

NOVÁ POLITICKÁ VÍZIA

FERNANDO QUESADA CASTRO, Madrid

Od začiatku 20. storočia bola filozofia akoby ukrátená o veľkú časť svojich epistemologických vplyvov v oblasti vied, k čomu prispel aj ich historicky autonómny vývoj. Strata vplyvu mala aj iný rozmer - prenasledovanie osamostatnených vied, ktoré izolovali podstatu a hodnotu filozofického poznania. Táto kritická situácia sa zhoršila dejinnou udalosťou holokaustu, ktorý sa z rôznych pohľadov interpretoval ako výraz zlyhania myšlienky "pokroku" formulovanej osvietenstvom. Táto myšlienka bola spojená s mýtom civilizácie, ktorej sa práve podarilo vypudieť z planéty barbarstvo. Samozrejme, nie je namieste ustanovovať vzťah príčinnosti, no, ako uvádza Bauman, holokaust môžeme považovať za "zriedkavú, i keď dôležitú a vernú skúšku skrytých možností modernej spoločnosti" (Bauman, Z.: *Modernidad y holocausto*, s. 15). V tých časoch, v polovici päťdesiatych rokov, jeden teoretik stanovil koniec politickej filozofie na čas, keď bude najväčšmi chýbať prítomnosť Izajjáha Berlina. V protiklade k znevažujúcim zámerom moci osvietenského rozumu v čase osvietenstva politická filozofia si počas druhej polovice 20. storočia zachovala potrebu racionalizačných procesov s cieľom položiť základy politických smerov a uzákoniť formy vlády. Zároveň zdôrazňovala počiatočnú emancipačnú hodnotu univerzálnych nárokov niektorých formálnych princípov politiky. Koniec koncov, teória demokracie a hodnota demokracie si v spoločenskom poriadku získali osobitnú podporu politickej filozofie medzi tými, ktorí si vybrali medzi filozofiou a demokraciou zbavenou racionálnej argumentácie.

Treba poukázať na to, že filozofia musela nevyhnutne upravovať svoje nároky, aby dokázala zachytiť príhodný čas v systéme myslenia, priznávajúc tak filozofii poslanie "strážcu racionálnosti". Sebakritika filozofie splyva s jej samotnou racionalizačnou silou. Politickým podobenstvom a radikálnou kritikou zdedenej filozofie začal Kant klásť hranaté kamene novej modernej filozofie. Prvý prológ ku *Kritike čistého rozumu* poslúžil königsberskému profesorovi na kritické vysporiadanie sa s vtedajšou filozofiou. V prvom rade uvádza, ako metafyziku, kedysi dogmatickú matrónu, odmietli a opustili pre jej despotizmus. Po sérii vnútorných bojov bola výsledkom "úplná anarchia". "Skeptici", ako píše, "druh nomádov, ktorých nudí každé trvalejšie usadenie sa, z času na čas narúšali spoločenskú jednotu." Po neúspešnom pokuse vyriešiť všetky vtedajšie nahromadené problémy metafyzika upadla do zastaraného a únavného dogmatizmu. Dnes prevláda nechuť a "lahostajnosť". Je však zbytočné predstierať ľahostajnosť pri skúmaných filozofických témach a predmetoch, ktoré sa tak veľmi týkajú ľudskej prirodzenosti. Kantovská sebakritika neoslobodzuje od uznania hodnoty a zmyslu filozofie, pre ktorú v *Boji medzi filozofickými a teologickými fakultami* nežiadal ani tak kladenie väčšieho dôrazu na hierarchiu takzvaných vyšších fakúlt, ako skôr slobodu v oblasti, "v ktorej rozum musí mať právo verejne sa vyjadrovať... za predpokladu, že rozum je slobodný tak ako jeho povaha a neprípúšťa nútené vnímanie vecí ako vecí skutočných (nepripúšťajúc akékoľvek *credo*, ale len *credo* slobodné)" ([1], 4). Sebareflexia

v súvislosti s hranicami poznania v epistemologickom systéme, ako aj v súvislosti s autonómnosťou subjektov v praktickom systéme, predstavuje základy modernej doby, ktorej najsymbolickejšie vyjadrenie, stvorené samotným Kantom, usmerňovalo úlohu filozofie: "Pokús sa myslieť ty sám." Považujte teda tento úvod za uvedenie problému a dôvodu existencie filozofie.

Čo je politika? Utváranie prvej politickej vízie. Otvorením brán modernosti vo filozofii už citovanou politickou podobnosťou svojho prvého *Prológu* Kant len uvádza tému, ktorá má pre nás veľký význam: miesto politiky na poli filozofie. Akú úlohu zohráva, ako sa politika premieta do filozofie? Prvotnou odpoveďou je, že politika sa nachádza v momente samotvorby filozofického poznania ako tematické pole, ktoré je akoby pántom pri otváraní dverí tomu, čo sa niekedy označuje ako grécky zázrak, t. j. elementárna prítomnosť a využitie rozumu. V tomto zmysle by sa o politike dalo hovoriť ako o reflexívnom účinku, ktorý sa formuje v *mitos al logos*. Tento výraz nie je, paradoxne, zbavený mýtického obsahu, keďže svojím spôsobom odpovedá na to, čo sa označuje ako "logika základnej reprezentácie" mýtov. To znamená prezentácia toho, čo vzniklo z protikladu k tomu, čo bolo na začiatku: neporiadok, chaos, príroda oproti vznikajúcej kultúre alebo v tomto prípade rozumu. Bez toho, aby sme v tejto chvíli vstúpali do diskusie autorov a do interpretácií, ktorých cieľom bolo objasniť vznik racionálnosti, je namieste zamyslieť sa nad *logos* ako druhom myslenia, ktoré sa usiluje o vysvetlenie činov alebo oblastí objektivizovaných z vlastných príčin. Išlo by teda o možnosť vysvetliť tretej osobe toľkokrát, ako to len je potrebné, teoretické procesy, prostredníctvom ktorých si uvedomujeme existenciu predmetu alebo reálneho prostredia, jeho štruktúru, jeho spôsob bytia. Táto požiadavka na logickú univerzálnosť otvára priestor tomu, čo sa kedysi nazývalo "kultúrou rozumu".

Filozofia z hľadiska kritickej sebareflexie, poznania druhého stupňa, znamená možnosť spochybniť to, čo už raz bolo prijaté, či už ide o udalosť, skutok alebo doktrínu, keď sa overuje jej pravdivosť alebo hodnota na základe jednoduchého údaja o jej akceptácii sprostredkovanvej tradíciou alebo autoritou toho, kto ju formuluje. Vznik filozofie tým predpokladá existenciu zmien v systéme spoločenských zvyklostí alebo v spôsobe prezentovania určitých javov. To vedie k tomu, že ich chápanie ako celku dominantným ideologickým spôsobom je neúnosné. Toto limitujúce napätie, búrajúce formy existencie, núti ustanoviť nové kategórie v systéme poznania a v systéme spoločenských zvyklostí. Pridržiavajúc sa schémy bežne používanej v *mitos al logos* v gréckom svete, fenomén vzniku racionálnosti a jej následkov nemožno pripisovať, ako to niektorí urobili, osobitnej mentálnej schopnosti Grékov. Jej vznik treba zasadiť do dvoch paralelných procesov, porovnávaním susedných kultúr. Na jednej strane stenčenie, strata schopnosti časti mýtov transformovať sa na pozadí zmien uskutočnených v skupinách alebo v spoločnostiach. Plátno, ktorým sa rozprestrel mýtus, by sa už nedalo slovami Leviho Straussa ďalej žmýkať, aby sme získali ešte jednu kvapku vody, teda nový spôsob vnímania spomínaného mýtu. Po druhé, a tu ide o mimoriadne dôležitú skutočnosť, v gréckom svete prestáva fungovať oddelenie mýtu a rituálu. Z tohto hľadiska sa ustavične zvyrazňovala odlika tvoriaca sa medzi konceptualizáciou politickej moci v Grécku a v susednej Mezopotámii. Mezopotámsky kráľ každý rok obnovoval svoju moc rituálom Nového roka prostredníctvom symbolického usporiadania vesmíru,

pričom sa určovalo postavenie hviezd a plynutie dní a ročných období. Rituálom sa znovuvytváral systém v protiklade k chaosu a samotné usporiadanie rituálu symbolicky legitimizovalo panstvo monarchu nad ľudom. Pretrhnutie týchto dvoch elementov, mýtu a rituálu, v helénskom svete viedlo k tomu, že v rámci komplexných spoločenských procesov tak v kognitívnom systéme, ako aj v spôsoboch života, sa politické záležitosti mohli začať tematizovať ako realita, ktorá si vyžaduje úplne novú kategorizáciu v dôsledku epistemologických nezrovnalostí, ktoré prenikajú do spoločenského života, do ideologického poriadku, ktorý sa už vtedy nachádzal v kríze. V stratenom dialógu pripisovanom Aristotelovi, *O filozofii*, sa hovorí o záchvatoch, ktoré ľudia pravidelne prežívajú a ktoré nútia tých, ktorí prežívajú každú kataklizmu, opätovne si načrtnúť spôsob života a stanoviť si pravidlá organizácie života v istom spoločenstve. Vernant v tejto súvislosti tvrdí, že toto rozprávanie obsiahnuté v aristotelovskom texte jasne naráža na radikálne procesy, ktoré vnútorne ovplyvňovali vzťahy medzi obyvateľmi Grécka v 7. a 6. storočí pred Kristom, a ktoré súvisia s ideologickou krízou tak spoločenského poriadku, ako aj oblasti morálky a náboženstva. Za takéhoto stavu "spočinuli ich pohľady na organizáciu *polis* a vymysleli zákony a všetky ostatné putá, ktoré vzájomne spájajú časti mesta. Tento objav nazvali Múdrost'ou; a práve touto múdrost'ou (predchádzajúcou vedu o fyzike, *physiké, theoria*, a najvyššiu múdrosť, ktorej predmetom je božská realita) boli obdarovaní Siedmi mudrci, ktorí vytvorili cnosti vlastné občanom" ([2], 54).

