofie. In: Badiou, A. *Manifest za filosofii a jiné texty*. Praha: Herrmann a synové, 7 – 22.
- HAUSER, M. (2014c): Zablokovaná Evropa a čas idejí. In: Blaha, P. (ed.): *Európsky sociálny model – čo ďalej?* Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 252 – 265.
- HAUSER, M. (2018): Prekariát jako cesta k poznání. Lukács a dnešek. In: Pelcová, N. (ed.): *Logos ve výchově, umění a sportu*. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta.
- HEIKKURINEN, P., RUUSKA, T., KUOKKANEN, A. et al. (2021): Leaving Productivism behind: Towards a Holistic and Processual Philosophy of Ecological Management. *Philosophy of Management*, 20, 21 – 36.
- HEINRICH, M. (2014): *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press.
- HETHERINGTON, K. (2019) (eds.): *Infrastructure, Environment, and Life in the Anthropocene*. Durham, London: Duke University Press.
- HINDES, B., HIRST, P., Q. (1977): *Mode of Production and Social Formation: An Auto-Critique of Pre-Capitalist Modes of Production*. New York: Palgrave Macmillan.

- HOHOŠ, L. (2008): Globálna nerovnosť: spravodlivosť a právo v podmienkach globalizácie. *Filozofia*, 63 (3), 219 – 228.
- HOLEMANN, H. (2018): *Dust Bowls of Empire: Imperialism, Environmental Politics, and the Injustice of „Green“ Capitalism*. New Haven, London: Yale University Press.
- HONNETH, A. (1996): *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press.
- HONNETH, A. (2007): *Zbavovat se svépravnosti: Paradoxy současného kapitalismu*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HONNETH, A. (2018): *Právo svobody: Narys demokratické mravnosti*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HONNETH, A. (2020): *Idea socializmu: Pokus o aktualizáciu*. Rozšírené vydanie. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- HONNETH, A., FRASER, N. (2004): *Prerозdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HORN, E., BERGTHALLER, H. (2020): *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*. London, New York: Routledge.
- HORYNA, B. (2008): Má smrt je protest proti bídě světa. Sociální nerovnost, rozvojová ekonomie, globální oligarchie a lidská čest v epoše fakturační demokracie. In: Hrubec, M. (ed.): *Sociální kritika v éře globalizace: Odstraňování sociálněekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 15 – 64.
- HORYNA, B. (2020): Tři negace environmentální filosofie. *Filozofia*, 75 (10), 832 – 844.
- HRUBEC, M. (2004) (eds.): *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HRUBEC, M. (2011a): *Od zneuznání ke spravedlnosti: Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HRUBEC, M. (2011b): Kritická koncepce mezinárodního uspořádání: Axel Honneth o uznání mezi státy. *Filozofia*, 66 (5), 405 – 422.
- HRUBEC, M., DE OLIVEIRA, N., SOBOTKA, E., SAAVEDRA, G. (2015) (eds.): *Justice and Recognition: On Axel Honneth and Critical Theory*. Porto Alegre: PUCRS; Praha, Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- HUNOLD, Ch., DRYZEK, J., S. (2005): Green Political Strategy and the State: Combining Political Theory and Comparative History. In: Barry, J., Eckersley, R. (eds.): *The State and*

- the Global Ecological Crisis*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 75 – 98.
- CHANCEL, L., PIKETTY, T., SAEZ, E., ZUCMAN, G. *et al.* (2021): *World Inequality Report 2022*. Paris: World Inequality Lab.
- CHANDLER, D. (2018): *Ontopolitics in the Anthropocene: An Introduction to Mapping, Sensing and Hacking*. London, New York: Routledge.
- CHRISTOFF, P., ECKERSLEY, R. (2013): *Globalization and the Environment*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers.
- JACKSON, T. (2009): *Prosperity without Growth: Economics for a Finite Planet*. London, Sterling, VA: Earthscan.
- JAMESON, F. (1991): *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- JAMESON, F. (2009): *Valences of the Dialectic*. London, New York: Verso.
- JESSOP, B. (2002): *The Future of the Capitalist State*. Cambridge: Polity Press.
- JESSOP, B. (2008): States, State Power, and State Theory. In: Bidet, J., Kouvelakis, S. (eds.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 413 – 430.
- JONAS, H. (1984): *The Imperative of Responsibility: In Search for an Ethics for a Technological Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- KENIS, A., LIEVENS, M. (2015): *The Limits of the Green Economy: From Reinventing Capitalism to Repoliticising the Present*. London, New York: Routledge.
- KINCAID, J. (2008): The New Dialectic. In: Bidet, J., Kouvelakis, S. (eds.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 385 – 412.
- KLAUS, V. (2007): *Modrá, nikoli zelená planeta: Co je obroženo: klima, nebo svoboda?* Praha: Dokořán.
- KLEIN, D. (2015): *Capitalism and Climate Change: The Science and Politics of Global Warming*. San Francisco, California: Gumroad.
- KLEIN, N. (2014): *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*. New York, US: Simon & Schuster.
- KOHÁK, E. (2019): *Hearth and Horizon: Cultural Identity and Global Humanity in Czech Philosophy*. Praha: Filosofia.
- KOCH, M. (2012): *Capitalism and Climate Change: Theoretical Discussion, Historical Development and Policy Responses*. New York: Palgrave Macmillan.

