



VEDA
Vydavateľstvo
Slovenskej
akadémie
vied

Z nemeckého originálu Axel Honneth: *Die Idee des Sozialismus*,
ktorý vyšiel vo vydavateľstve Suhrkamp v roku 2015, preložila
Patrícia Elexová.

*Mojim synom Johannesovi a Robertovi,
vd'aka ktorým bolo všetko od začiatku ľahšie.*

AXEL HONNETH

IDEA SOCIALIZMU

Pokus o aktualizáciu

Rozšírené vydanie



VEDA
Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied
Bratislava 2020

Vydanie knihy finančne podporili Ústav politických vied SAV,
Bratislava a Vzdělávací nadace Jana Husa, Brno.

The translation of this work was supported by a grant from the
Goethe-Institut.



VZDĚLÁVACÍ NADACE JANA HUSA
JAN HUS EDUCATIONAL FOUNDATION



Zodpovedný redaktor: Pavol Kršák
Grafické spracovanie obálky: Marek Petržalka
Sadzba: Jana Janíková

Vydala a vytlačila VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied,
Centrum spoločných činností SAV, Dúbravská cesta 5820/9, 841 04 Bratislava,
v roku 2020 ako svoju 4 493. publikáciu.

www.veda.sav.sk

Všetky práva vyhradené.
All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin.

© Suhrkamp Verlag Berlin, 2015
Slovak edition © VEDA, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 2020

ISBN 978-80-224-1811-9

Obsah

K relevantnosti Honnethovej filozofie (aj) pre slovenskú súčasnosť (Ľubomír Dunaj)	6
Predslov	21
Úvod	27
I. PÔVODNÁ IDEA: Prekonanie revolúcie v sociálnej slobode	33
II. ANTIKVOVANÁ MYŠLIENKOVÁ STAVBA: Väzba na ducha a kultúru industrializmu	57
III. CESTY OBNOVY (1): Socializmus ako historický experimentalizmus	84
IV. CESTY OBNOVY (2): Idea demokratickej formy života	113
DODATOK: Dva prejavy	151
„Červená Viedeň“: O duchu socialistického experimentalizmu	152
Nádej v beznádejných časoch	162

K relevantnosti Honnethovej filozofie (aj) pre slovenskú súčasnosť

ĽUBOMÍR DUNAJ

V súvislosti s celosvetovým ohlasom na Honnethove práce,¹ ako aj s usilovnou prekladateľskou a interpretačnou prácou českých kolegov,² by sa mohlo zdať, že Honnethova filozofia má všetky predpoklady na to, aby sa udomácnila i v slovenskom sociálno-filozo-

¹ Popri už len ťažko prehľadnom množstve najrozmanitejších reakcií v odborných časopisoch (v rôznych jazykových oblastiach, nielen v nemecko- či anglickojazyčnom prostredí) pozri napríklad THOMPSON, S.: *The Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. Polity, Cambridge, UK – Malden, USA 2006; VAN DER BRINK, B. – OWEN, D.: *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 2007; DERANTY, J.-P.: *Beyond Communication: A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Brill, Leiden 2009; SCHMIDT AM BUSCH, H.-C. – ZURN, C. F. (eds.): *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspective*. Lexington Books, Plymouth, UK 2010; ZURN, C. F.: *Axel Honneth*. Polity, Cambridge, UK – Malden, USA 2015; OLIVEIRA, N. – HRUBEC, M. – SOBOTTKA, E. – SAAVEDRA, G. (eds.): *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory: PUCRS – Filosofia, Porto Alegre/Prague 2015*; SCHLETTE M. (ed.): *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion*. Campus, Frankfurt am Main 2018; ODIN LYSAKER/JONAS JAKOBSEN (eds.): *Recognition and Freedom. Axel Honneth's Political Thought*. Brill, Amsterdam 2015; RAINER FORST, MARTIN HARTMANN, RAHEL JAEGGI, MARTIN SAAR (eds.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2009.

² HONNETH, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Filosofia, Praha 1996; FRASEROVÁ, N. – HONNETH, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Filosofia, Praha 2004; HONNETH, A.: *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Filosofia, Praha 2007; HONNETH, A.: *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*. Filosofia, Praha 2011; HONNETH, A.: *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti*. Filosofia, Praha 2018.

fickom diskurze. Opak je však pravdou. Okrem jediného prekladu jednej jeho kratšej štúdie do slovenčiny,³ pri príležitosti jeho návštevy v Bratislave v roku 2013, a niekoľko ďalších tuzemských autorov,⁴ ktorí rôzne reagujú na jeho dielo, možno identifikovať skôr menší záujem o tohto dnes už *klasika* filozofickej tradície, ktorá sa zvykne označovať ako *Frankfurtská škola* či aktuálnejšie *kritická teória spoločnosti*.

Ťažko v krátkosti predstaviť jednotlivých autorov tejto pestrej filozofickej školy, jednotlivé kľúčové idey a zvlášť ich recepciu v Honnethových filozofických a sociologických textoch. Mnohé nám, samozrejme, priblíži už samotný Honneth, možno siahnuť napríklad po českom preklade jeho knihy *Patológia rozumu*, kde – ako možno vyčítať už z podtitulu – približuje dejiny a súčasnosť kritickej teórie. Naporúdzi je však aj napríklad interpretácia Mareka Hrubeca, ktorá tvorí prvú časť jeho knihy *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*⁵, či Hrubecom editované kolektívne monografie *Etika sociálních konfliktů*.

³ HONNETH, A. Výchova a demokratická verejnosť: zanedbaná kapitola politickej filozofie. In: Višňovský, E. (ed.): Univerzita, spoločnosť, filozofia: realita versus hodnoty. Iris, Bratislava 2014, s. 13-31. Pozri tiež heslo „Axel Honneth“ pripravené Marekom Hrubecom In: Remišová A. (ed.): Dejiny etického myslenia v Európe a USA. Kalligram, Bratislava 2008, s. 723-727.

⁴ Pozri napríklad SOLÍK M., MINÁRIKOVÁ, J.: Social recognition on a global scale: Opportunities and Limits of Media Reflection, In: Communication Today. Vol. 5, No. 2 (2014), s. 21-31; SOLÍK, M.: Axel Honneth's notions of social recognition and normative theory of recognition In: European Journal of Science and Theology. Vol. 12, no. 5 (2016), s. 73-84; SOLÍK, M. – LALUHOVÁ, J.: Reflections on solidarity in global and transnational environment: issue of social recognition in the context of the potential and limitations of the media In: Human Affairs : a Postdisciplinary Journal for Humanities & Social Sciences. Vol. 24, iss. 4 (2014), pp. 481-491; ŠTAHEL, R.: K rozporu v zdôvodnení charakteru a pôvodu ľudských práv. In: Javorská, A. – Kocinová, L. – Wagnerová, S. (eds.): (Meta)filozofia – prax. SAV, Bratislava 2016, s. 273-279.

⁵ HRUBEC, M.: Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky. Filosofia, Praha 2011.

Axel Honneth a kritická teorie uznání⁶ a Kritická teorie společnosti. Český kontext.⁷ Ale, samozrejme, mnohé ďalšie práce, viažuce sa nielen k Honnethovi, ale i k ďalším predstaviteľom kritickej teórie, zvlášť T. W. Adornovi, H. Marcusovi a J. Habermasovi.⁸

Keďže sú k dispozícii české preklady, ako aj množstvo ďalšej sekundárnej literatúry, kvalitne mapujúcej prebiehajúce filozofické diskusie viažuce sa k tejto filozofickej tradícii, ostáva istou „záhadou“, prečo tak málo slovenských sociálnych a politických filozofov reaguje na Honnethove texty. Jedna z možných odpovedí tkvie azda v tom, že kritická teória spoločnosti (podobne ako pragmatizmus, s ktorým sa Frankfurtská škola počnúc Habermasom zásadne zblížila⁹) zastáva akúsi strednú pozíciu medzi liberalizmom a marxizmom. Pre jedných je príliš ľavicová a pre tých druhých málo radikálna. Navyše, značnú časť Honnethovej tvorby tvorí diskusia s komunitarizmom, čo niektorých zvädza priradiť ho k tomuto filozofickému prúdu¹⁰, či dokonca ho priamo označovať paradoxne za konzervatívca. Zvlášť keď sa v *Práve slobody* pokúsil „vzkriesiť“

⁶ HRUBEC, M. a kol.: Etika sociálních konfliktů. Axel Honneth a kritická teorie uznání, Filosofia, Praha 2012 (Pozri moju recenziu in Filozofický časopis 2014/5, s. 786-790).

K ďalšej sekundárnej literatúre pozri napríklad VELEK, J.: Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha. In: Honneth, A.: Sociální filosofie a postmoderní etika. Cit. vyššie, s. 7-26; LÁNSKY, O. Je třeba zahrnout liberalismus? K jednomu problému modernity. Filozofia, Praha 2015 (Pozri moju recenziu in Philosophica Critica 2017/2, s. 77-80). Pozri taktiež SUVÁK V. – DUNAJ, L.: Individualizácia, sociálne patológie a starosť o seba. Rozhovor s Axelom Honnethom. In Filozofia 2014/10, s. 883-887.

⁷ HRUBEC M. a kol.: Kritická teorie společnosti. Český kontext. Filozofia. Praha 2013.

⁸ Pozri napríklad HAUSER, M.: Adorno: moderna a negativita. Filosofia, Praha 2005; PROFANT, M. (ed.): Herbert Marcuse. Príslib štěstí. Epocha, Praha 2018; TÍŽIK, M. (ed.): Kritická teória Jürgena Habermasa v sociologickom výskume. Bratislava, Sociologický ústav SAV 2013.

⁹ JOAS, H.: Pragmatismus und Gesellschaftstheorie. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1992.

¹⁰ VELEK, J., cit. vyššie, s. 10.

Hegelov termín *Sittlichkeit* (morálka, mravná skutočnosť).¹¹ Opak je však pravdou, veľkosť Honnethovho diela spočíva práve v tom, že dokázal plodne, do hĺbky, a zároveň kriticky, diskutovať so všetkými týmito tradíciami, čo mu, samozrejme, prinieslo nielen uznanie, ale i rozmanitú kritiku.¹²

Ale späť na Slovensko. Aj tu prebiehajú diskusie (žiaľ, prevažne paralelne) v hlavných ideologických prúdoch západnej modernity (liberalizmus, socializmus, konzervativizmus), ktoré rôznym spôsobom pracujú s myšlienkovými odkazmi vyššie zmienенých filozofických tradícií. Len výnimočne sa však nájdú osobnosti aktívne participujúce na týchto diskurzoch, ktoré by boli na jednej strane uznávané jednotlivými „tábormi“ ako odborné a morálne authority, pričom by však, na strane druhej, nestrácali potrebný odborný odstup – tak od jednotlivých tradícií, ako aj od sociálnej reality, ktorú sa snažia prostredníctvom svojej práce uchopiť, hodnotiť či kritizovať. V tejto súvislosti možno uviesť postreh Františka Novosáda z jeho knihy *Alchýmia dejín*, podľa ktorého „v slovenskom písaní o súčasnosti [knihy vyšla 2007 – L.D.] dominovali texty, ktoré boli robením politiky inými prostriedkami“.¹³ Navzdory tomu, že politický aktivizmus by vo všeobecnosti mal byť stúpencom kritickej teórie sympatický, a do veľkej miery pre autora tohto úvodu, samozrejme, je, možno súhlasiť s Františkom Novosádom, že „intelektuálne dôsledky tejto situácie sú [...] devastujúce pre všetkých. Predovšetkým sa zmazal rozdiel medzi politologickými, politic-

¹¹ Pozri HONNETH, A.: Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti – nemožno opomenúť, že u Honnetha je pri slovnom spojení „demokratická“ mravnosť kľúčový práve ten adjektív.

¹² Pozri napríklad ohľadom stále nedostatočného zdôrazňovania, či aspoň uznania relevantnosti istých konzervatívnych spoločenských a politických motívov: HEUBEL, F.: Blockierte und paradoxe Kommunikation. Über Axel Honneths Die Idee des Sozialismus. Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 2018/1, s. 65-86.

¹³ NOVOSÁD, F.: Alchýmia dejín. Slovensko v dobe neurčitosti. Iris, Bratislava 2007, s. 228.

kými a ideologickými textami. Zmazanie týchto rozdielov vlastne znamenalo, že všetky texty sa začali chápať ako politické. K politickosti však patrí stranickosť, zaujatie. Hodnota politického textu nie je v jeho intelektuálnosti, v argumentatívni, ale v jeho účinnosti. Úsilie o účinnosť však namiesto argumentácie vnucuje sugescie presvedčivosti, logické argumenty tak nahradili rôzne rétorické stratégie presvedčovania. Analýza sa predstierala, v skutočnosti išlo o „boj“, o morálne dehonestovanie politického protivníka. Analýzy boli formami morálneho posudzovania. Tak ako sa šíril tento vírus „moralizovania“, tak sa vlastne aj znehodnocovalo písanie o politike. Nakoniec sa však muselo ukázať, že politická účinnosť takýchto textov je prakticky nulová, bola to len „nadpráca“ nových strážcov „jedine slušných názorov“.¹⁴ I keď od vydania Novosádovej knihy uplynulo viac než desaťročie, možno konštatovať, že jeho termín „inscenovaná mobilizácia“¹⁵ výstižne charakterizuje nielen „prechodné obdobie“ po roku 1989, ale je, žiaľ, trvalou črtou slovenskej politiky a do veľkej miery i intelektuálnej spisby.¹⁶

A práve Honnethova filozofia môže napomôcť ku kultivovaniu našich diskusií, pretože tento autor, podobne ako mnohí pragmatickí filozofi, vidí viacero relevantných argumentov tak u liberálov, marxistov či komunitaristov, na druhej strane však neskľzava k re-

¹⁴ Tamže.

¹⁵ „Stav, v ktorom všetci aktéri – z rôznych dôvodov – sledovali stratégie vyostrovania politického zápasu.“ Tamže, s. 227.

¹⁶ Pozri napríklad LARSON, J. L.: Kritické myslenie v slovenskej postsocialistickej spoločnosti. Kalligram, Bratislava 2017. Tejto témy sa dotkol i Vladislav Suvák, pripomínajúc i polemiku, ktorá vznikla k jeho štúdii, týkajúcej sa správneho písania slova „filozofia“ a vyzdvihujúc predovšetkým reakciu Ladislava Kvasza, ktorá napriek viacerým zjednodušeniam a jednostrannostiam stále ponúka zaujímavé podnety na diskusiu. Pozri: KLADEKOVÁ, L.: Ars vivendi alebo Umenie žiť bez návodu. Rozhovor s filozofom a prekladateľom filozofie Vladislavom Suvákom. In: Fraktál 2020/2, s. 83-89; SUVÁK, V.: Prečo by nemohla byť filozofia ako filozofia alebo o jedno malom nenápadnom „σ“. In: Filozofia 2000/5, s. 395-399.; KVASZ L.: K problému písania filozofie na Slovensku. In: Filozofia 2000/5, s. 400-413.

lativizmu.¹⁷ Vo svojej interpretácii myšlienkového „jadra“ kritickej teórie zdôrazňuje, že autori tejto filozofickej tradície, aj keď rôzne nadväzujú na Hegela, nikdy neopustili jeho tézu, že úspešná forma spoločnosti je možná iba pri dodržaní príslušného vysoko rozvinutého štandardu racionality.¹⁸ V rámci tohto úvodu nie je možné uviesť, ako sa počas takmer storočnej existencie kritickej teórie premieňalo chápanie racionality u jednotlivých autorov tohto myšlienkového smeru, a ani to aké diskusie sa o nej vedú v súčasnosti, preto len uvedieme Honnethove zhrnutie, v ktorom definuje to, čím sa kritická teória líši od liberalizmu, respektíve komunitarizmu. V prvom prípade Honneth uvádza, že „v kritickej teórii je predpokladaný normatívny ideál spoločnosti, ktorý je nezlučiteľný s individualistickými premisami liberálnej tradície; naopak, orientácia na predstavu kooperatívnej sebarealizácie zahŕňa fakt, že subjekty nemôžu dospieť k úspešnému a naplnenému životu v spoločnosti, ak nerozpoznali za svojim záujmami, ktoré sú vždy záujmami individuálnymi, jadro spoločných hodnotových presvedčení“.¹⁹ Avšak vo vzťahu ku komunitarizmu zdôrazňuje, že „žiadny z autorov, ktorý patrí ku kritickej teórii, sa nikdy nevzdal Hegelovej predstavy, že kooperatívna prax, a tým aj zdieľané hodnoty, musia mať racionálnu povahu; [...] nech už sú pojmy rozumu, ktoré boli uplatňované od Horkheimera až po Habermasa akokoľvek rozdielne, všetky nakoniec smerujú k predstave, že obrat k oslobodzujúcej praxi spolupráce nemá vyplývať z afektívnej väzby, z pocitu príslušnosti alebo súhlasu, ale z racionálneho náhľadu“.²⁰ Nasledovne uzatvára svoju charakteristiku zhrnutím, ktoré mohlo zvlášť rezonovať v intelektuálnej časti slovenskej spoločnosti, keďže problémy školstva, vedy a vzdelávania sú u nás permanentne odsúvané na druhú, či až

¹⁷ Pozri prečo Honneth nie je liberál a ani komunitarista: Deranty, J-P.: cit. vyššie, s. 394-404 a s. 383-393.

¹⁸ HONNETH, A.: Patologie rozum. Cit. vyššie, s. 39.

¹⁹ Tamže, s. 44.

²⁰ Tamže, s. 45.

tretiu koľaj, že „tradícia kritickej teórie sa teda líši od liberalizmu a komunitarizmu etickým perfekcionizmom zvláštneho druhu: na rozdiel od liberálnej tradície má byť síce normatívnym cieľom spoločnosti umožniť vzájomnú sebarealizáciu, ale odporúčania, ako ju dosiahnuť, sú chápané ako zdôvodnený výsledok určitej analýzy procesu vzdelávania človeka“.²¹

Dôvod, prečo sú nasledujúce riadky zacielené hlavne na liberálov, tkvie v tom, že na Slovensku práve prebiehajúci „konzervatívny obrat“ možno interpretovať aj, či dokonca hlavne, ako reakciu na excesy (neo)liberalizmu. Tým, samozrejme, nie je ani zďaleka vyčerpaný repertoár argumentov, tém a perspektív z dnes už veľmi rozsiahleho a stále sa rozrastajúceho Honnethovho diela. Tieto úvodné poznámky je preto nutné chápať skôr ako pozvanie k diskusi o uplynulých dekádach na Slovensku, než ako detailnú analýzu historických udalostí po roku 1989, počas ktorých sa slovo socializmus v „dobrej spoločnosti“ nevyslovovalo, ak, tak len v negatívnom zmysle.

* * *

Už v roku 2003 (český preklad 2004), teda ešte pred finančnou a hospodárskou krízou 2008 – 2009, v čase ešte všeobecne prevládajúceho optimizmu a liberálneho triumfalizmu²² Honneth konšta-

²¹ Tamže, s. 46. Diskusiu o marxizme ostáva v tomto úvode ponechaná bokom. Na kritiku marxizmu totiž cieľ veľká časť argumentov v tejto knihe, podobne ako viaceré ďalšie Honnethove práce, ako napríklad v *Přerodělování nebo uznání* (napísanej spoločne s Nancy Fraserovou), ktorú napríklad Tatiana Sedová charakterizuje ako „vitány príspevok k politickej a sociálnej teórii“, pričom kniha podľa nej „naznačuje možnosti Marxovej sociálnej filozofie, ktoré zraku a mysliam ortodoxných marxistov zostali utajené“. SEDOVÁ, T.: Sociálne konflikty, spravodlivosť a normatívna legitimizácia v období globalizácie. In: *Filozofia* 2005/9, s. 719. Samozrejme, nemožno strácať zo zreteľa, že medzi autormi vychádzajúcimi z liberálnej, respektíve marxistickej perspektívy sú rozmanité odtiene, väčšie či menšie rozdiely a preto každé „škatuľkovanie“ je problematické. Jednako však ostáva, aspoň rámcová klasifikácia, nápomocná.

²² U nás v tom čase (2002 – 2006) práve vládla najradikálnejšia neoliberalná vláda v našej ponovembrovej histórii.

tuje, že súčasný globálny kapitalizmus je sprevádzaný javmi, ktoré možno označiť za „hanebné“. O charaktere sociálnej situácie v krajinách vysoko rozvinutého kapitalizmu tvrdí, že je v nich prítomná tendencia narastajúcej pauperizácie veľkých častí obyvateľstva, sprevádzaná vznikom novej „nižšej triedy“, ktorá už nedisponuje ani ekonomickými, ani sociálnymi či kultúrnymi zdrojmi; súčasne s tým evidujeme neustále sa zväčšujúce bohatstvo sociálnej menšiny.²³

Okrem týchto, už aj na Slovensku do očí bijúcich nerovností a pokročilej oligarchizácie spoločnosti, Honneth upriamuje pozornosť, opierajúc sa medzi iným o štúdiu Pierra Bourdieua a jeho spolupracovníkov *La misère du monde*, na prípady každodennej biedy, ktoré stále nedosahujú prah vnímania politickej verejnosti. Ide napríklad o dôsledky „feminizácie“ chudoby, ktorou sú primárne postihnuté matky samoživiteľky bez kvalifikácie; o skúsenosti dlhodobej nezamestnanosti, ktoré sú sprevádzané sociálnou izoláciou a rozvratom v súkromí; o deprimujúcich zážitkoch rapidnej dequalifikácie pracovných výkonov, ktoré sa na začiatku pracovnej kariéry ešte tešili veľkej vážnosti, teraz sa však stali na základe zrýchlenej technologizácie nepotrebnými; o zbedačujúcich tendenciách v poľnohospodárstve, kde ani najtvrdšou prácou nie je možné na malých statkoch dosiahnuť dostatočné výnosy; a nakoniec o každodenné strádanie vo viacdenných rodinách, v ktorých nie je možné zaistiť dostatočné zaopatrenie detí dokonca ani vtedy, keď sú zamestnaní obidvaja rodičia, pretože mzdy sú príliš nízke“.²⁴ Ťažko tvrdiť, že sa niečo zásadné v tejto oblasti za vyše 15 rokov

²³ V tomto konštatovaní Honneth nie je osamotený, celé plejády autorov z rôznych odvetví, a dokonca i časť miliardárov upozorňuje na nárast nerovnosti a možné dôsledky, ktoré z toho plynú. Azda najväčšiu pozornosť v posledných rokoch dosiahol Thomas Piketty a v našom jazykovom prostredí predovšetkým Jan Keller. Pozri PIKETTY, T.: *Kapitál v 21. storočí*. Ikar, Bratislava 2015; KELLER, J.: *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. Slon, Praha 2011; HONNETH, A.: *Prerozdělování nebo uznání? Cit. vyššie, s. 148.*

²⁴ HONNETH, A.: *Prerozdělování nebo uznání? Cit. vyššie, s. 156.*

od uverejnenia tohto textu zmenilo. Kríza z rokov 2008 – 2009 skôr mnohé tieto tendencie urýchlila a prehĺbila (napríklad termín „pracujúca chudoba“ sa na Slovensku v súčasnosti už dostal do širokého povedomia verejnosti). Síce v niektorých oblastiach (geograficky, sektorovo) evidujeme istý rast, tak isto aj agregátny nárast ekonomiky (záleží však od krajiny, či svetového regiónu), celkovo je však vývoj veľmi nevyvážený a s narastajúcimi vedľajším negatívnymi dôsledkami globálneho kapitalizmu ťažko dlhodobo udržateľný (zvlášť je nutné uviesť environmentálnu krízu). Predsa len by som ešte rád upozornil na iný typ strádania či utrpenia (nemecky *Leiden*, anglicky *suffering*), ktoré je ťažko viditeľné a na ktoré Honneth upozorňuje napríklad v štúdií „Organizovaná seberealizace. Paradoxy individualizace“. Honneth, nadväzujúc na iného francúzskeho sociológa Alaina Ehrenberga, uvádza, že sme dnes „konfrontovaní s prudkým nárastom depresii; nielen rastúci počet terapeutických nálezov, ale aj nevídaná konjunktúra chemický antidepresív signalizujú, že na miesto neurotických symptómov v hrozivej miere nastúpili depresie. Kľúčom k objasneniu tohto obrazu choroby, ktorá sa stala masovým javom, je pre Ehrenberga myšlienka, že indivídua sú psychicky do určitej miery preťažované difúzne rozšírenou požiadavkou musieť byť sebou samými; permanentní tlak čerpať z vlastného duševného života látku pre autentickú seberealizáciu vyžaduje od subjektov trvalú formu introspekcie, ktorá musí v určitom bode viesť takpovediac do prázdna; a takýto bod, v ktorom už ani pri silnom odhodlaní psychické zážitky neudávajú smer, akým sa bude život uberať, vyznačuje podľa Ehrenberga okamih začiatku depresie“.²⁵

V čom by sme mohli hľadať príčiny týchto javov? Honneth poukazuje na reštrukturalizácie, ktoré od sedemdesiatych rokov dvadsiateho storočia zasiahli sektor výroby a sektor služieb. To, k čomu v tomto časovom období došlo, ekonómovia popisujú ako

²⁵ HONNETH, A.: Organizovaná seberealizace. Paradoxy individualizace. In: Honneth, A. (ed.): Zbavovat se svéprávnosti. Cit. vyššie, s. 195.

fázu odbúravania *fordovských* metód výroby,²⁶ ktorá je sprevádzaná dekonštrukciou sociálneho štátu, teda toho typu usporiadania spoločnosti, ktorý sa naplno presadil v Európe po druhej svetovej vojne.²⁷ Podľa Honnetha tým začal úplne nový spôsob oslovovania subjektov práce, teraz už nie ako závislých zamestnaných, ale ako kreatívnych podnikateľov so sebou samým, keďže medzinárodne operujúce koncerny kontroly hľadajú stále nové spôsoby podpisovania zmlúv (bez politickej kontroly) a znovu sa objavujú tie isté formy nechránenej práce, ktoré boli prítomné na počiatku kapitalistickej industrializácie: „flexibilizácia trhu práce a prispôbenie sa celej spoločnosti trhovým princípom, slabo ospravedlňované odvolávaním sa na nový individualizmus, vedú k tomu, že sa znovu stáva výzvou „sociálna otázka“, o ktorej 20. storočie vo svojej druhej polovici predpokladalo, že patrí k úspešne prekonanému dedičstvu 19. storočia“.²⁸

Vráťme sa však opätovne na Slovensko, pričom v nasledujúcich riadkoch budú uvedené predovšetkým postrehy a hodnotenia dvoch významných slovenských filozofov Františka Novosáda a Emila Višňovského, azda najznámejších tuzemských odborníkov v oblasti sociálnej a politickej filozofie. Domnievam sa, že prostredníctvom ich analýz možno ukázať presahy k súčasnej *Frankfurtskej škole* a aj relevantnosť Honnethovej filozofie pre slovenské problémy. Mnohé z vyššie uvedených problémov sú totiž rovnako, či dokon-

²⁶ Tamže, s. 191.

²⁷ Pozri taktiež (Kocyba – Schumm, 2007, s. 56). Pozri napríklad KELLER J. *Soumrak sociálního státu*. Slon, Praha 2009; BAUMAN, Z.: *Tekuté časy*. Academia, Praha 2017; BAUMAN, Z.: *Tekutá modernita*. Portál, Praha 2020.

²⁸ HONNETH, A.: *Organizovaná seberealizace. Paradoxy individualizace*. Cit. vyššie, s. 191 a 194. Navzdory tomuto konštatovaniu nemožno reprodukovat' totalizujúcu marxistickú kritiku kapitalizmu, i keď sa vyskytujú javy podobné javom existujúcim v 19. storočí, neznamená to, že celková situácia je rovnaká. Demokratické transformácie boli vo veľkej časti (západného) sveta úspešné, aj keď o ich dostatočnosti je nutné viesť ďalšiu diskusiu. Honneth, samozrejme, argumentuje v prospech ich ďalšieho prehĺbenia.

ca ešte drastickejšie viditeľné v bývalých socialistických krajinách v strednej a východnej Európy.²⁹ Vo viacerých oblastiach spoločenského života je len ťažko možné identifikovať po roku 1989 skutočný progres, práve naopak, mnoho politických, sociálnych a ekonomických očakávaní sa zďaleka nenaplnilo. V súvislosti s tým len ťažko spochybníť veľkú nerovnováhu v ponovembrovom vývoji na Slovensku, ktorý má za následok široko rozšírený pocit krivdy a nespravodlivosti. Možno argumentovať nielen novými „hladovými dolinami“, vyst'ahovalectvom či nárastom nerovností, ale aj takými „civilizačnými deficitmi“, ako nedostupnosť bývania, škôlok, lokálnych potravín atď.,³⁰ ktoré sú vnímané o to citlivejšie, že za bývalého režimu sa stali takmer samozrejmosťou. František Novosád v štúdiu *Útržky o Slovensku* hodnotí vývoj po roku 1989 týmito slovami: „Po roku 1989 sa zmenilo skoro všetko: zmenili sa inštitúcie, zmenili sa technologické podmienky života, zmenili sa naše životné stratégie. Zmeny sa však prejavili rozdielne, ináč v živote elít a ináč v živote „obyčajných“ ľudí. Život „obyčajného“ človeka zostal v podstate rovnaký, ba stal sa ťažším, pretože dnes

²⁹ Pozri napríklad: THER, P.: Nový porádek na starém kontinente. Příběh neoliberální Evropy. Libri, Praha 2016.

³⁰ Preto neprekvapuje, ak James Krapfl, kanadský historik zameriavajúci sa na zmenu režimu v rokoch 1989 – 1992 u nás začína svoju knihu takto: „takže sa chystáš písať o tom, akí sme boli hlúpi?“ spýtal sa ma kamarát Ivan, keď som mu vysvetlil podstatu výskumu, pre ktorý som sa v roku 2004 vrátil na Slovensko. Bola to lepšia odpoveď, než som očakával. V priebehu času som si totiž zvykol na to, že Česi a Slováci nereagujú na môj záujem o rok 1989 zdvorilou zvedavosťou, ale skôr rozpakmi, hysterickým smiechom, či zlostným výsmechom. Očividne nešlo o tému, o ktorej by sa dalo zhovárať. Ivanova ironická otázka vysvetľuje aspoň čiastočne, prečo: dejiny sa nevyvíjali tak, ako to v roku 1989 očakávala väčšina občanov Československa. Pre kontrast medzi vtedajšou vierou v ľudskosť a množstvom podvodov a sklamaní, ktoré nasledovali (odvážil by sa niekto povedať, že jej následkom?), vyznieva „Nezná revolúcia“ buď trápne, alebo ako kruté memento o tom, ako ľahko možno manipulovať s ľuďmi.“ KRAPFL, J.: Revolúcia s ľudskou tvárou. Kalligram, Bratislava 2009, s. 11.

je jeho osud závislý od veľkého množstva stále neurčitejších faktorov. Spoločenské prostredie, predovšetkým pracovné prostredie, je neistejšie, vyžaduje si viac vôle adaptovať sa ako predtým. Aj so slobodou vyjadrovania je to rôzne. Formálne sa slobode vyjadrovania nijaké prekážky nekladú. Línia oddeľujúca prijateľné od „neslušného“, i keď ju nikto verejne nenarysoval, sa však neútočne dodržiava. A preto si paradoxne dávame dnes skoro rovnako pozor na „jazyk“ ako kedysi. Život „elít“ sa radikálne zmenil. Otvoril sa pre ne nový svet, nové možnosti. Toľko nových možností, že ich ani neboli schopné absorbovať. Dokonca môžeme hovoriť o divergencii „elít“ a „ľudu“. Tá sa prejavuje v politike. „Elita“ bedáka nad tým, že „ľud“ dáva prednosť populistom. „Ľud“ zas bedáka nad neochotou a neschopnosťou elít pochopiť elementárne starosti človeka, ktorý žije od výplaty k výplate. „Elity“ pritom na starosti „obyčajných“ ľudí reagujú podľa vzoru: „Keď nemajú na chlieb, nech jedia koláče!“³¹

Zvlášť závažná je tá poznámka týkajúca sa pocitu neslobody po roku 1989. Samozrejme, iný pohľad má na situáciu pred rokom 1989 človek prenasledovaný štátnou mocou počas minulého režimu, respektíve človek, ktorý sa z rôznych dôvodov cítil na svojej slobode obmedzovaný (napríklad pre existujúce cestovné obmedzenia), a zase ináč človek, ktorý v súčasnosti nemá kde bývať, pretože nemá dostatočný finančný základ, aby získal hypotéku, respektíve mesačný nájom dôstojného bývania presahuje jeho finančné možnosti. V tomto ohľade je potešujúce, že aspoň časť ponovembrových elít sa začala „kajať“ za priúzkú chápanie slobody.³² Ak by sme siahli po klasickom texte Isaiaha Berlina „Dva pojmy slobody“ a chceli ho aplikovať na slovenské pomery, tak možno vyvodiť záver, že v ponovembrovom vývoji existovali významné

³¹ NOVOSÁD, F.: Útržky o Slovensku. Kalligram, Bratislava 2010.

³² Pozri napríklad ŠIMEČKA, M. M.: Medzi Slovákmi. Stručné dejiny ľahostajnosti od Dubčeka k Ficovi alebo ako som sa stal vlastencom. N Press, Bratislava 2017, zvlášť s. 82-95

politické a občianske iniciatívy, ktoré zdôrazňovali hlavne jej „negatívne vymedzenie“ a obhajovali *minimálny štát*. Práve Honneth ponúka významný príspevok do diskusie o adekvátnejšom poňatí pojmu slobody, v rámci ktorého hovorí nie o dvoch, ale o troch pojmoch slobody, a to negatívnej, reflexívnej a sociálnej, predstavených predovšetkým v *Práve slobody*, avšak zvlášť k pojmu sociálnej slobody sa permanentne vracia i v tejto knihe.

Našu historickú lekcii z ponovembrovej tranzície možno zhrnúť do (banálneho) konštatovania, že úspešná politická revolúcia ani zďaleka neznamená úspešnú sociálnu transformáciu. V monografii *Nové štúdie o pragmatizme a neopragmatizme* uvádza Emil Višňovský úvahy o pragmatistickej reflexii sociokultúrnej transformácie otázkou: „Koľko sociálnej transformácie unesie človek?“, keďže „sociálna transformácia je niekedy dosť bolestivý, ba poškodzujúci proces. [...] V každej sociálnej transformácii sú obsiahnuté určité ľudské ‘náklady a výnosy’, a zrejme aj obeť, ktoré všetky nie je možné spočítať a vyčíslit’ – pričom príliš veľa transformácie nám môže ublížiť, pokiaľ na ňu nie sme pripravení“.³³ Podobne, i keď zdôrazňujúc iné aspekty, konštatuje i František Novosád: „Nikdy nemôžeme zabudnúť, že procesy, ktoré sociológovia alebo politológovia označujú ako „tranzícia“, „transformácia“, zmena systému, „zmena štruktúr“, sú výsledkom konania konkrétnych ľudí a za „systémami“, „štruktúrami“ sú vždy ľudia so svojimi nádejami a sklamaniami, osobnými ťažkosťami, ziskami a stratami, radosťami a bolesťami. Každým dejinným pohybom niekto získava a stráca, i keď v dlhšej dejinnej perspektíve možno – buďme aspoň na chvíľu optimistami – získavajú všetci“.³⁴ Kto vie, či je Novosád optimistom aj dnes, každopádne Honneth medzi takýchto „historických optimistov“ patrí, ponúkajúc viaceré presvedčivé argumenty pri svojej rekonštrukcii historických

³³ VIŠŇOVSKÝ, E.: *Nové štúdie o pragmatizme a neopragmatizme*. VEDA, Bratislava 2014, s. 102.

³⁴ NOVOSÁD, F.: *Alchymia dejín*. Cit. vyššie, s. 231.

procesov a transformácii.³⁵ Pritom však stojí oboma nohami pevne na zemi, ako ukázal jeho triezvy a kritický pohľad na existujúce pomery vyššie a ako vyjadruje zvlášť v úvode tejto knihy.

Dozaista neexistuje len jedna cesta, ako sa vymaniť z istého spoločenského marazmu, do ktorého sa slovenského spoločnosť dostala po 30 rokoch neustálej transformácie. Emil Višňovský (aby sme ostali pri potenciálnej diskusii medzi Honnethom a slovenskými autormi) navrhuje inšpirovať sa transformatívnym duchom pragmatizmu, ktorý odmieta platónske idey ako večné, nemenné, stále, ideálne „formy“, ako univerzálne esencie všetkých premenlivých individuálnych vecí. „Formy sú skôr reálne než ideálne, sú vlastné veciam, premenlivé, vyvíjajú sa, t. j. transformujú spolu s vecami a v ich kontexte“.³⁶ Višňovský vymenúva viaceré črty pragmatizmu, s ktorých niektoré uvediem. Ide o „konceptie anti-finitizmu, dočasnosti, provizórnosti, plynulosti a časovosti, dynamickosti, procesuálnosti a anti-absolutizmu. V ontológii je to prioritou času, zmeny, potenciálu, kontingencie pred nemennosťou a fixnosťou – nič nám nie je dané ako fixné a absolútne, čo by sme nemohli vlastným konaním utvárať a transformovať“.³⁷ Tu hodno celkom konkrétne doplniť, opätovne vcelku banálny poznatok, že napríklad na konzum a rast zameraná neoliberalná ekonomika, ako aj antidemokratické tendencie časti spoločnosti, nie sú niečo, čo by sme nemohli zmeniť, pretože to nie je niečo definitívne ontologicky dané. Pre zámery emancipačného projektu je v tejto súvislosti dôležité predovšetkým zdôrazniť orientáciu pragmatizmu na prax a konanie – ľudská činnosť sama znamená transformáciu prostredníctvom aktívneho vkladu a intervencie do reality, prostredníctvom expe-

³⁵ Pozri predovšetkým HONNETH, A.: Právo svobody. Cit. vyššie, i keď za svoj optimizmus často kritizovaný; pozri napríklad Zurn, na konci knihy, Knöbl...

³⁶ VIŠŇOVSKÝ, E.: Nové štúdie o pragmatizme a neopragmatizme. Cit. vyššie, s. 105.

³⁷ Tamže, s. 107.

rimentovania a rekonštrukcie situácií.³⁸ Keďže však nejde o obhajobu „slepej, anarchistickej či ľubovoľnej transformácie za každú cenu, ale riadenej, vedenej, kontrolovanej, plánovanej „humanistickej“ transformácie v mene ľudského dobra“³⁹ je dôležitá adekvátna sociálna kritika, ktorá podľa Višnovského patrí medzi ďalšie črty pragmatickej filozofie – ako nástroj pragmatizmu na transformáciu. Pri rozvíjaní tohto bodu môže byť výnimočne nápomocný práve Honneth (a, samozrejme, kritická teória ako taká⁴⁰), ktorý v súčasnosti rozvíja predovšetkým Deweyho ideu experimentalizmu, ako sa možno dočítať zvlášť v tretej kapitole tejto knihy, ako aj v prvom dodatku, venujúcom sa „červenej Viedni“. Honneth by však nielenže odmietol „slepú, anarchistickú či ľubovoľnú transformáciu za každú cenu“, ale bol by aj veľmi opatrný, ba priam skeptický ohľadom radikálnych revolučných riešení.

Tu sa však dostávame k problému, ktorý azda bude inšpirovať aj širšiu slovenskú filozofickú a sociologickú komunitu, aby sa k nemu obsírnejšie vyjadřila.⁴¹ Ide o to, že Honneth je koniec-koncov stále až príliš zviazaný s perspektívou Jürgena Habermasa,⁴² a taktiež, že jeho analýza pracuje predovšetkým s výskumami

³⁸ Tamže.

³⁹ Tamže, s. 108.

⁴⁰ Pozri HONNETH, A.: Rekonstruktivní společenská kritika s genealogickou výhradou. K ideji „kritiky“ ve frankfurtské škole; a tiež HONNETH, A.: Idiosynkrazie jako prostředek poznání. Společenská kritika ve věku normalizovaného intelektuála. In: Honneth, A.: Patologie rozumu. Cit. vyššie, s. 65-78 a 249-266. Pozrie tiež: JAEGGI, R. – WESCHE, T. (ed.): Was ist Kritik? Suhrkamp, Frankfurt/Main 2009.

⁴¹ Niekoľko kritických, avšak nijako nerozvinutých poznámok, možno nájsť u Ladislava Hohoša. Pozri: HOHOŠ, L. Zmena paradigmy: Od uzlovej čiary rastu k spoločnosti udržateľného normálu. In: Hohoš, L. (ed.): „Civilizácia na rázcestí“ po polstoročí. Veda, Bratislava 2018, s. 57-126.

⁴² Pozri napríklad kritiku od KNÖBL, W.: Das Recht der Freiheit als Überbietung der Modernisierungstheorie? In: Schlette, M. (ed.): Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Campus: Frankfurt/New York, s. 31-51. Pozri tiež vlastný Habermasov text k problematike socializmu: HABERMAS, J.: Dobiehajúca

zameranými na západnú Európu a Severnú Ameriku,⁴³ kde skutočne azda nie je nevyhnutné riešiť veci revolučne, pretože existuje dôvera (či aspoň donedávna ešte existovala) v otvorenosť inštitúcií žiaducim transformáciám (napríklad ohľadom environmentálnych problémov). Ak by sme sa pozreli do minulosti – i keď detailnejšia analýza je nevyhnutná –, za problematické možno považovať to, že Habermas, navzdory mnohým relevantným argumentom pri kritike reálno-socialistických režimov, v skutočnosti upiera týmto režimom akúkoľvek mieru autenticity – pravdepodobne z dôvodu, že až príliš zovšeobecnil skúsenosť Nemeckej demokratickej republiky. Problém tkvie v tom, že takýto pohľad na skutočnosť preťažuje normatívnu stránku diskusie, čo následne znemožňuje pochopiť, že mnohé inštitucionálne nastavenia, ktoré nekorešpondujú s vývojom v západných krajinách, nemusia byť výsledkom „zlovôle“ vládcov, alebo náhodne vzniknutými či z tradície prevzatými útvarmi, ale nezriedka i uvedomelou a racionálne zdôvodnenou reakciou na konkrétne výzvy daných spoločností v konkrétnom čase a priestore.⁴⁴ Vo vzťahu k bývalým socialistickým krajinám strednej a zvlášť východnej Európy možno odkázať napríklad na štúdie Gáspára

revolúcia. Kalligram, Bratislava 1999, s. 160-185. Ide o kapitolu „Dobiehajúca revolúcia a ľavicová potreba revízie. Čo znamená socializmus dnes? Pozri rôzne kritické stanoviská k Habermasovi, z ktorých niektoré by boli použiteľné i proti Honnethovi, napríklad od KRAPFL, J. Cit. vyššie; BUDEN, B.: Konec postkomunizmu. Od spoločnosti bez nádeje k naději bez spoločnosti. Rybka Publishers, Praha 2013.

⁴³ Do akej miery sa naša spoločnosť počas 30-ročnej transformácie priblížila či pripodobnila tým západným, je na samostatnú štúdiu, domnievam sa však, že značne.

⁴⁴ A to nehovoriac aj o viacerých moderných výdobytkov, ktoré boli uznané v socialistických krajinách (i keď nie vo všetkých úplne rovnako a aj s obdobiami regresu) skôr než na Západe, pozri napríklad pútavú štúdiu ohľadom emancipácie žien: GHODSEE, K. R.: Proč mají ženy za socialismu lepší sex. A další argumenty pro ekonomickou nezávislost. Host, Brno 2020. Zaslúhovalo by si to samostatný komentár, zvlášť keď sám Honneth upriamuje pozornosť na emancipáciu žien, pozri v tejto knihe s. 121-124.

M. Tamása, ktorý je síce vo všeobecnosti (a v mnohom skutočne oprávnené) veľmi kritický k reálno-socialistickým režimom, avšak poukazuje na to, že jednou z najväčších zásluh týchto režimov vo východnej Európe bolo (okrem iného) skoncovanie s „kastovou“ (stavovskou) spoločnosťou.⁴⁵ Samozrejme, dnes možno o tom už len špekulovať, ako by sa vyvíjala situácia, ak by nedošlo k práve takému historickému vývoju, k akému došlo, ale je relevantné sa spytovať, či by bez existencie socialistických režimov nevyzerali krajiny patriace k bývalému sovietskemu bloku v súčasnosti skôr ako krajiny v Latinskej Amerike, samozrejme, v rôznych verziách – tak ekvivalenty podobné Čile či Brazílii, ako aj Hondurasu či Haiti. Nie je tu priestor otvoriť túto diskusiu, ani to, či sa aspoň v určitých regiónoch Latinská Amerika a stredovýchodná a východná Európa v súčasnosti k sebe nepriblížili (ekonomicky, sociálne, politicky,...). Honneth sa však o to ani nepokúsil. Preto stojí za preskúmanie a ďalšiu (medzinárodnú) diskusiu, do akej miery (a či vôbec) to znižuje význam jeho vedeckého prínosu. Kľúčový cieľ knihy, pokus „oslobodiť“ socializmus od „19. storočia“ a vtedajšej industrialistickej perspektívy, je však isto vítaným príspevkom do slovenských diskusií.

⁴⁵ „V našom relatívne rovnostárskom svete si už príliš nedokážeme predstaviť pohrdanie, ktorému v agrárnej stavovskej spoločnosti čelil „sprostý človek“ (čo pôvodne znamenalo len „prostý, neurodzený človek“). Prarodičia väčšiny Východoeurópanov bežne dostávali od zástupcov statkárov, od predstavených a od žandárov zaucho, či kopanec, na čo museli pobožkať ruku, ktorá ich uderela. Prvý prezident Maďarskej republiky z roku 1918, revolučný gróf Karoly, jeden z najbohatších veľmožov mocnárstva, po prvýkrát vážne uvažoval o zrade aristokratického stavu, keď po úspešnom hone zistil, že v loveckom zámočku jeho úslužného urodzeného bratranca našiel každý hosť v posteli roztrasenú nahú rumunskú dedičanku, podobne ako dnes nachádzame na vanúkuši v hotelovej izbe čokoládu, čoby pozornosť podniku.“ TAMÁS, G. M.: K filozofii socializmu. Filosofia, Praha 2016, s. 80. Vo vzťahu k slovenským a českým reáliám pozri napríklad KOHÁK, E. Domov a dálava. Kulturní tožnosť a obecné lidství v českém myšlení. Filosofia, Praha 2010, s. 252-253.

Axel Honneth: IDEA SOCIALIZMU

»COURAGE yet, my brother and sister!
Keep on – Liberty is to be subserv'd whatever occurs;
That is nothing that is quell'd by one or two failures, or by any
number of failures,
Or by the indifference or ingratitude of the people, or by any
unfaithfulness,
Or the show of the tushes of power, soldiers, cannon,
penal statuses.

What we believe in waits latent forever through all the continents,
Invites no one, promises nothing, sits in calmness and light, is
positive and composed, knows no discouragement,
Waiting patiently, waiting its time.«

Walt Whitman, »To a Foil'd European Revolutionaire« [1856],
zo zbierky:

Leaves of Grass

Predslov

Pred ani nie sto rokmi bol socializmus v rámci modernej spoločnosti takým mohutným hnutím, že medzi veľkými sociálnymi teoretikmi tej doby by sa sotva našiel niekto, kto by nepokladal za potrebné venovať mu podrobnú, niekedy skôr kritickú, inokedy výraznejšie sympatizujúcu, vždy však na rešpekte založenú štúdiu. Na začiatku stál ešte v 19. storočí John Stuart Mill, po ňom nasledovali Emile Durkheim, Max Weber a Joseph Schumpeter, aby sme spomenuli aspoň tých najdôležitejších. Všetci títo myslitelia sa aj napriek významným rozdielom v osobnom zmysľaní a teoretickom programe zhodovali v tom, že socializmus vnímali ako intelektuálnu výzvu, ktorá mala sprevádzať kapitalizmus zrejme už natrvalo. Dnes sa to však zásadne zmenilo. Ak sa vôbec socializmus v sociálno-teoretických súvislostiach zmiňuje, pokladá sa za takmer isté, že jeho doba už pominula. Ani sa neverí v to, že by ešte niekedy mohol oduševňovať masy, ani sa nepokladá za smerodajnú alternatívu k súčasnému kapitalizmu. Akoby za jednu noc – Max Weber by neveril vlastným očiam – sa úlohy dvoch veľkých protivníkov 19. storočia vymenili: Zdá sa, že náboženstvu ako etickej sile patrí budúcnosť, zatiaľ čo socializmus sa vníma ako duchovný výtvor minulosti. Presvedčenie, že táto zmena sa odohrala prirýchlo, a preto nemôže byť celou pravdou, je jedným z dvoch motívov, ktoré ma podnietili k napísaniu tejto knihy. V nasledujúcom texte sa chcem pokúsiť preukázať, že v socializme ešte jednoznačne tlie živá iskierka. Stačí, ak jeho kľúčovú ideu dostatočne rozhodne vylúpňeme z jeho myšlienkovvej stavby, ktorá je zakorenená v ére raného industrializmu, a potom ju premiestnime do nového spoločensko-teoretického rámca.

Druhý motív, ktorým som sa riadil pri koncipovaní nasledujúcich úvah, významne súvisí s recepciou mojej predchádzajúcej

rozsiahlej štúdie *Právo slobody*¹. Počas početných diskusií, ktoré ju sprevádzali, som si neraz musel vypočúť, že moje metodické východisko z normatívneho horizontu moderny zreteľne prezrádza zámer vyhnúť sa tomu, aby som bol nútený zaujať kritickú perspektívu transformácie daného spoločenského poriadku.² Tam, kde to bolo potrebné a možné, som sa už s touto námietkou vysporiadal písomne, aby som ukázal, že sa zakladá na nepochopení metodických obmedzení, ktoré som si vedome uložil ja sám.³ Aj naďalej som však mal pocit, že predovšetkým by som mal ukázať, ako stačí malý posun perspektívy zaujímanej v *Práve slobody* nato, aby sa táto mohla otvoriť smerom k spoločenskému zriadeniu, ktoré by bolo inštitucionálne usporiadané celkom inak. Úplne proti svojmu pôvodnému zámeru som bol preto podnietený k tomu, aby po väčšej štúdií dodatočne nasledovala menšia. Tá má zreteľne ukázať, k akej vízii by vlastne museli smerovať línie pokroku, ktoré som predtým rekonštruoval iba z vnútornej perspektívy.

