

KONTRADIKCE

Ekosocialismus

KONTRADIKCE

Časopis pro kritické myšlení

2022 / 1

KONTRADIKCE

ročník 6 2022 číslo 1

Redakce

Dan Swain, Monika Woźniak (editoři 6. ročníku), Kristina Andělová, Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Ľubica Kobová, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Jakub Ort, Jiří Růžička, Šimon Svěrák

Mezinárodní redakční rada

John Abromeit (Buffalo, NY, USA), Oliver Belcher (Durham, UK), Jana Beránková (New York, USA), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Varšava, Polsko), Wojciech Burszta (1957–2021, in memoriam), Maria Čechonadskich (Londýn, UK), Barbora Černušáková (Manchester, UK), Lubomír Dunaj (Vídeň, Rakousko), Elżbieta Durys (Lodž, Polsko), Ingo Elbe (Oldenburg, Německo), Juraj Halas (Bratislava, Slovensko), Adela Hincu (Bukurešť, Rumunsko), Peter Hudis (Oakton, IL, USA), Michael Löwy (Paříž, Francie), Moishe Postone (1942–2018, in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton, NJ, USA), Michał Rauszer (Varšava, Polsko), Peter Steiner (Philadelphia, PA, USA), Richard Stáhel (Bratislava, Slovensko), Karolina Szymaniak (Vratislav a Varšava, Polsko), G. M. Tamás (1948–2023, in memoriam), Francesco Tava (Bristol, UK), Zhivka Valiavicharska (New York, USA), Xinruo Zhang (Šanghaj, Čína)

Jazyková redakce češtiny Pavla Toráčová

Jazyková redakce slovenštiny Silvia Ruppeldtová

Jazyková redakce angličtiny Greg Evans

Sazba Jana Andrlová

Grafická úprava © Markéta Jelenová

Vytiskla Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Praha 1

Vydal © Filosofický ústav AV ČR, v. v. I., Jilská 1, 110 00 Praha 1, Česká republika
ve svém nakladatelství Filosofia jako jeho 598. publikaci



STRATEGIE AV21

Publikace vychází s podporou Strategie AV21 - Anatomie evropské společnosti, historie, tradice, kultura, identita.

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-750-4 (tištěná verze)

ISBN 978-80-7007-753-5 (e-book pdf)

DOI 10.47376/filosofia.2023.1

Kontakt +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Webová stránka kontradikce.flu.cas.cz/en

OBSAH

Slovo úvodem *Dan Swain, Monika Woźniak*, Ekosocialismus v postkomunistickém prostoru 5

Studie

Vít Bartoš, K problému marxistické ekologie 17

Peter Daubner, Od antropocénu ku kapitalocénu. K postmarxistickému environmentálnemu mysleniu 45

Rozhovor

Rozhovor Dana Swaina a Moniky Woźniak s Johnem Bellamy Fosterem, Marxova ekologie, dialektika a hierarchie potřeb 75

Materiály

Monika Woźniak, ed., Andrej Platonov: Myslet přírodu v postrevolučním Rusku 95

Monika Woźniak, Ani veliká, ani bohatá: Obraz přírody u Andreje Platonova 96

Andrej Platonov, Oprava země; Revoluční sovět země; Světlo a socialismus; O první socialistické tragédii 108

Překlad

Raymond Williams, s úvodem Jaroslava Michla, Za hranice reálného socialismu 119

Jaroslav Michl, Úvodní slovo k překladu 120

Raymond Williams, Za hranice reálného socialismu 120

Recenzní esej

Tereza Reichelová, „Fosilní kapitalismus nezemře přirozenou smrtí.“ Nad limity nenásilí a reformismu na hořící planetě 141

Diskusní příspěvek

Yuliya Moskvina, K otázce vyloučení z občanské sféry. Pohled pragmatické sociologie kritiky 159

Recenze

Roman Kanda, Rozporné hledání jednoty v proměnlivém světě
(Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Jakub Ort, *Politika jednoty ve světě proměn*) 173

Petr Kužel, Marxistický disent. K výboru textů Petra Uhla. (Petr Uhl, Za svobodu je třeba neustále bojovat) 189

Maja Vusilović, Feministický antifašismus (Ewa Majewska, Feminist Antifascism) 198

Slovník pojmů

Patrik Gažo, Ekosocialismus 203

O autorkách a autorech 213

SLOVO ÚVODEM

Ekosocialismus v postkomunistickém prostoru

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dan Swain a Monika Woźniak

STUDIE

K PROBLÉMU MARXISTICKÉ EKOLOGIE

Vít Bartoš

On the Challenge of Marxist Ecology

Abstract

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

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

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

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

Keywords

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

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

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

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

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

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

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

Marx a Malthus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ *Ibid.*, s. 229.

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

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

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

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

¹¹ *Ibid.*, s. 229.

¹² *Ibid.*, s. 230.

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

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

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

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

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

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

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

Malthus dnes

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰ Kaku, *Budoucnost lidstva*.

²¹ Diamond, *Kolaps*, s. 651.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Druhý termodynamický zákon a společenské cíle

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

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

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

²⁸ Harvey, *Záhada kapitálu*, s. 77.

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

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

Podolinského vize a její důsledky

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

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

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

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

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

³⁴ Opak entropie čili informace.

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

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

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

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

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

³⁶ *Ibid.*, s. 247.

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

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

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

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

³⁷ *Ibid.*, s. 251.

³⁸ *Ibid.*, s. 259.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jak je možná marxistická ekologie – odcizení a kompartmentace

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵¹ Harvey, *Záhada kapitálu*, s. 207.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Seznam zdrojů

Angus, Ian. „Deep Ecology Versus Ecosocialism“, *Climate & Capitalism* 19. 6. 2021, climateandcapitalism.com/2011/06/19/deep-ecology-versus-people.

Barry, John. „Marxism and Ecology“. In *Marxism and Social Science*, ed. Andrew Gamble, David Marsh and Tony Tant, s. 259–279. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1999.

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

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

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

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

OD ANTROPOCÉNU KU KAPITALOCÉNU

K postmarxistickému environmentálnemu
mysleniu*

Peter Daubner

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

Abstract

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

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

Keywords

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

Úvod

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Koncept antropocénu: Viac než epocha?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ciu; teda také, ktoré konceptuálne prekračujú hranice teritoriálnych národných štátov. „V súčasnej ére antropocénu ľudstvo chaoticky a negatívne mení ekosystém skôr len ako nezamýšľaný dôsledok svojich iných činností, než že by zámerne koncipovalo žiaducu symbiózu ľudských a prírodných procesov“, konštatuje M. Hrubec.²⁹ Tieto ľudské sily posúvajú podmienky biosférickej stability – predovšetkým v oblasti klímy a biodiverzity – k „prahom udržateľnosti“,³⁰ „bodom zlomu“,³¹ „planetárnym hraniciam“³² alebo „limitom rastu“. ³³ J. B. Foster v tejto súvislosti konštatuje, že v období po roku 1945 svet vstúpil do novej etapy planetárnej krízy, v ktorej ľudské aktivity začali úplne novým spôsobom ovplyvňovať základné podmienky života na Zemi [...] Ako svetová ekonomika naďalej rástla, rozsah ľudských ekonomických procesov začal súperiť s ekologickými cyklami planéty, čím sa ako nikdy predtým otvorila možnosť celoplanetárnych ekologických katastrof. Dnes už len málokto pochybuje o tom, že [kapitalistický] systém prekročil kritické hranice udržateľnosti.³⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵³ Martin Empson, *Land and Labour*.

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

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

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

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

„Veľká akcelerácia“ a planetárna ekologická katastrofa

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

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

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

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

⁶⁰ John Bellamy Foster, *The Vulnerable Planet*.

⁶¹ Martin Empson, *Land and Labour*.

⁶² Sean Sayers, *Marxism and Human Nature*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kritika antropocénu: Absentujúci „anthropos“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitalocén: Koherentná alternatíva pre epochu globálneho kapitalizmu?

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

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

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

⁸⁶ Andreas Malm, *Fossil Capital*.

⁸⁷ Paul Crutzen, „Geology of Mankind“.

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

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

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

⁹¹ William Robinson, *Teorie globálního kapitalismu*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Filozofia ekosocializmu a ekologická revolúcia

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Záver

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

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

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

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

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

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

Zoznam zdrojov

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ROZHOVOR

MARXOVA EKOLOGIE, DIALEKTIKA A HIERARCHIE POTŘEB

Rozhovor Dana Swaina a Moniky Woźniak s Johnem Bellamy Fosterem

Marxian Ecology, Dialectics, and the Hierarchy of Needs

Abstract

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

Keywords

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Jak může toto komplikované sovětské dědictví ovlivnit naše dnešní myšlení?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Přeložil Denis Kostomitsopoulos

MATERIÁL

MYSLET PŘÍRODU V POSTREVOLUČNÍM RUSKU

*Andrej Platonov,
s úvodem Moniky Woźniak*

Andrei Platonov: Thinking Nature in Post-Revolutionary Russia

Abstract

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

Keywords

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

ANI VELIKÁ, ANI BOHATÁ

Obraz přírody u Andreje Platonova

Monika Woźniak

Život a dílo Andreje Platonova

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Příroda ve voronežských člancích

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dialektika přírody v člancích z třicátých let

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

²⁸ Platonov, „Žizň do konca“, s. 181.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

⁵⁰ Andrej Platonov, *Džan*, s. 239.

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

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

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

Přeložil Jan Táborský

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

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

OPRAVA ZEMĚ*

Andrej Platonov

Co je to země?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Prostředky k tomu máme a jsou plně v rolníkových rukou.

Jsou to znalosti, zemědělská věda.

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

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

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

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

Dává nám to země zúrodněná znalostmi.

Nivy jsou obráběcí stroje, rolníci jsou dělníci.

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

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

REVOLUČNÍ SOVĚT ZEMĚ*

Andrej Platonov

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

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

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

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

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

Letošní sucho jsme předpověděli na jaře.

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

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

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

Rusko zachvátilo hoře, trápení a smrt.

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

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

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

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

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

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

Vyhlašujeme generální boj horku a hladu.

Ať žije revoluční sovět země!

Ať žije vědomí a stroj člověka!

SVĚTLO A SOCIALISMUS*

Andrej Platonov

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

Zastavíme se zde u technického ekvivalentu socialismu.

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

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

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

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

Ta síla je světlo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O PRVNÍ SOCIALISTICKÉ TRAGÉDII*

Andrej Platonov

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

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

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

Nejde samozřejmě o smrt, ale o vítězství.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Přeložila Alena Machoninová

PŘEKLAD

ZA HRANICE REÁLNÉHO SOCIALISMU

*Raymond Williams, s úvodem Jaroslava
Michla*

Beyond Actually Existing Socialism

Abstract

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

Keywords

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

ÚVODNÍ SLOVO K PŘEKLADU

Jaroslav Michl

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

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

ZA HRANICE REÁLNÉHO SOCIALISMU*

Raymond Williams

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

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

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

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

Bahrova Alternativa

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Významy kulturní revoluce

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

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

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

³ *Ibid.*, s. 340.

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

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

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

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

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

⁴ *Ibid.*, s. 332.

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

„Zralý industrialismus“

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

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

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

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

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

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

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

⁵ *Ibid.*, s. 207.

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

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

„Přebytkové vědomí“

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

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

⁶ *Ibid.*, s. 332–333.

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

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

Dlouhá revoluce

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

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

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

Samospráva

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

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

⁷ *Ibid.*, s. 349–350.

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

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

Strana, stát a plán

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ *Ibid.*, s. 505.

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

Co společnost produkuje

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

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

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

⁹ *Ibid.*, s. 505.

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

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

Třída

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Závěr

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

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

Přeložili Magdaléna Michlová a Jaroslav Michl

RECENZNÍ ESEJ

„FOSILNÍ KAPITALISMUS NEZEMŘE PŘIROZENOU SMRTÍ.“

Nad limity nenásilí a reformismu
na hořící planetě

Tereza Reichelová

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

Abstract

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

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

Keywords

climate movement, climate sabotage, ecological leninism

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

² *Ibid.*, s. 3.

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

Politická pasivita jako typ privilegia

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

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

Kalendář sociální demokracie

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ *Ibid.*, s. 121.

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

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

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

Stručný nekrolog anarchismu

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

⁸ *Ibid.*, s. 134.

⁹ *Ibid.*, s. 8.

¹⁰ *Ibid.*, s. 61.

¹¹ *Ibid.*, s. 20.

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

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

¹⁴ *Ibid.*, s. 67.

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

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

Mýtus strategického pacifismu

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

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

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

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

¹⁷ *Ibid.*, s. 56.

¹⁸ *Ibid.*, s. 41–42.

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

Umírněnost klimatického hnutí

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

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

¹⁹ *Ibid.*, s. 49–50.

²⁰ *Ibid.*, s. 46.

²¹ *Ibid.*, s. 21–22.

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

²³ *Ibid.*, 00:26:15–00:26:32.

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

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

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

První črta: Ekologický, antistalinský leninismus

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

²⁴ *Ibid.*, 00:27:37–00:27:45.

²⁵ *Ibid.*, 00:23:20–00:23:40.

²⁶ *Ibid.*, 00:24:50–00:25:09.

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

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

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

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

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

²⁸ *Ibid.*, s. 125–128.

²⁹ *Ibid.*, s. 148.

³⁰ *Ibid.*, s. 150.

³¹ *Ibid.*, s. 138–144.

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

Revoluce ve společnosti nadbytku

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

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

Zkušenost pandemie

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

³² *Ibid.*, s. 128–132.

³³ *Ibid.*, s. 144.

³⁴ *Ibid.*, s. 131–132.

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

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

Druhá črta: Klimatická sabotáž

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

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

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

³⁶ *Ibid.*, s. 67.

³⁷ *Ibid.*, s. 75–76.

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

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

Co dělat s vlastními privilegii?

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

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

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

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

⁴⁰ *Ibid.*, s. 86.

⁴¹ *Ibid.*, s. 92.

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

⁴³ *Ibid.*, s. 153.

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

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

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

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

Seznam zdrojů

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

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

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

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

DISKUZNÍ PŘÍSPĚVEK

K OTÁZCE VYLOUČENÍ Z OBČANSKÉ SFÉRY

Pohled pragmatické sociologie kritiky*

Yuliya Moskvina

On the Question of Exclusion from the Civic Sphere

Abstract

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

Keywords

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

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

Historicita pojmů a pragmatický přístup

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

Engin Isin, jehož překlad kapitoly *Jak se stát politickým subjektem* můžeme najít na stránkách tohoto časopisu, také tvrdí, že občanství je způsob vyloučení: „je partikulární hledisko těch, kteří se nacházejí v dominantním postavení“.³ Toto hledisko je prezentováno jako univerzální, reprezentující obec jako jednotu, ale je ve skutečnosti hlediskem těch, kteří obci vládnou. Město Isin interpretuje jako stroj vytvářející rozdíly. Píše: „Město je nezbytnou podmínkou občanství v tom smyslu, že být občanem je neodmyslitelně spojeno s existencí města. V průběhu staletí se boje o občanství vždy odehrávaly jako zápasy ‚o město‘.“⁴ Proces stávání se politickým subjektem je tak procesem narušení univerzality a nová definice nadřazenosti a podřazenosti, spravedlivého a nespravedlivého, která s sebou nese odpovědnost a nutnost „spojit se s ostatními nebo proti nim při uplatňování nabyté odpovědnosti“.⁵ V tomto se Isin přibližuje Rancièrovi, který tvrdí, že základem politiky je neshoda založená na „přítomnosti dvou světů v jednom“,⁶ nebo agonistickému pluralismu Chantal Mouffeové akcentujícímu společný symbolický

¹ Joseph Grim Feinberg, „Občanská Společnost“, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 310.

² *Ibid.*, s. 315.

³ Engin F. Isin, „Jak se stát politickým subjektem“, přel. Marta Martinová, *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 160.

⁴ *Ibid.*, s. 167.

⁵ *Ibid.*, s. 160.

⁶ Jacques Rancièrè, „Ten Theses on Politics“, *Theory & Event* 5, č. 3 (2001), s. 9.

prostor pro diskusi mezi politickými soupeři.⁷ Zpochybnění sociálního řádu v jeho celku je dle Rancièra politika. Dílčí úpravy nedůležitých součástí kapitalistického vlaku, které nemění směr do cíle ustavení totalizujícího neoliberalismu, je policie.

Účelem tohoto diskuzního příspěvku je ukázat sociologický pohled na otázku občanství a občanské sféry, konkrétně na případu sporu o městský prostor, a to pomocí teorie pragmatické sociologie kritiky.⁸ Sociologie není vědou, která zkoumá historii konceptů, spíše je vědou o současnosti a relativně nedávné minulosti. Do minulosti se dívá téměř vždy krátkozrace, protože je závislá na empirickém pozorování nebo přinejmenším na existenci postačujících dat a faktů. Pragmatická sociologie kritiky je teorií, která tvrdí, že sociální realita je ontologicky nejistá, dynamická a křehká, může být jednoduše nabouraná a potvrzuje se pomocí testů – v procesech narušení, sporů a nesouhlasu. V tomto se pragmatická sociologie částečně ztotožňuje s Feinbergem a Isinem – konflikt je podstatná součást nejen politiky, ale celkově sociální reality. Bez konfliktu a kritiky je sociální realita totální, což znamená, že není možná její změna, vývoj nebo pohyb. Každá složka takové totální reality je plně předvídatelná a institucionalizována. Ontologicky taková realita nemůže existovat, protože sociální instituce nemají schopnost zahrnout a pojmut všechny aspekty lidského jednání a jsou vždy o krok pozadu za nepředvídatelnou lidskou zkušeností. Feinberg a Isin ale přehlížejí to, že konsensus je také podstatnou ontologickou součástí reality, a ne jenom projevem nadvlády a moci. Ve stále porušovaném řádu není totiž možné smysluplné jednání, které vždy počítá s dostatečnou mírou předpověditelnosti budoucnosti.

Kvůli tomu, že sociální realita je objektem zakotveným v dynamice souhlasu (konfirmace) a nesouhlasu (kritiky), jsou předmětem zkoumání pragmatické sociologie často veřejné spory. Právě ve veřejných sporech, jak tvrdí přístup pragmatické sociologie kritiky, se dočasně ustaluje realita, významy věcí a jevů a legitimní praktiky jen proto, aby byly brzo porušené, kritizované a znovu ustálené. Kromě toho jsou to sociální aktéři, kteří jsou během sporu schopní odlišit situace spravedlnosti a nespravedlnosti a najít důkaz pro jedno či druhé. Proto je společenská kritika doménou zejména těchto aktérů, ne sociologů nebo filosofů. Nastavení procedur vyloučení a zahrnování do občanské sféry a posuzování jejich spravedlnosti tím pádem není prací filosofů, ale zúčastněných sociálních aktérů, z nichž každý má kritickou kapacitu vznášet tvrzení o sociální realitě. Pragmatické pojetí spravedlnosti je situační a je vázáno na zapojené aktéry (včetně mimolidských entit). Tato pozice francouzských sociologů Luca Boltanského a Laurenta

⁷ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).

⁸ Pragmatická sociologie kritiky je sociologií, která vznikla ve Francii jako reakce na strukturální sociologii Peirrea Bourdieu a zahrnuje díla Bruno Latoura, Luca Boltanského, Laurenta Thévenota a dalších. V tomto příspěvku se primárně odkazuje na následující díla: Luc Boltanski, *On Critique: A Sociology of Emancipation*, přel. Gregory Elliot (Cambridge: Polity Press, 2011), Luc Boltanski a Laurent Thévenot *On Justification: Economies of Worth* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

Thévenota je mimo jiné reakcí na marxistické myšlení, konkrétně na koncept falešného vědomí a kritickou exterioritu, tedy předpoklad, že kritika je možná jen zvnějšku sociální reality, z pozice nezávislé sociální vědkyně, která je nad věcí, kdežto laici jsou tak ponořeni do života, že mu přestávají rozumět. Absence kritické exteriority je dalším důležitým rozdílem mezi přístupem pragmatické sociologie kritiky a úvahami Feinberga a Isina. Cílem tohoto příspěvku ovšem není posouzení přístupů, které nekladou dostatečný důraz na kritickou perspektivu samotných aktérů, ale empirické přispění do diskuze z pozice pragmatické sociologie kritiky, tedy z pozice založené na analýze veřejných sporů. Primárně bych se chtěla zaměřit na povahu sporů o městský prostor a na jejich proměnu v poslední době. Takový záměr dovoluje rozšířit porozumění tomu, co může být řečeno o městě, kým a jakým způsobem to může být řečeno, a rozvinout přemýšlení o exkluzivní povaze občanské sféry.

V následujícím textu bych chtěla použít případ sporu o autonomní sociální centrum Klinika v Praze, který se odehrával v letech 2014–2019. Do analyzovaných dat je zahrnuto 25 rozhovorů s městskými politiky a političkami, státními úředníky a úřednicemi a aktivistkami a aktivisty, a také psané texty (online dokumenty, tiskové zprávy, zprávy z místních novin atd.). Případ Kliniky je v podstatě případem sporu o město, tedy esenciálně občanského sporu, o kterém mluví Isin. Zahrnuje jak radikální (autonomní hnutí) a reformní politické aktéry (někteří městští politici), tak Rancièrovu policii⁹ hájící sociální řád (statní úředníci a úřednice, a politici a političky hájící neoliberalní přístup k městu a ochraňující vstup do občanské sféry pomocí určení legitimacy aktérů).