- KOLBERT, E. (2014): *The Sixth Extinction: An Unnatural History*. New York: Henry Holt and Co.
- KOVÁČIK, B. (2009): *Moderné teórie demokracie: Kritická analýza vybraných modelov*. Banská Bystrica: Univerzita Mateja Bela, Fakulta politických vied a medzinárodných vzťahov.
- KOVEL, J. (2007): *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* New York, London: Zed Books.
- KUDO, H. (2006): Marx and the environmental problem. In: Uchida, H. (ed.): *Marx for the 21st Century*. New York, London: Routledge, 77 – 88.
- KÜPERS, M., W. (2020): From the Anthropocene to an ‘Ecocene’ – Eco-Phenomenological Perspectives on Embodied, Anthrocentric Transformations towards Enlivening Practices of Organising Sustainably. *Sustainability*, 12 (9), 73 – 92.
- KUŽEL, P. (2014): *Filosofie Louise Althussera: O filosofii, která chtěla změnit svět*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- LACLAU, E. (2013): *Emancipace a radikální demokracie*. Praha: Karolinum.
- LACLAU, E., MOUFFE, Ch. (2014): *Hegemonie a socialistická strategie: Za radikálně demokratickou politiku*. Praha: Karolinum.
- LARSEN, N. (2004): Marxism, postcolonialism, and The Eighteenth Brumaire. In: Bartolovich, C., Lazarus, N. (eds.): *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 204 – 220.
- LATOUR, B. (2018): *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- LEŠKO, E. (2011): Postmarxizmus avant la lettre v Marxovom Osemnástom Brumairi. In: Dinuš, P. et al.: *Spor o Marxa*. Bratislava: VEDA, Ústav politických vied SAV, 163 – 180.
- LEVINE, A. (2003): *A Future for Marxism? Althusser, the Analytical Turn and the Revival of Socialist Theory*. London, Pluto Press.
- LI, M. (2009): Capitalism, Climate Change and the Transition to Sustainability: Alternative Scenarios for the US, China and the World. *Development and Change*, 40 (6), 1039 – 1061.
- LIKAVČAN, L. (2020): Proměny (technologické a politické) imaginace. In: Barša, P., Doupil Škabraha, M. et al. *Za hranice kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers, 111 – 132.
- LOWENHAUPT TSING, A. (2015): *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.

- LÖWY, M. (2015): *Ecosocialism: A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*. Chicago: Haymarket Books.
- LUDWIG, C., STEFFEN, W. (2018): The 1950s as the Beginning of the Anthropocene. In: Dellasala, D., A., Goldstein, M., I. (eds.): *Encyclopedia of the Anthropocene. Vol. 1*. Oxford, UK, Waltham, MA: Elsevier, 45 – 56.
- LUKE, T., W. (2014): Karl Marx: Critique of Political Economy as Environmental Political Theory. In: Cannavò, P., F., Lane, J., H. (eds.): *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 205 – 222.
- LUKES, S. (2005): *Power: A Radical View*. New York: Palgrave Macmillan.
- LUXEMBURG, R. (1951): *The Accumulation of Capital*. London, New York: Routledge.
- LUXEMBURG, R. (2010): *Socialism or Barbarism*. London: Pluto Press.
- LYNAS, M. (2020): *Šest' stupňov: Posledné varovanie. Rozhodnutia, ktoré určia budúcnosť Zeme*. Bratislava: Premedia.
- MAGDOFF, F., FOSTER, J., B. (2011): *What Every Environmentalist Needs to Know About Capitalism: A Citizen's Guide to Capitalism and the Environment*. New York: Monthly Review Press.
- MALHI, Y. (2017): The Concept of the Anthropocene. *Annual Review of Environment and Resources*, 42, 77 – 104.
- MALM, A. (2016): *Fossil Capital. The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London, New York: Verso.
- MALM, A. (2020): *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. London, New York: Verso.
- MANDLE, J. (2009): *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARX, K. (1964): *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*. New York: International Publishers.
- MARX, K. (1970): *Critique of the Gotha Program*. New York: International Publishers.
- MARX, K. (1976): *Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 1*. London: Penguin.
- MARX, K. (1977): Osemnásty brumaire Ľudovíta Bonaparta. In: Marx, K., Engels, F. *Výbrané spisy v piatich zväzkoch II*. Bratislava: Pravda, 249 – 333.
- MARX, K. (1981): *Capital: A Critique of Political Economy. Vol. 3*. London: Penguin.