V súlade s touto rozpravou sa politika prezentuje ako dôsledok druhoradých úvah s prihliadnutím na spoločenské a kognitívne nezrovnalosti v určitom historickom momente, čo umožňuje vniesť novú perspektívu zmyslu ľudskej reality. Ako forma dosadenia významu, ktorému sa pripisuje osobitné postavenie vo vzťahu k iným teoretickým a filozofickým poznatkom. "Východisko z krízy," píše Vernant, "malo ekonomický charakter, ktorý pôvodne nadobudol formu náboženského a sociálneho vrenia, ktorý však v podmienkach mesta viedol definitívne k zrodu morálnej politickej reflexie laického charakteru, ktorá sa vyslovene pozitívne zamerala na problémy poriadku a neporiadku v ľudskom svete." ([2], 55) To, čo by sa na prvý pohľad mohlo zdať ako zmena vlády alebo moci, dáva tušiť skutočný filozofický dosah reorganizácie samotného sveta ľudstva. Možno len oceniť, že to, čo spočiatku predstavovali sociálne problémy a problémy organizácie, nakoniec viedlo k zmenám vo vízii sveta a stupnice hodnôt. Ide o problémy, ktoré môžu spôsobovať otrasy, neporiadok v samotnom systéme a ktorých deštrukturalizačná virtuálnosť sa dá ovládnuť a opätovne začleniť do nového interpretujúceho rámca len za cenu povýšenia vedomia. Povýšenie na túto druhú úroveň poznania má filozofický ráz. Dôsledky spôsobené potrebou prevziať všetky deštrukturalizačné problémy určitého ľudského poriadku budú odtiaľ zrozumiteľné len prostredníctvom ideologických schém, ktoré umožnia nové vysvetlenie, v tomto "laickom" prípade fyzického a spoločenského univerza. Riešenie týchto problémov sa premieta tak do stanovenia nového spôsobu prisúdeniu zmyslu realite, ako aj do nového kritéria organizácie samotnej reality. Politika existuje a vytvára sa práve pri formovaní zmyslu a ponúka rozmer novej epistemologickej modality poznania, pričom vplýva tak na systém ľudstva, ako aj na svet vo všeobecnosti.

Vo vyššie citovanom Vernantovom diele si možno prečítať politický text, ktorý je hlbokým základom toho, čo už dnes môžeme nazvať novým symbolickým obrazom aténskej spoločnosti. V tomto texte Herodotes rozpráva, ako po smrti tyrana Polykrata

jeho nástupca Meandro zvoláva zhromaždenie a oznamuje občanom nasledovné: "Nesúhlasil som s tým, keď Polykrates vládol ako despota nad ľuďmi, ktorí sa mu podobali... Skladám preto *arcké es meson*, moc dávam do stredu a vyhlasujem pre vás *rovnosť*." Tento jednoduchý príbeh sa stal normatívnym základom celej západnej kultúry. Z politického hľadiska sa argumentuje, že celé ľudstvo sa môže rozhodnúť na základe dohody svojich členov o druhu spoločensko-politických vzťahov, ktorými sa budú riadiť v bežnom živote. Filozoficky potvrdzuje nové kritérium, ktoré má umožniť pochopenie ľudského, a v širšom zmysle pojem univerza. *Isegoría* a *isonomía* (*rovnosť*) vyjadrujú toto umiestnenie stredu v bode, odkiaľ je každý rovnako vzdialený. Tým dôležitejšie je zdôrazniť toto kritérium normatívnosti politiky, čím väčšmi jej prekrytie predstieranou univerzálnou normatívnosťou morálky spôsobuje v danej chvíli početné problémy. Vrátime sa k tomu. Novou štrukturalizáciou súvisiacou s rovnakou vzdialenosťou, rovnosťou bez hierarchií, sa narúša kozmologické usporiadanie hierarchizovaného mýtického sveta organizovaného na základe rozličných plánov s diferencovaným hodnotením. Nová homogenizujúca perspektíva umožní revolučné pochopenie sveta podľa geometrického modelu. Niet už ani koreňov, ani opory, ani základu. Kozmos sa zmení na matematický priestor, ktorý sa zachová ako rovnováha medzi rovnakými silami. Agora sa stáva modelom pochopenia sveta. Vzniká tak obsiahla korelácia medzi poznaním sveta ľudstva a epistemologickým kritériom poznania kozmu, teda epistemologická korelácia, ktorá v rôznych podobách prešla dlhým vývojom.

Aby som ukončil tento syntetický opis prvej symbolickej vízie novej západnej spoločnosti, chcel by som upriamiť pozornosť na rozprávanie, ktoré spája filozofický vznik politiky s konaním Siedmich mudrcov. Z hľadiska krízy našej doby to znamená, že ustanovenie zmyslu politikou bude mať jednoznačný úspech len vtedy, ak ho bude sprevádzať rozvoj kultúrnych a vedeckých foriem v súlade s novou logikou zmyslu. Politika potom nie je to isté čo politickosť, ani nie je jej modifikovaná podobou. Pod pojmom "politickosť" rozumiem rôzne formy, ktoré vplývali na výkon moci a fungovanie jej inštitúcií v spoločensťve ľudstva. "Politickosť" vždy existovala v minimálnych ucelených ľudských spoločnostiach. Politika na rozdiel od toho disponuje dokumentmi o narodení v rámci procesu, prostredníctvom ktorého je múdrosť prítomná v gréckom kultúrnom svete. Nikdy neexistovala natrvalo ani nekoexistovala s inými kultúrami a civilizáciami. Je prepojená s možnosťami rozumu, s ústrednou šancou na kritickú sebareflexiu sveta, v ktorom sa utvára. Politika podľa Castoriadisovho výskumu vyjadruje vytváranie politicko-spoločenskej vízie, ktorá zahŕňa nejasný súbor významov, a to nielen racionálnych, prostredníctvom ktorého jej vlastný svet života nadobúda v spoločnosti konkrétnu podobu. Tá istá vízia má vplyv aj na vzťahy s prírodou a vytvára znaky identity. ooo

Nová politická vízia? O vývoji západnej civilizácie. *In medias res* teraz prejdem k druhej vízii dejín Západu, ktorá má svoje korene v americkej a francúzskej revolúcii s jej *Deklaráciou práv človeka a občana*. A to z pohľadu tejto hypotézy: Je možné tvrdiť, že politické, ekonomické a iné nepokoje, ktoré pravidelne otriasajú životmi rôznych národov a ktoré majú rovnako veľký vplyv na zaobchádzanie s krajinou, ktorú obývame, si vyžadujú aspoň čiastočnú obnovu tých istých národov alebo civilizácii novej politickej vízie, ako to bolo v Grécku alebo v modernom západnom svete? Existujú

iné procesy alebo štrukturálne zmeny, ktoré by poukazovali na tento horizont zmeny? Začneme tým, že filozofia ako taká nie je pôrodnou babou histórie. Z obáv z despotickej moci totalitnej filozofie chcem skôr poukázať na inú rolu, ktorá stojí bližšie k hermeneutike podozrievania. Podozrievania, ktoré z času na čas skúma vhodnosť určitých spoločenských, ekonomických a politických praktík, ktoré stavajú na dominantnej úlohe v prostredí, v ktorom žijeme, a ktoré dospeli do takého stupňa deštrukturalizácie ľudského života a prírody, že politické subjekty upozorňujú na potrebu výraznej zmeny tak, aby sa zahrnuli filozofické úvahy o politike.

Vo svojej detailnej štúdií Lucien Febvre vysvetľuje, že pojem civilizácie sa stal predmetom tematizovanej štúdie až začiatkom 19. storočia. Osvietenski filozofi však už predtým vytvorili jadro spomínaného pojmu ako morálny ideál s d'alekosiahlymi dosahmi. Z tohto pohľadu a v súvislosti so svojím dielom *Projekt univerzity pre ruskú vládu* Diderot už vtedy tvrdil, že ignorancia je čiara, ktorá oddeľuje civilizovaného od otroka a divoča: "Vzdelávať národ," uvádza, "znamená civilizovať ho." Ideál civilizácie, ktorý vytvára Condorcet v jednej pasáži svojich slávnych *Voltaireových životov*, kde sa odvoláva na spomínané Diderotovo dielo, zdôrazňuje, že nie principiálna politika prináša mier a zabraňuje otroctvu a mizérii, ale "svetlá civilizovaných národov", ktoré vedú k takýmto cnostiam. Rozvoj poznania, sila "svetiel" z rôznych oblastí nadobúdajú morálny rozmer, ktorý sa v tých rokoch dostáva na povrch. Raynal zdôrazňuje, že civilizácia nemôže existovať bez spravodlivosti ([3], 504 - 505). Tento morálny ideál získava osobitnú pečať príchodom francúzskej revolúcie, ktorá už otvára nové horizonty: horizonty budúcnosti. Optimizmus odvodený od týchto udalostí vo chvíli stúpajúcej revolučnej eufórie nadobúda špecifický význam: tvrdí sa, že pokrok je taký neobmedzený, ako je neobmedzená aj schopnosť človeka rozvíjať sa. Novú politickú víziu neustále obdivujú, a to aj napriek momentom plným otrasov, mizérie, hladu a smrti samotných aktérov. Moreplavci, vedci, utečenci, všetci konštatujú vytratenie sa určitých hodnotných foriem života, ktoré objavujú medzi národmi, u ktorých zakotvia alebo medzi ktorými sa rozhodnú žiť. Civilizácia, ktorá vyhlási pokrok, neprestane prechovávať nebezpečné dvojzmysly.