Spojenie obidvoch týchto motívov ma priviedlo k tomu, aby som sa na pozvanie Hannoverskej univerzity v rámci Leibnizovských prednášok roku 2014 po prvý raz pokúsil o aktualizáciu základných ideí socializmu. Kolegom a kolegyniam tamojšieho Inštitútu pre filozofiu, predovšetkým však Paulovi Hoyningen-Huenemu, som veľmi vďačný, že mi v rámci ich každoročného prednáškového podujatia vytvorili priestor na spracovanie témy, ktorá je im dozaista skôr cudzia. Z diskusií, ktoré sa v nadväznosti na moje prednášky uskutočnili počas troch po sebe nasledujúcich večerov, som profitoval do takej miery, že som nadobudol jasnú predstavu o nevyhnutnosti ich prepracovania a rozšírenia. Následne som vypracoval druhú verziu svojich prednášok, ktorá je podstatne rozsiahlejšia,

¹ Axel Honett: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Berlin 2011.

² Porovnaj napríklad príspevky in: Special Issue on Axel Honneth's Freedom's Righ. *Critical Horizons*, 16/2 (2015).

³ Axel Honneth: „Rejoinder“, *ibid.*, s. 204 – 226.

najmä pokiaľ ide o výhľady na revidovaný socializmus. Priateľské pozvanie Rüdiger Schmid-Grépálya, aby som v tomto roku prevzal Distinguished Fellowship Kolégia Friedricha Nietzscheho vo Weimare, na čele ktorého stojí, mi nakoniec v júni poskytlo príležitosť, aby som prepracovanú verziu svojho textu opäť vystavil kritickému súdu väčšieho publika. Paralelne s tým sa vo Wielandgut Oßmannstedte neďaleko Weimaru uskutočnil viacdenný seminár so štipendistami nadácie „Studienstiftung des deutschen Volkes“, z ktorého som vďaka plodnej diskusii mohol ešte raz čerpať usmernenia pre jeho záverečné korektúry. Účastníckam a účastníkom tohto seminára a prirodzene aj riaditeľovi a spolupracovníkom kolégia som veľmi vďačný za prejavený záujem o moju prácu.

Okrem toho patrí moja vďačnosť všetkým priateľom, kolegyniam a kolegom, ktorí mi svojimi radami a návrhmi pomohli pri písaní rukopisu. Na prvom mieste by som tu chcel spomenúť Freda Neuhousera, ktorý je zároveň mojím dôverným priateľom a blízkym kolegom na Katedre filozofie Kolumbijskej univerzity v New Yorku a ktorý ma počas práce na tomto texte od začiatku vytrvalo povzbudzoval, a navyše k nemu prispel početnými cennými pripomienkami. Okrem toho som sa veľa naučil z kritických komentárov, ktorými sa k prvej verzii mojej prednášky vyjadrili Eva Gilmerová, Philipp Hölzing, Christine Pries-Honnethová a Titus Stahl. Im všetkým som už mnoho rokov vďačný za ich ústretovosť a pozornosť. Na záver patrí moja srdečná vďaka aj Hannah Bayerovej a Frauke Köhlerovej, ktoré mi osvedčeným spôsobom pomohli so zabezpečením literatúry a s prepisom rukopisu.

Axel Honneth

jún 2015

Úvod

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. Pravdepodobne ešte nikdy od konca Druhej svetovej vojny nebolo tak veľa ľudí súčasne pobúrených sociálnymi a politickými následkami, ktoré vyplynuli z globálne rozšírenej trhovej ekonomiky kapitalizmu. 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, takže tá ostáva zvláštnym spôsobom nemá a zameraná do vnútra. Je to, akoby mohutnejúcemu znepokojeniu chýbala schopnosť myslením prekročiť existujúce pomery a predstaviť si stav spoločnosti, ktorá by nebola usporiadaná kapitalisticky. Oddelenosť pobúrenia od akejkoľvek orientácie na budúcnosť, protestu od akýchkoľvek vízií čohosi lepšieho, je v dejinách moderných spoločností skutku čímsi novým. Od čias Francúzskej revolúcie boli veľké hnutia odporu voči kapitalistickým pomerom vždy sprevádzané utópiami, ktoré navrhovali vízie toho, ako by raz mala byť usporiadaná budúca spoločnosť – pripomeňme aspoň hnutie rozbíjačov strojov, kooperatívy Roberta Owena, hnutie rád alebo komunistické ideály beztriednej spoločnosti. Prítok takýchto prúdov utopického myslenia, ako povedal Ernst Bloch, sa dnes zdá zahataný. Síce vieme veľmi presne, čo nechceme a čo je na dnešných sociálnych pomeroch také poburujúce, nik však nemá ani len spola jasnú predstavu o tom, kam by mohla viesť cieľená zmena existujúceho stavu.

Nájsť vysvetlenie tohto náhleho vyčerpania utopických energií je ťažšie, než by sa mohlo javiť na prvý pohľad. Kolaps komunistic-

kých režimov v roku 1989, na ktorý intelektuálni pozorovatelia radi odkazujú, aby z neho odvodili rozplynutie sa všetkých nádejí na stav prekračujúci kapitalistickú skutočnosť, sotva možno uvádzať ako jeho príčinu. Rozhorčené masy, ktoré sa dnes právom sťažujú na prehlbujúcu sa priepasť medzi verejnou biedou a privátnym bohatstvom, no bez toho, aby disponovali konkrétnou predstavou nejakej lepšej spoločnosti, zaiste nemuseli čakať až na pád múru, aby boli presvedčené o tom, že štátny socializmus sovietskeho razenia poskytoval sociálne benefity len za cenu neslobody. Navyše fakt, že až po Ruskú revolúciu neexistovala nijaká reálna alternatíva ku kapitalizmu, ľudom v 19. storočí rozhodne nebránil vo vytváraní predstáv o nenásilnom spolunažívaní v solidarite a spravodlivosti. Prečo by teda mal bankrot komunistického mocenského bloku náhle viesť k tomu, že dnes je táto zdanlivo hlboko zakorenená schopnosť k utopickému prekračovaniu existujúcich pomerov do takej miery oslabená? Inou príčinou, ktorá sa často uvádza na vysvetlenie zvláštnej absencie predstáv o budúcnosti, je tušenie prudkej premeny nášho kolektívneho vedomia času: S nástupom „postmoderny“, ktorý sa odohral najprv v umení a architektúre, potom však aj v kultúre ako celku, boli pre modernu charakteristické predstavy usmerňovaného pokroku znehodnotené tak natrvalo, že dnes namiesto toho kolektívne prevláda vedomie historického návratu vždy rovnakého. Na pôde tohto nového, postmoderného chápania dejín, tak znie druhé vysvetlenie, sa víziám lepšieho života nemôže dariť 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. Medzičasom si však nastávajúcu dobu predstavujeme skôr ako čosi, čo nemôže ponúkať nič viac než číre prehrávanie už z minulosti dôverne známych životných foriem a sociálnych modelov. Ibaže už z okolnosti, že v iných funkčných súvislostiach ešte jednoznačne rátame s vítaným pokrokom, napríklad v medicíne alebo pri presadzovaní ľudských práv, vyplýva pochybnosť, či je vysvetlenie tohto druhu skutočne presvedčivé: Prečo by mala transcendujúca

predstavivosť chýbať len v tejto jedinej oblasti, totiž v oblasti reformovateľnosti spoločnosti, keď predsa na iných poliach je ešte, zdá sa, do veľkej miery intaktná? Téza o zásadne zmenenom vedomí dejín nám podsúva, že dnes sa už každá anticipácia niečoho spoločensky nového stratila, a to bez toho, aby sa pri tom zohľadňovalo, aké silné, dozaista až prehnané nádeje sa v súčasnosti spájajú s celosvetovo rozšírenou implementáciou ľudských práv.⁴ Ďalšie, tretie vysvetlenie by sa teda mohlo týkať rozdielu, ktorý existuje medzi týmito dvoma spomínanými poľami, teda medzi štruktúrne neutrálnym nasadzovaním medzinárodne sankcionovaných práv a prestavbou základných spoločenských inštitúcií, aby sme z toho vyvodili záver, že utopické sily sú nateraz oslabené len vo vzťahu k druhej oblasti. Práve táto téza sa podľa mňa najväčšmi približuje pravde, nepochybne však potrebuje isté doplnenie; navyše tu totiž musíme objasniť, prečo tým, čo dnes nemožno zaťažovať utopickými očakávaniami, má byť práve spoločensko-politická matéria.

Tu by mohlo ďalšiemu posunu napomôcť poukázanie na to, že hospodársko-sociálne procesy dnes vo vedomí verejnosti vystupujú ako priveľmi komplexné, a preto priveľmi neprehľadné nato, aby boli dostupné cieľným zásahom; predovšetkým prostredníctvom procesov ekonomickej globalizácie s ich neprehľadne rýchlymi transakciami akoby sa vytvoril istý druh patológie druhého rádu spočívajúcej v tom, že obyvateľstvo pokladá inštitucionálne podmienky spolunažívania už len za „vecné“ vzťahy, za danosti, ktoré sa vymykajú akémukoľvek ľudskému zásahu.⁵ Až dnes by potom nadobudla historické oprávnenie slávna analýza fetišizmu, ktorú Marx rozvinul v prvom zväzku *Kapitálu*. A teda nie v predchádzajúcich štádiách kapitalizmu, keď ešte robotnícke hnutie vo svojich

⁴ Samuel Moyn, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge / Mass. 2010.

⁵ Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt/M. 2013.

snoch a víziách pokladalo existujúce pomery za meniteľné,⁶ ale až v súčasnosti by malo byť rozšírené všeobecné presvedčenie, že sociálne vzťahy sú osobitým spôsobom „spoločenskými vzťahmi vecí“.⁷ Ak by to bolo tak, v prospech čoho svedčia rovnako každodenné pozorovania, ako aj empirické analýzy,⁸ naša schopnosť anticipovať sociálne vylepšenia základnej štruktúry súčasných spoločností by sa už viac nemohla rozvíjať preto, lebo táto štruktúra sa pokladá, práve tak ako veci vo svojej substancii, za takmer nemiiteľnú; nie odpadnutie reálne existujúcej alternatívy ku kapitalizmu, nie zásadná zmena nášho chápania dejín, ale nadvláda fetišizujúceho chápania spoločenských vzťahov je tým, čo by sme mali robiť zodpovedným za to, že masové rozhorčenie nad škandalóznym rozdelením bohatstva a moci dnes až do takej veľkej miery zjavne stratilo akýkoľvek zmysel pre cieľ, ktorý je na dosah.

Dozaista aj toto tretie vysvetlenie ostáva ešte vždy neúplné, pretože nepoukazuje na to, prečo tradované utópie už viac nemajú silu rozpúšťať alebo aspoň narúšať zvečňujúce každodenné vedomie; veď predsa viac než celé jedno storočie prináležala socialistickým a komunistickým utópiám schopnosť intenzívne a opakovane elektrizovať mysle zúčastnených víziami lepšieho spolužitia tak, že tie boli akoby obrnené pred dozaista už vtedy existujúcimi tendenciami k rezignujúcemu hypostazovaniu sociálnych procesov. Rozsah toho, čo ľudia vo svojom spoločenskom usporiadaní zakaždým pokladajú za „neodvratné“, a tým za vecne nevyhnutné, do veľkej miery závisí od kultúrnych faktorov, a tu predovšetkým od vplyvu politických výkladových schém, ktoré sú schopné zdanlivo nevyhnutné predstaviť ako čosi, čo možno kolektívne pretvárať. Barrin-

⁶ Porovnaj: Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien 2013.

⁷ Karl Marx, *Das Kapital*, in: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, zv. 23, Berlin 1971, s. 87.

⁸ Porovnaj napr.: Pierre Bourdieu a ďalší, *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gessellschaft*, Konstanz 2002.

gton Moore vo svojej historickej štúdií *Nespravodlivosť* presvedčivo ukázal, do akej miery sa pocit beznádejnej neodvratiteľnosti medzi nemeckými robotníkmi začal vytrácať vo chvíli, keď im presvedčivé nové interpretácie umožnili odhaliť, že charakter toho, čo je inštitucionálne dané, je výsledkom rokovaní a dohôd.⁹ Vo svetle takýchto úvah však potom o to naliehavejšie vyvstáva otázka, aké sú príčiny toho, že dnes majú byť všetky klasické, kedysi vplyvné ideály pripravené o svoj odhaľujúci účinok, ktorý pôsobil na zvecňovanie rozkladne; ešte konkrétnejšie by sme sa museli pýtať, prečo vízie socializmu už dlhší čas nedisponujú silou presvedčiť zúčastnených o tom, že kolektívnym úsilím predsa len možno zdanlivo „neodvratné“ pretvoriť v prospech niečoho lepšieho. Tým som sa ocitol pri téme úvah, ktoré by som chcel rozvinúť v štyroch kapitolách tejto krátkej štúdie. V nasledujúcom texte ma budú zaujímať dve navzájom súvisiace otázky, ktoré sa mi zdajú ideovo-politicky aj naďalej mimoriadne aktuálne: Po prvé sa chcem venovať buď interným, alebo externým dôvodom, ktoré viedli k tomu, že idey socializmu zdanlivo tak neodvolateľne stratili svoj niekdajší podnecujúci potenciál; po druhé sa potom chcem vo svetle týchto jasne vysvetlených dôvodov pýtať, aké konceptuálne zmeny socialistických ideí by sa museli podniknúť, aby tieto mohli opätovne nadobudnúť svoju stratenú virulenciu. Moje zámery ma však nútia, aby som pôvodnú ideu socializmu najprv ešte raz zrekonštruoval tak jasne, ako je len možné (I.); až v druhom kroku sa potom zameriam na dôvody, ktoré medzičasom viedli k zastaraníu týchto ideí (II.). V dvoch záverečných kapitolách chcem potom podniknúť pokus, konceptuálnymi inováciami napomôcť zastaraným ideám, aby sa ešte raz postavili na nohy (III. a IV.). Na úvod chcem ešte zdôrazniť, že všetky nasledujúce úvahy majú metapolitický charakter, pretože nikde sa nepokúšam vytvárať väzby na súčasné politické konštelácie a možnosti konania; na tomto mieste nemá ísť o strategickú

⁹ Barrington Moore, *Ungerechtigkeit, Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt/M. 1982, najmä kap. 14.

otázku, ako by dnes socializmus mohol nadobudnúť vplyv na denné politické dianie, ale výlučne o to, ako by sa dal jeho pôvodný zámer ešte raz preformulovať tak, že by sa znovu mohol stať zdrojom politicko-etickej orientácie.

I. PÔVODNÁ IDEA: Prekonanie revolúcie v sociálnej slobode

Idea socializmu je duchovným dieťaťom kapitalistickej industrializácie; svetlo sveta uzrela vtedy, keď sa pri postupe Francúzskej revolúcie ukázalo, že jej požiadavky slobody, rovnosti a bratstva ostali pre veľkú časť obyvateľstva prázdnyimi sľubmi, a tak mali od svojho sociálneho uskutočnenia veľmi ďaleko. Čisto pojem „socializmus“ si však v jazyku filozofických polemík našiel svoje miesto už oveľa skôr, totiž v druhej polovici 18. storočia, keď sa katolícke duchovenstvo rozhodlo demaskovať nemeckú školu prírodného práva ako nebezpečné bludárstvo; vtedy sa polemicky použitým výrazom „socialistae“, čo bol neologizmus odvodený z latinského „socialis“, mienila domnelá tendencia Grotia a Pufendorfa zakladať sociálny právny poriadok namiesto na božskom zjavení na ľudskom pudení k „družnosti“.¹⁰ Od tohto jeho kritického použitia vedie potom priama cesta k učebniciam právnej vedy z neskorého 18. storočia, v ktorých sa v nemeckom jazykovom priestore slovom „socialisti“ označovali predovšetkým Pufendorf a jeho žiaci; toto slovo medzičasom stratilo akýkoľvek obviňujúci charakter a malo už len neutrálne pomenovávať zámer sekulárneho zdôvodňovania pudenia k družnosti.¹¹ Keď sa však o približne tridsať rokov neskôr, v dvadsiatych a tridsiatych rokoch 19. storočia, dostali v Európe do obehu anglické slová „socialist“ a „socialism“, ich význam už

¹⁰ Wolfgang Schieder, „Sozialismus“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. Otto Brunner, Werner Conze a Reinhart Koselleck, zv. 5, Stuttgart 1984, s. 923 – 996; tu: s. 924 – 927.

¹¹ *Ibid.*, s. 930 – 934.

nemal nijakú súvislosť s ich pôvodným využívaním v diskusiách o prírodnom práve; akoby išlo o novotvar, obidva tieto pojmy používali na označovanie seba samých prívrženci Roberta Owena v Anglicku a fourieristi vo Francúzsku, a to bez toho, že by s tým spájali akýkoľvek zámer zasahovať do filozofických polemík, týkajúcich sa zdôvodňovania práva.¹² Tieto dve slová sa svojím novým použitím stali skôr „pojmi hnutia orientovaného na budúcnosť“ (Wolfgang Schieder), ktorými sa označuje politický zámer, zakladaním kolektívnych spolkov prispievať k tomu, aby sa existujúca spoločnosť priblížila stavu, ktorý by sa vôbec dal nazvať „sociálnym“.

Zaiste sa už dlho pred prvou polovicou 19. storočia objavovalo úsilie cieľenými opatreniami dosiahnuť, aby sa spoločnosť vôbec stala „sociálnou“ – pripomeňme si len pokusy škótskych morálnych filozofov uvažovať o ľudských pocitoch vzájomnej účasti, aby na ich základe rozvinuli princípy dobre usporiadaného spoločenstva. Aj Gottfried Wilhelm Leibniz, ktorý rozhodne nevzbudzuje podozrenie, pokiaľ ide o akékoľvek asociácie so socializmom, vo svojej mladosti koketoval s takýmito myšlienkovými pochodmi, keď s politickými ambíciami spriadal plány na založenie učených spolkov, ktoré boli najprv nazvané „societami“; napodobňujúc platónsky vzor vlády filozofov mali tieto organizácie, neskoršie označované ako „akadémie“, slúžiť všeobecnému spoločenskému blahu nielen preberaním vzdelávacích a kultúrno-politických funkcií, ale dokonca aj zodpovednosťou za sociálne ukotvenie hospodárskeho života.¹³ V krátkom rukopise „Societa a hospodárstvo“, ktorý Leibniz napísal v roku 1671, sa o oblasti ekonomických úloh budúcich aka-

¹² Ibid., s. 934 – 939. Carl Grünberg odvodzuje toto nové používanie výrazu „socialist“ od prívržencov Roberta Owena v dvadsiatych rokoch 19. storočia v Anglicku: Grünberg, „Der Ursprung der Worte „Sozialismus“ und „Sozialist“, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 2 (1912), s. 372 – 379.

¹³ Hans Heinz Holz, „Einleitung“, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Politische Schriften II*, ed. Hans Heinz Holz, Frankfurt/M. 1967, s. 5 – 20.

démií uvádza, že finančnou podporou chudobných ako aj zaručením minimálnej mzdy sa majú postarať o ukončenie hospodárskeho konkurenčného boja, a touto cestou majú zabezpečiť „pravú lásku a dôvernosť“ medzi jednotlivými členmi spoločnosti;¹⁴ Leibnizove návrhy sa tu na mnohých miestach čítajú priam tak, ako by predvídali radikálne názory, ktoré mal so zriadením svojich spoločností, pokrstených na „phalanstères“, o stopäťdesiat rokov neskôr spájať Charles Fourier.¹⁵

No Fourier, zatiaľ čo snoval svoje plány družstevného spoločenstva, operoval už za celkom odlišných normatívnych predpokladov, než s akými sa mohol stretnúť Leibniz vo svojom feudálnom okolí; Francúzska revolúcia s jej princípmi slobody, rovnosti a bratstva totiž medzičasom vytvorila morálne nároky na spravodlivé sociálne usporiadanie, na ktoré sa odteraz mohol vzťahovať každý, koho zámerom bolo ďalšie zlepšovanie spoločenských pomerov. Tí myslitelia a aktivisti, ktorí sa v tridsiatych rokoch 19. storočia vo Francúzsku a Anglicku začali nazývať „socialistami“, to robili s plným vedomím tejto normatívnej závislosti od revolučných zmien; na rozdiel od Leibniza či iných sociálnych reformátorov v predburžoáznej dobe, ktorí svoje návrhy museli chápať ako nekryté politickú realitou, mohli sa odvolávať na už inštitucionalizované, všeobecne osvedčené princípy, aby z nich odvodili radikálne konzekvencie. Pravda, od začiatku nie je celkom jasné, akým spôsobom sa novovzniknuté zoskupenia, spätne označované ako „ranosocialistické“, pokúšali nadviazať na tri normy, etablované Francúzskou revolúciou; medzi prívržencami Roberta Owena v Anglicku a hnutiami saint-simonistov a fourieristov vo Francúzsku síce už od tridsiatych rokov 19. storočia existovali čulé styky – na ideu, prezentovať sa spoločne ako „socialisti“ sa zrejme prišlo až potom, čo Owen

¹⁴ Gottfried Wilhelm Leibniz, „Sozietät und Wirtschaft“ [1671], in: Leibniz, *Politische Schriften II*, ibid., s. 127 – 130, tu s. 129.

¹⁵ Charles Fourier, *Theorie der vier Bewegungen und der allgemeinen Bestimmungen*, ed. Teodor W. Adorno, Frankfurt/M. 1960, s. 50 – 56.

navštívil v roku 1837 Fouriera v Paríži¹⁶ – no príslušné predstavy o obsahu spoločenských zmien, ktoré sa mali vybojovať, boli predsa len priveľmi odlišné na to, aby sa v nich dal rozpoznať nejaký spoločne zdieľaný cieľ.

Východiskovým bodom vzbury proti porevolučnému usporiadaniu spoločnosti bolo vo všetkých troch skupinách dozaista rozhorčenie nad tým, že paralelne sa odohrávajúce rozširovanie kapitalistického trhu bránilo veľkej časti obyvateľstva v tom, aby si mohlo pre seba nárokovať medzičasom sľúbené zásady slobody a rovnosti;¹⁷ pociťovalo sa ako „znevažujúce“, „zahanbujúce“ alebo jednoducho „nemorálne“, že robotníci so svojimi rodinami na vidieku i v mestách boli aj napriek svojej pripravenosti podávať veľké výkony vystavení svojvôli súkromných majiteľov fabrik a vlastníkov pôdy, ktorí im na základe zvažovania rentability vnútili život v neustálej núdzi a na pokraji ustavične hroziaceho zbedačenia. Ak by sme chceli nájsť spoločného menovateľa prvotnej normatívnej reakcie, ktorou všetky spomínané prúdy raného socializmu odpovedali na vnímanie týchto sociálnych pomerov, v prvom priblížení je zmysluplné pridržať sa podnetu Emila Durkheima. Vo svojich slávnych prednáškach k „socializmu“ pri pokuse o definovanie obsahu pojmu tento francúzsky sociológ navrhol uchopiť medzi odlišnými socialistickými doktrínami ako zhodný zámer, opätovne podriadiť hospodárske funkcie, ktoré sa vymanili sociálnej kontrole, spoločnosti, a to prostredníctvom dispozičnej moci reprezentovanej štá-

¹⁶ Schieder, „Sozialismus“, *ibid.*, s. 936.

¹⁷ K vzniku a dejinám socializmu porovnaj napr.: George Lichtheim, *Ursprünge des Sozialismus*, Gütersloh 1969; *Kurze Geschichte des Sozialismus*, Frankfurt/M., Wien u. Zürich 1977; G. D. H. Cole, *Socialist Thought*, zv. I: *The Forerunners 1789 – 1850*, London 1955; Jacques Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, zv. II: *Der utopische Sozialismus bis 1848*, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1974. Zaujímavú vedecko-sociologickú analýzu podáva: Robert Wuthnow, *Communities of Discourse. Ideology and Social Structure in the Reformation, Enlightenment, and the European Socialism*, Cambridge/Mass. 1989, časť III.

tom. Aj keby sa mnohopočetné prúdy socializmu v jednotlivostiach akokoľvek odlišovali, podľa Durkheimovho presvedčenia je im v podstate všetkým vlastná predovšetkým predstava, že chudobu pracujúcich má možno odstrániť iba novou organizáciou ekonomickej sféry v tom zmysle, že v tejto sfére vykonávané činnosti sa naviažu na spoločensky vykonávané rozhodovacie procesy.¹⁸ Aj keď táto definícia ešte nebude dostačujúca, aby sme vskutku primerane pochopili normatívny zámer socializmu, predsa nám umožňuje rozpoznať spoločný sediment všetkých v jeho mene sa rozvíjajúcich hnutí a škôl: Či už Robert Owen a jeho prívrženci, Saint-Simon a jeho škola alebo fourieristi, každé z týchto zoskupení vníma ako príčinu nespravodlivosti páchanej na pracujúcom obyvateľstve predovšetkým fakt, že kapitalistický trh vykĺzol spod spoločenskej kontrolnej moci, a preto sa už riadi iba svojimi vlastnými zákonmi ponuky a dopytu.

Ak sa však na to pozrieme bližšie a odhliadnuc od diferencií sa zameriame na spoločne zdieľaný vokabulár ranosocialistických prúdov, tak na Durkheimovom návrhu je nám ihneď nápadné, že sa už vôbec nepokúša vysvetliť ich normatívnu spätnú väzbu na ideály Francúzskej revolúcie;¹⁹ týmito zoskupeniami sa po celý čas zaoberá tak, akoby im išlo takpovediac len o spoločensko-technický problém sociálneho znovuukotvenia trhu, a nie aj o historicky oveľa bližšie ležiaci cieľ uskutočňovania už všeobecne proklamovaných princípov slobody, rovnosti a bratstva v prospech širokých vrstiev obyvateľstva. Rovnako aj ďalšie podobne koncipované a vo svojom vážnom úsilí bezpochyby veľmi pôsobivé pokusy

¹⁸ Emile Durkheim, *Le socialisme* [1928], Paris 2011, s. 49: „On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société.“ Veľmi podobná je aj definícia, ktorú sa pokúša podať John Dewey vo svojich *Lectures in China*: John Dewey, *Lectures in China*, 1919 – 1920, Honolulu 1973, s. 117.

¹⁹ K tejto normatívnej spätnej väzbe na ideály Francúzskej revolúcie porovnaj tiež: Wuthnow, *Communities of Discourse*, ibid., s. 370.

o rozpoznanie kľúčových ambícií socializmu trpia takýmto odhliadanim od hybných síl nového hnutia, ktoré sú v skutočnosti vlastne morálne. Ako príklad tu spomeňme aspoň Johna Stuarta Milla a Josepha Schumpetera. Obidvom je vlastný nápadný sklon k tomu, že socialistický projekt vo svojich stadiách redukuje tak, akoby jeho úmyslom bola iba spravodlivá deľba zdrojov, a vôbec sa podrobnejšie nezmieňujú o morálnych či etických zámeroch, ktoré sú skryté na pozadí.²⁰ Do akej miery sa však raní „socialistickí“ myslitelia, ktorí sa takto sami označovali, fakticky zaoberali genuínne normatívnymi princípmi, o ktorých verili, že ich môžu prevziať zo zoznamu požiadaviek revolúcie, ktorú mali za sebou, bude zrejmé, len čo bližšie preskúmame zdôvodnenia ich návrhov: Robert Owen, skôr praktik ako teoretik, ktorý bol dozaista najmenej ovplyvnený dôsledkami veľkej revolúcie, zdôvodňuje svoje zriaďovanie pracovných kooperatív v New Lanark tým, že prostredníctvom skúsenosti vzájomne prospešnej činnosti budú príslušníci spodných vrstiev vychovávaní k „vzájomnej žičlivosti“, a tým k solidárnosti, zahŕňajúcej dokonca aj cudzích;²¹ nie nepodobne, hoci, samozrejme, s podstatne vyššími nárokmi na sociálno-filozofické zdôvodnenie, sú Saint-Simon a jeho prívrženci presvedčení o tom, že reálnu neslobodu robotníkov v kapitalistických podmienkach možno prekonať len prostredníctvom takého usporiadania spoločnosti, v rámci ktorého bude za pomoci centralizovaného plánovania každý odmeňovaný podľa svojich schopností, a v súlade s tým sa vytvorí „univerzálna asociácia“ vzájomne za seba

²⁰ John Stuart Mill, „Chapters on Socialism“ [1879], in: Mill, *Principles of Political Economy*, Oxford 1998, s. 369 – 436; Joseph Schumpeter, „Sozialistische Möglichkeiten von heute“ [1920/21], in: Schumpeter, *Aufsätze zur ökonomischen Theorie*, Tübingen 1952, s. 465 – 510.

²¹ Robert Owen, „Eine neue Gesellschaftsordnung“ [1813], in: Michael Vester (ed.), *Die Frühsozialisten 1789 – 1848*, zv. I, Reinbek bei Hamburg 1970, s. 35 – 55; k Owenovi porovnaj tiež: Cole, *Socialist Thought*, zv. I, ibid., kap. IX a XI; Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, zv. II, ibid., s. 29 – 48.

ručiacich členov;²² a nakoniec aj Fourier a jeho žiaci zdôvodňujú svoje plány družstevného spoločenstva tým, že až etablovaním sa dobrovoľných asociácií producentov, práve oných už spomenutých „Phalanstères“, môže byť primerane zohľadnená normatívna požiadavka nenásilnej kooperácie všetkých členov spoločnosti.²³ Nikde v týchto zdôvodneniach socialistických cieľov sa prevzatie výrobných prostriedkov do spoločenského vlastníctva nestavia ako čistý samoučel; pokiaľ sa vôbec pokladá za potrebné opatrenie, všade slúži len ako nevyhnutný predpoklad možnosti uskutočnenia celkom odlišných požiadaviek, ktoré sú v konečnom dôsledku morálne. Najväčšmi v popredí pri tom vždy stoja prvý a posledný článok katalógu princípov Francúzskej revolúcie, teda „sloboda“ a „bratstvo“, zatiaľ čo „rovnosť“ hrá často iba podriadenú úlohu; pri ich štúdiu sa občas dokonca natíska dojem, akoby tieto socialistické zoskupenia boli už viac-menej spokojné s právnou rovnosťou svojej doby, hoci tá bola inštitucionalizovaná iba fragmentárne, a akoby sa naliehavo usilovali najmä o to, aby bolo na tomto právnom základe zriadené solidárne spoločenstvo producentov, ktorí by sa svojimi schopnosťami a príspevkami vzájomne dopĺňali. Pozadie týchto normatívnych predstáv tvorí presvedčenie, ktoré sa v spisoch rôznych autorov zmieňuje iba okrajovo, zato je však dôležitým zdrojom ich vzájomnej zhody; spoločne totiž vychádzajú z toho, že doteraz formulovaný, predovšetkým právne chápaný pojem individuálnej slobody je priveľmi úzky nato, aby sa dal uviesť do súladu s princípom bratstva, aj keď predsa obidva tieto ciele boli vytýčené súčasne. S trochou hermeneutickej

²² Gottfried Salomon-Delatour (ed.) *Die Lehre Saint-Simons*, Neuwied 1962; Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, zv. II, *ibid.*, s. 113 – 130.

²³ Fourier, *Theorie der vier Bewegungen*, *ibid.*, s. 50 – 56; Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, zv. II, *ibid.*, s. 131 – 143.

blahovoľnosti by sme mohli povedať, že tieto tri ranosocialistické zoskupenia odhaľujú vnútorné protirečenie v katalógu princípov revolúcie podmienené tým, že požadovaná sloboda sa chápe iba právne alebo individualisticky; preto bez toho, aby o tom naozaj vedeli, všetky laborujú na pokuse rozšíriť liberálny pojem slobody tak, aby bol nejakým spôsobom zlučiteľný s ďalším cieľom, ktorým je „bratstvo“.

Zámer vzájomne zmieriť princíp „slobody“ a „bratstva“ zmenou významu prvého pojmu sa stáva ešte zreteľnejším, keď sa zameriame na autorov, ktorí nasledovali po prvej vlne socialistických zoskupení. Tak Louis Blanc, ako aj Pierre-Joseph Proudhon, ktorí inak kráčali úplne odlišnými cestami,²⁴ zdôvodňujú svoju kritiku expandujúceho trhového hospodárstva tým, že v jeho inštitucionálnych základoch vidia odzrkadlenie takého chápania slobody, ktoré je postavené na sledovaní čisto súkromných záujmov, na „privátnom egoizme“, ako hovorí Blanc.²⁵ Obidvaja autori sú presvedčení, že pokiaľ zotrváme pri takomto úzkom výklade individuálnej slobody, tak sa nemôže nič zmeniť nielen v depravujúcich hospodárskych pomeroch, ale nebude možné uskutočňovať ani oficiálne existujúci nárok na „bratstvo“, čiže na solidárne spolužitie. V tomto ohľade vychádzajú Blanc a Proudhon z toho, že úlohou nimi zastávaného socializmu je odstrániť protirečenie medzi súčasne vznesenými požiadavkami Francúzskej revolúcie: totiž že normatívny cieľ bratstva, solidárnej vzájomnej podpory, sa nedá ani v náznaku realizovať preto, lebo ďalší cieľ, cieľ slobody, sa uchopuje výlučne v oných kategóriách súkromného egoizmu, aký sa prejavil v konkurenčných vzťahoch kapitalistického trhu. Hospodársko-politické plány, ktoré rozvíjajú Blanc a Proudhon, aby trh buď doplnili, alebo

²⁴ Porovnaj: Cole, *Socialist Thought*, zv. I, ibid., kap. XIX.

²⁵ Louis Blanc, „Organisation der Arbeit“ (výber), in: Lisa Herzog/Axel Honneth (ed.) *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Berlin 2014, s. 174 – 190, tu: s. 176.

nahradili²⁶ inými formami produkcie a distribúcie, sú preto zamerané predovšetkým na to, aby vo sfére ekonomickej činnosti umožnili uskutočňovanie takého druhu „slobody“, ktorá by už ďalej nestála v ceste paralelnému nároku na „bratstvo“; len vtedy, keď sa tam, v hospodárskom silovom centre novej spoločnosti, bude môcť individuálna sloboda etablovať nie ako sledovanie privátnych záujmov, ale ako solidárne dopĺňanie sa navzájom, bude možné neprotirečivo uskutočňovať normatívne požiadavky Francúzskej revolúcie.

Ak sa odtiaľto ešte raz spätne ohliadneme na Durkheimovu definíciu základnej idey socializmu, môžeme zaznamenať prvý medzivýsledok: Tento francúzsky sociológ síce pravdivo tvrdí, že základom všetkých socialistických projektov je spoločný zámer preniesť hospodárske aktivity späť do dispozičného horizontu spoločenských rozhodovacích procesov, prehliada však pri tom normatívne dôvody, ktoré vôbec motivovali tento zámer. Zástupcom raného socializmu nejde jednoducho len o to, aby ekonomickú sféru podriadili sociálnym direktívam, a tým odvrátili neblahú hrozbu iba polovičatého, totiž pred bránami hospodárstva sa zastavujúceho moralizovania spoločnosti; najnaliehavejšou starosťou týchto autorov nie je ani to, aby sa novým usporiadaním hospodárstva jednoducho zabezpečilo spravodlivé rozdelenie životne nevyhnutných zdrojov; výraznejšie zospoločenšenie produkcie má skôr slúžiť morálnemu cieľu odobrať revolučne proklamovanej slobode charakter sledovania číro privátnych cieľov, aby ju v novej forme nenútenej kooperácie bolo možné zjednotiť s ďalším revolučným príslubom bratstva.²⁷ Z tohto pohľadu socializmus od začiatku

²⁶ K odlišnostiam porovnaj opäť: Cole, *Socialist Thought*, zv. I, ibid., kap. XV a XIX.

²⁷ Rozlišovanie medzi dvoma chápaniami „socializmu“, ktoré týmto uvádzam do hry, sa podobá rozlišovaniu Davida Millera, ktorý dve východiská socialistickej kritiky kapitalizmu rozlišuje podľa toho, či sa odvolávajú skôr na zásady distributívnej spravodlivosti, alebo na argumenty „quality of life“: David Miller, „In What Sense Must Socialism be Communitarian?“, in: *Social Philosophy and Policy*, 6/2 (1989), s. 51 – 73.

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.

Pre pochopenie tohto nového pojmu slobody ako ťažiska a stredobodu celého hnutia však spisy doteraz spomínaných autorov ponúkajú len málo použiteľných pomôcok. Najranejšie zoskupenia dozaista používali kategórie ako „asociácia“, „kooperácia“ alebo „spoločenstvo“, aby tým na svojich veľmi odlišných hospodárskych modeloch ozrejmili, že v nových formách produkcie a rozdeľovania má byť sebarozvoj jedného človeka tým najtesnejším spôsobom spätý s predpokladom sebarozvoja toho druhého; ibaže sa pri tom nepodniká nijaké úsilie o pojmové uchopenie takýmto spôsobom charakterizovaných foriem intersubjektívneho obmedzovania ako alternatív k číro individualistickému chápaniu slobody v liberálnej tradícii. O krok ďalej postupuje Proudhon, ktorý vo svojom spise *Význania revolucionára* z roku 1849 už predsa len hovorí o tom, že „zo socialistického stanoviska sú sloboda a solidarita identické výrazy“²⁸; túto myšlienku, zreteľne narážajúcu na slovník revolúcie, rozvádza s dodatkom, že na rozdiel od deklarácie občianskych práv z roku 1793 socialista nechápe „slobodu jednotlivca“ ako „hranicu“, ale ako „pomoc“ pre slobodu všetkých ostatných.²⁹ Tento smerodajný návrh pojmu sa však opäť ihneď rozplýva, keď Proudhon v ďalšom kroku svojej argumentácie odporúča, že na umožnenie takejto intersubjektívnej slobody sa majú zriaďovať ľudové banky, ktoré budú malým robotníckym kooperatívam poskytovať bezúročné pôžičky; jeho krédo tu totiž náhle vyznieva opäť len tak, akoby síce individuálna sloboda mala v tom druhom nachádzať istý druh podpory a pomoci, nie však podmienku

²⁸ Pierre-Joseph Proudhon, *Bekenntnisse eines Revolutionärs* [1849], Reinbek bei Hamburg 1969, s. 150.

²⁹ Ibid.

toho, aby sa vôbec dala zavŕšiť.³⁰ Proudhon ešte kolíše medzi dvoma odlišnými protinávrhmi voči individualistickému pojmu slobody, ktorých odlišnosti možno vymedziť tým, či smie slobodné konanie platiť ako ukončené už pred prispením niekoho iného, alebo či až ním dospieva k svojmu nevyhnutnému doplneniu, a tým zavŕšeniu. Vždy podľa toho, ktorý z týchto dvoch konceptov sa uprednostní, si treba predstavovať aj štruktúru oných „asociácií“ alebo „spoločenstiev“, ktorými sa má spoločnosť stať „sociálnou“ vlastne až tým, že sloboda a bratstvo budú uvedené do vzájomného súladu. V prvom prípade spoločnosť pozostáva z už vopred slobodných členov, ktorí kooperatívnou súčinnosťou získavajú dodatočné podnety a podporu, nie však svoju slobodu, zatiaľ čo v druhom prípade sa naopak musí o súčinnosti v spoločnosti uvažovať ako o sociálnej podmienke, ktorá umožňuje, aby jeho členovia dospeli k úplnej slobode vôbec až tým, že môžu vzájomne dopĺňať svoje ešte neuzavreté plány konania.

Tu by som chcel poznamenať, že v spisoch raných socialistov a ani u Proudhona ešte takéto odlišnosti v chápaní „sociálnej slobody“ nenachádzajú primerané zohľadnenie. Už tu síce existuje jasné vedomie toho, že v ešte nezavŕšenom projekte buržoáznej revolúcie možno neprotirečivo pokračovať len vtedy, keď bude možné prekonať individualizmus slobody prejavujúci sa predovšetkým v kapitalistickom trhovom hospodárstve, aby sa táto sloboda dala uviesť do jednoty so súčasne vznášanou požiadavkou bratstva; zatiaľ však ešte chýbajú akékoľvek konceptuálne prostriedky, ktoré by mohli konkretizovať, čo to znamená, keď sa dosahovanie individuálnej slobody priamo viaže na predpoklad solidárneho spolužitia. Takto vyznačený krok v prvých náznakoch uskutočňuje až mladý Karol Marx, keď si azda súčasne s Proudhonom kladie za úlohu zo svojho hľadiska objasniť teoretické základy nového socialistického hnutia.³¹ Pre teoretika vyslaného do parížskeho exilu, dôverne

³⁰ Porovnaj k tomu predovšetkým Proudhonove úvahy k princípu „vzájomnosti“: *ibid.*, s. 156.

³¹ Marxovým dielom sa v nasledujúcom texte zaoberám vždy iba v rozsahu, v akom

oboznámeného so zakladateľskými pokusmi svojich francúzskych spolubojovníkov, na základe jeho nemeckého pôvodu nie je bezprostrednou výzvou, aby objasňoval ciele spočiatku ešte spoločne zdieľaného projektu v normatívnom horizonte revolúcie, ktorá sa chápala ako nezavŕšená; preto sa môže do veľkej miery zrieknuť pojmov ako „bratstvo“, „sloboda“ či „solidarita“ a namiesto toho nadviazať na súdobé pokusy vo svojej domovskej krajine, produktívne pritom rozvíjajúc Hegelovo dedičstvo; táto nadväznosť na pojmovosť Feuerbachom naturalisticky pretvoreného idealizmu mu poskytne výhodu vyššej pojmovej vybrúsenosti, no nevýhodu väčšej neprehľadnosti v politicko-morálnom nasmerovaní. Na ranných dielach Marxa je však predsa len ešte vždy zreteľne viditeľný zámer usvedčiť v národohospodárstve uplatňovaný a v kapitalistickom trhu realizovaný pojem slobody z individualizmu, ktorý nie je zlučiteľný s nárokmi „pravého“ spoločenstva všetkých členov spoločnosti; v tomto ohľade možno aj to, čo mladý exulant zaznamenal na papier v štyridsiatych rokoch devätnásteho storočia, chápať ako ďalší krok na ceste imanentného rozvíjania idey socializmu z protirečivo vytyčených cieľov liberálne usporiadanej spoločnosti.

V jednom z jeho najdôležitejších textov zo štyridsiatych rokov, ktorému bola v ostatnom čase venovaná veľká pozornosť, Marx vo forme komentárov ku knihe Jamesa Milla o politickej ekonómii vysvetľuje, čo na súdobom usporiadaní spoločnosti pokladá za chybné a ako si namiesto neho predstavuje intaktné spoločenstvo;³² tu

je to relevantné pre sebaepochopenie socialistického hnutia. Rozhodne teda nemám v úmysle dôkladne sa tu vysporiadať s jeho teóriou ako celkom, pretože nato by bolo potrebné vyjadriť sa k rôznym bodom oveľa obsiahnejšie a inak.

³² Karl Marx, „Auszüge aus James Mills Buch „Éléments d'économie politique““, in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, doplnkový zväzok I, Berlin 1968, s. 443 – 463; k tomu porovnaj okrem iného Daniel Brudney, „Der junge Marx und der mittlere Rawls“, in: Rahel Jaeggi/Daniel Loick (ed.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin 2013, s. 122 – 163; k celému tematickému komplexu porovnaj aj: David Archard, „The Marxist Ethic of Self-Realization: Individuality and Community“, in: *Royal Institute of Philosophy*

ešte zreteľnejšie než v slávnych „Parížskych rukopisoch“ vystupuje do popredia celá jeho závislosť na Hegelovi, ktorá sa zrači v tom, že obidva kontrastné sociálne modely sú charakterizované za pomoci dvoch odlišných spôsobov vzájomného uznávania. Podľa Marxa sa v podmienkach kapitalistickej spoločnosti jej členovia vzťahujú k sebe navzájom len nepriamo tým, že si svoje produkty vymieňajú na anonymizovanom trhu za pomoci peňazí; pokiaľ ostatní účastníci trhu pri takomto druhu vzťahov vôbec vstupujú do poľa pozornosti jednotlivého subjektu, tak výlučne prostredníctvom abstraktných vlastností svojich obchodníckych schopností a svojej záujmovej orientácie, nie však so svojimi konkrétnymi potrebami a individualitou – v takejto spoločnosti je každý jej člen, ako hovorí Marx s ironickou narážkou na Adama Smitha, pre každého iného jej člena zakaždým iba „obchodníkom“.³³ Uznanie, ktoré si členovia spoločnosti dlhujú navzájom, aby vôbec boli schopní vytvoriť integrované spoločenstvo, tu preto prijíma formu vzájomne potvrdeného práva „podviesť“ ostatných; ľudia sa v „spoločenskom vzťahu“ navzájom nedopĺňajú príslušným individuálne uskutočňovaným konaním, ale ho uskutočňujú, ako to v texte príkro formuluje, len so „zámerom plienenia“.³⁴

Tým, na čo sa Marx podujíma v tejto prvej časti svojich úvah, nie je nič iné než v hegelovských kategóriách podaná reprodukcia argumentov, ktorými analyzovali znemožnenie „bratských“ alebo „solidárnych“ sociálnych vzťahov za podmienok trhového hospodárstva už jeho socialistickí predchodcovia. Pretože účastníci trhu sa stretávajú iba ako subjekty, ktoré majú záujem len na svojich privátnych výhodách, nemôžu k sebe pristupovať so vzájomnou účasťou a ponúknuť si recipročne podporu nevyhnutne potrebnú nato, aby bolo možné hovoriť o spoločenských vzťahoch bratstva alebo solidarity. Aby toto bránenie solidárnym

Lecture Series, zv. 22, 1987, s. 19 – 34.

³³ Marx, „Auszüge aus James Mills Buch“, *ibid.*, s. 451.

³⁴ *Ibid.*, s. 460.

vzťahom vyzdvihol ešte drastickejšie, Marx, uplatňujúc vo svojom texte myšlienku z *Fenomenológie ducha*, hovorí dokonca o tom, že „naše vzájomné uznanie“ tu má vlastne formu „boja“, v ktorom víťazí ten, kto disponuje „väčšou energiou, silou, vhl'adom alebo zručnosťou“.³⁵

Ku koncu svojich duchaplných úvah potom Marx prechádza k tomu, aby nemnohými vetami opísal výrobné vzťahy, ktoré by zavládli, keby boli členovia spoločnosti zjednotení nie prostredníctvom vzájomného uznania svojho privátneho egoizmu, ale svojich individuálnych potrieb. Antropologické pozadie tohto návrhu tvorí od Feuerbacha, a možno aj od Rousseaua prevzatá predstava, že ľudské potreby na svoje uspokojenie takmer vždy potrebujú komplementárny príspevok iných subjektov: Od istého stupňa deľby práce sa môj hlad dá utíšiť len vtedy, keď pre mňa iní vyprodukujú potrebné potraviny, moje želanie mať primeraný prístrešok možno uspokojiť len za predpokladu, že istý okruh remeselníkov pre mňa postaví zodpovedajúci obytný priestor. Marx je presvedčený, že táto vzájomná odkázanosť je pred pohľadom zúčastnených systematicky zastieraná vyššie opísanými, kapitalistickými výrobnými vzťahmi: Aj tu síce subjekty pracujú preto, aby vyrobenými produktmi uspokojili ekonomický dopyt, a tým za ním sa skrývajúce potreby, ich pohnútkou však pri tom nie je zohľadňovanie želaní ostatných zúčastnených, ale výlučne a len egocentrický záujem na stupňovaní vlastného prospechu. Podľa Marxa by to však bolo celkom inak vtedy, keby sa vyprodukovaný tovar vymieňal bez medzistupňa trhového styku sprostredkovaného peniazmi; potom by totiž mal každý subjekt pri práci priamo pred očami potreby príslušného iného človeka, takže ľudská osobitosť, spočívajúca vo vzájomnej závislosti, by sa potvrdzovala ako jeho vlastnou činnosťou, tak aj anticipovanou reakciou náprotivku.³⁶ Marx tu síce hovorí len o „dvojitom súhlase“ členov spoločnosti medzi sebou navzájom, celkom zjavne

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid., s. 462.

však má na zreteli výrobné vzťahy, v ktorých sa ľudia vzájomne uznávajú vo svojich vždy individuálnych potrebách: V „asociácii slobodných producentov“, ako sa bude uvádzať v neskorších spisoch, sa ich členovia k sebe nevzťahujú prostredníctvom číro anonymného spolupôsobenia svojich zakaždým privátnych účelov, ale spoločne sa starajú o sebarealizáciu všetkých.³⁷

Táto vyhrotenosť Marxovho myšlienkového postupu je žiaduca, pretože nám dovoľuje z jeho konkrétneho modelu hospodárstva, ktorý ostáva skôr vágny, vyzdvihnúť tie všeobecné prvky, ktoré ukazujú smerom k pojmu sociálnej slobody. Tak ako jeho socialistickí predchodcovia, aj Marx chápe pod slobodou spočiatku len nerušené, vonkajším tlakom neobmedzované uskutočňovanie cieľov a zámerov, ktoré si človek kladie sám; a so svojimi straníckymi druhmi sa zhoduje aj v tom, že uplatňovanie takejto slobody v podmienkach kapitalistickej výroby sa viaže na predpoklad, že v ostatných bude vidieť iba prostriedok na dosahovanie vlastných záujmov, a teda sa bude prevíňovať proti už inštitucionalizovanému princípu bratstva. Aby vyriešil toto vnútorné protirečenie, Marx v hrubom náčrte navrhuje model spoločnosti, v ktorej majú byť sloboda a solidarita navzájom skĺbené; to sa mu zdá možné len vtedy, keď je usporiadanie spoločnosti koncipované tak, že každý jednotlivec chápe ciele, ktoré sleduje, zároveň aj ako podmienku realizácie cieľov ostatných, a že teda individuálne zámery do seba zasahujú tak prehľadne, že ich môžeme realizovať iba s vedomím svojej vzájomnej závislosti a postupujúc spoločne. Odkaz na „lásku“, ktorý sa nachádza v centrálnej časti textu,³⁸ však veľmi zreteľne dosvedčuje, že tu sa človek musí k inému pozitívne vzťahovať nie až pri vykonávaní, ale už pri kladení vlastných zámerov; totiž ako v láske, tak aj vo vyššie opísanej asociácii sa moje aktivity musia obmedzovať len na také účely, ktoré slúžia zároveň mojej

³⁷ Porovnaj výklad tejto pasáže u Brudneyho, „Der junge Marx und der mittlere Rawls“, *ibid.*, s. 127 – 133.