- MARX, K., ENGELS, F. (1972): *Manifest komunistické strany*. Praha: SPN.
- MASON, P. (2015): *Post-Capitalism: A Guide to Our Future*. London: Penguin Books.
- MAXTON, G. (2019): *Zmena alebo kolaps: Prečo potrebujeme radikálny obrat*. Banská Bystrica: PRO.
- McBRIEN, J. (2016): Accumulating Extinction: Planetary Catastrophism in the Necrocene. In: Moore, J., W. (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Kairos, 116 – 137.
- MEADOWCROFT, J. (2005): From Welfare State to Ecostate. In: Barry, J., Eckersley, R. (eds.): *The State and the Global Ecological Crisis*. Cambridge, Massachusetts, London, England: MIT Press, 3 – 24.
- MELATHOPOULOS, A., STONER, A., M. (2015): *Freedom in the Anthropocene: Twentieth-Century Helplessness in the Face of Climate Change*. New York: Palgrave Macmillan.
- MELLOR, M. (2006): Socialism. In: Dobson, A., Eckersley, R. (eds.): *Political Theory and the Ecological Challenge*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- MÉSZÁROS, I. (2009): *Socializmus nebo barbarství: Od „amerického století“ ke křižovatce dějin*. Praha: Svoboda servis.
- MILES, S., H., CRADDOCK, S. (2018): Ethics for the Anthropocene Epoch. In: Dellasala, D., A., Goldstein, M., I. (eds.): *Encyclopedia of the Anthropocene. Vol. 4*. Oxford, UK, Waltham, MA: Elsevier, 21 – 27.
- MILLER, D. (1999): *Principles of Social Justice*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- MITCHELL, T. (2011): *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*. London, New York: Verso.
- MOLDAN, B. (2015): *Podmaněná planeta*. Praha: Karolinum.
- MOORE, J., W. (2015a): *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London, New York: Verso.
- MOORE, J., W. (2015b): Putting Nature to Work: Anthropocene, Capitalocene, and the Challenge of World-Ecology. In: Wee, C., Schönenbach, J., Arndt, O. (eds.): *Supramarket: A micro-toolkit for disobedient consumers, or how to frack the fatal forces of the Capitalocene*. Gothenburg: Irene Books, 69-117.
- MOORE, J., W. (2016) (ed.): *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Kairos.
- MOORE, J., W. (2019): The Capitalocene and Planetary Justice. *Maiže*, 6, 49 – 54.

- MORTON, T. (2013): *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- MOSS, J. (2009): Climate Justice. In: Moss, J. (ed.): *Climate Change and Social Justice*. Victoria, Australia: Melbourne University Press, 51 – 66.
- MURÁNSKY, M. (2004): Filozofia a ideológia. In: Novosád, F. et al. *Hodina filozofie: Úvod do filozofie pre stredne pokročilých*. Bratislava: IRIS, 165 – 192.
- MYERS, T. (2008): *Slavoj Žižek*. Praha: Svoboda Servis, SOK.
- NEGRI, A. (2010): Communism: Some Thoughts on the Concept and Practice. In: Douzinas, C., Žižek, S. (eds.): *The Idea of Communism*. London, New York: Verso, 155 – 166.
- NEGRI, T., GUATTARI, F. (1990): *Communists Like Us*. New York: Autonomedia.
- NIEMIETZ, K. (2019): *Socialism: The Failed Idea That Never Dies*. London: The Institute of Economic Affairs.
- NORVAL, A., J. (2016): *Averzívni demokracie: Dédicví a originalita v demokratické tradíci*. Praha: Karolinum.
- NOVOSÁD, F. (2004): *Alchýmia dejín: Slovensko v dobe neurčitosti*. Bratislava: IRIS.
- NOVOSÁD, F. (2010): Marxizmus v zrkadle svojich možností. In: Dinuš, P. et al. *Marx a spoločenské zmeny po roku 1989*. Bratislava: VEDA, Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 33 – 44.
- NOVOSÁD, F. (2013): Karol Marx: vysvetliť kapitalizmus. In: Novosád, F., Smreková, D. (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 410 – 424.
- O'CONNOR, J. (1973): *The Fiscal Crisis of the State*. New York: St Martin's Press.
- OFFE, C. (1984): *Contradictions of the Welfare State*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- ORESQUES, N. (2004): Beyond the Ivory Tower: The Scientific Consensus on Climate Change. *Science*, 306 (5702), 1686 – 1686.
- ORHAN, Ö. (2014): Aristotle: Phusis, Praxis, and the Good. In: Cannavò, P., F., Lane, J., H. (eds.): *Engaging Nature: Environmentalism and the Political Theory Canon*. Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 45 – 64.
- PAGE, E., A. (2006): *Climate Change, Justice and Future Generations*. Cheltenham, UK, Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing.
- PAPPAS, N. (2005): *Plato and the Republic*. New York, London: Routledge.
- PARENTI, Ch. (2011): *Tropic of Chaos: Climate Change and the New Geography of Violence*. New York, Nation Books.