Boje o město jsou pro dnešní antikapitalistické hnutí klíčové. Kvůli tomu, že kapitalismus komodifikoval bydlení a urbánní prostor se stal jednou z nevíce výdělečných investic, města jsou taky *per se* místy bojů o moc. Ti, kteří ovládají fyzický prostor, nad ním mají moc a mohou v tom prostoru existovat (proto jsou pro státy tak důležité hranice, pro autonomní hnutí pak městská infrastruktura). Boje o města na Západě probíhají v podmínkách konsolidovaného kapitalismu a urbánního neoliberalismu, který se usiluje o proměnu jakékoliv materiality města v toky peněz na finančních trzích. Ti, kteří nemají prostor, nemají také moc. Geografie moci je tak stejně důležitá jako její historie.¹⁰ Politické elity jsou si toho dobře vědomé, a proto jsou nepřiměřeně rozsáhlé útoky policie na squaty v Německu a brutální zásahy proti pouličním protestům v Řecku nevyhnutelné. Za posledních pár let tak bylo v Berlíně vyklizeno několik projektů – Liebig 34, Syndikat, Meuterei a minulý rok se vyklízel wagenplatz vedle squatu Köpi. Lze dodat, že Česká republika zůstala celkově bez autonomních prostorů. Řecká policie ukončuje squatterské projekty založené na solidaritě s migranty a uprchlíky (nebo uprchlíky samotnými), kteří se do squatů přestěhovali poté, co jim stejná policie vyklidila tábory (např. vyklizený tábor Idomeni v 2016, odkud se uprchlíci přestěhovali do squatů v Soluni). Fyzickým

⁹ Rancière, „Ten Theses on Politics“.

¹⁰ Edward Soja, *Postmodern Geographies* (London: Verso, 1989).

vyklizením prostoru měst řecká policie ukazuje, co znamená ta správná občanská sféra, do které nepatří migranti a migrantky ani ti, kdo jsou s nimi solidární.

Zde se chci podívat na to, jakým způsobem probíhal spor o Kliniku z hlediska pražských politiků. Přitom se soustředím nejen na tento konkrétní spor, ale celkově na to, jak se spory o městský prostor změnil za posledních třicet let. Navazuji na Isina, který propojuje město a občanství: město je místem určení a rozdělení mocenských pozic mezi těmi, kdo se můžou veřejně vyjadřovat a jejichž jazyk je považován za civilizovaný, legitimní, a tím pádem veřejně uznávaný (slovy Rancièra, jejichž řeč je *logos*, na rozdíl od těch, jejichž řeč je pouhou *phōné*¹¹). Ti, kdo mluví, se v procesu mluvení stávají politickým subjektem. Tady se vrací téma propojenosti občanské sféry, občanství a státu, které z hlediska historie konceptu rozebírá Feinberg. Ten, kdo mluví v občanské sféře, bývá často určený státem (má právní subjektivitu, například spolek) nebo splňuje kritéria poslušného občana (osoba bez domova je z debaty o městě, stejně jako z veřejného prostoru, vyloučena). Aktivista nabourávající řád a neuznávající konsensus nemluví, ale „řve“, a proto není považován za civilizovaného občana. Složitost debat o městě přitom vylučuje projevy nedosahující určité míry sofistickosti a techničnosti jazyka potřebné pro smysluplné vyjádření o vývoji města. I v kontextu této kritiky je ale důležité podotknout, že debaty o městském prostoru se od devadesátých let 20. století staly více demokratickými a otevřenými, ale jen vůči určitým sociálním aktérům. Samosprávy v nich hrají stále slabší roli (a to zejména proti developerům – Metodika kontribuce investorů byla vymyšlena v roce 2021 a je pouhým doporučením). V diskuzích o městském prostoru zároveň působí nadvláda dosahovaná pomocí konsensu, což způsobuje, že kritika společenského řádu jako celku (v duchu rancièrovské politiky) není možná. V následujícím textu rozeberu každou z těchto charakteristik veřejných sporů o městský prostor zvlášť.

K civilizované debatě

V české sociologii je málo prací, které by se věnovaly sporům o město. Jednou z nich je práce Martina Horáka,¹² ve které kritizuje technokratický přístup státních úředníků a úřednic k městským politikům a političkám a delegitimizaci aktivistů a aktivistek ze strany městských politiků a političek – dva základní faktory, které vedly k uzavřenosti a omezenosti debat o veřejném prostoru v devadesátých letech. Další autoři kritizují městskou politiku kvůli absenci mechanismů pro zapojení občanek a občanů a vůli je zapojovat, což z městské politiky dělá místo lokálního zneužití moci.¹³

¹¹ Rancièra, „Ten Theses on Politics“.

¹² Martin Horák, *Úspěch i zklamání: demokracie a veřejná politika v Praze 1990–2000* (Praha: Karolinum, 2014).

¹³ Michaela Pixová, „The Empowering Potential of Reformist Urban Activism in Czech Cities“, *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 29, č. 1 (2018).

Dnešní realita je jiná. Debaty o městském prostoru se staly demokratičtějšími a otevřenějšími. Politici, se kterými jsem vedla výzkumné rozhovory, tvrdí, že je tomu tak díky tomu, že města mají větší pravomoci zacházet se svým územím a zapojovat veřejnost, než měla za období státního socialismu a zároveň, že moc státu nad městským prostorem klesá. Slovy zastupitele jedné z pražských městských částí:

... já si myslím že [změna jednání úředníků vůči aktivistům a politikům] je z důvodu uvědomění si oslabení pozice státu. Stát zdaleka není tak silný, jak býval na začátku, při přechodu v devadesátých letech z toho bolševického systému, kde stát byl jako sto procent a vlastně občanská společnost byla nulová. Pokud se stát rozhodl, že nechce akceptovat občanskou společnost, tak mohl jet úplně bez jakýchkoliv omezení.¹⁴

Kromě snižující se role státu tento citát poukazuje na blízkost pojmotvorby sociálních vědců a vědkyň a samotných sociálních aktérů. V tomto případě to odráží chápání občanské sféry jako protiváhy státu, jak ji definuje výše zmíněný Gellner citovaný Feinbergem. Právě tento význam nabývá na důležitosti v polistopadové české společnosti, kde je stát chápán jako něco, co brání svobodnému vývoji občanské sféry (ostatně to taky poukazuje na političnost pojmu občanské sféry a jeho historickou zakotvenost).

Popularita sociálních sítí a tlak na performativitu a transparentnost politiky omezuje možnosti pro rozhodování za zavřenými dveřmi a je dalším faktorem, který přispěl k otevřenosti debat o městě. Zároveň tato otevřenost slouží jenom některým typům aktérů. Aktivisti a aktivistky, kteří jsou v těchto debatách přijímáni, ovládají technokratický a právnícký jazyk územního řízení, což je znakem depolitizace debat o městském prostoru, profesionalizace aktivismu, kooptace nekonfliktními způsoby vedení sporu a také znakem vyloučení konfliktních stanovisek, včetně těch antikapitalistických. Naopak ti, kteří kritizují systém v jeho celku a nechtějí z této pozice ustoupit, jsou charakterizováni jako dogmatictí ideologové neuznávající hodnotu konsensu. Aktivista, slovy politika z jedné pražské městské části, je nezralý politik, „kterej permanentně bude protestovat proti čemukoliv jenom proto, aby si udržel tu aktivistickou opozici“.¹⁵ Bavit se s takovými aktivisty nemá dle citovaného politika smysl, protože v jejich argumentech schází logika – „... to pak vychází úplně stejně, akorát se zdrží doba [stavby]“. V debatách o městě jsou delegitimizováni také ti, kdo do nich vnášejí otázky ekonomické rovnosti, včetně rovného přístupu k bydlení jakožto práva, ne privilegia. Jak správně poukazuje Feinberg ve výše zmíněných člancích, témata ekonomické nerovnosti jsou z občanské sféry vyloučena, stejně tak je vyloučený předpoklad, že potřeba bydlet a užívat městský

¹⁴ Respondent 24, komunální politik, Praha Běchovice.

¹⁵ Respondent 24, komunální politik, Praha Běchovice.

prostor může mít větší váhu než vlastnické právo. Od devadesátých let tak sice dochází k většímu začlenění, ale jen těch aktérů, kteří ovládají technokratický jazyk, nejsou „ideologičtí“ a jsou připravení na kompromis. Slovy politika pracujícího na pražském magistrátu: „[spolky a občané mají moc,] když formulují ty své představy demokraticky – otevřeně a přátelsky. [Demokratický] znamená [, že to] neformují to na základně nějakých dogmat a třeba strachu.“¹⁶ Tento politik nespécifikuje, co oním „strachem“ myslí. Z celého rozhovoru se ale dá vyvodit, že u některých aktivistů, kteří „projekty jenom blokují, neumožňují a trvale jim zabraňují“, předpokládá nepochopení a strach z toho, co ti „osvícení“ polici a experti chtějí stavět. „Otevřená a přátelská“ formulace požadavků je pak ta, která nenabourává politickou a expertní moc a vývojový vektor urbánního neoliberalismu.

Přílišná složitost veřejných debat o městě

Druhým bodem, na který poukazovali městští politici, byla přílišná komplexnost debat o městě. Kromě výše zmíněné profesionalizace jazyka je složitost debat dalším faktorem zabraňujícím v uplatňování práva na město, tedy schopnosti a moci ovlivňovat město podle svých představ a potřeb. Ačkoli je konsensus nebo kompromis jednou z nejdůležitějších hodnot, jeho dosažení často není realistické, protože do diskuse o městu je zapojeno velké množství různých aktérů. Dochází tak k situaci, jejíž ontologická povaha je nejistá a o které píše Boltanski – jde o situaci, ve které chybí instituce, jež by měly rozhodnout, čím stanovisko ve sporu se má brát jako rozhodující nebo za jakých podmínek je možné nastolení kompromisu. Spor o město se tak stává nekončícím procesem, jak podotýkalo několik dotazovaných městských politiků. Otázkou je, kdo má být arbitrem nebo institucí poslední instance. Má to být zákon, samospráva, nebo developer? V každém případě je při zvažování této otázky důležité myslet na to, že rozhodnutí o poslední instanci ve sporu je otázkou moci.

Z komplexnosti debat o městě plyne otázka, jakým způsobem se do rozhodování o městě mají zapojit občané a občanky, když na to mají omezený čas a neovládají složitý jazyk územního řízení? Jednou z odpovědí na tuto otázku je spolehnout se na práci městských politiků a političek. Tvorba smysluplných možností participace je právě jejich odpovědností. Politici a političky tak hrají roli strážných, „gatekeeperů“, v přístupu k rozhodování o městě, což jim dává moc a zároveň odpovědnost:

to město je tak komplikované, že abyste v něm mohla fungovat a něčeho dosáhnout, tak se tím musíte zabývat profesionálně. [...] lidé mají své životy a pro ně je hodně obtížné se zorientovat v tom prostředí, jak funguje vůbec radnice, jakou mají možnost se zapojit, co to je zastupitelstvo, co to je úřad, jaký je rozdíl mezi

¹⁶ Respondent 20, komunální politik, Pražské zastupitelstvo.

magistrátem a městskou částí [...] běžný člověk nemá šanci do toho proniknout, což tu veřejnost hodně oslabuje. [...] myslím, že to vyplývá z komplexní povahy světa, nechci a priori to někomu dávat za vinu. [...] politici se musejí postarat o to, že ten systém v té složitosti, která je daná, tak aby byl co nejprůhlednější, aby ta možnost pro to zapojení a přístup k informacím byl co nejlepší. To je úkol a odpovědnost politiků.¹⁷

I když tento politik z městské části Praha 3 tvrdí, že politici jsou zodpovědní za zapojení občanů a občaneček, ne vždy to je skutečná strategie politiků. Jiným řešením komplexnosti veřejných debat je vyloučení občanů z diskuze a zjednodušení sporů pomocí prostého snížení počtu participantů. Příkladem toho byl stavební zákon předložený vládou ANO 283/2021 Sb., který je kritizovaný právě proto, že vylučuje spolky a samosprávy z rozhodování o městě.¹⁸ Spíše než o nadvládě nebo prosazování zájmů jedné strany je tak namístě mluvit o inercii, podle které funguje stát, a také o tendenci k technokratické efektivitě. Zefektivnění práce je reakcí na společenský tlak a na „nutnost obhajovat naši [úřednickou] práci před veřejností a médii, která bývají předem rozhořčena na ‚úředníky‘ a ‚byrokracii‘.“¹⁹ Z úřednické práce se tak stává performativita efektivity, která naráží na vnitřní fungování státu, konceptuální práci, kterou tito úředníci provádějí. Během rozhovorů někteří z úředníků poukazovali právě na tuto proměnu v jejich každodenní práci – více marketingu a PR namísto tvoření koncepcí nebo politik. Performativita efektivity předpokládá vyloučení veřejnosti v reakci právě na kritiku veřejnosti týkající se toho, že by úředníci měli pracovat rychleji a efektivněji. Obcházení smyslu kritiky a schopnost v reakci na ni vyplodit něco, co vede jen k jeho větší konsolidaci, činí kapitalistický systém extrémně elastickým, a proto odolným²⁰ (Boltanski uvádí příklad systémové reakce na volání po autonomii v roce 1968, která se vyznačovala tím, že ubrala sociální jistoty a zvětšila flexibilitu práce). Demokratické síly ale často nemají moc nad tím, jak reakce na společenskou kritiku vypadá. Tam, kde se potkává požadavek na efektivitu vládnutí a rychlost rozhodování s tlakem na performativitu politiky, je smysluplnost plnohodnotné participace občanů nabourávána, protože zpomaluje a znejišťuje navigaci v nejistém komplexním světě.

¹⁷ Respondent 1, komunální politik, Praha 3.

¹⁸ Petr Svoboda, „Nový stavební zákon: predátor životního prostředí Přichází na Svět“, *Respekt*. 21.10.2019, <https://www.respekt.cz/respekt-pravo/novy-stavebni-zakon-predator-zivotniho-prostredi-prichazi-na-svet>. Svaz měst a obcí České republiky, „Alternativní Pravda Ministerstva pro Místní Rozvoj a Náš Uhel Pohledu na Desatero“ SMO ČR. 30.05.2022. <https://www.smocr.cz/cs/novinky/a/alternativni-pravda-ministerstva-pro-mistni-rozvoj-a-nas-uhel-pohledu-na-desatero>.

¹⁹ Respondent 10, úředník, ÚZSVM.

²⁰ Luc Boltanski a Eve Chiapello, *The New Spirit of Capitalism* (London: Verso, 2005).

Slabé obce

Dalším omezením diskusí o městském prostoru je to, že obce mají méně moci než soukromý sektor. Tento vývoj je daný historicky z devadesátých let, která byla poznamenaná privatizací. V kapitalismu nemá ten, kdo nic nevlastní, moc – týká se to také obcí, které nemohou ovlivňovat nakládání s pozemky, jež nevlastní, jinak, než pomocí územního plánování. Územní plánování je přitom častým předmětem změny.²¹ Možnost vykonávat městskou politiku je tak vázána na vlastnictví (a proto se tak často setkáváme se srovnáváním Prahy s úspěšnou Vídní, která vlastní velký podíl bytového fondu, a může tak ovlivňovat politiku bydlení). Vlastnictví, a nikoli samosprávná politika, se tak stává jedním z určujících mechanismů fungování moci ve městě. V následujících citaci mluví komunální politik o této mocenské nerovnováze:

co se týče územního rozvoje a co už jsem říkal, je to tak, že jsme dneska ve vleku takzvaného developerského urbanismu, to znamená, že se koupí nějaký pozemek a potom se úplně přemýšlí, co se s [ním] udělá. To by mělo být úplně obráceně. Město by mělo být o více kroků napřed, to znamená, že by měly existovat už zpracované plány, kde se může stavět. Ideálně by to byly třeba regulační plány.²²

Během prvních patnácti let po změně společenského, politického a ekonomického řádu v roce 1989 se plánování a dlouhodobé strategie celkově zdály být v rozporu s étosem volného trhu.²³ Dnes městští politici rozumí tomu, že musí zastavit komodifikaci města a financionalizaci bydlení, ale po třiceti letech urbánního neoliberalismu na to nemají odpovídající nástroje. Nejde jenom o vlastnictví, ale také o naučené způsoby jednání se soukromým sektorem.

Nadvláda pomocí konsensu

Poslední faktor, který se ukázal být důležitý pro to, jakým způsobem se vedou spory o městský prostor, je již několikrát zmiňovaný konsensus. Cílem veřejné debaty o městském prostoru je domluva a celé fungování města se musí řídit logikou konsensu. Nadvláda pomocí konsensu obnáší vyloučení těch, kteří nesouhlasí a kteří mají k určitým parametrům městského vývoje zamítavé stanovisko (často jde o protideveloperské iniciativy, které tvoří hlavní typ městského aktivismu v Praze). Tyto iniciativy jsou delegitimizované jakožto nesdílející hodnotu konsensu, jsou rámovány jako dogmatické a jako takové, jež před konstruktivní debatou dávají přednost ideologickému sporu. Jak uvádí politik z magistrátu: „jsou spolky, které mají velkou moc, ale ty se zpravidla

²¹ Pixová, *Contested Czech Cities*.

²² Respondent 23, komunální politik, Pražské zastupitelstvo.

²³ Pixová, *Contested Czech Cities*.

realizují v tom, že ty projekty jenom blokují, neumožňují a trvale jim zabraňují. A tím vyprazdňují svou moc to ovlivnit. Protože pracují většinou s negativním poselstvím.“²⁴

Jsou i takoví občanští aktéři, kteří přijímají logiku konsensu a vlastní promluvy jí podřizují. To v důsledku znamená vyloučení výše zmíněných témat ekonomické nerovnosti nebo přístupu k bydlení z diskuze. Tato témata se pak prezentují jako individuální, a nikoli sociální problém. Sporná ideologická témata, jako je squatting, nejsou populární a pro politiky, kteří by se jimi chtěli zabývat, s sebou nesou riziko: „Těch skupin se tam na tý Klinice scházelo hodně, samozřejmě, že ta opozice vybírala ty nejkontroverznější, a už nikdo neměl odvalu se za ten projekt postavit z vysoké funkce. To myslím byl ten hlavní důvod, proč to na magistrát nepřišlo, protože se všichni báli, že jim to ukončí politickou kariéru.“²⁵

Podmínkou konsensu je depolitizovaný, údajně neideologický jazyk. Je důležité připomenout, že i když se domluva prezentuje jako univerzální norma, je pořád domluvou v určitém historickém, ekonomickém a politickém kontextu. V tomto případě je jím kontext slabých samospráv, nadvlády soukromých zájmů, občanů odrazených složitostí a nepochopitelností debat o městě a politiků, kteří nepřinášejí zjednodušení této komplexnosti, ale naopak od ostatních aktérů požadují, aby se naučili technický jazyk. Dá se předpokládat, že v takovém kontextu konsensus bude nahrávat vládnoucí skupině, nebo že jí dokonce bude určený. Přístup pragmatické sociologie kritiky ukazuje právě na to, že univerzální hodnoty spravedlnosti nikdy neexistují mimo sociální kontext, ale naopak jsou zakotvené v sítích ekonomiky, politiky, vědy a moci, a tato zakotvenost podstatně proměňuje jejich význam. Prezentace těchto hodnot jako univerzálních je sama o sobě nástrojem nadvlády. Podobně, i když se začleňování do veřejných debat a participace v občanské sféře prezentuje jako univerzální norma, ve skutečnosti je založeno na vyloučení a nadvládě.

Taktiky vyloučení z veřejných debat jakožto taktiky vyloučení z občanské sféry

Na závěr bych se chtěla vrátit na začátek tohoto příspěvku, kde jsem kladla otázku, jakým způsobem může přístup pragmatické sociologie kritiky přispět k diskusi o občanské sféře vedené na stránkách tohoto časopisu. Místo zkoumání dějin pojmů a exkurzů do jejich genealogie nabízí pragmatická sociologie pohled na způsoby začleňování a vyloučení z občanské sféry, zde konkrétně v případě sporu o pražské autonomní sociální centrum Klinika, pohled na způsoby začleňování a vyloučení ve sporu o městský prostor. První taktika vyloučení se týká určení toho, kdo se může k otázce městského vývoje vyjadřovat. Jak jsem ukázala výše, formy legitimní participace jsou určené stávajícím řádem, který určité aktéry, jako jsou nevládní organizace nebo městští politici, označuje za legitimní, kdežto jiné vylučuje. Formy začlenění se tak souběžně stávají formami

²⁴ Respondent 20, komunální politik, Pražské zastupitelstvo.

²⁵ Respondent 7, komunální politik, Praha 3.

vyloučení. Jak poznamenává Jacques Rancière, když píše o rozdílu mezi *logos* a *phōné*, tyto procesy vyloučení jsou také spojené s typem užívaných promluv a celkově s tím, co se považuje za řeč. Vyloučení založené na typu řeči je druhou taktikou vyloučení z veřejných debat o společném městě – civilizované debaty jsou přístupné jen těm, kdo ovládají technický jazyk, a jsou zneprístupněné těm, kdo zpochybňují řád jako celek a zakládají své argumenty na ideologii. Ideologii tady můžeme definovat ve smyslu propojenosti myšlenek o uspořádání světa s představami etiky a spravedlnosti, dobra a zla – přesně to, co nesnášejí neoliberálové, kteří tlačí svět k plošné desakralizaci. Představa politiky jako sporu je také vyloučená. Rozvíjejíce myšlenku Feinberga, že občan je civilizovaný a ne-občan je barbar, který neovládá správný jazyk,²⁶ můžeme tvrdit, že radikální aktivisté jsou přesně ti, které městští politici považují za barbary. Představa politiky jako diskuze, která má za cíl univerzální konsensus, je třetí taktikou vyloučení, která nebere v úvahu to, že konsensus je vždy situovaný.