Vo vyššie opísanom kontexte sa odvíja Rousseauovo dielo. Jedno z diel tohto Ženevčana nastoľuje kedysi veľmi aktuálny problém. Starobinski poznamenáva, že čítanie Rousseaua vyvolalo rozličné interpretácie, čo naznačil aj prípad Engelsa. Ten chcel v *Spoločenskej zmluve* vidieť prekonanie inej línie výskumu, ktorá bola umelecky stvárnená v *Rozprave o pôvode a základoch nerovnosti medzi ľuďmi*. Toto jeho posledné dielo systematizuje myšlienku, že civilizácia, ktorá sa presadzuje, nadobúda konkrétny tvar v procese progresívneho odcudzenia sa človeka, ktorý v záujme získania výhod "sa musel ukázať ako odlišný od toho, čím bol v skutočnosti". "Človek sa odcudzuje svojím zjavom," píše Starobinski, "Rousseau prezentuje zdanie, ako aj *dôsledky a príčiny ekonomických transformácií*." ([4], 41) Vytvorená spoločnosť, do ktorej človek vstupuje, ho núti zbaviť sa vlastnej identity a formovať ju z hľadiska potrieb, ktoré ho utvárajú. Po prvé preto, lebo takéto potreby majú spoločenský základ a predstavujú závislosť vo vzťahu k autonómnosti človeka ako subjektu. Po druhé preto, lebo ako neobmedzené potreby z hľadiska prestíže a moci dotvorili jeho vlastné ľudské schopnosti. "Po tom, čo sa kedysi cítil voľný a nezávislý, dnes je človek v dôsledku nepočítateľného množstva nových potrieb takpovediac podriadený prírode, a najmä jemu

podobným, vďaka ktorým sa stane otrokom, a to aj v prípade, že by sa ich zmocnil." ([4], 41 - 42) Toto kritické videnie historického ľudského procesu už neprekonalá nová interpretácia spoločenského rozvoja v diele *Spoločenská zmluva*. Toto dielo obsahuje normatívny rozmer, ktorý nezachováva genealogický vzťah v súvislosti s *Rozpravou...*, ktorej filozoficko-politická podstata sa týka existujúceho "prirodneho poriadku". *Spoločenská zmluva* nemá ambíciu prevziať uvedený historický charakter odcudzenia sa opísaného v *Rozprave...*, aby ho - v hegelovskom zmysle - prekonala z hľadiska filozofickej úvahy. Niet údajov, ktoré by mohli potvrdiť existenciu jednotného vzorca filozofickej reflexie, ktorá by prepojila obe diela ako výsledky toho istého projektu. Naopak, *Spoločenská zmluva*, vzdialená od historických nepokojov, sa dá čítať ako abstraktné dielo, ako príručka takmer prvotného procesu, v ktorom ľudia po znovuzískaní svojej autonómnosti pri konštruovaní "všeobecnej vôle" chcú vstúpiť do nových Atén, vzdialených od historických zmien vzbudzujúcich odcudzenie.

História sa z rousseauovského hľadiska utvárala z tej horšej stránky, zo stránky odcudzenia a využitia "prirodneho poriadku", ktorý spočiatku jednotlivcov vnímal ako trpezlivé subjekty. Polanyho dielo *Veľká transformácia* sa považovalo za najprísnejšiu skúšku sociálno-ekonomických vplyvov industrializmu v 19. storočí. Toto dielo možno čítať ako dejiny najväčšieho antropologického násillia, ktorého cieľom je vytvoriť typ človeka novej trhovej spoločnosti ustanovenej kapitalistickou odchýlkou od modernej civilizácie. Deštrukcia zdedenej kultúry bola taká násilná, že niektorí porovnávali spôsob prežitia robotníckej triedy so spôsobmi života afrických kmeňov. Ako je známe, násillie sa páchalo aj na deťoch. V súvislosti s touto skutočnosťou Polany v prílohe k svojmu dielu uviedol poznámky uznávaného černoškého sociológa Charlesa S. Johnsona. Ten napísal: "Dôvody, ktoré sa vtedy uvádzali na legitimizáciu zaobchádzania s deťmi, boli takmer totožné s dôvodmi, ktoré sa používali na ospravedlnenie zaobchádzania s otrokmi." ([5], 442)

Tento stav vykorisťovania prestal fungovať na druhej strane "prirodzeného stavu", na ktorý sa odvolával Rousseau. Ak prvé prerušenie metabolizmu ľudstva s prírodou sa datuje od čias rozvoja kapitalizmu (1750 - 1800), druhá technologická revolúcia medzi rokmi 1930 - 1950 zanecháva svoju pečať vstupe do obdobia globálnej ekologickej krízy. Od polovice šesťdesiatych rokov je už podľa Riechmanna evidentný jav, ktorý sa dá nazvať svetovou ekologickou krízou. Tá je dôsledkom rozšírenia socio-ekonomických systémov do celej biosféry, spôsobujúceho neodvratiteľné škody zmenou dovtedajšej biochemickej rovnováhy, rastúcim znečistením, ktoré už nemožno pripísať len určitým ekosystémom alebo regiónom. Ekologizmus, ktorý siaha ďalej než len po udržiavanie životného prostredia alebo ambientalizmus, rozvíja "kritickú diskusiu, ktorá zdôrazňuje deštrukčný a sebadeštrukčný charakter produktovej civilizácie splodenej moderným kapitalizmom, a načrtáva politicko-spoločenský projekt alternatívnej civilizácie" ([6], 116).

Volanie po civilizačnej alternatíve nadobudlo na sile a najmä na argumentoch v prospech radikálnych, neodkladných zmien v prevládajúcej "ortodoxnej" ekonómii bezprostredne po uskutočnení Medzivládneho panelu o klimatických zmenách (IPCC), ktorý zorganizovala Organizácia Spojených národov v r. 1988 v Nairobi. V Kjótskom protokole podpísanom v r. 1997 bola schválená podpora vedcom, ktorí pracovali v tejto oblasti, so záväzkom prijať opatrenia, ktoré vyplývajú z ich správ. Na stretnutí v r. 2001

v Nairobi sa vyhodnotila Tretia správa o "klimatických zmenách" (po predchádzajúcich dvoch správach z rokov 1990 a 1995). Správa sa okrem problematiky vplyvu skleníkových plynov v 21. storočí venovala najmä klimatickým vplyvom globálneho charakteru, ich dosahom na pozemné a morské prírodné ekosystémy atď. Ide o fakty, ktoré majú dosah na problémy v poľnohospodárstve a na poľnohospodárske produkty, na vodné zdroje, pobrežné oblasti a ich zmeny, či na ľudské zdravie. Klaus Toepfer, výkonný riaditeľ Programu OSN pre životné prostredie, vyhlásil, že IPCC poskytla svetu prvotriedne informácie o zvýšení teploty Zeme, o jeho zničujúcich účinkoch, a o spôsoboch, akými môžeme zabrániť tým najhorším vplyvom globálneho oteplenia. Správa uvádza zvýšenie teploty Zeme o 0,6 stupňa v 20. storočí, čo je dôsledkom najmä ľudskej činnosti, a predpokladá ďalšie oteplenie o 5,8 stupňa v 21. storočí. Na druhej strane treba mať na pamäti, že "medzi rokmi 1970 a 1999 Zem stratila 30 percent svojho lesného a vodného bohatstva s 1-percentnými stratami každý rok, pričom spotreba zdrojov (a následné znečistenie) vzrástlo ročne o 2 percentá" ([7], 319).