- PARVIN, P. (2010): *Karl Popper*. New York, London: Continuum.
- PATEL, R., MOORE, J., W. (2017): *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.
- PEARCE, J. (2018): *Fundamentals for the Anthropocene*. Warsaw, Berlin: De Gruyter Open.
- PEET, R., ROBBINS, P., WATTS, M. (2011) (eds.): *Global Political Ecology*. London, New York: Routledge.
- PEFFER, R., G. (2014): *Marxizmus, morálka a sociálna spravodlivosť*. Bratislava: Vydavateľstvo spolku slovenských spisovateľov.
- PEPPER, D. (2003): *Eco-socialism: From Deep Ecology to Social Justice*. London, New York: Routledge.
- PERRY, M. (2002): *Marxism and History*. New York: Palgrave Macmillan.
- PICHLER, M., SCHAFFARTZIK, A., HABERL, H., GÖRG, CH. (2017): Drivers of society-nature relations in the Anthropocene and their implications for sustainability transformations. *Current Opinion in Environmental Sustainability*, 26/27, 32 – 36.
- PIKETTY, T. (2015): *Kapitál v 21. storočí*. Bratislava: IKAR.
- POGGE, T. (2008): *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge, Malden: Polity.
- POKORNÝ, P., STORCH, D. et al. (2020) (eds.): *Antropocén*. Praha: Academia.
- POLÁK, M. (2011): *Hlavou proti vetru*. Bratislava: Socialistický kruh, o. s., CCW.
- POPPER, K., R. (1994a): *Otvorená spoločnosť a její nepřátelé II*. Praha: Oikoymenh.
- POPPER, K., R. (1994b): *Bída historicizmu*. Praha: Oikoymenh.
- POPPER, K., R. (2011): *Otvorená spoločnosť a její nepřátelé I*. Praha: Oikoymenh.
- POSNER, E., A., WEISBACH, D. (2010): *Climate Change Justice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- PULLMANN, M. (2009): Diktatura, konsensus a společenská změna. K výkladu komunistické diktatury v českých akademických diskusích po roce 1989. In: Storchová, L., Horský, J. et al. *Paralely, průsečky, mimoběžky: Teorie, koncepty a pojmy v české a světové historiografii 20. století*. Praha: Albis international, 231 – 247.
- PURDY, J. (2015): *After Nature: A Politics for the Anthropocene*. Cambridge, London: Harvard University Press.

- RAFFNSØE, S. (2016): *Philosophy of the Anthropocene: The Human Turn*. New York: Palgrave Macmillan.
- RAULET, G. (2008): The Frankfurt School's Critical Theory: From Neo-Marxism to 'Post-Marxism'. In: Bidet, J., Kouvelakis, S. (eds.): *Critical Companion to Contemporary Marxism*. Leiden, Boston: Koninklijke Brill, 143 – 162.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press.
- RENO, S., T. (2021) (ed.): *The Anthropocene: Approaches and Contexts for Literature and the Humanities*. New York, London: Routledge.
- REYNOLDS, P. (2000): Post-Marxism: Radical Political Theory and Practice Beyond Marxism? In Cowling, M., Reynolds, P. (eds.): *Marxism, the Millennium and Beyond*. New York: Palgrave, 257 – 279.
- ROBINSON, W. (2003): *Transnational Conflicts: Central America, Social Change and Globalization*. London, New York: Verso.
- ROBINSON, W. (2009): *Teorie globálního kapitalismu: Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Praha: Filosofía, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- ROBINSON, W. (2014): Globální kapitalismus a jeho „nelidská tvář“: Angažování intelektuálové a výklad krize. In: Dinuš, P., Hohoš, L., Hrubec, M. (eds.): *Revoluce nebo transformace? Revolúcia alebo transformácia?* Praha, Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, Ústav politických vied SAV, Filosofía, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 70 – 87.
- ROUPA, V. (2020): *Articulations of Nature and Politics in Plato and Hegel*. New York: Palgrave Macmillan.
- ROUSSOPOULOS, D. (2019): *Political Ecology: System Change Not Climate Change*. Revised and expanded. Montréal, Chicago, London: Black Rose Books.
- ROWBOTTOM, D., P. (2011): *Popper's Critical Rationalism: A Philosophical Investigation*. New York, London: Routledge.
- RŮŽIČKA, J. (2020): Neoliberální biopolitika. Od rasy a národa k individu... a zase zpět? In: Barša, P., Dokupil Škabraha, M. et al. *Za hranice kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers, 47 – 68.
- SAITO, K. (2017): *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press.
- SALECL, R. (1994): *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis, Feminism and Ideology after the Fall of Socialism*. London, New York: Routledge.

- SARTORI, G. (1993): *Teória demokracie*. Bratislava: ARCHA.
- SATGAR, W. (2018): The Climate Crisis and Systemic Alternatives. In: Satgar, W. (ed.): *The Climate Crisis: South African and Global Democratic Eco-Socialist Alternatives*. Johannesburg: Wits University Press, 1 – 28.
- SCERRI, A. (2019): *Postpolitics and the Limits of Nature: Critical Theory, Moral Authority, and Radicalism in the Anthropocene*. Albany, New York: State University of New York Press.
- SCRANTON, R. (2015): *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*. San Francisco: City Lights Books.
- SEDOVÁ, T. (2013): Karl Raimund Popper o otvorenej spoločnosti. In: Novosád, F., Smreková, D. (eds.): *Dejiny sociálneho a politického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 667 – 674.
- SEN, A. (2009): *The Idea of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SEUNG, T., K. (1996): *Plato Rediscovered: Human Value and Social Order*. Lanham, Maryland, USA: Rowman & Littlefield.
- SÈVE, L. (1976): *Marxizmus a teória osobnosti*. Bratislava: Vydavateľstvo Obzor.
- SEVERINO, E. (2016): *The Essence of Nihilism*. London, New York: Verso.
- SHEPPARD, D., J. (2009): *Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- SCHAFF, A. (1966): *Marxizmus a ľudské individuum? Príspevok k marxistickej filozofii človeka*. Bratislava: Vydavateľstvo politickej literatúry.
- SCHLOSSER, J., A. (2020): *Herodotus in the Anthropocene*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- SCHMIDT, A. (2014): *The Concept of Nature in Marx*. London, New York: Verso.
- SCHMITT, R. (1997): *Introduction to Marx and Engels: A Critical Reconstruction*. 2nd ed. Oxford, Colorado: Westview Press.
- SCHWÄGERL, Ch. (2014): *The Anthropocene: The Human Era and How It Shapes Our Planet*. Santa Fe, London: Synergetic Press.
- SCHWEICKART, D. (2011): *Po kapitalizme: Ekonomická demokracia*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- SIM, S. (1998): Introduction. In: Sim, S. (ed.): *Post-Marxism: A Reader*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1 – 32.
- SIM, S. (2000): *Post-Marxism: An intellectual history*. London, New York: Routledge.