Pragmatická sociologie nezkoumá genealogii pojmů a je ukotvena/ukotvuje se v současnosti. Je založená ne na hledání významu pojmů, ale sleduje Wittgensteinovu linii zájmu o to, jakým způsobem jsou pojmy artikulované v různých kontextech. Zdánlivá univerzalita občanské sféry se tak v kontextu sporů o město projevuje v předpokladu souhlasu, který nebere v úvahu nepoměr moci mezi aktéry. Pro nastavování pravidel komplexních debat o městském prostoru se musí vzít do úvahy to, že i když budou tato pravidla prezentovaná jako univerzální, ve skutečnosti univerzální nejsou. Křehká nejistá realita městského vývoje tak bude upevňovaná těmi, kdo mají větší moc, a ti, kdo se snaží nastavovat radikální testy nabourávající podstatu řádu (např. nabourávání dominance vlastnického práva obsazením, tedy apel na užitnou hodnotu městského prostoru), budou z této debaty vyloučeni jako barbari. Vráťím se zpět k Boltanskému, který tvrdí, že realita bez radikální kritiky je totální realitou. A tak i neoliberální realita může být totální, což nás vede k přehodnocení významu slova „totalita“. Radikální kritiky se ovšem nemůžeme jednoduše zbavit – a to nejen proto, že jsou a budou skupiny, které ji chtějí artikulovat, ale z podstaty reality samé, která právě pomocí této kritiky hledá, ztrácí a znovu nachází vlastní ontologické základy.

Seznam zdrojů

Boltanski, Luc. *On Critique: A Sociology of Emancipation*. Přel. Gregory Elliot.

Cambridge: Polity Press, 2011.

Boltanski, Luc a Eve Chiapello. *The New Spirit of Capitalism*. Přel. Gregory Elliott.

London: Verso, 2005.

Boltanski, Luc a Laurent Thévenot. *On Justification: Economies of Worth*. Přel.

Catherine Porter. Princeton: Princeton University Press, 2006.

²⁶ Joseph Grim Feinberg, „Občanské a Proletářské“, *Kontradikce Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 66.

- Feinberg, Joseph Grim. „Občanská Společnost“. *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 307–319.
- . „Občanské a Proletářské“. *Kontradikce Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 65–91.
- Horák, Martin. *Úspěch i zklamání: Demokracie a veřejná politika v Praze 1990–2000*. Přel. Michaela Pixová. Praha: Karolinum, 2014.
- Isin, Engin F. „Jak se stát politickým subjektem“. Přel. Marta Martinová. *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* 3, č. 1 (2019), s. 159–168.
- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- Pixová, Michaela. „The Empowering Potential of Reformist Urban Activism in Czech Cities“. *International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 29 (2018), č. 1, s. 670–682.
- Rancière, Jacques. „Ten Theses on Politics“. *Theory & Event* 5, č. 3 (2001), s. 1–16.
- Soja, Edward. *Postmodern Geographies*. London: Verso, 1989.
- Svoboda, Petr. „Nový stavební zákon: Predátor Životního Prostředí Přichází na Svět“, *Respekt*. 21.10.2019. <https://www.respekt.cz/respekt-pravo/novy-stavebni-zakon-predator-zivotniho-prostredi-prichazi-na-svet>.
- Svaz měst a obcí České republiky, „Alternativní Pravda Ministerstva pro Místní Rozvoj a Náš Uhel Pohledu na Desatero“. SMO ČR. 30.05.2022. <https://www.smocr.cz/cs/novinky/a/alternativni-pravda-ministerstva-pro-mistni-rozvoj-a-nas-uhel-pohledu-na-desatero>.

RECENZE

ROZPORNÉ HLEDÁNÍ JEDNOTY V PROMĚNLIVÉM SVĚTĚ

Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Jakub Ort, *Politika jednoty ve světě proměn* (Praha: Filosofia, 2021), 206 s., ISBN 978-80-7007-682-8.

Východisko a recepcce

Východiskem kolektivní publikace Josepha Grima Feinberga, Michaela Hausera a Jakuba Orta je zjištění, že individualistické ideologie a politiky charakterizující současnou liberální hegemonii se ocitly v krizi. Význam kolektivních identit narůstá a dochází též k hlubšímu teoretickému promýšlení politických forem sjednocování.¹ Předpokladem trojhlasého výkladu je představa vývoje společnosti, jak naznačuje formulace z úvodu knihy: „Hledáme uvnitř přítomnosti jisté vývojové tendence, ale zároveň si uvědomujeme nepředvídatelnost výsledků celkového společenského vývoje.“ (S. 19) Na uvedený předpoklad se postupně zavěšuje soustava pojmů jako *postmodernismus*, *neoliberalismus* či *interregnum* (převzaté od Antonia Gramsciho), s jejichž pomocí mají být konceptualizovány tendence „pohasínání“ a „konců“ současných kulturních, politických a ekonomických konfigurací. Autoři vyjadřují přesvědčení, že reflektování „vývojových tendencí má svou poznávací hodnotu“ (s. 26). Zároveň jsou si vědomi, že jejich analýza není dostatečně empiricky podložena. Proto by možná spíše než o analýze vývojových tendencí bylo přesnější mluvit o interpretační *hypotéze*.² Ta by mohla znít následovně: doba vypjatého individualismu končí; nacházíme se v době interregna, v němž přechodí „pohasíná“, objevují se však symptomy „nového“, totiž obecná tendence k jednotě.

¹ Kolektivní identity samozřejmě nebyly nikdy vymazány zcela a dnešní populismus či nacionalismus se nezrodil *ab ovo*. Nicméně autoři relevantně upozorňují, že v období kulminace tzv. neoliberalismu dochází k rozpojení – subjekt konstruovaný politickým diskursem je odlišný od subjektu vpleteného do tržních vztahů. Nadto politika identity sdílí s neoliberalismem negativní vztah ke „starým“ identitám (národní, třídní apod.), a tím – dodávám – přispívá k potvrzování a reprodukci neoliberalního jádra hegemonie (viz s. 12–13).

² Tomu odpovídá formulace hned v následujícím odstavci citovaného úvodu: „Naši knihu lze číst jako soubor jistých argumentačně i věcně podložených hypotéz o dalším vývoji reálně působících fenoménů, jež mohou přinést změnu zavedených politických, ekonomických, kulturních a konceptuálních systémů.“ (Ibid.)

Je paradoxní, že kniha tematizující kategorii jednoty sama jednotou příliš neoplývá, a to navzdory množství vnitrotextových odkazů, které sugerují úzkou provázanost jednotlivých částí. Konceptně k sobě mají nejlíže první dvě kapitoly, v nichž J. G. Feinberg a J. Ort předkládají kritické rekonstrukce teoretických přístupů Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové, Jacquesa Rancièra a Johna Milbanka. Od nich se svou souhrnnější perspektivou odlišuje kapitola třetí, kterou napsal M. Hauser a která vyvolává nejvíc otázek (bude jim věnována nejdelší část recenze). Předmětem kapitoly jsou nové formy politiky sjednocení, konkrétně dnes tolik skloňovaného populismu.

V dosavadních recenzích knihy se můžeme setkat s výhradami různého druhu a různé míry závažnosti. Svatava Antošová se omezila na reprodukci hlavních tezí a argumentů (s nenápadnou, ale cennou poznámkou, že John Milbank je pravděpodobným sympatizantem Viktora Orbána).³ Tomáš Schejbal knihu posoudil z pozice teoretika a historika emancipačních hnutí výrazně marxistické orientace. Svědčí pro to alespoň výrok typu: „Z hlediska přínosu pro emancipační politiku a myšlení má největší význam Feinbergův výklad pojetí lidu.“⁴ Nebo kritika na adresu Milbankovy koncepce: „Nejde o nic jiného než o fabiánský socialismus, založený na směsi soucitu a despektu vzdělaných právníků vůči schopnosti ‚syrové, nevzdělané‘ masy proletariátu.“⁵ A do třetice: „Zatímco u Marxe je vědomí podmíněno bytím, u Hausera je bytí podmíněno vědomím.“⁶ Schejbal Hauserův postoj připodobňuje tzv. pravému socialismu, který ironicky napadali Marx s Engelsem ve své *Německé ideologii*. Zvolenými příklady chce Schejbal zřejmě naznačit, že zjištěné slabiny přístupů (jmenovitě Milbankova a Hauserova) nejsou ničím radikálně novým, nýbrž naopak jde o opakované, či dokonce chronické nedostatky určitého typu sociálních teorií inklinujících k politické levici. Další recenzent, Jan Géryk, zase kritizuje Hausera pro jeho zužující pojetí liberální demokracie. Vytýká mu, že ztotožnil liberální demokracii s individualistickým pojetím lidských práv, a nezohlednil přitom její stěžejní principy, které takové úzké vymezení přesahují – jako je ústavně garantované dělení moci, ochrana menšin a principy právního státu.⁷ K některým z těchto výtek se v recenzi budeme průběžně vracet. Nyní obraťme pozornost k vlastnímu textu knihy.

³ Svatava Antošová, „Dokážeme žít pospolu?“, *Tvar* 33, č. 9 (2022), s. 18. Jedná se odkaz na článek Alexandra Faludyho „Filosofie Orbánových křesťanských přátel“, *dataLyrics* 16. 9. 2020, <https://dataLyrics.org/cs/filosofie-orbanovych-krestanskych-pratel/>. Antošová také správně připomíná, že uvedený odkaz se objevuje také v knize, ovšem bez explicitní zmínky o Milbankovi (s. 155).

⁴ Tomáš Schejbal, „Hledání podob lidu: Populismy ve světě proměn“, *A2* 18, č. 3 (2022), s. 30.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Jan Géryk, „Rozpletený boromejský uzel: Nad knihou Politika jednoty ve světě proměn“, *Právo*, příloha *Salon*, 30. 11. 2021, <https://www.novinky.cz/kultura/salon/clanek/rozpleteny-boromejsky-uzel-nad-knihou-politika-jednoty-ve-svete-promen-40379116>.

Skrytá polemičnost

S některými jevy (jako postmodernismus, neoliberalismus) se místy v textu nepřiznaně polemizuje, třebaže je tato skrytá polemika předkládána jako jejich kritická analýza. Michel Foucault říká, že ten, kdo polemizuje, „postupuje *obrněn privilegií, která si přivlastnil napřed*, a nikdy nebude souhlasit s otázkou“.⁸ Foucaultovo vymezení umožňuje uchopit problematičnost, kterou v některých částech výkladu – zvláště v úvodu a ve třetí kapitole – můžeme zaznamenat. Jde o mnohdy velmi subtilní přecházení z analýzy v polemiku, přičemž v polemických pasážích je citelné ono apriorně přivlastněné privilegium, o němž mluví Foucault. Nazvěme jej *privilegiem epistemickým*: polemik přistupuje k jevům jako ten, kdo už předem ví o jejich limitech, vnitřních rozporech, a především o jejich epochálním „konci“. Předem si přivlastnil výsadu vědoucího. V knize se skrytá polemičnost projevuje v nepřesné práci s některými teoretickými koncepcemi, které byly zúženy do tezí, jejichž neúplná nebo zavádějící parafráze vede ke zjednodušením.

Uveďme několik příkladů. Na straně 14 se otevírá téma „konce“ postmodernismu, zásadní sociokulturní změny osmdesátých a devadesátých let. Naznačenou historizací postmodernismu, který se tak stává v podstatě chronologickou kategorií, autoři následují Fredrika Jamesona a jeho dnes už proslulé dílo *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*.⁹ Vedle adekvátních charakteristik (radikální mnohost, decentrace, jinakost, rhizomatickosti atd.) náhle konstatují postmoderní „ztrátu smyslu pro dějiny a společenskou realitu“ (*sic*, s. 14). Co to znamená, k čemu zde došlo? Neúnosné zjednodušení se zde obrátilo v přímo karikaturní zkratku. Jejím zdrojem je tu hned dvojí, vzájemně se umocňující zjednodušení: zjednodušení výchozí Jamesonovy koncepce, která je v dalším plánu zdůrazněna zjednodušením epistemicky privilegovaného polemika – totiž uspěchanou snahou vymezit se proti předmětu polemiky, tj. proti „rozpornému“ či „limitujícímu“ postmodernismu. Místo celkové charakteristiky postmodernismu tak vzniká jeho ironický obraz. Jistě netřeba zdůrazňovat, že poukazování na sociální konstruovanost reality (na něž se zde zřejmě naráží) není žádná „ztráta smyslu pro společenskou realitu“, že je to naopak teoreticky relevantní kritika esencializování reality.¹⁰ Jameson dále neříká nic o ztrátě „smyslu pro dějiny“, nýbrž

⁸ Michael Foucault, „Polemika, politika a problematizace“, in *Myšlení vnějšku*, přel. Čestmír Pelikán, Miroslav Petříček, Stanislav Polášek, Petr Soukup a Karel Thein, druhé vydání (Praha: Herrmann & synové, 2003), s. 252–264, zde 253 (zvýraznil R. K.).

⁹ Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, přel. Josef Šebek a Olga Sixtová (Praha: Rybka Publishers, 2016).

¹⁰ Kupříkladu jeden z emblematických autorů postmodernismu, Jean-François Lyotard, výslovně zdůrazňuje vpatost subjektu do společenských vazeb. Těžko tu tedy hovořit o ztrátě smyslu pro společenskou realitu. Lyotard má na mysli složitost společenské situovanosti subjektu. Tuto situovanost, která není bezesbytku vysvětlitelná ekonomizujícím determinismem, ale je i sama komunikována, se snaží uchopit pomocí metody řečových her. Lyotard nicméně vzápětí dodává, že přijetí řečových her jako obecné metody přístupu automaticky neznamená, že každý

píše o ztrátě historicity. Nejedná se o slovíčkaření. Historicita není podle Jamesona reprezentací minulosti nebo budoucnosti, nýbrž je definována vztahem k přítomnosti (naší distancí): „umožňuje nám zaujmout takový odstup od bezprostřední přítomnosti, jenž je pak charakterizován jako historická perspektiva“.¹¹ Podobných mělčin v pokusech o charakteristiku postmodernismu bychom v knize našli víc – třeba výrok, že „dějiny se [v postmodernismu, pozn. R. K.] začínají jevit jako pouhá kulturní konstrukce“ (s. 15). Mechanismus těchto zjednodušení je v zásadě stále týž: nepřesná parafráze teoretické koncepce je polemicky stažena do karikaturní zkratky, která se snese možná v publicistickém žánru, sotva ve filosofické reflexi.

Dalším zdrojem zjednodušení, zakotvených do skrytě polemického hlediska vydávaného za analýzu, je známá, často citovaná a snad neméně často dezinterpretovaná teze Francise Fukuyamy o „konci dějin“. Hovořit v souvislosti s Fukuyamou o euforii z domnělého konce střetů velkých ideologických systémů a politicko-vojenských komplexů, jako byl bipolární střet studené války, není výstižné (s. 16). Poslední kapitola Fukuyamovy knihy *Konec dějin a poslední člověk* je totiž vysloveně varovná a mimo jiné se v ní načrtává poměrně temný obraz „konce dějin“, který se vnitřními procesy jakoby navrací zpátky „do dějin“ – jako se to stalo v roce 1914, kdy se Evropa po století relativního míru sesunula do zničujícího kataklyzmatu první světové války.¹² Nemusíme s Fukuyamovou interpretací souhlasit, je v mnoha (i zásadních) ohledech napadnutelná, už pro svůj neudržitelný západocentrismus. Avšak je třeba ji připomenout hlavně proto, abychom nepodléhali klamu, že Fukuyama je snad jakýmsi „mluvčím“ liberálního triumfalismu a že „konec dějin“ znamená totéž jako jejich definitivní „završení“. Přijmeme-li skrytě polemické (zjednodušující) vnímání Fukuyamových myšlenek, můžeme potom vcelku snadno dokazovat domnělé omyly, které jsou přitom projekcí našich vlastních omylů a dezinterpretací. Skutečná diskuse s Fukuyamovým pojetím však začíná až tehdy, reflektujeme-li ambivalentní vyznění jeho vývodů: Fukuyamova víra v liberální demokracii není rámována euforickou utopií; končí varovnou dystopií a konstatováním (prozatímní?) neprůkaznosti teze, kterou formuloval Alexandre Kojève – že „dějiny nakonec samy prokáží svou racionalitu“.¹³

společenský vztah je možné takovýmto přístupem plně objasnit. Jean-François Lyotard, *O postmodernismu. Postmoderno vysvětlované dětem. Postmoderní situace*, přel. Jiří Pechar (Praha: Filosofický ústav AV ČR, 1993), s. 115–116.

¹¹ Fredric Jameson, *Postmodernismus neboli kulturní logika pozdního kapitalismu*, s. 354.

¹² Francis Fukuyama, *Konec dějin a poslední člověk*, přel. Michal Prokop (Praha: Rybka Publishers, 1993), s. 311.

¹³ *Ibid.*, s. 318. Francis Fukuyama zde se vši pravděpodobností míní (ovšem přímo necituje) Kojèvevy interpretace Hegelovy *Fenomenologie ducha*; viz Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit Assembled by Raymond Quenau*, přel. James H. Nichols, Jr. (Ithaca a London: Cornell University Press, 1980).

Do třetice se pozastavme nad gramsciovskými ozvěnami v textu, konkrétně nad pojmem *interregnum* a metaforou morbidních příznaků. V pojmu *interregnum* se do jisté míry kondenzuje shora vzpomínaný autorský předpoklad společenského vývoje. Pátráme-li v dějinách a přítomnosti po symptomech budoucího, pak je *interregnum* jakousi přestávkou na cestě k „novému“, k dalšímu hledání emancipační trajektorie. Z Gramsciho metafory morbidních symptomů se za poslední roky stalo bezmála klišé, jehož podstata byla překryta mnohostí konjunkturálních interpretací. Jedna z nejčastějších, která zaznívá i v recenzované knize, zní následovně: Gramsci měl morbidními příznaky na mysli extrémní projevy kapitalismu v podobě fašistické diktatury; nemožnost zrození „nového“ je dešifrována jako čekání na vzednutí emancipačního hnutí. Tato interpretace pak bývá, stejně jako v posuzované knize, transponována do kontextu aktuální situace: můžeme zaznamenat morbidní symptomy, jež prozrazují, že kapitalismus a jeho politická forma (liberální demokracie) jsou v krizi; současná socioekonomická a ideologická konfigurace však neumožňuje zrod nového emancipačního hnutí. Zní to přesvědčivě a logicky, ovšem za cenu opětovného zjednodušení, v tomto případě za cenu pomínutí historického kontextu Gramsciho metafory. Nicméně jak poukázal Gilbert Achcar, při interpretaci Gramsciho výroku jsou textové i historické souvislosti velmi důležité. Na základě jejich zohlednění vychází najevo, že Gramsci v roce 1930, z kterého výrok o morbidních symptomech pochází, se ezopským jazykem – jímž vzdoroval fašistické cenzuře – vymezoval vůči politice italské komunistické strany. Ta odmítala koalici levicových stran (jmenovitě se sociální demokracií) v optimistické víře, že fašismus nebude mít dlouhého trvání a že na jeho troskách bude komunistická strana tou vítěznou. Gramsci uvedenou politiku, která byla v souladu s politikou Kominterny, kritizoval leninsky jako dětskou nemoc levičáctví. Nemožnost zrození emancipační alternativy tak nemusíme chápat jako objektivní rys historické situace, nýbrž jako důsledek zcela konkrétní politické chyby (v tomto případě historické chyby politiky komunistické strany, která propadla předčasnému optimismu a místo boje s fašistickým nebezpečím čekala na jeho brzký zánik).¹⁴ Takováto historická interpretace by byla otevřená možná ještě zajímavějšími aktualizacím, než je výše zmíněná a poněkud abstraktní transpozice do naší situace. Mohla by totiž adresně ukázat na omyly a neakceschopnost nemalé části levicové scény – počítaje v to strany sociálnědemokratického typu (ty svůj reformismus vykostily do té míry, že splynul s potvrzováním pravicové depolitizace ekonomiky), strany komunistické (jež zase svou revolučnost vyměnily za nostalgii) a nevyjímaje ani ty intelektuály, kteří se ve jménu radikálního postoje nezaplétají do politických bojů a raději spoléhají na „objektivní“ dynamiku krize a její „nutně“ pozitivní vyústění.

¹⁴ Gilbert Achcar, „Morbid Symptoms: What Did Gramsci Really Mean?“, *Notebooks: The Journal for Studies of Power* 1, č. 2 (2021), s. 379–387.

Individuální koncepce

Jak bylo řečeno, první dvě kapitoly mají k sobě koncepčně nejbliž. Feinberg i Ort v nich přistupují k pečlivé analýze individuálních teoretických koncepcí, probírají jejich ústřední argumentační linie, souvislosti, možnosti i případné limity. Skrytá polemičnost ustupuje do pozadí, v popředí se ocitá věcná analýza.

V kapitole „Návrat lidu bez společnosti“ považuje Joseph Grim Feinberg za symbolický mezník rok 2013, kdy se kategorie lidu začala postupně přesouvat z periferie do centra politického diskurzu. Tehdy zemřela Margaret Thatcherová, jejíž výrok „neexistuje nic takového jako společnost“ je mnohými považován přímo za moto neoliberalismu. Například David Harvey výrok chápe jako radikálně individualistický útok na všechny formy společenské solidarity, které „měly být zrušeny ve prospěch individualismu, soukromého vlastnictví a rodinných hodnot“. ¹⁵ K radikálně individualistické interpretaci se přiklání také Feinberg, když shrnuje: „Kolektivní aktéři jsou podle ní [sc. M. Thatcherovou] jen fikce, *reální jsou pouze jednotlivci* a ti jsou odpovědní za své vlastní individuální úspěchy a i za svá selhání.“ (S. 32 [zvýraznil R. K.]) Avšak Thatcherová existenci společnosti pochopitelně nepopírala, pouze tvrdě kritizovala sociální politiku *welfare state*; ani neútočila – jak tvrdí Harvey – na všechny formy solidarity, ale na jejich institucionalizované formy v podobě sociálních podpor, grantů apod. Útočila na představu společnosti jako abstraktní instance, proti níž nastínila konzervativně moralizující pojetí společnosti jako organické struktury odpovědných jednotlivců, usilujících o zlepšení života svého i svých blízkých a solidarizujících s těmi, kteří nemají štěstí. ¹⁶

Feinberg má ale pravdu, pokud jde o důsledky tohoto výroku, resp. politiky, již Thatcherová ztělesňovala. Všimá si kulturních souvislostí delegitimizace kolektivních identit, jmenovitě kategorie lidu. Tvrdí přitom, že postmodernismus svou problematizací univerzalizmu a akcentováním partikularit napadá i koncepci jednotného lidu (s. 35). Zdá se, že právě tento přístup se v současnosti vyčerpал a že jsme svědky „návratu“ kategorie lidu a že politická praxe a politické myšlení s kolektivní identitou počítají. Jako podnětné – a v tom lze souhlasit s hodnocením recenzenta Tomáše Schejbal – se jeví Feinbergovo rozlišení dvojího chápání lidu: defenzivní a transgresivní. Koncepce defenzivního lidu vychází z postmoderní kritiky univerzalizmu a chápe lid jako kolektivní identitu, která má své místo určené hranicemi (synonymem „defenzivního“ by byl přívlastek „xenofobní“). Transgresivní koncepce lidu registruje hranice proto, aby byly překonávány; bere vážně postmoderní důraz na odlišnost a partikularitu, a současně hledá novou podobu univerzalizmu. Právě transgresivnímu pojetí lidu věnuje Feinberg své následující analýzy děl Ernesta Laclaua, Chantal Mouffové a Jacquese Rancièra. Není účelné opakovat Feinbergovy argumenty, stačí uvést shrnující poznámku, že

¹⁵ David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2005), s. 23.