³⁸ Marx, „Auszüge aus James Mills Buch“, *ibid.*, s. 462.

vlastnej sebarealizácii, ako aj sebarealizácii môjho partnera, s ktorým som interakcii, pretože inak by jeho sloboda nebola vedomým predmetom mojej starostlivosti.

Tento dôležitý bod Marxovho modelu sa dá vyznačiť ešte zreteľnejšie, keď vezmeme do úvahy rozlíšenie, ktoré zaviedol Daniel Brudney v súvislosti so svojím porovnávaním Rawlsa a Marxa; podľa jeho chápania sa dajú sociálne spoločenskú rozlišovať podľa toho, či sa ich členovia k sebe vzťahujú buď iba prostredníctvom prekrývajúcich sa, alebo prostredníctvom do seba zasahujúcich cieľov.³⁹ V prvom prípade subjekty síce sledujú spoločne zdieľané ciele, ktoré však môžu dosahovať aj jednotlivito bez toho, aby ich preto museli robiť súčasne i obsahom svojich individuálne vytýčených cieľov; dobrý príklad takejto formy kolektívneho uskutočňovania cieľov predstavuje v klasickom chápaní trh, na ktorom má mať každý účastník možnosť sledovať svoje vlastné hospodárske záujmy, aby nakoniec predsa prostredníctvom mechanizmu „neviditeľnej ruky“ slúžil nadradenému cieľu zvyšovania blahobytu. Na rozdiel od toho do seba zasahujúce ciele od členov spoločnosti vyžadujú, aby k ich dosahovaniu prispievali spoločne tým, že každý jednotliviec ich urobí maximou alebo cieľom svojho vlastného konania; subjekty sú tu, ako tiež hovorí Brudney, činné nielen spoločne, ale aj „pre seba navzájom“, pretože svojimi aktivitami chcú priamo a úmyselne prispievať k dosahovaniu spoločne zdieľaných cieľov. V prvom prípade, teda v prípade prekrývajúcich sa cieľov, je fakt, že moje konanie ničím prispieva k ich realizácii, kontingentným následkom obsahu mojich zámerov; naopak v druhom prípade, teda v prípade do seba zasahujúcich cieľov, vyplýva ten istý fakt ako nevyhnutný dôsledok z mojich úmyselne sledovaných zámerov.

Podľa môjho presvedčenia základom Marxovej alternatívy ku kapitalistickému spoločenskému zriadeniu je úplne jednoznačne práve tento druhý model sociálnych spoločentiev. V jazyku vzá-

³⁹ Brudney, „Der junge Marx und der mittlere Rawls“, *ibid.*, s. 135.

jomného uznania, ktorý používa vo svojich komentároch k politickej ekonómii Jamesa Milla po celý čas, sa dajú spomínané rozdiely sformulovať napríklad takto: Zatiaľ čo v spoločnosti, ktorá je koncipovaná na základe trhového hospodárstva, sa spoločne zdieľané ciele realizujú pod podmienkou, že jej členovia sa navzájom uznávajú len ako individuálni užívatelia, a preto systematicky popierajú svoju vzájomnú závislosť, v asociácii slobodných producentov by sa spoločné uskutočňovanie cieľov dialo v takej forme, že členovia spoločnosti by boli pre seba navzájom činní zámerne, pretože by sa vzájomne uznávali vo svojich individuálnych potrebách a svoju činnosť by vykonávali preto, aby ich uspokojili. Aj keď Marx o tom priamo nehovorí, predsa sa mi zdá úplne zjavné, že on sám je presvedčený, že svojím alternatívnym modelom sa dopracoval k cieľu, ktorý bol pre jeho socialistických predchodcov aj napriek ich úsiliu nedosiahnuteľný: totiž že pojem individuálnej slobody, princíp legitímnosti existujúceho usporiadania spoločnosti immanentne rozšíril či preformuloval tak, že nakoniec nevyhnutne splyva s požiadavkami solidárneho spolužitia. Z môjho pohľadu preto ide na tomto mieste o to, aby sme systematicky overili, či predložený model sociálneho spoločenstva vskutku môže vyhovieť nároku novým spôsobom navzájom zmieriť individuálnu slobodu a solidaritu.

Pri tejto analýze predbežne nebudeme zohľadňovať, že napospol všetci raní zástancovia socializmu chceli svoj princíp sociálnej slobody ukotviť výlučne vo sfére spoločenskej práce; a tak, akoby sa vychádzajúc z tohto dala organizovať reprodukcia spoločnosti ako celku, nepriznávajú politickej demokracii nijakú nezávislú úlohu, a preto ani nie sú nútení k tomu, aby dôkladne preskúmali, či tam už azda nie sú inštitucionalizované iné formy slobody. Ako som už však povedal, skôr než sa začnem zaoberať týmito vrodennými chybami socialistického projektu, najprv sa tu musím venovať otázke, či načrtnutý model sociálnej slobody predstavuje nosnú a na vlastných nohách stojacu alternatívu k individualizmu liberálnych predstáv o slobode: Je to, čo rozvinuli prví socialisti, vskutku

svojbytným, novým chápaním slobody, alebo iba vylepšenou predstavou toho, čo sa zvyčajne označuje ako „solidarita“, alebo starším pojmom ako „bratstvo“?

Premisu liberálneho modelu slobody tvorí na prvý pohľad sotva popierateľná idea, že o individuálnej slobode má zmysel hovoriť len tam, kde subjekt vo svojom konaní môže pokiaľ možno bez prekážok a bez nátlaku sledovať svoje vlastné zámery; hranicou tejto slobody konania má byť spočiatku len to, že nepovedie k takým reálnym následkom, ktorými by mohla byť obmedzená sloboda konania koexistujúcich subjektov. Preto liberalizmus zakrátko spája zámer všeobecnej garancie takejto slobody s myšlienkou právneho poriadku, ktorý má zabezpečiť, že jednotlivec môže byť podľa svojej ľubovôle nerušené činný do takej miery, do akej bude každému inému jednotlivcovi zaručený rovnako veľký nárok na práve tú istú slobodu. Tento východiskový liberálny model potom, pravda, ako prvý skomplikuje Rousseau a v nadväznosti na neho Kant, ktorí zdieľajú presvedčenie, že o individuálnej slobode by nemalo byť prípustné hovoriť vtedy, keď zámery motivujúce konanie pochádzajú namiesto vlastných predsavzatí len z prírodných popudov; obidvaja myslitelia preto viažu doteraz vo vnútri neurčito ponechanú slobodu na dodatočný predpoklad, že počiatočným prijatím rozhodnutia musí byť umožnená tvorba aktu sebaurčenia, ktorým subjekt zabezpečuje, že východiskom cieľov, ktoré si kladie, bude výlučne rozum.⁴⁰ S týmto prechodom od „negatívneho“ k „pozitívnemu“ chápaniu slobody, ako tento Rousseauov a Kantov krok neskôr označí Isaiah Berlin, aby pred ním politicky vystríhal,⁴¹ sú raní socialisti zjavne všetci do veľkej miery uzrozumení; aj keď sa totiž v jednotlivostiach nemôžu podrobne oboznámiť s argumentmi v prospech nového modelu, predsa je im buď pro-

⁴⁰ K tomuto rozhodujúcemu kroku porovnaj Jerome B. Schneewind, *The Invention of Autonomy*, Cambridge 1998, kap. 22 a 23.

⁴¹ Isaiah Berlin, „Zwei Freiheitsbegriffe“, in: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/M. 1995, s. 197 – 256.

stredníctvom „Contrat Social“, alebo prostredníctvom Kantovej morálnej filozofie takmer samozrejماً predstava, že individuálna sloboda môže existovať iba v prípade racionálne nahliadnuteľných, a teda nie prírodou diktovaných cieľov. Pri určovaní toho, čo sa má pri tom nazývať racionálnym, sa však dozaista nepridŕžajú Kantových návrhov; pre nich totiž neplatí, že najprv je potrebná individuálna procedúra morálneho overovania vlastných maxím, aby sa z nich vyplývajúce konanie mohlo označovať za „slobodné“. Zdá sa, že nadväzujú skôr na Rousseaua, alebo, v prípade Marxa, na Hegela. Obidvaja títo myslitelia z rozdielnych dôvodov vychádzajú z toho, že individuálne zámery sa smú v dostatočnej miere pokladať za slobodné vtedy, keď sa zameriavajú buď na uspokojovanie neskorumpovaných, „prirodzených“ potrieb, alebo na uspokojovanie tých potrieb, ktoré zodpovedajú dejinnému stavu rozumu.⁴² Pre socialistov teda individuálna sloboda znamená zatiaľ iba možnosť uskutočňovať vlastné slobodné, totiž všetkými viac alebo menej zdieľané zámery prostredníctvom konania, ktoré nepodlieha nijakému inému nátlaku než tomu, ktorý sa odvodzuje z rovnako veľkých nárokov všetkých ostatných členov spoločnosti na práve tú istú slobodu.

No zvláštne vyznenie, ktoré tomuto modelu pozitívnej slobody dodávajú predovšetkým Proudhon a Marx, vyplýva z podstatne rozsiahlejšej predstavy o tom, akej povahy môže byť onen nezodôvodnený nátlak, ktorý môže subjektom brániť realizovať ich slobodné zámery. Podľa chápania raného liberalizmu tento nátlak spočíva predovšetkým v externých sociálnych prekážkach, ktorých vzorový prípad predstavuje právomoc nejakej osoby alebo nejakej spoločnosti, ktorá umožňuje vnucovať vlastnú vôľu neja-

⁴² K Rousseauovi porovnaj Frederick Neuhouser, *Pathologien der Selbstliebe. Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin 2012, najmä s. 109, s. 170, s. 204 – 208; k tomuto komplexu problémov u Marxa: Lawrence A. Hamilton, *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge 2003, s. 53 – 62.

kému inému subjektu;⁴³ v republikánskej tradícii, ktorú dnes zastávajú autori ako Quentin Skinner alebo Philip Pettit, sa rozsah toho, čo sa má pokladať za nátlak, rozširuje v tom smere, že teraz má podeň spadať aj ovplyvňovanie vôle inej osoby – „freedom as non-domination“, tak znie formula, ktorá sa medzičasom ustálila pre republikánske chápanie slobody.⁴⁴ Socialisti však ďaleko prekračujú ešte aj tento prístup svojím predpokladom, že nátlak existuje už tam, kde racionálne zábery nejakej osoby, ktorá túži po ich realizácii, narážajú na sociálny odpor v protichodnom zámere nejakej inej osoby; v ich očiach by sa individuálne uskutočňovanie nejakého rozumného cieľa v rámci spoločenského celku udialo bez nátlaku len vtedy, keby sa stretlo so súhlasom všetkých ostatných a zavŕšené by bolo vôbec až ich komplementárnou súčinnosťou. Individuálna sloboda je preto nakoniec daná len tam, kde, slovami Hegela, nadobudla „objektívnu“ podobu tým, že ostatní členovia spoločnosti sa už nechápu ako možní pôvodcovia obmedzovania vlastných zámerov konania, ale ako partneri, ktorí sú potrební pri ich uskutočňovaní.⁴⁵

V tomto bode ich argumentácie sa u socialistov uplatňuje zvláštny pojem spoločenstva, ktorý zmieňujú vždy jedným dychom s pojmom slobody. Nech sa však vo svojej príslušnej terminológii navzájom akokoľvek odlišujú, pod „spoločenstvom“ sa u nich vždy chápe viac, než ako sa týmto výrazom označuje obvykle. Jeho obsahom totiž nemajú byť iba spoločne zdieľané hodnotové presvedčenia a istý stupeň identifikácie so skupinovými cieľmi, ale pre-

⁴³ Friedrich August von Hayek, *Die Verfassung der Freiheit* [1960], Tübingen 1971.

⁴⁴ Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998; Philip Pettit, *Gerechte Freiheit. Ein moralischer Kompass für eine komplexe Welt*, Berlin 2015.

⁴⁵ K Hegelovmu pojmu slobody porovnaj: Axel Honneth, „Von der Armut unserer Freiheit. Größe und Grenzen der Hegelschen Sittlichkeitslehre“, in: Honneth/Gunnar Hindrichs (ed.), *Freiheit. Internationaler Hegelkongress 2011*. Frankfurt/M. 2013, s. 13 – 30.

dovšetkým aj ručenie členov skupiny za seba navzájom a účastný záujem o iného – v ideí, že ciele sa tu nemajú len prekryvať, ale intersubjektívne do seba zasahovať, takže jednotlivci sú činní nielen „spoločne“, ale aj „pre seba navzájom“, sme na týmto mienenú črtu socialistického pojmu spoločenstva narazili už predtým.⁴⁶ V tomto ohľade teraz vyvstáva otázka, akým spôsobom socialisti spájajú tento model spoločenstva so svojím pojmom slobody.

Jedna možnosť, ako nastoliť túto spojitosť, by mohla spočívať v tom, že solidárne spoločenstvo sa bude chápať ako nevyhnutná podmienka uplatňovania predtým opísanej slobody. V slabšej forme, totiž vo vzťahu k prvkom vzájomného záujmu v pojme spoločenstva, takúto tézu zastával Joseph Raz vo svojej knihe *The Morality of Freedom*; podľa neho indivíduá nemôžu uplatňovať svoju slobodu až dovedy, pokým nežijú v sociálnom spoločenstve, čo im poskytne konkrétne možnosti realizácie príslušných cieľov, o ktoré sa usilujú.⁴⁷ Socialisti však chcú viac, spoločenstvo, ktoré načrtávajú, zjavne nechápu jednoducho len ako nevyhnutný predpoklad toho druhu slobody, aký majú spoločne pred očami; ako sa zdá, v solidárnej spoločnosti sa má skôr samo kooperovanie pokladať za uskutočňovanie slobody, takže všetko, čo mu predchádza, si ešte tento pojem vôbec nezasluhuje. Sociálna sloboda potom znamená mať účasť na sociálnej praxi spoločenstva, ktorého členovia k sebe pristupujú s toľkou účasťou, že si v záujme toho-ktorého jednotlivca vzájomne pomáhajú pri uspokojovaní svojich zdôvodnených potrieb. Týmto obratom sa kategória slobody stáva prvkom holistického individualizmu: To, čo sa mieni slobodou – čo najnerušenejšie uskutočňovanie vlastných zámerov alebo cieľov – nemôže byť realizované jednotlivou osobou, ale len zodpovedajúco kon-

⁴⁶ K tomuto rozlišovaniu porovnaj aj znamenitú štúdiu Anrewa Masona, *Community, Solidarity and Belonging. Levels of Community and their Normative Significance*, Cambridge 2000, najmä kap. I.I (s. 17 – 41).

⁴⁷ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford 1986, s. 307 – 311; porovnaj k tomu Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, *ibid.*, s. 55.

cipovaným kolektívom, a to bez toho, žeby sa preto musel chápať ako entita, ktorá je nadradená svojim častiam.⁴⁸ Médiom slobody chápanej ako vlastnosť, schopnosť či výkon sa síce u socialistov stáva sociálna skupina ako celok, jej existencia však vyplýva opäť len zo spolupôsobenia individuálnych subjektov. Pravda, kolektív sa stáva nositeľom individuálnej slobody len vtedy, keď sa podarí trvalo upevniť a zodpovedajúcim spôsobom inštitucionalizovať určité spôsoby správania sa medzi jeho členmi; k tomu na prvom mieste patrí vzájomný účastný záujem, ktorého dôsledkom je, že každý sa z neinštrumentálnych dôvodov stará o sebarealizáciu každého. Do miery, do akej sa môžu takéto formy styku presadiť v rámci sociálneho spoločenstva, v ňom podľa socialistov odpadajú všetky negatívne javy, ktorými má byť poznačená kapitalistická spoločnosť: tak k sebe totiž všetky subjekty pristupujú s účastným záujmom a natrvalo sa vzdávajú akéhokoľvek vykorisťovania alebo inštrumentalizácie.

Pôvodná idea socializmu korení v predstave, že v budúcnosti má byť možné podľa vzoru takýchto solidárnych spoločenstiev usporiadať celú spoločnosť; tri požiadavky Francúzskej revolúcie, ktorých vzájomný vzťah je do istej miery napätý, v nej boli odvážnym ťmahom ruky zjednotené do jediného princípu, keďže individuálna sloboda ako sebadopĺňanie sa v inom sa vykladala tak, že úplne splynula s požiadavkami rovnosti a bratstva. Táto holistická myšlienka, že nositeľom slobody, ktorá sa má uskutočniť, nemá byť jednotlivá osoba, ale solidárne spoločenstvo, sa stala východiskom socialistického hnutia; všetky opatrenia, dobré aj zlé, ktoré neskôr jej prívrženci vymysleli na odstraňovanie existujúceho zla, mali v konečnom dôsledku slúžiť cieľu vytvoriť takéto spoločenstvo vzájomne sa dopĺňajúcich a navzájom si rovných členov. Toto spätné nadväzovanie na zoznam požiadaviek Francúzskej revolúcie

⁴⁸ K pozícii takéhoto holistického individualizmu porovnaj: Philip Petit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society and Politics*, Oxford 1993, s. 271.

bolo tiež tým, čo buržoáznej kritike od začiatku znemožňovalo odmietat' ciele hnutia ako jednoducho nezdôvodnené; vždy sa totiž odvolávali na tie isté normatívne princípy, v mene ktorých kedysi povstala jej vlastná trieda, aby vybojovala demokratický právny štát; preto výhrady ako napríklad výhrada kolektivismu či čistej spoločenskej idyly majú v sebe dodnes čosi jalové, keďže sa zdá, ako by takmer zámerne popierali, že k legitimačným princípom súčasných spoločností patria popri ideí slobody vždy aj určité, hoci dozaista vágne predstavy o solidarite a rovnosti.⁴⁹

Na druhej strane to však mala zakrátko nastupujúca kritika opäť aj uľahčené tým, že raní socialisti premeškali príležitosť sformulovať svoju pôvodnú priekopnícku myšlienku dostatočne presvedčivým spôsobom; návrhy, ktoré predložili v prvej polovici 19. storočia, boli zaťažené primnými nedostatkami nato, aby proti nim nemohli byť rýchlo vznesené závažné námietky. Nielen že sa myšlienka solidárneho spoločenstva, ako sme už krátko videli, obmedzila výlučne na oblasť hospodárskych aktivít bez toho, aby sa ďalej overovalo, či by sa vôbec vychádzajúc z nej dala organizovať a reprodukovať spoločnosť, ktorá sa rýchlo stávala čoraz komplexnejšou; z ťažko odhaliteľných dôvodov sa celá oblasť politických rozhodovacích procesov stratila zo zreteľa, takže sa v dostatočnej miere nemohol objasniť ani vzťah k práve vybojovaným právnym určeným slobodám. Navyše však otcovia-zakladatelia – a tu predovšetkým Saint-Simon a Marx – zaťažili socialistický projekt takým dejinno-metafyzickým nárokom, ktorý v budúcnosti takmer znemožnil, aby sa jeho vlastné výpady chápali ako pokusné expe-

⁴⁹ Na prvý pohľad môže prekvapovať, že aj „bratstvo“ či „solidarita“ majú patriť k princípom, ktoré sú v našich moderných demokratických spoločnostiach legitímne inštitucionalizované. Primeranosťou tejto výpovede sa však ľahko možno ubezpečiť, keď si ujasníme, že v každej demokratickej kultúre hlboko zakorenená idea spravodlivého rozdeľovania si žiada prerozdeľovanie v prospech neprivilegovaných, a tým apeluje na cit solidárnosti medzi všetkými členmi spoločnosti. Porovnaj k tomu John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979, s. 126.

rimentovanie s pretvárateľnosťou kapitalistických spoločností. Pretože nevyhnutná revolúcia sa mala neodvratne uskutočniť v blízkej budúcnosti, musela byť všetkým pokusom postupne niečo meniť už v prítomnosti odopretá akákoľvek kognitívna a politická užitočnosť. Medzi týmito nedostatkami pôvodného programu sa dajú odlíšiť tie, za ktoré môže iba rano-industriálny kontext jeho vzniku, od tých, ktoré siahajú oveľa hlbšie a týkajú sa štruktúry idey samej. V druhej kapitole sa preto chcem venovať trom vrozeným chybám socialistického projektu, aby som za pomoci práve uvedeného rozlíšenia posúdil, ktoré spomedzi nich možno odstrániť číro dejinným prispôbením sa, a ktoré len prostredníctvom revízií konceptu. Mojm cieľom je nadobudnúť prehľad o korektúrach, ktorými by sme dnes socializmu opäť mohli vrátiť kus jeho starej virulentnosti.

II. ANTIKVOVANÁ MYŠLIENKOVÁ STAVBA: Väzba na ducha a kultúru industrializmu

Ako som chcel ukázať v prvej kapitole, základom praktického úsilia raných socialistov je normatívna intuícia, ktorá ďaleko presahuje obvyklé predstavy distributívnej spravodlivosti; ide im skôr o to, aby sa reformou alebo revolučným prekonaním kapitalistického trhového hospodárstva vytvorili sociálne vzťahy, za ktorých by boli ciele vytýčené Francúzskou revolúciou realizovateľné tým, že sloboda, rovnosť a bratstvo by sa uviedli do vzťahu, v ktorom by sa umožňovali navzájom. Heslo pre zmierenie troch princípov, medzi ktorými vládlo na základe vtedajšieho hospodárskeho poriadku vzájomné napätie, znie „sociálna sloboda“; v dôsledku toho môžu ľudské bytosti realizovať svoju individuálnu slobodu, pokiaľ ide o pre ne najdôležitejšie záujmy všeobecne zdieľaných potrieb, nie každá sama pre seba, ale v odkázanosti na vzájomné vzťahy, ktoré sa však môžu nazývať „slobodné“ len vtedy, keď spĺňajú určité normatívne podmienky; na prvom mieste k nim patrí vzájomná účasť, aká je daná len v solidárnych spoločenstvách, pretože inak by nebolo zaručené, že jednotlivý subjekt môže natrvalo rátať s beznátlakovým a dobrovoľným uspokojovaním svojich potrieb prostredníctvom komplementárnej súčinnosti iného subjektu – členovia spoločnosti majú byť činní nielen „spoločne“, ale aj „pre seba navzájom“, pretože len tak môžu uskutočňovať svoje všeobecné potreby beznátlakovým spôsobom. V tomto ohľade sa socializmus od začiatku zakladá na predstave novej komunitnej formy života, a teda nie iba na predstave presadzovania zmeneného, spravodlivejšieho systému rozdeľovania.⁵⁰ Skôr než

⁵⁰ K tomu opäť porovnaj: Miller, „In What Sense Must Socialism be Commutarian?“, *ibid.*

v tejto kapitole prejdem k sproblematizovaniu spoločensko-teoretického rámca, do ktorého raní socialisti zapracovali svoju normatívnu intenciu, chcem najprv samu túto intenciu objasniť o trochu presnejšie, aby som ju obhájil pred ľahko pochopiteľnými námietkami.

Ideu urobiť individuálnu slobodu závislou na vzťahu k iným subjektom, a tým ju chápať ako „sociálnu“, som na konci prvej kapitoly označil ako teoretický prvok holistického individualizmu; v nadväznosti na Philipa Pettita tým mienim sociálno-ontologickú pozíciu, ktorá síce tvrdí, že na realizáciu určitých schopností človeka sú potrebné sociálne spoločenstvá, a teda výlučne holisticky opísateľné entity, z toho však nevyvodzuje záver o neúplnosti či dokonca o neexistencii individuálnych subjektov.⁵¹ Takéto sociálne chápanie slobody sa od kolektivismu odlišuje tým, že primárne mu ide o podmienky realizovania individuálnej slobody, voči obvyklému individualizmu sa však vymedzuje tým, že túto slobodu robí závislou od účasti na určitom druhu sociálneho spoločenstva. Stredovú pozíciu, ktorú raní socialisti rozvinuli týmto spôsobom, možno charakterizovať aj tým, že termín „sloboda“ v nej hrá rozhodujúcu úlohu zároveň na obidvoch stupňoch, aj na stupni individua, a aj na stupni sociálneho spoločenstva: Jednotlivé subjekty môžu svoju schopnosť slobody realizovať len ako členovia sociálneho spoločenstva, ktoré však musí byť slobodné v tom zmysle, že recipročné napĺňanie všeobecne zdieľaných zámerov sa deje bez nátlaku, a preto zo stanoviska vzájomnej účasti.

Táto koncepcia slobody sa neviaže, ako sa azda možno domnievať, na predpoklad malých spoločenstiev, v ktorých by sa jeho členovia mohli poznať tvárou v tvár. Síce by sa mohlo zdať, akoby si od subjektov požadovaná vzájomná účasť žiadala istý stupeň intimity, aký je možný iba pri osobnej známosti; no už náš zvyčajný jazykový úzus, ktorý azda dovoľuje hovoriť o národe či politickom hnutí ako o práve takomto spoločenstve, ozrejmuje bezdôvodnosť

⁵¹ Pettit, *The Common Mind*, ibid., s. 271.

tohto počiatocného podozrenia. Na to, aby sa človek mohol chápať ako príslušník takéhoto solidárneho spoločenstva, v ktorom sa všetci vzájomne starajú o potreby druhých, stačí oveľa menej než vzájomná dôverná známosť; ako ukázal Benedict Anderson, stačí na to už to, keď sa človek s ohľadom na niektoré spoločne zdieľané ciele pokladá za rovnako zmýšľajúceho, a to celkom nezávisle od toho, aký veľký je zodpovedajúci kolektív a či sa vôbec jeho členovia poznajú navzájom aj osobne.⁵² Že stanovisko starostlivosti o blaho iných členov možno zaujať nielen v malých skupinách podobných rodinám, ale aj vo väčších, anonymných spoločenstvách, možno poľahky názorne ukázať navyše aj na tom, že teóriou spravodlivosti zdôvodnené opatrenia prerozdelenia v prospech znevýhodnených si neustále žiadajú postoje, pre ktoré sa ponúkajú pojmy ako „solidarita“ a „bratstvo“; tak sám John Rawls na niektorých miestach svojej *Teórie spravodlivosti* hovorí o tom, že uplatňovanie jeho diferenčného princípu nevyhnutne vedie k tomu, aby sa medzi občiankami a občanmi príslušnej spoločnosti predpokladali nie síce vzťahy lásky, predsa však vzťahy „bratstva“.⁵³

Idea sociálnej slobody, s ktorou socialistické hnutie vstupuje na politickú scénu sveta, sa teda neviaže na problematický predpoklad jej uplatňovania len v malých, prehľadných spoločenstvách; skôr sa dá bez ťažkostí preniesť aj na celé spoločnosti, pri čom však musí byť jasné, v akom vzťahu sa tu musí nachádzať k ostatným možným formám slobody a vôbec k sociálnej reprodukcii ako celku. V tomto bode začínajú vystupovať nezhody a konceptuálne ťažkosti, ktorými by som sa chcel zaoberať v tejto kapitole; pri tom sa môžem do veľkej miery vzťahovať na tradíciu západného marxizmu, v ktorej boli vrodené chyby socialistického projektu

⁵² Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation, Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt/M. 32005; k tomuto argumentu porovnaj aj: Mason, *Community, Solidarity and Belonging*, ibid., s. 38 – 40.

⁵³ Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, ibid., s. 126; k tomu porovnaj aj: Brudney, „Der junge Marx und der mittlere Rawls“, ibid., s. 148 – 158.

z pozície jeho kritickej podpory už od dvadsiatych rokov dvadsiateho storočia otvorene vystavené neľútostnej kritike.⁵⁴ Aby sa nám otvoril prístup k tomuto problematickému genotypu socializmu, potrebujeme sa, pravda, ešte raz vrátiť o krok späť, aby sme krátko objasnili, v akom spoločensko-teoretickom a dejinno-teoretickom rámci socialisti rozvinuli nový, revolučný pojem sociálnej slobody. Všetci protagonisti socialistického hnutia, od Roberta Owena cez Proudhona až ku Karlovi Marxovi, od začiatku zdieľajú ako samozrejmu predstavu, že pákou na vytvorenie solidárnych sociálnych vzťahov musí byť reforma alebo revolučné prekonanie kapitalistického trhového hospodárstva samého; výlučne v jeho inštitúciách má totiž tkvieť skutočná príčina privátno-egoistického zúženia vládnuceho chápanie slobody, takže aj presadzovanie kooperatívnej, revolučné sľuby naplňajúcej formy života môže vychádzať len odtiaľ. Zástupcovia hnutia sa navyše zhodujú aj v tom, že za daných pomerov už existujú potrebné motívy a pripravenosť na prevrat, pretože robotníci, producenti a manažéri musia mať ten najvlastnejší záujem na tom, aby bol kapitalistický trh nahradený akoukoľvek kooperatívne organizovanou formou hospodárstva; prostredníctvom tohto druhého predpokladu sa táto nová doktrína stáva výrazovým prostriedkom, prípadne reflexívnou inštanciou opozičnej sily, už existujúcej v rámci spoločnosti, takže o vzťahu teórie k praxi sa musí v súlade s tým uvažovať ako o vzťahu školenia, informovania alebo agitácie istej jasne určenej sociálnej skupiny. A po tretie nakoniec všetci prívrženci socialistického hnutia inklinujú k predpokladu, že požadované zmeny sociálnych vzťahov sa budú musieť odohrať s istou mierou historickej nevy-

⁵⁴ Pojem „západný marxizmus“ razil Maurice Merleau-Ponty (*Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1968) a odvtedy sa spätne projektoval na veľmi heterogénnu tradíciu neortodoxného, kritického marxizmu, ktorá siaha od Lukácsa až po Marcusea. Prehľad poskytuje: Martin Jay, *Marxism and Totality, The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Cambridge 1984. Z trockistického, a preto negatívne predisponovaného hľadiska poskytuje zhrnutie: Perry Anderson, *O západnom marxizme*, Frankfurt/M. 1978.

hnutnosti, pretože kapitalistické trhové hospodárstvo buď samo zanikne v dôsledku kríz, ktoré produkuje, a tak uvoľní ekonomické sily zospoločneniu, alebo bude na základe kauzálne zapríčineného zbedačovania vyvolávať čoraz mohutnejší odpor; nech by aj vyhlásenia o očakávanom sebarozložení kapitalizmu v jednotlivostiach vyznievali akokoľvek, ktorýkoľvek z priekopníkov socializmu sa sotva zaobíde bez predpokladu približujúcej sa dejinnej nevyhnutnosti, ktorá už stojí na dosah.

Ak zhrnieme tieto tri na pozadí stojace predpoklady, v hrubom náčrte z nich vyplynie také chápanie spoločnosti a dejín, v rámci ktorého prví socialisti uplatňovali spoločne zdieľanú ideu sociálnej slobody: S takmer výlučným zreteľom na hospodársku sféru sa vychádza z toho, že príčiny nátlaku smerujúceho k tomu, aby sa novozískané slobody chápali výlučne v zmysle privátneho sledovania individuálne kladených zámerov, tkvejú iba v jej kapitalistickom usporiadaní; proti podkopávaniu sociálnej sféry konkurenciou a súťažou, ktoré z toho vyplývajú, sa však v rámci tejto hospodárskej sféry vytvorilo proletárske hnutie zospoločnenia, na ktoré môže socialistická doktrína nadviazať ako orgán jeho reflexie, aby vhodnou agitáciou a školením napomáhala napredovaniu dejinného procesu, ktorý s istou nevyhnutnosťou povedie ku kooperatívnemu pretváraniu výrobných vzťahov ako celku, a odtiaľ potom k zriadeniu rozsiahleho spoločenstva jeho pre seba navzájom činných členov. Zaiste nie každý zástanca socializmu v prvej polovici 19. storočia súhlasil so všetkými týmito základnými spoločensko-teoretickými predpokladmi; napriek veľkej jednote, pokiaľ ide o normatívnu zásadu sociálnej slobody, existoval rad individuálnych odchýlok vo vzťahu k spoločensko-teoretickým otázkam, či sa má už prebiehajúci proces hospodárskeho zospoločnenia chápať skôr ako postupné reformné dianie, alebo ako postupné približovanie sa revolúcii, ktorá sa uskutoční až neskôr, a ako by mali byť v jednotlivostiach uspošobené hospodárske pomery, ktoré by raz mali charakterizovať konečný stav asociácie všetkých producentov. Práve pri pohľade na tento posledný bod predstavy zúčastnených značne

variujú vždy podľa toho, čo sa hospodársko-teoreticky pokladá za príčinu náchylnosti kapitalistického trhu ku krízam a čo sa v súlade s tým odporúča ako vhodná forma riadenia ekonomickej reprodukcie na zospoločenštenom základe.⁵⁵ No tri spomínané predpoklady – hospodárska sféra ako centrálna, ba jediné miesto zápasu o primeranú formu slobody, reflexívna spätná väzba na opozičnú silu, ktorá tam už existuje, a nakoniec dejinno-filozoficky zaťažené očakávanie nevyhnutnosti nastupujúceho víťazného ťaženia tohto existujúceho hnutia odporu – predsa tvoria konštitutívne oporné body, medzi ktorými sa rozprestiera spoločensko-teoretický myšlienkový horizont, v ktorého rámci socialisti rozvinuli svoju spoločnú ideu sociálnej slobody. Teraz sa chcem podrobnejšie zaoberať každou z týchto troch premís, aby som overil, aké konzekvencie sa s nimi spájali vzhľadom na cieľ, ktorým je návrh alternatívneho spoločenského modelu; v tomto kroku má preto ísť najprv iba o to, aby sme preskúmali spoločensko-teoretický genotyp, ktorý museli raní socialisti zanechať na nich nadväzujúcemu hnutiu tým, že svoju originálnu ideu sociálnej slobody rozvinuli v rámci definovanom týmito tromi domnienkami:

1. Ako sme videli, u raných socialistov sa až po Karla Marxa vyskytuje tendencia, chápať revolúciou už etablované práva na slobodu výlučne v zmysle štátom sankcionovaného súhlasu sledovať v rámci ekonomickej sféry na základe privátneho vlastníctva príslušné vlastné záujmy; proti tomuto systému kapitalistického trhu, ktorý sa tak z ich hľadiska stal záštitou nových, individuálnych slobôd, sa so zámerom jeho kritiky stavia vízia spoločenského spôsobu produkcie, v ktorom už subjekty nemajú byť činné proti sebe, ale pre seba navzájom, a tým majú uskutočňovať to, čo som nazval sociálnou slobodou. Na ceste, na ktorú sa týmto vydávame, hovoriac práve tak o údajne iba privátno-egoistických slobodách, ako

⁵⁵ Prvý prehľad sprístupňuje: Eduard Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Frankfurt/M. 1949, kap. V.3.

aj o nových, sociálnych slobodách, však vyvstáva problém, ktorý sa mal už zakrátko ukázať ako závažnejší, než sa zo začiatku zdalo; znenazdajky je totiž celkom odlišná sféra demokratickej vlády ľudu, pre ktorú predsa prinajmenšom Rousseau a jeho revoluční nasledovníci vyhládavo stanovili nové právo individuálneho sebaurčenia, pripravená o akékoľvek normatívne určenie a opomína sa ako zanedbateľná veličina spoločenskej reprodukcie. Pretože socialisti všetku slobodu, dobrú rovnako ako zlú, jednostranne umiestnili len do sféry ekonomickej činnosti, náhle, a bez toho, aby to vskutku pozorovali, prichádzajú o šancu uvažovať aj o novom režime demokratického dohadovania spoločných cieľov tiež v kategóriách slobody; dôsledkom toho tak muselo byť nielen to, že už nedisponovali dostačujúcim pojmom politiky, ale aj že celkovo opomenuli emancipačnú stránku rovnoprávneho nároku na slobodu. Ďalekosiahle účinky presmerovania výhybiek na týchto pod povrchom skrytých cestách sú pre neskorší osud socializmu také dôležité, že je potrebné objasniť ich ešte podrobnejšie.

Už u Saint-Simona a jeho žiakov, saint-simonistov, sa v hrubých obrysoch začína ukazovať, že v záujme ďalšieho rozvíjania predchádzajúcej revolúcie sa všetka ich pozornosť odpútava od politickej sféry a presúva sa na oblasť industriálnej produkcie. Podľa chápania tejto školy s technickým pokrokom nastal v priemysle a obchode čas s konečnou platnosťou prekonať posledné zvyšky starého, ekonomicky neefektívneho feudálneho panstva a nahradiť ho novým usporiadaním spoločnosti, v ktorej by za garantovanej plnej zamestnanosti všetci tí, čo sú činní v priemyselných hospodárskych odvetviach, robotníci nemenej než manažéri, mohli spolupracovať podľa kritérií nimi prerokovaného plánu v prospech uspokojovania potrieb všetkých, aj vrátane znevýhodnených; predpoklady pre takýto zmenený, kooperatívny spôsob produkcie mali byť vytvorené prostredníctvom centrálnej banky, ktorú by viedol reprezentatívny, opäť z industriálnych síl zostavený orgán, takže v budúcnosti by bolo akékoľvek politické riadenie nadbytočné, pretože on by určoval osudy a blaho krajiny svojimi rozhodnutiami

o zadávaní kreditov.⁵⁶ Neinak než Saint-Simon a jeho žiaci, ktorí, ako je známe, svoje technokratické učenie zaoddeli aurou nového civilného náboženstva, ani nasledujúce generácie socialistov sa o politickú funkciu nových občianskych práv takmer vôbec nezaujímalí; s kvázi-náboženskými sektami saint-simonistov zdieľali predstavu, že premena smerujúca k solidárnej reorganizácii spoločnosti sa musí udiat výlučne v ekonomickej sfére, v ktorej by namiesto privátneho egoizmu malo v budúcnosti zavládnuť vzájomné dopĺňanie sa pri uspokojovaní potrieb, zatiaľ čo politické inštitúcie stratia svoju vedúcu úlohu. Aj tu opäť najďalej zašiel Proudhon, ktorý už vo vzťahu k novému pojmu slobody dospel k jeho najjasnejším formuláciám, aké sa objavili ešte pred Marxom, keďže bez okolkov požadoval odstránenie všetkých vládnych činností, ktoré by sa dali dobre a plnohodnotne nahradiť vzájomnou súčinnosťou malých výrobných spoločností; v súlade s tým nevidel nijaké ďalšie upotrebenie revolúciou deklarovaných práv na slobodu, ktoré aj z jeho hľadiska mali slúžiť iba záujmom súkromných vlastníkov na kapitalistickom trhu, a teda presadením kooperatívneho spôsobu výroby by stratili svoju predchádzajúcu úlohu.⁵⁷

Ak sa u Fouriera, Louisa Blanca alebo Augusta Blanquiho nachádzajú podobné úvahy, ktoré často prezrádzajú dokonca až isté pohrdanie práve vybojovanými inštitúciami rovnoprávneho nároku na slobodu, tak až Marx opäť prenáša polemiku o celej tejto problematike na novú úroveň. Vo svojej stati „K židovskej otázke“, ktorá bola publikovaná v roku 1844 a odvtedy sa stala míľnikom v procese politického sebaurčenia formujúceho sa hnutia, sa Marx zaoberá

⁵⁶ Salomon-Delatour (ed.), *Die Lehre Saint-Simons*, ibid., najmä s. 112 – 130; porovnaj aj prehľady in: Cole, *Socialist Thought*, ibid., kap. IV a V; Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, zv. II, ibid., s. 113 – 130.

⁵⁷ Porovnaj napr.: Pierre-Joseph Proudhon, *Theorie des Eigentums* [1866], Kiel 2010, najmä kap. 9; k Proudhonovmu „anarchizmu“ porovnaj Jacques Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, zv. III: *Sozialismus und Arbeiterbewegung bis zum Ende der I. Internationale*, Frankfurt/M., Berlin a Wien 1975, s. 82 – 87.

otázkou, aký význam má v budúcnosti prináležať boju Židov za politické zrovnoprávnenie v kontexte vytýčených socialistických cieľov.⁵⁸ Odpoveď, o ktorú sa Marx pokúša, je dvojstupňová v tom zmysle, že problém sa najprv rieši len pre dané sociálne vzťahy, a až potom pre oslobodenú spoločnosť. Pri pohľade na prítomnosť Marx používajúc slovník Hegelovej filozofie práva tvrdí, že „buržoázna spoločnosť“, teda kapitalistické trhové hospodárstvo a „štát“ tu existujú ako dve oddelené, príslušným vlastným princípom podriadené sféry; Marx je presvedčený, že pokiaľ by sa zotrvalo pri takejto inštitucionálnej del'be úloh, tak aj politické integračné snahy židovskej menšiny by jednoznačne nadobudli emancipačnú hodnotu, pretože štátna záruka rovnakých práv a slobôd predstavuje vo vzťahu k minulosti normatívny pokrok.⁵⁹ Politické integračné úsilie Židov však podľa neho stratí akúkoľvek pozitívnu funkciu hneď potom, ako sa doteraz izolované činnosti štátu v budúcnosti opäť vrátia do sféry úloh pravého ľudského spoločenstva; za takých podmienok bude totiž s konečnou platnosťou prekonané nielen neblahé rozštiepenie človeka na „citoyen“ a „bourgeois“, na občana štátu a privátny hospodársky subjekt, ale vďaka tomu bude môcť aj asociácia všetkých kooperujúcich členov spoločnosti zvládať úlohy politickej správy spoločne tak, že požiadavka, podľa ktorej si jednotlivec musí od nejakej vyššej inštancie nárokovať právo na individuálne sebaurčenie, stratí svoje opodstatnenie. Tento posledný myšlienkový krok v postupnosti Marxovej argumentácie si v našej súvislosti zasluhuje zvláštnu pozornosť: Liberálne práva a slobody, o ktorých on sám hovorí ako o prostriedku, vyzývajúcom „každého príslušníka národa“, aby sa stal „pravidelným účastníkom suverenity národa“,⁶⁰ stratia v budúcej socialistickej spoločnosti akýkoľvek normatívny význam preto, lebo potom už nebude potrebné nijaké

⁵⁸ Karl Marx, „Zur Judenfrage“, in: Karl Marx / Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, zv. I, Berlin 1970, s. 347 – 377.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 356.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 354.

vyčlenené, od hospodárskych činností oddelené vyjednávanie týkajúce sa spoločnej vôle, kvôli ktorému by jednotlivec musel disponovať právom na sebaurčenie.⁶¹

Relativizovanie liberálnych práv a slobôd, ktoré Marx pokladal za žiaduce len dovtedy, kým bude existovať inštitucionálna oddelenosť sféry štátnej politiky od sféry hospodárskej produkcie, zaťažilo socialistické hnutie už v momente svojho vzniku závažným, aj dodatočne v budúcnosti sotva odstrániteľným bremenom: Pretože sa všetky nádeje na budúce zmierenie slobody a bratstva upínali len na vyhliadku komunitárneho pretvorenia hospodárskej sféry, verilo sa, že všetky individuálne práva bude možné bezo zvyšku preniesť na spoločenstvo pre seba navzájom činných subjektov, takže nakoniec neostalo legitímne miesto ani pre autonómiu jednotlivca, ani pre intersubjektívne skúmanie spoločnej vôle. Nech zohľadňujeme ktorékoľvek zo zakladajúcich dokumentov socialistického hnutia, všade narážame na tú istú tendenciu nepripisovať pri organizačnej výstavbe budúcej spoločnosti nijakú úlohu nielen liberálnym právam a slobodám, ale ani na nich sa zakladajúcim rozhodovacím procesom, ktorých účastníkmi by boli slobodní a rovní občania štátu; pre túto novú formu organizácie sociálnej sféry malo byť skôr charakteristické to, že subjekty sa majú začleňovať do spoločnosti výlučne a len svojím spolupôsobením na kooperatívnej produkcii, čím síce môžu uskutočňovať svoju sociálnu slobodu, už sa však nemusia starať o svoje individuálne sebaurčenie. Dôsledkom takto nadržnutého návrhu budúcnosti bola neschopnosť nájsť, vychádzajúc z vlastnej doktríny, normatívny prístup k politickej sfére. Malo trvať niekoľko desaťročí, kým sa v rámci hnutia začal tento pôvodný nedostatok odstraňovať tým, že pred bojový pojem „socializmu“ sa začalo pripájať adjektívum „demokratický“. No aj formula o demo-

⁶¹ Z rozmanitej literatúry k Marxovej argumentácii v „Zur Judenfrage“ spomeniem len dva novšie príspevky: Frederick Neuhouser, „Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit“, in: Jaeggi /Loick (ed.), *Nach Marx*, ibid., s. 25 – 47; Catherine Colliot-Thélène, *Demokratie ohne Volk*, Hamburg 2011, s. 58 – 68.

kratickom socializme, ktorú Sociálnodemokratická strana povýšila na svoj program až po Druhej svetovej vojne,⁶² riešila od otcov-zakladateľov zdedený problém iba núdzovo; v zásade nezodpovedaná totiž ostala otázka, ako možno uchopiť smerodajnú ideu sociálnej slobody tak, že by síce mohla podnecovať kritiku kapitalistického privátneho egoizmu, no bez toho, aby pri tom úplne popierala hodnotu individuálnych práv a slobôd; namiesto toho však tento dvojitý pojem zväčša smeroval k značne obmedzenej myšlienke, chápať politickú demokraciu podľa zvyčajného liberálneho vzoru ako inštitucionálnu sféru, v rámci ktorej sa mala „sociálna otázka“ vďaka dosiahnutiu parlamentnej väčšiny riešiť obmedzovaním kapitalistického trhu; to bol koniec zásadne radikálnej požiadavky utvárať samu oblasť ekonomickej činnosti podľa možnosti tak, aby v nej členovia spoločnosti mohli byť činní nie proti sebe, ale pre seba navzájom.⁶³

⁶² Porovnaj k tomu Schieder, „Sozialismus“, *ibid.*, s. 990; k tomu, čo predchádzalo názvu strany „sociálna demokracia“: *ibid.*, s. 977. K dejinám nemeckej sociálnej demokracie porovnaj Detlef Lehnert, *Sozialdemokratie zwischen Protestbewegung und Regierungspartei 1848 – 1983*, Frankfurt/M. 1983.

⁶³ Úplne inak na tomto mieste argumentuje Eduard Bernstein, čo bol vôbec jediný intelektuál robotníckeho hnutia, ktorý už na začiatku 20. storočia konzekventne premyslel teoretické ťažkosti v industrializme koreniaceho socializmu; pre neho demokracia predstavuje normatívne jadro vytyčovania všetkých socialistických cieľov, pretože predstavuje nielen politickú, na väčšinovom princípe sa zakladajúcu formu vlády, ale aj primeranú organizačnú formu sociálneho života ako celku. V tomto zmysle potom Bernstein ďaleko presahujúcu svoju dobu hovorí o „democracii“ ako o „organizácii slobody“: Eduard Bernstein, „Der sozialistische Begriff der Demokratie“, in: Bernstein, *Sozialdemokratische Völkerpolitik. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig 1917, s. 1 – 15, tu: s. 11. Radikalizmus Bernsteinovho „revizionizmu“ sa v sekundárnej literatúre k jeho dielu zväčša prehliada, pretože tá je koncipovaná buď z marxistickej, alebo z vnútrostraníckej perspektívy; istú výnimku tu predstavuje obsiahla štúdia Bo Gustafssona, v ktorej sa vyzdvihuje najmä vplyv anglických fabiánov: *Marxismus und Revisionismus. Eduard Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen*, 2 Bände, Frankfurt/M. 1972, najmä s. 316 – 326.

Celkom inak by to bolo v prípade, keby sa idea socializmu, odhliadnuc od otcov-zakladateľov, v tomto senzibilnom bode rozvíjala opätovným návratom k Hegelovej teórii slobody; tým by sa totiž v princípe otvorila možnosť chápať liberálne práva a slobody nie ako prekážku, ale ako nevyhnutný predpoklad tých sociálnych slobôd, ktoré sa mali v súlade s pôvodným chápaním v budúcnosti uskutočniť v hospodárskej sfére;⁶⁴ ba pri takomto postupe by sa možno otvorila možnosť podriaďiť princípu sociálnej slobody nielen oblasť ekonomickej činnosti, ale aj sféru uplatňovania demokratických rozhodovacích procesov.⁶⁵ Skôr než sa však budem tejto alternatíve, ktorú socialistická tradícia nevyužila, venovať v kapitole IV, chcem sa najprv zamerať na druhú premisu spoločenskej teórie raných socialistov.

2. Aj pre druhú premisu v spoločensko-teoretickom myslení raných socialistov, v dôsledku ktorej vlastné ideály reprezentujú iba faktický stav záujmov už v súčasnej spoločnosti existujúcej opozičnej sily, sa prvé oporné body nachádzajú opäť už u Saint-Simona a jeho prívržencov. Všetci členovia tejto široko rozvetvenej školy sú zajedno v tom, že celá trieda zamestnancov v priemysle, od jednoduchého remeselníka až po inžiniera a manažéra, čaká iba na moment oslobodenia spoločne vykonávaných činností a schopností spod jarma feudálno-buržoázneho usporiadania vlastníctva, aby mohla pôsobiť v rámci slobodnej a nevynútenej asociácie v prospech stupňovania produktivity; na pozadí emancipačného procesu, ktorý sa týmto podsúva ako daný, má potom doktrína saint-simonistov prevziať úlohu poskytovať dodatočné vedenie a nábožensky podložené istoty, ktoré sú potrebné, aby sa nakoniec skutočne dosiahlo kolektívne očakávané usporiadanie spoločenstva všetkých

⁶⁴ Porovnaj k tomu úvahu Neuhausera, „Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit“, ibid.

