

K politické filosofii Pavla Barši

Emancipace a dějiny

Jan Géryk

Ve svých *Dějinně filosofických tezích* vykresluje Walter Benjamin podobnost moderní doby, v němž se anděl dějin dívá do minulosti a to, co se „nám jeví jako řetěz událostí“, vidí jako „jednu jedinou katastrofu“. Anděl by rád „vzbudil mrtvé a spravil, co je rozbité“, ale víchřice pokroku jej „nezadržitelně pohání do budoucnosti“. Proti proudu kupředu postupujících dějin jít nelze a jejich poražené již není možné oživit.

Filosof Bruno Latour o moderní době předkládá trochu jiné podobnosti a postavu anděla dějin nahrazuje modernizátorem. Zatímco anděl se s bezmocí dívá na trosky, které za sebou zanechává abstraktní síla dějin, modernizátor minulost aktivně neguje.

Obě postavy však mají společné to, že jsou otočeny zády k budoucnosti. Modernizátor nepostupuje čelem kupředu vstříc utopické vizi, ale pozpátku uniká z domnělého pekla minulosti. Své prostředím tím podle Latoura přetváří nikoliv *aktivně* podle ideálu zářného zítřka, ale *reaktivně* v opozici proti včerejšku.

Latourovo podobenství zmiňuje i politický teoretik **Pavel Barša** v závěru své nové knihy *Román a dějiny* (Host 2022) a můžeme říct, že jde o podobnost pro jeho dílo klíčové. A to nejen pro publikaci nejnovější, ale i pro starší *Cesty k emancipaci* (Academia 2015), k nimž *Román a dějiny* jako by představovaly druhý díl.

Obě knihy jsou založeny na kritice „abstraktní negace“, kterou podle Barši trpěla řada emancipačních strategií minulosti. Tak se třeba právě osvícenští modernizátoři snažili osvobodit společnost od předmoderního tmářství, nicméně se při svém snažení opomenuli otočit čelem k budoucnosti. Pokud by tak učinili, spatřili by ekologickou katastrofu, kterou jejich „slepý úprk z minulosti“ způsobil. Obsedantní upnutí se na zápas s minulostí oslabuje naši schopnost vnímat důsledky tohoto zápasu.

Ostatně i ve střední Evropě po roce 1989 převládlo utváření budoucnosti skrze úprk od komunismu. Důraz na abstraktní negaci komunismu zúžil škálu možných cest k emancipaci na tu, která absolutizovala volnotržní řešení ekonomických otázek a znamenala příklon ke globalizaci bez hlubšího a pružnějšího zvažování rizik.

Negaci k opačné krajnosti

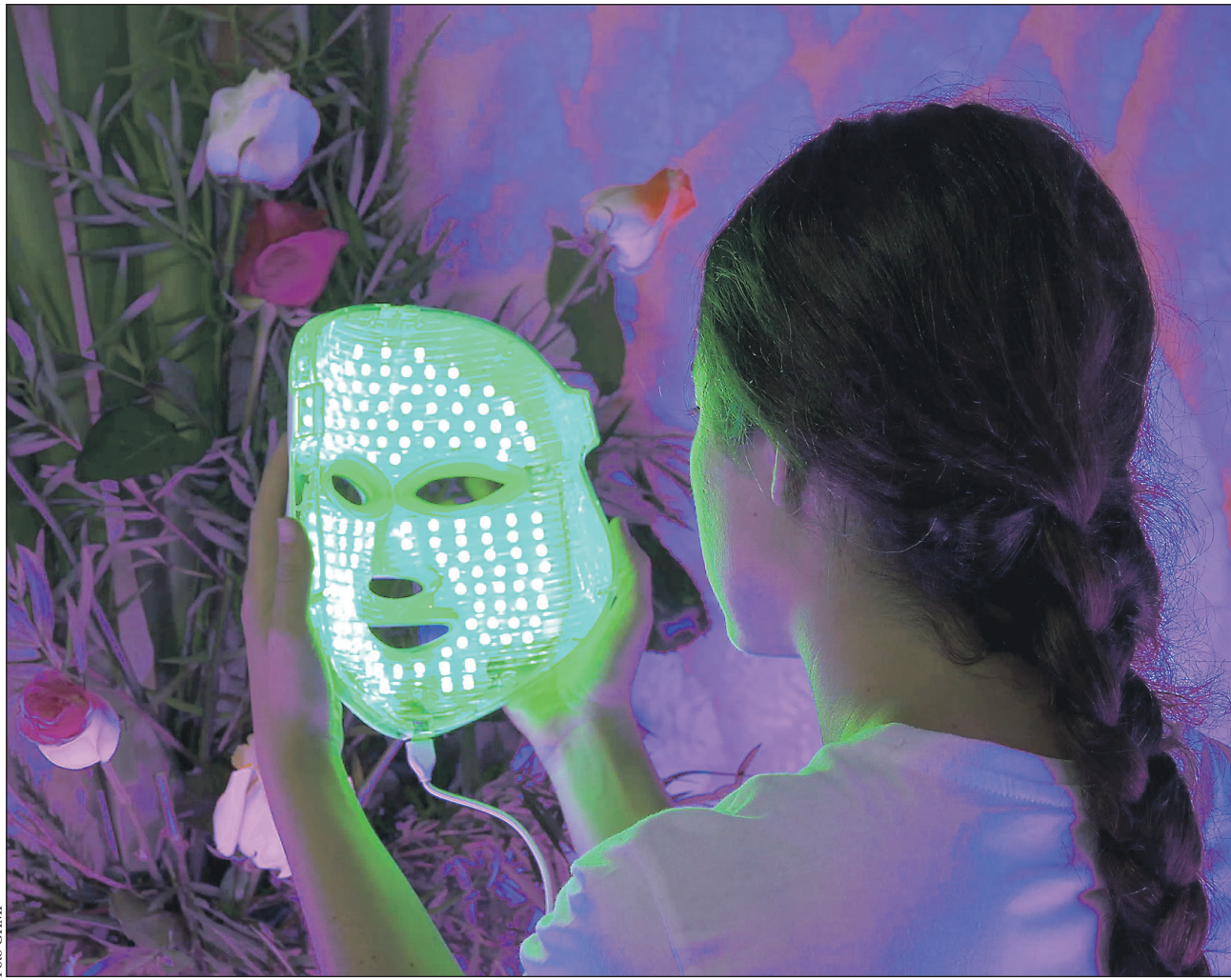
Barša ukazuje problematičnost abstraktní negace a chycení se do pasti dualismu a myšlení protikladů na dílech konkrétních autorů.