¹⁶ Margaret Thatcher, „Interview for Woman's Own („No Such Thing as Society“)“, *Woman's Own*, 23. 9. 1987; také online: <https://www.margaretthatcher.org/document/106689>.

problém hranice se i tentokrát ukazuje jako klíčový. Nejzásadnějším rozdílem v pojetí lidu u Laclaua, Mouffové a Rancièra je vztah lidu a (státní) moci. Formování lidu je podle Rancièra proces, který se odehrává za hranicemi moci: lid na moci neparticipuje. Naopak u Laclaua a Mouffové lid hranice moci překračuje a může dosáhnout hegemonie. Feinberg nachází u analyzovaných autorů limitující moment v tom, že na lid nahlíží výlučně z politické perspektivy, a to i v případech, že jej chápou jako něco mimomocenského (Rancière). Z nepolitického hlediska je lid „neviditelný“, neexistuje jako sociální jev. V naznačeném upozadění („uzávorkování“) sociálna spatřuje Feinberg dědictví postmodernismu. Rozumím-li Feinbergově závěru dobře, pak navrhuje vnímat sociálno jako možnost narušení autonomie politické sféry a vnímat moc nejen jako politický fenomén, nýbrž také a možná především jako spektrum vztahů rozprostřených ve společnosti. Vnucuje se otázka, nakolik se takové chápání moci principiálně odlišuje například od zkoumání Michela Foucaulta a kudy by vedla cesta k promýšlení nepolitického (či lépe předpolitického, „sociálního“) lidu? Ale zde Feinbergovy analýzy a návrhy bohužel končí.

Následující kapitola „Jednota jako kontinuita stvoření a hierarchie ctností“ už svým názvem odkazuje k základním motivům evropského teologického myšlení. To je naprosto adekvátní, neboť předmětem analýz Jakuba Orta je dílo anglického teologa Johna Milbanka, představitele radikální ortodoxie. Milbank se od počátku své publikační dráhy zabývá vztahem teologie a sociální teorie, kritikou sekulárního rozumu a sekulárního společenského řádu. Mimo jiné spolupracoval s filozofy Slavojem Žižkem a Crestonem Davisem.¹⁷ Motivace Milbankova přístupu je hutně vyjádřena v retrospektivně laděném úvodu k druhému vydání jeho knižního debutu. Mladý autor jej tehdy psal uprostřed thatcherovské éry z přesvědčení, že právě teologie může problematizovat novou (neoliberální) ekonomickou hegemonii. Nechtěl teologii a náboženství instrumentalizovat, hodlal naopak prokázat, že právě křesťanský pohled na svět dává aktuální možnosti, jak stávající situaci překonat.¹⁸

Podle Orta spočívá Milbankova originalita v tom, že jeho myšlení vytváří alternativní pozici vůči jak modernímu, tak i postmodernímu politickému uvažování, a čerpá přitom z premoderních idejí. Pro Milbanka je typické zohlednění delšího časového horizontu evropského intelektuálního pohybu. Tak modernu a postmodernismus nechápe jako vzájemné protiklady, leč jako dvojediný důsledek souvislejší historické tendence. Milbankova genealogie modernity sahá hodně hluboko, až k dílu Jana Dunse Scota, jenž

¹⁷ Zmíněná editorská i autorská spolupráce vyústila v trojici knih *Theology and the Political: The New Debate* (Durham: Duke University Press Books, 2005), *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* (Cambridge MA: The MIT Press, 2009; reprint 2011) a *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Ada: Brazos Press, 2010).

¹⁸ John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, druhé vydání (Hoboken: Blackwell Publishing, 2006), s. xi. Kniha vyšla poprvé v roce 1990 (Ort uvádí chybně 1991; viz s. 62 recenzované knihy).

ve sporu s Akvinského analogií bytí prosazoval myšlenku univocity bytí. Jan Duns Scotus chápe podle Milbanka bytí jako nestvořené, jako transcendentální znak předcházející skutečnost. Dochází tak k oddělení bytí a stvoření, které Milbank promítá do svého masternarativu moderních dějin jako hlavní příčinu procesu sekularizace a mizení transcendentních hodnot z politiky. Jak dopovídá Ort, předřazením bytí před Boha a stvoření připouštíme možnost ontologické nezávislosti stvořeného světa na Bohu: „stvořený svět ke svému bytí Boha již nepotřebuje.“ (S. 67). Milbank chce mezeru mezi Bohem a stvořeným překlenout návrhem sjednocující participativní metafyziky. Bytí v jeho pojetí není transcendentálním znakem předcházejícím skutečnost, ale je jednoznačně ztotožněno s Bohem. V rozmáchlých tazích rýsuje obecná východiska i široký rámec své kritiky politických ideologií, jako je partikularizující (neo)liberalismus. Milbank dospívá k rozhodné kritice nejen neoliberalismu, ale též liberální levici, již viní z údajně jednostranného akcentování jinakosti, etnických či sexuálních menšin. Předmětem jeho kritiky se nakonec stává i liberální demokracie, která prý lid nahrazuje uniformní masou občanů. Navrhuje proto ustavení systému překrývajících se „semisuverénních“ komunit v čele s ctnostnými reprezentanty. Nepřipomíná to korporativismus mussoliniovské Itálie či dolfusovského Rakouska?

Milbankův pozitivní návrh řešení jím zjištěných limitů liberální demokracie názorně ukazuje, že odmítavá kritika liberalismu nakonec téměř vždy nabývá neblahých konotací. Nepodezírám pochopitelně Milbanka z afinity k fašismu, takové obvinění by bylo přehnané a věcně nesprávné (Milbank je odpůrcem nacionalismu). Nicméně jeho sympatie k Viktoru Orbánovi, na které ve své recenzi upozornila Svatava Antošová, zřejmě nejsou nahodilým jevem, ale naopak praktickým vyústěním jeho teoretických reflexí. Z tohoto hlediska je třeba ocenit kritické argumenty Jakuba Orta, jež jsou pregnančně formulovány v závěru kapitoly. Ort kromě jiného připomíná námítky odborníků na středověkou filosofii, týkající se Milbankovy metafyzické interpretace univocity bytí. Ostatně už Milbankova obecná představa, že dílo Jana Duns Scoty stojí na počátku souvislého úpadku jednoty, zavání až zarážejícím schematismem: je snad Jan Duns Scotus „vinen“ osvícenstvím, liberalismem i nacionalismem, dělbou práce i byrokratizací? Ort přesto Milbankovo dílo hodnotí jako relevantní pokus o ambiciózní teologický projekt, který dokáže obrátit naši pozornost k problémům modernity i aktuální politiky (populismu).

V bludišti populismu

Podívejme se podrobněji na třetí kapitolu „Rozlomená jednota liberální demokracie“, která vyvolává nejvíce otázek. Tentokrát před sebou nemáme kritickou analýzu díla vybraného teoretika, ale původní pokus o interpretaci aktuálních politických symptomů. Michael Hauser nejprve postuluje několik hypotéz. Předně vychází z předpokladu, že napětí mezi jednotou a mnohostí je jednou z příčin krize liberální demokracie. Souhlasí s politickým teoretikem Pavlem Dufkem, že „mnohost liberálně demokratické společnosti dospěla do stavu hluboké ‚normativní diverzity‘, která narušila formy jednoty, jež

byly základem legitimacy liberálně demokratických institucí“ (s. 96).¹⁹ Druhým Hauserovým předpokladem je historizující teze, že normativní rámec a instituce liberální demokracie vznikly „v určité historické souhře s ekonomickými a kulturními vzorci“ (ibid.). Proto vyzývá k tomu, abychom krizi liberální demokracie zkoumali v širších souvislostech, než jaké vymezuje „liberální teorie“ (patrně míněny současné podoby teoretizace liberalismu [s. 97]). Jak bude ukázáno níže, není Hauser v historizaci jevů zcela konzistentní. Konečně třetí Hauserovou hypotézou je organická povaha krize liberální demokracie. Uvádí dokonce, že nejde jen o mutaci²⁰ liberální demokracie, nýbrž o vznik nového politického systému, jež nazývá populistickou demokracií. Zde už Hauserovy vývoody nabývají spekulativního rozměru.

Není jasné, odkud Hauser své pojetí liberální demokracie čerpá, když uvádí: „Liberální demokracie je souhrnné označení politických a právních institucí, principů a praktik, které podle známého Fukuyamova vyjádření *měly být* konečným výsledkem politických dějin.“ (S. 97 [zvýraznil R. K.]) Takové nejasné vymezení tváří v tvář politologickým a právním teoriím neobstojí (navíc Fukuyamovi se zde přisuzuje normativní postoj a teleologické pojetí dějin, jež vyznění jeho knihy – jak bylo naznačeno výše – neodpovídají). Avšak Hauser s politologickými či právními definicemi nepracuje možná záměrně, usiluje o filosofickou kritiku rozporů liberalismu a liberální demokracie. Některé jeho postřehy jsou výstižné, zvláště ty, v nichž se opírá o autority, jako je například italský marxistický filosof Domenico Losurdo (s. 100–101).²¹ Nicméně v celkovém posuzování liberalismu a liberální demokracie platí v zásadě to, co už bylo opakovaně doloženo: uplatňuje se tu princip skryté polemiky vedoucí ke zjednodušením. Klíčovým problémem liberální demokracie je prý skutečnost, že tento systém „se na rozdíl od *předchozích podob demokracie* neodkazuje na lid jako kolektivní politický subjekt, nýbrž přistupuje k němu jako k pouhému shluku jednotlivců. Takto se v něm individualizují prakticky všechny kolektivní formy existence, nejen lid, ale také sociální třídy a národy.“ (S. 111 [zvýraznil R. K.]) Co se má na mysli předchozími podobami demokracie? Vždyť historické podoby demokracie, počínaje demokracií aténskou, byly vždy demokraciemi výrazně limitovanými – omezenými na určitou více či méně malou skupinu lidí, jimž byl přiznán status svobodného občana. Ostatně upozorňuje na to sám Hauser

¹⁹ K tématu konsenzu a diverzity v kontextu liberálnědemokratického uspořádání ještě viz Pavel Dufek, Matouš Mencl, „Ideální konsenzus, reálná diverzita a výzva veřejného ospravedlnění: k limitům idealizace v liberální politické teorii“, *Acta Politologica* 13, č. 2 (2021), s. 49–70.

²⁰ Výraz zůstává blíže neurčen. Patrně se tím mají na mysli „kritické limity“ liberální demokracie (ale jaké konkrétně?), představující údajně zárodky nového politického systému. Nasvědčuje tomu formulace kriticky odkazující ke koncepci Nadii Urbinatiové: „Urbinatiová znetvoření chápe jako mutace demokracie, nikoliv jako *tendence k novému politickému systému*“ (s. 114 [zvýraznil R. K.]); Hauser cituje z knihy: Nadia Urbinati: *Znetvořená demokracie: Mínění, pravda a lid*, přel. Jan Bíba (Praha: Karolinum, 2018).

²¹ Hauser tu odkazuje na Losurdovu pozoruhodnou knihu *Liberalism: A Counter-History*, přel. Gregory Elliott (London a New York: Verso, 2011).

pojmem nedemokratického liberalismu, jak bude uvedeno v následujícím odstavci. Na jaké rovině je založeno ono „odkazování se“ na lid jakožto shluk jednotlivců? Na rovině znění ústavních dokumentů většiny západních liberálních demokracií tomu tak není (viz například Preambuli *Grundgesetz* SRN z 23. května 1949 nebo základní ustanovení Ústavy ČR, jmenovitě článek 2). Má-li se na mysli rovina politickoideologické legitimize, bylo by vhodné tvrzení dokladovat příklady z veřejného diskurzu. Možná, že Hauserovo zužující chápání liberální demokracie, na něž ve své recenzi upozornil Jan Géryk a s nímž se ve výkladu opakovaně potýkáme, je důsledkem ještě jednoho, dosud nezmiňovaného jevu. Mám na mysli nerefektovanou dějinnou zkušenost středo-evropského intelektuála tzv. postsocialistické země, kterému kritika a „zeštíhlování“ *welfare state* splývá s epochální změnou politických systémů: socialistické diktatury či státního socialismu (v Hauserově terminologii, jak vzápětí uvidíme, „neliberální demokracie“) a liberální demokracie, spojené s restaurací kapitalistické ekonomiky – a to shodou okolností v okamžiku dominance neoliberální ideologie na Západě. Tato složitá historická souhra je pak v Hauserově výkladu esencializována a vztažena k liberální demokracii vůbec.

Princip historizace zkoumaných jevů lze jistě stěží apriorně odmítnout. Jenže jak bylo řečeno, Hauser není v tomto přístupu konzistentní. Například zůstává nejasné, proč jsou k obhájcům liberálního politického systému řazeni konzervativci Edmund Burke či Benjamin Disraeli? Liberálem byl naopak Disraeliho oponent William Gladstone, který dokonce získal popularitu mezi příslušníky dělnické třídy – a ten v kapitole zmíněn není.²² Pro 18. a 19. století vyhrazuje Hauser termín *nedemokratický liberalismus*, kterým označuje politické myšlení omezující práva na úzce vyhraněnou sociální skupinu majetných bílých mužů. Snad by bylo možné hovořit o omezeném liberalismu (*restricted liberalism*), s odkazem na sociologickou koncepci Petera Wagnera, jenž píše o omezeně liberální modernitě (*restricted liberal modernity*).²³ Kromě toho Hauser užívá pojem *neliberální demokracie* pro tzv. lidové demokracie socialistických států 20. století. Je pravda, že například ústava SSSR z roku 1936 (jejíž liberální charakter ocenil i Karel Čapek) garantovala některé svobody a sociální práva, avšak politická praxe ji nikdy neuvedla v život, ba dokonale ji negovala. Čistě „papírově“ tedy můžeme s tezí o neliberální demokracii souhlasit. Ale odmítá-li Hauser nehistorizující (idealizující) přístup v případě liberalismu, bylo by konzistentní jej odmítnout i v případě státně socialistických útvarů. Lidové demokracie rozhodně nelze považovat za neliberální

²² Je pravda, že např. Losurdo Disraeliho opakovaně připomíná, a to především jako obhájce tvrdé kolonizace a rasové nadřazenosti bílého muže; viz Domenico Losurdo, *Liberalism: A Counter-History*, zejm. s. 270–272.

²³ Viz Peter Wagner, *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline* (London: Routledge, 1993), s. 37–54. Jan Keller překládá pojem *restricted liberal modernity* jako *omezeně liberální modernita*; jeho překlad ve svém návrhu přejímám. Viz Jan Keller, *Dějiny klasické sociologie*, druhé vydání (Praha: SLON – Sociologické nakladatelství, 2007), s. 28–30.

demokracie, už proto, že lid nepředstavoval suverénní zdroj moci, jehož vůle by se projevovala ve svobodných volbách. Vzhledem k tomu, že moc byla držena relativně úzkou sociální skupinou stranických špiček opírající se o nevolený byrokratický aparát, jeví se vhodnější mluvit prostě o socialistické diktatuře. Socialistická diktatura měla i některé demokratické rysy, jenže demokratický rys a demokracie není totéž.²⁴

Zopakujme, že krize, v níž se liberální demokracie nyní nachází, má podle Hausera charakter krize organické (ve smyslu uvažování Antonia Gramsciho). K jejímu postižení používá metaforu borromejského uzlu vyjadřující relativně pevné prostoupení tří „kruhů“ neboli sociálních sfér – liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu. Aby metafora mohla fungovat, musí autor upravit definice pojmů, jež jednotlivé „kruhy“ označují. Týká se to především už opakovaně zmíněného zúžení liberální demokracie, která je pojmána výlučně ve spojení s neoliberalismem a postmodernismem. Nutno zdůraznit, že Hauser svou metaforu nechápe jako doslovný popis skutečnosti, nýbrž jako heuristický model. Pokud dojde k narušení jednoho z „kruhů“, naruší se logicky i celá trojjednot coby určující politický, ekonomický a kulturní rámec naší aktuální situace. V této souvislosti jsou formulovány dvě vzájemně provázané teze. Ocituje je v úplnosti. První: „Liberální pojetí občanských a lidských práv bylo společensky funkčním principem sjednocení, který se však následkem proměny neoliberalismu a postmoderní společnosti zhroutil a přestal sjednocovat společnost. Hrozí tak celkové rozpojení společnosti a její dezintegrace.“ (S. 116) Druhou: „Po zhroucení sjednocující funkce liberálních občanských a lidských práv je společensky nezbytné zavést jiný sjednocující princip, který bude propojen se současným charakterem společnosti a ekonomiky. Objevuje se nová sjednocující forma, kterou nazývám forma populistická. Ta získává různorodý obsah, jak vidíme u různých typů a variant populismu. Její význam spočívá v tom, že nahrazuje dnes nefunkční liberální princip sjednocení. Liberální demokracie proto přechází v demokracii populistickou.“ (Ibid.)

V následujícím výkladu se Hauser pokouší citované teze rozvést. Spojení liberální demokracie a neoliberalismu spočívá v tom, že lidská práva jsou výrazně individualizována, tj. jsou vztažena k jednotlivcům, zatímco otázky sociální služby či veřejné služby stojí v pozadí (Hauser mimo jiné odkazuje na přesvědčivé analýzy Jessiky Whyteové [s. 106, 177–119]).²⁵ Pokud jde o spojení liberální demokracie a postmodernismu, jedná se podle Hausera o proces „rozptylování kolektivních identit“, nedůvěru „k modernistickým

²⁴ Je zřejmé, že problém s pojmem *demokracie* vyvstává v okamžiku jeho nepřiznaně normativního užívání. Nenormativní užívání pojmu však zase vyžaduje přesnější vymezení, jinak hrozí nedorozumění. Mluví-li historička Wendy Z. Goldman o spojení teroru a demokracie v období stalinismu, potom výraz demokracie zde neoznačuje celek politického systému, ale využití (instrumentalizaci) demokratických procedur k upevnění diktatury; viz Wendy Z. Goldman, *Terror and Democracy in Age of Stalin: The Social Dynamics of Repression* (Cambridge a New York: Cambridge University Press, 2007).

²⁵ Viz Jessica Whyte, *The Morals of the Market: Human Rights and the Rise of Neoliberalism* (London a New York: Verso, 2019).

ideálům pokroku“ a erozi veřejného rozumu a ideje emancipace (s. 121). Provázanost liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu je vnímána natolik těsně, že hranice mezi nimi nelze vždy bezpečně určit. Myšlenka propojení postmodernismu a neoliberalismu přitom není nová, Hauser navazuje na marxisticky orientované kritiky (citovaného Fredrika Jamesona a Davida Harveyho nebo Terryho Eagletona, aj.). Z jiného úhlu psali o postmoderní politické situaci Ágnes Hellerová a Ferenc Fehér, přičemž oba autoři kritizovali „mesianistický marxismus“, který na konci 20. století ztroskotál. Důraz na singularitu a pluralitu se Hellerové a Fehérovi tehdy, v roce 1988, jevil jako osvobodivý (s. 123).²⁶

Poté, co přestal být univerzalizmus lidských práv konsenzuálně přijímán (jinými slovy byl partikularizován), přicházejí na řadu nové tendence hledání politické jednoty. Za její aktuální formu považuje Hauser populismus.²⁷ Přestože populismus představuje politickou sílu, která údajně vede k přetvoření „zmutované“ liberální demokracie v demokracii populistickou, zůstává ideologicky nevyhraněný, ba dokonce překonává tradiční pravolevé politické dělení. Následná typologie, již Hauser navrhuje (a opět je to triáda), implikuje, že populismus je splývavým označením pro rozprostraněný jev, zasahující jak nová populistická hnutí, tak tradiční strany. Hauser rozlišuje 1) designový populismus, který spojuje názorově nesourodé komunity (důležitou roli hraje marketing a reklamní strategie) – sem zařazuje hnutí Emmanuela Macrona, Andreje Babiše, Igora Matoviče nebo Hnutí 5 hvězd, kdežto Donalda Trumpa a Vladimira Putina považuje za jevy hraniční (*sic*); dále 2) identitární populismus utvářející politickou komunitu na základě sdílené identity – jako příklad je uveden křesťanský populismus bavorské CSU nebo Marie Le Penová; a konečně 3) univerzalistický populismus, jež autor definuje jako „univerzalizmus kolektivních subjektů“, oproti univerzalizmu liberálnímu, „který byl propojen s individualistickým pojetím občanů“ (s. 161–162). Právě univerzalistický populismus chápe jako cestu k obnově politické kategorie lidu a k novému politickému uspořádání.