- SKLAIR, L. (2000): *The Transnational Capitalist Class*. Hoboken, New Jersey, USA: Wiley-Blackwell.
- SKLAIR, L. (2002): *Globalization: Capitalism and Its Alternatives*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- SKLAIR, L. (2018): Námesačne antropocénom. *Philosophica Critica*, 4 (2), 61 – 72.
- SKLAIR, L. (2019): World revolution or socialism, community by community, in the Anthropocene? *Globalizations*, 16 (7), 1012 – 1019.
- SKLAIR, L. (2020) (ed.): *The Anthropocene in Global Media: Neutralizing the Risk*. London, New York: Routledge.
- SKRBINA, D. (2007): *Panpsychism in the West*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SLOTERDIJK, P. (2001): *Critique of Cynical Reason*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- SMITH, T. (1993): *Dialectical Social Theory and Its Critics. From Hegel to Analytical Marxism and Postmodernism*. New York: State University of New York.
- SPIRKIN, A. (1990): *Fundamentals of Philosophy. Guides to the Social Sciences*. Moskva: Progress Publishers.
- SRNICEK, N., WILLIAMS, A. (2015): *Inventing the Future: Postcapitalism and a World Without Work*. London, New York: Verso.
- SŤAHEL, R. (2014): Vnútorne a vonkajšie príčiny súčasnej krízy. In: Dinuš, P., Hohoš, L., Hrubec, M. (eds.): *Revoluce nebo transformace? Revolúcia alebo transformácia?* Praha, Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, Ústav politických vied SAV, Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 51 – 69.
- SŤAHEL, R. (2015): K súvislosti klimatických zmien a sociálnych konfliktov. In: Špirko, D. (ed.): *Filozofia, kultúra, environment*. Zborník príspevkov z vedeckého kolokvia. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 59 – 70.
- SŤAHEL, R. (2018a): Environmentalizmus ako politická filozofia pre 21. storočie. *Filozofia*, 73 (1), 1 – 13.
- SŤAHEL, R. (2018b): Minulosť a budúcnosť ľudstva z hľadiska kritického environmentalizmu. *Σοφία T.*, 18, 91 – 102.
- SŤAHEL, R. (2019): *Pojem krízy v environmentálnom myslení*. Bratislava: IRIS.
- SŤAHEL, R. (2020a): Environmentálna filozofia. *Filozofia*, 75 (10), 813 – 814.
- SŤAHEL, R. (2020b): K filozofii ekologickej civilizácie. *Filozofia*, 75 (10), 815 – 831.

- STAVRAKAKIS, Y. (2007): *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- STEFFEN, W. *et al.* (2015): The trajectory of the Anthropocene: The great acceleration. *The Anthropocene Review*, 2 (1), 81 – 98.
- STEFFEN, W., BROADGATE, W., DEUTSCH L., GAFFNEY, O., LUDWIG, C. (2015): The trajectory of the Anthropocene: The great acceleration. *The Anthropocene Review*, 2 (1), s. 81 – 98.
- STÖRIG, H., J. (2000): *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- SUŠA, O. (2014): Krize, Globální civilizace, rizika a transformace. In: Dinuš, P., Hohoš, L., Hrubec, M. (eds.): *Revoluce nebo transformace? Revolúcia alebo transformácia?* Praha, Bratislava: VEDA, vydavateľstvo SAV, Ústav politických vied SAV, Filosofia, nakladateľství Filosofického ústavu AV ČR, 29 – 50.
- SUŠA, O., ŠTAHEL, R. (2016): *Environmentální devastace a sociální destrukce*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- SYVITSKI, J. (2012): Anthropocene: An epoch of our making. *Global Change*, 78, 12 – 15.
- ŠITERA, D. (2020): Trilema demokratického kapitalismu na východní semiperiferii Evropy. In: Barša, P., Dokupil Škabraha, M. *et al.* *Za hranice kapitalismu*. Praha: Rybka Publishers, 69 – 92.
- TAMÁS, G., M. (2016): *K filosofii socialismu*. Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR.
- TAYLOR, Ch. (2007): *A Secular Age*. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- THERBORN, G. (2008): *From Marxism to Post-Marxism?* London, New York: Verso.
- THOBURN, N. (2003): *Deleuze, Marx and Politics*. London, New York: Routledge.
- THOMPSON, E., P. (1978): *The Making of the English Working Class*. Harmondsworth: Penguin.
- TORMEY, S., TOWNSHEND, J. (2006): *Key Thinkers From Critical Theory to Post-Marxism*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- TOSCANO, A. (2010): The Politics of Abstraction: Communism and Philosophy. In: Dozinas, C., Žižek, S. (eds.): *The Idea of Communism*. London, New York: Verso, 195 – 204.
- VATTIMO, G., ZABALA, S. (2011): *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press.