Zvláště důležitý je pro něj pohyb „mezi krajním individualismem existenciální revolty na straně jedné a krajním kolektivismem politické revoluce na straně druhé“.

Zatímco existenciální revolta v sobě propojuje stanovisko individualistické (svou revoludou dosahují ztotožnění se se svým autentickým já) a obecně lidské (zároveň dosahují souladu s univerzálními, nadhistorickými hodnotami), politická revoluce je kolektivistická a partikularistická (individuální já není důležité, rozpouští se v konkrétním kolektivním subjektu, o jehož identitu a cíl jde především).

V *Cestách k emancipaci* si Barša pro ilustraci pohybu mezi existenciální revolty a politickou revolucí pomáhá ideovým vývojem dvou zásadních myslitelů období po druhé světové válce: teoretika anticolonialismu Frantze Fanona a filosofa Jeana-Paula Sartra.

Oba ve svých raných pracích vycházejí z existencialistických pozic, aby pak v pozdním díle přesu-



Patricia Domínguez: *Zelené duhovky* (2019), k vidění na bienále *Ve věci umění* v prostorách Galerie hlavního města Prahy v druhém patře ústřední budovy pražské Městské knihovny do 23. října

nuli těžiště z individuální roviny emancipace na tu kolektivní (u Fanona národní v rámci boje proti kolonialismu, u Sartra třídní). Problémem u obou autorů podle Barši je, že jde pouze o onen „přesun těžiště“, ne o propojení individuální a kolektivní roviny emancipace.

Stát je dnes především důležitou infrastrukturou, bez níž nevládneme projít klimatickou či energetickou krizí

Jinými slovy, nepodařilo se jim vypracovat takovou metodu emancipace, při níž se člověk sice „vysvobozuje ze sebe sama a stává se součástí kolektivního hnutí“, avšak kdy toto hnutí „nepopírá individuální rozhodování a jednání, ale živí se právě z něj“.

V *Románu a dějinách* je hlavní postavou, u níž můžeme pozorovat obdobný „přesun těžiště“ či zde možná v čistější podobě onu „abstraktní negaci“, spisovatel Milan Kundera.

Zatímco mladý Kundera padesátých a počátku šedesátých let stál na pozici velkého dějinného pohybu, kterému se má jednotlivec podřídit, aby se v jeho cíli osvobodil od útlaku a odcizení, zralý Kundera po tragické zkušenosti násilného potlačení pražského jara a odchodu do exilu tuto pozici neguje. Podle Barši už nehledá osvobození skrze dějiny, aby se spasil „z vlastní bezútěšné každodennosti“, ale naopak *mimo* dějiny, únikem do každodennosti.

Každodenní přítomnost je dle zralého Kundery krásná sama o sobě, nemusíme ji chápat jen jako moment v dějinném příběhu, jako most z minulosti do budoucnosti.