⁶⁵ Porovnaj napr.: Honneth, *Das Recht der Freiheit*, ibid., kap. C.III.3

produktívnych pracovných síl.⁶⁶ Ten istý predpoklad opozičného hnutia, ktoré celkom v zmysle teórie pôsobí už priamo v súčasnosti, sa vracia aj u Roberta Owena, Louisa Blanca a Pierre-Josepha Proudhona, ibaže tu je okruh zúčastnených obmedzený výlučne na masu industriálnych námezdných robotníkov; aj tí však majú, celkom ako u Saint-Simona a jeho žiakov, ešte skôr, než sa vôbec môže rozvinúť akékoľvek pôsobenie socialistickej idey, spoločne zdieľať záujem na tom, aby spoločenský vývoj napredoval smerom k pozvoľnému zospoločenšteni všetkých producentov.⁶⁷

Číre vzťahovanie sa na hnutie odporu, v ktorom budú reprezentatívne zastúpené vlastné ideály, pre socialistickú teóriu osebe dozaista nepredstavuje nijaký problém; k reflexívnej štruktúre teórie, ktorá sa takýmto spôsobom vzťahuje na budúcnosť, dokonca skôr patrí, aby v rámci sociálnej skutočnosti hľadala odhodlané sily, za pomoci ktorých sa jej vlastné výpovede majú stať prakticky účinnými, aby tak bolo možné privodiť predpovedaný stav spoločnosti. No už u spomínaných autorov sa v socialistickej mysli rozmáha celkom iná metodická stratégia, ktorá povedie k tomu, že takéto hnutia odporu sa nielen jednoducho empiricky vyhľadávajú, ale sa apodikticky predpovedajú; existuje tendencia k takému chápaniu, že v sociálnej realite pred akýmkoľvek praktickým uplatňovaním teórie už objektívne existujú záujmy a túžby, o ktoré sa potom táto teória môže opierať s úmyslom odôvodňovať a presadzovať svoje zámery. No jediná možnosť, ako hovoriť o takýchto predvedeckých stavoch v objektívnom zmysle, je tá, že sa jednoducho sociologicky pripíše tým, ktorých sa týkajú; potom už nie je reč ani o empirických záujmoch, ani o faktických túžbach, ale o záležitostiach, na ktorých

⁶⁶ Porovnaj Salomon-Delatour (ed.), *Die Lehre Saint-Simons*, ibid., s. 103 – 111; k tomu opäť porovnaj: Droz (ed.), *Geschichte des Sozialismus*, ibid., s. 117 – 121.

⁶⁷ U Louisa Blanca sa podsúvanie takéhoto spoločného záujmu všetkých robotníkov zreteľne nachádza in: „Organisation der Arbeit“ (Auszug), ibid., s. 181; Proudhon v tom istom zmysle často hovorí o „povolani“ pracujúcich tried, porovnaj napr. *Theorie des Eigentums*, ibid., s. 144.

musí zodpovedajúcim sociálnym skupinám záležať, ak sa len budú vo svojej situácii pridržať správnych náhľadov. Touto metódou pripisovania záujmov sa, samozrejme, ako to mal neskôr rozpracovať Max Weber, otvorili dvere teoretickej svojvôli; čo sa totiž malo pokladať za správny náhľad, ktorého korektné osvojenie malo doviest' dotyčné skupiny k im pripisovaným záujmom, sa totiž posudzovalo iba na základe určení, ktorými teória predtým sprístupňovala spoločenskú skutočnosť. Už u saint-simonistov a ďalších predstaviteľov raného socializmu hrozilo nebezpečenstvo, že socialistická teória upadne do nebezpečenstva istého druhu autoreferencie tým, že sa do sociálnej reality projektuje kolektívne hnutie oprávňujúce vlastné prognózy, ktoré však vlastne bolo vopred vykonštruované prostredníctvom pripisovaných mu záujmov.

Táto tendencia k autoreferenčnému uzavretiu teórie sa ešte posilňuje dielom Karla Marxa. Že Marx ráta s objektívnymi záujmami na strane aktérov a že ako ich výrazový orgán sa pokúša chápať svoje vlastné analýzy, sa rozmanitým spôsobom ukazuje v takmer všetkých jeho spisoch; zdá sa, že len vo svojich historicko-politických statiach sa vysporiadal s konkrétnymi túžbami sociálnych skupín do takej miery, že sa vyhol nebezpečenstvu podsúvania jednotných záujmov všetkým námezdným robotníkom.⁶⁸ Celkom inak, totiž číro pripisujúco, však postupuje už Marx raných antropologických spisov, keďže tu sa pokúša chápať proletariát ako jednotný subjekt, ktorý reprezentujúci ľudský rod nahlas vyjadruje jeho naliehavú potrebu sebauskutočnenia v práci: Hlboko v prirodzenosti každého človeka zakorenený záujem vidieť seba samého ako spredmetneného a potvrdeného v produkte svojej činnosti, podľa Marxovho presvedčenia v kapi-

⁶⁸ K celému tomuto komplexu problémov porovnaj: Cornelius Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Theorie*, Frankfurt/M. 1984, prvá časť, I, s. 19 – 120; Jean L. Cohen, *Class and Civil Society. The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst 1982. K napätiu medzi systematickými a historickými spismy u Marxa porovnaj tiež: Axel Honneth, „Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik“, in: Jaeggi/Loick (ed.), *Nach Marx*, ibid., s. 350 – 363.

talizme zastupuje už len kolektív námezdných robotníkov, lebo len ten sa vo všeobecnosti zaoberá predmetnou prácou a v jej terajšom odcudzení rozpoznáva jej odstup od svojho vlastného prirodzeného úsilia.⁶⁹ Obratom k ekonomicky zdôvodnenej analýze kapitalizmu, ktorou sa Marx zaoberá po roku 1850, sa síce mení jeho zdôvodnenie predpokladu takéhoto spoločného proletárskeho záujmu, nie však jeho výklad ako záujmu, ktorý je vždy zameraný revolučne; príslušníci robotníckej triedy nemajú už viac kolektívne túžiť po odstránení kapitalistického súkromného vlastníctva na základe cieľa ľudskej prirodzenosti, ktorý oni ešte pociťujú, ale preto, lebo systémom podmienený nárast vykorisťovania ich núti k tomu, aby spoločne zaistili číre svoje prežitie v hospodárskom zmysle.⁷⁰ Marx preto tak vo svojich raných, ako aj vo svojich neskorých spisoch 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. Pre socialistické učenie však z tohto metodologicky mimoriadne pochybného predpokladu vyplynulo, že odteraz je s takmer transcendentálnou nevyhnutnosťou späť s existenciou sociálneho hnutia, o ktorom však empiricky vôbec nemohlo byť jasné, či sa vôbec v rámci sociálnej reality v takto predpovedanej podobe vyskytuje.

Najneskôr s Marxovou teóriou boli v tomto ohľade všetky socialistické predstavy, vytvorené v prvej polovici 19. storočia, vyhlásené výlučne za duchovný produkt revolučnej robotníckej triedy, o ktorej faktickom zložení a skutočných záujmoch už ďalej nebolo potrebné uvažovať; vďaka metóde racionálneho pripísania sa totiž chápala takpovediac ako neoddeliteľná súčasť všetkých kapitalistických spoločností, takže empirické pochybnosti a spätné otázky

⁶⁹ Porovnaj napríklad: Karl Marx, „Ökonomisch-philosophische Manuskripte“ [1844], in: Marx/Engels, *Werke (MEW)*, doplnkový zväzok I, *ibid.*, s. 465 – 588, tu: s. 553.

⁷⁰ Porovnaj známe formulácie in: Marx, *Das Kapital*, *ibid.*, s. 790.

vlastne ani nemohli prichádzať do úvahy. Pokiaľ spoločenská skutočnosť poskytovala dostatok názorného materiálu, ktorý presvedčivo podporoval zotrvávanie na tejto imaginárnej veličine, predbežne neexistoval nijaký podnet na sponchybnovanie číro symbolického či obrazného charakteru socialistického učenia; presvedčenie, že v ich vlastných ideách sa odzrkadľujú iba záujmy tých, ktorí sú závislí na mzde, sa zdalo nezvratné dokonca aj prvým zástupcom nemeckej sociálnej demokracie bez toho, aby videli akýkoľvek dôvod, ktorý by ich pri tom rušil. Ostáva sotva doceniteľnou zásluhou raného, Horkheimerom organizovaného teoretického okruhu Frankfurtskej školy, že túto sociologickú fikciu revolučnej robotníckej triedy ako prvý empiricky zdôvodnene sponchybnil. Interdisciplinárny skúmaniami „autoritarizmu“ robotníckej triedy sa rozhodne uviedol do pohybu proces, na ktorého konci musel stáť náhľad, že neexistoval nijaký automatizmus prevádzania triedne špecifických životných situácií na určité túžby či záujmy.⁷¹ Keď sa potom po Druhej svetovej vojne začali rapídne meniť aj zamestnanecké vzťahy v západných kapitalistických krajinách a administratívni zamestnanci mali na trhu práce čoraz väčšiu prevahu, takže zakrátko sa začalo hovoriť o postindustriálnej spoločnosti,⁷² triedna väzba socializmu, v ktorú sa predtým s istotou verilo, bola s konečnou platnosťou bezpredmetná. Kde nielenže neexistoval nijaký revolučný proletariát, ale priemyselní robotníci sa sami stali menšinou v mase tých, čo sú závislí na mzde, nemohla už viac existovať nijaká, akokoľvek uspôsobená možnosť, aby sa socialistické ideály aj naďalej chápali čisto ako duchovný výraz vždy revolučného subjektu.⁷³

⁷¹ Institut für Sozialforschung (ed.), *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936; Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, v spracovaní a s úvodom Wolfganga Bonña, Stuttgart 1980.

⁷² Porovnaj napr. Daniel Bell, *Die nachindustrielle Gesellschaft*, Frankfurt/M., New York 1975.

⁷³ Porovnaj exemplárne Josef Mooser, *Arbeiterleben in Deutschland 1900 – 1970*, Frankfurt/M. 1984, s. 184.

Problém, ktorý tým vzniká, je nepochybne taký závažný, že často sa v plnej miere vôbec nerozpoznáva. V očiach jeho vedúcich predstaviteľov znamenal socializmus od začiatku oveľa viac než len jednu spomedzi politických teórií, porovnateľnú napríklad s liberalizmom; v jeho prípade malo ísť skôr o učenie vzťahujúce sa na budúcnosť, ktorému sú vlastné praktické intencie a ktoré napomáhalo uskutočňovaniu vnútrospoločensky už existujúceho záujmu tým, že ho aktivujúco a korigujúco podporilo víziami sociálnej slobody. Ak však už takýto predvedecký záujem vôbec nemožno predpokladať, pretože sa stratili dokonca aj tie najslabšie empirické indikátory jeho prítomnosti, socializmus sa musí ocitnúť v nebezpečenstve, že vo vzťahu k sociálnemu hnutiu stráca svoje existenčné oprávnenie ako také; bez spätnej väzby na nejakú spoločenskú silu, v ktorej jeho vlastné vytýčené ciele preukázateľne spejú k uskutočneniu, by sa totiž rovnako ako ktorákoľvek iná normatívna teória uplatňoval len ako ideál postavený proti nerozumnej realite. V tomto ohľade korózia robotníckeho hnutia znamenala pre socialistickú tradíciu viac než len prevádzkovú nehodu; s vyblednutím akejkoľvek nádeje, že v proletariáte by sa predsa len ešte mohol nájsť zvyšok kedysi mu pripisovaného záujmu na revolučnej zmene, bol socializmus zasiahnutý vo svojom najvnútornejšom jadre, totiž vo svojom nároku byť teoretickým výrazom živého hnutia.⁷⁴

⁷⁴ V rámci radikálneho socializmu sa toto vedomie stáva nosným predovšetkým vo francúzskom povojnovom hnutí „Socialisme ou barbarie“; ako exemplárny príklad porovnaj: Cornelius Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei. Analysen und Aufrufe zur kulturrevolutionären Veränderung*, Berlin 1980; k tejto skupine ako celku porovnaj François Dosse, *Castoriadis. Une Vie*, Paris 2014, kap. 3 a 4. Porovnaj však tiež vplyvnú štúdiu Andrého Gorza: *Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus*, Reinbek bei Hamburg 1984. V ľavicovo radikálnom myslení postoperaizmu sa odzrkadľuje vedomie rozpadu robotníckeho hnutia v nahradení priemyselného proletariátu „multitúdou“ ako adresátom: Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, Frankfurt/M. 2003. Vysporiadanie sa so smútkom nad zmiznutím triedy, ktorá bola kedysi vnímaná ako „revolučná“, sa však deje predovšetkým v literatúre, vo filme a v hudbe: Porovnaj exemplárne Alan Sillitoe, *Die Einsamkeit des Langstrec-*

Tvárou v tvár tejto historickej situácii dnes socializmus stojí pred alternatívou, buď sa uspokojí s návratom k tomu, že sa stane čisto normatívnou teóriou, alebo hľadať náhradu za stratenú väzbu na robotnícke hnutie; v prvom prípade by musel postupovať mnohoročne prešliapanou cestou a vlastné ideály pretransformovať do podoby abstraktných princípov spravodlivosti, aby ich na dostatočnej úrovni obhájil voči konkurujúcim teóriám,⁷⁵ v druhom prípade by bol naopak postavený pred úlohu, nájsť vnútrospoločenský záujem na vlastných cieľoch v takej všeobecnej rovine, že tento by v princípe nepodliehal kontingentným výkyvom sociálnych pohybov. Skôr než znovu začnem o obidvoch týchto alternatívach hovoriť v ďalšej kapitole, chcem sa zamerať na tretí spoločensko-teoretický tematický komplex, v ktorom sa už oddávna odráža problematická dedičná záťaž socializmu.

3. Podsúvanie existencie revolučného subjektu, ktorý v kapitalizme sám od seba nepretržite nástojí na uskutočňovaní správnych ideálov, nachádza v spoločensko-teoretickom myslení raných socialistov takmer vždy svoje doplnenie v dejinno-filozofickom predpoklade, že dané výrobné vzťahy sa musia s historickou nevyhnutnosťou onedlho rozložiť samy od seba; na tejto premise, tretej dedičnej záťaži socializmu, nebolo problémom to, že nabádala k skúmaniu sebadeštruktívnych síl kapitalizmu, ale že svojou predstavou priamočiareho vývoja mala znemožniť akékoľvek experimentálne zaobchádzanie s dejinnými procesmi a potenciálmi. Vytváranie zodpovedajúcej myšlienkovvej schémy sa opäť začína už u Saint-Simona a jeho školy; jej príslušníci nasledujú svojho

kenläufers [1959], Zürich 1967; Bob Dylan, *Workingman's Blues #2*, 2006 („Modern Times“). Sociologicky prenikavý výklad rozpadu klasického proletariátu podáva: Jefferson Cowie, *Stayin' Alive. The 1970s and the Last Days of the Working Class*, New York 2010.

⁷⁵ Porovnaj napríklad Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge 1995.

majstra v ideí opierajúcej sa o Turgota a Condorceta,⁷⁶ že ľudské dejiny sa odohrávajú cestou permanentného pokroku, ktorý je na každom novom stupni poháňaný nevyhnutným prispôsobovaním sa sociálnych vzťahov kontinuálne pribúdajúcim výtvarným vedy a techniky.⁷⁷ Vlastný časový priestor v porevolučnom Francúzsku potom saint-simonisti na pozadí tejto myšlienky pokroku vykladajú ako epochu takzvanú „kritickú“ stagnácie, v ktorej sa ostatné možnosti industriálneho spôsobu výroby zatiaľ ešte nemôžu spoločensky využívať preto, lebo zdedené, ešte neodstránené usporiadanie vlastníctva dalo nečinnnej triede všetku moc pri formovaní sociálnej sféry; preto z ich hľadiska musí ďalší krok v historickom procese neodvratne spočívať v tom, že nezaslúžené bohatstvo oných záhadlivých vrstiev buržoázie, šľachty a kléru sa prevedie do centrálnej štátnej banky, ktorá svojimi úverovými rozhodnutiami zabezpečí ekonomické predpoklady pre veľké kooperatívne spoločenstvo všetkých, čo sú činní v priemysle.⁷⁸

Nie každý z autorov, ktorí sa v tom istom čase alebo o čosi neskôr zaoberali návrhom socialistických ideí, operuje s dejinno-filozofickým modelom pokroku podobným spôsobom ako saint-simonisti; čím aktívnejšie zasahujú do politického diania alebo sa priamo podieľajú na výstavbe alternatívnych hospodárskych podnikov – pripomeňme len Roberta Owena –, tým menej sa nechávajú strhnúť k odvážnym špekuláciám o zákonoch historického vývoja. Väčšina raných socialistov však predsa len súhlasí so školou saint-simonistov v tom, že ich vlastné intelektuálne aktivity sa musia chápať ako nevyhnutné kroky v nepretržitom procese zákonitého pokroku ľudského rodu; pre nich socializmus nepredstavuje nič iné

⁷⁶ K tejto tradícii dejinno-filozofického myslenia, ktorú nasledujú mnohí zástancovia raného socializmu, porovnaj: Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*, New York 1980, II., kap. 6.

⁷⁷ Salomon-Delatour (ed.), *Die Lehre Saint-Simons*, ibid., s. 55 – 66; porovnaj navyše aj Cole, *Socialist Thought*, ibid., kap. IV a V.

⁷⁸ Salomon-Delatour (ed.), *Die Lehre Saint-Simons*, ibid., s. 125 – 130.

než produkt poznania neodvratného vývoja, ktorého ďalšia etapa musí spočívať v prekonaní konkurenčných vzťahov v rámci trhového hospodárstva a ich nahradení kooperatívnym združením všetkých pracujúcich. Prvky takéhoto dejinno-filozofického myslenia sa opäť nachádzajú napríklad aj v diele Louisa Blanca, ktorý bol skôr umierneným predstaviteľom nového hnutia; podnietený Condorcetom a v neposlednom rade Saint-Simonom, ktorých po celý život veľmi obdivoval, vychádza z toho, že nepretržitý proces vedeckej osvety skôr či neskôr nevyhnutne povedie k presadeniu presne tých reforiem v smere solidárneho hospodárskeho spoločenstva, ktoré vo svojich programových spisoch odporúčal on sám.⁷⁹ Ak tu znovu nachádza svoj výraz, v akej vysokej miere ostalo sebachápanie raných francúzskych socialistov závislé na optimizme, s akým sa klasické osvietenstvo stavalo k pokroku, keď vedecké poznatky chápalo ako motor priamočiareho vzostupného vývoja ľudskej civilizácie, tak v Proudhonovom myslení sa naopak odrážajú prvé vplyvy Hegelovej filozofie dejín. Nemenej ako jeho spolubojovníci by aj Proudhon chcel chápať socializmus, ktorý propagoval, ako charakteristický znak budúceho usporiadania spoločnosti, ku ktorému má dejinný vývoj smerovať s nevyhnutnosťou dokázateľného zákona; v protiklade k iným predstaviteľom hnutia vo Francúzsku sa však pokúša vysvetliť si túto zákonitosť nie ako výsledok narastajúceho zvedečt'ovania, ale ako výsledok postupne napredujúceho procesu neustáleho zmierovania protikladov medzi triedami.⁸⁰ Takými to narážkami na úlohu sociálneho triedneho boja, ktorá garantuje pokrok, Proudhon, majster syntézy obsahov odťažitých tradícií, pripravuje cestu Marxovmu dejinno-filozofickému mysleniu; aj keď Marx mal neskôr popierať akýkoľvek vplyv francúzskych anarchistov na svoje vlastné dielo a dokonca mu venoval drsnú kritiku,⁸¹ v jeho historickom materializme sa opakovane vyskytujú

⁷⁹ Cole, *Socialist Thought*, *ibid.*, s. 169.

⁸⁰ Porovnaj poznámky in: *ibid.*, s. 208.

⁸¹ Karl Marx, *Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons „Philosophie*

zreteľné stopy Proudhonových špekulatívnych myšlienkových postupov.

V diele Karla Marxa sa však pre raný socializmus charakteristická myšlienka zákonitého pokroku uplatňuje v dvoch veľmi odlišných verziách.⁸² V prvom z týchto dvoch konkurujúcich si prístupov, ktorý je citeľne ovplyvnený Hegelom a Proudhonom, sa ako hnacia sila spoločenského vývoja predpokladá boj sociálnych tried, ktorého postup má predstavovať líniu cielených zlepšení preto, lebo na každom stupni nadobúdajú prevahu záujmy čoraz väčšieho, dovtedy však vylučovaného zoskupenia; v konflikte sprostredkovanom procese pokroku, ktorého predpoklad sa týmto podsúva, reprezentuje socializmus pre Marxa predbežne posledné štádium v tom ohľade, že moc utvárať spoločnosť tu s proletariátom na seba sťahuje tá väčšina obyvateľstva, ktorej túžby boli predtým neustále potláčané.⁸³ Druhý explanačný model, s ktorým Marx prichádza, aby urobil plauzibilným predpoklad smerovaného pokroku v ľudských dejinách, je oproti tomu vytvorený celkom na mieru lineárnemu procesu čoraz väčšieho ovládania okolitého sveta, zakladajúceho sa na vedení; preto by nemusel byť chybný ani predpoklad, že v tomto alternatívnom prístupe ide do istej miery o ďalšie pôsobenie ideí Saint-Simona a jeho školy. V rámci tohto svojho druhého modelu totiž Marx pokladá za motor spoločenského vývoja permanentný vzostup ľudskej schopnosti ovládania prírody, ktorej nevyužívané potenciály si postupne majú vynútiť im prispôbené usporiadanie spoločnosti; takýmto spôsobom sa uskutočňuje úplne odlišná forma zákonitého pokroku, ktorá nakoniec spočíva v tom, že retardačné, zotrvačné výrobné vzťahy musia byť revolučnými premenami vždy

des Elends“, in: Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, zv. 4, Berlin 1972, s. 63 – 182.

⁸² K tomuto napätiu porovnaj: Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, ibid., kap. I.

⁸³ Porovnaj najmä Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Marx/Engels, *Werke (MEW)*, zv. 4., ibid. s. 459 – 493.

znovu uvádzané do súladu s technologickým stavom produktívnych síl⁸⁴ – preto sa nepochybne najpresvedčivejšia spomedzi najnovších interpretácií historického materializmu, interpretácia Geralda Cohena,⁸⁵ právom označuje ako istý variant technologického determinizmu.

Obidva explanačné modely sa však napriek všetkým rozdielom – tu rozvoj produktívnych síl, tam triedny boj – zhodujú v tom, že ako najbližšiu, už zakrátko nastupujúcu etapu zákonitého procesu vývoja dejín, predpokladajú spôsob výroby označovaný ako „socialistický“, v ktorom sú predtým existujúce protirečenia prekonané; príspevok alebo konanie zúčastnených aktérov pri tom hrá iba podriadenú úlohu, pretože jej nástup sa pokladá číro za výraz historickej nevyhnutnosti, ktorá sa neodvratne presadí „za ich chrbtom“, a teda bez ich vedomia. V dejinách marxizmu sa v rámci historického materializmu dozaista vyskytovali opakované pokusy o zoslabenie alebo zrelativizovanie tejto úlohy pojmu zákona, aby sa prostredníctvom toho bolo možné vysporiadať s pochopiteľnými námietkami; tak napríklad zástancovia Kritickej teórie navrhovali chápať Marxa v tom zmysle, že o zákonitom priebehu historických procesov možno hovoriť len dovtedy, kým sa spoločenské výrobné vzťahy reprodujú „prirodzene“, a teda v tomto ohľade sa vymykajú rozumovému usmerňovaniu ľudským plánovaním.⁸⁶ Predstava dejinnej zákonitosti sa však v socializme 19. storočia neuplatnila v tejto rafinovanej, historicky obmedzenej forme; tu od začiatku prevládala idea, vychádzajúca z vedeckého optimizmu Saint-Simona a posilnená Marxovou rýchlo spopularizovanou koncepciou de-

⁸⁴ Spomedzi mnohých formulácií, ktorými Marx vyjadril tento „zákon“, uved'ne iba jedinú: Marx, *Das Kapital*, ibid., s. 791.

⁸⁵ Gerald A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defence* [2001], Princeton/New Jersey 2001.

⁸⁶ Porovnaj napríklad: Theodor W. Adorno, „Die Idee der Naturgeschichte“, in: Adorno, *Philosophische Frühschriften=Gesammelte Schriften*, zv. I, Frankfurt/M. 1973, s. 345 – 365; Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt/M. 1971, najmä kap. III.

jín, že vlastné vízie kooperatívneho spoločenstva slobodných producentov len vyjadrili to, k čomu dejinný vývoj na základe svojej vnútornej dynamiky pokroku nevyhnutne spel už sám od seba.

Na tejto deterministickej koncepcii pokroku však nebolo problematické len to, že napomáhala politickému oportunizmu, ktorý sa v rámci hnutia už zakrátko stal ohniskom tých najprudších diskusií,⁸⁷ mnohé z debát, ktoré na začiatku 20. storočia viedli sociálni demokrati alebo komunisti o tom, ako presne sa majú chápať formulácie historického zákona a či by nebolo lepšie nahradiť ich aktivizujúcou etikou konania prispievajúceho k zmene, sú svedectvom zmätenosti, ktorú v socialistickom hnutí spôsobil dejinno-filozofický determinizmus jeho zakladateľov.⁸⁸ Na predstave zákonitého pokroku však bolo ešte rozhodujúcejšie to, že na značný čas zabránila tomu, aby sa dejinný vývoj chápal ako neustále nový súhrn požiadaviek, ktorých vhodnosť pre dosahovanie sociálnych zlepšení by bola zakaždým overiteľná až experimentálne. Ako neskôr trpezivo skonštatoval John Dewey,⁸⁹ socializmu sa podsúvaním historických zákonitostí takmer úplne zabránilo v tom, aby sám seba chápal ako hnutie, ktoré by až sociálnymi experimentmi zistilo, ako by sa dala kľúčová idea sociálnej slobody vždy podľa dejinných podmienok uskutočniť čo najskôr a čo najlepšie; namiesto toho bolo pre každého z jej zástancov už vopred pevne dané, ako musí byť usposobená

⁸⁷ Ako exemplárny príklad porovnaj: Dieter Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkriegs*, Frankfurt/M., Berlin u. Wien 1974.

⁸⁸ Porovnaj napríklad diskusie zdokumentované v nasledujúcich zväzkoch: Hans Jörg Sandkühler (ed.) *Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*, Frankfurt/M. 1974; Nikolai Bucharin/Abram Deborin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus*, Frankfurt/M. 1974.

⁸⁹ Porovnaj John Dewey, *Liberlism and Social Action*, in: Dewey, *The Later Works*, zv. II: 1935 – 1937, Carbondale 1980, s. 1 – 65; podobnú úvahu voči ortodoxnému marxizmu neskôr uplatnil Maurice Merleau-Ponty, pozri *Abenteuer der Dialektik*, ibid., s. 65.

nová spoločenská formácia realizovanej slobody, bez toho aby sa vyskúšalo, aké šance pre zmenu ponúkali rýchlo sa meniace okolnosti.

Toto vylúčenie experimentu ako dejinno-praktickej metódy nebolo vecou rozhodovania sa o tom, či sa zasadzovať skôr za reformu, alebo za revolúciu daných pomerov; aj kto vychádzal z toho, že socialistické princípy organizácie možno presadzovať len postupne, nechcel ich určenie ponechať na procesuálne preskúmanie nevyužitých šanci a hracích priestorov, ale predstieral, že v tejto veci už vopred disponuje apodiktickou istotou. Odstup od experimentálneho chápania dejinného konania bol v socializme dokonca kategorický, a nie odstupňovaný: na základe viery v zákonitý postup dejín od začiatku vládlo jasno v tom, v čom má spočívať najbližší krok sociálnej zmeny, takže situačné testovanie existujúcich potenciálov sa zo začiatku vôbec nejavilo ako potrebné.

Táto neschopnosť k historickému experimentalizmu v socializme sa od začiatku najsilnejšie prejavovala v tej oblasti, pre ktorú boli spočiatku takmer výlučne naplánované ním vyvinuté idey; pri pohľade na sociálne utváranie hospodárskych vzťahov sa totiž už zakrátko, najneskôr s Marxom, presadila predstava, že po trhu môže nasledovať len jemu nadradená alternatíva centrálne plánovaného hospodárstva, čím tu už neostal nijaký myšlienkový hrací priestor pre ich inštitucionálne sprostredkovanie či priorizovanie. V dôsledku tohto teoretického sebazablokovania spôsobeného myslením v kategóriách pevnej postupnosti historických štádií sa socializmus na celé desaťročia pripravil o šancu vôbec preskúmať možné cesty realizácie sociálnej slobody v hospodárskej sfére; tak ako u jeho vlastného protivníka, dodnes vládnucej národohospodárskej teórie, bolo naopak od začiatku pevne dané, ako by mala vyzeráť primeraná forma produkcie hospodárskeho blahobytu. Ak oficiálna, z katedier hlásaná ekonómia dodnes prináša obraz „slobodného“, od akýchkoľvek politických vplyvov nezávislého trhu, akoby pri tom išlo o nespornú dogmu, tak aj socializmus, rovnako ako predtým, ostáva aspoň vo verejnom vedomí zredukovaný na predstavu,

že kapitalistické trhové hospodárstvo môže byť úspešne nahradené výlučne centrálnou riadeným plánovaným hospodárstvom.

Ak si ešte raz premietneme tri základné konceptuálne predpoklady, ktoré som sa pri spätnom pohľade pokúšal analyzovať ako teoretickú dedičnú záťaž socializmu, tak pri presnejšom nahliadnutí sa ukáže, že za svoj vznik vo všeobecnosti vďačia väzbe na duchovné a sociálne danosti ranej fázy kapitalistickej modernizácie. Už na prvej premise socialistickej koncepcie spoločnosti a dejín možno bez námahy študovať, ako sa tu zo skúsenosti historicky jedinečnej situácie nevedomky vyvodzujú závery o žiaducom usporiadaní všetkých budúcich spoločností; idej, že odteraz už nebude potrebné demokraticky rokovať o spoločne kladených cieľoch, a preto je možné celú sociálnu integráciu prenechať jednotnej vôli vzájomne kooperujúcich producentov, mohol totiž prepadať pravdepodobne len niekto, koho nesmierna dynamika začínajúcej industrializácie zviadla k domnienke, že v jej organizujúcej moci je obsiahnutý aj zdroj politického riadenia. Mylná predstava, že v budúcnosti sa bude možné vzdať záruk, týkajúcich sa individuálnych práv a slobôd, bola v tomto ohľade cenou, ktorú mali raní socialisti zaplatiť za svoju nekriticky prijímanú vieru vo všezahrňajúci integračný výkon spoločenskej práce. Neinak je to s druhým problematickým základným predpokladom, na ktorý sme narazili prechádzajúc zhodami v spoločensko-teoretickom myslení od Saint-Simona po Marxa, pretože aj presvedčenie, že súčasťou kapitalistického spoločenského systému je od začiatku jeho vnútorný odporca v podobe revolučného proletariátu, na ktorého sa môže socialistické hnutie trvalo spoliehať, je vo všeobecnosti pochopiteľné len na pozadí ranej, ešte nehatenej industrializácie; vtedy totiž, pred akýmkoľvek sociálnym zákonodarstvom a vybojovaním si volebného práva, sa to azda na okamih vskutku mohlo javiť tak, akoby robotníci prepiatym vykorisťovaním, znižovaním miezd a trvalou hrozbou nezamestnanosti boli takí stmelení, že by mohli byť schopní zjednotiť sa vo svojom spoločnom záujme na prekonaní kapitalizmu – pravda

všetko, čo nasledovalo potom a čo možno nahrubo zhrnúť pojmom „Verbürgerlichung“, túto časovo podmienenú prognózu, a tým aj metódu pripisovania objektívnych záujmov vyvrátilo. Tá istá závislosť od procesu priemyselnej revolúcie platí nakoniec aj pre tretiu premisu sociálnej teórie raných socialistov, pre predpoklad zákonitého pokroku v rámci ľudských dejín; ibaže tu sa v myslení našich autorov neprejavili sociálnoekonomické, ale intelektuálne danosti ich epochy. Tak obraz dejín saint-simonistov, ako aj obraz dejín Louisa Blanca či Karola Marxa, je výrazne živý duchom pokroku ranej etapy osvietenstva, v ktorej bola nádej na blahodarné pôsobenie vedy a techniky často vyjadrovaná vo forme výpovedí o postupnom zákonitom zlepšovaní ľudských životných pomerov;⁹⁰ tento dejinno-filozofický optimizmus od ranosocialistického myslenia až po historický materializmus sa potom o jeden a pol storočia neskôr uplatňuje v tom, že spoločenská formácia, o ktorú sa prakticky usiluje a ktorá je označovaná ako „socialistická“, sa chápe ako ten stupeň historického procesu, ktorý bude v dohľadnej budúcnosti s takmer kauzálnou neodvratnosťou nevyhnutne nasledovať po stave, aký vládne v súčasnosti.

Nebude chybou a dnes to už ani nebude potrebné zdôvodňovať, ak príčinu rýchleho a bezhlasého zastarávania socialistických ideí, ktoré nastáva zakrátko po skončení Druhej svetovej vojny, budeme nachádzať v týchto ich spätných väzbách na ducha a spoločnosť industriálnej revolúcie; len čo sa spoločenské pomery prostredníctvom technologických inovácií, zmenou sociálnej štruktúry a politickými reformami radikálne zmenili, teda počas šesťdesiatych a sedemdesiatych rokov dvadsiateho storočia, museli predstavy zakladateľov stratiť všetku svoju pôvodnú príťažlivosť už preto, lebo svojím spoločensko-teoretickým obsahom boli prihlboko zakorenené v ranom 19. storočí. Každý pokus prebudiť dnes staré

⁹⁰ Porovnaj napríklad: Nisbet, *History of the Idea of Progress*, ibid., časť II, kap. 6; Peter Gay, *The Enlightenment: The Science of Freedom*, New York 1996, kap. II.

ideály k novému životu sa preto musí začínať namáhavým úsilím o postupné odstraňovanie ich spätosti so základnými spoločensko-teoretickými predpokladmi, ktoré sa medzičasom stali neudržateľnými, aby sa tým vytvoril priestor pre ich artikuláciu, ktorá by bola primeraná súčasnej dobe; len v prípade, že sa pôvodná vízia sociálnej slobody bude dať rozvinúť v takej teórii spoločnosti a dejín, ktorá dorástla súčasným podmienkam, sa jej azda podarí získať späť kus svojej niekdajšej virulentnosti. Pri tom je však potrebná opatrnosť v tom ohľade, že tri predtým spomenuté premisy nesmie len tak, bez akejkoľvek náhrady, jednoducho vyškrtnúť; keďže tieto premisy tvoria naopak skôr nevyhnutné prvky učenia, ktoré je prakticko-motivujúcim spôsobom zamerané na budúcnosť, musíme za ne nájsť teoretickú náhradu v nejakej abstraktnejšej, od industriálneho ducha oddelenej rovine. V ďalších dvoch kapitolách svojej štúdie sa chcem pustiť do práce na rozvíjaní takéhoto ich nevyhnutného preformulovania. V prvom kroku by som chcel v spojitosti s výkladom kritiky kapitalistickej trhovej ekonómie vyložiť, ako by dnes muselo byť uspôsobené chápanie dejín socializmu, ak ním má byť možné – aj napriek vzdaniu sa viery v akýkoľvek zákon alebo v predpoklad nejakého historického automatizmu – vzbudzovať dôveru v realizovateľnosť vyhladkovo vytýčených zlepšení (kap. III); a v záverečnom kroku chcem načrtnúť, ako zásadne by sa muselo zmeniť chápanie spoločnosti, a tým aj celý horizont projektu socializmu, keby tento po dlhom váhaní konečne primeraným spôsobom vzal na vedomie fakt funkčnej diferenciacie moderných spoločností (kap. IV).

III. CESTY OBNOVY (I): Socializmus ako historický experimentalizmus

Na začiatku tejto tretej kapitoly najprv ešte raz krátko zhrnieme výsledky doterajších úvah, aby sme takýmto spôsobom preskúmali, v čom dnes tkvejú výzvy obnovy socializmu ako celku. Ak by sme chceli konštitutívne črty tohto teoretického hnutia zhrnúť do jedinej vety, tak na základe predtým povedaného by sme boli donútení k paradoxnej formulácii: V socializme sa plodná a ďalekosiahla myšlienka riešenia protirečivej pozostalosti Francúzskej revolúcie inštitucionalizáciou sociálnych slobôd rozvíja v rámci myšlienkovvej formy, ktorá za takmer všetky svoje aspekty vďačí skúsenostným obsahom priemyselnej revolúcie. Aby sme túto paradoxnosť nechali vystúpiť ešte zreteľnejšie, tak s pomocou istej od Marxa prevzatej myšlienky by sme to mohli povedať aj tak, že v socializme forma diskurzu pochádzajúca z priemyselnej revolúcie bráni normatívnej produktívnej sile idey sociálnej slobody v tom, aby fakticky rozvinula svoj vnútorný potenciál; nevyužitú, svoju dobu ďaleko presahujúce motívy, ktoré boli obsiahnuté v politicko-praktickom zámere v budúcnosti usporiadať modernú spoločnosť ako spoločenstvo pre seba navzájom činných subjektov, nemohli byť teoretikmi pôvodného hnutia dovedené k rozvinutiu svojho plného potenciálu preto, lebo tí sa priveľmi viazali na konceptuálne predpoklady spoločnosti práce kapitalizmu manchesterského typu.

Podobné diagnózy základnej problematiky socializmu z perspektívy sympatizujúcej kritiky sa začali objavovať najneskôr od konca Druhej svetovej vojny. Na prvom mieste tu treba zaiste spomenúť práce krúžku, ktorý sa v povojnovom Francúzsku sústre-

dil okolo časopisu *Socialisme ou barbarie* a za najdôležitejšieho predstaviteľa ktorého možno pokladať Cornelia Castoriadis,⁹¹ za takéto úsilie o dobe primerané znovuoživenie pôvodnej idey však zaiste treba pokladať aj pokus vypreparovať zachovania hodné jadro socializmu, ktorý podnikol Jürgen Habermas hneď po páde Berlínskeho múru.⁹² Na rozdiel od takzvaného „analytického marxizmu“, ktorý sa predtým spomínaných problémov pokúša zbaviť jednoducho tým, že socializmus sa prezentuje ako čisto normatívna alternatíva k liberálnym teóriám spravodlivosti,⁹³ oná druhá, tradičná línia, exemplárne zastupovaná Corneliom Castoriadisom a Jürgenom Habermasom, pevne trvá na myšlienke, že pri tomto učení musí ísť o teóriu, ktorá sa reflexívne uisťuje o podmienkach svojho vlastného umožnenia a ktorá s praktickým zámerom smeruje k inej forme života. V socializme sa teda usiluje o ďaleko viac než len o vylepšenú koncepciu sociálnej spravodlivosti, jeho zámerom je ďaleko viac než len čo najpresvedčivejšie zdôvodnenie morálnej povinnosti, pretože pri uplatňovaní pojmu pohybu vzťahujúceho sa na budúcnosť sa predsa neustále zamýšľa aj to, aby sa moderná spoločnosť aktivizovaním síl a potenciálov, ktoré v nej už prebývajú, konečne stala v plnom zmysle slova „sociálnou“. Kto chápe výzvu, pred ktorú je dnes postavený pokus o obnovu socializmu,

⁹¹ Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei*, ibid. Do toho istého kontextu dozaista patria aj revizionistické návrhy juhoslávskej skupiny „Praxis“; ako exemplárny príklad porovnaj: Predrag Vranicki, *Marxismus und Sozialismus*, Frankfurt/M. 1985; Gajo Petrović, *Wider den autoritären Marxismus*, Frankfurt/M. 1969.

⁹² Jürgen Habermas, „Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heißt Sozialismus heute?“, in: Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt/M. 1990, s. 179 – 204.

⁹³ Porovnaj John Roemer (ed.), *Analytical Marxism*, Cambridge 1986; Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, ibid. Na prakticko-politický deficit predstáv o socializme, rozvíjaných analytickým marxizmom, veľmi presvedčivo upozornili Joshua Cohen a Joel Rogers: „My Utopia or Yours?“, in: Erik Olin Wright (ed.), *Equal Shares. Making Market Socialism Work*, London/New York 1996, s. 93 – 109.

takýmto obsiahlym spôsobom, je tvárou v tvár jeho ťaživému dedičstvu, pochádzajúcemu z raného industrializmu, konfrontovaný s radom ťažko riešiteľných problémov; potom je totiž potrebné za všetky zavádzajúce základné predpoklady dejinno-teoretického alebo spoločensko-teoretického druhu, ktorými sa raní myslitelia hnutia pokúšali naplniť požiadavky, čo sami nastoľovali, poskytnúť vecnú náhradu na vyššom stupni zovšeobecniteľnosti. Ani normatívnu ideu etablovania sociálnych slobôd, ani myšlienku hybnej sily, ktorá by ju už reprezentovala v rámci spoločnosti, a ani predpoklad dejinnej tendencie, ktorá by podporovala vlastné zámery, nemožno prevziať jednoducho v tej forme, v ktorej ju pôvodne formulovali zakladateľské postavy hnutia; naopak, pre každý z troch základných predpokladov, ktoré spoločne konštituovali socializmus ako teóriu zameranú na praktické zmeny, musíme nájsť komplement, ktorý môže čeliť nášmu súčasnému vyspelejšiemu vedomiu. V tomto ohľade dnes možno socializmus, ak má mať budúcnosť, znovuoživiť len v postmarxistickej podobe.

Tým je nahrubo načrtnutá úloha, ktorú by som chcel aspoň v prvom priblížení zvládnuť v dvoch nasledujúcich kapitolách; bude musieť ísť o to, nájsť pre jednotlivé prvky teórie dejín a teórie spoločnosti klasického socializmu abstraktnejšie, našej dobe primeranejšie formulácie, ktoré nám umožnia ukázať oprávnenosť a dejinnú možnosť toho, že svoje zjednotené sily už ďalej nebudeme zameriavať na rozširovanie našich individuálnych, ale na rozširovanie našich sociálnych slobôd. Pri tomto prvom náčrte zaiste nemôžem aj naďalej postupovať tak ako v druhej kapitole, keď som sa troma spomenutými opornými piliermi socialistickej teórie spoločnosti zaoberal krok po kroku; aby som v tom-ktorom prípade našiel riešenia na abstraktnejšej rovine, musím sa naopak neustále pohybovať medzi jednotlivými základnými predpokladmi, pretože korektúra na jednom poli sa dá často uskutočniť iba zohľadnením korektúr na iných poliach. A teda tak ako všade, aj pri mojom pokuse o opätovné získanie takého obrazu spoločnosti a dejín, ktorý by bol prospešný socializmu, všetko so všetkým súvisí; nijaká premisa

zdedeného a zastaraného chápania predpokladov sa nebude dať dostačujúco zmeniť bez tých ostatných.

Práve tak sa mi javí ako zmysluplné, aby som pri tejto teoretickej aktualizácii socializmu aj dnes začal v rovnakom bode, z akého som vychádzal už predtým pri rekonštrukcii jeho spoločensko-teoretických premis; nakoniec je totiž úmysel, pomenovať ten bod v rámci modernej spoločnosti, na ktorom má sociálna sloboda v budúcnosti nájsť svoje inštitucionálne miesto, stredobodom všetkého praktického úsilia pôvodného hnutia. Ako sme videli, všetci jeho myslitelia bez výnimky zdieľajú presvedčenie, že sociálna príčina čiro individualistického chápania slobody, a tým rozštiepenia v systéme legitímácie nového, liberálneho poriadku, tkvie v tlaku hospodárskeho systému správať sa tým spôsobom, že všetkých zúčastnených nabáda k tomu, aby sledovali iba svoje vlastné záujmy a v súlade s tým každého partnera, s ktorým interagujú, chápali už len ako konkurenta; zo začiatku síce ešte panuje veľké nejasno v tom, ako sa má v jednotlivostiach chápať práve sa dynamicky etablojúce trhové hospodárstvo – až neskôr to svojou analýzou kapitalizmu do istej miery objasní Marx –,⁹⁴ predsa však existuje zhoda v tom, že ak má mať zámer zmieriť slobodu a bratstvo, a tým dosiahnuť „sociálnejšiu“ spoločnosť, vôbec nejaké vyhliadky na úspech, tak je predovšetkým potrebné radikálne prekonať individualizmus v ekonomickej sfére. V tomto stotožnení solidarity, ktorá sa má dosiahnuť a zmeneného hospodárskeho systému, sociálnej slobody a kooperatívnej ekonomiky, možno nájsť dôvod toho, že v socializme už zakrátko po jeho vzniku bolo možné tak zvnútra, ako aj zvonku vidieť už len hospodársko-politický program; keďže v rámci hnutia prevládalo presvedčenie, že sily narastajúcej desocializácie a individualizácie korenia výlučne v novom, kapitalistickom hospodárskom zriadení, bez okolkov sa z toho vyvodil záver, že ak by sa na tomto mieste nahradila individuálna sloboda sociálnou, tak by sa

⁹⁴ K významu a hraniciam Marxovej ekonomickej teórie porovnaj Heimann, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, ibid., kap. VI.

tým zároveň zabezpečili všetky nevyhnutné predpoklady pre vytvorenie solidárnych vzťahov medzi členmi spoločnosti. Na takto načrtnutom závere, ktorý je pre tradičný socializmus ako celok rozhodujúci, je podľa môjho názoru v prípade, jeho zámer má byť v súčasnosti ešte raz prínosný, potrebné vykonať dve od seba navzájom nezávislé korektúry. Prvá z týchto revízií sa vzťahuje na typ predstáv, ktoré sa v tom čase rozvíjali už s vyhlídkou na potrebnú prestavbu hospodárskeho systému (I.), druhá sa týka všeobecného zámeru uvažovať o slobodách budúcej, solidárnej spoločnosti už iba v pojmoch sociálnej slobody udomácnenej v rámci ekonomickej sféry (2). V tejto kapitole sa zameriam na prvú z týchto dvoch potrebných korektúr, aby som sa potom v nadväzujúcej štvrtej kapitole zaoberal otázkou slobodného koncipovania budúcej spoločnosti, ktorá by sa dala nazvať „socialistickou“. Počas výkladu sa potom v oboch prípadoch ukáže, že korektúry v rámci tohto hospodársko-politického jadra pôvodného socializmu si zároveň vyžadujú aj zmeny v dvoch jeho ďalších teoretických premisách, teda v jeho pojme dejín, ako aj v jeho na pozadí skrytom modeli spoločnosti.

O celkom prvých socialistoch možno s istou hermeneutickou žičlivosťou povedať azda ešte aj to, že svoje návrhy alternatívneho hospodárskeho systému chápali ako experimentálne testovanie hracieho priestoru, ktorý by novovzniknuté médium trhu poskytlo rozširovaniu solidárnych a kooperatívnych vzťahov medzi zúčastnenými; Owenove iniciatívy zakladania výrobných spoločenstiev, a najmä vo Francúzsku rozvíjané plány zabezpečiť prostredníctvom centrálnej banky férové rozdeľovanie štartovacieho podnikateľského kapitálu predovšetkým v prospech nízkopostavených spoločenských vrstiev, sa vo svojej podstate rozhodne zameriavajú na to, umožniť pracujúcim masám, aby sa vo forme samosprávnych kooperatív stali silnými spoluhráčmi na trhu, normatívne vymedzenom cenovými reguláciami a právnymi predpismi. Ak by sme chceli použiť až oveľa neskôr vytvorený pojem, išlo prevažne o úsilie zabezpečiť v ekonomickej sfére prostredníctvom „trhovo-socialistických“ opatrení najrozmanitejšieho druhu predpoklady pre sociálne

chápanú slobodu.⁹⁵ Tvárou v tvár rozmachu a brutálnej dynamike, s akou vlastníci kapitálu už vtedy začínali presadzovať svoje záujmy pri jeho zhodnocovaní, by sa nám to síce pri spätnom pohľade mohlo javiť ako do istej miery naivné, tomuto úsiliu však bolo vlastné nielen čaro odvážneho začiatku, ale aj aj výhoda postoja „learning by doing“; zúčastneným ešte ani zďaleka nebolo celkom jasné, s akým typom hospodárskeho systému majú pri svojich politicko-intelektuálnych aktivitách do činenia. Naopak, aj napriek svojej neobmedzenej viere v zákonitý pokrok smerujúci k socializmu museli najprv vyskúšať, pokiaľ až siaha morálna nosnosť trhu. Tento prístup, ktorý azda ešte možno nazvať „experimentálnym“, sa v rámci raného socializmu zásadne mení až s nástupom Marxa; mladý exulant totiž v porovnaní so svojimi spolubojovníkmi veľmi skoro zastáva názor, že trh vo svojej medzičasom dozretej forme predstavuje celý súbor spoločenských vzťahov, z ktorého nie je možné na základe meradla morálnych predstáv svojvoľne vyčleňovať jeho jednotlivé segmenty. Marx, zďaleka najnadanejší ekonóm spomedzi raných socialistov, pokladá popri zákone ponuky a dopytu, regulujúcom výmenné vzťahy, za podstatné prvky tohto nového spoločenského zriadenia súkromno-kapitalistické disponovanie výrobnými prostriedkami na jednej strane, a principiálnu nemajetnosť proletariátu produkujúceho hodnoty na strane druhej; tieto tri súčasti tvoria v jeho očiach nerozbornú jednotu, „totalitu“ v hegelovskom zmysle, ktorú už vo svojich raných spisoch začína označovať pojmom „kapitalizmus“. Už len príležitostne potom v Marxových prácach prebleskne možnosť, že v prípade kapitalistického trhu by nakoniec azda predsa len nemuselo ísť o už pevne danú jednotu, ale o neustále sa pretvárajúci inštitucionálny útvar schopný zmeny, ktorého reformovateľnosť by najprv bolo potrebné otestovať opakovanými experimentmi.⁹⁶

⁹⁵ K diskusii porovnaj napríklad: Wright (ed.), *Equal Shares*, ibid.