Typologie působí přehledně, vznáší se však nad ní další otazníky. Zaprvé, je nápadné, že tzv. univerzalistický populismus, do nějž autor vkládá jisté naděje, reprezentují výlučně levicové subjekty: Labour Party (ale pouze pod vedením Jeremyho Corbyna), DIEM 25, Nepoddajná Francie Jeana-Luca Mélenchona, částečně německá Die Linke. Ideologická preference tu prosvítá, myslím, celkem viditelně, což by snad tolik nevadilo,

²⁶ Citováno je zde dílo, které je svým vyzněním, tj. důvěrou v individualismus a kritikou moderních emancipačních masternarativů, typické pro sklonek osmdesátých let: Ágnes Heller a Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition* (New York: Columbia University Press, 1988).

²⁷ Aby odlišil současný, ideologicky fluidní populismus od klasického populismu, používá Hauser i termín *metapopulismus*; viz Michael Hauser, „The Politics of Unification in a Fragmented World: Metapopulism and the Precariat“, *Open Cultural Studies* 2, č. 2 (2018), s. 307–318; Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism: Transformations of Laclau's Concept of Populism with Trump and Putin“, *Distinktion* 19, č. 1 (2018), s. 68–87. Na obě studie je v knize odkazováno pouze názvy, bez příslušných bibliografických údajů (viz s. 152 recenzované knihy).

kdyby byla otevřeně přiznaná. Kouzlem nechtěného proto působí Hauserovo konstatování, že dělení populismu na levicový či pravicový „svádí [...] ke schematickému vidění věci“. Bylo by srozumitelnější a vůči čtenáři snad i poctivější, kdyby autor rovnou přiznal, že univerzalistický populismus chápe jako šanci na obnovení levicové politiky. Zadruhé, široké chápání populismu, kterým jsou charakterizovány nová hnutí, jakož i tradiční strany, působí konfuzně. Můžeme určit rozdíl mezi „substanciálně“ populistickými hnutími ANO nebo OLANO, jež se k žádné souvislé ideologii programově nehlásí, a „akcidentálními“ populistickými důrazy CSU či Labour Party? Je-li populismus ideologicky nevyhraněným, tj. není ani levicovým a ani pravicovým, jak se to má s jeho vztahem k tradičním politickým ideologiím, jako jsou liberalismus, konzervatismus a socialismus? Je kupříkladu univerzalistický populismus ideologicky nevyhraněným jevem, nebo jde o novou konfiguraci levicových ideologemat?

Zdá se, že na vyslovené otázky odpovídají Hauserovy studie o metapopulismu²⁸ lépe než kapitola v recenzované knize. Metapopulismus je v nich představen jako současná forma populismu. Vyznačuje se absencí koherentní ideologie (politického masternativu), nekonzistencí, fragmentárností a leckdy i logicky neslučitelnou protikladností jednotlivých sdělení. Hauserovo promyšlení metapopulismu se odvíjí v kritické reakci na Laclauovu koncepci populismu,²⁹ reviduje ji a obohacuje o nové prvky. Namísto antagonistické hranice mezi lidem a mocí, kterou Ernesto Laclau považuje za první podmínku populismu, uvažuje Hauser o perforovaném antagonismu (*perforated antagonism*), který umožňuje, aby kupříkladu oligarcha, de facto typický zástupce elit, mluvil hlasem neprivilégovaného lidu. Druhou podmínkou populismu je podle Laclaua ekvivalentní artikulace požadavků, kdežto Hauser píše o paralogii populismu, v níž artikulované požadavky nejsou vzájemně propojeny. Třetí a poslední podmínkou populismu je v Laclauově pojetí hegemonické sjednocení; naproti tomu Hauser uvažuje o sjednocení alegorickém, jehož reálný signifikát (kupříkladu „zmanipulovaný systém“) zůstává a musí zůstat neurčitý.³⁰ Jde o nepochybně důmyslný teoretický model, který však zcela uzávorkoval rovinu politické praxe.

Přeneseno do kontextu kapitoly posuzované knihy: z koncentrované snahy teoretizovat současný populismus, kterou zaznamenáváme v Hauserově studii, se v knize leccos vytrácí a mnohé se znejasňuje. Máme-li metaforu borromejského uzlu, tedy propojení liberální demokracie, neoliberalismu a postmodernismu, brát vážně a důsledně, tak už samo zařazení Vladimira Putina k metapopulistům (v knize je tento novotvar opuštěn, čímž právě dochází k znejasnění) vyvolává pochybnosti. Jestliže je populismus reakcí na liberálnědemokratickou, neoliberální a postmoderní partikularizaci společnosti, pak to sotva může platit v kontextu specifické ruské reality. Už proto, že Ruská federace od

²⁸ Viz pozn. 27.

²⁹ Viz Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).

³⁰ Michael Hauser, „Metapopulism in-between Democracy and Populism: Transformations of Laclau's Concept of Populism with Trump and Putin“, s. 17.

svého vzniku v roce 1991 nebyla liberální demokracií západního typu a liberalismus jakožto ideologie tam představoval minoritní proud. Můžeme rovněž směle pochybovat o dominantní úloze ruského neoliberalismu, už vzhledem k vlastnické struktuře ruské ekonomiky.³¹ Zbývá postmodernismus, ale jak ukazuje Alexander Genis, změna literárního (a šířeji kulturního) paradigmatu probíhala už za erodujícího socialismu, za Gorbačovovy perestrojky, a manifesty postmodernismu vznikaly v osmdesátých letech.³² Vzhledem k ideologické povaze ruské politiky zůstává postmoderní partikularizace a individualizace spíše subversivní složkou než hegemonním kulturním modelem. Úhrnem vzato, Hauserův heuristický model zde prostě nefunguje.

Konfrontujeme-li Hauserův výklad s empirickou rovinou, ukazuje se křehkost jeho argumentační výstavby. Pokud populismus chápeme jako formu politického sjednocení, jak si vysvětlit, že praxe populistických vlád vede naopak k ještě hlubšímu rozdělení společnosti, partikularizaci a k radikalizaci názorových komunit? V některých případech má toto rozdělení téměř charakter „studené občanské války“ (vyjádřeno žurnalistickým žargonem) – což je případ zejména Polska a Spojených států. Domnívám se, že teze o neurčitěm reálném signifikátu, s níž Hauser pracuje ve své studii i v kapitole recenzované knihy, by vyžadovala revizi. Hauser například uvádí, že Viktor Orbán sice vyobrazuje islám jako ohrožení křesťanské Evropy, ale současně umožnil otevření muslimské školy v Budapešti. Dále uvádí, že hranice mezi „my“ a „oni“ jsou v orbánovské politice perforované a „nebezpečné“ skupiny (etnické, sexuální či názorové menšiny) zůstávají nedefinované (s. 160). Obávám se, že takový popis neodpovídá reálné situaci a že Hauser „anarchické“ či fluidní prvky Orbánovy politiky přeceňuje. „Nepřátelské“ menšiny jsou naopak velice konkrétní, veřejná stigmatizace se týká především Romů a homosexuálů. Mimořádně, diskriminační principy jsou přítomny rovněž v maďarské legislativě zaměřené na sociální oblast. Příkladem může být sada prorodinných opatření, která vylučují rodiny s nízkými příjmy. Podpora je totiž prováděna formou daňových zvýhodnění a státního dotování komerčních produktů, jako jsou úvěry nebo hypotéky, na něž chudší rodiny nedosáhnou. Navíc státem dotovaná hypotéka se vztahuje pouze na domy velikosti, která je pro většinu populace nedostupná.³³ Totéž se týká Trumpa, jehož politika se nesla v typicky neoliberálním duchu pokračujícího snižování

³¹ Peter Rutland přesvědčivě dokládá, že v aplikaci neoliberálních přístupů ruští představitelé slepě nenásledovali Washingtonský konsenzus. Koncentrace majetku v rukou oligarchů byla ortodoxními stoupenci deregulovaného trhu naopak kritizována jako závažný nedostatek ruské ekonomické transformace; viz Peter Rutland, „Neoliberalism and the Russian Transition“, *Review of International Political Economy* 20, č. 2 (2013), s. 332–362.

³² Alexander Genis, „Perestroika as a Shift in Literary Paradigm“, in Mikhail Epstein, Alexander Genis a Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*, přel. Slobodanka Vladiv-Glover (New York: Berghahn Books, 2016), s. 151–166.

³³ K tomu podrobněji Marton Vegh, „Why ‚Pro-Workers Conservatives‘ Misrepresent Viktor Orbán’s Hungary“, *Jacobin*, 22.2.2021; online: <https://jacobin.com/2021/02/hungary-viktor-orban-pro-worker-conservatives>.

korporátních daní a oklešťování sociální politiky. Je tedy zřejmé, že jádrem domnělého „populismu“ Trumpa nebo Orbána je pragmatické využívání neoliberálních receptů, které je zastřeno demagogickou rétorikou, připomínající – jak výstižně uvádí Gaspár Miklós Tamás – pastiš politické rétoriky třicátých let 20. století.³⁴ V případě údajného Putinova „populismu“ (jenž se týká nanejvýš diskurzivního povrchu některých jeho vystoupení) už nejde o nic jiného než o mimořádně agresivní postsovětský revanšismus, navíc dlouhodobý a konzistentní, který vyvrcholil válečným tažením proti Ukrajině.

Hauser usiluje o hledání symptomů budoucnosti, hledá zárodečné podoby budoucí „populistické demokracie“, a přitom nemálo jeho charakteristik a diagnóz zastarává přímo před očima. Vezměme například větu: „Některé formy populismu (jako Trumpův populismus) vykazují své limity, jiné formy (jako Putinův populismus) se naopak jako formy společenského sjednocování osvědčují.“ (S. 169) Věta je monstrózní nejen vzhledem k probíhající ruské válce na Ukrajině, o níž autor v době psaní – jako my všichni – pochopitelně nemohl tušit. Je i důsledkem Hauserova ignorování roviny politické praxe. Úplně pomíjí předcházející vojenské konflikty (především krutou druhou čechenskou válku či anexi Krymu), vykonstruované soudní procesy a politickou diskriminaci, která se za Putinova vládnutí stala běžnou součástí ruské každodennosti (ve své době vedla spíš k depolitizaci ruské společnosti než k jejímu politickému sjednocování, a v poslední době se navíc dramaticky stupňuje). Srážka Hauserových interpretací s empirií obnažuje zamlčovaný důsledek politiky sjednocování, jež je nutno reflektovat i na teoretické rovině. Totiž že hledání politické jednoty s sebou nutně přináší i vylučování těch jedinců či celých skupin, které do představy jednoty nezapadají. Tato odvrácená tvář politiky sjednocování není v kapitole nijak tematizována, přitom bychom ji z dobrých důvodů měli považovat za zásadní. Pokud bychom ve sledovaných podobách „populismu“³⁵ měli vidět zárodky budoucího uspořádání, šlo by o budoucnost velice temnou. Obavy, že Hauserem vyhlížená „populistická demokracie“ by se mohla stát pouhým eufemismem zakrývajícím skutečnou podstatu staronových podob autoritářství a diktatur, se jeví jako odůvodněné.

³⁴ Gaspár Miklós Tamás, „Viktor Orbán Versus the Enlightenment“, *Jacobin*, 24.4.2018; online: <https://jacobin.com/2018/04/viktor-orban-hungary-elections-enlightenment>.

³⁵ Je navíc otázka, na niž implicitně upozornil G. M. Tamás, totiž zda pojmem *populismus* nezahlazujeme rozdíly mezi různými politikami, přičemž pro některé z nich by bylo mnohem přesnější – a samozřejmě méně sentimentální – hovořit o etnické demagogii (což je případ Viktora Orbána, Vladimira Putina aj.). Ukázalo by se, že jejich politiky nejsou tak ideologicky fluidní, jak se snad může jevit, soustředíme-li svou pozornost na jejich slovník. Jak říká Tamás: „Etnická demagogie není ve své podstatě nutně populistická, už proto, že se s ní v minulosti oháněly nejrůznější elity, které se ostře a mnohdy násilně stavěly proti lidu, jako tomu bylo v případě autoritářských vojenských diktatur.“ Viz G. M. Tamás, „Odhalení mystéria populismu“, *A2larm*, 1. 3. 2017, <https://a2larm.cz/2017/03/odhaleni-mysteria-populismu/>. Viz také Tamásův zásadní esej „On Post-Fascism“, *Boston Review*, 1. 6. 2000, <https://bostonreview.net/articles/g-m-tamas-post-fascism/>.

Závěrečné poznámky

Titul *Politika jednoty ve světě proměn* obsahuje množství podnětů, analýz a postřehů, ale také nemálo diskutabilních míst. Vybízí k diskusi nebo otevřené (nikoli skryté) polemice. Součástí těchto diskusí by mohla být například otázka třídního rozdělení společnosti, kterou se autoři systematicky nezabývali a která přitom byla v historii klíčovým tématem emancipačních hnutí.³⁶

Domnívám se, že by bylo chybou či myšlenkovým ochuzením, kdyby čtenář vnímal autorské hledání nových forem politického sjednocování jako přímou negaci liberálního důrazu na individuum. Radikální individualizace, v níž spočívá jádro liberálně hegemonní konfigurace, sice vede k oddělování sociálních sfér, atomizaci společnosti a problémům s definováním i politickým reprezentováním kolektivních zájmů. Zároveň však stále odkazuje na hodnotovou obhajobu autonomie jednotlivce a jeho svobod, již bychom neměli ztratit z očí.

Roman Kanda

³⁶ V knize se opakovaně objevuje pojem „dělnická třída“, byť pouze v dílčích připomínkách a charakteristikách. Nalezneme jej v kapitole J. G. Feinberga, zejména tam, kde je analyzováno myšlení Jacquesa Rancièra (viz s. 52–53 recenzované knihy).

MARXISTICKÝ DISENT. K VÝBORU TEXTŮ PETRA UHLA

Petr Uhl, *Za svobodu je třeba neustále bojovat: Vybrané texty 1968–1989*, ed. Matěj Metelec (Praha: Nakladatelství Neklid, 2021), 566 s., ISBN: 978-80-908247-1-3

„Marxismus pro mne znamenal vždy víc než přesvědčení; byl skepsí a kritickým rozumem, byl vším tím, co podporuje rozvoj osobnosti a snaží se zaručit plná práva pro všechny.“

„Plný plnohodnotný život je jen ten, který je věnován zlepšování společenských poměrů. Jen takový život, v němž člověk dokáže vsadit i sám sebe do úsilí o cíle, jež považuje za společensky prospěšné.“¹

Petr Uhl

Petr Uhl zcela nepochybně patří mezi klíčové postavy československého disentu a byl jedním z nejvýznamnějších představitelů československé radikální levice. Byl dlouhá léta členem IV. internacionály, stál však také u vzniku celé řady iniciativ a sdružení. V roce 1968 působil jako jeden z neaktivnějších členů *Názorového sdružení levice*. Spoluzakládal *Hnutí revoluční mládeže* (HRM). V roce 1977 byl jedním ze spoluzakladatelů Charty 77, o rok později spoluzakládal *Výbor na obranu nespravedlivě stíhaných* (VONS). Založil také *Východoevropskou informační agenturu*, byl u zrodu *Československého helsinského výboru*, *Československo-polské solidarity* a mohli bychom takto dlouze pokračovat. Významná byla také jeho redaktorská a vydavatelská činnost. Především je třeba zmínit jím vydávané *Informace o Chartě 77*, které byly jedním z nejvýznamnějších samizdatových periodik. Redakčně však působil také v české variantě časopisu *Inprekor*, který vydával Sjedenocný sekretariát IV. internacionály a jehož česká mutace začala vycházet od roku 1986. Za své aktivity byl dvakrát odsouzen, celkově k devíti letům vězení. Z československých disidentů si tak v období normalizace odseděl nejvíce let. I to do jisté míry vypovídá o tom, koho režim považoval za pro něj jednu z nejnebezpečnějších osobností.

¹ Petr Uhl, P., *Za svobodu je třeba neustále bojovat. Vybrané texty 1968–1989*, ed. Matěj Metelec (Praha: Nakladatelství Neklid, 2021), s. 505, 507.

Tyto skutečnosti jsou relativně dobře známy. Ve stínu Uhlových praktických aktivit však poněkud zůstaly v pozadí právě jeho teoretické a publicistické aktivity z období minulého režimu. Ty jsou širšími publiku prakticky neznámé, především i proto, že jsou dnes relativně obtížně dostupné. Jsou roztroušeny v samizdatových a exilových časopisech. Obtížně dostupná je i Uhlova rozsáhlejší práce *Program společenské samosprávy* (napsaná společně s J. Sukem), která vyšla nejprve v exilu pod názvem *Le socialisme emprisonné* (1980), později v exilovém nakladatelství Index.²

Po roce 1989 se tak v ucelenější podobě mohl čtenář s myšlením a politickými názory Petra Uhla seznámit v podstatě pouze na základě knih *Právo a nespravedlnost očima Petra Uhla* (Praha, C. H. Beck 1998) a na základě memoárové knihy rozhovorů *Dělal jsem, co jsem považoval za správné* (Praha, Torst 2014).

O to záslužnější je vydání výboru Uhlových textů z let 1968–1989, připravené k vydání Matějem Metelcem, které toto bílé místo zaplňuje a které umožňuje seznámit se s politickým myšlením Petra Uhla a sledovat jeho myšlenkový vývoj. Výběr textů je omezen na výše uvedené období, což je podle mého názoru v daném případě velmi rozumný ediční postup.

Kniha je v obsahu rozdělena do dvou hlavních částí: „Hnutí revoluční mládeže“ a „Charta 77“. Název první části je ovšem poněkud zavádějící. Do této části jsou totiž zahrnuty – již zmiňované – texty „Československo a socialismus“ a „Program společenské samosprávy“. Ani jeden z nich však přímo nesouvisí s Hnutím revoluční mládeže (HRM) a ani jeden z nich nebyl napsán v době jeho existence. První text vznikl v létě 1968, kdy HRM ještě ani neexistoval, druhý byl dokončen zhruba deset let po jeho zániku, v roce 1979. Jediným textem v tomto oddílu, jehož vznik tak skutečně spadá do období existence HRM, je text „Několik poznámek k 10 bodům pražských intelektuálů 21. 8. 1969“. Ten se ale zase bohužel úplně vytratil z obsahu, takže se může zdát, že je součástí textu „Československo a socialismus“ (který mu předchází), ale není tomu tak. Druhá část knihy nazvaná „Charta 77“ se již skutečně týká textů z období Charty 77 a reaguje vesměs na dění v Chartě, název tohoto oddílu je tak zvolen mnohem vhodněji.

Kniha je poměrně rozsáhlá (566 stran), a není tudíž možné rekapitulovat takto poměrně rozsáhlý korpus mnohdy dosti různorodých textů. Přesto se pokusím o shrnutí těch nejzákladnějších rysů, které texty prostupují.

Společenská samospráva

Jedním z hlavních rysů Uhlova myšlení je boj za společenskou samosprávu. Této ideje, jak sám uvádí, se ani v posledních letech svého života nevzdal.³ Jeho texty „Českoslo-

² K němu byl v exilovém vydání ještě připojen esej „Československo a socialismus“.

³ Viz Petr Kužel, „Social Self-Government Is a Dream I Haven't Given Up On: Interview with Petr Uhl“, *Contradictions: Journal for Critical Thought* 1, č. 2 (2017), s. 169–184. V češtině vyšel text ve zkrácené verzi zde: Petr Kužel, „Snu o samosprávě jsem se nevzdal“. S Petrem Uhlem o revolučním marxismu a Chartě 77. *A2* 18, č. 1 (2022), s. 26–27.

vensko a socialismus“ a „Program společenské samosprávy“ v zásadě představují analýzu tehdejší společnosti a – jak ostatně vyjadřuje již sám název – právě program samosprávného socialismu: program, jak jej dosáhnout a jaké by měl mít zhruba základní rysy.

V rámci těchto textů jsou Uhlem také představeny různé marxistické koncepce podstaty režimů ve východním bloku (státní kapitalismus, byrokratický kolektivismus, Trockého teorie o degenerovaném dělnickém státě apod.). Uhl sám zastává tezi, že Československo je nekapitalistický (postkapitalistický), nesocialistický (presocialistický) stát, kde „veškerá moc je soustředěna do rukou úzké mocenské elity“, přičemž však mocenská elita ani byrokracie nejsou podle něj třídami. Jedná se podle Uhla o systém „přechodu kapitalismu k socialismu“, který bude „svržen proletářskou revolucí, která mimo jiné nastolí socialistickou demokracii systémem lidových samospráv“. To konkrétně znamená především svržení „nadvlády byrokracie“ (s. 86).⁴ Toto svržení pak Uhl představuje jako *politickou*, nikoli *sociální* revoluci (mj. právě proto, že byrokracie není třídou⁵). Tuto revoluci pak charakterizuje jako „antibyrokratickou revolucí“. Jejím smyslem „je odejmout politickou moc byrokratickému centru a ustavit vládu (tj. instituce politické moci) pracujících a všech občanů“ (s. 229). Může ji předcházet ještě tendence k technokratickému řízení společnosti (jak se prosazovala v roce 1968), tu je ale ovšem podle Uhla třeba odmítnout právě ve prospěch samosprávného modelu společnosti. Zdůvodňuje to tím, že technokratická tendence jen nahrazuje státní byrokracii byrokracií ředitelů a manažerů, ale nedemokratizuje společnost.⁶ Právě demokratizace společnosti je však pro Uhla jedním z hlavních úkolů a předpokladů dalšího rozvoje. Může mít v zásadě dvě formy: parlamentní a samosprávnou (s. 252). Parlamentní demokracie přitom není cílem. Její dosažení by však podle něj mohlo stačit k odstranění „byrokratické diktatury“. (Právě to se koneckonců po roce 1989 historicky stalo.)