Tato až příliš silná rezignace na dějinnost je důkazem, že i Kundera stojí k budoucnosti zády. Upnutí k zásadní negaci vlastního postoje

z mládí a odtud vyplývající obranné života proti dějinným a politickým zápasům si nevěšil, jak tímto postojem vydává „dějiny a politiku napospas stoupencům neoliberalního globalismu“.

Zavržení univerzálních dějin bylo u Kundery „natolik razantní, že člověka zbavilo přesahu k univerzálnosti, kterou mezi sebou lidé nastolují tím, že se aktivně podílejí na utváření svého kolektivního osudu“ – pokračuje Barša.

Tak jako Fanon a Sartre nebyli schopni vykročit z protikladu existenciální revolty a politické revoluce, nebyl Kundera schopen vykročit z protikladu velkých dějin a každodennosti.

Cesta mezi protiklady

Jak nalézt cestu mimo oscilaci mezi zmiňovanými krajnostmi? Počátek řešení se podle Barši nachází v uvědomění si podobnosti mezi domnělými protiklady. Tak se v *Cestách k emancipaci* dočítáme, že jak existenciální revolta jedince, tak kolektivistické politické revolucionářství mají společný základ ve filosofii subjektu, která je založena na tom, že subjekt má dospět k autentické a identitě, být „totožný sám se sebou, ale také suverénní ve svém jednání dovnitř i navenek“. Přičemž to platí pro jednotlivce i pro kolektivní subjekt typu národa.

Cestu tak podle Barši musíme hledat v překonání „mýtu subjektu“, tedy v uznání, že naše identita není pevná, že jsme nutně utvářeni vztahy, do kterých vstupujeme s druhými.

V *Románu a dějinách* je zase podobnost domnělých protikladů úniku z dějin a osvobození skrze velký dějinný pohyb spatřována v tom, že obojí okleštuje přítomnost o tvůrčí schopnost plodit budoucnost.

Primát každodennosti, jak jej vidíme u zralého Kundery, odmítá tvůrčí, do budoucna otevřenou dějinnost stažením se do soukromé sféry. Velká vyprávění tuto dějinnost zase popírají tím, že „shlížejí na dějiny z očekávaného bodu jejich završení“.

Emancipační cesta mimo tento

protiklad by proto podle Barši neměla spočívat v příslibu napojení se na přímlku času, „po níž duch (jednotlivce, národa, třídy či lidstva) směřuje ke svému naplnění“, ale ve „zpřítomnění různých světů a časů v jediném okamžiku“.

Politika tak není hledáním cesty ke správnému napojení se na ducha putujícího dějinami, ale otevřeným výběrem z plurality přítomných možností.

Barša v této souvislosti připomíná tezi Hannah Arendtové, která svobodu definuje jako schopnost (spolu s dalšími jedinci) začínat nové. A to aktivně čelem k budoucnosti, nikoli reaktivně zády k ní.

V *Cestách k emancipaci* i v *Románu a dějinách* se tedy Barša dobere určitých „třetích cest“ vedoucích mimo probrané protiklady. Tyto cesty dávají dohromady politickou filosofii založenou na nepřekonatelné vztahovosti naší existence, která vylučuje uzavření nějakým transcendentním rámcem vyšší pravdy, ať už té dějinně-dialektické, či nadčasově-univerzální.

I u této politické filosofie nicméně Barša nakonec uzná, že se v určitém pohledu vyskytuje na krajním pólu škály a lze proti ní vznést zřejmé kritické námítky.

Emancipace jako problém

Problémem této politické filosofie je, zdá se, že její těžiště je až příliš u pólu preference horizontálních společenských vztahů smlouvy a dobrovolné spolupráce oproti vztahům vertikálním založeným na nadřazenosti a podřazenosti.

Zjednodušeně: jde o politickou filosofii příliš anarchizující.

Jde však o problém, který je nutnou součástí politické filosofie Baršových „třetích cest“, nebo spíš o problém hnutí, která se jí zpravidla snaží aplikovat – různých občanských iniciativ a nových sociálních hnutí (environmentálních, feministických)?

Jak známo, tato hnutí jsou typická voláním, že emancipace a proměna společnosti mají přijít „zdola“, začít nikoliv uchopením moci,

ale „změnou života na úrovni vztahů člověka k sobě, ostatním a bezprostřednímu přírodnímu a sociálnímu okolí“. S tím se pak pojí i nedůvěra ke státu.

Stát ovšem v dnešní době nemusíme nutně vnímat jako suveréna, který je ztělesněním/reprezentantem moci autentického subjektu (lidu/národa). Stát je především důležitou infrastrukturou, bez níž nevládneme projít klimatickou či energetickou krizí, jejichž řešení vyžadují robustní administrativní aparát.

To si Barša ostatně dobře uvědomuje, když píše, že „sociální a ekologické výzvy, jimž čelíme od ekologické krize let 2008–2009, (...) vyžadují mobilizovat vůli k obsazení společenského středu a k legitimizaci státu schopného jmenem zájmu celku omezovat moc soukromých aktérů, kteří tento zájem ohrožují“.