⁹⁶ Veľkú výnimku v Marxovom diele, v ktorom sa inak hovorí väčšinou len o „kapitalizme“ ako o „železnej klietke“ (Max Weber), tvorí jeho práca „Inau-

V podstate však Marx svojim pojmovým manévrom, viažucim sa na hegelovské totalitné myslenie, stotožnil trh v jeho mnohopočetných podobách s kapitalizmom do takej miery, že po jeho smrti bolo v rámci hnutia na dlhé obdobie nemožné uvažovať o alternatívnej, socialistickej forme hospodárstva inak než ako o ekonómii, ktorá je dokonale nezávislá od trhu; a keďže sa zdalo, že ako jej modelový obraz je k dispozícii len centrálne riadené plánované hospodárstvo, bolo priam nevyhnutné predstavovať si vnútorné vzťahy v rámci nového hospodárskeho zriadenia podľa vzoru vertikálneho vzťahu všetkých aktérov k nejakej inštancii vyššieho rádu, hoci podľa pôvodnej intuície mali byť vzájomné vzťahy producentov horizontálne. Nech teda bola Marxova analýza kapitalizmu pre socialistické hnutie akokoľvek záslužná, keďže mu poskytla celistvú systematickú ekonomickú teóriu, ktorá mala odteraz konkurovať klasickej ekonómii, jej totalizujúce črty preň boli napospol škodlivé; Marx totiž svojou predstavou, že kapitalizmus tvorí jednotný spoločenský systém, v ktorom trh na základe svojich bytostne mu vlastných imperatívov zhodnocovania inklinuje k neustálej expanzii, pripravil socializmus o akúkoľvek možnosť uvažovať o inštitucionálnych cestách zospoločenšenia hospodárstva, ktoré by presahovali centralizovanú plánovanú ekonomiku.

guraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation“, kde hovorí o zápase medzi „politickou ekonómiou strednej triedy“ a „politickou ekonómiou robotníckej triedy“ o primeraný spôsob výroby; v tejto súvislosti nazýva „hnutie kooperatív“ alebo „kooperatívne fabriky“ „veľkými experimentmi“, akoby tu chcel pripustiť, že úloha „kontroly sociálnej produkcie prostredníctvom rozvážnosti a obozretnosti“ (!) je vecou experimentálneho testovania (kapitalistického) trhu: porovnaj Karl Marx, „Inauguraladresse der Internationalen Arbeiter-Assoziation“, in: Marx/Friedrich Engels, *Werke (MEW)*, zv. 16, Berlin 1968, s. 5 – 13, najmä s. 11; ku kritike inak väčšinou u Marxa prevládajúceho chápania kapitalizmu ako systému operujúceho podľa vlastných zákonitostí porovnaj Honneth, „Die Moral im „Kapital“. Versuch einer Korrektur der Marxschen Ökonomiekritik“, ibid.

Iste, kapitalistický trh dnes opäť ponúka obraz, ktorý na vlas presne zodpovedá Marxom predpovedným vývojovým tendenciám; nielenže bol starý priemyselný proletariát i nový proletariát pracujúci v službách pripravený o akúkoľvek vyhladku na dlhodobé zamestnanie v sociálne chránených pracovných vzťahoch a finančné výnosy z kapitálových dividend sú také vysoké ako zriedkakedy predtým, takže rozdiel v príjmoch medzi nemnohými majetnými a mnohopočetnou masou enormne vzrástol; naopak, medzičasom sa čoraz viac verejných sektorov v rastúcej miere podriaďuje princípu ekonomickej rentability, takže sa zdá, akoby sa postupne naplňala Marxova prognóza „reálnej subsumpcie“ všetkých oblastí života pod kapitál.⁹⁷ Neplatí však ani, že v dejinách kapitalistickej trhovej spoločnosti to vždy bolo takto, a ani, že to takto musí s historickou neodvratnosťou ostať natrvalo. Najdôležitejšia úloha pre znovuoživenie socialistickej tradície spočíva preto v opätovnom odvolaní Marxovho stotožnenia trhového hospodárstva a kapitalizmu, aby sa tým vytvoril voľný priestor pre návrh alternatívnych spôsobov využívania trhu. Ak spätne premyslíme pôvodnú intuíciu socializmu, podľa ktorej mali prísluhy Francúzskej revolúcie nájsť svoje naplnenie prostredníctvom inštitucionalizácie sociálnej slobody v hospodárskej oblasti, tak pre takúto horizontálnu vzájomnú súčinnosť a vzájomné dopĺňanie sa zamestnancov sú v princípe k dispozícii tri ekonomické modely: Predovšetkým je tu trh, ako si ho predstavoval Adam Smith, keď zákon ponuky a dopytu interpretoval ako mechanizmus „neviditeľnej ruky“, ktorý mal zabezpečovať možnosť vzájomného naplňovania ekonomických záujmov rovnoprávných a žičlivo zmýšľajúcich občanov;⁹⁸ potom je tu ctihodná vízia „spo-

⁹⁷ K prvej tendencii porovnaj: Thomas Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München 2014; a k druhej tendencii: Wolfgang Streeck, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin 2013, najmä kap. III.

⁹⁸ Adam Smith, *Der Wohlstand der Nationen* [angl. orig.: London 1789], München 1990; k tomu porovnaj Lisa Herzog, *Inventing the Market: Smith, Hegel, and Political Thought*, Oxford 2013.

ločenstva slobodných producentov“, ktorá má zjavne vyjadrovať to, že práceschopní členovia spoločnosti v rámci demokratickej sebakontroly civilno-spoločenským spôsobom samostatne organizujú a spravujú svoje hospodárske záujmy; a nakoniec si môžeme uplatňovanie sociálnej slobody v oblasti hospodárstva predstavovať aj tak, že občianky a občania demokratickým rozhodovacím procesom poveria nejaký štátny orgán tým, že bude riadiť a kontrolovať proces hospodárskej reprodukcie v záujme spoločenského blaha.⁹⁹ Nijaký z týchto troch načrtnutých modelov si nezaslúži, aby ho od základov revidovaný socializmus jednoducho odsunul bokom; naopak, keďže všetky zdieľajú elementárnu predstavu alokácie vhodných prostriedkov uspokojovania všeobecne zdieľaných potrieb do rúk aktérov, ktorí sa pri rovnakých šanciach na svoju spoluúčasť môžu chápať ako činní pre seba navzájom, najprv ich všetky musíme pokladať za rovnocenné alternatívy ku kapitalistickému trhu – v tejto súvislosti nesmieme, samozrejme, zabudnúť na to, že Smith chcel pôvodne trh charakterizovať ako hospodársku inštitúciu, v rámci ktorej sa stretávajú subjekty, čo majú záujem na svojom vlastnom úžitku a sú ústretové voči odôvodneným záujmom všetkých ostatných.¹⁰⁰ Ak sú však všetky tri modely v rovnakej miere možnými kandidátmi pre inštitucionálne presadenie normatívneho zámeru uskutočňovať v rámci hospodárskej sféry sociálnu slobodu, tak o nich nesmieme vopred rozhodovať nijakým apodiktickým spôsobom, ktorý by nepodliehal overovaniu; naopak, obnovený socializmus sa pri rozhodovaní o tom, ktorý z troch riadiacich princípov trhu, občianskej spoločnosti či demokratického právneho štátu by sa mohol osvedčiť ako najvhodnejší prostriedok realizácie sociálnej slobody v hospodárskej sfére, musí opierať o prakticky

⁹⁹ K rozlišovaniu týchto troch modelov porovnaj: Erik Olin Wright, *Envisioning Real Utopias*, London 2010, kap. 7.

¹⁰⁰ Herzog, *Inventing the Market*, *ibid.*; Samuel Fleischacker, *On Adam Smith's „Wealth of Nations“*. *A Philosophical Companion*, Princeton 2004, časť II.

vykonateľné experimenty. Skôr než však môžem ďalej sledovať túto ekonomickú líniu svojich úvah, najprv musím zásadnej revízii podrobiť druhý oporný pilier klasického socializmu; idea rozšírenia hracieho priestoru sociálnej slobody v hospodárskej oblasti tým, že budeme experimentálne pátrať po vhodných formách jej inštitucionálneho presadenia, je totiž nezlučiteľná s predstavou zastávanou od Saint-Simona až po Marxa, totiž že ľudské dejiny sa uskutočňujú vo forme zákonitého pokroku.

Ako som sa krátko zmienil v kapitole II, už John Dewey voči socializmu v jeho tradičnej podobe namietol, že proces dejinných zmien nie je schopný chápať experimentálnym spôsobom. Ak sa totiž podsúva, uvádza Dewey, že podoba ďalšieho stupňa historického vývoja je pevne daná už vopred a že teda po kapitalistickom musí neodvratne nasledovať vopred určené socialistické spoločenské zriadenie, potom tu už nie je vôbec nijaká potreba až skúmaním v prítomnosti daných potenciálov prichádzať na to, ktoré opatrenia by boli vhodné na dosiahnutie žiaducich zlepšení.¹⁰¹ Táto námietka nemá iba korektívnu funkciu, ale je principiálneho charakteru; má upozorniť na to, že s predpokladom historických zákonitostí je intelektuálna metóda experimentálneho overovania hracieho priestoru cielených zmien zásadne nezjednotiteľná, pretože výpovede o potrebných krokoch na dosahovanie spoločenského pokroku sa chápu buď ako výsledok objektívneho nahliadnutia dejinných zákonov, alebo ako výsledok praxou usmerňovaného sprístupňovania od situácie závislých možností zámerných zmien. Isteže aj takéto experimentálne chápanie dejín, v dôsledku ktorého sú historickému procesu na každom nasledujúcom stupni vlastné vždy nové potenciály zlepšení, ktoré treba najprv odhaliť, si žiada isté meradlo, privádzajúce nás k tomu, čo možno v konkrétnej situácii uznať ako zlepšenie – za „potenciál“ možno určitú danosť pokladať len vtedy, ak je predtým aspoň vágne určené, v prospech čoho má poskytnúť argument.

¹⁰¹ Porovnaj Dewey, *Liberalism and Social Action*, ibid., s. 41 – 65.

John Dewey na tomto mieste operuje so skutočne špekulatívnou predstavou, ktorá vzdialene pripomína Hegela, prekvapivo je však tak veľmi príbuzná s východiskovou socialisticou ideou slobody, že nám môže poslúžiť ako prvý poukaz na riešenie tu sa vynárajúceho problému; ako normatívne vodidlo pri experimentálnom hľadani toho, čo má v tom ktorom prípade tvoriť čo najobšiahlejšiu odpoveď na nejakú situáciu pokladanú za spoločensky problematickú, musíme totiž podľa Deweyho chápať myšlienku odstraňovania bariér, ktoré bránia voľnej komunikácii členov spoločnosti, zameranej na inteligentné riešenie problémov.¹⁰² K predpokladu normatívnej nadradenosti takéhoto kooperatívneho zvládania situácii, odohrávajúceho sa v rámci sociálnej slobody, Dewey dospieva na základe úvah, ktoré siahajú hlboko do prírodno-filozofickej oblasti, a preto hovoria o akejsi evolučnej sile, o ktorú by sa mohol opierať revidovaný socializmus, keby sa chápal nielen ako výraz morálnej povinnosti, ale aj ako výraz istej dejinnej tendencie. Východiskový bod Deweyho ďalekosiahlych úvah tvorí téza, že „asociatívne“ alebo „spoločenské“ správanie predstavuje základnú črtu všetkého daného potiaľ, pokiaľ sa vývoj vo všeobecnosti deje iba vo forme uvoľňovania a realizácie disponibilných potenciálov prostredníctvom kontaktovania sa najprv izolovaných „jednotlivých vecí“: Na jednotlivých fenoménoch dospieva k uskutočneniu len to, čo v nich tkvie v podobe ešte neprejavovaných, a teda budúcich možností, keď začínajú komunikovať medzi sebou navzájom. Tým načrtnutá tendencia všetkej skutočnosti, „interakciu“ medzi jednotlivými prvkami uvoľniť nevyužitú možnosť, a tým vytvoriť nové formy reality, vystupuje na všetkých stupňoch daného, a siaha preto od fyzického cez organické až po „mentálne“. Najvyšší stupeň v tom-

¹⁰² Ibid.; porovnaj navyše okrem iného John Dewey, „Die umfassende philosophische Idee“, in: Dewey, *Philosophie und Zivilisation*, Frankfurt/M. 2003, s. 79 – 93 (angl.: „The Inclusive Philosophic Idea“ [1928], in: Dewey, *Later Works*, ibid., zv. 3, s. 41 – 54). K nasledujúcemu porovnaj tiež: John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt/M. 1995, kap. 5.

to rozvrstvení skutočnosti však potom pre Deweyho zaujíma „sociálne“, pretože tu je prostredníctvom „špecificky ľudských foriem zoskupovania“¹⁰³ bohatstvo a subtilnosť uvoľňovania potenciálov vystupňované ešte raz; teraz totiž, na evolučnom stupni sociálna, si interaktívna základná črta všetkej reality osvojila zvláštnu kvalitu významovo sprostredkovanej komunikácie, takže to, čo sa už predtým mohlo uvoľňovať ako potenciál, môže byť obohatené o dodatočné významy, a tým znásobené vo svojom počte. Pravda, podľa Deweyho má aj pre tento najvyšší stupeň skutočnosti platiť to, čo sa ukázalo už na predchádzajúcich stupňoch, totiž že uvoľniť a realizovať sa môže o to viac dostupných potenciálov, o čo nerušejšie môžu jednotlivé prvky interagovať medzi sebou navzájom; a Dewey sa domnieva, že na základe toho môže nakoniec vyvodiť dôsledok, že v rámci oblasti skutočnosti ľudských spoločností môžu byť v nich obsiahnuté možnosti úplne uskutočnené len vtedy, ak sa všetci ich členovia môžu pokiaľ možno nerušene a voľne zúčastňovať na pre nich charakteristickej, významy sprostredkujúcej komunikácii.

Že však táto základná črta „sociálna“, čo najneohraničenejšia vzájomná komunikácia členov spoločnosti, fakticky tvorí „silu“ v rámci spoločenskej skutočnosti, a tým v nej dáva vzísť dejinnej tendencii, za to podľa Deweyho presvedčenia vďaka inej, nezávislej okolnosti. V každej skupine, ktorá bola doteraz z interakcie vylúčená, sa podľa neho časom musí rozvinúť elementárny záujem na začlenení sa do spoločenských komunikačných procesov, pretože izolácia a oddelenosť by so sebou niesli neustále nebezpečenstvo internej straty slobody a ochromovania nenásilného rozvoja a rastu; v tomto ohľade je z Deweyho hľadiska pravidelne sa opakujúca vzbura sociálnych skupín voči svojmu vylúčeniu z určujúcej interakcie tým, čo sa v rámci ľudských dejín stará o to, aby sa štruktúra neobmedzenej komunikácie v rámci spoločenského životného

¹⁰³ Dewey, „Die umfassende philosophische Idee“, *ibid.*, s. 81.

sveta, ktorá je základom všetkého sociálna, krok po kroku stávala skutočnosťou.¹⁰⁴ Ak sa odtiaľto vrátíme späť k otázke, čo pri experimentálnom preskúvaní vhodných riešení situácií, ktoré sa vo všeobecnosti pociťujú ako problematické, možno pokladať za meradlo zlepšenia, tak Deweyho odpoveď na ňu má teda skôr metodický charakter: Podľa uvedeného sa zdá, že tým, čo tvrdí, je, že historicko-spoločenské experimenty vedú k o to lepším, stabilnejším riešeniam, o čo väčší počet tých, ktorých sa tento problém týka, je zapojený do jeho preskúvania; s každým ďalším odstránením komunikačných bariér narastá i schopnosť príslušného spoločenstva vnímať čo najviac nateraz nevyužitých potenciálov, ktoré by mohli byť vhodné na produktívne riešenie vystupujúcich ťažkostí. Ak túto metodickú predstavu z dôvodu názornosti v krátkosti spätne preložíme do jazyka Hegelovej filozofie objektívneho ducha, tak vyjadruje, že pokroky v rámci spoločenskej sféry môžeme vo všeobecnosti merať len tým, či sa ich nositeľ, na seba sa vzťahujúce subjekty, jednotlivými zmenami oslobodzujú od doteraz im uložených závislostí a od číro vonkajškových, nimi neodobrených určení; ak nejaká sociálna zmena inštitucionálnej stavby nejakej spoločnosti spĺňa takto načrtnutú podmienku, ak teda spôsobí emancipáciu od obmedzení, ktoré predtým bránili v rovnako oprávnenej účasti všetkých na spoločenskej sebakonštitúcii, tak ho podľa Hegela možno pokladať za stupeň v procese univerzálneho uskutočňovania slobody.¹⁰⁵ Dalo by sa povedať, že preto aj pre He-

¹⁰⁴ Dewey, *Lectures in China, 1919 – 20*, ibid., s. 64 – 71. Za upozornenie na zvláštnosť tohto Deweyho prístupu vďaka Arvimu Särkeläovi; porovnaj tiež jeho stať „Ein Drama in drei Akten. Der Kampf um öffentliche Anerkennung nach Dewey und Hegel“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61 (2013), s. 681 – 696.

¹⁰⁵ John Dewey zreteľne videl túto príbuznosť svojej vlastnej koncepcie sily oslobodzovania sa spod komunikačných bariér účinnej v rámci „sociálna“ s Hegeľovou predstavou dejín ako pokroku vo vedomí slobody: John Dewey, „Lecture on Hegel“ [1897], in: John R. Shock/James A. Good, *John Dewey's Philosophy of Spirit*, New York 2010. K výkladu Hegelovej filozofie dejín v tu

gela vyplývajú „zlepšenia“ v rámci spoločenskej sféry zakaždým z krokov prekonávania bariér, ktoré stoja v ceste vzájomnej beznátlakovej komunikácie jej členov, s cieľom čo najrozumnejšieho preskúmania a určenia pravidiel ich spolužitia. Pre náš problém, pre pokus nahradiť v rámci dejinného sebachápania socializmu doteraz prevládajúcu vieru v zákonitý vývoj historickým experimentalizmom, sme týmito zdanlivo odťažitými úvahami získali viac, než by sa mohlo zdať na prvý pohľad; Deweyom a Hegelom spoločne zastávanou predstavou, že ako meradlo sociálnych zlepšení môže fungovať iba nadradené hľadisko oslobodenia sa spod komunikačných bariér a závislostí prekážajúcich interakcii, sme totiž získali teoretický nástroj, s pomocou ktorého sa dá idea sociálnej slobody pochopiť ako dejinný fundament, a zároveň aj ako meradlo socializmu, ktorý sám seba chápe ako experimentálny.¹⁰⁶

Aby sa táto zo začiatku trochu odťažito znejúca myšlienka mohla stať plauzibilnou, je potrebné si najprv ešte raz krátko pripomenúť chápanie dejín raného socializmu. Ako sme videli, v jeho rámci sa vlastná, na budúcnosť sa prakticky vzťahujúca teória pokladala za uvedomovanie si buď nevyhnutného pokroku produktívnych ľudských síl, alebo súčasného stavu rovnako zákonito napredujúceho triedneho boja; a v oboch prípadoch sa za sociálneho reprezentanta tohto zvnútorňovania nevyhnutného prechodu k vyššiemu, historicky primeranejšiemu spoločenskému zriadeniu pokladal proletariát, ktorému sa bez okolkov pripisoval objektívny záujem na uvedených zmenách. No potom, čo sa obidve na pozadí stojace istoty – istota zákonitého pokroku a istota revolučného proletariátu – zrútili, a dokonca sa na ne začalo nahliadať ako na vedecké fikcie doby priemyselnej revolúcie, socializmus sa musel ocitnúť v nebezpečenstve, že bez akejkoľvek spätnej poistky ustrnie spoliehajúc sa na tendenciu dejín neustále napredovať, schopnú poskytnúť

načrtnutom zmysle porovnaj tiež pôsobivú interpretáciu Rahel Jaeggi v *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2013, s. 423.

¹⁰⁶ K logike takéhoto historického experimentalizmu porovnaj aj: *ibid.*, kap. 10.1.

núť jeho normatívnym požiadavkám spoločenskú oporu. Tým mu však hrozilo a dodnes hrozí, že sa stane 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.¹⁰⁷ Aby sme unikli tejto nepríjemnej situácii, ktorá by v podstate znamenala zánik socializmu ako teórie, čo samu seba chápe ako výraz dejinnej tendencie, je potrebné hľadať alternatívnu formu historického ukotvenia. Kto spomedzi jeho prívržencov verí, že tohto sa možno vzdať a že sú to len zbytočné špekulácie, vo vecnej rovine už pripustil, že v budúcnosti sa v našom politicko-morálnom sebachápaní zaobídeme bez akejkolvek socialistickej vízie. Pokiaľ však ide o alternatívu, zdá sa mi, že v onej vyššie naznačenej myšlienke Johna Deweyho (a Hegela) tkvie najlepšia možnosť, ako by sa socializmus mohol na vyššom stupni abstrakcie ešte raz osvedčiť ako tá sila v historickom procese, ktorá podporuje jeho vlastné požiadavky. K tejto úvahe podnecuje domnienka, že Deweyom rozvinutá idea, podľa ktorej sú ľudské dejiny priebežne sprevádzané úsilím o odstraňovanie hraníc v komunikácii a sociálnej interakcii, sa výrazne po-

¹⁰⁷ Ak to vidím správne, už v tomto tkvie celá odlišnosť od teoretického sebachápania koncepcie spravodlivosti, ktorú s obdivuhodnou jasnosťou a uvážlivosťou vo vždy nových návrhoch po celé roky rozvíjal John Rawls: Zatiaľ čo on bol presvedčený, že dnes musí byť úlohou politickej koncepcie spravodlivosti upriamovať pozornosť príslušníkov demokratických spoločností, a to prostredníctvom sprítomňovania už akceptovaných normatívnych ideálov, na princípy férovosti, ktoré by mali v súlade s tým odobriť, a tým zmieriť s už existujúcimi inštitúciami (John Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness. Ein Neuentwurf*, Frankfurt/M. 2003, s. 19 – 24), naopak socializmus chce vo vedomí dejinne ho nesúcich tendencií poukázať na tie nenaplnené sľuby v existujúcom usporiadaní spoločnosti, ktorých splnenie by si žiadalo transformáciu inštitucionálnych daností. Odlišnosti teda existujú nielen v predpokladanom etickom vzťahnom bode – tam individuálna autonómia, tu sociálna sloboda – ale aj v tým vynútennej prakticko-politickej perspektíve, ktorú musí Rawls chápať ako perspektívu mravného zmierenia, zatiaľ čo socializmus ako perspektívu permanentného prekračovania.

dobá predstave, o ktorej sa raní socialisti domnievali, že ju možno preniesť na ekonomickú sféru; nimi sledovaný zámer odstránenia blokády rovnomerného uskutočňovania všetkých troch princípov Francúzskej revolúcie tým, že v oblasti hospodárskej činnosti sa mali zabezpečiť podmienky sociálnej slobody, totiž nakoniec neznamená nič iné, než že riešenie, ako prekonať vzniknutý protiklad medzi individuálnou slobodou a solidaritou, ktorý je pociťovaný ako normatívna prekážka, treba hľadať v ďalšom odstraňovaní hraníc v sociálnej komunikácii. Vedomie toho, že vo vlastnom hnutí by malo ísť o pokus ďalej pokračovať v rozvíjaní princípu odstraňovania bariér v sociálnej komunikácii, ktorý určuje dejiny ako celok, sa ani u jedného spomedzi raných socialistických mysliteľov neprejavovalo tak výrazne ako u Hegelom ovplyvneného Proudhona; na istom mieste jeho diela sa už celkom v zmysle Deweyho uvádza, že ako sila všetkého spoločenského vývoja, ba akéhokoľvek živého rastu sa musí chápať tendencia, vyjadrovať reciprocitu čoraz obšiahlejším, a teda čoraz neobmedzenejším spôsobom.¹⁰⁸

Ak založíme socializmus na takomto dejinnom sebachápaní, potom ho už viac nesmieme pokladať za artikulované vedomie spoločenských zmien, ktoré sa musia udiat ako zákonitý dôsledok medzičasom ďalekosiahlo rozvinutého a sociálne nerealizovateľného potenciálu vývoja produktívnych síl; ani ho už viac nemožno, ako to príležitostne robieval Marx, chápať ako reflexívny orgán čoraz pokročilejšieho stavu triedneho boja, ak sa pod ním chápe sled zákonito po sebe nasledujúcich konfliktov medzi kolektívmi so zdanlivo neotrasiteľnými cieľmi. Namiesto toho sa socializmus musí chápať ako špecificky moderná artikulácia faktu, že v historickom procese sa vždy nové, podľa spoločenských okolností variujúce skupiny usilujú zabezpečiť si pre svoje doteraz nezohľadnené nároky verejnú pozornosť tým, že strhávajú bariéry v komunikácii a v súlade s tým sa pokúšajú rozšíriť hrací priestor sociálnej slobody. Takýto

¹⁰⁸ Pierre-Joseph Proudhon, *Solution of the Social Problem*, tu citované podľa: Cole, *Socialist Thought*, ibid., s. 217.

„boj“ dozaista sprevádza celé ľudské dejiny a pretrváva až dodnes, no v dôsledku rozširovania sociálneho styku a narastajúceho politického sieťovania vždy iným spôsobom zostavené kolektívy aj napriek tomu museli dospieť k skúsenosti, že ich záujmy doposiaľ neboli zohľadnené vo forme spoločenskej organizácie, „výrobných vzťahov“; jediná možnosť, ktorou tieto skupiny disponovali pri boji za verejné uznanie svojich nárokov, spočívala potom v tom, že si – odvolávajúc sa na implicitne už akceptované normy – vynútili právo spolupodieľať sa na určovaní sociálnych pravidiel, a tým zapríčinili odstránenie ďalších obmedzení spoločenskej komunikácie. Ak sa socializmus retrospektívne pokladá za zasadený do takýmto spôsobom koncipovaného procesu boja za uznanie, svoj vlastný vznik musí chápať ako okamih, v ktorom v rámci moderného, Francúzskej revolúciou normatívne potvrdeného spoločenského zriadenia dospieva k vedomiu, že oprávnené požiadavky pracujúceho obyvateľstva možno uspokojiť len v prípade, že sa odstránia komunikačné bariéry v ekonomickej sfére; súkromno-kapitalistická organizácia trhu sa v hodine zrodu hnutia ukázala ako tá sociálna ustanovizeň, ktorá stála v ceste tomu, aby bolo všetkým vrstvám obyvateľstva umožnené rovnomerne profitovať z predtým vydobytého prekonania dovtedy vládnucich závislostí a nenahliadnutých cudzích určení. Ak by však chcel socializmus vskutku chápať sám seba ako reflexívnu inštanciu, ktorá v rámci novovzniknutého, moderného spoločenského zriadenia privádza k uvedomeniu tú silu sociálnej komunikácie, ktorá prechádza celými ľudskými dejinami, tak by sa, samozrejme, nesmel zastaviť pri väzbe na tento jeden okamih; keďže v podmienkach moderny museli pred zakaždým inak zloženými skupinami vyvstávať vždy nové bariéry, ktoré im bránili využívať inštitucionalizovaný prísľub slobody, rovnosti a bratstva, skôr by mal byť takpovediac putovným účastníkom z toho vyplývajúcich sporov, aby bol zakaždým k dispozícii tým, ktorých sa týkajú, ako obhajca ich oprávnených požiadaviek zapájania sa do sociálnej komunikácie. Nárok na „sociálno“, ktorého sa socializmus zastáva už svojím menom, reprezentuje v moderných

spoločnostiach všeobecná požiadavka na odstránenie všetkých sociálnych prekážok, ktoré by mohli stáť v ceste praktizovaniu slobody v solidárnej vzájomnosti; a pokým sa nedosiahol tento normatívny cieľ, ktorý je niečím viac než čírou požiadavkou toho, čo sa „má“, pretože v ňom nachádza svoj výraz určujúci štruktúrny princíp všetkého spoločenského,¹⁰⁹ takto chápaný socializmus nestráca svoje existenčné oprávnenie. Je miestodržiteľom sociálnych nárokov v spoločnosti, v ktorej jednostranná interpretácia jej základných legitimizačných princípov opakovane dovoľuje, aby sa pod pláštikom individuálnej slobody presadzovali číro privátne záujmy, čo vedie k prehrešovaniu sa voči normatívnemu príslubu solidarity.

Skôr než sa v nasledujúcej kapitole zameriam na to, aby som z tohto rozšíreného chápania socializmu vyvodil dôsledky aj pre jeho pôvodnú ideu sociálnej slobody, chcem na niť svojej argumentácie ešte raz nadviazať tam, kde som ju prerušil kvôli vsuvke k dejinnej hodnote „sociálneho“. Videli sme, že pre socializmus po odpadnutí jeho pôvodnej viery v zákonitý vývoj vôbec nemôže byť od začiatku pevne dané, akým spôsobom možno v rámci ekonomickej sféry čo najskôr a čo najlepšie uskutočňovať sociálne slobody; hľadanie tohto spôsobu musíme skôr prenechať experimentálnemu procesu neustáleho preskúmvania veľmi rôznorodých ideí, ktoré všetky musia najprv preukázať tú vlastnosť, že načrtávajú možnosti, ako by sa dalo hospodárske čerpanie hodnôt organizovať nie vo forme súkromno-kapitalisticky chápaného trhu, ale za pomoci inštitucionálnych mechanizmov kooperatívnej činnosti pre seba navzájom. Navyše, pri tomto procese hľadania nič vopred kategoricky nevyklučuje, žeby sa v dôsledku priebežne získavaných poznatkov

¹⁰⁹ Porovnaj k tomu slávnú, tu však ideí demokracie prispôbenú formuláciu Deweyho: „Demokracia chápaná ako idea nie je alternatívou k iným princípom asociatívneho života. Je ideálom v jedinom rozumnom zmysle ideálu: totiž k svojej najkrajnejšej hranici dovedenej tendencii a pohybu nejakej existujúcej veci, ktorá sa chápe ako zavŕšená a dokonalá.“ (John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, Bodenheimer 1996, s. 129.)

nemohlo ukázať ako vhodné, aby sme sa vždy podľa druhu ekonomicky zabezpečeného uspokojovania potrieb zamierovali na rozmanité modely národohospodárskej činnosti, a teda aby sme v postupe testovania ráтали s možnosťou zmiešaných hospodárskych systémov; pri takomto experimentálnom prehrávaní rozličných kombinácií však vždy musí smerodajnou ostávať myšlienka, aby sa v rámci ekonomickej sféry „sociálnu“ umožnilo stať sa čo najsilnejším v tom zmysle, aby tu mohli všetci zúčastnení v dopĺňajúcich sa činnostiach vzájomne uspokojovať svoje potreby bez bariér ovplyvňovania alebo nátlaku.

Takémuto socializmu však nepochybne musí byť jasné, že v podporu takéhoto druhu experimentov smie dúfať iba do miery, do akej sa dá presvedčivo ukázať, že kapitalistický hospodársky systém je vo svojich zásadných črtách vôbec ešte pretvoriteľný, ba azda dokonca aj odstrániteľný; prirodzeným nepriateľom socializmu je preto tak ako predtým a neinak než v časoch Marxa oficiálna, z akademických katedier rozširovaná ekonomická teória, ktorá sa už dvesto rokov usiluje obhajovať kapitalistický trh ako jediný účinný prostriedok koordinácie hospodárskych činností za podmienok rastu obyvateľstva a zodpovedajúceho stupňovania potrieb. Jedna z najnaliehavejších úloh socializmu spočíva dnes v tom, že najprv opäť očistíme pojem trhu od všetkých dodatočne k nemu pripojených vlastností špecifických pre kapitalizmus, aby sme tak mohli overiť jeho morálnu nosnosť.¹¹⁰ Takýto odvážny pokus, na

¹¹⁰ Premisa tejto trvalej úlohy je tá istá, akou sa riadil už Marx, a spočíva v tom, že o kapitalistickom hospodárstve budeme uvažovať ako o už sprostredkovanom a spoluprodukovanom teoretickou pojmovou terminológiou vládnucej odbornej vedy, takže až jej kritikou je možné spochybnit' aj realitu (porovnaj k tomu predovšetkým: Michael Theunissen, „Möglichkeiten des Philosophierens heute“, in: Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991, s. 13 – 36, najmä s. 21). Na rozdiel od Marxa sa však domnievam, že pri takejto nevyhnutnej kritike hegemoniálnej ekonomickej teórie by musel byť jej predmetom už nie sám pojem „trhu“, ale jeho vnútorné splynutie s kapitalistickými osobitosťami.

ktorý sa už podujali autori ako Karl Polanyi, Amitai Etzioni a Albert Hirschman, sa musí začať tým,¹¹¹ že rozlíšime rôzne trhy podľa tovarov, ktoré sa na nich vymieňajú a zakaždým overíme, či sa v rovnakej miere vyznačujú anonymnou cenotvorbou na základe ponuky a dopytu, keďže sa predsa vzťahujú na potreby, ktorých životná nevyhnutnosť je krajne odlišná. Dekonstrukcia vládnucej trhovej ideológie sa však nesmie zastaviť pri tomto prvom kroku, pretože podobným spôsobom sa nesmie pokladať za hotovú vec ani to, prečo by číre vlastníctvo výrobných prostriedkov malo vôbec oprávňovať nárok na ním dosiahnuté kapitálové výnosy, keď predsa ich exponenciálny rast nemôže byť dostatočne oprávnený zodpovedajúcim výkonom; tu možno nadviazať na práce Friedricha Kambartela, ktorý už pred rokmi vynaložil pojmové úsilie, aby dokázal, že legitimizačné základy trhu sú nezlučiteľné s existenciou kapitálových výnosov a špekulatívnych ziskov.¹¹² Ak sa takto filozoficky zaoberáme pojmovým arzenálom oficiálnej ekonomickej teórie, vo všeobecnosti sa z toho dá poučiť, ako neurčito sa v nej používa kategória ekonomickej efektívnosti, uplatňovaná pri rozhodnej obhajobe kapitalistických trhov; pod rukou pri tom totiž dochádza k sto-tožňovaniu čisto kvantitatívneho spôsobu hovorenia o pokiaľ možno čo najvýnosnejšom zhodnocovaní kapitálu s kvalitatívne chápanou produktivitou, od ktorej sa očakáva nárast celospoločenského blahobytu.¹¹³ Všetky tieto dekonštrukcie vládnucej ekonomickej teórie majú spoločné to, že sa pokúšajú narušiť hlboko zakotvený dojem,

¹¹¹ Karl Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*, Frankfurt/M. 1973; Amitai Etzioni, *The Moral Dimension. Towards a New Economy*, New York 1988; Albert O. Hirschman, *Entwicklung, Markt, Moral. Abweichende Bemerkungen*, München/Wien 1989. K významu Etzioniho a Hirschmana v tejto súvislosti porovnaj Axel Honneth, *Vivisektionen eines Zeitalters. Porträts zur Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 2014, kap. 7. a 8.

¹¹² Friedrich Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, Göttingen 1998, predovšetkým s. 11 – 40.

¹¹³ *Ibid.*, s. 25.

podľa ktorého sú trhy vo svojom fungovaní samy od seba odkázané na dedičné súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov, a preto môžu úspešne existovať iba v kapitalistickej forme; ak sa takéto odčarenie dovedie dostatočne ďaleko, mnohé ďalšie vlastnosti trhu by sa mohli ukázať ako číro umelé dodatky, ktorými si chce zainteresovaná strana zaistiť legitimizáciu trhu v jeho terajšej podobe – napríklad, prečo by sa mal trh práce so samozrejmosťou chápať ako motivačný systém, keď predsa psychologicky vôbec nie je jasné, či vyhladka na vyšší príjem skutočne motivuje k vyšším výkonom,¹¹⁴ alebo prečo by mali byť na finančnom trhu prípustné špekulatívne zisky z obchodu s devízami, z ktorých predsa zjavne neplynú nijaký úžitok pre reálne hospodárstvo, a tým ani pre všeobecné spoločenské blaho?

Klásť takéto otázky je pre socializmus, ktorý si na základe svojho pretvoreného sebachápania už viac nemôže byť istý tým, ako sa dá jeho normatívny zámer – zabezpečiť v ekonomickej sfére sociálnu slobodu – uskutočniť čo najlepšie, nevyhnutným príkazom. Inštitúcia trhu musí byť do takej miery rozložená na svoje disparátne, a nie nerozlozene späť súčasťou, že možno od základov nanovo preskúmať, do akej miery je vhodná pre kooperatívne formy koordinácie hospodárskej činnosti v podmienkach čo najkomplexnejších potrieb; počas tohto skúmania sa nič nesmie brať ako podliehajúce myšlienkovému zákazu, a to ani z dôvodu údajnej evidentnosti, takže teoreticky by malo byť do hry zahrnuté aj sponchybnovanie dedičného práva alebo možnosť záručného spoločenstva producentov.¹¹⁵ Takéto myšlienkové experimenty však môžu byť pre revidovaný socializmus prospešné len do miery, do akej

¹¹⁴ Porovnaj John Roemer, „Ideologie, sozialer Ethos und die Finanzkrise“, in: Herzog/Honneth (ed.), *Der Wert des Marktes*, ibid., s. 609 – 622.

¹¹⁵ K problematike dedičného práva porovnaj: Jens Beckert, *Unverdientes Vermögen. Zur Soziologie des Erbrechts*, Frankfurt/M., New York 2004; Beckert, „Erbchaft und Leistungsprinzip“, in: Beckert, *Erben in der Leistungsgesellschaft*, Frankfurt/M., New York 2013, s. 41 – 64; k ideji záručného spoločenstva producentov: Kambartel, *Philosophie und Politische Ökonomie*, ibid., s. 32.

sa fakticky dajú chápať ako cielečné testy na preskúmanie možnosti expanzie sociálnej slobody v ekonomickej sfére. Aj keď sa z principiálnych dôvodov musíme vzdať akejkolvek istoty, pokiaľ ide o konečný stav socialistickej formy hospodárstva, táto rezignácia nesmie siahať až tak ďaleko, aby sa úplne rozplynuli obrisy cieľa, na ktorý sa zameriavame, onoho „end in view“, ako hovorí John Dewey;¹¹⁶ pri experimentálnom prehrávaní inštitucionálnych modelov sa preto musia pokladať za hodnotné a nápomocné všetky návrhy, ktoré sa nejakým spôsobom cítia viazané normatívnym účelom a ktoré ekonomicky činných do takej miery emancipujú spod nátlaku, poručníctva a závislosti, že títo sa dostávajú do situácie, keď svoju rolu chápu ako dobrovoľný príspevok k iba spoločne zvládnuteľnej úlohe rovnomerného uspokojovania potrieb všetkých členov spoločnosti. Ako už pred sto rokmi, kedy sa vášnivo diskutovalo o tom, či je žiaduce a realizovateľné „zoštatniť“ alebo „socializovať“ súkromné vlastníctvo výrobných prostriedkov,¹¹⁷ je pri sledovaní tohto blízkeho cieľa tak ako predtým rozhodujúca otázka, či je postupná emancipácia doteraz závisle zamestnaných dosiah-

¹¹⁶ Ideou „end in view“ chcel Dewey vyjadriť, že konečné účely by sa nemali chápať ako fixné ciele, ale ako veličiny, ktoré neustále prispôbujeme svojim medzičasom získaným skúsenostiam: „Účel je potom zámerným účelom [*end in view*, A. H.] a na každom stupni napredovania je v neustálom a čoraz komplexnejšom pohybe. Ďalej už nie je koncovým bodom, ktorý je vo vzťahu k podmienkam, čo k nemu viedli, vonkajškový; je kontinuálnym, rozvíjajúcim sa významom súčasných tendencií – práve tým, čo v prípade, že to ukazuje smer, nazývame „prostriedkom“. Proces je umeňím a jeho produkt je na ktoromkoľvek svojom stupni umeleckým dielom.“ (Dewey, *Erfahrung und Natur*, ibid., s. 351). Keby si bol socializmus osvojil toto pozmenené chápanie účelu a prostriedku už skôr, ušetril by si mnohé neprijemnosti, ktoré vyplynuli z hovorenia o „konečnom účele“.

¹¹⁷ Veľmi jasný prehľad o jednotlivých frontoch vo vtedajšej diskusii poskytuje: Karl Polanyi, „Die funktionelle Theorie der Gesellschaft und das Problem der sozialistischen Rechnungslegung (Eine Erwiderung an Professor Mises und Dr. Felix Weil)“, in: Polanyi, *Ökonomie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, s. 81 – 90. (Za upozornenie na túto stať vďačím Christophovi Deutschmannovi.)

nutel'ná iba v spätosti s právnym vyvlastnením privátneho vlastníctva kapitálu, alebo je možná aj pri zachovaní existujúcich foriem vlastníctva, teda prostredníctvom cielenej marginalizácie privátnej dispozičnej moci. Pre obidve alternatívy – na jednej strane pre trhovosocialistické predstavy a na druhej strane pre idey „socializácie“ trhu zdola zavedením garantovaného základného príjmu a demokratických kontrolných inšancií – je medzičasom k dispozícii rad myšlienkovovo-experimentálne overených modelov.¹¹⁸ Ako som však povedal, rozhodovanie sa medzi nimi nemôže ostať vecou číro teoretických úvah; skôr je potrebné neustále namáhavo vybojovať otvorený priestor a spoločenské výklenky, kde možno zohľadňujúc zásadu zachovávanania už osvedčených praktík, princípu „minimum mutilation“,¹¹⁹ za reálnych podmienok testovať, ktoré z alternatívnych modelov nás najskôr priblížia k najbližšiemu cieľu, na ktorý sa zameriavame.

Z logiky dejinného experimentalizmu totiž vyplýva, že závažnosť najprv iba myšlienkových novotvarov a návrhov pre praktick-

¹¹⁸ K týmto alternatívam porovnaj na jednej strane: Michael Nance, „Honneth's Democratic *Sittlichkeit* and Market Socialism“, nepublikovaný rukopis (2014); John Roemer, *A Future for Socialism*, Cambridge/Mass. 1944; a na druhej strane: Diane Elson, „Markt-Sozialismus oder Sozialisierung des Marktes“, in: *Prokla*, 20 (1990), 78, s. 60 – 106. Rozdiel medzi týmito dvoma druhmi postkapitalistického hospodárskeho systému, ktorý načrtávam týmito alternatívami, sa azda kryje s tým, ktorý uvádza John Rawls medzi „demokraciami s vlastníctvom majetku“ („property-owning democracy“) a „liberálnym socializmom“ (Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*, ibid., s. 215 – 218). Prehľad poskytujú Jon Elster a Karl Ove Moene (ed.): *Alternatives to Capitalism*, Cambridge 1989.

¹¹⁹ K tomuto princípu porovnaj celkovo mimoriadne hodnotnú štúdiu Michaela Festla, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus. Gerechtigkeitstheorie nach der pragmatischen Wende der Erkenntnistheorie*, Konstanz 2015, s. 407 – 409. Pre mimoriadne ťažkú otázku, ktorú mi v istej diskusii položila Andrea Esserová, ako vôbec môžu byť v minulosti uskutočnené socialistické experimenty falzifikované tvárou v tvár kontextu historicky sa meniacich podmienok, nám tento princíp poskytuje dôležité oporné body: o experimentoch, ktorých dôsledkom bolo, že boli porušené osvedčené praktiky štátno-právne chápaných rozhodovacích procesov, musí platiť, že stroskotali.

ko-politickú orientáciu je tým väčšia, čím častejšie môžu byť vystavené testovaniu v reálno-hospodárskych podmienkach. Preto musí revidovaný socializmus disponovať interným archívom všetkých už v minulosti podniknutých pokusov širšieho zospoločenšenia hospodárskej sféry, pretože takýmto spôsobom získavame istý druh „pamäťovej opory“ pre skúsenosti, týkajúce sa predností a nedostatkov jednotlivých opatrení, ktoré boli nadobudnuté už v minulosti;¹²⁰ spektrum dejinných svedectiev, ktoré by museli byť uchovávané v tomto archíve, by malo siahat' od dokumentov o raných experimentoch s produkčnými a konzumnými družstvami cez čo najúplnejšie uchopenie široko rozvetvenej „diskusie o socializácii“ po Prvej svetovej vojne a o pokusoch o socialistickú bytovú výstavbu, ktoré sa vtedy podnikali vo Viedni a iných mestách, až po správy o odborárskom úsilí, zameranom na „humanizáciu práce“. Čím viac historických dokumentov by sa zozbieralo v takomto archíve, tým rozsiahlejší by bol fundus vedenia o tom, ktoré podujatia sa už v minulosti ukázali ako slepé uličky a ktoré by sa v budúcnosti mohli objaviť ako sľubné cesty sociálneho pretvárania trhu.¹²¹ Navyše však, takýmto spôsobom revidovaný socializmus, ktorý sám seba chápe ako experimentálny, je, prirodzene, neustále nútený aj k tomu, aby si udržiaval prehľad o aktuálne podnikanom overovaní alternatívnych foriem hospodárstva; ba azda by dokonca bolo primeranejšie povedať, že sa musí stať morálnym obhajcom takýchto politicko-praktických podujatí všade tam, kde fakticky existuje zdôvodnená vyhládka na to, že s ich pomocou sa testuje možnosť

¹²⁰ K tejto úlohe „Encyklopédie minulých prípadov“ v súvislosti s historickým experimentalizmom znovu porovnaj štúdiu Michaela Festla, *ibid.*, s. 402 – 423.

¹²¹ V akom zlom stave je dnes projekt socializmu, je vidieť už na tom, že v súčasnosti takmer nijaký z týchto dokumentov nie je k dispozícii v dobre editovanej forme. Konjunktúry hnutia možno vynikajúco sledovať na sortimente knižného obchodu: Hoci ešte pred štyridsiatimi – päťdesiatimi rokmi bola vo vydavateľstve Rowohlt-Verlag k dispozícii solídna zbierka textov na tému „socializmus a anarchizmus“, ktorá obsahovala tie najdôležitejšie svedectvá minulosti, medzičasom už zo zoznamu dostupných publikácií vymizla.

rozšírenia sociálnej slobody v rámci ekonomického sektora. V súčasnosti existuje v sociálnej skutočnosti oveľa viac hospodárskych praktík naplňajúcich podmienky, nevyhnutné pre takéto experimenty v reálnych podmienkach, než by sa mohlo zdať na prvý pohľad; ako vo svojej knihe *Envisioning Real Utopias* presvedčivo ukázal Erik Olin Wright,¹²² od kooperatív v baskickom meste Mondragón až po kanadské solidárne robotnícke fondy dnes možno odhaliť veľký počet hospodárskopolitických iniciatív, ktoré sa viažu na ducha experimentálneho socializmu.

Navyše, ako to ozrejmujú všetky tieto úvahy, už dávno je zavadzajúce vidieť v socializme iba intelektuálny výraz záujmov priemyselného robotníctva, či dokonca hlásnu trúbu navždy revolučného proletariátu. Táto idea fixnej väzby teórie na jedinú skupinu bola v počiatkoch hnutia výsledkom neprimeraného pripisovania objektívnych záujmov, a odvtedy bola zjavne vyvrátená tak štruktúrnou premenou zamestnaneckých vzťahov, ako aj zánikom robotníckeho hnutia; nostalgicky o nej snívať a zúfalo sa usilovať o jej umelé znovuoživenie by bolo chybné už preto, lebo aj nevyhnutnú otázku sociálneho nositeľa revidovaného socializmu je potrebné zodpovedať zásadne inak, totiž na vyššej rovine abstrakcie. Ak tento socializmus chápe sám seba tak, že je zapustený do historicky univerzálneho procesu oslobodzovania sa od závislostí a bariér brániacich komunikácii, ktorý sa pokúša rozvíjať v podmienkach vyspelých moderných spoločností, tak ako stelesnenie svojej vlastnej základnej idey nesmie chápať len to sociálne hnutie, ktorým sa túžba po takejto emancipácii v tom-ktorom historickom okamihu artikuluje najsilnejšie a najzreteľnejšie. Fixácia na takéto hnutia, teda na odbojové organizácie istých špecifických skupín, ktorých trvanie je časovo obmedzené, vedie nielen k tej nevýhode, že tie môžu reprezentovať vždy iba malý výrez zo širokého prúdu oprávnených skúseností s heteronómiou a so sociálnym vylúčením;

¹²² Wright, *Envisioning Real Utopias*, ibid., zvlášť kap. 7.

idea „reprezentácie“ už artikulovaných záujmov, ku ktorej sa socializmus zaväzuje, ak chápe sám seba ako orgán nejakého sociálneho hnutia, protirečí jeho rovnako vytýčenému zámeru, že chce byť aj hlásnou trúbou ešte vôbec neartikulovaných záujmov nespočetných iných.¹²³ Ambivalentnosť celej predstavy, musieť sa zakaždým rozhliadať po kolektívnom nositeľovi vlastnej teórie, sa stáva ešte zjavnejšou, ak si ujasníme, že sociálne hnutia vďaka za svoju existenciu sotva prehliadnuteľným, náhodnými okolnosťami podmieneným konjunkturám; takéto hnutia vznikajú a zanikajú vždy podľa historických časových období a medzičasom 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.¹²⁴

Podľa všetkého tohto sa zdá vhodné riešiť nevyhnutnú otázku sociálneho nositeľa socialistických ideálov podľa ich spoločenského zosobnenia za práve daných pomerov celkom inak, než ako sa to dialo v minulosti. 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, pretože to by tomu, čo je

¹²³ Porovnaj opäť Festl, *Gerechtigkeit als historischer Experimentalismus*, ibid., s. 387.

¹²⁴ K dnešnej situácii proletariátu pracujúceho v službách porovnaj dve pôsobivé štúdie: Frederike Bahl, *Lebensmodelle in der Dienstleistungsgesellschaft*, Hamburg 2014, a Philipp Staab, *Macht und Herrschaft in der Servicewelt*, Hamburg 2014.

uprostred čoraz rýchlejších premien len prechodné a kontingentné, prepožičiavalo priveľkú závažnosť. Namiesto toho by bolo oveľa pochopiteľnejšie lokalizovať reálny predobraz budúceho tam, kde sa už prejavili stopové prvky očakávaného pokroku pri rozširovaní sociálnych slobôd v inštitucionalizovaných výdobytkoch, v zmenej legislatíve a v už sotva zvrátiteľných posunoch mentality. Takéto verejne odobrené prielomy v emancipovaní sa od doteraz akceptovaných závislostí, teda všetky tie dejinné udalosti, ktoré chcel Kant vykladať ako „znamená dejín“, ¹²⁵ môže dnešný socializmus brať ako veličiny garantujúce realizovateľnosť jeho nádejí oveľa skôr než akokoľvek početné vystúpenia sociálnych hnutí. 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; v prielomoch, ktoré sa tým stali spoločenskou skutočnosťou, musí byť schopný odhaliť obrysy procesu pokroku, ktorý dokladá, že jeho vlastné vízie ostávajú realizovateľné aj v budúcnosti.