Tieto údaje nechcú byť zlovestnou predpoveďou a ani nechcú živiť pesimizmus, ktorý by nezohľadňoval aj antientropické vlastnosti prírody s príjmom energie zvonku a so schopnosťou ľudských spoločností prísť s novými špeciálnymi, komplexnými rozvojovými metódami. Kritické ekologické stanovisko na jednej strane poukazuje na "absenciu ekonomickej súmeriteľnosti" oproti neistote, dočasným horizontom a odpočtom ekonomiky prírodných zdrojov a životného prostredia ([8], 13 - 42). Súhlasím s názorom Martíneza Aliera, že ortodoxná ekonomika s prihliadnutím na neistotu fungovania ekologických systémov, nedokáže poskytnúť aktualizovanú peňažnú hodnotu externalítám, podobne ako prisudzuje neobmedzenú hodnotu vyčerpatelným zdrojom, keďže nepoznáme zámyery budúcich aktérov. Z tohto istého hľadiska a v dôsledku toho, že ekonomika je entropická, s vyčerpaním zdrojov a výrobou odpadov "trh nemá kapacity na presný odhad týchto účinkov". A nakoniec, aj s čisto technokratickým prístupom, bez akejkolvek ideológie a s použitím zaužívaných ekonomických analytických nástrojov, ktorými sa niektorí obrancovia novej ekonomiky globalizácie snažia legitimizovať spôsoby riešenia "ekonomických problémov", upozornenia Správy o klimatických zmenách z r. 2001 poukazujú na drastické zmeny v spôsoboch spoločenského zosúladenia nášho vzťahu k svetu, k prírode, k sociálnym skupinám, na ktoré sa prenášajú ničivé účinky externalít. Rovnako poukazuje na nevyhnutný morálny kompromis s budúcimi generáciami. Ide teda o celkovú civilizačnú zmenu, ktorú potrebuje nová politická vízia, aby mohla politicky a eticky prevziať to, čo nedokáže vyriešiť ani trh, ani ekonomická technológia.

Je zložité zmeniť negatívny prístup Bushovej administratívy ku Kjótskemu protokolu. Je všeobecne známe, že Spojené štáty zohrávajú úlohu motora novej ekonomiky, súc pritom "príkladom" pre iné národy a zároveň aj najdôležitejšou vojenskou mocnosťou. Odmietnutie Spojených štátov akceptovať rezolúcie formálne prijaté v Nairobi po predošlom podpise Kjótskeho protokolu môže do viesť až do zúfalstva tie najodpornejšie vlastnosti súčasnej civilizácie pustošiacej prírodu a svojvoľne presadzujúcej merkantilistický prístup pred riešením problémov, ktoré ovplyvňujú existenciu samotných ľudských bytostí. O to viac, že v polovici deväťdesiatych rokov sa viceprezident USA Al Gore verejne priznal, že dospel k presvedčeniu, že "záchrana životného prostredia sa musí stať absolútnym princípom našej civilizácie".

O dilemách západnej civilizácie. Nové dimenzie globalizácie. Kriticko-normatívny rozmer ekológie, ktorý sa nevzťahuje už len čisto na ochranu životného prostredia a ktorý je podmienený ďalekosiahlou civilizačnou zmenou, narúša neutrálny, neideologický charakter, ktorý predpokladá ortodoxná ekonomika ako základ novej formy reálne existujúceho kapitalizmu. Je pravda, že od posledného kvartálu 20. storočia kríza emancipačných hnutí najmä po páde Berlínskeho múru, ako aj drastické zmeny v organizácii a v rozmeroch "novej ekonomiky" slúžili na reštrukturalizáciu foriem, ktoré kapitalizmus nadobúdal od začiatku 20. storočia, a najmä od zmien, ktoré sa uskutočnili počas dvadsiatich rokov prosperity po druhej svetovej vojne. Reorganizácia kapitalizmu, najmä od krízy v r. 1973 a po zmenách v osemdesiatych rokoch, keď sa vytváral priestor pre tzv. globalizáciu, podmienila nielen ten najzhubnejší charakter západnej civilizácie, ale ovplyvnila aj spôsob života a vnímanie našej budúcnosti.

Robert Heilbroner, ktorý spolu s Williamom Milbergom analyzoval krízu vízie moderného ekonomického myslenia, opätovne na seba prevzal ťažkú úlohu zaoberať sa *Víziami budúcnosti* [9]. Nepotrebuje byť futuroológom na to, aby zvýraznil tie prvky, ktoré nakoniec stavajú na zmenu dnešnej politickej predstavy. Predovšetkým sa naskytá otázka, prečo budúcnosť stratila nádeje na lepšie časy, ktoré tak dlho živili myšlienku pokroku ako ilúziu reformovaného kapitalizmu?

Budúcnosť sa stala neurčitou, zahalenou do čierneho závoja. Niekdajšia dôvera vložená do výhodného historického spojenia vedy a techniky, ktoré by zabezpečilo "dobrý život", je v poslednom čase v rôznych historických scenároch v rozpore s reálnou možnosťou hromadného ničenia človeka a prírody. Ekonomický poriadok ako schopnosť vyrábať a plnohodnotne prerozdeľovať v záujme prekonania stavov núdze nás začal čoraz viac udивovať, vzdáľovať sa od našej sféry vplyvu, a začal vytvárať rozsiahle asymetrie a zúrivo poukazovať na to, že žiť je pre milióny bytostí takmer zázrakom, hrdinským činom. A nakoniec píše, "politický duch oslobodenia a samourčenia pozvoľna stratil nevinnosť. Z toho vyviera nepokoj, ktorý dnes možno bez problémov nahmatať, a ten je v príkrom rozpore s rezignáciou na vzdialenú minulosť, ako aj na včerajší optimizmus." ([9], 128 - 130) Neistota, tak veľmi prítomná medzi nami, môže slúžiť ako alibi, aby sme mnohé naše túžby a úsilie o pozitívnejšie myslenie označili za banálne. Radikálnym spôsobom sa medzi nami zakorenilo nebezpečenstvo. To všetko dáva zmysel nášmu spoločnému zámeru chopiť sa politiky, konzistentného ľudského správania a vytrvať na ambíciách rozsvietiť pluralitné formy ľudského života z hľadiska spravodlivosti a rovnosti. Je to naliehavá potreba, ktorá môže zosilnieť a stať sa túžbou mnohých.

Radikálne nebezpečenstvo bez filozofie histórie, ktorá by zaručovala akýkoľvek emancipačný projekt, nás stavia pred *Budúcnosť kapitalistickej civilizácie* (*El futuro de la civilización capitalista*), čo je názov diela Immanuela Wallersteina, ako moment formovania nášho chápania súčasnosti. Podľa Wallersteina sa kapitalistická spoločnosť nachádza v období jesene svojej existencie. Znamená to, že je potrebné analyzovať procesy, ktoré poukazujú na krízu, a zároveň stanoviť nové smerovanie *in fieri*. Úpadok tohto systému sa podľa Wallersteina odvíja od niektorých historických udalostí 20. storočia a oneskoruje sa pre zhľuk ideológií, ktorý ho v posledných rokoch zintenzívňoval. Tak napríklad máj 1968, Tourainom charakterizovaný ako prelúdiu 21. storočia, má pre Wallersteina hodnotu politických a kultúrnych otrasov, ktoré otvárajú trhliny,

"vetvy" vnútri našej civilizácie. Na druhej strane v ňom nie je zafinované konkrétne východisko, ku ktorému viedlo toľko počínov, od rozbitia smerodajných foriem (strany) emancipačných požiadaviek až po radikálnu kritiku vzťahov dominancie a hierarchizácie priemyslu, po kultúrnej zmeny medzi prácou a odpočinkom alebo krízu legitimity, ktorá nastala v štátnych inštitúciách. Rok 1989 ako ďalší úpadok, ktorému sa podarilo otvoriť iný druh trhlín, sa vyznačuje tým, že "znamenal dezintegráciu štátnych štruktúr bez optimistických a stabilizačných dosahov na nacionalistickú dekolonizáciu po rokoch 1918 a 1945" ([10], 89 - 90).

Vo vzťahu k dnešným záujmom osobitost' Wallersteinových skúmaní historických systémov v dejinách spočíva v charakterizácii nášho kapitalistického svetového systému ako jediného systému, ktorý sa rozšíril po celom svete. Vyformoval sa ako civilizácia alebo, ešte presnejšie, ako civilizácia, ktorá určuje ideu ľudstva. Z tohto hľadiska globalizácia kapitalizmu uskutočňovaná smerom od Západu nadobúda charakter cenného systému, ktorý musia prijať ostatné národy. Prepojenie takejto civilizácie s rozvojom vedy oslávilo rozmer pokroku ako hlavnú podstatu civilizácie a viedlo k prevzatiu jeho úspechov, a to aj na strane jeho najväčšieho nepriateľa: marxizmu. Rozčarovanie, ktoré sa usadilo v nanútených civilizačných spôsoboch, má svoj korelát v skúmaných dilemách kapitalistického systému a premieta sa do politickej deštrukturalizácie moci v rámci národov alebo regiónov sveta. Trhliny, ktoré sa otvárali rozpadom časti štruktúrnych prvkov kapitalistickej civilizácie, viedli k vzniku určitých historických činiteľov, ktorých spomínaná civilizácia pohltila, a dnes nadobúdajú znepokojujúcu podobu. Tým sme prispeli k voľbe radikálnej odlišnosti reprezentovanej Chomejním, ktorý úplne odmietol svetový systém ako spôsob existencie a organizácie nových štátov so širokým ohlasom v regionálnom rozmere. Z iného hľadiska a v záujme štruktúrovať frontálnu opozíciu voči svetovému systému si Saddám Husajn vybral "cestu investícií, aby vytvoril veľké, silne militarizované štáty s cieľom vstúpiť do vojny so Severom" ([10], 92).