Vrátme se v této souvislosti ještě k dilematu mezi existenciální revolty a politickou revolucí. Barša v *Románu a dějinách* zmiňuje kritiku existencialismu komunistickým myslitelem Györgym Lukácsem.

„Skuteční komunisté“ dle Lukáče nelpí na transcendentních ideálech a svým individuálním morálním přesvědčením. Důležitý pro ně není soulad s hodnotami, ale dosažení cíle. Skuteční komunisté se nezabývali „svou duší a její morální spásou“, nýbrž „dělal to, co považovali za nutné, aby posunuli dějiny blíže k jejich vyústění“, a to včetně taktického a účelového popření ideálů, jež se měly po úspěšné revoluci realizovat.

Použijme tuto Lukácsovu kritiku existencialistů směrem k občanským iniciativám a novým sociálním hnutím, konkrétně environmentálním. Je-li jejich primárním cílem vytvoření ekologicky udržitelné společnosti a zpomalení klimatické změny, pak je jejich současné lpění na co možná nejvíce participativním charakteru demokracie, na postupu „zdola“, lpěním na procesu, nikoli na cíli.

„Skuteční environmentalisté“ by podle Lukácsovske logiky měli být schopni „zradit“ ideál partici-

pance (a související ideály autonomie a seberealizace) a v případě potřeby se přimknout k centralistickým technokratickým řešením krize vycházejícím od státu, tedy „shora“.

Znamená však tato zrada ideálů participace, autonomie či samotné emancipace, které provázejí environmentální hnutí zejména od šedesátých let, přimknutí se k jistě formě eko-autoritářství, jež někteří autoři shledávají jako inspirativní například na čínském modelu ekologické transformace?

Ne nutně, avšak kritická analýza samotného pojmu *emancipace* je namístě. A to, jak upozorňuje politolog Ingolfur Blühdorn, právě ve chvíli, kdy s ním umně pracují pravice populistická hnutí, v jejichž případě však jde o emancipaci od krizové solidarity, což bylo symbolizováno například odporem k nošení roušek či aktuálně svetrů v domácnostech kvůli nutnosti šetřit energiemi.

Podle Blühdorna však tomuto vývoji napomohla (spolu s neoliberalní kritikou regulací) i nová sociální hnutí, když sama vychýlila těžiště emancipačního projektu ve prospěch pravidla překračující dimenze na úkor dimenze pravidla stanovující.

Základem moderního emancipačního projektu byla tradičně limitující dimenze stanovující pravidla: ať už šlo o pravidla univerzální morálky (Kant), nebo později pravidla komunikativní racionality (Habermas). V průběhu druhé poloviny 20. století však v rámci emancipačního projektu získal prioritu boj proti překážkám autonomie, jakými byly shledávány například disciplinární moc (v institucích typu továren, škol či zdravotních ústavů), ale také univerzální racionalita.

Zmíněné Baršovy knihy a protiklady, o nichž je v nich pojednááno, leží uvnitř emancipačního narativu. Autor v nich kladl otázky, zda je cestou k emancipaci spíše existenciální revolta, nebo politická revoluce, zda se emancipovat skrze velké dějiny, nebo únikem z nich. Hledaly se třetí cesty mimo uvedené protiklady. Nicméně v současné situaci, kdy se pojem *emancipace* odpojuje od svého klasicky moderního pojetí a chápe se stále více jako odpor proti pravidlům a podnět k jejich překračování, a za současné klimatické krize, která volá po stanovování limitů, je nutno postavit druhý pól proti samotnému konceptu emancipace.

Případně pokračování Baršova projektu tak vybízí ke kroku nad protiklady v rámci cest k emancipaci. Tedy po prozkoumání duality *emancipačních a neemancipačních* metod vedoucích k proměně současné společnosti směrem k její ekologicky udržitelné variantě. Hledala by se tak třetí cesta mezi absolutizací svobodné volby odporující pravidlům a autoritářským etatismem.

Příslib pokračování takového projektu ostatně nalézáme již v závěru *Románu a dějin*, kdy Pavel Barša opět v návaznosti na Bruna Latoura píše, že „jednoznačně záporný vztah k institucím“, který byl typický pro generaci západních osmašedesátníků, je potřeba „proměnit v péči o ně“. Nejde o to, být „vysvobozen z pout“, ale být „dobře připoután“.

„Současnost nás vyzývá,“ uzavírá Barša, „abychom přestali brát emancipaci jako ‚vyvazování se‘ ze sociálních vazeb, jímž vstupujeme do prázdného prostoru svobodné volby, a začali ji chápat jako ‚převazování‘ těchto vazeb, které učiní život rozmanitějším a plnějším skrz ně“.

Autor je právník, působí na PF UK.