Žádoucí je pro Uhla takový vývoj, v němž bude docházet k oslabování nepřímé demokracie a k posilování demokracie přímé, a tedy vytváření orgánů společenské samosprávy na všech úrovních společnosti. Samosprávnou demokracii chápe Uhl především jako „výrobní demokracii“ (s. 266), která je pro něj „páteří samosprávného systému“ (s. 281). Zásadním principem je, aby pracující lidé měli „právo svobodně nakládat s výrobními prostředky, s nimiž pracují, a s výrobky, které vyrábějí“ (s. 267). Klíčovou rolí v tomto uspořádání pak mají sehrát tzv. „rady pracujících“.

⁴ Stránky v závorkách odkazují k recenzované publikaci.

⁵ „Protože neuznáváme byrokracii za společenskou třídu (ale za vládnoucí vrstvu), nepřiznáváme antibyrokratické revoluci charakter klasické sociální revoluce. Hovoříme o ní jako o revoluci politické“ (s. 229). Viz též, s. 522 aj.

⁶ Vztahem mezi technokratickou a samosprávnou koncepcí v období pražského jara se podrobně zabývá zde: Petr Kužel, „Pražské jaro: boj o rady pracujících, společenskou samosprávu a ekonomickou demokracii“, in *Pražské jaro. Logika nového světa*, ed. Michael Hauser (Praha: Filosofía, 2022), s. 71–143.

Samospráva se však nemá omezit pouze na sféru výrobní, ale jde o to, aby se samosprávné snahy „staly středisky politické moci, středisky dalšího rozdrobování (sestupu) této moci, středisky nejrůznějších lidových iniciativ“ (s. 394). V „Programu společenské samosprávy“ Uhl poměrně detailně řeší jejich pravomoci a jejich fungování. Zmiňuje jen, že v souvislosti s rozvojem samosprávy má také podle Uhla docházet k postupnému odumírání státu jakožto instituce, která stojí *nad* společností a na jejíž chod nemají lidé prakticky žádný (či jen formální) vliv.⁷

Se zrušením státu by pak také mělo podle Uhla docházet ke zrušení státní armády a profesionální policie (s. 269, s. 286 aj.). Mělo by dojít i k „demokratizaci práva“ (s. 312) a demokratizace by měla zasáhnout i soudnictví (s. 272, s. 316). O „právních normách (ustanoveních smluv či zákonů) [by] rozhodoval co největší počet občanů“ (s. 312). Ač mi je koncepce samosprávné společnosti rovněž blízká, některá navržená opatření jsou dle mého názoru daleko toho, abychom je mohli nazvat realistickými, a mnohdy je otázka, zda by byly vůbec žádoucí. Uhl sám však koneckonců uvádí, že konkrétní způsob řešení té či oné otázky se bude odvíjet od konkrétní situace a konkrétních společenských problémů, které budou během vznikání samosprávy vznikat.

Kritika parlamentarismu

Samosprávný model Uhl chápal jako překonání parlamentarismu, který si na rozdíl od řady jiných disidentů nijak neidealizoval a nepovažoval jej za nepřekročitelný horizont společenské emancipace. Právě tato odhodlaná kritika parlamentarismu (ve prospěch společenské samosprávy) se mi jevila být jedním z velmi osvěžujících momentů jeho textů. Osvěžujících momentů za situace, kdy současná levice dále než na horizont liberální demokracie nevidí a jiné než liberální požadavky prakticky neklade. Fetišizace nepřímé demokracie, která se podle Uhla začala na levici výrazněji projevovat již v sedmdesátých letech – jako kdyby žádná jiná demokracie neexistovala a jako by k parlamentarismu neexistovala žádná jiná alternativa (s. 542) –, představuje podle Uhla „ústup“. Tento podle něj „ústup z levicových pozic má však své hlubší příčiny“. Tyto příčiny spočívají ve „ztrátě víry v lepší perspektivy lidstva vůbec“ (s. 543). Dodejme, že tato ztráta perspektivy dusí dnes levici ještě více než tehdy a ona paralyzující „levicová melancholie“ se stala na levici obecně a hluboce sdíleným pocitem.⁸

Kritiku parlamentarismu Uhl zdůvodňuje zhruba takto: Parlamentarismus „konzervuje třídní rozvrstvení společnosti“, a „vyvolává iluze o účasti na správě společnosti: přičemž voliče fakticky této účasti zbavuje“ (s. 253). „Dává pracujícím iluzi, že se účastní společenského rozhodování tím, že jim umožňuje jednou za čtyři nebo pět let hlasovat o tom, kteří politikové nebo které frakce buržoazie za ně budou další období rozhodo-

⁷ Stát podle Uhla bude „přežívat tak dlouho, dokud nebudou státní instituce, jež se dnes zabývají potřebnými úkoly, nahrazeny organizacemi samotných pracujících a jejich institucemi“ (s. 307).

⁸ Viz nedávné číslo časopisu *A2 Levicová melancholie*. *A2. Kulturní čtrnáctideník* 18, č. 12 (2022). Intelektualizace této melancholie nijak neumenšuje její tíživé dopady. Spíše naopak.

vat.“ (S. 252) Tato forma demokracie se přitom podle Uhla již stává „anachronismem a brzdou“ (s. 255), a je proto třeba ji překonat samosprávnou formou demokracie, kdy se „politické strany v klasickém slova smyslu“ stanou nepotřebnými (s. 265).

Jednoznačně a co neenergičtěji se stavíme proti názoru, že budoucí politické uspořádání v naší zemi by mělo být charakterizováno vzájemným soupeřením politických stran, které by usilovaly v konkurenčním politickém boji (například pomocí voleb) o převzetí moci, a které by tuto moc posléze vykonávaly v koaličních seskupeních nebo samostatně. Poslanci by opět byli odpovědní vedení svých stran, nepočetné skupiny politiků by opět rozhodovaly za obyvatelstvo. (S. 262)

Je zajímavé zdůraznit, že ačkoli Uhl pochopitelně uznává, že Západ je demokratičtější než země východního bloku, přesto proboujet tuto samosprávnou vyšší formu demokracie bude podle něj snazší právě v zemích Východu, jelikož

země sovětského bloku jsou v tomto smyslu na historicky vyšší úrovni společenského vývoje než buržoazní společnost, [takže] soudíme, že právě demokracie má v našich zemích perspektivy, které nebudou zatěžovány společensky nákladným třídním bojem. V zemích sovětského bloku je situace pro nastolení demokracie pro pracující příznivější, než je tomu v ostatních částech světa. Brání tomu pouze pevný, ale křehký krunýř byrokratické totality. (S. 251–252)

Charta 77

Z dnešního pohledu se mě osobně zdály být čtenářsky nejzajímavější texty z druhé části knihy, tedy texty většinou polemizující s různými dokumenty Charty 77. Tento oddíl začíná „Dopisem západoevropské levici“. Uhl v něm vysvětluje zejména to, jaký význam a roli má v tehdejších podmínkách boj za lidská práva. Pro Uhla v daných společenských podmínkách představuje tento boj především významný mobilizační faktor pro jím prosazovanou revoluci. Dobře si uvědomuje, že v diktatuře žádných práv dosáhnout z definice nelze, bylo by podle něj naivní si myslet opak.⁹ Jako marxista také chápe, že „rozvoj první fáze komunistické společnosti, zvané socialismem, musí poskytnout všem členům společnosti více práv a svobod, než jim může zajistit i ta nejlepší buržoazní demokracie. To je přece společný názor nás všech, marxistů a socialistických revolucionářů.“ (S. 344)

Co se týče kapitalistických států, považuje tak za iluzi, že „by se člověk a společnost mohli emancipovat postupnou demokratizací buržoazní společnosti, zachováváním kapitalistických výrobních vztahů či jejich postupným odstraňováním“ (s. 344).

⁹ „Hnutí, které by uvěřilo v uskutečnitelnost takového dialogu a soustředilo své síly k jeho dosažení, považujíc jej za hlavní nebo dokonce jediný prostředek, by brzy ztratilo dech a zplanělo.“ (S. 368) Plné dosažení lidských práv může být umožněno až v systému společenské samosprávy (s. 369).

Ve státním socialismu má však boj za lidská práva funkci zcela jinou, neboť „veřejné požadování demokratických svobod a občanských práv, jakkoli nejsou tato práva a tyto svobody v diktaturách dosažitelné, mobilizuje dělnickou třídu a další vrstvy pracujících [...] Hnutí za občanská práva je jednou z cest, které vedou k revoluci.“ (S. 345) V boji za lidská a občanská práva tedy spatřoval především mobilizační aspekt a v Chartě 77 viděl její revoluční „neformální avantgardu“ (s. 231).¹⁰ „Je to cesta, jak mobilizovat pro socialistický boj.“ (S. 370)

Stejně tak ony nabídky režimu k vzájemnému dialogu s režimem (o nichž bylo, jak Uhl již v té době píše, předem jasné, že nebudou přijaty) měly být především prostředkem mobilizace. Nikoli projevem názoru, že by bylo možné dosáhnout uznání občanských a lidských práv bez změny systému.

Zajímavým způsobem Uhl také reaguje i na text Václava Bendy „Paralelní polis“, který pojednává o alternativních společenstvích existujících nezávisle na státní moci, jejich měřítkách a ideologii. Tento koncept je dodnes v různých obměnách živý zejména v řadě anarchistických skupin, ekologických komun apod. Uhl podobně jako v případech boje za lidská práva, rozlišuje, jaký význam a společenskou funkci může mít takováto strategie v podmínkách státního socialismu a v podmínkách kapitalismu.

V podmínkách státního socialismu mají alternativní společenství, která se rozvíjejí nezávisle na oficiální moci, podle Uhla potenciál stát se zárodkem „budoucího antikapitalistického revolučního procesu“ a nadějí, že tento proces „nebude ochromen byrokratickou degenerací“ (s. 396). Zatímco však v podmínkách „byrokratické diktatury“ „jakýkoli projev, který není pod byrokratickou kontrolou“ (s. 396), má subversivní, či dokonce revoluční potenciál,¹¹ zcela jinak tomu je podle Uhla v podmínkách liberálního kapitalismu, který „alternativní ghetta dobře snáší“. V těchto podmínkách jsou pak alternativní společenství jen „paralelními organismy“, které „běží rovnoběžně s politickou a hospodářskou mocí, nijak se jí nedotýkajíce“ (s. 397), a nemají tedy – dodejme – ani žádný revoluční či subversivní charakter.

V dalších textech se mj. objevuje kritika mluvčích Charty, když vyjadřují podporu Ronaldu Reaganovi. Kritika militarismu, imperialismu – sovětského, ale i například amerického –, podpora národně-osvobozených bojů či pomoc třetímu světu jsou ostatně pilíře, na nichž stálo Uhlovo politické myšlení již od šedesátých let.

¹⁰ „Já například jsem spatřoval v událostech ze začátku roku 1977 obdobu, ne-li únorové revoluce roku 1917, tedy aspoň revolučního roku 1905. Nad paralelou mezi Chartou 77, vyhlašující svou nezávislost na baťuškoví-státu, a mezi bolševiky, stavícími se do čela lidové nespokojenosti s carismem, mi přímo plesalo srdce. Cítil jsem jasně, že pokračuji v boji za tytéž ideály, za něž bojovali ruští soudruzi. Myslím ale, že mé pocity nesdílelo příliš mnoho signatářů.“ (S. 453)

¹¹ „V podmínkách byrokratické diktatury spatřuji tedy revoluční avantgardu společnosti v alternativních společenstvích nezávislých na státu.“ (S. 403)

Kriticky se také vymezuje vůči neslavně slavnému dokumentu Charty „Právo na dějiny“, které v něm budí obavy, že „Charty je zneužíváno jako náboženské, přesněji řečeno, katolické tribuny“ (s. 411) a že autoři tohoto textu „vystupují zcela otevřeně a na mnoha místech proti marxistické historiografii a marxismu“ (s. 424), přičemž „ta část útoků, vedená proti marxismu, je pak zvláště zákeřná“ (s. 429). Uhl zdůrazňuje, že katolíci jsou v Chartě v menšině,¹² jejich stanovisko není stanoviskem celé Charty a připomíná autorům skutečnost – kterou je ostatně třeba připomínat i dnes (kdy to z některých vyjádření vypadá, jako kdyby proti minulému režimu bojovala snad jen pravice) – že „Chartu 77 zakládali – vedle stoupenců dalších názorových proudů nebo lidí různých vyznání – i marxisté, kteří od počátku po celou dobu její existence v ní hrají roli velmi významnou“ (s. 426).

Publikování textu „Právo na dějiny“ spustilo ostatně velmi ostrou a poměrně rozsáhlou kritiku Charty a začala se kriticky diskutovat otázka její demokratičnosti.¹³ Uhl v této souvislosti upozorňuje, že „rozhodování je i nadále nedemokratické“ (s. 446),¹⁴ že se setkáváme s porušováním vnitřních pravidel Charty a „překračováním mezí Charty“ a že se také vytváří „vědomí, či podvědomí, výlučnosti chartovní elity, jisté nobility mluvčovského řádu“. Je proto třeba „narušit onu nedobrou atmosféru autoritářství okolo ‚jádra Charty‘ a jejich mluvčích“ (s. 447).

Podobně laděná kritika se pak objevuje v dalším Uhlově textu „K dopisu Michailu Gorbačovovi“. Uhl zde protestuje proti těm snahám politizovat Chartu, jelikož tato politizace je podle něj v rozporu se základním prohlášením. Reformistická pozice, která se v dokumentech předkládá jako názor celé Charty 77, má ve svých důsledcích podle Uhla „likvidátorský rozbíječský charakter“ (s. 473). Jakožto odpůrce reformovatelnosti sovětského politického systému je Uhl rovněž odpůrcem jeho pouhé liberalizace. Právě k této liberalizaci podle Uhla však některá prohlášení Charty 77 tendují, a mělo-li by to pokračovat, nemohla by se podle něj část Charty s Chartou již více identifikovat. Uhl to sám za sebe říká zcela otevřeně, když píše: „Nikdy bych nevstoupil do organizace či

¹² Srov. též. „[...] odhaduji, že asi patnáct až dvacet procent signatářů se hlásí ke katolicismu, cca deset procent k dalším církvím či věrám, přičemž neokonzervativců nebo těch, kdož s nimi sympatizují nebo k nim inklinují, je hrstka. A ani to nejsou katolíci.“ (S. 454)

¹³ To vedlo ke vzniku tzv. „Dopisu 40 signatářů Charty 77“ sepsaného Františkem Stárkem ve spolupráci s Egonem Bondym. Jako autor dopisu je však uveden pouze Stárek. Tento dopis se stal mj. předmětem tzv. druhého fóra Charty 77. Bondy vzpomíná, že zde on a Uhl „stáli jako Hus před koncilem“. Podle Bondyho „většina ‚prostých‘ signatářů se cítila často desorientována např. různými ‚prohlášeními‘ vydávanými jakoby jejich jménem“. Rozbuškou byl právě text „Právo na dějiny“. Viz Egon Bondy, *Bezejmenná* (Praha: Akropolis, 2019), s. 144–147.

¹⁴ „Chápeme-li demokracii jako soustavu organizačních principů, umožňujících skutečné prosazení vůle většiny, je nutno uznat, že Charta jako ne-organizace, disponující jen minimem pravidel, není demokraticky uspořádána.“ (S. 452) „[...] demokracie v Chartě je ve psí, aspoň pokud jde o demokratické uspořádání a chod Charty.“ (S. 497)

hnutí, které by mělo takováto politická hesla, a kdyby se k takovým heslům rozhodlo později, musel bych takové hnutí opustit.“ (S. 477)

Ostrou kritiku také Uhl projevuje vůči právu podnikat, tak jak jej formuluje například manifest Hnutí za občanskou svobodu, tedy „vůči podnikání, založeném na vykořisťování cizí práce“. Tento odpor je podle něj „zdůvodnitelný nejen socialistickým přesvědčením, nýbrž všeobecně rozšířenou koncepcí lidských práv“ (s. 550). A je to právě tento „odpor proti pracovně právnímu vztahu zaměstnavatel–zaměstnanec, tak jak ho známe v jeho celistvosti z kapitalistického hospodářství či z pohledu řadového zaměstnance z dnešního Československa“, který by podle Uhla neměli „socialisté nikdy vzdát“ (s. 551). Právo podnikat by tak nikdy nemělo být založeno „na právu podnikat s výsledky cizí práce“. Podnikání, které nepoužívá cizí pracovní síly, by však podle Uhla nemělo být přímo zakázáno, nicméně Uhl uvádí, že bude vždy „působit na své spoluobčany, aby tento způsob společenského uplatnění a postupu zavrhl“ (s. 289).

Ze zpětného pohledu není bez zajímavosti si povšimnout, jak moc Petr Uhl věřil, že k trvalé (či přinejmenším dlouhodobé) obnově parlamentarismu, či dokonce restaurace kapitalismu, nemůže po svržení „byrokratické diktatury“ dojít. Dokonce za málo pravděpodobné považuje, že v době, kdy dojde ke svržení tehdejšího režimu, bude vůbec ještě v západní Evropě kapitalismus existovat: „Jsme přesvědčeni, že pracující nedopustí takovýto vývoj [restauraci kapitalismu], který by byl navíc myslitelný jen tehdy, kdyby se Československo – samo nebo s dalšími zeměmi – vymanilo ze sféry sovětského bloku a současně přetrvával v západní Evropě kapitalistický výrobní způsob, což je málo pravděpodobné.“ (S. 296)

Restauraci kapitalismu v ČSSR považuje prakticky za nemožnou: „Za zcela nemožný považujeme přechod moci do rukou bývalých kapitalistů, kteří nemají ve společnosti vliv, postupně vymírají a k výrobním prostředkům, vytvořeným drtivou většinou v posledních třiceti letech, nemají žádný vztah.“ (S. 249) Přesto i o této eventualitě uvažuje, byť onen „perspektivní výprodej československého národního hospodářství a jeho ‚začlenění‘ do ekonomického systému západní Evropy“, nehodnotí pochopitelně nijak kladně:

Bylo by naprosto iluzorní spoléhat se na pomoc ze západní Evropy, pokud by tam přetrvávaly buržoazně liberální režimy. Taková pomoc by totiž byla vázána na pronikání monopolního kapitálu do našich zemí, na četné politické podmínky a na přebudování československé ekonomiky v podstatě podle buržoazního vzoru. Je jasné, že by to revoluci nejen ohrozilo, ale že by s největší pravděpodobností došlo k restauraci kapitalismu (s dosavadním politickým a hospodářským ‚vylastněním‘ pracujících a se vznikem nové, vládnoucí společenské skupiny) nebo k obdobnému technokratickému vývoji. Československá revoluce má naději jen tehdy, jestliže buď revoluční proces vzplane téměř současně v několika zemích sovětského bloku (a pak se k tomu druží i naděje vojenského rázu), nebo jestliže bude probíhat v rámci sociální revoluce západoevropské (a SSSR bude už příliš slab, aby zasáhl). (S. 300)

Závěr

V předkládané knize se podařilo uspořádat základní texty Petra Uhla z let 1968–1989, které umožňují nahlédnout do jeho politického myšlení. Tyto texty se vyznačují jasností a nekompromisností v principech. Jsou především cenným dokumentem doby. Kniha dává nahlédnout do diskusí v tehdejší disentu a ukazuje, že tehdejší disent byl politicky daleko rozmanitější, než jak dnes bývá často prezentován. Levicový disent, který by někteří novodobí historici zřejmě nejraději z historické paměti zcela vymazali, sehrával v boji s „byrokratickou diktaturou“ zcela nezastupitelnou roli. Petr Uhl a řada dalších je toho dobrým příkladem. Na Petru Uhlovi je zároveň cenné, že navzdory tomu, že na něj represe tehdejšího režimu dopadly v období normalizace zřejmě nejvíce ze všech, neztratil soudnost a nepřiklonil se – na rozdíl právě od některých současných autorů – k primitivnímu a nereflektovanému antikomunismu. Uvědomuje si na rozdíl od nich, že povaha minulého režimu nemá nic společného s marxismem.¹⁵ A zatímco někteří, byť mají výhodu více než třicetiletého dostupu, bijí na poplach před každým, kdo má kritické výhrady k paradigmatu totalitarismu, Petr Uhl na přelomu roku 1985–1986 po devíti letech kriminálu píše na adresu zastánců totalitarismu toto:

Černobílé vidění světa, označování socioekonomického a politického systému, v němž žijeme, za ‚totalitarismus‘, za (případně absolutní) zlo, za dílo ďáblovo: to vše sice může posilovat, jak jsem již řekl, bojovou náladu mnohých odpůrců režimu, ale může se také jako každý fanatismus vymstít. [...] Plodí nenávisť a zatemňuje rozum. (S. 514)

Vydání výboru textů Petra Uhla, který záslužně připravil Matěj Metelec, by mohlo být jedním z léků proti tomuto „zatemnění rozumu“.

Petr Kužel

¹⁵ „Marxismus je v této zemi potlačovaným a možná dokonce nejpřekrucovanějším politicko-filosofickým směrem.“ (S. 491–492) „[...] žádné jiné učení nebylo snad tolik zneužito jako toto.“ (S. 67). „[...] proletářská ideologie byla zneužita, zbyl z ní jen název.“ (S. 163)

FEMINISTICKÝ ANTIFAŠISMUS

Ewa Majewska, *Feminist Antifascism: Counterpublics of the Common* (London, New York: Verso Books, 2021), 208 s. ISBN 978-1-83976-116-4

Vnímání feminizmu jako separatistického hnutí s esencialistickou agendou se dnes zdá být už poněkud staromódním konceptem. Stále nicméně ovlivňuje veřejnou diskusi o hnutí samém. Například v doslovu k románu *Prsa a vajíčka* od Mieko Kawakami nás překladatelka díla upozorňuje, že by označení autorky jako ryze „feministické“ bylo zjednodušující. Domnívá se, že taková terminologie je nepřesná, jelikož tematický záběr Kawakami je mnohem širší, zahrnující i jiné druhy sociálních nerovností.¹

Zastaralou tendenci oddělování feminizmu od ostatních společenských bojů, jak nám to vsugerovala ona překladatelka, se snaží zvrátit polská filosofka, výtvarná kritička a feministická aktivistka Ewa Majewska, jež na zmíněném argumentu staví svou první anglicky psanou monografii *Feminist Antifascism: Counterpublics of the Common*. Vzhledem k mezinárodnímu dosahu a mohutnosti hnutí staví Majewska feminizmu do středu soudobých politických bojů. Považuje ho za „ústřední politickou sílu vzdorující fašismu“ (s. 6 recenzované knihy), ale také za podvratnou platformu, na níž si v cynické a apatické společnosti dovolujeme představit alternativy k stávajícímu brutálnímu světovému řádu.