- VETLESEN, A., J. (2015): *The Denial of Nature: Environmental Philosophy in the Era of Global Capitalism*. London, New York: Routledge.
- VETLESEN, A., J. (2019): *Cosmologies of the Anthropocene: Panpsychism, Animism, and the Limits of Posthumanism*. London, New York: Routledge.
- WAINWRIGHT, J., MANN, G. (2018): *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*. London, New York: Verso.
- WALLACE-WELLS, D. (2019): *Neobývatelná Zem: Život po oteplení*. Bratislava: Premedia.
- WATERS, C., N., ZALASIEWICZ, J., SUMMERHAYES, C., BARNOSKY, A., D. *et al.* (2015): Can nuclear weapons fallout mark the beginning of the Anthropocene Epoch? *Bulletin of the Atomic Scientists*, 71 (3), 46 – 57.
- WEBER, T. (2019): Justice and Liberty in Hegel. In: De Oliveira, N., Hrubec, M., Sobottka, E. (eds.): *From Social to Cyber Justice. Critical Views on Justice, Law, and Ethics*. Porto Alegre, PUCRS; Praha: Filosofia, nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR, 211 – 230.
- WETHERLY, P. (2005): *Marxism and the State: An Analytical Approach*. New York: Palgrave Macmillan.
- WILLIAMS, Ch. (2010): *Ecology and Socialism: Solutions to Capitalist Ecological Crisis*. Chicago: Haymarket Books.
- WILLISTON, B. (2021): *Philosophy and the Climate Crisis: How the Past Can Save the Present*. London, New York: Routledge.
- WINSBERG, E. (2018): *Philosophy and Climate Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, E., M. (1998): *The Retreat from Class: A New „True“ Socialism*. London, New York: Verso.
- WOOD, E., M. (2000): *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WOOD, E., M. (2014): *Impérium kapitálu*. Bratislava: Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- WOOD, E., M. (2017): *The Origin of Capitalism. A Longer View*. New York, London: Verso.
- WRIGHT, E., O. (1994): *Interrogating Inequality: Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*. London, New York: Verso.
- WRIGHT, E., O., LEVINE, A., SOBER, E. (1992): *Reconstructing Marxism: Essays on Explanation and the Theory of History*. London, New York: Verso.

- WRIGHT, Ch., NYBERG, D. (2015): *Climate Change, Capitalism, and Corporations: Processes of Creative Self-Destruction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- XIAOPING, W. (2006): Od princípov k súvislostiam: Marx a Nozick, resp. Rawls o distribúvnej spravodlivosti. *Filozofia*, 61 (3), 247 – 260.
- YOUNG, I., M. (1990): *Justice and the Politics of Difference*. London, New York: Routledge.
- ZALASIEWICZ, J., WILLIAMS, M., STEFFEN, W., CRUTZEN, P. (2010): The New World of the Anthropocene. *Environmental Science & Technology*, 44 (7), 2228 – 2231.
- ZNOJ, M., BÍBA, J., VARGOVČÍKOVÁ, J. (2014): Úvod. In: Znoj, M., Bíba, J., Vargovčíková, J. *Demokracie v postliberální konstelaci*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Karolinum, 7 – 12.
- ZYLINSKA, J. (2014): *Minimal Ethics for the Anthropocene*. Michigan: Open Humanities Press.
- ŽIŽEK, S. (1994): Identity and Its Vicissitudes: Hegel's „Logic of Essence“ as a Theory of Ideology. In: Laclau, E. (ed): *The Making of Political Identities*. New York, London: Verso, 40 – 75.
- ŽIŽEK, S. (2011a): *Did Somebody Say Totalitarianism?*. London, New York: Verso.
- ŽIŽEK, S. (2011b): *Mao o praxi a rozporu*. Všeň: Grimmus, Socialistický kruh.
- ŽIŽEK, S. (2013): *Násilí*. Praha: Rybky Publishers.
- ŽIŽEK, S. (2019): *The Relevance of the Communist Manifesto*. Cambridge: Polity Press.
- ŽIŽEK, S., TAEK-GWANG LEEM, A. (2016) (eds.): *The Idea of Communism 3: The Seoul Conference*. London, New York: Verso.

O autoroch

Prof. PhDr. **František Novosád**, CSc. je politický a sociálny filozof. V súčasnosti pôsobí na Oddelení sociálnej filozofie a filozofickej antropológie na Filozofickom ústave Slovenskej akadémie vied. Je zároveň prorektorom Bratislavskej medzinárodnej školy liberálnych štúdií. Špecializuje sa na dejiny filozofie 19. a 20. storočia. Je autorom množstva publikácií, napr. *V zrkadle kultúry* (2016); *Idey na trhovisku* (2016); *Osud a voľba: Max Weber o modernej spoločnosti* (2016); *Zabudnúť na Marxa* (2018); *Zostrihy: Témy – Problémy – Škriepky. 1. diel* (2019); *Zostrihy: Témy – Problémy – Dilemy. 2. diel* (2019); *Zostrihy: Témy – Problémy – Vysvetlenia. 3. diel* (2020); *Elementy filozofickej antropológie: O znakoch, nástrojoch a inštitúciách* (2020).