Je to veľmi ťažká voľba a o to nebezpečnejšia, ak sa rozšíri na celý región a ak, ako sme už toho boli neraz svedkami, ani porážka neodstráni všetko. V situácii úplného vysilenia chudobných krajín, ktorých počet v posledných rokoch narástol, je čoraz neprijateľnejšia diskriminácia pohybu osôb oproti chránenému pohybu finančného kapitálu, ktorý v posledných rokoch opakovane spustošil celé krajiny. Bez toho, aby sme museli uznávať potrebu určitých kritérií, na základe ktorých by sa regulovali toky, ktoré môžu rozpútať ľudové hnutia, nezdá sa, že by to najzákladnejšie právo - právo na život - a niektoré kritériá spravodlivosti sa dali nahradiť právnymi alebo skutočnými múrmi. Civilizácia začala čeliť svojim trhlinám a občasným štruktúrnym rozpadom.

Vizualizované rozmery budúcnosti, kríza posudzovanej kapitalistickej civilizácie a trhliny, ktoré nadobudli konkrétny tvar v politickom systéme, akoby ustrnuli, bez možnosti rozšírenia, bez sily na skutočnú zrážku s tým istým poriadkom, ktorý popierajú. Spomínané spoločenské a politické dilemy by mohli predstavovať jednotlivé aspekty celosvetovej spoločenskej reality, ktorá sa však profiluje ako nevyhnutný systém, ktorý začal byť z tohto dôvodu vnímaný ako cenný sám osebe. Z pohľadu tohto nového nevyvinutého myslenia, vytvoreného v tieni anglického labourizmu, jeho najvplyvnejší teoretik Anthony Giddens opisuje nové nastupujúce storočie takto: "Moc a impulz na súčasné premeny spočíva v ekonomických, politických a kultúrnych zmenách

vyjadrených pojmom *globalizácia*. Ide o vzájomné pôsobenie nevidaných technologických inovácií, celosvetového dosahu a kapitalizmu s globálnymi rozmermi ako motoru, ktorý súčasnej transformácii dodáva osobitný charakter s rýchlou, nevyhnutnosťou a silou, ktoré predtým nemala." [11] "Ide," pokračuje, "o úplné znovuvynájdienie kultúrneho vnímania sveta podnikania a kapitalizmu, ktoré dokázalo presvedčiť vlády o účinnosti a výhodách súkromných iniciatív oproti súkromnému sektoru. Politicky je to vyjadrené tak, že "vláda sa tiež musí znovuvynájsť a snažiť sa oveľa väčšmi." Aj keď chudobní žijú v rovnako ťažkých podmienkach ako za menej regulovaného obdobia v 19. storočí, "ešte aj chudobní odmietajú, aby ich označovali ako chudobných" ([11], 9 - 10).

Aký je konečný zmysel tohto výkladu novej formy sveta? V jednej svojej práci z roku 1998 Giddens priamym spôsobom analyzoval osvietenských filozofov, ktorí boli motorom modernosti a nositeľmi myšlienky, že "keď budeme o svete vedieť viac, budeme mať viac možností na jeho formovanie v súlade s ľudskými záujmami a cieľmi... Myslím si, že toto bola dominantná téma prevažnej časti tohto storočia. Neukázala sa ako falošná, ale ako klamlivá". Tento koniec osvietenskej filozofie sa spája s jej politickou diagnózou: "Podľa môjho názoru marxizmus umrel a už sa viac nevráti. Myslím si, že aj socializmus ako živá politicko-ekonomická filozofia umrel." Rozpad filozofie a paradigiem, ktoré reprezentovali emancipačné obdobie, otvára priestor novej ére vedomosti: "Malo by ísť o príležitosť pre znovuzrodenie sociológie ako zámeru integrovať zmeny, ktoré neúprosne formujú našu spoločnosť."² ([12], 4 - 6) V konečnom dôsledku to, čo sa nám predostiera, či už čítaním toho alebo oného textu, alebo úvahami o *tretej ceste*, je nevyhnutný spoločenský proces globálneho charakteru, "vedecky" potvrdený sociológiou ako úplné znovuvynájdienie a zároveň nevyhnutný produkt nášho vlastného spoločenského sveta, no bez možnosti čeliť sociologicky a politicky reálnym silám, ktoré ho podporujú a dynamizujú, rovnako ako sa nevnímajú kriticky, v kantovskom zmysle, hodnotiaci rozmer jeho štrukturálnych elementov, jeho smerovania alebo cieľov. Nová sociológia by mohla byť príručkou poznatkov o súčasnosti, ktoré vytvárajú globalizáciu, hnutia a ich možné využitie. Rozhodne by sme v takejto príručke nenašli návod, ako nasmerovať v takom či onakom zmysle tento proces, ako vyznačiť novú cestu alebo odkryť nové cesty, odlišné od tých naplánovaných. Niet dostatok alternatív. Alebo, lepšie povedané, nemá zmysel ich ponúkať.

V otvorenej diskusii v španielskej tlači o problémoch globalizácie sme si mohli všimnúť, ako prezident Centra pre výskum hospodárskej politiky (Center for Economic Policy Research) Guillermo de la Dehesa robil podobné závery z diskusie ako Giddens. Podľa Guillerma de la Dehesa "protestovať proti všeobecným procesom charakteristickým pre rozvoj svetovej ekonomiky, akými sú súčasný kapitalizmus a globalizácia - akoby išlo o ideológiu, ktorej sa treba pridržiavať alebo ju odmietnuť -, nemá žiaden praktický význam, keďže závisia od miliónov individuálnych rozhodnutí". Na potvrdenie tohto výroku v neskoršom článku píše, že "nie je praktické protestovať proti všeobecnému procesu charakteristickému pre rozvoj svetovej ekonomiky, ale účinnejšie je bojovať proti konkrétnym podmienkam nerovnosti, nespravodlivosti alebo margi-

¹ Podčiarkol autor.

² Podčiarkol autor.

nalizácie, ktoré globalizácia prehlbuje".³ Mnohí jednotlivci na takomto ekonomickom procese lipnú, ako uvádza Guillermo de la Dehesa, no z ich argumentov možno dedukovať, že toto lipnutie nevychádza z prirodzenej povahy takejto ekonomiky ani do nej nezapadá.

Pri analýze informačného kapitalizmu s ľudskou tvárou *tretej cesty* Manuel Castells vyslovuje názor, že aj keby sa v ojedinelom hypotetickom prípade zhromaždili všetky sily podporujúce globalizáciu, viac než dve tretiny ľudstva by nepoživali väčšinu jej výhod a obrovské množstvo ľudí v rozvinutých krajinách by okrem toho bolo odsunutých do úzadia. V samotných Spojených štátoch žije pod hranicou chudoby približne 15 percent ľudí a 5, 5 milióna ľudí je podrobených systému trestného súdництва. Okrem toho nemožno nemať na zreteli závažné problémy implózie finančných trhov a stagnovania solventného dopytu v porovnaní s výrobnou kapacitou vytváranou technologickými inováciami, sieťovou organizáciou a mobilizáciou kapitálu. Nielenže je predstava spoločnosti v štýle Silicon Valley obkolesenej oblasťami chudoby v najväčšej časti planéty eticky sporná, no spomínaná tendencia súčasného informačného kapitalizmu je aj pri akomkoľvek lepšom scenári politicky a spoločensky neprijateľná, zdôrazňuje Castells. Sociálne dosahy (od nových epidémií až po rozšírenie svetovej zločineckej ekonomiky), politické dosahy (ako ich uvádzal napríklad Wallerstein), dosahy na životné prostredie a na deštrukciu nášho vlastného zmyslu ľudskosti sú možné následky tohto dynamického modelu, ktorý však vylučuje globálny kapitalizmus.⁴

V jednej z reedícií konca ideológií sa objavil pokus o charakterizáciu ekonomickej globalizácie, ktorá dnes zahŕňa všetky oblasti schopné získať obchodné výhody, ako nevyhnutný proces, ktorý nie je podriadený osobitným mocenským skupinám bez politickej príslušnosti závislým od technickej tvorivosti. Na druhej strane, ako uvádza Ethan B. Kapstein, je ťažké zabudnúť na to, akým príkladom je "britské rozhodnutie z roku 1846 o zrušení colných poplatkov, klasickým príkladom politiky vedome orientovanej na globalizáciu ekonomiky v prospech špecifických záujmov", rovnako ako "sa globálna ekonomika po druhej svetovej vojne odvíjala od série vedomých politických rozhodnutí, ktoré boli prijaté vo viere, že zvýšenie obchodnej výmeny by mohlo prispieť k mieru a prosperite sveta". ([13], 21 - 22)⁵ Z tej istej perspektívy už v roku 1987, pri analýze prvotného impulzu globalizácie Castells poukázal na to, že "je potrebné pamätať, že ekonomický model nie je nikdy nezávislý od politického projektu, ktorý ho iniciuje. Okrem toho v tak úzko previazanej medzinárodnej ekonomike víťazstvo spomínaného modelu v kľúčových krajinách nanúti svoju logiku aj ostatným krajinám sveta" ([15], 259). Pri presnejšej politickej charakterizácii Castells uvádza, že nový kapitalizmus je kvalitatívne odlišný, aplikuje ekonomicke princípy a vytvára aliancie, ktoré sú úplne iné, a následne nanovo definuje a mení budúcu mapu politických projektov. Nový model ekonomickej globalizácie, tvrdí Castells, je výsledkom politických bojov pri riešení ekonomických kríz a vedie k víťazstvu konzervatívnych síl, ktoré rozvíjajú program, ktorý je s určitými nepresnosťami označovaný ako program "reaganekonómie". Kompen-

³ El País 14/11/2000 a 21/4/ 2001.