Návrat fašismu?

Dílu *Feminist Antifascism* dominuje několik ústředních pojmů, a to zejména *kontra-veřejnost*, *křehký odpor* a *feminismus*. Pohled na první roky polského odborového hnutí Solidarność, jako příkladu kontraveřejnosti společenství a pulzující utopie, střídá zájem o feministické kontra-veřejnosti (termín vytvořen feministickou filozofkou Nancy Fraser, spoluautorkou *Feminismus pro 99 procent. Manifest*).² Stejně jako ve zmíněném mani-

¹ Mieko Kawakami, *Prsa a vajíčka*, přel. Klára Macúchová (Praha: Odeon, 2021).

² Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya a Nancy Fraser, *Feminismus pro 99 procent: manifest*, přel. kolektiv překladatelek a překladatelů (Praha: Neklid 2020). Viz také recenzi anglického originálu publikovanou v tomto časopise: Elisabeth Pedersen, „Care and Labour“ (Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, and Nancy Fraser, *Feminism for the 99%: A Manifesto*), *Contradictions: A Journal for Critical Thought* 4, č. 2 (2020), s. 205–208.

festu, i Majewska o teorii sociální reprodukce hovoří jako o důležitém posunu v rámci feministické teorie. Reprodukční práva a genderově podmíněné násilí nepojímá pouze jako problémy esencionalizovaných skupin, ale mluví o nich jako o strastech nesoucích obecný společenský význam.

Provázanost otázek reprodukční spravedlnosti a návratu fašismu se na první pohled nemusí zdát očividnou. Nicméně v době, ve které jsme pouze několik dní po třicátém výročí obsazení Sarajeva byli konfrontováni se šokujícími fotografiemi z ukrajinského města Buča, se zdá být poněkud nepatřičné mluvit o fašismu v budoucím čase a pořád čekat na jeho návrat. I když v nás názorné zobrazení násilí vzbuzuje pocity naléhavosti, soudobé podoby fašismu se ve svých lstivých podobách prolínají našimi životy zcela běžně. Jako příklad se nabízí i jeho každodenní verze pod rouškou konzervatismu. Líbivé výtvary profesionálního PR nedemokratických uskupení (viz kampaň Nesoudíme, pomáháme organizace Hnutí pro život ČR) lobují za omezování reprodukčních práv lidí v Česku – tedy za dosažení stavu, z něhož promlouvá Majewska. Autorka se domnívá, že v Polsku panuje výjimečný stav ve schmittovském smyslu, jelikož je zde jasně definovaný nepřítel, kterému byla odebrána politická moc, práva, majetek a nakonec i život. V nacistickém Německu, pokračuje Majewska, to byli „Židé, Romové, Sintové, komunisté, gayové a některé další skupiny obyvatel, kdežto v dnešním Polsku tuto pozici zastávají uprchlíci, LGBTQ+ lidé a nyní také ženy“ (s. 67). Ve výjimečném stavu zavedeném současnou polskou vládou panuje vynucená reprodukční podřízenost osob s dělohami a občanství se řídí hrdinským vzorem. Heroismus *machistického patriotismu* vnucuje ženám, aby svou roli naplňovaly biologickou reprodukcí, přičemž tak dostávají příležitost seberealizace v podobě *heroického mateřství* („bojovat za svou vlast a rodit bez ohledu na rizika“, s. 17).

Síla každodenního odporu

Česko-polské hnutí Ciocia Czesia, které se v České republice snaží zprostředkovávat interrupce lidem cestujícím z Polska, za poslední rok a půl dostalo jak v médiích, tak ve veřejnosti zasloužený prostor. Během diskuze, které se účastnila také jedna z představitelk hnutí, z publika zazněla otázka, jestli je polské feministické hnutí opravdu natolik silné, aby vzdorovalo polským konzervativcům – vzhledem k tomu, že svou bitvu o legální interrupce v Polsku ve skutečnosti *prohrálo*. Koneckonců drakonické omezení interrupcí už má své tragické důsledky – víme již o dvou ženách, které na následky nedostatečné lékařské péče zemřely. Majewska v tomto kontextu ale místo o prohrách raději mluví o kontinuitě a odkazuje na Rosu Luxemburgovou, která neúspěch vnímala jako nevyhnutelný bod při procesu budování alternativy ke kapitalismu.

Slabý odpor, nijak hrdinský, ale běžné formy protestu a vytrvalost vedou Majewskou k redefinici obecných představ o politickém jednání. Každodenní formy odporu lze jen zřídka projevit v heroické formě, protože v realitě vypadají neatraktivně, stejně jako umývání nádobí, tedy různé formy neviditelné a neoceněné, ale nezbytné, reprodukční práce. Je to například každodenní odpor vůči násilí v práci nebo na ulici, zprostřed-

kovávání informací lidem, kteří z Polska do Česka cestují za bezpečnými a dekriminálnízovanými interrupcemi, nebo členské schůze kolektivů, jejichž členstvo se opožuje představit si budoucnost bez násilí a vytrvale v tom pokračuje. Takových příkladů je v našem kontextu *druhého světa*, střední a východní Evropy, kterou podle autorky není možné zařadit do centra ani do periferie (i když se kontinuálně chce přiblížit centru a zbavit se spojení s periferií), mnoho.

Tichý odpor není marný. Majewska v něm vidí agentnost (*agency*), jež ve výsledku podněcuje utváření kontraveřejnosti společenství. Jako svou inspiraci přitom autorka uvádí esej *Moc bezmocných* Václava Havla. O strategickém využití slabosti se ostatně můžeme poučit i z postkoloniálních a dekoloniálních teorií. Teoretici a teoretičky jako Homi Bhabha, Édouard Glissant a Gloria Anzaldúa dle Majewské „prozkoumávají slabost způsobenou nejasnostmi a ambivalencí kolonizovaných“ (s. 142). Důležitou částí knihy je i trvání na internacionalismu, které autorku sblíží s dalším feministickým titulem z nakladatelství Verso *Feminist International*. Jeho autorka Verónica Gago, argentinská vysokoškolská profesorka a feministická aktivistka, v něm uvažuje o možnostech a důležitosti budování rozsáhlého feministického mezinárodního hnutí.

Ewa Majewska své dílo věnuje lidem bouřícím se proti patriarchy a v úvodu specifikuje, že její kniha je napsaná pro holku, která „chce zoufale nakopat zadek patriarchálnímu neonacistovi“ (s. 21). I přes zjevně dobré úmysly měla autorka jakožto profesionální akademička pravděpodobně na mysli holku, která po její knize sáhne po absolvování magisterského humanitního vzdělávání. Majewska to s hutným akademickým jazykem nepřehání, ale nezřídka se noří do hlubin teorie, ve kterých se její aktivistické čtenářky mohou snadno ztratit. Na druhé straně je ale pozoruhodná její nedomyšlivá ochota přepínat mezi rolemi akademičky a aktivistky a směle kritizovat stávající teorie.

Knihy byla napsána v polské metropoli, kterou během druhé světové války zcela zničili fašisté. Proto se *Feminist Antifascism* může zdát i jako poklona Varšavě, v níž slabý odpor coby alternativa k převážně heterosexuálním a maskulinním představám o hrdinském aktivismu dostává svůj prostor a nabývá význam v historickém procesu provádění změn.

SLOVNÍK POJMŮ

EKOSOCIALIZMUS

Patrik Gažo

Ecosocialism

Abstract

This paper contributes to Contradictions' "Conceptual Dictionary" by exploring the history, theory, and practical implications of the notion of "ecosocialism". The first part of the text follows the historical and ideological development of ecosocialism and examines its broad and diverse anarchist, feminist, and Marxist roots. This part of the text also introduces key authors of ecosocialism and their work. The subsequent part identifies critical ideas and offers a theoretical overview of scholarly and political debates about the relationship between ecosocialism and other environmental and socio-critical approaches. Finally, the text further explores the practical and political vision of the concept and reflects on the future of ecosocialist strategy.

Keywords

ecosocialism, ecological Marxism, eco-anarchism, social ecology, degrowth, environmentalism, social-ecological transformation, social movements, non-human nature, political strategy

Spojenie slov ekológia, resp. environmentalizmus¹ a socializmus sa môže v našich končinách zdať na prvý pohľad vskutku ako bizarnosť či jasný protiklad. V regiónoch strednej a východnej Európy masívna industrializácia a extenzívne poľnohospodárstvo kráčali v období tzv. socializmu ruka v ruke s obrovským znečisťovaním prírodného

¹ Zatiaľ čo ekológia je primárne prírodná veda zaoberajúca sa interakciou medzi organizmami a ich prírodným prostredím, environmentalizmus môžeme chápať skôr ako širší pojem zahrňujúci snahu o pochopenie a riešenie vzťahov medzi ľudskou spoločnosťou a prírodou.

prostredia, s negatívnym dopadom na život rastlín a živočíchov a znižovaním kvality životného prostredia pre ľudí. Ekologické dejiny Slovenska a Československa jasne poukazujú na takmer absolútny nezáujem „reálneho“ socialistického režimu o ekologické a environmentálne otázky.² V mene štátnej ideológie a v úsilí predbehnúť vo výrobe aj spotrebe kapitalistické krajiny boli pre štát takéto materiálovo a energeticky náročné odvetvia na hierarchicky dôležitejšej pozícii než úsilie zachovať a chrániť ekosystémy a udržateľné využívanie prírodných zdrojov.

Ale podobne ako nemôžeme vnímať sovietsky štátny typ socializmu ako doslovnú aplikáciu myšlienok historicky rozličných typov socialistických mysliteľov a mysliteľiek, revolucionárov a revolucionárok, nemôžeme takouto zjednodušenou optikou pristupovať ani k porozumeniu vzťahov medzi socializmom a environmentalizmom. Je pravda, že od pádu tohto režimu sa spolu s útlmom ťažkého priemyslu v priebehu 90. rokov v mnohých postsocialistických krajinách postupne zlepšovala kvalita vody, vzduchu či vo všeobecnosti životného prostredia. Odstránenie nedemokratického a nekompetentného byrokratického riadenia, ako aj zavedenie k prírode šetrnejších technologických inovácií v priemysle sú však len jedna časť odpovedí na otázku, prečo sme sa stali svedkami zlepšenia stavu prírody. Nemenej dôležitým aspektom bolo otvorenie sa svetovému trhu, čím kapitál dokázal tieto environmentálne hrozby a náklady produkcie postupne externalizovať do iných, často ešte chudobnejších častí sveta.³ Lenže táto zmena bola len dočasná. Dnes, keď má kapitalizmus pevnú pozíciu ako svetovo dominantný výrobný spôsob, čelíme hrozbám, ktoré postihujú planétu a ľudstvo ako celok. Ekosocializmus ponúka teoretické aj praktické nástroje, ako dnešnej ekologickej a klimatickej kríze vo vzťahu ku kapitalizmu porozumieť a aktívne na ňu reagovať.

Ekosocializmus v čase

Ak sa na problémy týkajúce sa prírody a životného prostredia pozrieme prizmou tých teórií socializmu, ktoré nezvulgarizovali ani sovietski úradníci ani dnešní ideológovia kapitalizmu, môže nás táto analýza prekvapiť skutočne prepracovanou snahou o pochopenie vzťahu medzi človekom a prírodou. V prvom rade je však pri debate o ekosocializme dôležité upozorniť na fakt, že pri tomto pojme, podobne ako pri socializme samotnom, sa dajú identifikovať rôzne školy a tradície myslenia. Ak hovoríme o širšej definícii ekosocializmu ako všeobecnom úsilí o radikálne antikapitalistické premýšľanie o socio-ekonomickom fungovaní spoločnosti a zároveň potrebe rozrušovať hranice a hierarchie medzi ľudskou a mimoľudskou sférou, nesmieme vynechať *zelený*

² Michal Barnovský, „Industrialization of Slovakia and Environmental Issues in the Period of the Communist Regime“, *Acta Oeconomica Pragensia* 15, č. 7 (1. prosince 2007), s. 55–71.

³ Ulrich Brand and Markus Wissen, „Global Environmental Politics and the Imperial Mode of Living: Articulations of State–Capital Relations in the Multiple Crisis“, *Globalizations* 9, č. 4 (2012), s. 547–560.

anarchizmus.⁴ Anarchistickí myslitelia a geografovia ako Peter Kropotkin (1842–1921) či Élisée Reclus (1830–1905) sa považujú za jedných z prvých autorov, ktorí upozorňovali na nutnosť zaoberať sa aj postavením prírody a mimoludských zvierat v pokusoch vytvoriť (anarcho)komunistickú spoločnosť.⁵ Ďalším významným prúdom vychádzajúcim z tejto tradície myslenia je *sociálna ekológia*. Murray Bookchin (1921–2006) ako jeden z pionierov severoamerického environmentálneho hnutia v USA nadviazal na myšlienky anarchistických teoretikov, ako spomínaný Kropotkin, ale aj na mnohé ďalšie socialistické a marxistické práce. Sociálna ekológia je inšpirovaná anarchistickou tendenciou narušovať nadvládu človeka nad človekom aj v iných sférach útlaku ako primárne ekonomických. Preto považuje dominantné postavenie ľudí nad mimoludskou prírodou za dôležitý aspekt, ktorý negatívne vplýva na kvalitu ľudskej spoločnosti, rovnako ako v prípade ekonomickej nadvlády, sexismu či rasizmu. Marxistické a syndikalistické tendencie sa v sociálnej ekológii prejavili v silnom dôraze na stratégiu a metódu dosiahnutia zmeny, ktorú Bookchin nazval *libertínskym municipalizmom*. Prosperujúce prírodné a životné prostredie sa dá podľa Bookchina dosiahnuť jedine neštátnou spoločnosťou organizovanou na základe federatívnych a konfederatívnych municipalít založených na demokratickom rozhodovaní o politike aj ekonomickej výrobe.⁶

Čo sa týka marxistického a komunistického krídla ekosocializmu, inšpiráciu jednoznačne nájdeme predovšetkým v historických dielach Karla Marxa a Friedricha Engelsa. Snaha o interpretáciu a použitie ich metódy analýzy sú v rôznom rozsahu dôležité pre pochopenie environmentálnych problémov a klimatickej krízy. Voči nadvláde nad prírodou sa už začiatkom 20. storočia ako jeden z prvých marxistov vymedzoval Walter Benjamin (1892–1940); navrhoval inú koncepciu technológií a práce, ktoré by nastolili nové vzťahy medzi ľudstvom a prírodou.⁷ Lenže prvé novodobejšie a štruktúrovanejšie pokusy o environmentálne pamflety a analýzy tvorené na základe Marxových a Engelsových prác prichádzajú približne v 70. rokoch 20. storočia, keď sa začalo formovať aj mladé environmentálne hnutie. Socialisti a socialistky rôznych ideových smerov pochopiteľne ponúkali svoj výklad príčin ekologických problémov a zapájali sa do environmentálnych aj robotníckych hnutí v praktickej aj teoretickej práci. Za historicky

⁴ Mnohými historickými aj súčasnými rozdielmi a paralelami medzi anarchizmom a socializmom sa tu nezaobrám, pretože to nie je zámerom textu. Podobne aj v rámci zeleného anarchizmu nájdeme prúdy, ktoré sa nezakladajú primárne na analýze kapitalizmu. Vo všeobecnosti ale môžeme pristupovať k anarchizmu, ktorý kombinuje sociálno-ekonomickú kritiku a zelené témy, ako k podmnožine socializmu.

⁵ Patrik Gažo, „Political Ecology and Animal Liberation: Emancipating Non-Humans from a Leftist Anti-Capitalist Perspective“, in *Undoing Human Supremacy: Anarchist Political Ecology in the Face of Anthroparchy*, ed. Simon Springer et al. (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2021), s. 45–63.

⁶ Murray Bookchin, *Social Ecology and Communalism* (Oakland: AK Press, 2007).

⁷ Michael Löwy, „What Is Ecosocialism?“, *Capitalism Nature Socialism* 16, č. 2 (2005), s. 16.

podstatné príspevky v tejto oblasti sa považujú texty autorov a autoriek ako bol André Gorz, Raymond Williams, Laura Conti a mnoho ďalších.⁸

Dôležitým bodom pre rozvoj ekosocialistických myšlienok bol vznik odborného časopisu *Capitalism, nature, socialism* (1988), kde bola publikovaná práca Jamesa O'Connora o tzv. druhej kontradikcii kapitalizmu. Tá dopĺňovala Marxovu tézu o kontradikcii medzi kapitálom a prácou o aspekt environmentálnej degradácie v rámci kapitalizmu, čo na dlhú dobu dominovalo ekosocialistickým debatám.⁹ Kľúčovými prispievateľmi a prispievateľkami do debát o ekosocializme boli tiež Paul Burkett,¹⁰ Ian Angus, Elmar Altvater, Joel Kovel, Alf Hornborg alebo Michael Löwy; a feministky ako Carolyn Merchant, Mary Mellor alebo Ariel Salleh a i.

Ďalším autorom, ktorý významne prispel k rozvoju ekosocialistickej teórie svojou analýzou Marxa a popularizovaním pojmu tzv. *metabolického zlomu* (*metabolic rift*), je John Bellamy Foster. Marx tvrdil, že práca, resp. pracovný proces, je vzájomne závislý metabolický vzťah medzi ľuďmi a prírodou – nenapraviteľné porušenie tohto vzťahu výmeny energie a látok nastalo práve s rozvojom kapitalistického poľnohospodárstva a jeho dôrazom na zisk a ďalší rast. Vtedy sa postupne narušil kolobeh živín v pôde a krajina sa s negatívnymi dôsledkami rozdelila na mesto a vidiek.¹¹ Iné čítanie Marxa prezentuje Jason W. Moore. Podľa neho sa metabolický zlom odohral už počas 16. storočia a súvisí hlavne s prechodom ku kapitalistickým výrobným vzťahom.¹² Tento autor tiež rozpracoval termín *kapitálocén*, ktorý je kritikou redukcionistických debát o tzv. antropocéne, teda „ére ľudstva“ ako jedinečnej geologickej sile formujúcej podobu sveta.¹³

Pre ekosocialistickú teóriu sú kľúčové aj práce Andreasa Malma a to najmä publikácia založená na jeho dizertačnej práci *Fosílny kapitál: Vzostup parnej energie a korene globálneho otepľovania* (2016).¹⁴ Výraznou súčasťou postavou a popularizátorom¹⁵ ekosocialistickej teórie je tiež Kohei Saito, ktorého kniha *Ekosocializmus Karla Marxa: Kapitál*,

⁸ Stefania Barca, „Labour and the Ecological Crisis: The Eco-Modernist Dilemma in Western Marxism(s) (1970s-2000s)“, *Geoforum* 98 (január 2019), s. 226-235.

⁹ Paul Burkett, *Marxism and Ecological Economics: Toward a Red and Green Political Economy*, Historical Materialism Book Series, vol. 11 (Leiden ; Boston: Brill, 2006), s. 6.

¹⁰ Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (Chicago: Haymarket books, 2014).

¹¹ John Bellamy Foster, Brett Clark, a Richard York, *The Ecological Rift: Capitalism's War on the Earth* (New York: Monthly Review Press, 2010).

¹² Jason W. Moore, „Environmental Crises and the Metabolic Rift in World-Historical Perspective“, *Organization & Environment* 13, č. 2 (2000), s. 123-57.

¹³ Elmar Altvater et al., *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, ed. Jason W. Moore (Oakland: PM Press, 2016).

¹⁴ Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming* (London New York: Verso, 2016).

¹⁵ O jeho práci vyšiel článok aj v pomerne prestížnom japonskom médiu, pozri: Atsuko Iwasaki, 'Japanese Scholar Looks to Marx's Theory to Explain Pandemic, Climate Change', *NHK WORLD*, 28. února 2022, <https://www3.nhk.or.jp/nhkworld/en/news/backstories/1921/>.

príroda a nedokončená kritika politickej ekonómie (2017)¹⁶ poskytuje koherentný a detailný výklad Marxových publikovaných diel aj nepublikovaných poznámok vo vzťahu k jeho environmentálnemu zmýšľaniu.¹⁷ Saito v knihe ponúka presvedčivý a aktualizovaný zoznam argumentov a vyvracia rôzne typy kritik, podľa ktorých je Marxova životná práca a teória v lepšom prípade nepoužiteľná pre pochopenie vzťahu medzi človekom a prírodou, v horšom prípade prispievajú jeho teoretické predpoklady priam k vyostreniu tohto vzťahu a ku konfliktu vedúcemu k dnešnej environmentálnej a klimatickej kríze.

Prijímanie Marxovej relevancie pre ekosocializmus sa teda v čase menilo. Najskôr sa niektoré jeho myšlienky používali selektívne, neskôr sa jeho analýza kapitalistického poľnohospodárstva a problémov s kolobehom živín v pôde v diele *Kapitál* považovala síce za dôležitú, avšak oddelenú od jeho hlavnej sociálno-ekonomickej analýzy (O'Connor, Gorz a i.).