Pre hospodársku sféru, na ktorú som sa vo svojom výklade orientoval doteraz, táto zmena perspektívy znamená napríklad to, že v sociálnom zákonodarstve začiatku 20. storočia, v západonemeckej smernici o spolurozhodovaní a v ustanoveniach o minimálnej mzde v rozličných krajinách nebudeme vidieť iba náhodné udalosti, ale prvé kroky namáhavo vybojovaného pokroku v zospoľočenšovaní trhu práce; a ak budú takéto inštitucionálne prielomy pozdĺž fiktívne vytýčenej línie pokračovať aj do budúcnosti, socialistky a socialisti budú vedieť rozpoznať, aké ďalšie opatrenia by boli žiaduce v bezprostredne nastupujúcej budúcnosti, aby sme sa priblížili cieľu uskutočnenia sociálnej slobody v hospodárskej

¹²⁵ K dejinno-filozofickej pozícii tohto Kantovho pojmu porovnaj Axel Honneth, „Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte“, in: Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 2007, s. 9 – 27.

sfére. Nepochybne ani o takomto koncovom stave, a ani o medzikrokoch, ktoré k nemu vedú, nikdy nesmieme predpokladať, že by sa už dnes dali ako na rysovacej doske zafixovať raz a navždy; v neustálej závislosti od výsledkov konkrétnych experimentov, ktoré je potrebné uskutočňovať vždy znovu, sa skôr budú cieľ a prostriedky nepretržite korigovať navzájom, takže o koncovom stave, o ktorý sa usilujeme, nemožno vopred dospieť k nijakému istému vedeniu – práve preto však nemôže byť ani od začiatku kategoricky vylúčené, že tá forma hospodárstva, ktorú socializmus anticipuje v pojme sociálnej slobody, nakoniec dospeje k pomerom, ktoré možno zmysluplne označiť len ako „trhovo-socialistické“.

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. Za adresátov jeho vedenia získaného jeho experimentálnym postojom sa už viac nemajú pokladať členovia určitej skupiny, ale všetky občianky a občania, pokiaľ sú presvedčení o tom, že svoju individuálnu slobodu v podstatných oblastiach života môžu uskutočňovať len v solidárnom spolupôsobení so všetkými ostatnými. 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; čím viac je právnych reforiem či mentálnych zmien, na ktoré sa potom takýto socializmus môže ohliadať s tým, že sa v nich už dnes ukazujú úlomky jeho vlastných zámerov, tým skôr môže byť aj v budúcnosti presvedčený o účinnosti svojich vízií.

Obraz, ktorý začínam načrtávať o tomto od základu zmenenom socializme, zaiste ešte vždy obsahuje istú črtu, ktorá umožňuje rozpoznať ďalšiu diskrepanciu medzi jeho novými zámermi a pôvodnou koncepciou. Túto rovnako ako predtým existujúcu rozštiepenosť možno ľahko rozpoznať vtedy, keď si ujasníme, že starý socializmus pokladal za adresáta svojich vízií robotnícku triedu už preto, lebo občianky a občania v budúcnosti vôbec nemali existo-

vať; v novom spoločenskom systéme sa totiž mala všetka sloboda uskutočňovať už len vo forme hospodárskej kooperácie, takže viac nemala byť potrebná nijaká ďalšia sféra, v ktorej by boli členovia spoločnosti činní nie ako producenti, ale práve ako „citoyens“. Teda keď som práve povedal, že socializmus sa musí zameriavať na všetky občianky a občanov, tak sa to nedá len tak bez všetkého zjednotiť s jeho pôvodnou premisou; pri tom sa totiž pozitívne vzťahujem na demokratické rozhodovacie procesy, ktoré by podľa predstavy klasického socializmu v budúcnosti vôbec nemali existovať. Toto neprijemné napätie možno odstrániť len vtedy, keď sa idea sociálnej slobody dodatočne odpúta od jej výlučnej väzby na ekonomickú sféru; tým sa dostávam k druhému kroku môjho pokusu vyslobodiť socializmus z jeho starej myšlienkovej stavby, a tým mu prepožičať novú pôsobnosť.

IV. CESTY OBNOVY (2): Idea demokratickej formy života

Nad'alej ostáva teoretickou záhadou, prečo raní socialisti nevnaložili nijaké úsilie na to, aby svoj novozískaný pojem sociálnej slobody nepreniesli aj na ďalšie spoločenské sféry. Zodpovednou za toto zarážajúce opomenutie som v druhej kapitole urobil okolnosť, že všetci autori práve vznikajúceho hnutia videli príčinu toho, čo nazývali „privátnym egoizmom“, len v správaní podliehajúcim tlaku kapitalistickej trhovej spoločnosti, a preto verili, že všetko svoje politické úsilie musia zameriavať výlučne len na jej prekonanie; pre svoju neschopnosť čo i len vytušiť emancipačnú hodnotu občianskych a ľudských práv, ktoré k životu povolala Francúzska revolúcia, v nich videli len povolenie k privátnej tvorbe bohatstva, a preto sa domnievali, že sa ich v budúcej socialistickej spoločnosti budú môcť úplne zriecť. Odvtedy socializmus chorľavie na neschopnosť nájsť sám zo seba a za pomoci svojich vlastných konceptuálnych prostriedkov produktívny prístup k idej politickej demokracie; neustále sa síce objavovali plány hospodárskej demokracie, robotníckych rád a podobných inštitúcií kolektívnej samosprávy, tie sa však vzťahovali len na ekonomickú sféru už preto, lebo sa predpokladalo, že v budúcnosti nebudú eticko-politické rozhodovacie procesy ľudu, teda demokratické svojzákonodarstvo, vôbec potrebné. Ani neskoršie, trochu unáhlené pripojenie adjektíva „demokratický“ už nemohlo na tejto počiatočnej základnej chybe pôvodného socializmu, na istom druhu hospodárskeho fundamentalizmu, skutočne niečo zmeniť, pretože sa tým rozhodne neobjasnilo, aký by mal byť vzájomný vzťah medzi sociálne slobodnou hospodárskou kooperáciou a demokratickými rozhodovacími procesmi; pojem demokracie sa skôr prijímal v takej podobe, v akej sa predkladal z liberál-

nej strany, inak však predbežne všetko ostávalo po starom, takže musel vzniknúť akýsi hybridný útvar, ktorému chýbala akákoľvek myšlienková jednota.¹²⁶ Keď sa svojho času začal pociťovať deficit demokratickosti vlastného hnutia, bolo by bývalo oveľa lepšie ešte raz preskúmať spisy zakladateľskej generácie na miestach, kde zrejme toto fatálne nedorozumenie vzniklo; zakrátko by sa potom muselo ukázať, že v konečnom dôsledku to súviselo s neschopnosťou prispôbiť novú, smerodajnú myšlienku sociálnej slobody realite funkčne diferencovanej spoločnosti, ktorá sa medzičasom stala zjavnou, a túto ideu zodpovedajúcim spôsobom diferencovať a uplatňovať na postupne sa osamostatňujúce sféry spoločnosti.

Ešte raz sa teda vráťme k teoretickej hodine zrodu idey sociálnej slobody, aby sme túto chybu dodatočne skorigovali. Vo vecnom ohľade bol tento pojem vytvorený ranými socialistami a mladým Marxom so zámerom odstrániť výrazné protirečenie, ktoré, ako videli, vzniká v procese uskutočňovania legitimačných princípov nového, liberálno-kapitalistického spoločenského poriadku: totiž, že sa v rámci trhovo sprostredkovaného hospodárskeho styku etabloval bezuzdný individualizmus slobody, ktorý nemajetné vrstvy odsúdil na zbedačovanie, aj keď predsa medzi všetkými členmi spoločnosti malo popri „slobode“ súčasne zavládnuť aj „bratstvo“ a „rovnosť“. Východiskom z tejto protirečivej situácie mala byť idea sociálnej slobody v tom ohľade, že v nej akoby sa našiel mechanizmus či schéma konania, v dôsledku ktorej mala byť realizácia slobody jedného bezprostredne spätá s predpokladom realizácie slobody druhého; ak by totiž pri zodpovedajúcich inštitucionálnych opatreniach individuálne účely konania jednotlivých členov spoločnosti zasahovali do seba navzájom takým spôsobom,

¹²⁶ Naopak to znamená: Tam, kde sa neudial obrat k „demokratickému socializmu“, sa zotrvalo pri pojmovovo veľmi neprehľadnom protiklade „demokracia“ a „socializmus/komunizmus“. Príklad pre to poskytuje: Arthur Rosenberg, *Demokratie und Sozialismus. Zur politischen Geschichte der letzten 150 Jahre*, Frankfurt/M 1962.

že by sa dali bez nátlaku uskutočňovať len so vzájomným súhlasom a účasťou, bratstvo by sa stalo formou vykonávania slobody, a tým by sa obidvoje prepájalo v spoločensve rovných. Z toho všetci raní socialisti od Louisa Blanca, cez Proudhona až po Marxa vyvodzovali dôsledok, že toto protirečenie a z neho vyplývajúcu nerovnosť možno prekonať len vtedy, keď sa spoločnosť bude dať usporiadať podľa vzoru takéhoto spoločenstva individuí, ktoré sa vo svojich činnostiach bez nátlaku dopĺňajú navzájom. S odstránením protikladu medzi slobodou a bratstvom by zároveň zmizol aj protiklad medzi chudobnými a bohatými, pretože každý člen spoločnosti by musel v tom druhom vidieť svojho interakčného partnera, ktorému už z dôvodov vlastnej slobody dlhuje istú mieru solidarnej účasti.

No práve na tomto mieste sa začína to, čo som predtým označil ako záhadu pri tvorbe teórie raných socialistov: Plodný model sociálnej slobody, ktorý sa ukázal ako kľúč k tomu, aby bolo možné uvažovať o individuálnej slobode a solidarite ako o navzájom na seba odkázaných, ďalej si už neprotirečiacich princípoch, sa rozvíja výlučne s ohľadom na sféru hospodárskej činnosti bez toho, aby sa čo i len uvažovalo o tom, či by sa azda nemal uplatňovať aj na sféru iných činností práve vznikajúcej spoločnosti. Ak nebudeme brať do úvahy, že podstatný dôvod premárnenia tejto šance tkvel už v presvedčení, že celé nešťastie bezbrehého individualizmu pochádza výlučne z právnej izolácie jednotlivca v novej, trhovej forme hospodárstva, tak ako druhý rovnako závažný dôvod bije do očí spoločná väzba na ducha industrializmu. Zakladatelia socializmu napospol neboli schopní, ba ani ochotní vysporiadať sa s funkčnou diferenciaciou jednotlivých spoločenských sfér, ktorá sa odohrávala pred ich očami, pretože boli spoločne presvedčení o tom, že integrácia všetkých oblastí spoločnosti bude aj v budúcnosti určovaná výlučne požiadavkami industriálnej produkcie. Pritom ich liberálni predchodcovia a intelektuálni protivníci sa už dávno začali zaoberať spoločensko-politickými konkvenciami, ktoré z diferenciacie rozličných sociálnych sfér vyplynuli pre myslenie a konanie najneskôr od 18. storočia, a ku ktorým sa

čoraz väčšími pristupovalo už len ako k podliehajúcim svojim vlastným funkčným zákonom:¹²⁷ V liberalizme sa už Hobbes, ešte zreteľnejšie však potom Locke a Hume zaoberali tým, že zároveň s diferenciáciou „morálnosti“ a „legálnosti“ mali byť od seba odlišené aj dva subsystemy „spoločnosť“ a „štát“, ktoré, ako sa zdalo, podliehajú svojim vlastným, v prvom prípade skôr privátno-osobným, a v druhom viac verejno-neutrálnym zákonitostiam; naprieč týmto prvým rozlíšením a v istom napätí k nemu sa pristúpilo rovnako i k tomu, oddeliť oblasť čisto privátneho od sféry verejno-všeobecného, aby sa učinilo zadosť postupne kryštalizujúcej tendencii vytvárať manželské a priateľské vzťahy čisto na základe emocionálnej náklonnosti; a nakoniec politická ekonómia ako disciplína, ktorá bola v tom čase ešte v plienkach, podnikla energické kroky smerom k oddeleniu hospodárstva a štátnej činnosti, čo malo v neposlednom rade slúžiť cieľu ochrániť trhovo sprostredkované transakcie pre politickými zásahmi.¹²⁸ Reagujúc na všetky tieto liberálne rozlíšenia Hegel vo svojej filozofii práva navyše predložil návrh toho, ako by bolo možné rozlíšiť rozličné sféry konania s ohľadom na ich špecifické úlohy; podľa neho malo právo ako univerzálne médium prevziať funkciu zaisťovania privátnej autonómie všetkých členov spoločnosti, rodina sa mala starať o socializáciu a uspokojovanie prirodzených potrieb, trhová spoločnosť mala garantovať dostatočné zásobovanie existenčnými prostriedkami a nakoniec štát mal zabezpečovať eticko-politickú integráciu celku.¹²⁹ Aj keď v ranom socializme mala prevládať mienka,

¹²⁷ Porovnaj k tomu objasňujúci prehľad u Niklasa Luhmanna, *Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1997, kap. 4.VII (s. 707 – 743). Veľmi dobrý náčrt problematiky podáva aj: Hartmann Tyrell, „Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 7/2 (1978). s. 175 – 193.

¹²⁸ K všetkým týmto diferenciačným návrhom v ranom liberalizme porovnaj: Stephen Holmes, „Differenzierung und Arbeitsteilung im Denken des Liberalismus“, in: Niklas Luhmann (ed.), *Soziale Differenzierung*, Opladen 1985, s. 9 – 41.

¹²⁹ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [1820/21], Frankfurt/M. 2004.

že týmito oddeleniami a ohraničeniami sa už učinilo viac než dost, keďže sa nimi popiera jasný primát kapitalistického hospodárstva, predsa sa mal teoretickou výzvou, ktorou bol predpoklad funkčnej diferenciacie, prinajmenšom zaoberať; namiesto toho voči liberálnym a postliberálnym úvahám prejavoval čire nepochopenie, alebo ich po stručnom zvážení odsunul bokom tak, ako to urobil Marx vo svojej slávnej kritike Hegelovho štátneho práva.¹³⁰

Opomenutie raných socialistov spočívalo, pri presnejšom skúmaní, v tom, že v už existujúcich diagnózach narastajúcej funkčnej diferenciacie dostatočne nerozlišovali medzi empirickou a normatívnou rovinou; potom by sa síce pri pohľade na dané pomery právom dalo namietnuť, že so systémovou samostatnosťou napríklad štátnej činnosti alebo súkromných vzťahov to nevyzerá ktovieako, pretože dianie v obidvoch oblastiach je ešte v rozhodujúcej miere určované ekonomickými imperatívmi, súčasne by však bolo možné pri pohľade do budúcnosti podčiarknuť, že takáto funkčná samostatnosť rozmanitých sfér je žiaduca.¹³¹ Keďže však obidve roviny od seba práveže neboli oddelené hranicou, znenazdajky sa skĺzlo od empirického opisu k normatívnym určeniam; rovnako ako v predmoderných spoločenských teóriách sa zastával názor – zreteľne už u Saint-Simona a nemenej zjavne aj u Marxa – že fungovanie spoločností by ešte vždy malo byť postavené na vertikálnom princípe centrálného riadenia, ibaže týmto centrom už viac nemal byť štát, ale jeho miesto mala zaujať ekonómia. O koľko rozumnejšie a spoločensko-teoreticky prezieravejšie by oproti tomu bolo, keby sa na vtedajších kapitalistických pomeroch kritizovalo to, že divergujúcim oblastiam konania vôbec neponechali hrací priestor pre ich

¹³⁰ Karl Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261 – 311)“ in: Marx, *Werke (MEW)*, zv. I, ibid., s. 201 – 336).

¹³¹ K perspektíve tohto druhu voči prístupu Niklasa Luhmanna porovnaj Uwe Schimank/Ute Volkmann, „Ökonomisierung der Gesellschaft“, in: Andrea Maurer (ed.), *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*, Wiesbaden 2008, s. 382 – 393.

vlastné sociálne zákonitosti, ktoré im pripisovali zástupcovia liberalizmu; z takejto perspektívy by sa síce tendencia k funkčnej diferenciacii schvaľovala, a tým by sa mohla obhájiť téza, že napríklad láska a demokratická politika si zaslúžia, aby boli vyňaté spod ekonomických systémových imperatívov, aj naďalej by však bolo možné zotrvať pri krajne skeptickom stanovisku ohľadne možnosti, že za daných hospodárskych podmienok bude takéto oddelenie jednotlivých sfér aj fakticky dosiahnuteľné. V dôsledku neschopnosti postupovať tu načrtnutou cestou – funkčná diferenciácia ako úloha, nie však ako faktický stav – sa však socializmus zoči-voči liberálnej tradícii od začiatku ocitol v nepríjemnej pozícii: aj keď táto tradícia vlastne nikdy nedisponovala vlastnou teóriou spoločnosti – odhliadnuc azda od mysliteľov ako Adam Smith a Max Weber – netrvalo by sa to mohlo javiť tak, akoby bola svojmu socialistickému odporcovi nadradená dokonca aj v sociologickej explanačnej sile len preto, že tento nevenoval nijakú pozornosť okolnosti funkčnej diferenciácie.

Je to práve táto hlboko zakorenená neschopnosť raného socializmu, ktorá nám teraz pomáha objasniť aj to, ako mohlo dôjsť k tomu, čo by sa dalo označiť ako „právna slepota“: Keďže práve čerstvo etablované univerzálne občianske práva mohli byť v dôsledku popierania akejkoľvek oddelenosti sfér vôbec vzaté na vedomie len v tom svojom výreze, v ktorom mali funkčný význam pre ono riadiace centrum ekonomiky, nakoniec sa muselo celkom stratiť zo zreteľa, akú emancipačnú úlohu mohli svojím významom zohrať v celkom odlišnej sfére politických rozhodovacích procesov.¹³² Takto však ostáva potenciál oslobodzovania sa spod komunikačných bariér, ktorý bol daný inštitucionalizáciou liberálnych základných práv, pre raných socialistov od začiatku nedostupný. Pritom sotva bolo na dosah čosi bližšie, než uplatniť nimi samými

¹³² Porovnaj Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1992, kap. III.

vytvorený pojem sociálnej slobody na to, aby si spolu s Rousseauom ujasnili ukotvenie týchto nových práv v procese kolektívneho rozhodovania: Ak to totiž bolo tak, ako sa to uvádzalo v základných dokumentoch revolúcie, ktoré mali svoj pôvod v *Contrat Social*, že odteraz si smú legitímnošť, a tým individuálnu ochotu podriaďovať sa im nárokovať len také všeobecné práva, s ktorými by mohol v princípe súhlasiť každý, koho sa týkajú, tak to zjavne odkazovalo na proces rokovania a zvažovania, ktorý nemal uskutočňovať každý jednotlivec sám pre seba, ale len všetci spolu vzájomne dopĺňajúc svoje presvedčenia.¹³³ Dešifrovať práve deklarované základné práva ako predpoklad takéhoto postupu verejného svojzákonodarstva by však pre raných socialistov nebolo nič ťažké, len keby boli vedeli uplatniť vlastný pojem sociálnej slobody aj na túto novú formu politického konania; potom by sa totiž to, čo sa už etablovalo ako individuálne práva a slobody, dalo chápať ako prvý krok k vytvoreniu podmienok, ktoré by v princípe každému jednotlivcovi umožňovali, aby sa bez nátlaku podieľal na onej kolektívnej činnosti diskusie a hlasovania, ktorá predsa zjavne svedčila o tom istom modeli vzájomného dopĺňania sa v inom, akým je aj spoločné uspokojovanie potrieb pri kooperatívnej hospodárskej činnosti. Na demokratické rozhodovacie procesy by sa pri takomto rozšírenom chápaní idey sociálnej slobody dalo pozerat' ako na komunikačný akt, ktorého beznátlakové uplatňovanie by si žiadalo, aby všetci zúčastnení disponovali aspoň tými slobodami miene- nia a zmýšľania, ktoré im boli prisľúbené v Deklarácii základných práv. K takémuto zapracovaniu liberálnych základných práv do vlastného myslenia však nemohlo dôjsť, pretože v ňom sa politickému konaniu v zmysle demokratických rozhodovacích procesov nepriznávala nijaká nezávislá rola; podľa presvedčenia väčšiny socialistov by v budúcnosti všetko, čo by sa vôbec požadovalo od

¹³³ Ibid., kap. IV.

verejného zákonodarstva, mali byť schopní spolu s kooperatívnou reguláciou svojich pracovných činností len tak mimochodom vyriešiť sami producenti.

Zarážajúca slepota voči demokratickému významu základných práv nakoniec vysvetľuje aj to, prečo bolo pre socialistov po dlhé časové obdobie takmer nemožné uzavrieť systematicky zdôvodnené spojenectvo s radikálnym krídlom liberálnych republikánov.¹³⁴ Veď predsa aj toto hnutie vzniklo z úsilia, predsa len sa ešte raz pokúsiť realizovať predbežne nesplnené sľuby Francúzskej revolúcie zmenou výkladu ich vedúcich princípov, ibaže tu sa za východiskový bod takejto reinterpretácie nebrali nedostatky v hospodárskej sfére, ale deficity politického usporiadania nových štátnych útvarov; za ich rozhodujúcu chybu sa v radikálnom republikanizme pokladalo nedostatočné zohľadňovanie vôle ľudu v rámci politického zákonodarstva, takže za najvyšší cieľ reformného úsilia v porevolučnej epoche sa muselo pokladať to, aby sa v mene egalitarizmu vybojovala rovnako oprávnená účasť všetkých občanov štátu na zákonodarných postupoch kolektívnych rozhodovacích procesov. Na tomto zozname požiadaviek nie je ťažké rozpoznať, ako tu na inom mieste a s inými akcentmi zaznieva rovnaké volanie po tom, aby sa už inštitucionalizovaná sloboda chápala skôr v zmysle egalitárnej vzájomnosti a beznátlakovej spolupráce, čím by princíp su-

¹³⁴ K tomuto komplexu problémov porovnaj: Wolfgang Mager, „Republik“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, zv. 5, ibid., s. 549 – 651, tu: s. 639 – 648. V tejto podkapitole sa k diskusii v nemeckom robotníckom hnutí o jeho vzťahu k republikanizmu nachádza aj zmienka, že tak Marx (in „Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei“ [1875], in: Marx/Engels, *Werke [MEW]*, zv. 19, Berlin 1962, s. 15 – 32, tu: s. 29), ako aj Engels (in „Zur Kritik des sozialdemokratischen Programmentwurfs“ [1891], in: Marx/Engels, *Werke [MEW]*, zv. 22, Berlin 1963, s. 225 – 240, tu: s. 235) sa príležitostne zasádzovali za čisto taktické schvaľovanie cieľov demokratického republikanizmu. Mimoriadne problematickým vzťahom socialistov k radikálnemu republikanizmu sa zaoberá aj Robert Wuthnow, pozri *Communities of Discourse*, ibid., s. 367.

verenity národa predsa len ešte mohol, v podobe demokratických rokovacích procedúr, nadobudnúť žiaduci charakter – a aj keď nemecký republikán Julius Fröbel, či o čosi neskôr francúzsky radikálny demokrat Léon Gambetta, sami ešte nepoužili tento výraz, v ich spisoch už predsa možno zreteľne rozpoznať úsilie uplatniť ideu sociálnej slobody aj na sféru demokratických rozhodovacích procesov.¹³⁵

Nemenej negatívne sa neschopnosť raných socialistov prijať funkčnú diferenciaciu moderných spoločností ako normatívny fakt prejavuje aj v istej celkom odlišnej oblasti. Práve tak ako sféra politickej činnosti, aj privátna sféra, sociálna doména manželstva a rodiny, by mohla predstavovať oblasť pre uplatňovanie idey sociálnej slobody, aj keď táto bola zo začiatku formulovaná iba so zámerom pretvorenia organizácie hospodárskej činnosti. Inak než vo vzťahu k občianskym právam, ktoré ako také vôbec nechceli najprv reformovať alebo rozširovať, ale napospol sa ich chceli vzdať, takmer všetky rozhodujúce zakladateľské osobnosti socialistického hnutia pociťujú pri pohľade na tradičné rodinné vzťahy výraznú potrebu emancipácie, pretože k ženám sa v nich pristupovalo ako k mužovi podriadeným a od neho závislým členom rodiny – neslávne známu výnimku predstavuje Proudhon, ktorý si po celý život vysoko vážil patriarchálnu rodinu, a ženám preto nechcel priznať nijakú inú rolu než výchovu detí a prácu v domácnosti.¹³⁶ Už saint-simonisti však hľadajú inštitucionálne riešenia prekonania tradičnej nadvlády muža v manželstve a rodine;¹³⁷ o pol roka ne-

¹³⁵ K Juliusovi Fröbelovi porovnaj Jürgen Habermas, „Volkssouveränität als Verfahren“, in: Habermas, *Faktizität und Geltung*, ibid., s. 600 – 631, tu: s. 613; k Léonovi Gambettovi porovnaj Daniel Mollenhauer, *Auf der Suche nach der „wahren Republik“*. *Die französischen „radicaux“ in der frühen Dritten Republik (1870 – 1890)*, zvlášť kap. 3, 4 a 5.

¹³⁶ Porovnaj predovšetkým jeho posmrtné publikovaný polemický spis: Pierre-Joseph Proudhon, *La Pornocratie, ou Les femmes dans les temps modernes*, Paris 1875.

¹³⁷ K úlohe Barthélemy-Prospere Infantina v súvislosti s mobilizáciou saint-simo-

skôr predkladá Friedrich Engels svoje slávne skúmanie o „pôvode rodiny“, v ktorom ako zdroj mužskej moci v osobných vzťahoch rozpoznáva dispozičnú moc nad súkromným vlastníctvom.¹³⁸ No ani jeden zo socialistických autorov, ktorí sa v 19. storočí zasadzovali za práva žien, sa ani len nepribližuje idej, aby sa podmienky beznátlakovosti a rovnoprávnosti v rámci osobných vzťahov určovali za pomoci toho istého modelu, aký sa uplatňoval pri návrhu revolučných zmien výrobných vzťahov; hoci celý pojem slobody sa zjavne získal z názorného predobrazu lásky, a až odtiaľ sa preniesol na spoločenské pracovné vzťahy, v tej oblasti, kde sa záujmy práve vznikajúceho ženského hnutia stali očividnými, sa nepodniklo vôbec nijaké úsilie, aby sa teraz práve tento pojem stal znovu produktívnym aj pre projekt emancipácie manželstva a rodiny. Aj tu by však tú správnu cestu predstavovalo práve toto, pretože predsa od začiatku moderny sa všetky na láske a náklonnosti založené vzťahy dajú chápať ako pomery, ktoré sa zakladajú na normatívnej idej, že ich účastníci sa vzájomne dopĺňajú s cieľom navzájom si spoločne umožňovať svoje sebauskutočňovanie, a teda jeden pre druhého by mali predstavovať podmienku slobody;¹³⁹ preto by teda bolo malo byť možné uplatniť vlastnú ideu sociálnej slobody, teraz prispôbenú zvláštnemu prípadu afektívnych sociálnych vzťahov, bez veľkej námahy ako normatívnu predlohu aj pre podmienky, ktoré musia vládnuť v manželstve a v rodine, aby sa ich členovia mohli bez nátlaku dopĺňať vo svojich životných plánoch. Že raní socialisti nešli touto cestou, a tým nevyužili šancu získať zo svojej pôvodnej vízie sociálnej slobody viac náhľadov, ktoré by smerovali do

nistov za ciele emancipácie žien porovnaj Salomon-Delatour „Einführung“ in: Salomon-Delatour (ed.) *Die Lehre Saint-Simons*, ibid., s. 9 – 31, zvlášť s. 20.

¹³⁸ Friedrich Engels, „Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats“, in: Marx/Engels, *Werke (MEW)*, zv. 21, Berlin 1962, s. 25 – 173. Ku kritike Engelsovho spisu, predovšetkým v ňom obsiahnutého „hospodárskeho monizmu“ porovnaj Simone de Beauvoir, *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg 1968, s. 62 – 68.

¹³⁹ K tomu: Honneth, *Das Recht der Freiheit*, ibid., kap. C. III. I.

budúcnosti, musíme opäť pripísať na vrub ich neschopnosti aspoň v prvom priblížení vziať na vedomie funkčnú diferenciaciu moderných spoločností. Kdekoľvek sa totiž pokúšajú vysloviť k budúcej podobe rodinných vzťahov, opäť pri tom vychádzajú len z výrobných vzťahov. Svoj pohľad teda zameriavajú len na úlohu rodiny v pracovných vzťahoch, namiesto aby v nej videli svojbytnú sféru, v ktorej by mali k svojmu uskutočňovaniu dospievať zvláštne formy sociálnej slobody.¹⁴⁰

Na tomto mieste šlo zjavne o tú istú chybu, ktorá podmienila aj neschopnosť produktívne nadviazať na liberálne práva a slobody. Keďže normatívna osobitosť privátnych vzťahov sa nebrala na vedomie a namiesto toho sa v nich videl iba funkčný doplnok hospodárskeho procesu, a teda vcelku sa verilo tomu, že tu možno uplatňovať ekonomický monizmus, nič nepodnecovalo k tomu, aby sa pre dosiahnutie zlepšenia vo sfére lásky, manželstva a rodiny rozvinula samostatná sémantika slobody; všetko, čo mohlo byť zo socialistickej strany prednesené k súdržnosti so vznikajúcim ženským hnutím, bolo opäť formulované iba v hospodársko-politických kategóriách. V súlade s tým to nakoniec viedlo k tomu, že ženy majú byť spod kliatby patriarchátu oslobodené prostredníctvom ich začlenenia do asociatívnych výrobných vzťahov, ktoré sa majú vytvoriť v budúcnosti.¹⁴¹ Preto medzi socialistickým robotníckym hnutím a kľúčiacim feminizmom pretrvával aj napriek striedavým pokusom o zblíženie po celé desaťročia skôr napätý a nešťastný vzťah; kým vo feminizme sa postupne dospievalo k uvedomeniu

¹⁴⁰ K nešťastnému vzťahu robotníckeho hnutia a ženského hnutia v druhej polovici 19. storočia porovnaj: Ute Gerhard, *Frauenbewegung und Feminismus. Eine Geschichte seit 1789*, München 2009, s. 57 – 59. Navyše k tomu: Mechthild Merfeld, *Die Emanzipation der Frau in der sozialistischen Theorie und Praxis*, Reinbek bei Hamburg 1972, časť 2.

¹⁴¹ K tomu porovnaj objasňujúcu rekonštrukciu od Antje Schrupp: Schrupp, „Feministische Sozialismus? Gleichheit und Differenz in der Geschichte des Sozialismus“, (<http://www.antjeschrupp.de/feministischer-sozialismus/>) posledný prístup 01. 07. 2015.

si toho, že emancipácia žien si nežiada len opatrenia na zrovnoprávnenie pri volebnom práve a na pracovnom trhu, ale zásadnú kultúrnu premenu, ktorá by sa mala začínať pri etablovaných socializačných podmienkach, aby oslobodením sa spod vnútených pohlavných stereotypov vôbec bolo možné dospieť k vlastnému hlasu, v radoch robotníckeho hnutia sa pre tento druh záverov nemohlo rozvinúť nijaké senzórium, pretože tu sa aj naďalej slepo trvalo na determinujúcom prvenstve ekonomickej sféry.¹⁴² Aký iný by bol aj vzťah k feminizmu, ako odlišne sa mohol od začiatku utvárať vzťah obidvoch týchto hnutí, keby boli socialisti pripravení zohľadňovať funkčnú diferenciaciu moderných spoločností tým, že by sa pokúsili vykladať sféru osobných vzťahov ako svojbytné miesto sociálnej slobody; potom by sa im totiž namiesto tohto normatívneho meradla – beznátlakové, slobodné bytie spolu a pre seba navzájom aj v sociálnych väzbách zakladajúcich sa na vzájomnej láske – rýchlo otvorili oči aj pre to, že útlak ženy sa začal práve tu, v emóciami nabitých rodinných vzťahoch, kde sa im pod otvorenou alebo subtílnejšou hrozbou násillia vnucovali obrazy ženskosti a stereotypy rolí, ktoré nedávajú šancu preskúmvaniu vlastných pocitov, želaní a záujmov; problémom teda nebolo až tak to, aby sa ženy mohli rovnoprávne podieľať na ekonomickej produkcii, ako skôr to, najprv im napomôcť v tom, aby sa mohli stať autorkami svojho vlastného sebaobrazu bez toho, čo mu pripisovali muži. Boj za podmienky sociálnej slobody vo sfére lásky, manželstva a rodiny mal teda prednostne spočívať v oslobodení žien v rámci týchto liahní mužskej moci spod ekonomickej závislosti, o moc sa opierajúce-

¹⁴² Predstave, že emancipácia ženy spod okov zaužívaných manželských a rodinných vzťahov potrebuje úplne vlastnú sémantiku slobody, sa ešte najväčšími priblížil August Bebel vo svojej knihe *Die Frau und der Sozialismus* [1879], Berlin, 1946, ktorá sa stala klasikou; aj u neho sa však predsa ešte vyskytuje sklon pokladať „buržoázne manželstvo“ len za „dôsledok buržoázných vlastníckych vzťahov“ (ibid. s. 519), a preto sa obmedzovať len na perspektívu zospoločnenia výrobných podmienok bez toho, aby sa zaoberal socializačnými vzťahmi vo vnútri rodiny samej (porovnaj ibid., kap. 28).

ho poručníctva a jednostranne im uložených činností, aby sa vôbec mohli stať rovnoprávnymi partnerkami vo vzťahoch zakladajúcich sa na vzájomnosti; a až za takýchto podmienok beznátlakovej a recipročnej náklonnosti by potom obidve strany boli schopné s emocionálnou podporou artikulovať zakaždým odlišné potreby a želania, ktoré môžu chápať ako skutočný výraz svojho bytia sebou.

Socializmus však práveže nešiel cestou, že by aj osobné vzťahy dekodoval za pomoci pojmu sociálnej slobody, aby z neho rozvinul svojbytné meradlo pre opatrenia na zlepšenie životnej situácie žien; rovnako slepý, akým sa javil voči rozumnému obsahu republikánmi kladených cieľov, sa ukázal aj voči vtedy už hlasno prednášanému nároku ženského hnutia, že zrovnoprávnenie musí najprv znamenať vytvorenie nevyhnutných predpokladov pre beznátlakovú artikuláciu genuínne ženských skúseností – čo je požiadavka, ktorá, ako je známe, mala byť o sto rokov neskôr formulovaná bojovým pojmom „diferencie“.¹⁴³ Na neschopnosti správne oceniť normatívnu hodnotu obidvoch týchto hnutí sa so všetkou zreteľnosťou ešte raz ukazuje, ako úzko bol fakticky od začiatku vytýčený spoločensko-teoretický horizont socializmu; neschopný nahliadnuť zmysel boja za uskutočnenie sociálnych slobôd aj v iných sférach než len vo sfére hospodárskych činností, zmohol sa iba na to, že tak k „ľavicovému“ republikanizmu, ako aj k postupne sa radikalizujúcemu feminizmu sa vzťahoval len tak, že ich buď úplne ignoroval, alebo ich obviňoval z „buržoáznej“ triednej zrady vždy, keď sa ich požiadavky nedali začleniť do vlastných, číro hospodárskopolitických cieľov; a keď sa potom v priebehu 20. storočia obidve hnutia stali priveľmi vplyvnými nato, aby ich bolo možné aj naďalej trestať ich nerešpektovaním, uskutočnil sa nakoniec pokus získať vládu nad čoraz neprehľadnejšou situáciou zavedením nešťastne artikulova-

¹⁴³ Užitočné, aj spoločensko-teoreticky uplatniteľné objasnenie pojmu podáva Kristina Schulz, *Der lange Atem der Provokation. Die Frauenbewegung in der Bundesrepublik und in Frankreich 1968 – 1976*, Frankfurt/M., New York 2002, kap. V.2.

ných fráz o „hlavnom a vedľajšom protirečení“, čo opätovne svedčilo len o tom, aká silná bola vôľa pevne sa pridržať industriálneho dedičstva ekonomického determinizmu.¹⁴⁴ Pokus obnoviť socializmus aj v tom ohľade, že sa dodatočne skoriguje jeho chýbajúce senzórium pre funkčné diferenciacie, je však nepochybné ťažšie podujatie, než ako sa môže javiť na prvý pohľad; nejde tu totiž len o to, nahradiť ekonomický „centrismus“ predstavou svojbytných sfér konania, ktoré podliehajú príslušným samostatným normám; v zmysle politicky motivujúceho, dopredu smerujúceho projektu je skôr potrebná istá idea toho, akým spôsobom by sa k sebe mali tieto normatívne diferencované sféry v budúcnosti vzťahovať.

Skôr než sa touto otázkou budeme zaoberať priamo, najprv je azda vhodné ešte raz si pripomenúť, k akému výsledku sme zatiaľ dospeli vo vzťahu k neschopnosti klasického socializmu dospieť k diferenciacii jednotlivých sfér. Naším východiskovým bodom bolo pozorovanie, že nik z raných predstaviteľov hnutia sa nepodujal na to, aby ideu sociálnej slobody uplatnil aj na poli iných úloh spoločenskej reprodukcie, než akým je pole hospodárskych činností; zotrvalo sa pri tom, že sa skúmala iba kapitalistická ekonómia z hľadiska normatívnej perspektívy, akými opatreniami by ju bolo možné prebudovať v smere čoraz silnejšieho združovania členov spoločnosti, bez toho, aby sa čo i len uvažovalo o tom, či by sa z hľadiska uskutočňovania sociálnej slobody nemali skúmať aj iné reprodukčné sféry. Ďalej sme videli, že dôvod pre toto opomenutie vyplynul z toho, že nik z raných socialistov nebol pripravený vziať na vedomie postupne sa odohrávajúci proces funkčnej diferenciacie moderných spoločností; celkom v zajatí ducha industrializmu, a preto presvedčení o tom, že aj v budúcnosti bude všetko sociálne dianie určované procesmi industriálnej produkcie, raní socialisti

¹⁴⁴ K dejinám tejto neblahej diferenciacie porovnaj: Wolfgang Fritz Haug/Isabel Monal, „Grundwiderspruch, Haupt/Nebenwiderspruch“, in: Wolfgang Fritz Haug (ed.), *Historisch-kritische Wörterbuch des Marxismus*, zv. 5, Hamburg 2001, s. 1040 – 1050.

nevideli nijaký podnet pre to, aby sa vysporiadali s otázkou buď už empiricky daných, alebo principiálne žiaducich vlastných zákonitostí jednotlivých sfér spoločenskej činnosti. Práve toto zdráhanie sa vôbec čo i len uvažovať o procese funkčnej diferenciacie vysvetľuje potom aj to, prečo socialisti nevynaložili nijaké úsilie na to, aby urobili svoju ideu sociálnej slobody plodnou aj pre normatívne sprístupnenie ostatných sfér činnosti: Ak takýmto čiastkovým systémom principiálne nemohla prináležať ich vlastná, samostatná funkčná logika, pretože dianie v nich vždy malo byť určované ekonomickými princípmi a orientáciami, nebolo potrebné ani to, aby sa hľadali svojbytné podoby, akými sa v nich mala uskutočňovať sociálna sloboda.¹⁴⁵

Ak má byť tento chybný krok pri utváraní teórie socializmu odčinený, je potrebné nielen prijateľne zdôvodniť, prečo má byť zmysluplné doložiť, že aj ostatné konštitutívne oblasti spoločnosti sú odkázané na im vlastné formy sociálnej slobody; ak má socializmus aj naďalej obsahovať víziu lepšej formy života, musí o týchto svojbytných sférach sociálnej slobody navyše uviesť, akú podobu by v budúcnosti malo mať ich primerané spoločné pôsobenie. Pokiaľ ide o prvú z týchto dvoch úloh, jej riešenie sa začalo črtat' už v priebehu kritiky opomenutia tradičného socializmu vôbec brať na vedomie normatívnu svojbytnosť demokratického konania na

¹⁴⁵ Ako silno pôsobí toto fatálne dedičstvo socializmu, jeho neschopnosť funkčnej diferenciacie, až do dnešných dní, možno ľahko rozpoznať na spoločensko-teoretickej naivite, s akou Gerald Cohen ešte v roku 2009 navrhuje víziu socialistickej spoločnosti bez toho, aby sa pri tom aspoň zmienil o oddelenosti jednotlivých sfér s ich zakaždým vlastnými logikami; namiesto toho sa za modelový predobraz takejto budúcej spoločnosti berie stanový tábor, kde, samozrejme, nie sú vytýčené nijaké stabilné hranice medzi rozličnými sférami úloh, ktoré by mali byť organizované na základe špecifických pravidiel: Gerald A. Cohen, *Sozialismus – warum nicht?*, München 2010. Ako výstižne sa na to vzťahuje lakonická veta Emila Durkheima, rozhodného obhajcu nevyhnutnosti funkčných diferenciací, že sociálny život nemôže byť nejakým „táborovým životom“: Emile Durkheim, *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Darmstadt 1973, s. 200.

jednej a osobných sociálnych vzťahov na druhej strane: Ak sa totiž bude konštitutívnym pravidlám, ktorých sa tu majú ich účastníci pridržiavať, rozumieť tak, že svoje príspevky ku konaniu majú byť schopní chápať z my-perspektívy ako vzájomne sa dopĺňajúce, tak možno jednoznačne predpokladať, že aj tu ide o sféry, ktoré sú založené na sociálnej slobode. Podľa meradla takéhoto rozšíreného pohľadu na vec je potom možné nielen systém ekonomickej činnosti, ale aj obidve ďalšie oblasti osobných vzťahov a demokratických rozhodovacích procesov chápať ako čiastkové spoločenské systémy, v ktorých môžu byť žiadúce výkony podávané len vtedy, ak sú ich účastníci schopní vykladať svoje jednotlivé príspevky k nim ako nenásilne zasahujúce do seba a navzájom sa dopĺňajúce: Pre sféru lásky, manželstva a rodiny to znamená rozpoznávať tu také formy vzťahov, v ktorých je sľúbená vzájomnosť možná len vtedy, ak všetci ich členovia môžu bez zábran artikulovať svoje faktické potreby a záujmy, a zároveň ich môžu s pomocou ostatných uskutočňovať. Pre sféru demokratických rozhodovacích procesov z toho vyplýva, že ich účastníci musia byť schopní chápať jednotlivé individuálne prejavy svojej mienky ako dopĺňajúce sa príspevky k spoločnému projektu hľadania všeobecnej zhody.¹⁴⁶ V obidvoch prípadoch – tak ako už s ohľadom na hospodársky systém – by bolo chybné a zavádzajúce nasledovať liberálnu predstavu, že tu ide o spoločenské subsystemy, v ktorých sa subjektom otvárajú šance na realizáciu ich jednotlivých privátnych, čiíro individuálne definovaných zámerov, takže väzby a vzájomné záväzky sa musia chápať ako latentne ohrozujúce;¹⁴⁷ revidovaný socializmus vychádza, na-

¹⁴⁶ K podrobnostiam porovnaj: Axel Honneth, „Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Ein Vorschlag zur Erweiterung unseres moralischen Selbstverständnisses“, in: Olivia Mitscherlich-Schönherr/Matthias Schlossberger (ed.), *Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur*, Berlin 2015.

¹⁴⁷ Ak pokračujeme v zdôvodňovaní, ktoré som vyššie vytýčil ako trvalú úlohu socialistickej kritiky vládnucej ekonomickej teórie (porovnaj pozn. 109), tak z neho, pravda, zároveň vyplynie, že socializmus vždy musel podávať kritiku toho dominantného teoretického útvaru, prostredníctvom ktorého je už spolu-

opak, z toho, že všetky tri oblasti predstavujú také sféry konania, v ktorých by mali vládnuť podmienky beznátlakovej vzájomnosti, a teda pomery sociálnej slobody.¹⁴⁸ S vyhlídkou na odstránenie heteronómie a odcudzenej práce v ekonomickej sfére sa preto tento socializmus nemôže uspokojiť; ten práve naopak vie, že moderná spoločnosť sa nestane genuínne *sociálnou* dovtedy, kým aj v týchto dvoch sférach osobných vzťahov a demokratických rozhodovacích procesov nebude úspešne prekonaný nátlak, ovplyvňovanie a donucovanie.

Týmto sme v prvých obrysoch načrtli, prečo by mal obnovený socializmus svoj ústredný normatívny pojem diferencovať a preniesť ho na doteraz skôr opomínané sociálne sféry, čo však ešte nestačí nato, aby tým bolo možné nahradiť starú víziu lepšej formy života, v konečnom dôsledku sa obmedzujúcu na hospodársku predstavu, novou, komplexnejšou víziou; tá totiž musí zahŕňať omnoho viac než len uvažovanie o takto diferencovaných čiastkových systémoch ako o priaznivejšom stave, vyznačujúcom sa nárastom sociálnej slobody. Žiada si navyše aj to, aby sme navrhli obraz správnej, primeranej súhry týchto čiastkových systémov. Ak sa socializmus nechce vzdať svojho tradičného nároku vo vedomí dejin-

produkováaná sociálna realita v obidvoch ďalších sférach privátnych vzťahov a politických rozhodovacích procesov, teda napríklad štandardný liberálny model rodiny alebo dominantnú teóriu demokracie, zakotvenú v pojme negatívnej slobody. Ak akceptujeme (normatívny) fakt funkčnej diferenciácie v tu načrtnutom, výrazne na Hegela orientovanom zmysle, nesmieme sa uspokojiť s kritikou politickej ekonómie, ale paralelne k tomu treba vykonávať aj kritiku tých hegemoniálnych oblastí vedenia, ktoré sa zaoberajú aj týmito dvoma ďalšími konštitutívnymi subsystémami a svojou pojmovou terminológiu ich poznačili už natrvalo.

¹⁴⁸ Toto rozdelenie konštitutívnych sfér na tri časti je, mimochodom, v súlade nielen s Hegelom a Durkheimom (k Durkheimovi porovnaj: Durkheim, *Physik der Sitten und der Moral. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt/M. 1999), ale aj s diferenciáciou, ktorú vytvoril John Rawls pri pohľade na „základnú štruktúru“ spoločnosti, ktorú pokladá za primárny predmet svojej teórie spravodlivosti: Rawl, *Gerechtigkeit als Fairness*, ibid., s. 32.

ných síl, ktorými je nesený, vykresliť obrysy budúcej formy života, ktorá je dostatočne rukolapná nato, aby vzbudzovala pripravenosť na jej experimentálne uskutočňovanie, 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.

Na tomto náročnom mieste nám môžu byť nápomocné intuície, ktoré sa zreteľne nachádzajú už u Hegela, v slabšej podobe sa však objavili aj u Marxa. Ak v Hegelovej sociálnej filozofii hľadáme, akým spôsobom uvažoval o spleti spoločenských sfér, ktoré on už vtedy rozlišoval podľa funkčných hľadísk, nemôžeme pri tom nenaraziť na oporné body uplatňovania obrazu živého organizmu; totiž zakaždým, keď sa púšťa do súhrnného opisu stavby moderných spoločností, spočívajúcej na deľbe práce, sa zdá, že sa pri tom opiera o predstavu súčinnosti všetkých čiastkových systémov zameranú na účel, ktorým je zachovanie organického celku: sociálne sféry sa k sebe majú vzťahovať ako orgány tela tým, že každá podľa svojich svojbytných noriem podáva tie výkony, ktoré potom v súhrne slúžia nadradenému cieľu reprodukcie spoločnosti. Čo by sa na vnútornej účelnosti takého procesu založeného na deľbe práce mohlo zo začiatku javiť ako záhadné, totiž skrytá orientácia samostatne operujúcich častí na fungovanie nadradeného celku, sa stáva pochopiteľným ihneď, keď v tom vytušíme výsledok prenesenia vlastností živých organizmov na spoločenské entity.¹⁴⁹ Aj keď

¹⁴⁹ Najlepšia štúdia k Hegelovmu uplatňovaniu predstavy organizmu v jeho filozofii práva pochádza od Michaela Wolffa: „Hegels staats-theoretischer Organismus: Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft““, in: *Hegel-Studien*, 19 (1985), s. 147 – 177. Tu sa už tiež nachádzajú aj odkazy na to, do akej miery Marx pozitívne nadväzuje na tento metodický prvok Hegelovej náuky o štáte, aby ho uplatnil aj na svoj vlastný postup: *ibid.*, s. 149. K uplatňovaniu predstavy organizmu v nemeckom idealizme porovnaj sumárne: Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, zv. 4, *ibid.*, s. 519 – 622, tu: s. 579 – 586.

sa nebudeme zaoberať otázkou, či takýto organický model možno empiricky uplatňovať aj na spoločenskú minulosť a prítomnosť, proti čomu by mohol svedčiť celý rad námietok,¹⁵⁰ napriek tomu ho môžeme brať ako podnet pre istú normatívnu úvahu; ak by malo ísť o intaktné, dobre usporiadané spoločenské zriadenie, tak podľa neho by sa potom rozličné čiastkové systémy mali vzťahovať na nadradený účel spoločenskej reprodukcie takým spôsobom, že by boli schopné garantovať jeho nerušenú realizáciu podľa vzájomne závislých orgánov, ktorých činnosť sa zakladá na del’be práce. Zdá sa, že Marx mal ideu takéhoto druhu pred očami vždy vtedy, keď sa na opakujúci sa „nesúladný“ vzťah medzi výrobnými silami a výrobnými vzťahmi sťažoval ako na nedostatok celých doterajších dejín;¹⁵¹ ved’ predsa diagnóza krízy tohto druhu, nález neustále znovu reprodukovaného nesúladu medzi dvoma čiastkovými systémami, naopak predpokladá, že budúci, nekrízový stav bude opísaný pojmami „organickej“ súčinnosti rozličných funkčných oblastí.¹⁵²

Ak analógiu k organizmu chápeme v tomto normatívnom zmysle, môže nám to poslúžiť ako vodidlo, aby sme dospeli k odpovedi na vyššie načrtnutú otázku primeraného určenia vzťahov medzi tromi sférami slobody. Ako sa ukázalo, obnovený socializmus nie-

¹⁵⁰ Porovnaj s ohľadom na Durkheima, ktorý systematicky používa analógiu s organizmom: Hartmann Tyrell, „Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität“, in: Luhman (ed.), *Soziale Differencierung*, ibid., s. 181 – 250.