⁴ Castells, M.: "Tecnología de la información y capitalismo global" v práci A. Giddensa a W. Huttona ([11], 100 - 102).

⁵ Na túto tému sa odporúča jeho dielo *Governing the global economy: international finance and the State*.

záciou je spoločenská a teritoriálna redukcia okruhu akumulácie, "ide o model, ktorý je hospodársky dynamický, sociálne vylučujúci a zároveň funkčne univerzálny" ([15], 262).

Odchýlenie sa od tohto kapitalisticko-civilizačného modelu teda znamená narušenie tej spoločensko-ekonomickej reorganizácie, ku ktorej sa dospelo po prvej svetovej vojne, keď sa otvoril priestor pre to, čo Gabriel Tortella nazval najdôležitejšou udalosťou 20. storočia: "sociálnodemokratickú revolúciu". Revolúcia, ktorá je charakterizovaná univerzalizáciou všeobecného volebného práva, rastúcou participáciou ľavicových strán, ako aj zavedením sociálneho štátu ([16], 45). Tým sa nielenže narúša spoločenská zmluva uzatvorená po druhej svetovej vojne a stráca sa politická podpora rozličných spoločenských činiteľov, ktorí túto zmluvu podpísali, ale nastupuje aj obdobie neistoty, ktoré neskôr vedie k presadeniu sa iných skupín vyčkávajúcich na svoju príležitosť. "Zdá sa, že svet," tvrdí Kapstein, "neúprosne speje k jednému z týchto tragických momentov, čo bude mať za následok to, že budúci historici sa budú pýtať: prečo sa vtedy neurobilo nič? Žeby vtedajšie hospodárske a politické elity si neboli vedomé hlbokých problémov pracujúcich spôsobených ekonomickými a technologickými zmenami? Čo im bránilo podniknúť kroky potrebné na predídenie celosvetovej kríze? Žeby svet," pýta sa Kapstein, "pokročil?" ([16], 20 - 21)

Neúprosný charakter pripisovaný globalizácii z dominantného hľadiska "novej ekonomiky", ako aj jej úspechy v určitých častiach planéty, prinášajú čoraz väčšie obmedzenie skúseností na strane jednotlivcov. To, čo je dané, resp. čo existuje, je jediná forma možnej reality, a to, čo je, sa prezentuje ako jediná možnosť voľby a myslenia. Rastúca homogenizácia, ktorá sa odvodzuje od tohto nového kapitalizmu, predpokladá odstránenie symbolických zámkov, prostredníctvom ktorých sa uskutočňujú túžby jednotlivcov. Subjektivita sa jasne vylučuje, čo je navyše sprevádzané stratou historickej pamäti. Akoby nebolo možné poskytnúť šancu historickým chvíľam spoločenských zmien, akoby agenti revolučných procesov nemohli byť protagonistami, akoby nebolo možné sa ujať zoskupení, ktoré sa historicky podieľali na rozhodovaní vedúcom k prekonaniu stavov dominancie. Táto strata historickej pamäti sa zdôrazňuje natoľko a natoľko je poznačená skoncovaním so symbolických praktikami politického uznania a konania, že samotný tradičný akt hlasovania v krajinách s demokratickými tradíciami sa ľudom odcudzil a objavujú sa skutočne "nepolitické" figúry zvolené na to, aby viedli národ. Práve takáto situácia urovnávania reality sťažuje to, aby si teória a politická filozofia našli spoločenský základ významu a normatívnej hodnoty, ktoré by umožnili ich účasť na procesoch reflexie a politických rozhodnutí. Túto situáciu možno zobrazit' tak jednoducho, rovnými a jednoduchými čiarami, bez akýchkoľvek priesečníkov v spoločensko-politickej oblasti, že za horizontom nebude vidno nič. Autor ako Perry Anderson, šéfredaktor *New Left Review* napísal, že jediným východiskovým bodom pre akékoľvek emancipačné hnutie "je veľkolepé priznanie historickej porážky... Jedine zmenšenie rozmerov nie veľmi odlišné od medzivojnových čias by dokázalo zatriať veľkosťou súčasného konsenzu" ([17], 7, 16).

Stupeň politického rozčarovania a ochladnutia voči demokracii nezostal nepovšimnutý viacerými veľkými predstaviteľmi samotného kapitalistického systému. Trojstranná skupina, exkluzívny klub v porovnaní s masovým Davosom, poveril Susan J. Pharovú a Roberta Putnama preskúmaním najdemokratickejších demokracií na svete. Výsledkom

je zväzok spisov pod názvom *Lahostajné demokracie: čo znepokojuje krajiny Trojkľubu?* [18] Napriek výhradám voči takémuto druhu správ výsledky sú príznačné: ľahostajnosť voči súčasným demokraciám narastá a niet nijakej skupiny štátov, ktorá by bola iná z hľadiska straty politickej legitimacy. Rozdiely spočívajú len v odlišnej intenzite takejto ľahostajnosti. Budúcnosť, ako tvrdí Kapstein, bude poznačená veľkou neznámou - kto prevezme štafetu súčasného vedenia?

Rozmery zmeny. Pokračovanie ľudskej emancipácie, ohlásenej v dvoch veľkých revolúciách modernosti, sa v samotnom filozofickom myslení neodrazilo. Osvietené myslenie univerzalistického charakteru, ktoré stavia na princípy rozumu, prijímajúce len to, "čomu môže čeliť verejná a slobodná skúška", sa muselo popasovať s nápmi toho, čo je pre postmodernistov jasné: jazykové hry sú mnohotvárne a pochádzajú z pragmatických heterogénnych pravidiel. Cieľ dialógu nemôže viesť ku konsenzu, ale "skôr k paralógii". To, čo sa s ním stráca, je viera, že "ľudstvo ako kolektívny (univerzálny) subjekt sa usiluje o všeobecnú emancipáciu úpravou povolených *tahov* vo všetkých jazykových hrách" ([19], 117). Podľa Lyotarda táto orientácia reaguje na vývoj sociálnych interakcií, kde dočasná zmluva nahrádza trvalé inštitúcie. Nebolo nikoho, kto by neprisúdil osvietenstvu s jeho nárokmi na pokrok globalizáciu ako poslednú epizódu neustále sa opakujúceho utopizmu civilizácie, ktorá sa považovala za univerzálnu. Úpadok neskoromoderných demokracií by tak umožnil obnoviť existenciu jednotlivcov, t. j. pluralitu spôsobov života, ktoré sa zdajú medzi sebou nemerateľné. Autonómnosť jednotlivcov si vyžaduje silnú všeobecnú kultúru, čo je možné len v menších spoločenstvách. Toto odmietnutie univerzálnosti možno rovnako nájsť aj u autorov, ktorí podobne ako Charles Taylor interpretovali "rozdielnosť" z kultúrnej perspektívy, ktorá sa ako v prípade interpretácie Frantza Fanona vyhyba politickým a ekonomickým rozmerom ľudového boja. Myšlienka "nových moderností", chápaných ako rôzne možnosti zladit' ideály emancipácie so spôsobmi rozvinutými západnou civilizáciou, nadobúda rozličné významy a zachováva si vzťah k odmietaniu požiadaviek univerzálnosti, ktoré sú potláčané politickými kategóriami našej modernosti.

V týchto chvíľach sa rozmohli rôznorodé procesy, ktoré sa dotýkajú politického aspektu našich národov: od problémov týkajúcich sa "postnárodnej" éry, straty oporných - aj geografických - bodov na zrealizovanie myšlienky spravodlivosti v spoločnosti, "lokálneho" rozmiestnenia nových inštitúcií moci, neposkytnutia ochrany, čím trpia mnohí jednotlivci ako pasívni občania zbavení sociálneho a ekonomického začlenenia, až po problém "inakosti" v konkrétnej podobe imigrácie, ktorá nemá zatiaľ v Španielsku až taký veľký význam, no ktorá už prešla skúškami problematickej akceptácie kultúrneho pluralizmu atď. Tieto problémy z pohľadu epistemologických nezrovnalostí a neznesiteľných nerovností predstavujú najbezprostrednejšie oporné body toho, čo by mohlo viesť k zrodu novej politickej vízie, po ktorej som pátral negatívnym spôsobom, pričom som bral do úvahy tendencie a skrytosti, ktoré zatiaľ nenadobudli podobu alebo ktorých podoba sa ešte len rodí. Chcel by som však spomenúť niektoré aspekty, ktoré majú svoje miesto v politickom systéme a ktoré sú nevysporiadaným dedičstvom nedávnej minulosti.

V prvom rade by som chcel spomenúť problém rozdielu medzi subjektivitou a občianstvom ako dvoma odlišnými prostrediami, medzi osobným a politickým, ktoré

je veľmi ťažké zladit'. Jeden z rozmerov tohto problematického odlišenia nadobudol po páde reálneho socializmu konkrétnejšiu podobu odpovede na otázku o hodnote a význame marxizmu. Marxistická utópia v období, v ktorom "reálny ľudský jednotlivec znovuzískava abstraktné občianstvo a individualitu", sa po rozpadnutí Sovietskeho zväzu nielenže ukázala nemožná, ale dokonca poukázala na to, že pevnosť požadovanej štátnej kultúry znamenala popretie samotnej individuality; samotný ideál znamená popretie cieľa. Na druhej strane od čias marxizmu, ktorý sa v Sovietskom zväze prezentoval ako uskutočnenie sna ľudstva ako vlastníka osudu, sa potvrdilo to, čo popieral: potrebu politického prostredia. Ak nám nevyhovuje centrálné plánovanie, musíme radikálne prijať to, čo by prinieslo nie potlačenie trhu, ale adekvátne postavenie trhu vo vzťahu k ľudským potrebám: spôsob praktického uplatnenia, na ktorý poukazuje demokracia.