Prof. **Leslie Sklair**, PhD. je renomovaný britský politický sociológ. Pôsobí ako emeritný profesor na prestížnej Katedre sociológie Londýnskej školy ekonómie a politických vied (*London School of Economics and Political Science*). Jeho vedecký výskum sa v posledných desaťročiach zameriaval na kapitalistickú globalizáciu, transnacionálnu kapitalistickú triedu, kultúrno-ideológiu konzumu, architektúru a mestá a najnovšie aj na ich prepojenie s *antropocénom*. Medzi jeho najvýznamnejšie diela patrí napr. *The Sociology of Progress* (1970); *Sociology of the Global System* (1991); *The Transnational Capitalist Class* (2000); *Globalization: Capitalism and Its Alternatives* (2002); *Capitalism and Development* (2002); *The Sociology of Progress* (2002); *The Icon Project: Architecture, Cities, and Capitalist Globalization* (2017); *The Anthropocene in Global Media: Neutralizing the risk* (2020). Jeho knihy boli preložené do viacerých svetových jazykov.

Doc. PhDr. **Boris Zala**, CSc. je filozof, publicista a ľavicový politik, bývalý poslanec Národnej rady SR (2002 – 2009) a Európskeho parlamentu (2009 – 2019). V období 2006 – 2009 bol predsedom Zahraničného výboru Národnej rady SR. V rokoch 2000 až 2007 bol vedúcim Katedry politológie a európskych štúdií na Filozofickej fakulte Univerzity Konštantína Filozofa v Nitre. Jeho najnovšími publikáciami sú *Siločiarj európskeho myslenia* (2000); *Národ ako nesamozrejmosť* (2007); *Europeанизmus: Poza geografiju, geoteológiu a geopolitiku* (2013); *Slovo ľavičiarom súcim na slovo: Cesty a blúdenia ľavice* (2016).

Joseph Grim Feinberg, M.A., Ph.D. je antropológ a filozof. Pôsobí ako výskumník na Filozofickom ústave Akadémie vied Českej republiky v Prahe. Špecializuje sa na politickú teóriu, kritickú sociálnu teóriu, surrealizmus, estetiku a politiku. V období 2013 – 2017 pôsobil na Sociologickom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Je autorom knihy *The Paradox of Authenticity: Folklore Performance in Post-Communist Slovakia* (2018), ktorá vyšla v slovenskom preklade pod názvom *Vrátiť folklór ľuďom: Dialektika autentickosti na súčasnom Slovensku*.

Mgr. **Ľubomír Dunaj**, PhD. je filozof. Pôsobí ako pedagóg na Inštitúte filozofie Viedenskej univerzity vo Viedni a taktiež ako vedecký pracovník v Centre globálnych štúdií pri Filozofickom ústave Akadémie vied ČR v Prahe. V rokoch 2016 – 2019 pôsobil v Prešove na Inštitúte politológie Prešovskej univerzity. Výskumné pobyty absolvoval u profesora Axela Honnetha na Univerzite Johanna Wolfganga Goetheho vo Frankfurte nad Mohanom a u profesora Hansa-Herberta Köglera na University of North Florida v Jacksonville. Odborne sa venuje predovšetkým sociálnej a politickej filozofii, sociálnej teórii a globálnym štúdiám so zameraním na kritickú teóriu, pragmatizmus, hermeneutiku, čínsku filozofiu a civilizačnú analýzu. V súčasnosti pripravuje viacero knižných projektov, napr. *Hans-Herbert Kögler's Critical Hermeneutics* (2022); *A Committed Intellectual and the Communist Dictatorship*. Karel Hrubý: *Reading and Reflexions* (2022); *Phänomenologie und Interkulturalität: Eine Festschrift für Georg Stenger* (2022); *Between Critical Theory and Chinese Philosophy: A Prolegomenon to an Intercultural Dialogue* (2023); *Civilization, Modernity, and Critique: Engaging Johann P. Arnason's Macro-Social Theory* (2023); *Imaginary Worlds and Imperial Power: The Case of China* (2023).

Mgr. **Michael Augustín**, PhD. je politológ. V súčasnosti pôsobí ako výskumný pracovník na Ústave politických vied Slovenskej akadémie vied a ako prodekan na Fakulte medzinárodných vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave, kde prednáša na Katedre medzinárodných politických vzťahov. Špecializuje sa na politickú filozofiu, dejiny politického myslenia; teórie a súčasné výzvy demokracie. Výskumne sa orientuje tiež na súčasné politicko-spoločenské dianie vo Francúzsku a ústavný systém Spojených štátov amerických. Publikuje vo vedeckých časopisoch a zborníkoch doma i v zahraničí. Je editorom knihy *Eseje o sociálnom občianstve* (2015).