¹⁵¹ Tak slávna formulácia z Marxovho „Predslovu“ k jeho spisu *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*: „Na istom stupni svojho vývoja sa materiálne výrobné sily spoločnosti ocitajú v protirečení s existujúcimi výrobnými vzťahmi, alebo, čo je len čisto právnický výraz pre to isté, s vlastníckymi vzťahmi, v rámci ktorých sa pohybovali doteraz. Z vývojových foriem výrobných síl sa tieto vzťahy menia na ich okovy. Potom nastupuje epocha sociálnych revolúcií.“ (Karl Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* [1895], in: Marx/Engels, *Werke* [MEW, zv. 13, Berlin 1971, s. 5 – 160, tu: s. 9]).

¹⁵² K predstave organizmu u Marxa porovnaj Lars Hennings, *Marx, Engels und die Teilung der Arbeit: ein einführendes Lesebuch in Gesellschaftstheorie und Geschichte*, Berlin 2012, s. 204.

lenže musí byť schopný odhaľovať v troch už klasickou sociálnou teóriou rozlišovaných čiastkových systémoch osobných vzťahov, hospodárskej činnosti a demokratických rozhodovacích procesov ich potenciál sociálnej slobody, ktorý je potrebné v budúcnosti najprv experimentálne overiť, ale naopak potrebuje ešte aj hrubú, iba približnú predstavu toho, aký druh vzájomnej závislosti by mali medzi sebou tieto rozličné sféry rozvíjať v budúcnosti. Ak si pri riešení takto nastoleného problému pomôžeme analógiou k organizmu, ako ju myšlienkovo uviedli do hry už Hegel a Marx, ľahko dospejeme k záveru, že ako vzájomný vzťah jednotlivých sfér, o ktorý stojí zato usilovať, budeme chápať vnútornú účelnosť členitého celku: tri sféry slobody by sa mali k sebe navzájom v budúcnosti vzťahovať podľa možnosti tak, že každá z nich pri tom dodržiava svoje normy najväčšmi, ako sa len dá, spoločne však v nenásilnej súhre vedú k neustálej reprodukcii nadradenej jednoty celku spoločnosti. Obraz v takejto účelnej súhre zachytených nezávislých sfér slobody možno označiť za súhrnnú predstavu demokratickej formy života. Anticipované sú v ňom štruktúry spoločenského spolunažívania, ktoré je najprv ešte potrebné experimentálne konkretizovať; spolunažívania, v rámci ktorého subjekty v praktickej vzájomnosti svojich osobných, ekonomických a politických vzťahov zakaždým kooperatívne prispievajú k zvládaniu úloh, ktoré sú vo svojom súhrne potrebné na zachovanie ich spoločnosti. „Demokracia“ tu neznamená len môcť sa rovnoprávne a bez nátlaku zúčastňovať na postupoch politických rozhodovacích procesov; ak sa chápe ako celková forma života, skôr sa ňou mieni, že na každom centrálnom stanovišti sprostredkovania medzi individuum a spoločnosťou je možná skúsenosť egalitárnej participácie, v ktorej sa vo funkčnej osobitosti jednotlivých sfér zakaždým zrkadlí všeobecná štruktúra demokratickej účasti.¹⁵³

¹⁵³ Myšlienka chápať demokraciu nielen ako formu politickej vlády, ale ako celkovú formu života pôvodne opäť pochádza od Johna Deweyho (porovnaj exemplárne: John Dewey, *Democracy and Education*, in: *The Middle Works* [1899

Táto idea demokratickej formy života, ktorú by dnes socializmus mal mať na mysli ako obraz oslobodenej spoločnosti, má voči starším socialistickým predstavám o budúcnosti tú výhodu, že činí zadosť normatívnej svojbytnosti rozličných funkčných oblastí, no bez toho, aby sa preto ihneď vzdávala nádeje na súladný celok. Hovorit' totiž v takejto funkčne diferencovanej spoločnosti o *forme* života musí predsa znamenať, že sa jej pripisuje zmysluplne zostavené, harmonicky členené usporiadanie, ktoré je niečím viac než čírym súhrnom jej častí; skôr sa usiluje o to, viesť v budúcnosti hraničné línie medzi troma sférami slobody tak majstrovsky, aby sa tieto pri reprodukcii nadradenej jednoty bez nátlaku podporovali navzájom rovnako ako telesné orgány.¹⁵⁴ Z takejto formulácie potom nie je ťažké rozpoznať ani to, že za tento nový obraz lepšej budúcnosti nevďačíme ničomu inému než úsiliu zasadiť starú, už ranými socialistami do hry vnesenú ideu sociálnej slobody do vyššej roviny celospoločenských dejov: Nielen producenti sami, ako to chceli praotcovia hnutia, a nielen navyše aj politické občianky a občania, ako aj jednotliví súvisiaci partneri, ako som to s korektívnym zámerom navrhoval doteraz, ale aj tieto tri funkčné oblasti by mali byť schopné vstupovať do vzájomne sa dopĺňajúcich vzťahov, aby tým prispeli k realizácii spoločného účelu. V nijakom inom zo svojich prvkov nie je revidovaný socializmus silnejšie zviazaný

– 1924], Carbondale und Edwardsville 1985, zv. 9, tu: s. 92 – 94; Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, ibid., s. 129); neskôr sa tejto myšlienky chopil a ďalej ju rozvíjal Deweyho žiak Sidney Hook (Sidney Hook, „Democracy as a Way of Life“, in: *Southern Review*, 4 [1938], s. 46 – 57; k tomu porovnaj: Roberto Frega, *Le pragmatisme comme philosophie sociale et politique*, Lormont 2015, s. 113 – 133). Ja tu na túto pragmatickú tradíciu nadväzujem, rozširujem ju však o systematickú myšlienku funkčnej diferenciacie, aby som takýmto spôsobom určil sféry činnosti, ktoré vo svojom súhrne môžu svojou demokraticko-asociatívnou štruktúrou utvárať celkovú formu života.

¹⁵⁴ Tu preberám liberálne podnety od Michaela Walzera, aby som ich produktívne uplatnil pre ideu socializmu: Michael Walzer, „Liberalism and the Art of Separation“, in: *Political Theory*, 12/3 (1984), s. 315 – 330.

Hegelovým a Marxovým myšlienkovým postupom než v takomto prenesení sociálnej slobody na referenčnú hodnotu spoločenských jednotiek samých: Budúcu spoločnosť si 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. Anticipácia, na ktorú sa socializmus podujíma tým, že ideu beznátlakovej súhry intersubjektívnych sfér slobody robí nadradeným účelom spoločenskej reprodukcie, sa, pravda, nesmie chápať ako meravá, akejkolvek premene sa vymykajúca vízia budúcnosti; ako všetky anticipujúce prvky nového učenia, vzťahujúce sa na utváranie budúcnosti, tak aj táto „najvyššia“ vedúca predstava musí byť chápaná ako číra orientačná schéma, ktorá iba vyznačuje smer experimentálneho hľadania inštitucionálnych možností premeny. Sociálne podmienky, aké sa majú podľa miery vedenia opierajúceho sa o skúsenosť dosiahnuť v rozmanitých sférach, aby sa tým umožnila rovnoprávna vzájomnosť ich účastníkov, sa preto musia ešte raz orientovať podľa nadradeného hľadiska, ktorým je umenie primeraných rozlíšení; inak povedané, každá zmena, na ktorú sa zameriame, by mala byť ešte raz overená v tom ohľade, či tej ktorej sfére konania ponecháva svojbytný hrací priestor, aby mohla v dlhodobom horizonte tvoriť orgán demokratickej formy života, operujúci podľa svojich vlastných normatívnych zákonitostí.

Aj na tejto orientačnej schéme však ešte ostávajú neobjasnené prinajmenšom dva vecné okruhy, bez vysvetlenia ktorých by revidovanému socializmu chýbali sily potrebné na motivovanie k zmenenému konaniu. Po prvé, mohlo by sa zdať, že doteraz načrtnutá koncepcia demokratickej formy života vzbudzuje dojem fatálnosti, akoby ani v prítomnosti, ani v budúcnosti nebola potrebná nejaká riadiaca inštitúcia schopná uviesť do chodu žiaduce zmeny, ktoré je potrebné experimentálne preskúmať a trvalo rozvíjať v podobe permanentného výskumného procesu; analógia k organizmu, ktorú sme tu zvolili vedome, nabáda totiž k tomu, aby sme si tieto pro-

cesy vedúce k zmene predstavovali tak ako v prípade systémového funkcionalizmu, teda ako výsledok anonymnej, univerzálne sa odohrávajúcej účelnej činnosti, ktorá si nevyžaduje aktívne či výskumné zásahy zo strany ľudí.¹⁵⁵ V tomto ohľade potrebuje doteraz načrtnutá orientačná schéma istú korektúru, čo by bola spôsobilá v rámci súhry funkčných okruhov sociálnej slobody, na ktorú sa zameriavame, vytyčiť miesto, vychádzajúc z ktorého by mohli byť usmerňované nevyhnutné procesy potrebných zmien, vytyčovania hraníc a vzájomného prispôsobovania; až keď je takáto inštancia reflexívneho usmerňovania pomenovaná, ujasní si obnovený socializmus aj to, na čo musí primárne pôsobiť, aby boli ním odporúčané experimenty v rámci spoločenského organizmu uvedené do chodu. Navyše však, na doteraz načrtnutej vízii budúcnosti je nejasné aj to, na aké spoločenské referenčné hodnoty sa má vlastne idea demokratickej formy života vzťahovať; pri odpovedi na túto otázku sa zväčša bez overenia podsúva, že procesy potrebných zmien sa musia uskutočňovať v rámci národnoštátne vymedzenej spoločnosti, čo sa však medzičasom na základe narastajúcej vzájomnej závislosti medzi jednotlivými štátmi a z toho vyplývajúcich procesov transnacionalizácie stalo krajne neplauzibilným, takže aj socializmus musí starú otázku svojho vzťahu k národnému štátu riešiť úplne novým spôsobom.¹⁵⁶

Prvá z týchto dvoch zatiaľ ešte existujúcich medzier nastoľuje ťažký problém, že totiž súčinnosť jednotlivých sfér slobody, ktorých procesy sú od seba nezávislé, si podľa organického predobrazu musíme predstavovať tak, že v nej možno rozpoznať aktívne cen-

¹⁵⁵ Kriticky k tejto premise vládnucej teórie diferenciácie porovnaj: Uwe Schimank, „Der mangelnde Akteursbezug systemtheoretischer Erklärungen gesellschaftlicher Differenzierung“, in: *Zeitschrift für Soziologie*, 14 (1985), s. 421 – 434.

¹⁵⁶ K dejinám tejto ďaleko do minulosti siahajúcej diskusie porovnaj podrobne komentovaný zborník textov: Georges Haupt/ Michael Lowy/Claudie Weill, *Les marxistes et la question nationale 1848 – 1914. Études et textes*. Paris 1949.

trum, ktoré je schopné natrvalo prevziať potrebné procesy usmerňovania vzájomného zlad'ovania a vytyčovania hraníc; pri odpovedaní na túto otázku sa zároveň dotýkame závažnej témy, akých adresátov by vlastne mal mať revidovaný socializmus pred očami, ak chce odteraz spoločnosť chápať ako funkčne diferencovaný útvar, a tým musí aj aktérom pripisovať veľký počet spoločenských rolí – teraz tu už nie je jednoducho iba protiklad medzi „robotníkmi“ a „kapitalistami“, ale popri tom a s rovnakou relevantnosťou a dynamikou konfliktov aj partneri v láske, členovia rodiny, politické občianky a občania. Len na znázornenie veľkých ťažkostí, ktoré vyplývajú z takéhoto nevyhnutného rozpätia referenčných skupín, pripomeňme tu ešte raz, ako jednoducho a prehľadne sa celý tento tematický komplex ponúkal klasickému socializmu: Popierajúc všetky funkčné diferencie, ten ešte mohol uvažovať o spoločnosti ako o celku, všeobecne určenom ekonomickou sférou, takže proletariát mohol pokladať za jediného adresáta vlastnej teórie už aj preto, že tak ako v minulosti a v prítomnosti, i v budúcnosti mal na základe svojej produktívnej práce vo svojich rukách držať kľúčovú páku utvárania spoločnosti. Ak sa teraz z dobrých dôvodov ekonomického determinizmu vzdávame a s potrebnou ostrážitosťou ho nahrádzame predpokladom normatívnej svojbytnosti podstatných funkčných oblastí, tak zdanlivo už viac nemôže existovať len *jeden* aktér, ktorý v dôsledku svojej činnosti v sektore, ktorý sa pokladá za určujúci, dozerá dokonca aj na budúce formovanie privátnej sféry a systému politických činností; skôr sa zdá, že sa črtá pluralita funkčne špecifických skupín aktérov, ktorých povinnosťou je konfigurácia tej ktorej vlastnej domény, takže nášmu spoločensko-teoreticky poučenému socializmu hrozí strata kľúčového kontaktného partnera. Východisko z tejto nepríjemnej situácie, musieť rôznymi, do istej miery pre každú sféru špecifickými posolstvami oslovovať celkom rozdielnych adresátov, môže zjavne existovať len vtedy, keď sa nájde pozitívna odpoveď na predchádzajúcu otázku možného usmerňovacieho centra uprostred všetkých teraz predpokladaných svojbytných zákonností; potom by totiž mohli v tomto centre

činné subjekty spoločne fungovať ako ten kolektív, na ktorý by sa revidovaný socializmus pokúšal pôsobiť svojou víziou demokratickej formy života, aby ho motivoval k experimentálnym objavom.

Aj na tomto mieste nás opäť môžu ďalej posunúť podnety od Johna Deweyho, ktorý si azda ako prvý systematicky kládol otázku, aký sociálny orgán by bol v komplexnej spoločnosti schopný reflexívne usmerňovať proces rastu, chápaný ako žiaduci;¹⁵⁷ medzi ďalšími duchovnými predpokladmi sa však ešte pred ním podobné úvahy nachádzajú už u Emila Durkheima,¹⁵⁸ a po ňom v nadväznosti na predtým rozvinuté návrhy tie isté otázky ďalej energicky sledoval Jürgen Habermas.¹⁵⁹ Riešenie, ktoré má John Dewey pripravené pre načrtnutý problém, sa medzičasom stalo pragmatickým spoločným majetkom, a možno ho chápať ako pokračovanie jeho myšlienky, o ktorej som sa už zmienil, že sociálnej rovine vlastné nevyužitú potenciály spoločenských inovácií možno odhaliť len prostredníctvom čo najmenej obmedzovanej komunikácie medzi všetkými zúčastnenými.¹⁶⁰ Ak totiž túto ideu sledujeme ďalej s otázkou, ktorá inšancia v rámci funkčne členenej spoločnosti má prevziať úlohu integratívneho usmerňovania, je jasné, že na to treba vyhliadnúť inštitucionálny orgán tej „verejnosti“, na ktorej môžu mať v čo najbeznátlakovejšej a najnerušenejšej forme účasť všetci zaangažovaní; ich súčinnosť by totiž na základe veľkého počtu vypočutých hlasov a spolu s nimi vnímaných uhlov pohľadu umožňovala rýchlo si všimnúť problémy či už v jednotliv-

¹⁵⁷ Porovnaj Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*, ibid.

¹⁵⁸ Durkheim, *Physik der Sitten und der Moral*, ibid., s. 115.

¹⁵⁹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* [1962], Neuwied/Berlin 51971. Medzi „funkcionalistickou“ koncepciou Deweyho a „inštitucionalistickou“ koncepciou Habermasa (a Hannah Arendtovej) spočiatku zaiste existujú značné rozdiely, ktoré však slabnú, keď Habermas postupne čoraz väčšmi chápe verejnosť už len ako médium občianskej spoločnosti (Habermas, *Faktizität und Geltung*, ibid., kap. VIII).

¹⁶⁰ Pozri vyššie, s. 94.

vých sférach, alebo pri ich zosúladovaní, a zaznamenať rovnako početné návrhy ich riešenia, aby ich bolo možné vzájomne overiť. Pri spätnom preklade do organicistického jazyka, ktorý som používal doteraz, teda z Deweyho myšlienkového postupu vyplýva, že medzi spoločenských systémov konania môže funkciu reflexívneho usmerňovania účelovo zameraného celkového procesu naplniť ten, ktorého povinnosťou je byť inštitucionálnym rámcom demokratických rozhodovacích procesov; z vytýčenej súhry funkčne sa dopĺňajúcich sfér vyčnieva sféra demokratickej činnosti ako *prima inter pares*, pretože tvorí jediné miesto, na ktorom môžu byť nedostatky z každého kúta spoločenského spolužitia artikulované pre všetkých počutelným spôsobom, a tak o nich možno rokovať ako o úlohe, ktorú je potrebné spoločne zvládnuť. Ak sa k tejto role epistemickeho predjzdca politickej verejnosti¹⁶¹ navyše pripojí ešte aj to, že len ona vďaka svojmu vplyvu na zákonodarcov zabezpečujúcemu legitimitas má moc preformovať riešenia, ktoré sa javia ako plauzibilné, na záväzné právo, tak o tom, že usmerňujúca funkcia pripadá práve jej, už viac nemôže byť nijaká pochybnosť: Je to demokratická verejnosť navzájom rokujúcich občanok a občanov, ktorá v rámci súčinnosti nezávislých sfér slobody, zakladajúcich sa na deľbe práce, preberá rolu dohliadať nad účelnosťou celého organického útvaru a v prípade núdze korigovať jeho vnútornú stavbu. Ono „ako“ funkčnej diferenciacie, ktoré sa doteraz dialo akoby samočinne, sa tým však samo ešte raz stáva vecou demokratických rozhodovacích procesov:¹⁶² Čo sa v živom organizme vďaka plánu jeho vnútornej výstavby deje samočinne, dozrievanie prostredníctvom súčinnosti vzájomne sa podporujúcich a od seba nezávislých orgánov, by v demokratickom životnom procese vzali do svojich

¹⁶¹ K epistemickej role hnutí tvoriacich sa a artikulujúcich v rámci demokratickej verejnosti porovnaj Elizabeth Anderson, „The Epistemology of Democracy“, in: *Episteme. A Journal of Social Epistemology*, 3/1 (2006). s. 8 – 22.

¹⁶² K tejto perspektíve: Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1992, kap. 4.3.

rúk sami jeho nositelia, keďže tí za pomoci nimi vytvoreného nástroja verejného rokovania pôsobia korektívne na sedimentované výsledky celku svojej vlastnej činnosti.

Touto vyhlídkou na to, čo tvorí ideu demokratickej formy života v celom jej rozsahu, je, samozrejme, zodpovedané aj to, koho by mal obnovený socializmus pokladať za adresáta svojho apelu, za pomoci experimentálnych skúmaní ďalej oduševnene kráčať už v minulosti vytýčenou cestou rozširovania našich sociálnych slobôd: Len samy občianky a občania, tvoriaci demokratickú verejnosť, môžu byť tými, čo budú povzbudzovaním k zmene konania získaní pre to, aby sa pustili do rozvážneho odstraňovania ešte existujúcich obmedzení a blokáď uskutočňovania beznátlakovej vzájomnosti vo všetkých ťažiskových spoločenských sférach. Za primárnu referenčnú skupinu socializmu dnes už nemožno pokladať ani určitú sociálnu triedu, či už priemyselný proletariát, alebo depravovaných zamestnancov, a ani nejaké sociálne hnutie; socializmus by sa mal skôr pokúšať pôsobiť na celý okruh tých, ktorých uši sú v rámci sféry demokratickej súčinnosti predchádzajúcej štátu, otvorené pre sťažnosti týkajúce sa akejkoľvek ujmy, znevýhodňovania a takého uplatňovania moci, ktoré v rámci jednotlivých spoločenských sfér signalizuje symptomatické obmedzovanie sociálnej slobody. Ako sme však už videli,¹⁶³ sociálne triedy alebo hnutia tak či tak nemôžu socializmu slúžiť ako garant jeho budúcich úspechov, keďže predpoklad akejkoľvek fixnej, na spoločenskú situáciu viazanej revolučnosti sa zosypal ako domček z karát; rovnako sme vyššie uviedli aj to, že celá viera v svetodejinnú úlohu takýchto kolektívnych subjektov by v socializme mala byť skôr nahradená dôverou v to, že sledom inštitucionálnych výdobytkov dokumentovaná línia pokroku nepripustí, aby bola svojvoľne prerušená, a preto bude pokračovať aj v budúcnosti. Potom však to, že dnešným adresátom socializmu je demokratická verejnosť, nie je nevýhoda, ale dokonca

¹⁶³ Pozri vyššie, s. 71.

výhoda, lebo táto práveže nie je kolektívnym subjektom, keďže jej sociálna skladba sa neustále mení, má nejasné personálne hranice a celkovo predstavuje výrazne fluktuujúci, krehký útvar; práve táto otvorenosť, pulzujúca pozornosť voči tým najrozmanitejším témam a perspektívam je totiž tým, čo je zárukou, že zo všetkých kútov spoločnosti pochádzajúce sťažnosti, týkajúce sa obmedzovania slobody, budú fakticky vypočuté, aby sa potom ocitli na skúšobnej rampe historického naratívu ďalej prakticky pokračujúcich dejín pokroku. Preto vidieť vo verejnom priestore zhromaždené občianky a občanov ako kontaktného partnera vlastných posolstiev znamená nielenže sa s konečnou platnosťou zbaviť ilúzie pevného, už vopred existujúceho nositeľa socializmu; navyše a predovšetkým to znamená, pod normatívnou ideou „sociálnej slobody“ chcieť odteraz politicky reprezentovať emancipačné snahy vo všetkých čiastkových systémoch súčasnej spoločnosti. Ak sa dnes socializmus usiluje nielen o odstránenie heteronómie a odcudzenej práce v ekonomickej sfére, ale aj o prekonanie nátlaku, nadvlády a prinucovania v osobných vzťahoch a v demokratických rozhodovacích procesoch, spolubojovníkov pre svoje normatívne zámery môže nájsť len v arénach politickej verejnosti; len tu sa totiž stretáva s ostatnými členmi spoločnosti v rolách, ktoré im dávajú schopnosť zasadzovať sa o zlepšenia aj tam, kde nie sú priamo dotknuté ich vlastné záujmy. V tomto ohľade je dnes socializmus vecou najmä politicky angažovaných občianok a občanov, a nie námezdných robotníkov – hoci to môžu byť do veľkej miery aj ich záujmy, za ktoré bude v budúcnosti potrebné zas a znovu bojovať.

Ostáva pred nami ťažká, hlboko do dejín robotníckeho hnutia siahajúca otázka, či sa má socializmus chápať ako národno-spoločenský, alebo ako od základu internacionálny projekt. Odpoveď na to je oveľa ťažšia, než by sa mohlo zdať tvárou v tvár aktuálnej situácii narastajúceho rozpúšťania národnoštátnych hraníc. Na jednej strane dnes takmer všetko hovorí pre to – rozhodne viac než v začiatkoch hnutia v 19. storočí – chápať víziu socializmu od začiatku ako spoločensko-politický návrh, ktorý sa môže uplatňovať len

presahujúc národnoštátne hranice; medzičasom sa totiž zdá, že normatívna regulácia rozličných sfér konania sa do takej miery vymkla „suverénnej“ kontrole jednotlivých štátov, že sotva sa dnes možno nádejať, žeby všetky tie početné socializmom vytyčené zlepšenia v jednotlivých sférach aj naďalej bolo možné pokladať za uskutočniteľné v jednej jedinej krajine – len si pripomeňme kapitalistický hospodársky systém, ktorý je už dlho prisilno internacionálne previazaný a operatívne prepojený, než aby nad ním mali národnoštátni aktéri dostatočnú kontrolnú moc. S tendenciou k narastajúcej vzájomnej závislosti štátov by teda socialistické učenie malo kráčať takpovediac bok po boku, aby sa so svojimi experimentmi ďalšieho rozširovania sociálnych slobôd mohlo usídliť na takej rovine, ktorá už viac nezohľadňuje štátne hranice; a keďže iniciatívy smerujúce k takýmto experimentálnym skúmaniam musia, ako sme práve videli, nejakým spôsobom neustále vychádzať od demokratickej verejnosti, aj táto by zakrátko potrebovala čo najďalekosiahlejšiu transnacionalizáciu, aby sa mohla postaviť čelom k internacionálne operujúcim protisilám. Ale to všetko sa nielen teoreticky ľahšie povie, ako sa potom prakticky presadzuje v skutočnosti;¹⁶⁴ navyše to ani nezodpovedá sociálnej realite, ktorej je vlastných viac asynchronií, než by chceli pripustiť tí, čo hovoria o „svetovej spoločnosti“.¹⁶⁵

Ťažkosti sa začínajú tam, kde si musíme ujasniť, že vyššie diferencované sféry konania sa nachádzajú na veľmi odlišnom stupni tendencie ku globálnej, a nie už k národnoštátne viazanej regulácii; tak dnes síce hospodársky systém predstavuje sféru, ktorá je do veľkej miery kontrolovaná a regulovaná „svetovým spoločenstvom“,

¹⁶⁴ K ťažkostiam porovnaj: Kate Nash (ed.), *Transnationalizing the Public Sphere*, Cambridge 2014.

¹⁶⁵ K tomu jednoznačne stojí za prečítanie: Forschungsgruppe Weltgesellschaft, „Weltgesellschaft: Identifizierung eines „Phantoms““, in: *Politische Vierteljahresschrift*, 37/1 (1996), s. 5 – 26; Lothar Brock/Mathias Albert, „Entgrenzung der Staatenwelt. Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen“, in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 2/2 (1995), s. 259 – 285.

neplatí to však práve pre sféru rodiny, intímnych vzťahov a priateľstiev, ktorých vnútorná stavba je zatiaľ ešte do veľkej miery určovaná normatívnymi a právno-politickými danosťami nejakej krajiny či kultúrnych okruhov, ktoré jednotlivé krajiny presahujú – zatiaľ čo manželstvá medzi homosexuálmi sa v Európe začínajú presadzovať ako legitímny a zákonom povolený zámer, v iných regiónoch je to na základe tradícií, ktoré tam vládnu rovnako ako predtým, nemysliteľné. Druhá ťažkosť spočíva v tom, že 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 diferenciacie;¹⁶⁶ požiadavka, ktorú vzniesol Ulrich Beck, aby sa v rámci teórie spoločnosti „metodologicky“ uvažovalo už len v kozmopolitických kategóriách,¹⁶⁷ 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. Tretia ťažkosť, s ktorou je na tomto mieste konfrontovaný pokus o obnovu socializmu, vyplýva nakoniec z okolnosti, že medzi faktom narastajúcej internacionalizácie a spoločenským vedomím o ňom existuje časová priepasť; aj keď sú dnes normatívne pravidlá jednotlivých sfér konania v rastúcej miere určované v transnacionálnej rovine, veľké časti obyvateľstva aj napriek tomu aj naďalej pripisujú schopnosť v súlade s demokratickými postupmi vynášať a meniť pravidlá tohto druhu „svojim“

¹⁶⁶ Tyrell, „Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung“, *ibid.*, s. 187.

¹⁶⁷ Ulrich Beck/Edgar Grande, „Jenseits des methodologischen Nationalismus: Aussereuropäische und europäische Variationen der Zweiten Moderne“, in: *Soziale Welt*, 61 (2010), s. 187 – 216.

vlastným národnoštátnym orgánom. Toto oneskorené pokrívávanie verejnej mienky by sme dozaista nechápali správne, ak by sme ho chceli vykladať len ako následok chýbajúceho zmyslu pre realitu alebo dokonca ako toľkokrát pripomínanú idiolatriu každodenného vedomia; skôr v ňom treba vidieť výraz politicko-praktickej potreby pripisovať závažné procesy odohrávajúce sa vo vlastnom okolí svete všeobecne viditeľným inštanciam, ktoré potom možno brať na zodpovednosť alebo vyzývať k zásahu. Nech by však bol primeraný výklad tejto asynchrónie, teda priepasti medzi faktickým vývojom a tým, kedy ho verejnosť vezme na vedomie, akýkoľvek, pre zámary revidovaného socializmu predstavuje ťažko prekonateľné úskalie; na jednej strane totiž nemožno „pokrívajúce“ vedomie občanov a občianov jednoducho preskočiť, pretože platí, že pre projekt si treba získať ich záujem a srdce, na druhej strane však faktickú mieru straty štátnej suverenity nemožno bez okolkov popierať len preto, aby sme sa čo najskôr dopracovali k súhlasu verejnosti – pretože ak v prvom prípade hrozí nebezpečenstvo avantgardizmu či elitárstva, tu zas hrozí nebezpečenstvo populizmu.

Všetky tieto asynchrónie iba ozrejmujú, aké neuvážené a predčasné by dnes bolo chápať socializmus od začiatku a bez akejkoľvek ďalšej diferenciacie ako „internacionalistický“ projekt. Iste, socializmus sa neusiluje o nič iné než o celosvetovú podporu experimentálnych skúmaní, ktoré sa nechávajú viesť cieľom vytvárania demokratickej formy života; vo všetkých krajinách sa majú pod jeho duchovnou záštitou v rámci možností podnikať pokusy nastoliť v rozmanitých sférach osobných vzťahov, hospodárskej činnosti a politických rozhodovacích procesov podmienky pre beznátlakové a rovnoprávne vzájomné spolužitie, ktoré sa potom navzájom ešte raz zosúladňujú tak, aby vytvorili organický celok istej formy života. V tomto normatívnom zmysle je socializmus – veď akým iným by aj mohol byť – „kozmpolitickým“ či „internacionálnym“ podujatím; je potrebné apelovať nielen na občianky a občianov európskych štátov či hospodársky rozvinutých regiónov, ale aj na obyvateľov všetkých krajín, nech prekročia liberálnu podobu uskutočňovania

Francúzskou revolúciou etablovaných princípov slobody, rovnosti a bratstva, aby sa spoločnosť fakticky mohla stať „sociálnou“. Ak má táto vízia tvoriť spoločné puto, ktoré duchovne zjednocuje na tých najrozmanitejších miestach podnikané experimenty smerujúce k rozširovaniu našich sociálnych slobôd, tak zároveň aj socializmus musí byť niečím viac než len takýmto normatívne chápaným internacionalizmom; aj organizačne musí byť 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. Zhutnené do jedinej formulácie by pravidlo pre tento druh socialistického internacionalizmu mohlo znieť tak, že experimentálne zásahy v jednom regióne by mali byť zakaždým schopné zvýšiť vyhladky na úspech aj tých experimentov, ktoré sa uskutočňujú v iných regiónoch; a v prípade, že táto vzájomná previazanosť by sa ukázala ako taká silná, že zásahy by sa dali úspešne testovať vôbec len pod podmienkou ich celosvetového uskutočnenia – ako napríklad v prípade Thomasom Pikettyom odporúčaného trvalého prerozdelenia kapitálovej dane –,¹⁶⁸ má fakticky platiť porovnateľne vysoká povinnosť, koordinovanými akciami vo všetkých štátoch súčasne pôsobiť na nositeľov politických rozhodnutí. Obidvoje, ako vzájomné dopĺňanie sa, tak aj celosvetové previazanie spočiatku iba lokálne ukotvených experimentov, sa nepochybne viaže na predpoklad existencie globálne pôsobiaceho organizačného centra, ktoré môže, podľa vzoru Amnesty International či Greenpeace, prostredníctvom zastupiteľstiev v čo najvyššom počte krajín prevziať potrebnú koordinačnú prácu. V tomto ohľade dnes musí socializmus, ak chce ako hnutie dostať zmeneným pomerom, nasledovať príklad úspešných nevládných organizácií a organizovať sa ako medzinárodne previazaný orgán reprezentujúci morálnu požiadavku uskutočňovania sociálnych slobôd.

¹⁶⁸ Piketty, *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, ibid., kap. 14.

Pod touto rovinou organizačného prepojenia presahujúceho akékoľvek hranice medzi krajinami však socializmus vždy musí ostať zakotvený v rámci geografických priestorov, ktoré disponujú dostatočnými spoločnými kultúrnymi a právnymi znakmi, aby najprv vôbec umožnili vznik politickej verejnosti; ak sa má totiž socializmus pokúšať pôsobiť spočiatku a predovšetkým na okruh občanov a občanov, ktorí sa verejne angažujú za odstraňovanie sociálnych nedostatkov, môže to robiť iba v prostredí, v ktorom sa normatívna senzibilita a pozornosť jednotlivcov zhodujú do takej miery, že sa na základe svojho konvergujúceho vnímania problémov môžu cítiť pripravení konať spoločne. Pri tom má iba sekundárny význam, či je dnes ešte tejto verejnosti vlastný národno-spoločenský charakter, alebo či si už osvojila prvé črty transnacionálneho útvaru; rozhodujúce je zakaždým len to, že existuje dostatočný prienik normatívnej citlivosti možných adresátov, aby boli schopní riešiť problémy pri uskutočňovaní sociálnych slobôd vnímať ako spoločnú výzvu. Pri všetkej nevyhnutnosti dať dnes socializmu tvárou v tvár vzájomnej globálnej previazanosti celosvetovú artikulačnú a organizačnú formu, na dosiahnutie prakticko-politickej mobilizácie predsa musí byť činný vždy najprv miestne, v zmysluplne nahliadnuteľných vzťahových poliach kolektívneho konania; odtiaľto sa má pokúšať získavať zúčastnených pre etický projekt, v rámci existujúceho usporiadania spoločnosti uvoľňovať potenciály intenzívnejšej vzájomnosti, a tým i budúceho uskutočňovania sociálnej slobody.

Z napätia, akému socializmus vystavuje jeho pozícia medzi tlakom k internacionálnej prepojenosti a medzi požiadavkou ukotvenia v lokálnych tradíciách však nepochybne vyplýva, že dnes musí byť schopný vystupovať v dvoch odlišných podobách súčasne. Obmeniac slávne rozlíšenie Johna Rawlsa¹⁶⁹ by sa azda dalo povedať, že funkciu celosvetového miestodržiteľa sociálnej slobody

¹⁶⁹ Porovnaj John Rawls, „Gerechtigkeit als Fairneß: politisch und nicht metaphysisch“. In: Rawls, *Die Idee des politischen Liberalismus*, Aufsätze 1978 – 1989, Frankfurt/M. 1992, s. 255 – 292.

môže prevziať iba vo forme politickej doktríny, zatiaľ čo sila na mobilizáciu konkrétnej, lokálne usídlennej verejnosti mu prináleží iba vo forme eticky konzistentného, na kultúrne danosti toho-ktorého regiónu nadväzujúceho učenia: Ak vo svojej prvej role musí ako intelektuálny spojovací článok bojov roztrúsených po celej planéte abstrahovať od všetkých s konkrétnym životným svetom spätých morálok, aby mohol urobiť názornou ich zlučiteľnosť s vybranými princípmi sociálnej slobody, tak vo svojej druhej role ideového podnecovateľa lokálnych spoločenských experimentov sa opäť musí premeniť na kultúrne nasýtenú, obsiahlu „globálnu teóriu“ (Rawls), aby pre seba získal nielen um, ale aj srdcia zúčastnených. Navonok, smerom k tomu, čo sa v poslednom čase často označuje ako „svetová verejnosť“, je dnes socializmus schopný vystupovať len ako „politické“, eticky neutrálne učenie, zatiaľ čo smerom dovnútra, voči svojim vždy konkrétnym adresátom, sa môže stať účinným len v podobe zmysel vzbudzujúcej teórie, plne začlenennej do životného sveta.¹⁷⁰

Túto rozštiepenosť medzi dvoma odlišnými podobami jednej a tej istej idey je socializmus schopný zvládnuť tým ľahšie, čím rozhodnejšie vo svojej do vnútra zameranej, mobilizujúcej misii tlačí na to, otvoriť s konkrétnym životným svetom späť morálky smerom navonok a urobiť ich morálne senzibilnými aj pre externé záujmy. Nijaká z regionálne zakorenených verejností, na ktoré sa dnes socializmus pokúša pôsobiť v zmysle podporovania sociálnej slobody, nie je od svojho okolia a ostatných regiónov sveta taká oddelená, aby ich ťažkosti a potreby nebola schopná vnímať aj v rámci vlastných hraníc; preto nijaká z nich už nesmie pri tematizovaní spoločných požiadaviek odhliadať od toho, ako by sa dali tieto externé nároky zohľadňovať pri internom riešení takýchto

¹⁷⁰ Socializmus je, uplatniac jazyk Johna Rawlsa, nepochybne „globálnou teóriou“, ktorá, na rozdiel od iných „globálnych teórií“ disponuje presvedčivými dôvodmi pre nádej, že raz sa bude môcť stať teoretickou platformou „univerzálneho konsenzu“ za podmienok „rozumného pluralizmu“.

požiadaviek. Do víru morálnej transnacionalizácie sú dnes strhnutí všetci kolektívni adresáti socializmu tak, že sa už ďalej nemôžu uzatvárať pred požiadavkami iných adresátov, ktoré sa zameriavajú na nich. To je vývojová tendencia súčasnosti, o ktorú sa socializmus musí opierať, aby kontinuálne znižoval odstup medzi svojimi dvoma teoretickými vetvami; zvnútra, pri pokuse získať tú ktorú verejnosť pre experimentálne rozširovanie sociálnych slobôd, musí vehementne a dostatočne zreteľne uplatňovať hlasy všetkých doteraz vylučovaných skupín, aby sa odteraz pri hľadaní vhodných riešení zohľadňovali aj ich žiadosti. O čo viac sa darí začleňovať iných do vlastného, tu a teraz podnikaného pátrania po budúcich možnostiach rozširovania slobody, o to menším sa stáva odstup, ktorý doteraz od seba oddeľoval dve podoby socialistickej teórie; každým ďalším hlasom „zvonku“, začleňujúcim sa do lokálnych procesov skúmania, sa totiž rozširuje okruh tých, ktorých možno pokladať za členov bádajúcej verejnosti, a preto za adresátov eticky potencionanej, obsiahlej doktríny. Či sa raz touto cestou prelomenia lokálnych verejností bude dať vnútorná priepasť medzi dvoma formami socializmu preklenúť do takej miery, že fakticky splynú, pretože pred očami budú mať už len jediného adresáta, patrí k otázkam, ktoré sa dnes ešte vôbec nedajú zodpovedať; odpovede nám tu môžu poskytnúť opäť iba experimenty podnikané podľa vodidla idey sociálnej slobody, ktorými sa krok po kroku pokúšame ohraničovať neurčitú budúcnosť, aby sme si ju osvojili takýmto skusným spôsobom.

* * *

Týmito veľmi ďalekosiahlymi úvahami som dospel ku koncu svojho pokusu oslobodiť socializmus spod trosiek jeho myšlienkovvej stavby zakorenenej v 19. storočí, aby som mu prepožičal podobu primeranú našej prítomnosti. Boli potrebné mnohé okľuky a početné výpožičky z iných myšlienkových tradícií, kým boli vytvorené teoretické predpoklady pre to, aby základný normatívny zámer harmonizácie slobody, rovnosti a bratstva, prekonáva-

júcej liberalizmus zvnútra, nadobudol takú podobu, ktorá by bola presvedčivá ešte aj dnes. Nielenže bolo potrebné sa s definitívnou platnosťou rozlúčiť s ideou proletariátu ako revolučného subjektu, nahradiť predstavu jeho zakladateľov o dejinách historickým experimentalizmom a kľúčovú myšlienku sociálnej slobody prispôbiť danostiam spoločenskej diferenciacie, ale v priebehu týchto prestavieb bolo predovšetkým potrebné starú víziu ekonomicky spravovanej spoločnosti oživiť novou víziou demokratickej formy života. V súhrne takto vykonaných revízií nakoniec socializmus nadobudol podobu, v ktorej budú mnohí z jeho niekdajších prívržencov zaisťte sotva schopní znovu rozpoznať to, čo kedysi vnímali ako jeho vlastný zámer a teoretický impulz; zdá sa, že viera v sebazničenie kapitalizmu je preč a preč je aj nádej na triedu, ktorú by produkoval on sám a ktorá by v sebe neustále niesla zárodok niečoho nového. Tí, ktorí vychádzajúc z týchto sklamaní pristupujú k môjmu návrhu revízie s pochybnosťami, sa však budú musieť vyrovnáť s otázkou, či svojím krčovitým lipnutím na obľúbených ilúziách nestrácajú poslednú šancu s odôvodnenými nádejami prepožičať vlastnému projektu azda poslednú šancu na jeho budúcu realizovateľnosť. O koľko realistickejšie by dnes bolo zakladať nádej na budúcu premenu daného poriadku namiesto na čínorodosti nejakej triedy na dopredu smerujúcej stope sociálneho pokroku, na ktorého realizácii sa socializmus po dve storočia podieľal v prvej línii; a o koľko presnejšie by zodpovedalo súčasnému zmenenému vedomiu konfliktov, byť morálnym obhajcom rozširovania slobôd nielen v rámci výrobných, ale aj osobných vzťahov, ako aj v rámci možností politického spolurozhodovania.

Až vtedy, keď sa myšlienka sociálnej slobody prenesie na všetky tri konštitutívne sféry moderných spoločností, tak ako som to načrtnol vo svojom výklade, a teda sa uplatní nielen na oblasť hospodárskych činností, ale aj na sféru politických rozhodovacích procesov a osobných vzťahov, sa v plnej šírke ukáže, za čo sa má dnes socializmus zasadzovať svojimi najvlastnejšími víziami. V rámci liberálno-demokraticky chápaného kapitalizmu zastupuje dejinnú

tendenciu postupného prekonávania sociálnych závislostí a vylúčení, keďže vždy a všade pripomína, že za daných podmienok je uskutočňovanie sľúbenej súhry slobody, rovnosti a solidarity úplne nemožné; na to by podľa socialistického chápania bolo najprv potrebné pretvoriť všetky kľúčové oblasti konania tak, aby sa vytvorili inštitucionálne predpoklady umožňujúce členom spoločnosti byť bez nátlaku činní pre seba navzájom. Preto s vyhlídkou na odstránenie heteronómie a odcudzenej práce v ekonomickej sfére sa takýto socializmus nemôže uspokojiť už preto, lebo vie, že moderná spoločnosť sa nemôže stať genuínne sociálnou dovtedy, pokiaľ v rámci ďalších dvoch sfér, sféry osobných vzťahov a sféry demokratických rozhodovacích procesov, naďalej pretrvávajú násilie, ovplyvňovanie a nátlak. A tak v porovnaní s teoretickým sebachápaním svojich zakladateľov chce tento od základov zmenený socializmus viac, zároveň však i menej: Na jednej strane sa vo svojich víziách lepšej budúcnosti nemôže obmedzovať len na hospodársko-politickú predstavu toho, ako vhodnými opatreniami zospoločeniť oblasť ekonomickej činnosti, pretože medzičasom sa naučil, že podmienky pre sociálnu slobodu sa vo všeobecnosti musia vytvoriť aj v oblasti rodinných a ľúbostných vzťahov, ako aj pri postupoch verejných rozhodovacích procesov; na druhej strane sa však na rozdiel od svojich predchodcov nemôže opierať o vedenie o akýchkoľvek historických zákonitostiach, a preto najprv musí experimentálnymi skúšaniami a zodpovedajúcim spôsobom pozmenenými poznatkami nadobudnúť skúsenosti týkajúce sa toho, čo sa má vytvoriť v jednotlivých sférach.

Pohľad takéhoto revidovaného socializmu sa však aj napriek neustále novému vzájomnému prispôbovaniu účelu a prostriedkov aj naďalej musí zameriavať na to, k čomu má aj naďalej smerovať jeho povzbudivé spätné ohliadnutie sa na dejinné známky už uskutočnených reforiem, teda na spoločenskú formu života, v ktorej sa individuálna sloboda rozvíja nie na úkor, ale za pomoci solidarity. Tento cieľ nakoniec nie som schopný vyznačiť nijakým lepším obrazom než obrazom súhry všetkých sociálnych slobôd v diferencii

ich jednotlivých funkcií: Naša spoločnosť by sa v plnom zmysle slova sociálnou stala až vtedy, keby každý člen spoločnosti mohol svoju so všetkými ostatnými zdieľanú potrebu telesnej a emocionálnej intimity, ekonomickej nezávislosti a politického sebaurčenia uspokojovať takým spôsobom, že by sa pri tom mohol spoliehať na účasť a pomoc svojich interakčných partnerov.

DODATOK:

Dva prejavy

„ČERVENÁ VIEDEŇ“: O duchu socialistického experimentalizmu¹⁷¹

Sotva nejaké iné miesto v Európe dalo za prvých tridsať rokov 20. storočia vzísť takému počtu vedecky vysoko nadaných a zároveň prakticky orientovaných socialistov ako mesto Viedeň. Plným právom možno povedať, že toto mesto sa v tom čase stalo intelektuálnym centrom vášnivej, v celej Európe sa odohrávajúcej diskusie o tom, ako by sa dal za daných pomerov v čo najkratšom čase uskutočniť projekt prekonania kapitalistických pomerov. Učení marxisti ako Max Adler a Otto Bauer sa tu stretali so skôr pragmaticky nalaďenými socialistami; tu sa v rámci národohospodárstva viedla neľútostná polemika o Marxovej kritike kapitalizmu, na ktorej sa popri Carlovi Mengerovi a Eugenovi von Böhm-Bawerkovi podieľali už aj ich žiaci Rudolf Hilferding, Emil Lederer a Joseph Schumpeter; tu sa začali jednotliví členovia Viedenského krúžku, predovšetkým Otto Neurath, prakticky zasadzovať za ciele socialistickej transformácie; a tu nakoniec prominentní predstavitelia novovzniknutej hlbinej psychológie naliehavo vyžadovali sociálne reformy vo vzdelávacom systéme. Prečo to bolo tak, prečo sa medzivojnová Viedeň mala stať baštou všetkých socialistických debát a aktivít, o tom si môžeme pri spätnom pohľade vytvárať len vágne domnienky. Nie bezvýznamnú úlohu pri tom mohla zohrávať okolnosť, že v predchádzajúcom období sa z okrajových oblastí habsburskej monarchie do mesta presťahovali mnohé židovské rodiny, ktorých synovia a dcéry v rokoch po Prvej svetovej vojne s vášnivým za-

¹⁷¹ Prejav prednesený v roku 2015 vo Viedni pri príležitosti udelenia ceny Bruno-Kreisky-Preis za politickú knihu *Die Idee des Sozialismus*.

ujatím rozvíjali svoj oduševnený intelektuálny záujem na reforme existujúceho poriadku. Po tom, čo bola v roku 1919 vojensky potlačená Maďarská republika rád, tento okruh mladých, o zmenu sa usilujúcich Židov opäť významne vzrástol, pretože mnoho židovských učencov a vedcov utieklo z Budapešti do Viedne. Mesto Viedeň sa tým v relatívne krátkom čase stalo centrom židovskej inteligencie, z radov ktorej sa mala zakrátko regrutovať podstatná časť socialistických aktivistov. Ďalšou príčinou osobitného postavenia Viedne mohlo byť to, že mesto sa v roku 1920 počas jednofarebnej vlády sociálnych demokratov stalo samostatnou spolkovou krajinou Rakúskej republiky, vďaka čomu disponovalo dostatočnou politickou autonómiou, aby sa mohlo stať experimentálnym poľom socialistickej spoločenskej politiky; v neustálom dialógu medzi teoretikmi a politikmi, ako aj za podpory početných spisovateľov a umelcov sa tu vtedy mohlo začať s takými reformnými projektmi v prospech lepšieho postavenia robotníckej triedy, ktoré by boli v iných mestách Európy sotva predstaviteľné. Tak sa vo Viedni dvadsiatych rokov stretlo niekoľko priaznivých predpokladov, ktoré toto mesto predurčili k tomu, aby sa stalo intelektuálnym laboratóriom skúmania styčných bodov socialistickej teórie a praxe. Všetko to, čo sa muselo podniknúť, aby sa bolo možné priblížiť k cieľu prekorenia kapitalistického vykorisťovania a nadvlády, sa tu mohlo až do nacistického uchopenia moci overovať za mimoriadne priaznivých podmienok.

Keďže však okolnosti v povojnovej Viedni boli vtedy také priaznivé, že sa tu na jednom mieste stretali socialistické idey, strategická inteligencia a hracie polia politickej činnosti tak, ako to bolo v 20. storočí zriedkavé, ihneď sa tu natíska otázka, čo sa môžeme z tejto fázy naučiť o podmienkach úspechu socialistického projektu. Preto chcem túto etapu v dejinách vášho mesta, ktorá sa s obľubou označuje ako „červená Viedeň“, v nasledujúcom výklade využiť nato, aby som overil, ako sa na seba navzájom vzťahujú socialistická teória a prax, a čo nám ich vtedajší vzťah môže napovedať o podobe realizovateľného socializmu. Dovoľte mi teda, aby som sa krátko

vrátil na začiatok tejto etapy a preskúmal politicko-kultúrne vzťahy, z ktorých od roku 1919 vychádzal projekt mestskej reformnej politiky v mene socializmu.