Komplikovaný vzťah medzi slobodou subjektu a rozmerom občana nadobudol veľmi rozdielne formulácie, od toho najstiesnenejšieho kontextualizmu, ktorý sme už spomínali, až po funkcionalitu foriem "solidarity medzi cudzími", ktorá mohla podľa Habermasovho tvrdenia viesť k vytvoreniu národného štátu a ktorá by sa dnes mohla označovať ako únik zo zväzku štátov v rámci Európskej únie. So zreteľom na spomínaný vzťah medzi slobodou subjektu a rozmerom občana opäť použijem svoju interpretáciu Rousseauovho diela. Poukážem na to, že *Spoločenská zmluva* sa stala ideálom koncepcie ľavicovej politiky, ako v prípade Engelsa, alebo napríklad Habermasa v súčasnosti, s tou výnimkou, že posledne menovaný zaviedol jeden nový prvok: logický proces v určovaní "všeobecnej vôle". V dôsledku toho, i z dôvodov, ktoré sa nás týkajú, jednotlivec v rámci *spoločenskej zmluvy* je ten, kto opúšťa všetku jemu pripisovanú identitu, ktorá sa tvorí čisto subjektívne, aby sa zaradil ako príslušník všeobecnej vôle. Práve to si vyžadoval odpor voči Niekdajšiemu režimu, odmietanie triednej spoločnosti hierarchizovanej podľa *statusu*, v súlade s identitou krvi atď. Nový občan bol preto pre druhého občana rovnaký až potiaľ, kým ani jeden z nich nemal spoločenskú identitu: všetci boli rovnakí z dôvodu popretia svojich identít, ktorým sa pripisoval buričský charakter, ako sa upozorňovalo v Niekdajšom režime. Medzi jednotlivcom a štátom sa nepripúšťala nijaká mediácia.

Ak teda nikto nemá byť závislý od druhého v dôsledku jeho socio-ekonomických podmienok, ľudstvo by zobralo svoj osud do vlastných rúk. Všetci sme rovní v homogenite tých, ktorí sa nevyznačujú ničím charakteristickým, nijakou identitou, ani tou, za ktorú by dostávali peniaze, ani sociálnym postavením. Rovnako by sme mohli utvárať ideálne spoločenstvo dialógu, pretože v absolútnej subjektivite, bez buričskej identity by sme dosiahli epistemologickú dohodu tých, ktorí bez mediácie nájdu konsenzus, ktorý je automaticky pravdou. Subjektivita, bez určenia identity, nám dáva univerzálny pohľad, bez akejkoľvek rušivej partikulárnosti. Problémy slobody a občana treba opätovne nastoliť a zároveň pamätať na známu hegelovskú definíciu individuality spojenú so subjektivitou. Po skúsenostiach s demokraciou by dnes takáto subjektivita umožnila existenciu subjektívnej slobody ako základného momentu vlastného primárneho základu, ako aj jej rozmeru vzťahujúceho sa na iných, ktorí ako takí majú byť bráni rovnako ako princíp, ktorý vytvára priestor pre verejné. To znamená, že verejné nemôže byť postavené do rámca princípov konania a komunikácie, ktorých základ by sa v tomto právnom prípade odlišoval od samotnej slobody jednotlivca.

Nadišiel čas, aby sme sa vrátili k mojej prvej poznámke, v ktorej som poukazoval na napätie medzi etikou a politikou. Z pohľadu politiky je kritériom normatívnosti rovnosť. Pohľad morálky zaváži vtedy, keď jednotlivec alebo skupina nedisponujú v porovnaní s inými rovnakou silou, keď si nie sú rovní. Vzývanie morálky často naznačuje situáciu "serializácie", v ktorej sa jednotlivci vedome nesformovali do skupín, aby mohli politicky konať ako rovní voči iným skupinám. Práve v dôsledku toho moralizovanie v nejasnej situácii má paralyzujúce účinky voči politickému určeniu postavenia jednotlivcov alebo skupín. Možno uviesť nedávny príklad zo Španielska. V súvislosti so zákonom o prisťahovalectve sa v domácej tlači objavili početné články španielskych konštitucionalistov. Na jednej strane Jorge de Estaban poukazoval na fakt, že odvolania sa Socialistickej strany a Národnej baskickej strany proti zákonu o prisťahovalectve sa nezakladali na "podložených ústavných dôvodoch a na obrane ľudských práv". Stanovisko vlády je plne v súlade s ústavou, aj keby ju označovali za "spiatočnicku alebo realistickú". Stanovisko presadzujúce obmedzenie prisťahovalectva by sa za takýchto okolností označovalo ako "nerealistické, až neľudské". Na rozdiel od tejto argumentácie, striktno sa pridržiavajúcej ústavnosti, Juan José Solozábal argumentoval, že jurisdikcia ústavy, by mohla podkopať ústavnosť politického života. Ešte konkrétnejšie, "skúška ústavnosti práv imigrantov nie je možná bez uvedomenia si toho, že hovoríme o morálnych právach, o skutočných ľudských právach, ktoré ústava, alebo aspoň jej otvorené čítanie, nemôže neuznať všetkým, bez ohľadu na národnosť". Niekolko dní potom polstovka imigrantov získala sídlo Obrancu národa. Išlo o skupinu imigrantov, ktorí dlhé dni trávili zavretí v kostole. Poza hranice prísne formulovaného práva a morálky, po období spoločného politického nastoľovania ich problémov sa rozhodli konať politicky ako rovní. V skutočnosti sa rozhodli vstúpiť do politického života so zámerom poukázať na to, kto je politikom a čo je politické a čo nie, rozširujúc tak priestor politickej vízie, čo sa dialo v celej histórii. Túto poznámku netreba považovať za politickú provokáciu. Ide, opakujem, o spoločenské súvislosti, ktoré od čias rozlične určovanej ilegality rozšírili politické pole, politický život. Dejiny robotníkov boli ustavičným bojom za vnesenie sociálnych práv do sféry politiky, ktoré sa v súkromnej sfére znižovali.

Obraz tých "druhých", vylúčených, ktorí nie sú chápaní kriticky ani filozoficky, ako napríklad čierne obyvateľstvo v Spojených štátoch a ženy vo všeobecnosti, predstavuje ďalší aspekt potreby zmeny politickej vízie. Z tohto pohľadu, pokiaľ ide o skupinu žien, nebolo náhodou, že počas búrlivých dní s jasnými prejavmi rasizmu v táboroch južného Španielska práve iba skupina Progresívnych žien vytvárala aliancie s imigrantami. Aliancia medzi tými, ktorí sú na hranici politickej vízie modernosti, sa neskončila ani dnes. Táto aliancia, neustále ničivá pre ženy, ako na to poukázali rôzne feministické teoretičky, zažila svoje najvýznamnejšie chvíle v spoločnom boji černochovo a žien v Spojených štátoch. "Je možné," píše Angline Grimke, americká bojovníčka za zrušenie otroctva a za volebné právo žien zo začiatku 19. storočia, "oslobodiť otrokov a ponechať ženu v situácii, v akej sa nachádza. Čo však nie je možné, je oslobodiť ženy a ponechať otrokov v ich dnešnom stave." Čierni muži, ktorí opustili biele ženy bojujúce spolu s nimi za získanie práva voliť, sa mohli integrovať v liberálnej demokracii, s následným odmietnutím požiadaviek žien. Problém liberálnej demokracie však nie je len historický. Nespočíva v určitých nešťastných okolnostiach,

ktoré oddialili začlenenie žien do politického života. Naopak, tvrdí Susan Mendusová, vylúčenie žien z účasti na politickej moci, nesplnené sľuby majú svoje korene v tom, že liberálna demokracia "stelesňuje zaručené ideály, ktoré nikdy nesplní, jedine že by sa vykonala kritická skúška jej vlastných filozofických základov" ([20], 223).

Vzťah medzi liberalizmom a feminizmom, ako zvýraznil Pateman, je mimoriadne hlboký a komplexný. Kritický bod však spočíva v interpretácii, akú oba prúdy prisudzujú ideí jednotlivcov ako slobodných, rovných jednotlivcov emancipovaných z pohľadu stanovených hierarchizovaných prepojení v spoločnosti. Práve zdôrazňovanie práva na rovnosť označuje neprekročiteľné hranice liberalizmu: zovšeobecňovať liberalizmus je to isté ako spochybňovať samotný liberalizmus. Ak je naozaj pravda, že neexistuje nijaké delenie v rámci občianskej spoločnosti, ktorá je ríšou verejného života, nie je bežné uvažovať o tom, "ako je tento pojem verejného politického priestoru spojený s domácim životom" [21]. Liberálny individualizmus má patriarchálny charakter, keď jednotlivec - muž je vyňatý zo súkromnej sféry, ktorú ešte stále obsadzujú ženy z dôvodu svojho podradného postavenia voči mužom, a na základe tejto idey jednotlivca - muža sa zovšeobecňuje verejná sféra.