Mgr. **Ján Ruman**, PhD. je politológ. Pôsobí ako odborný asistent na Katedre politológie Filozofickej fakulty Univerzity Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach. Odborne sa venuje problematikám týkajúcich sa sociálnych teórií, sociálnej a politickej filozofie a politickej sociológie. Výskumne sa ako spoluriešiteľ grantov venuje pravicovému extrémizmu na Slovensku a ústavodarnej činnosti Národnej rady SR z politologického hľadiska. V minulosti publikoval pre portál *Nové Slovo*. Je stálym členom *OZ Pole*, *OZ Pracujúca chudoba* a *OZ Res Publica*.

Ing. PhDr. **Peter Daubner** je politológ, politický filozof a ekonóm. V súčasnosti pôsobí vo funkcii štátneho radcu pre európske záležitosti v Kancelárii Národnej rady SR a na Filozofickom ústave Slovenskej akadémie vied v Bratislave. Špecializuje sa na neo- a post-marxistickú politickú a sociálnu filozofiu, environmentálne myslenie, marxistickú ekonómiu kapitalizmu, teórie demokracie, zahraničnú a bezpečnostnú politiku EÚ a teórie medzinárodných vzťahov. Je editorom, autorom alebo spoluautorom publikácií ako napr. *Eseje o sociálnom občianstve* (2015); *Metastázy globálneho kapitalizmu* (2017); *Budúcnosť Európy: Cesta k post-kapitalizmu?* (2018); *Demokracia v 21. storočí* (2019); *Slovenské skúsenosti s neoliberalizmom* (2020); *K problematike chudoby a sociálnej neistoty na Slovensku v 21. storočí* (2021). Je členom pražského združenia *SOK – Sdružení pro levicovou teorii*.

Idea socializmu?

Ku knihe Axela Honnetha

Vydavateľ:

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

1. vydanie, 2022

Editor: *Ing. PhDr. Peter Daubner*

Autor obálky: *Ing. PhDr. Peter Daubner*

Jazyková úprava: *Ing. PhDr. Peter Daubner*



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

Všetky práva vyhradené.

Toto dielo a ani žiadnu jeho časť nemožno reprodukovať, ukladať do informačných systémov alebo inak rozširovať bez súhlasu majiteľov práv.

Tlač: ExpresTlač, Bratislava

Náklad: 100 ks

Počet strán: 216

ISBN 978-80-89766-02-4

Predložená kolektívna monografia vyjadruje všeobecnejšie tiahnutie vo filozofii a spoločenských vedách, ktoré smeruje k obnoveniu socialistického myšlienkového prúdu ako jednému z hlavných prúdov moderného politického uvažovania. Axel Honneth vo svojej knihe Idea socializmu sa v tomto zmysle usiluje o "teoretickú aktualizáciu socializmu" a vypracováva nové poňatie základných princípov a cieľov socialistického myslenia a politiky, ktoré opúšťajú paradigmy industriálnej éry. Jeho práca predstavuje výzvu pre súčasných sociálnych a politických filozofov, aby sa s Honnethovým poňatím vysporiadali a zhodnotili jeho nosnú silu i jeho problematické stránky. Pokiaľ mi je známe, táto kolektívna monografia je prvá kniha v medzinárodnom meradle, ktorá sa takto systematicky venuje Honnethovej koncepcii socializmu. Každý príspevok má v knihe svoje miesto a vyjadruje svojbytný pohľad na Honnethovu knihu.

Doc. Mgr. Michael Hauser, Ph.D. (filozof)

Filozofický ústav Akadémie vied ČR, Univerzita Karlova v Prahe

Pod vplyvom ekonomicko-finančnej (systémovej, štruktúrnej) krízy kapitalizmu v roku 2008, ale aj v súvislosti s ďalšími krízovými javmi v podmienkach neoliberálnej globalizácie, sa zvýšil záujem o teoretické skúmanie socializmu. Predložená publikácia má interdisciplinárny charakter. Obsahuje veľa podnetov na uvažovanie i diskusiu, ale vzhľadom na svoj obsah a rozdielny prístup autorov k interpretácii problémov, bude vyvolávať aj viaceré otázky. Iste však prispeje k dynamizácii teoretických diskusií o súčasnosti a budúcnosti socialistických myšlienok, ako aj k zamysleniu nad ich praktickou realizáciou. Autori publikácie, ktorých je osem, sa síce zameriavajú na rôznu problematiku a podávajú aj teoreticky i metodologicky odlišné pohľady, ale ide najmä o filozofov, v širšom kontexte o sociálnych mysliteľov. Publikáciu vzhľadom na jej aktuálny charakter a rozmanitosť spôsobov prezentácie leitmotívu – aktualizácie a dynamizácie teoretických diskusií o súčasnosti a budúcnosti socialistických myšlienok, ktoré sú zaradené aj do širších globálnych procesov, odporúčam na vydanie. Jej obsah je prínosom pre teóriu sociálnych vied a má potenciál viacerými otázkami a témami oživiť diskusiu o teoretickom socialistickom myslení a jeho praktických súvislostiach, od ktorej sa súčasný neoliberálny hlavný prúd v sociálnom myslení snaží odvieť pozornosť a zabrániť jej.

Doc. PhDr. František Škvrnda, CSc. (sociológ a kritický teoretik)

Ekonomická univerzita v Bratislave