Po Prvej svetovej vojne a po rozpade Rakúsko-uhorskej monarchie bola v Rakúsku – rovnako ako za odlišných podmienok v Nemecku – vyhlásená republika. Počas volieb do obecných rád v máji 1919, v ktorých mohli k volebným urnám po prvý raz pristúpiť ženy aj muži zo všetkých spoločenských tried, získala vo Viedni s veľkou väčšinou moc Sociálnodemokratická strana. Pred vedením mesta, akokoľvek veľké sa zdalo hracie pole jeho činnosti, však stál celý rad ťaživých výziev, ktoré vyplývali z narastajúcej inflácie, masovej reimigrácie z bývalých vojnových oblastí a dramaticky zlej zásobovacej situácie.¹⁷² Pri spätnom pohľade, tvárou v tvár katastrofálnym pomerom v meste – zástupy utečencov a vracajúcich sa vojakov, klesajúce mzdy, zbedačené proletárske štvrte – možno označiť za malý „zázrak“ (a aj sa to tak označovalo), ako rýchlo bola sociálnodemokratická mestská správa schopná zmeniť situáciu k lepšiemu.¹⁷³ Mestu pri tom prirodzene napomohla už vyššie zmienená okolnosť, že v roku 1920 sa z rozhodnutia obidvoch veľkých strán, sociálnych demokratov a kresťanských socialistov, vyčlenilo z konzervatívne ladeného Dolného Rakúska a bolo vyhlásené za samostatnú spolkovú krajinu; tým získalo okrem iného aj právo autonómne rozhodovať o daňovej politike, čo sa malo v nasledujúcich rokoch ukázať ako okolnosť, ktorá rozhodujúcim spôsobom ovplyvnila reformné zámery. Hospodárska báza pre všetko to, čo sa tu v krátkom čase postavilo na nohy, nielen aby sa zvládla akútna núdzová situácia, ale aj aby sa pracujúcemu obyvateľstvu napomohlo k väčšej samostatnosti a sociálnej rovnoprávnosti, pochádzala primárne z finančných prostriedkov, ktoré mohli byť na-

¹⁷² K povojnovej situácii vo Viedni porovnaj: Ferdinand Opll/Peter Csentes (ed.) *Wien. Geschichte einer Stadt*, zv. 3, Wien 2006, s. 317 – 360 (autorom pasáží zahŕňajúcich v tomto diele roky 1860 až 1945 je Wolfgang Maderthaler).

¹⁷³ Harald Jahn, *Das Wunder des roten Wien*, 2 zv., Wien 2014.

dobudnuté za pomoci nového, priekopníckeho daňového zákonodarstva. Zodpovedným za túto nebývalú formu finančnej politiky, ktorá bola originálna a zároveň i pragmaticky rozumná, bol židovský mestský radca Hugo Breitner, jedna z tých postáv, ktorým by malo byť v budúcom archíve socialistických inovácií zabezpečené čestné miesto. Ovplyvnený ideami sociológa Rudolfa Goldscheida Breitner po svojom nástupe do úradu oduševnene sledoval plán financovať narastajúce výdavky mesta nie úverovými pôžičkami z bánk alebo iných finančných inštitúcií, ale takmer výlučne prostredníctvom veľmi progresívne zameraného daňového systému. Za uplatňovania týchto zásad mohol byť v roku 1923 schválený krajinský daňový systém pre sídlo Viedeň, ktorý dovoľoval navyšovať progresívne rastúce dane na nehnuteľnosti a nájomné, ako aj na konštantné výdavky na luxusné statky od elegantného osobného auta cez jazdeckého koňa až po služobný personál. Vďaka takto získaným prostriedkom mohlo potom vedenie mesta a krajinská vláda v nasledujúcom desaťročí iniciovať tie početné opatrenia, ktoré v súhrne vytvorili fakticky novú formu socialistickej spoločenskej politiky.

Tým, čo na týchto reformných projektoch bije do očí ako prvé, je popri šírke a hĺbke uskutočnených opatrení aj ich veľký odstup od oficiálnej, zhora vytýčenej línie strany. Na tomto mieste sa krátko zameriame na obidvoje, pretože odtiaľto možno čerpať mnohé skúsenosti o primeranej podobe takého socializmu, ktorý by bol spôsobilý uplatniť sa i v budúcnosti. Predovšetkým je zarážajúce, s akou ľahostajnosťou voči socialistickej doktríne pristupovalo vedenie mesta a krajinská vláda k zúročovaniu nevyužitých možností, aby postupom pokus-omyl urobili prvé kroky k prekonaniu kapitalistických pomerov. K historickým šanciam, ktorých sa chopili, patrili nielen morálne d'alej rozvíjateľné právne predpisy, nielen zmena spôsobu využívania už existujúcich opatrovateľských a sociálnych zariadení, ale predovšetkým zapojenie sympatizujúcich odborníkov a intelektuálov, ktorí, ako sa zdalo, akoby priam čakali na uplatnenie svojich talentov a poznatkov v prospech sociálnych reforiem.

Ako najmarkantnejší príklad takejto šikovnej mobilizácie doteraz nevyužitých zdrojov tu zaiste treba spomenúť program výstavby obecných bytov, ktorý právom možno dodnes pokladať za vzorový: 21. 9. 1923 sa obecná správa rozhodla využiť prudko narastajúce daňové príjmy v najbližších piatich rokoch na každoročnú výstavbu 5000 bytov vo forme obytných blokov, ktoré mali vyhovovať hygienickým štandardom, ponúkať dostatočný komfort a umožňovať ľahký prístup k detským škôlkam, knižniciam, kúpeľom a klinikám.¹⁷⁴ A aby to nestačilo, Franzovi Musilovi, vedúcemu úradu mestskej výstavby, sa podarilo pre tento obrovský stavebný zámer získať rad v tom čase najvýznačnejších architektov, ktorých jednotlivé individuálne podfarbené návrhy sa postarali o to, že obytné bloky sa od seba svojím stvárnením významne odlišovali, a preto nemali tristný, jednotvárný vzhľad dnešných sociálnych obytných zariadení. Tak za nemnoho rokov vznikla celé mesto pokrývajúce sieť veľkorysých obytných dvorov, ktorých nájomné netvorilo viac než štyri percentá robotníckeho príjmu jednej rodiny a ktorých dispozície sa nám ešte aj dnes javia ako sociálne primerané a žiaduce. Zodpovední v správe mesta uplatňovali rovnakú zmes neortodoxného pragmatizmu, pozornosti voči ponúkajúcim sa šanciam, kreatívneho riešenia problémov a rýchlych opatrení nielen pri sociálnej výstavbe bytov, ale aj pri ďalších, rovnako dôležitých reformných zámeroch.

Veľkým socialistickým výdobytkom vo Viedni oných rokov bola bezodkladne spustená školská reforma,¹⁷⁵ v rámci ktorej sa uplatňovali tak opatrenia na zvyšovanie spravodlivého prístupu ku vzdelaniu, ako aj zákroky prispievajúce k demokratizácii vyučovania. Rakúsky školský systém, rovnako ako školské systémy väčšiny európskych krajín, bol dovedty sociálne veľmi zreteľne členený, a v podstate napodobňoval vojenské formy vzdelávania.

¹⁷⁴ Ibid., zv. 1, s. 20 – 27.

¹⁷⁵ K tomu porovnaj Opll/Csendes (ed.), *Wien, Geschichte einer Stadt*, zv. 3, ibid., s. 368 – 372.

Otto Glöckel, príslušný prezident školskej rady, to chcel začiatkom dvadsiaty rokov čo najrýchlejšie zmeniť. Socialistická idea sociálneho zrovnoprávnenia prostredníctvom demokratizácie škôl sa mala stať skutočnosťou tým, že každému dieťaťu sa mali zabezpečiť nielen optimálne vzdelávacie šance, ale aj samo vyučovanie sa malo odohrávať skôr formou kooperatívneho učenia sa než formou frontálneho disciplinovania. Obdivuhodné je opäť tempo, flexibilita aj uvážlivosť, s akými sa Glöckelovi podarilo pustiť sa do reforiem, ktoré smerovali k vytýčeným cieľom: Inštitucionalizovali sa úlohy triednych a školských hovorcov, aby sa posilnila účasť žiakov na rozhodovaní, významne sa stenčili hranice medzi rozličnými typmi škôl a celkom zrušená bola dovtedy povinná výuka náboženstva; v triedach ustúpili rady lavíc do polkruhu usporiadaným sedadlám, aby sa zvýraznil diskusný štýl výuky, a rovnako sa malo lepšie vzdelanie a neustále ďalšie dozvedľovanie sprístupniť aj učiteľkám a učiteľom.¹⁷⁶ Pri všetkých týchto reformných opatreniach spolupracoval Glöckel so psychologicky vzdelanými pedagógmi, lekármi a sociálnymi pracovníkmi, podobne ako mestský stavebný radca spolupracoval so sociálne angažovanými architektmi. Jedným z vedcov, o ktorého rady a pomoc sa mohol opierať najväčšmi, bol hlbinný psychológ Alfred Adler, ktorý chápal školu ako miesto získavania sociálne spoľahlivých štruktúr charakteru, kompenzujúcich jeho rodičovské nedostatky. Aj Adler je opäť príkladom vysokého počtu židovských intelektuálov, ktorí ochotne a spontánne vstúpili do služieb socialistickej spoločenskej reformy.

Zoznam týchto reformných opatrení, uskutočňovaných neodkladne a za neustáleho kontaktu s odborníkmi, by sa dal bez problémov rozširovať aj ďalej, napríklad o opäť vysokým tempom zavedené opatrenia na radikálne zlepšenie zdravotnej starostlivosti, starostlivosti o deti a kultúrnej politiky. Naliehavým cieľom v oblasti týchto úloh bolo zrušením alebo znížením nákladov za zodpo-

¹⁷⁶ Jahn, *Das Wunder des roten Wien*, ibid., zv. I, s. 17.

vedajúce výkony rýchlo a nebyrokraticky prispieť k odstraňovaniu existujúcich znevýhodnení. Predsa tu však chcem spomenúť ešte jeden konkrétny príklad početných zmien, ktoré boli uvedené do chodu v priebehu nemnohých rokov, pretože ten zvlášť názorne ukazuje, s akou uvážlivosťou a prezieravosťou sa vtedy prebúdzali a brali do služieb driemajúce talenty intelektuálov, vedcov a umelcov. Už zmienený Otto Neurath, člen Viedenského krúžku a presvedčený socialista, disponoval celým radom schopností, ktoré siahali od teórie vedy cez politickú ekonómiu až po pedagogiku. V rámci tejto oblasti jeho aktivít sa mu v priebehu rokov podarilo vzbudiť záujem o postupy obrazovej štatistiky, o ktorých veril, že by mohli byť zvlášť vhodným osvetovým prostriedkom na poučenie nás o nespravodlivosti kapitalistickej spoločnosti.¹⁷⁷ Keď viedenská mestská rada začala v roku 1924 s realizáciou plánu na založenie moderného spoločenského a hospodárskeho múzea, objavila sa veľkolepá myšlienka, využiť pri tom Neurathom už založené Múzeum výstavby osídlení a miest; Neurath bol vymenovaný za riaditeľa nového múzea a bol poverený úlohou, ktorá vychádzala v ústrety jeho zámerom, totiž rozvinúť techniky vizualizácie spoločenských skutočností, ktoré mali znázorňovať realitu a možnú premenu kapitalizmu. Čo potom Neurath a jeho neskoršia manželka Marie Reidemeisterová vytvorili z tohto poverenia tým spôsobom, že za pomoci nimi vynájdenej obrazovej reči („isotype“) prostredníctvom diagramov sprostredkúvali základné sociologické poznatky, a tak vytvorili múzeum, aké tu nikdy predtým nebolo, možno pri spätnom pohľade pokladať za ojedinelý vrchol všetkého vtedajšieho úsilia o socialistickú ľudovú osvetu. A tvárou v tvár nesmiernemu úspechu múzea, ktoré malo vo Viedni dvadsiatych rokov tú najvyššiu návštevnosť a na pozvanie mnohých európskych miest

¹⁷⁷ Porovnaj Rainer Hegselmann, „Otto Neurath – Empiristischer Aufklärer und Sozialreformer“, in: Hegselmann (ed.), *Otto Neurath. Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Frankfurt/M. 1979, s. 7 – 78, tu najmä s. 47 – 52.

usporadúvalo putovné výstavy aj v zahraničí, je na počudovanie, že, pokiaľ je mi známe, dodnes sa ho nik nepokúsil napodobniť.

Tento posledný príklad, Neurathovo založenie nového múzea, je azda aj vhodným vstupom k druhému bodu, ktorým som sa chcel pri pohľade na historickú epochu „červenej Viedne“ krátko zaoberať. Povedal som, že na vtedajších rýchlo do chodu uvedených reformách je popri ich šírke a hĺbke významný aj ich veľký odstup od oficiálnej, zhora vytýčenej línie strany. Na spontánnej spolupráci správy mesta s Neurathom možno v prvom kroku veľmi dobre znázorniť toto oslobodenie sa spod všetkých väzieb na socialistickú doktrínu, aby sme z toho potom vyvodili všeobecnejšie konzekvencie pre vzťah teórie a praxe socializmu. Ako je známe, v tom čase sa vedúci teoretici hnutia, medzi nimi obidvaja austromarxisti Max Adler a Otto Bauer, intenzívne zaoberali otázkou, ako by sa k sebe mali vzťahovať reformy a revolúcia, blízky cieľ socializmu a vzdialený cieľ socializmu. Aj napriek všetkým odchýlkam v jednotlivostiach sa nakoniec vždy dospelo k zhode v tom, že reforma sa má za legitímnu v zmysle socializmu pokladať len vtedy, ak sa v nej v dostatočnej miere odráža vzdialený cieľ, teda stav beztriednej spoločnosti, ktorý sa má skôr či neskôr dosiahnuť. Pre Maxa Adlera to vo vzťahu k úlohám osvety medzi obyvateľstvom a socialistickej vzdelávacej práce, ktorými sa podrobne zaoberal vo svojich spisoch, znamenalo, že jedny i druhé možno za daných okolností chápať ako smerujúce k cieľu vždy iba vtedy, ak budú predstavovať prvý, predbežný príspevok k formovaniu až neskôr úplne uskutočniteľných črt charakteru „nového človeka“, ako sa mu vtedy hovorilo.¹⁷⁸ Ak by sa zodpovední vo viedenskej mestskej správe na začiatku dvadsiatych rokov nechali viesť úvahami tohto druhu, môžeme sa domnievať, že by im ani na um nezišlo obrátiť sa na Otta Neuratha, aby s jeho pomocou založili Spoločenské

¹⁷⁸ Max Adler, *Neue Menschen. Gedanken über sozialistische Erziehung*, Berlin 1924. Navyše k tomu porovnaj: Alfred Pfabigan, *Max Adler. Eine politische Biographie*, Frankfurt/M. 1982, kap. 5.

a hospodárske múzeum; takéto múzeum totiž ničím neprispievalo ku kultúrnemu vytváraniu nových osobných vlastností, nijako neslúžilo konečnému socialistickému cieľu, ale malo byť len prosťou a jednoduchou osvetou o stupňujúcich sa negatívnych javoch a sociálnych pokleskoch kapitalistickej spoločnosti. Ba dokonca by sme mohli povedať, že ani nebolo možné plytvať myšlienkami na dosahovanie akéhosi vzdialeného cieľa, pretože všetku pozornosť bolo potrebné koncentrovať na hľadanie tu a teraz sa vyskytujúcich šancí na čo najrýchlejšie zlepšovanie pozície pracujúceho obyvateľstva. Týmto pozorovaním rozhodne nechcem znižovať zásluhy teoretických prác Maxa Adlera a Otta Bauera, pretože ich prínos k vytváraniu marxistickej teórie bol nesmierne hodnotný. Ak ide o to, hľadať v rámci marxizmu východiská konzekventne intersubjektivistického myslenia, ešte aj dnes môžeme siahnuť po diele Maxa Adlera,¹⁷⁹ a od Otta Bauera sa pre dnešok môžeme poučiť, ako možno základné právo na sebaurčenie národov podľa možnosti zmierovať s kozmopolitnými zámermi socializmu.¹⁸⁰ Predsa nám však práve táto fixovanosť dvoch straníckych teoretikov na vzdialený cieľ, na spoločnosť zbavenú akýchkoľvek triednych protikladov, pomáha objasniť, prečo sa im nepodarilo nadviazať nijaký podnetný vzťah k reformnému úsiliu v ich rodnom meste; podľa toho, čo mi je známe, rozhodne nikde nie je doložené, že by sa niektorý z nich svojimi návrhmi priamo na mieste pokúšal vstupovať do diskusií o primeraných prostriedkoch rýchleho dosiahnutia zlepšení. Rozdiel medzi ich revolučnou doktrínou a skusnými postupmi mestskej správy, pátrajúcej po spiacich potenciáloch, bol závažný, a vyznačuje sa nielen akousi nepatrnou diferenciou: Aj mestská správa mala pred očami vágny cieľ odstránenia kapitalistickej spoločnosti, najprv sa však usilovala dosiahnuť všetko, čo umožňovala aktuálna situácia. Oproti tomu teoretici hnutia verili,

¹⁷⁹ Porovnaj napríklad: Max Adler, *Das Rätsel der Gesellschaft*, Wien 1936.

¹⁸⁰ Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien 1924.

že reformné kroky možné vydedukovať až zo vzdialeného cieľa. Takýto postoj, fixovaný na konečný stav, vedie k slepote voči šanciam na sociálne zlepšenia, ktoré korenia v tých-ktorých historicky daných okolnostiach; vedie k viere, že ako medzikroky sú na ceste k beztriednej spoločnosti prípustné len také etapy, ktoré priamočiaro vedú k cieľu, bez ohľadu na to, že blízky a vzdialený cieľ sa musia neustále korigovať navzájom, takže je nemožné mať nejaké stabilné vedenie o definitívnom stave.

Takéto spôsoby fixovania sa na istotu poznania vzdialeného cieľa socializmu boli aktivistom „červenej Viedne“ našťastie úplne cudzie; namiesto nich sa riadili postojom, ktorý som vo svojej knihe označil ako (socialistický) experimentalizmus.¹⁸¹ Bol to tento experimentálny, o vzdialenú revolúciu sa nestarajúci duch, ktorý mestským úradníkom umožnil dištancovať sa od straníckej doktríny, keď nachádzali spôsob, ako zabezpečiť finančné prostriedky pre enormnú bytovú výstavbu, keď získavali Otta Neuratha pre myšlienku založenia múzea a Alfreda Adlera pre už dávno potrebnú školskú reformu. Každá existujúca, zároveň však aj každá ponúkajúca sa príležitosť, či už platné zákony, nástroje zdaňovania, intelektuálni prívrženci strany, odborné sily pripravené konať, alebo už prevádzkované, no ľahko prebudovateľné sociálne zariadenia, všetky tieto existujúce možnosti sa museli vypátrať a využiť tak, aby sa otvoril priestor pre zlepšenia, ktoré sa s ohľadom na okolnosti javili ako možné. Tomuto mimoriadnemu výkonu socialisticky zmýšľajúceho vedenia mesta, ktorému nechýbala odvaha, ale ani súdnosť, ktoré bolo orientované na reformy, no zároveň nestrácalo zo zreteľa svoj cieľ, vďačíme za jednu z nemnohých kapitol v dejinách socializmu, ktoré až dodnes môžu slúžiť ako vydarený príklad ducha jeho experimentátorského novátorstva.

¹⁸¹ Pozri vyššie, kapitola III.

Nádej v beznádejných časoch¹⁸²

Ernst Bloch nikdy nepochybňoval, že aby bola nádej niečím viac než len vágnou túžbou, potrebuje dôvody. Od začiatku bol presvedčený, že ak sa má z difúzneho očakávania stať nepochybná dôvera v jeho šťastné vyústenie, v našej prirodzenosti spočívajúca potreba dúfať v budúce uskutočnenie našich želaní a zámerov potrebuje byť podopretá teoretickým vedením. Idea, že nádejanie sa musí byť naučiteľné a vyučiteľné, že by teda mohla existovať „docta spes“, učená nádej, patrí k bytostným súčasťami filozofie Ernsta Blocha;¹⁸³ táto jeho filozofia hovorí, že naše afektívne ukotvené smerovanie k lepšiemu sa môžeme naučiť teoreticky zdôvodňovať, a tým zvyšovať svoju dôveru v neho, keďže ho opierame o dôvody, vďaka ktorým sa to, že očakávané stavy skutočne nastanú, javí ak aj nie ako predikateľné, tak predsa ako pravdepodobné.

Teraz však, pravda, žijeme v časoch, kedy sa zdá, že dôvody pre takúto premenu nádeje v teoreticky podloženú dôveru nám chýbajú. Nato, aby sme si vytvorili zreteľný obraz o nedostatku akejkoľvek dôvery v budúcnosť, stačí sa preniesť do nálady veľkej časti obyvateľstva: dnes by si sotva niekto trúfol spájať svoje znepokojenie nad socio-ekonomickými pomermi, nad narastajúcou priepasťou medzi chudobnými a bohatými či nad nestálosťou pracovno-za-

¹⁸² Prejav pri príležitosti udelenia ceny Ernst Bloch-Preis 2015 v Ludwigshafene. Prvýkrát publikované in: Klaus Kufeld (ed.), Bloch-Almanach 34/2017, Periodikum des Ernst-Bloch-Archivs der Stadt Ludwigshafen am Rhein, Bielefeld 2017.

¹⁸³ Porovnaj Henning Tegtmeier, „Braucht Hoffnung Gründe? Ernst Bloch über das Hoffen als Affekt und Tugend“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60 (2012), s. 31 – 48.

mestnaneckých vzťahov s dôverou v to, že to všetko sa už v dohľadnom čase a zo všeobecne nahliadnuteľných dôvodov bude dať zmeniť k lepšiemu. Deprimujúca skúsenosť, že neistá práca a ten najnižší zárobok človeku neumožňujú, aby si bol sám zodpovedný za svoju situáciu, aj napriek tomu, že urobil všetko, čo bolo v jeho silách, aby zlepšil svoje postavenie, je sotva sprevádzaná presvedčivým pocitom, že spoločnými silami to zakrátko budeme schopní zmeniť. Nechýbajú nám len utopické vízie, ktoré by mohli byť pre naše pocity také strhujúce a pre našu fantáziu také podnecujúce, že by sme sa oprostili od malomyselnosti a odvážne by sme hľadali spojencov pre boj proti ťaživým pomerom. Skôr sa zdá, že nám chýba dokonca i subjektívna rezonancia s takýmito obrazmi, takže aj keby tieto existovali, my by sme aj naďalej ostávali necitliví voči ich povzbudivým posolstvám. Ak však nasledujeme Blocha, táto elementárna orientovanosť na predstavy niečoho lepšieho v nás ľuďoch nikdy nie je bez zvyšku vykoreniteľná; verí, že ako afekt je tak hlboko zakotvená v našej pudovej prirodzenosti, že musí prežiť všetky útrapy a sklamania: Nie je v možnostiach nás ako ľudí, aby sme nemali nijaké želania, aby sme jednoducho žili zo dňa na deň bez toho, aby sme sa usilovali o čosi lepšie v budúcnosti. Tvárou v tvár opísanej situácii teda vyvstáva otázka, čo nám to vlastne chýba, keď sa síce sťažujeme na existujúce pomery, zároveň však už nedisponujeme schopnosťou anticipovať nejaký obrat k lepšiemu: Sú tým, čo sa nám v súčasnosti nedostáva, skutočne len realistické vízie spravodlivejšieho, menej konkurenčného spolužitia, nesiahajúca normatívna dezorientácia našej tiesnivej sklúčenosti niekam hlbšie, neutrpela medzičasom sama naša schopnosť nádeje?

Ernstovi Blochovi treba najprv zaiste dať za pravdu v tom, že je málo plauzibilné hovoriť o strate celej našej schopnosti nádeje. Ak už dieťa počas školského roka sníva o tom, že onedlho konečne bude mať prázdniny, aby opäť mohlo tráviť svoje dni slobodne a bezstarostne, zrejme aj dospelý si uchováva časť tejto schopnosti imaginárnej anticipácie väčších slobôd alebo šťastných východísk. Týmito príkladmi nepochybne narážame na tie prípady, v ktorých

sa nádejajúci môže vzťahovať na dôvody, čo robia pravdepodobnosť dosiahnutia stavov, v ktoré dúfa, plauzibilnou: Školáčka môže siahnúť po kalendári, aby si potvrdila, že pri nerušenom priebehu udalostí sú prázdniny už za rohom; ťažko chorý pacient dúfajúci v uzdravenie si na internete môže nájsť povzbudivé správy o podobných prípadoch ochorenia, ktoré svedčia o tom, že napriek negatívnym prognózam predsa ešte môže nastať obrat k lepšiemu. Iste, v týchto dvoch prípadoch majú dôvody na podopretie nádeje značne rozdielny stupeň istoty: V prvom prípade je pravdepodobnosť, že okolnosti, v ktoré dúfame, vskutku nastanú, extrémne vysoká, v tom druhom je zas pomerne nepatrná, stačí však na to, aby vážnej nádeji poskytla istú stabilitu a silu. V našich súvislostiach nie je celkom bezvýznamnou otázkou ani to, či by v druhom prípade slabá vyhládka na celkom nevyhlúčiteľný nástup stavu, v ktorý chorý dúfa, stačila dokonca aj na to, aby zvýšila jeho vôľu prežiť; upozorňuje totiž, že šance na realizáciu udalostí, v ktoré dúfame, sú v rámci možností o to vyššie, o čo silnejšie je dúfajúci či už domnelými, alebo oprávnenými dôvodmi posilnený vo svojej vôli spolupôsobiť pri navodzovaní týchto udalostí. Dosiahnuteľnosť intendovaných stavov, ako ukázal William James, rastie so stupňom, v akom veríme, že disponujeme schopnosťami na ich dosiahnutie;¹⁸⁴ a táto sebadôvera by opäť nemala byť nezávislá od pravdepodobnosti, s akou môžeme rátať s tým, že stavy, v ktoré dúfame, nastanú.

Odtiaľto sa opäť vráťme k neporovnateľne komplexnejšiemu prípadu beznádeje celých okruhov obyvateľstva: Ľudia trpia depravujúcimi pomermi a chceli by, aby sa tieto pomery čo najskôr zmenili k lepšiemu, chýba im však nádej, že v dohľadnej dobe by sa skutočne mohlo čosi zásadne zmeniť. Splyývajú tu dve z predtým spomenutých obmedzení: Potreba prechovávať nádej v zlepšenie terajšieho stavu, ktorá je na úrovni jednotlivca zdanlivo nevykoreniteľná, nenachádza v sociálnej skutočnosti oporné body, na

¹⁸⁴ William James, „The Will to Believe“, in: James, *Writings 1878 – 1899*, New York 1992 (The Library of America), s. 457 – 479.

ktorých by sa mohli zakladať odôvodnené vyhliadky na faktickú dosiahnuteľnosť toho, v čo sa dúfa, z čoho potom vyplýva, že sa vytráca aj akákoľvek dôvera vo vlastné sily, ktorými by bolo možné prispieť k uskutočňovaniu vlastných nádejí. Nedisponovať nijakými dôvodmi, ktoré dovoľujú veriť v možné uskutočnenie vlastných nádejí súčasne znamená, nebyť už viac schopný vynaložiť nijaké aktívne úsilie na to, aby sa na daných pomeroch aspoň čosi zmenilo k lepšiemu. Chýbajúca dôvera a nedostatok vôle sú, dalo by sa povedať, dve stránky jedného a toho istého základného rozpoloženia. V tomto bode našich objasnení vyvstáva otázka, či disponujeme predstavami nejakej terapie, nejakého druhu kúry, ktorá by bola schopná oslobodiť tých, ktorých sa to týka, od takejto ochromujúcej bezvýhodiskovosti. Mala by byť takáto liečba nasadená skôr na kognitívnu stránku beznádeje, teda tam, kde chýbajú zdôvodnené vyhliadky na realizovateľnosť zlepšení, alebo skôr na vôľovú stránku, kde chýba vôľa k činorodému konaniu? Alebo žeby sa terapia mala zaoberať obidvoma stránkami súčasne, pretože tie predsa tvoria pár, a ako sme videli, navzájom sa podmieňujú?

Ak hľadáme odpoveď na takto načrtnuté otázky v diele Ernsta Blocha, tak, ak sa nemýlim, nenarazíme na nijaké jednoznačné výpovede. Bloch svojou filozofiou chcel, prirodzene, vytvoriť čosi viac než len fenomenológiu ľudskej schopnosti nádeje a s tým späťu archeológiu zapadnutých či zabudnutím ohrozených utópií; paralelne s tým by mala byť neustále rozvíjaná aj etika cnosti nádeje, teda školenie v schopnosti ďalej rozvíjať počiatkový afekt a nechať ho rozvinúť až do jeho zrelej podoby.¹⁸⁵ Ako však máme nádej doviest' až k tomuto majstrovstvu, keď nám chýba čo i len nepatrná dôvera v realizovateľnosť našich želaní a zámerov, vzťahujúcich sa na sociálne, na to vlastne v Blochovom diele nenájdeme odpoveď; veľa sa tam síce spolu s Aristotelom hovorí o vnútorných potencialitách všetkého skutočného či o všetkému živému vlastnej sile, usilujúcej

¹⁸⁵ Porovnaj znovu Tegtmejer, „Braucht Hoffnung Gründe?“ *ibid.*

sa o presahovanie toho-ktorého daného stavu. Dokonale nejasné ostáva len to, do akej miery by nám takéto ontologické špekulácie mali byť schopné tu a teraz poskytnúť dôvody pre dôveru. Ak nás naše sociálne jestvovanie skľučuje, ak nevidíme nijaké empirické oporné body toho, prečo by sa situácia mala v dohľadnom čase zmeniť k lepšiemu, ontológia dynamiky všetkého skutočného nás nebude schopná presvedčiť o opaku. Na to, aby sme sa opäť naučili mať nádej, aby sme s dôverou získali aj novú silu vôle, by sme skôr potrebovali dôvody, ktoré by nám vierohodne a osvojiteľne ukázali, že spoločenský vývoj by sa znovu mohol uberať smerom k zlepšovaniu našej situácie. No na tomto mieste, kde by malo ísť o empirické pravdepodobnosti a plauzibilitu, nás Blochova filozofia, vyhrotene povedané, necháva stáť na daždi; odbíja nás ontologickými uisteniami tam, kde bažíme po konkrétnych oporných bodoch možností pokroku tu a teraz.

S týmto deziderátom svojej filozofie nádeje sa vedel Bloch uspokojivo vysporiadať len v jednej zo svojich kníh, vo veľkolepejšej štúdií *Prirodzené právo a ľudská dôstojnosť*¹⁸⁶. Tu nerozvíja ani fenomenológiu na budúcnosť sa vzťahujúcich pocitových postojov, a ani archeológiu zapadnutých utópií. Namiesto toho sa tu v štylizovanej forme spätne pripomína proces uvedomovania si bojov za presadzovanie ľudskej dôstojnosti a integrity, ktoré sa v mene prirodzeného práva viedli v čase od 16. storočia. Rozdiel medzi archeológiou a spomienkou spočíva v tom, že pri spomienke má byť nastolená kontinuita od minulého k aktuálnemu stavu vedomia, zatiaľ čo v archeológii má byť naopak vyzdvihnutý kontrast medzi časťou minulosti a prítomnosťou, aby sme si za pomoci odstupov uvedomili čosi, čo je na našich dnešných praktikách prekvapivé. V tomto ohľade by sa dalo povedať, že Bloch svojím pokusom pripomenúť dejiny oných sociálnych bojov podnikol čosi celkom iné, než čo podnikal v tých svojich štúdiách, v ktorých nám predostrel

¹⁸⁶ Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (= Gesamtausgabe, zv. 6), Frankfurt/M. 1961.

archeologicky vydolované utópie. Zaujímavé je však aj to, že spomínanie sa nachádza v komplementárnom vzťahu s prechovávaním nádeje v prípade, ak sa tento druhý, dopredu zameraný akt vedomia môže opierať o istú mieru dôvodov poskytujúcich istotu: Čím silnejšie sú totiž empirické oporné body pre to, že to, po čom túžime, by sa mohlo naplniť, tým skôr sa nádej ako k budúcnosti smerujúci protipól vzťahuje na spomínanie ako mód vedomia zameraného na minulosť. Ak pri spomínaní rekapitulujeme tie štádiá minulosti, cez ktoré sme pravdepodobne dospeli do nášho súčasného stavu, tak pri nádeji opierajúcej sa o vedenie sa tento minulý proces predlžuje do budúcnosti, aby sme tým získali isté oporné body s ohľadom na pravdepodobný výsledný stav. Domnievam sa, že takto načrtnutý stav spomínania a nádeje nám umožňuje ešte raz a s lepšou výzbrojou považovať o vyhliadkach terapie súčasného stavu vedomia, v ktorom chýbajúca istota budúcnosti tvorí spolu s chýbajúcou vôľou bezútešnú dvojicu.

Takouto cestou terapeutického prepojenia spomínania a nádeje postupoval Immanuel Kant. Vo svojej dobe konfrontovaný s podobnými fenoménmi, aké sme pred chvíľou uviedli pre prítomnosť – narastajúca skepsa voči pokroku a z nej vyplývajúca sklľúčenosť – Kant vypracoval návrh toho, ako pripomínaním v dejinách už úspešne podniknutých krokov sociálnych zlepšení posilňovať nádej na možnosť ich pokračovania v budúcnosti. Kant však mal nepochybne, a možno viac než Bloch, jasno v tom, že pri takomto podujatí nemožno len tak jednoducho odkázať na faktický proces pokroku, ktorým sme už prešli. Podľa neho totiž neexistuje nijaký dôvod predpokladať nejaký objektívny, prostriedkami teoretického rozumu konštatovateľný postup ľudských dejín v smere kumulatívnych zlepšení, keďže fakticky boli pre dejinné dianie charakteristické skôr neustále zvraty k horšiemu, opakujúce sa víťazné ťaženia mocných a brutálny útlak prostého ľudu. Kant preto pokladal spomienku, ktorá mala byť základom pre to, aby sa z pokroku v minulosti čerpala dôvera v morálnu účinnosť vlastného konania v blízkej budúcnosti, za úlohu hypotetickej konštrukcie: Doterajší priebeh

dejín mali angažovaní filozofi predstavovať podľa možnosti tak, aby v ňom bol s istou vierohodnosťou rozpoznateľný proces smerovania k morálnemu zlepšovaniu, pretože len takýmto spôsobom zároveň získame oporné body pre realizovateľnosť našich súčasných nádejí a pre účinnosť nášho vlastného konania.¹⁸⁷ Pre Kanta je na tejto hypotetickej konštrukcii za nami ležiaceho procesu pokroku rovnako dôležité obidvoje, plauzibilita, s akou by nás mohla presvedčiť o svojej empirickej nasledovateľnosti, i sugestívna sila, s akou by nám dodávala odvahu tu a teraz aktívne pokračovať v presadzovaní momentálne prehliadaných zlepšení. Ba dokonca by sa azda dalo povedať, že pre Kanta obidve hľadiská bezprostredne súvisia: Čím plauzibilnejšia by bola konštrukcia eventuálneho procesu pokroku v dejinnej minulosti, tým skôr by dala sklúčeným subjektom v prítomnosti podnet pre to, aby svoje nádeje na budúce zlepšenie pomerov, ktorých sa už vzdali, opäť pokladali za realizovateľné, a tým čínorodo spolupôsobili pri ich realizácii. Prenesenie tohto Kantovho terapeutického opatrenia na našu dnešnú dobu by teda znamenalo, pri všetkej neprehľadnosti svetodejinného diania ako celku odkrývať v ňom plauzibilnú líniu morálneho pokroku, ktorá by mala sugestívnu silu sprostredkovať nám dôveru vo svoje ďalšie pokračovanie.

Pokiaľ ide o konštrukciu takéhoto procesu pokroku v ľudských dejinách, Kant vo svojich dejinno-filozofických spisoch rozohral celý rad alternatívnych mechanizmov, ktoré mali byť schopné čo najpresvedčivejšie objasniť jeho nevyhnutnosť; popri špekulatívnom predpoklade „prírodného zámeru“, podľa ktorého si máme predstavovať, že príroda nás veľkoryso vybavila schopnosťou ne-

¹⁸⁷ Porovnaj najmä Immanuel Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Kant, *Werke in zwölf Bänden* (= Theorie-Werkausgabe), Band XI, Frankfurt/M. 1964, s. 33 – 50; k hypotetickej konštrukcii pokroku u Kanta porovnaj sumárne: Axel Honneth, „Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte“, in: Honneth, *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt/M. 2007, s. 9 – 27.

zvratného zlepšovania našich morálnych vzťahov, sa medzi týmito alternatívami nachádza aj nám oveľa bližšia predstava, že pokrok nastával prostredníctvom dlho sa vlečúcej postupnosti sociálnych konfliktov.¹⁸⁸ Kant síce na takýchto miestach ako pohnútku opakujúcich sa a dopredu smerujúcich konfliktov uvádza ľudský sklon neustále sa usilovať o individuálne vyznamenanie sa v kruhu spoločenstva, takže v konečnom dôsledku sú tým, čo má byť v priebehu dejín schopné zapríčiniť morálne zlepšenia, potýčky, ktorých cieľom má byť dosiahnutie slávy a cti. Tento explanačný model sa však dá od takýchto ingrediencií poľahky oslobodiť, čím sa približujeme svetu predstáv Blochovho *Prirodzeného práva a ľudskej dôstojnosti: Za mechanizmus, ktorý by nám mohol urobiť hodnoverne zrozumiteľným, prečo sa neustále nachádzame v procese morálneho pokroku, by sa potom pokladala predstava, že doteraz vylučované skupiny sa aj napriek vytrvalému odporu vždy znovu pokúšali nájsť uznanie u toho-ktorého vládnuceho spoločenstva, a touto cestou postupne rozširovať okruh morálnym hlasom a dôstojnosťou vybavených subjektov.*¹⁸⁹ S výpožičkami u Johna Deweyho¹⁹⁰ a Karla Marxa, ktorý mal azda pri svojej idei triedneho boja prechádzajúceho dejinami na myslí čosi podobné,¹⁹¹ by sa tento explanačný model mohol stať východiskovým bodom znázornenia istej neodvratnosti sociálneho pokroku aj v bližšej budúcnosti. Veď prečo by mala nie síce kontinuálna, aj napriek tomu však nikdy nie úplne prerušená postupnosť sociálnych bojov, ktorá už v predchádzajúcich dejinách spôsobila narastajúcu inklúziu do spoločenstva rovnoprávných subjektov, náhle z ničoho nič zaniknúť?

¹⁸⁸ K tomuto Kantovmu explanačnému modelu, ktorý terminologicky zreteľne nadväzuje na Rousseaua, porovnaj: Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton 1980, najmä časť II.

¹⁸⁹ K tomu pozri vyššie, kap. III.

¹⁹⁰ John Dewey, *Lectures in China, 1919 – 20*, Honolulu 1973.

¹⁹¹ Porovnaj napríklad: Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Marx/Engels: *Werke* (MEW), Berlin 1968, zv. 4, s. 459 – 493.

Kant však bol toho názoru, že s teoretickým plauzibilizovaním procesu pokroku v ľudských dejinách sa nemožno upokojiť. Ak má byť demoralizovaný, o sile svojho vlastného pôsobenia pochybujúci ľud fakticky podnietený k tomu, aby opäť získal odvahu a dôveru, na to je podľa neho navyše potrebné ešte aj odhalenie motívov, prečo by sa mali v dejinnej minulosti plauzibilné riešenia fakticky stať východiskovým bodom ďalšieho úsilia zameriavajúceho sa na zlepšenia. Kant bol presvedčený, že ak majú byť zúčastnení účinne povzbudzovaní k opätovnému nadobudnutiu vôle k odbojnému konaniu, k hypotetickým dejinám pokroku by malo pristúpiť ich znázornenie na markantných príkladoch z nedávnych dejín. Kantovo veľkolepé riešenie tohto problému predstavuje idea „znamenia dejín“, ktorá je vo svojej produktivite a použiteľnosti pre našu tému dodnes hlboko nedocenená. Táto idea má vyjadrovať, že udalosti spadajúce do nášho vlastného časového horizontu sú schopné uvoľňovať energiu na činorodé pokračovanie už raz začatého procesu pokroku vtedy, ak ich možno predstaviť tak, že vystupujú v morálnom záujme všetkých, teda aj nezúčastnených divákov; symbolická prezentácia nedávno uskutočnenej reformy alebo revolúcie ako udalosť, ktorá sa stretla so všeobecným nadšeným súhlasom, a preto vyznačila spätne neprekročiteľný prah v zdokonaľovaní nášho sociálneho spolužitia, by mala na základe tejto entuziastickej aklamácie motivovať ľudí k tomu, aby aj naďalej rozhodne postupovali naznačenou cestou.¹⁹² Ak pre Kanta v jeho dobe bola takouto udalosťou Francúzska revolúcia, zoznam udalostí tohto druhu môžeme dnes poľahky rozširovať až po celkom nedávnu minulosť: Vybojovanie sociálno-štátnych opatrení robotníckym hnutím, vybojovanie volebného práva pre ženy feministickým hnutím, rovnoprávnosť, ktorú pre Afroameričanov získalo Afroamerické hnutie za občianske práva, získanie práv a slobôd pre sexuálne menšiny – všetko toto boli procesy, čo sa medzičasom vďaka symbolickým

¹⁹² Immanuel Kant, „Der Streit der Fakultäten“, in: Kant, *Werke in zwölf Bänden* (= Theorie-Werkasgabe), zv. XI, ibid., s. 261 – 393, tu: s. 356.

zhutneniam v kolektívnej pamäti viažu na určité konkrétne udalosti, ktoré možno v zmysle Kanta jednoznačne vykladať ako „znamenania dejín“. Ako pri pohľade na Francúzsku revolúciu, tak ani vo vzťahu k práve spomenutým procesom si už totiž vôbec nevieme predstaviť, ako by mali byť zostavené argumenty, ktorými by sme dnes mohli oprávniť sociálne pomery pred tým-ktorým obratom, teda *status quo ante*; stačí návšteva práve uvádzaného filmu *Sufražetka*, aby sme si ujasnili, ako nepochopiteľne znie v našich ušiach plaidoyer tých mužov, ktorí sa nie viac než pred sto rokmi vyslovovali proti uznaniu volebného práva žien. Čím kratší je však časový odstup medzi historickými udalosťami, na ktoré dnes možno spätne hľadieť ako na také hranice nášho morálneho spolužitia, aké už dnes sotva možno neakceptovať, tým zreteľnejšie nám umožňujú rozpoznať líniu, v ktorej sme nútení vidieť pokrok. Naše vlastné sociálne praktiky, ale aj náš dnešný nedostatok pochopenia voči vtedy uplatňovaným argumentom by sme totiž vôbec nemohli chápať primerane a ani ich pociťovať ako správne, keby sme súčasne neboli presvedčení o tom, že bolo dobré a oprávnené opustiť ony staré sociálne pravidlá. Práve sotva otrasiteľná dôvera v to, že keď bol zriadený sociálny štát, keď bolo etablované volebné právo žien, keď boli Afroameričanom priznané rovnaké občianske práva a keď sexuálne menšiny získali slobodu, tak sa udialo čosi morálne správne, je tým, čo nám dnes môže vnuknúť dôveru, že žijeme na spoločenskom piedestáli už dosiahnutého pokroku, v ktorom je potrebné pokračovať.

Vráťme sa však ku Kantovi. Ten dúfal, že takéto symbolické znázornenie morálneho pokroku bude pre ľudí povzbudením, aby aj naďalej pokračovali v začatej ceste; z minulého morálneho prelomu reprezentovaného ako znamenie dejín by mal vychádzať entuziazmus vzbudzujúci účinok, ktorý by mal byť schopný vzbudiť dôveru v ďalšie zlepšenia aj u tých, ktorí svoj dovtedajší život trávil v skl'účenosti a beznádeji. Zdá sa mi, že toto Kantovo učenie je jediným prostriedkom, ktorý dnes máme k dispozícii, aby sme predsa len ešte raz znovurozdúchali nádej v beznádejných časoch; „docta

spes“, ako ju navrhol Ernst Bloch, musí aplikovať Kantom odporúčanú terapiu, ak chce poskytnúť dôvody, prečo má obyvateľstvo, ktoré prepadlo sklúčenosti, znovu získať dôveru v účinnosť vlastných síl. Videli sme, že to boli dva komponenty, z ktorých Kant zostavil svoju kúru, jeden skôr teoretický, a druhý viac motivačný: V ľudských dejinách by sa aj napriek všetkému empirickému zdaniu mala najprv vytýčiť hypotetická línia morálneho pokroku, ktorá nám umožní pochopiť, že niet nijakého dôvodu pochybovať o účinnosti nášho usilovania sa o zlepšenia; Kantovým argumentom je, že čo bolo v minulosti korunované úspechom, môže byť prínosné aj v budúcnosti, a to nám poskytuje oporné body pre uchovanie si dôvery v realizovateľnosť vlastných nádejí. Vo svojom presvedčení o tom, že takéto číro teoretické uisťovanie nestačí, aby nádeji prepožičalo aj potrebné krídla činorodosti, Kant do svojej terapie začlenil ešte aj druhý, motivačný prvok. Ten mal spočívať v tom, že v nedávnej minulosti uskutočnené prelomy k morálne lepšiemu stavu majú byť vykladané ako „znamenia dejín“ tým spôsobom, že keďže oslovujú aj všetkých nezúčastnených a žičlivo zmýšľajúcich divákov, tak pre tých, ktorých nádeje sú ochromené, to môže byť zdrojom skúsenosti, ktorá im potvrdzuje, že sa nachádzajú na správnej ceste, totiž takej, ktorá vzbudzuje všeobecný súhlas; a morálny čin, ktorý sa stretol s takýmto univerzálnym súhlasom, čo je Kantov argument v tomto druhom kroku, uvoľňuje u konajúcich nové, netušené sily, aby sa po doterajších krokoch odhodlali urobiť aj ďalšie. Teoretické uistenie o zapojenosti do dejinného procesu pokroku a praktické povzbudenie k tomu, aby človek vlastným konaním činorodo prispieval k tomuto smerovaniu k lepšiemu, to sú dva terapeutické prostriedky, ktorých uplatňovaním, ako Kant dúfal, možno prispieť k opätovnému rozdúchaniu nádeje v bezútešných časoch.

Ak tieto odporúčania preniesieme na našu súčasnú situáciu, zdá sa mi jasné, čo je dnes ako intelektuálna úloha postavené pred tých z nás, čo sa nechceme vzdať Blochovho trvania na praktických poňútkach nádeje. Musíme sa pokúsiť uplatniť obidva komponenty

ty, z ktorých Kant zostavil svoju dejinno-filozofickú kúru, v značne zmenených podmienkach, aby sme tým nanovo oživilí dôvody a motívy opätovného orientovania sa na zmenené, dopredu sa zameriavajúce konanie. Pri takomto zámere nám ako prvé padne do oka, že aj dnes nám chýba akákoľvek presvedčivá predstava pokroku, ktorý by smeroval z minulosti do budúcnosti: Nie nepodobne situácii, s ktorou bol konfrontovaný Kant, by kľúčovým dôvodom súčasnej epidémie beznádeje mohla byť okolnosť, že ani vo vágnych obrysoch nie je rozpoznateľná za nami ležiaca línia sociálnych zlepšení, o ktorú by sa mohli opierať odôvodnené predpoklady jej nevyhnutného pokračovania v budúcnosti. Vyprchanie akéhokoľvek pocitu, že sme nesení procesom premien k lepšiemu, by potom bolo podstatnou príčinou ochromujúceho nedostatku dôvery, ktorý sa dnes zmocnil veľkej časti obyvateľstva; a spolu s Kantom by primeraná liečba tejto skľúčenosti mala spočívať v tom, že za pomoci čo najpresvedčivejšieho, všeobecne pochopiteľného výkladu najprv opäť prebudíme zmysel pre pokrok, ktorý sa dosiahol už v minulosti, aby sme z toho mohli odvodiť povzbudivé závery o pravdepodobnosti jeho pokračovania v budúcnosti. Už som naznačil, ako si viem predstaviť sociálny mechanizmus, za pomoci ktorého by sa dal proces morálneho pokroku objasniť čo najplauzibilnejším spôsobom: Stačí si pripomenúť teoretické podnety Deweyho a Marxa, aby sa boj sociálnych skupín o spoločenské uznanie a začlenenie stal kľúčom k výkladu toho, prečo ak aj nie kontinuálne, predsa však nezadržateľne narastá stupeň inklúzie do morálneho spoločenstva, vďaka čomu v priebehu času závažne vzrástol aj rozsah vzájomnej účasti – čo možno demonštrovať tak na nových právnych zásadách, ako aj na zmenených praktikách správania sa.

Ak však nasledujeme Kanta, iba ilustrovanie takéhoto procesu na morálny pokrok nestačí; okrem teoretického uistenia, že sme nesení za nami ležiacim prúdom sociálnych zlepšení, je podľa jeho názoru potrebné ešte aj motivačné povzbudenie, aby sme už dosiahnuté zlepšenia vlastnými silami rozvíjali aj naďalej. Ako som už povedal, oddávna sa čudujem, prečo tí, ktorí dnes majú záujem na

znovuoživení ducha vzbury a odporu, v širšom rozsahu neuplatňujú nástroj „znamenia dejín“, ktorý na tento účel vytvoril Kant. Predstaviť politické úspechy nedávnej minulosti symbolickým spôsobom tak, že všestranne schvaľované, už sotva zvrátiteľné výdobytky našich vlastných politických bojov pred nami vystúpia ako akési pomníky, by predsa mohlo byť jedným z nemnohých metodických prostriedkov, ktoré sú nám k dispozícii, aby nás samých i ostatných motivovali k pokračovaniu v našom úsilí; a aj keď sa to tak možno nezdá, dokonca aj po konci Druhej svetovej vojny existoval dostatok morálnych prelomov a zlepšení – zriadenie medzinárodného súdneho dvora či celosvetové schválenie Deklarácie práv dieťaťa, aby sme spomenuli len dva z nich – na ktoré môžeme spätne hľadať ako na dejinné znamenia úspechu emancipačného úsilia, aby sme z nich aj naďalej čerpali odvahu a dôveru. Od Kanta sa možno poučiť, že ak chceme v beznádejou poznačených časoch opätovne získať nádej, musíme aktivovať svoju dejinno-filozofickú fantáziu, ktorá umožní, aby v kontexte minulosti zažiaril náš vlastný príspevok k morálnemu pokroku.