Jedným z najreprezentatívnejších predstaviteľov liberalizmu, ako uvádza Pateman, je dnes zrejme John Rawls. Hneď na začiatku tvrdí, "akýmsi spôsobom predpokladám, že rodina je správna" ([22], 24). Nekritický charakter jeho tvrdenia v prvom rade zakrýva realitu rodiny v kultúrnom kontexte, na ktorom stavia svoje dielo: polovica manželstiev sa končí rozvodom; takmer jedna štvrtina detí žije len s jedným rodičom; alarmujúca feminizácia chudoby je spojená s následkami typu rodiny, ktorú považuje za správnu, čo jasne potvrdzuje, že súkromná sféra, v ktorej dominujú ženy, aj naďalej umožňuje mužom aktivizovať sa vo sfére verejnej... Na základe týchto predpokladov feministické trvanie na rovnosti je v Rawlsovom prípade pretransformované do jednoduchého rozšírenia politického priestoru tak, aby sa doňho zmestili aj ženy. Ako naznačili Mendus a Pateman, neexistuje žiadna kritická ani filozofická úvaha o predpokladoch, ktoré by tvorili základ demokratickej spoločnosti, na ktorých stavia kritériá spravodlivosti. Okrem toho trvá na tom, že "samotnej rovnosti Vyhlásenia o nezávislosti, ktorej sa dovoľával Lincoln, aby odsúdil otroctvo, sa možno dovoľávať aj na odsúdenie nerovnosti a útlaku, ktorým trpia ženy" ([22], 25). Moller Okin, nasledovníčka veľkej časti rawlsovského konštruktivizmu, po overení historických výsledkov riešenia aplikovaného v súvislosti s témou vylúčenia čierneho obyvateľstva, ktorého sa Rawls domáhal aj pre ženy, píše, že "bezpochyby môžeme potvrdiť, že by sme sa mali oveľa lepšie, keby sa na nás neaplikovalo nijaké riešenie" ([23], 144).

Objavuje sa tu teda teoretický problém s rozsiahlym praktickým dosahom vo vzťahu k ustavičnému zámeru zakryť alebo potlačiť stopy žien v procese utvárania modernej politickej spoločnosti. Mám na mysli trvalú formu, ktorou tí, čo zadržávajú moc, si uzurpujú kolektívnu pamäť a privlastňujú si ju v prospech svojich záujmov. Na druhej strane je bežné, že túžba po legitímite moci pred ostatnými skupinami vedie príslušné osoby k vytváraniu špeciálnych genealógií, aby odôvodnili svoje panstvo. Konfiškácia pamäti skupiny alebo spoločenských skupín v prospech jednej elity so zmanipulovanými genealógiami motivovala Rangera k tomu, aby v prípade Afriky navrhol "výskum pamäti *bežného človeka*, najmä celého toho obrovského komplexu neoficiálnych, neinštitucionalizovaných poznatkov v protiklade k súkromným poznatkom monop-

lizovaných skupinami s jasným cieľom brániť svoje záujmy". Le Goff, ktorý mi poskytol zdroje k Rangerovým spisom, ma odkázal aj na štúdie Mansuelliho, podľa ktorých zmiznutie etruského národa súvisí so skutočnosťou, že etruská aristrokracia si privlastnila pamäť a národné dejiny. Keď etruský národ "prestal existovať" ako autonómny národ, Etruskovia stratili vedomie o svojej minulosti, teda o sebe samých".

Paralelne k situácii opísanej vo vzťahu k Etruskom, ak vezmeme do úvahy feministov, ale aj historikov a teoretikov demokracie, ženy by mali problémy identifikovať sa ako skupina, keďže boli zbavené spomienok na svojich emancipátorov z uplynulých storočí. Rôznorodé určenie miesta a obsahu časťou mužov, ktoré prináležia ženám, zneumožňuje kultúrne riešenia, ktoré sa podobne ako u Charlesa Taylora opierajú o myšlienku "uznania" víťazstva historickej nespravodlivosti. Ako mu kedysi odvetila Susan Wolfová, "otázka poznania, do akej miery a v akom zmysle sa chce nechať poznať ako žena, je predmetom hlbokých rozporov, pretože neexistuje jasne oddelené alebo jednoznačne vytúžené kultúrne dedičstvo, ktoré by umožnilo nanovo definovať, resp. interpretovať to, čo znamená mať identitu ženy, pretože táto identita je daná do služieb útlaku a vykorisťovania". ([24], 109 - 110).

Politická filozofia a historická sociológia pojmov tu nadobúdajú osobitný rozmer, veď zmysel politiky a s ňou aj štruktúra a význam demokracie sa pohrávajú v tomto volaní po osvietení osvietenstva, ktorého sa kriticky ujíma, od témy rovnosti až po problém polovice vylúčených ľudských bytostí vo svete. Ako píše Pateman, "vyrozprávaním histórie získate nový pohľad, ktorým stanovíte politické možnosti. Keď sa história stlačená politickou genézou vytiahne na povrch, politické pole už nemôže byť to isté". Práve v tom spočíva výzva i limity zmien politickej vízie.

LITERATÚRA

- [1] KANT, I.: *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*. Madrid 1992.
- [2] VERNANT, J.-P.: *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires 1965.
- [3] FEBVRE, L.: *Pour une histoire "a part enti re"*. Paris, Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales 1982.
- [4] STAROBINSKI, J.: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo*. Madrid, Traducción de Santiago González Noriega 1983.
- [5] POLANY, K.: *La gran transformación*. Madrid 1989.
- [6] RIECHMANN, J.: "Una nueva radicalidad emancipatoria: las luchas por la supervivencia y la emancipación en el ciclo de protesta post-68." In: RIECHMANN, J.- FERNÁNDEZ BUEY, F.: *Redes que dan libertad*. Barcelona 1994.
- [7] RIECHMANN, J.: *Un mundo vulnerable. Ensayo sobre ecología, ética y tecnociencia*. Catarata 2000.
- [8] MARTÍNEZ ALIER, J.: "La valoración económica y la valoración ecológica como criterios de la política ambiental." In: QUESADA, F. (edit.): *Filosofía y economía*. Arbor CXL, 550 (október 1991).
- [9] HEILBRONER, R.: *Visiones del futuro. El pasado lejano, el ayer, el hoy y el mañana*. Barcelona 1996.

- [10] WALLERSTEIN, I.: *El futuro de la civilización capitalista*. Barcelona 1997.
- [11] GIDDENS, A. - A HUTTON, W.: *En el límite. La vida en el capitalismo global*. Barcelona 2001.
- [12] GIDDENS, A.: *Un mundo desbocado*. Odbor sociológie III. UNED 1998.
- [13] KAPSTEIN, E. B.: "Trabajadores y la economía mundial." In: *Política Exterior*, 52, X - júl - august 1996.
- [14] KAPSTEIN, E. B.: *Governing the global economy: international finance and the State*. Foreign Affairs 1996.
- [15] CASTELLS, M.: "El modelo mundial de desarrollo capitalista y el proyecto socialista." In: VV. AA.: *Nuevos horizontes teóricos para el socialismo*. Madrid 1987.
- [16] TORTELLA, G.: *La revolución del siglo XX*. Madrid 2000.
- [17] ANDERSON, P.: "Renovaciones." In: *New Left Review*, 2000, č. 2.
- [18] PHARR, S. - PUTNAM, R.: *Disaffected democracies: what's troubling the trilateral countries?* Princeton University Press, Princeton, N. J. 2000.
- [19] LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna*. Madrid 1984.
- [20] MENDUS, S.: "La pérdida de la fe: feminismo y democracia." In: DUNN, J.: *Democracia*. Barcelona 1995.
- [21] PATEMAN, C.: "Críticas feministas a la dicotomía público/privado." In: CASTELLS, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona 1996.
- [22] RAWLS, J.: *El liberalismo político*. Barcelona 1996.
- [23] MOLLER OKIN, S.: "Liberalismo político, justicia y género." In: CASTELLS, C.: *Perspectivas feministas en teoría política*. Barcelona 1996.
- [24] WOLF, S.: "Comentario." In: TAYLOR, CH.: *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. Mexiko 1993.

Fernando Quesada Castro je doktorom filozofie a držiteľom diplomu v oblasti politickej sociológie. Vyučuje na Katedre politickej filozofie Národnej univerzity diaľkového vzdelávania (Madrid). Je riaditeľom časopisu *Revista Internacional de Filosofía Política*. Vo svojej práci sa venuje charakteru politickej filozofie, normatívnym dimenziám politiky a novému pohľadu na pojem občianstva. Niektoré z jeho posledných diel: *Cambio de paradigma en la Filosofía política (Zmena paradigmy politickej filozofie)*, 2001; *Naturaleza y sentido de la ciudadanía hoy (ed) (Charakter a zmysel občianstva v súčasnosti)*, 2002; *Procesos de globalización: hacia un nuevo imaginario, (Globalizačné procesy: k novej vízii)* 2003; *11 de septiembre: Fundamentalismo en EE.UU.: Mito fundacional y proceso constituyente, (11. september: Fundamentalizmus v USA: Zakladajúci mýtus a utvárací proces)* 2003.