Napokon sa Marx študoval ako systematický analytik a ekosocialistický teoretik vzťahu medzi prírodou a kapitalistickou ekonómiou (Foster,¹⁸ Saito a i.). Diverzita ekosocializmu v podstate znemožňuje vyčerpávajúci prehľad všetkých osobností a diel zaoberajúcich sa ekosocialistickou teóriou a praxou.¹⁹ Posuňme sa preto ku kľúčovým ideovým oblastiam, ktoré definujú hlavné tézy a obsah ekosocializmu, a ktoré ho vymedzujú – alebo naopak spájajú – s inými smermi environmentálneho a sociálno-kritického myslenia.

Ekosocializmus v teórii

Ako sme už naznačili, ekosocializmus rozhodne nie je politicky ani teoreticky homogénny smer. Dokážeme v ňom však identifikovať základné tematické oblasti, ktoré tvoria kostru analýzy súčasnej kapitalistickej spoločnosti, ako aj predstáv o budúcej, sociálne a ekologicky udržateľnej a spravodlivej spoločnosti. Ekosocializmus, na rozdiel od mizantropických zelených ideových smerov, nehľadá korene a príčiny ekologickej a environmentálnej deštrukcie v zlých ľuďoch; ani v ich „nedostatočne zelených“ vedomostiach, postojoch, technológiách a spotrebe, ako to robia liberálne ekomodernistické smery – ale hlavne v tom, že naše pole pôsobnosti a možností formuje primárne sociálno-ekonomický systém založený na akumulácii a maximalizácii zisku a neustálom ekonomickom raste a expanzii. V dôraze na analýzu a význam výrobných vzťahov sa teda nelíši od klasického marxizmu. Ekosocialisti a ekosocialistky však upozorňujú

¹⁶ Kōhei Saitō, *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy* (New York: Monthly Review Press, 2017).

¹⁷ Pozri tiež: Anna Mikulenková, „Marxova Politická Ekonomie a Ekologická Krize (Kohei Saito, *Marx's Ecosocialism: Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*)“, *Kontradikce* 3, č. 1 (2019), s. 249–253.

¹⁸ John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000).

¹⁹ Zaujímavý a pomerne aktuálny prehľad nájdeme v novej publikácii od Routledge, pozri: Leigh Brownhill, ed., *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, (New York, NY: Routledge, 2022).

na tzv. prométeovské tendencie klasických marxistov, ktoré sa prejavovali v často nereflektovej produktivistickej logike a lineárnom vnímaní rozvoja.²⁰ Ekosocializmus zdôrazňuje, že ekologicky a ekonomicky spravodlivá spoločnosť sa nemusí nutne zakladať na predchádzajúcom vývoji kapitalistických výrobných síl ani na neustálej extenzívnej modernizácii technológií.²¹ Naopak, myšlienky ekosocializmu sú dnes pomerne rozšírené aj v krajinách tzv. globálneho Juhu. Joan Martinez-Alier pomenoval hnutia v týchto často rurálnych oblastiach ako „environmentalizmus chudobných“, ktorý sa prejavuje bojami proti kapitalistickej industriálnej expanzii a environmentálnej degradácii prostredia na úkor lokálneho poľnohospodárstva a prístupu k ďalším dôležitým zdrojom pre prežitie miestnych komunít.²²

Práve takéto konflikty zvyčajne zdôrazňujú úlohu tzv. *commons*, teda zdieľaných a spoločne vlastnených území a výrobných prostriedkov, ktorých spravovanie a užívanie nie je podmienené tvorbou výmennej hodnoty. Ekosocializmus predstavuje ideu beztriednej spoločnosti, v ktorej musí ísť naplňovanie potrieb ľudí ruku v ruku so snahou o harmonický vzťah s mimoludskou prírodou. Na rozdiel od kapitalizmu, v ktorom je naplnenie ľudských potrieb len sekundárnym dôsledkom hlavného cieľa, teda výroby tovarov a ich predaj na trhu s vídinou dosiahnutia zisku, ekosocialistická spoločnosť naplnenie ľudských potrieb nepodmieňuje imperatívmi trhu ani zisku. Dôležité sú princípy sociálneho a ekonomického rovnostárstva a demokraticky organizovaná produkcia a spotreba udržateľná v rámci limitov prírodného prostredia.²³ Tým sa vymedzuje aj voči techno-utopistickým marxistom propagujúcim „plne automatizovaný luxusný komunizmus“,²⁴ podľa ktorých akcelerácia technologického rozvoja vytvorí podmienky na prekonanie kapitalizmu a následný vznik post-kapitalistickej spoločnosti. Podľa ekosocialistov však akcelerationisti vo svojich úvahách zabúdajú okrem iného aj na prírodne limity a ich

²⁰ Príhodná je v tomto prípade aj otázka devastácie prírody za „reálneho“ štátneho socializmu, ktorú ekosocialisti chápú skôr ako dôsledok špecifického typu modernity, založenej na spoločenskom nastavení, ktoré nespochybňovalo pokrok za každú cenu.

²¹ To však neznamená odpor ekosocialistov k technológiám: „Ekosocialistická technológia je technológia riadená univerzálnou ľudskou potrebou a záujmom o zdravie prírodného prostredia. Je v kontraste s kapitalistickou technológiou, ktorá je poháňaná predovšetkým imperatívmi znižovania nákladov a maximalizácie zisku na trhu, ktorého obrysy – vrátane stimulov a dotácií – formujú vlastníci alebo štátni agenti kapitálu.“ Victor Wallis, ‘Technology and Ecosocialism’, in *The Routledge Handbook on Ecosocialism*, ed. Leigh Brownhill, 1 Edition (New York, NY: Routledge, 2022), 290.

²² Joan Martinez-Alier, ‘The Environmentalism of the Poor’, *Geoforum* 54 (júl 2014), s. 239–241.

²³ Čo však ekosocializmus navrhuje robiť tu a teraz? Často vládne zhoda v tom, aby sa tvoril sociálny tlak na radikálne reformy, ktoré aj v rámci kapitalizmu dokážu znížiť hrozby pre ľudí a planétu – napr. úsilie o hĺbkovú dekarbonizáciu. Zároveň sa ekosocialisti a ekosocialistky považujú za súčasť medzinárodného hnutia pracujúcich a považujú za dôležité zapájať sa do rôznych bojov, čo buduje základy a predpoklady pre spoločnosť založenú na princípoch solidarity.

²⁴ Aaron Bastani, *Fully Automated Luxury Communism: A Manifesto* (London: Verso, 2019).

nedostatočnú politizáciu.²⁵ Technológie vyvíjané a používané v rámci kapitalizmu síce dokážu metabolický zlom zmierniť napr. presunom výrobných nákladov do inej časti sveta, no už z podstaty svojho fungovania v logike maximalizácie produktivity a zisku nutne prispievajú k neustálemu prekračovaniu biofyzikálnych limitov.²⁶

Dôraz na problematiku limitov prostredia a ekologickú udržateľnosť produkcie a spotreby má ekosocializmus spoločný aj s hnutím, resp. s konceptom *degrowth*.²⁷ Tu opäť nájdeme rôzne pohľady na to, nakoľko je *degrowth* súčasťou ekosocializmu, alebo či je naopak teoreticky úplne odlišným smerom ľavicového a ekologického myslenia.²⁸ To, či *degrowth* je, alebo nie je súčasťou ekosocializmu, do značnej miery závisí aj od typu autorov a historického obdobia, pretože podobne ako v prípade ekosocializmu, aj myšlienky *degrowth* sú historicky aj geograficky pomerne diverzifikované. Presvedčiví teda môžu byť ekosocialisti, ktorí nepovažujú *degrowth* za niečo užitočné,²⁹ rovnako ako aj tie a tí, ktorí medzi tieto dve hnutia dávajú v podstate znamienko rovnosti.³⁰ Medzi kritiky zo strany ekosocialistov patrí napr. teoretická nedostatočnosť tohto konceptu na vytvorenie strategického programu zmeny, nejasnosť rozdelenia toho, čo je v spoločnosti potrebné zredukovať a čo naopak rozvíjať. Pomerne často diskutovaná je aj určitá nejednoznačnosť vzťahu ku kapitalizmu.³¹ Zástancovia konceptu *degrowth* zas

²⁵ Aaron Vansintjan, 'The Shitty New Communist Futurism', *ENTITLE Blog – a Collaborative Writing Project on Political Ecology* (blog), Jan. 25 2018, <https://entitleblogdotorg3.wordpress.com/2018/01/25/the-shitty-new-communist-futurism/>.

²⁶ Brett Clark and Richard York, „Rifts and Shifts: Getting to the Root of Environmental Crises“, *Monthly Review* 60, č. 6 (2008), s. 13.

²⁷ *Degrowth* nemá v slovenčine zatiaľ ustálený preklad. V češtine sa pomerne ustálilo slovo „nerůst“, slovenský ekvivalent „nerast“ znie zvláštne, pretože to slovo je synonymom slova minerál. Viac by sa možno preto hodilo pomenovanie „odrast“, ktoré zároveň dokáže lepšie obsiahnuť myšlienky tohto hnutia či konceptu. Pre neustálenosť pomenovania budem naďalej v texte používať anglický ekvivalent *degrowth*.

²⁸ *Degrowth* je úsilie o plánované zníženie spotreby energie a zdrojov, ktorého cieľom je ekonomika založená na rovnováhe s prírodnými limitmi. Tento proces je však potrebné odlišiť od ponímania recesie v ekonomickom zmysle pre krajiny súčasného kapitalistického jadra a neznamená to ani snahu odoprieť kvalitatívny rozvoj krajín (semi)periférie. Nejde teda o prechod k Marxom definovanej jednoduchšej reprodukcii, keď sa už nadhodnota znovu neinvestuje do nového cyklu výroby. Rast určitých odvetví by naďalej prebiehal, ale na základe demokratického plánovania a udržateľnosti, nie na základe zisku.

²⁹ David Schwartzman, „A Critique of Degrowth“, *Climate & Capitalism* (blog), 5. januára 2022, <https://climateandcapitalism.com/2022/01/05/a-critique-of-degrowth/>.

³⁰ Simon Butler, „Ecosocialism and Degrowth: A Reply“, 6. januára 2022, <https://climateandcapitalism.com/2022/01/06/ecosocialism-and-degrowth-a-reply/>.

³¹ Michael Löwy, „Ecosocialism and/or Degrowth?“, *Climate & Capitalism* (blog), 8. októbra 2020, <https://climateandcapitalism.com/2020/10/08/ecosocialism-and-or-degrowth/>; Diego Andreucci and Terrence McDonough, „Capitalism“, in *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ed. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria, a Giorgos Kallis (London: Routledge, Taylor & Francis Group, 2015).

upozorňujú, že existujú rôzne a nie vždy nutne vzájomne korelujúce koncepty rastu, a ekosocializmus by ich mal všetky dostatočne rozlišovať a problematizovať: 1. rast priepustnosti, resp. rast spotreby energie a materiálov; 2. ekonomický rast, teda HDP (či iné indexy); a 3. akumuláciu kapitálu. Napríklad hoci je celkový rast HDP v niektorých krajinách nízky, určité sektory a firmy môžu naďalej výrazne akumulovať dostatok kapitálu. Naopak, v štátoch „reálneho“ socializmu potlačili súkromnú akumuláciu kapitalistov, no štátna akumulácia a ekonomický rast pokračoval. Giorgos Kallis, jeden z významných teoretikov konceptu *degrowth* sa teda ekosocialistov pýta: „Je potom skutočná socialistická ekonomika taká, ktorá zastaví akumuláciu (štátnu alebo súkromnú) ako celok? Ak áno, súhlasíme s tým, že za tých okolností je myšlienka socialistického rastu oxymoron?“³² Dlhoročné živé debaty medzi reprezentantmi a zástankyňami myšlienok *degrowth* a ekosocializmu vyústili do spísania spoločného manifestu (2022), v ktorom zmapovali oblasti zhody a vymenovali niektoré z hlavných argumentov pre ekosocialistický *degrowth*.³³

Ekosocialistická teória nestojí vo vzduchoprázdne a ovplyvňuje ju množstvo ďalších smerov a oblastí, ktoré tento text nedokáže pokryť. Dôležitý je tiež vzťah k feminizmu, resp. ekofeminizmu, k triede pracujúcich a organizácii práce, k stratégii politickej a ekonomickej zmeny a k mnohým ďalším nástojčivým otázkam. Keďže ekosocializmus sa usiluje o celkovú a radikálnu sociálno-ekologickú transformáciu spoločnosti, konfrontuje sa s rôznymi teoretickými perspektívami. To sa odzrkadľuje aj na praktickej aplikácii ekosocialistických téz a myšlienok v rôznych častiach sveta.

Ekosocializmus v praxi a v budúcnosti

Ekosocialistov a ekosocialistky s rôznou úrovňou radikálnosti a sebaidentifikácie nájdeme v rôznych hnutiach a sférach na celom svete. Zapájajú sa do bojov chudobných roľníkov v Južnej Amerike, sú vo feministických, environmentálnych a robotníckych hnutiach, skúmajú a publikujú na univerzitách a vo výskumných inštitúciách alebo

³² Giorgos Kallis, „Marxism and Ecology: Common Fonts of a Great Transition“, *Great Transition Initiative* (blog), 2. októbra 2015, <https://www.greattransition.org/commentary/giorgos-kallis-marxism-and-ecology-john-bellamy-foster>; Giorgos Kallis, „Can There Be Green Socialist Growth? A Commentary on John Bellamy Foster (Part II)“, *ENTITLE Blog – a Collaborative Writing Project on Political Ecology* (blog), 3. novembra 2015, <https://entitleblog.org/2015/11/03/can-there-be-green-socialist-growth-a-commentary-on-john-bellamy-foster-part-ii/>.

³³ Jeden z najdôležitejších bodov manifestu sa týka práve častej kontroverzie problematiky rastu. Zastavenie, resp. obmedzenie akumulácie a ekonomického rastu nevidia ekosocialisti ani zástancovia konceptu *degrowth* ako „návrat do stredoveku“: „Z ekosocialistickej perspektívy je potrebné rozumieť utlmeniu rastu v dialektických pojmoch: Mnohé formy výroby (napríklad uhoľné zariadenia) a služieb (reklama), by sa mali nielen obmedziť, ale aj potlačiť; niektoré, ako napr. súkromné autá alebo chov dobytka, by sa mali podstatne obmedziť; iné by však potrebovali rozvoj, napríklad agroekologické poľnohospodárstvo, obnoviteľná energia, zdravotnícke a vzdelávacie služby, atď.“ Michael Löwy et al., „For an Ecosocialist Degrowth“, *Monthly Review* (blog), 1. apríla 2022, <https://monthlyreview.org/2022/04/01/for-an-ecosocialist-degrowth/>.

sa zapájajú do lokálnej, národnej a medzinárodnej politiky. Hranice medzi tým, čo je ešte ekosocialistická prax a čo už nie, sú často nejasné. S určitosťou však môžeme povedať, že svojím široko tematickým záberom zasahuje rôzne politické subjekty, čo je výhodou v porovnaní so smermi a hnutiami zameranými na jednu tematickú oblasť.

Má teda ekosocializmus budúcnosť? Ako jeho konkurenčná výhoda a politická sila sa ukazuje relatívne všeobecná odolnosť voči dogmatizmu. Svojím dôrazom na demokratickosť a otvorenosť nie len socialistickým a syndikalistickým, ale aj environmentálnym a iným sociálne progresívnym myšlienkam a hnutiam dokáže prijať naozaj rôzne perspektívy – či už ide o hnutia a pracujúcich v krajinách, kde je dominantný priemysel alebo skôr poľnohospodárstvo; tam, kde nájdeme centrá kapitálu i tam, kde môžeme hovoriť skôr o krajinách semi-periférie až periférie kapitalistického rozvoja.

Historická skúsenosť strednej a východnej Európy s aplikáciou myšlienok socializmu, hoci často totálne skomolenými, je teda diametrálne odlišná od predstáv, akými by chcel transformovať spoločnosť ekosocializmus. Radikálna demokratizácia ekonomickej sféry, komunitný manažment zdrojov a území, prekonanie ekonomickej, rastovej a produktivistickej logiky, dekomodifikácia produkcie, hĺbková dekarbonizácia či emancipácia od odcudzenia námezdnjej práce sú len niektoré úlohy, ktoré je podľa ekosocializmu nutné zvládnuť, ak má ľudstvo prežiť kritické výzvy ekologickej a klimatickej krízy 21. storočia. Zdá sa, že práve preto sa ekosocialistický časopis *Climate and capitalism* rozhodol parafrázovať a mierne aktualizovať výrok Rosy Luxemburgovej – *Ekosocializmus alebo barbarstvo: Neexistuje žiadna tretia cesta.*

O AUTORKÁCH A AUTORECH

Vít Bartoš (vit.bartos@tul.cz) je odborným asistentem na Katedře filozofie Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické v Liberci. Jeho odborný zájem se týká filosofie přírody, filosofie přírodních věd, epistemologie a české filosofie. K jeho posledním publikacím patří „Kosík’s Concept of ‘Concrete Totality’: A Structuralist Critique“, in *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete*, J. G. Feinberg, I. Landa a J. Mervart, eds. (Brill, 2022) a spolu s M. Trčkou „Filosofické problémy nanotechnologií: ontologicko-systémová východiska a etické implikace“ (*Teorie vědy*, červen 2022).

Petr Kužel (kuželpetr82@seznam.cz) je výzkumným pracovníkem Filosofického ústavu AV ČR. Specializuje se zejména na francouzskou a českou filosofii druhé poloviny 20. století. Je členem redakční rady časopisu *Kontradikce. Časopis pro kritické myšlení* a ediční rady *Emancipace a kritika*. Je autorem monografie *Filosofie Louise Althussera. O filosofii, která chtěla změnit svět* (Filosofia, 2014) a řady studií. Rovněž je editorem kolektivní monografie *Myšlení a tvorba Egona Bondyho* (Filosofia, 2018) a několika knih Egona Bondyho: *Pracovní analýza* (Filosofia, 2017), *Indická filosofie* (spolu s J. Holbou, DharmaGaia, 2021), *The Buddha* (spolu s J. Holbou, Dev Publishers & Distributors, 2022).

Peter Daubner (Peter.Daubner@nrsr.sk) je politológ, politický filozof a politický ekonóm. Pôsobí ako štátny radca v Kancelárii Národnej rady SR a ako výskumný pracovník na Filozofickom ústave SAV. Špecializuje sa na neo- a post-marxistickú politickú a sociálnu filozofiu, environmentálne myslenie a marxistickú ekonomiu kapitalizmu. Je autorom, spoluautorom alebo editorom kníh: *Eseje o sociálnom občianstve* (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2015), *Metastázy globálneho kapitalizmu* (Vydavateľstvo Maticy slovenskej, 2017), *Budúcnosť Európy: Cesta k post-kapitalizmu?* (Pole, 2018), *Slovenské skúsenosti s neoliberalizmom* (Friedrich Ebert Stiftung, 2020), *K problematike chudoby a sociálnej neistoty na Slovensku v 21. storočí* (OZ Pracujúca chudoba, 2021) a *Idea socializmu? Ku knihe Axela Honnetha* (Filozofický ústav SAV, v. v. i., 2022). Je členom organizácie SOK – Sdružení pro levicovou teorii.

Patrik Gažo (patrikgazo@gmail.com) je doktorandem na Katedře environmentálních studií Fakulty sociálních studií Masarykovy univerzity a výzkumníkem v Stredoeu-

rópskom inštitúte pre výskum práce (CELSI). Odborně se zabývá sociálně-ekologickou transformací společnosti v oblasti průmyslové práce, spravedlivého přechodu výroby a (auto)mobility. Primárně se zaměřuje na rozpory a vztahy mezi zájmy třídy pracujících a přírodou, resp. na to, jak to souvisí se snahami o řešení ekologické a klimatické krize. V rámci dizertační práce se konkrétně specializuje na možnosti a úlohu výrobních pracovníků v procesu přechodu automobilového průmyslu na elektromobilitu.

Roman Kanda (kanda@ucl.cas.cz) působí jako vědecký pracovník Ústavu pro českou literaturu AV ČR. Zabývá se materialistickými koncepcemi kultury, zejména marxismem v českém literárněvědném a estetickém myšlení 20. století, teoretizacemi postmodernismu a politickými aspekty literatury. Je autorem monografie *Český literárněvědný marxismus: Kapitoly z moderního projektu* (Host, 2021), připravil k vydání knihu *Roberta Kalivody Moderní duchovní skutečnost a marxismus* (Academia, 2021) a antologii *Čtení o Bedřichu Václavkovi* (Institut pro studium literatury, 2021).

Maja Vusilović (maja.vusilovic@gmail.com) je feministická aktivistka, publicistka a odborová organizátorka. Vystudovala kroatistiku na Filozofické fakultě v Záhřebu. Dlouhodobě působí v brněnském feministickém kolektivu Sdruženy. V roce 2022 spoluzařila feministický web magazín *Druhá směna*. Přispívá do *A2larm* a dalších periodik.

Tereza Reichelová (tereza.reichelova@gmail.com) je doktorandka Ústavu politologie na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. Zabývá se dějinami idejí a filosofií vědy v kontextu postupné delegitimizace novověkého ontologického řádu ve 20. a 21. století, mj. skrze dějiny evolučních teorií, poststrukturalismu nebo kybernetiky. Živí se jako dramaturgyně expertních debat na festivalu Jeden svět. V současnosti žije v Praze a ještě stále pracuje na acheronském románu.

Yuliya Moskvina (yuliya.moskvina@fsv.cuni.cz) je doktorandkou na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy a přidruženou doktorandkou na CEFRES. Jejím primárním akademickým zájmem je teorie sociálních hnutí, městských hnutí, radikální a reformní městský aktivismus, teorie organizace a pragmatická sociologie kritiky. V současné době pracuje jako komunitní organizátorka v týmu zabývajícím se právem na město pro platformu Re-set.

Vychází 98. číslo revue

ANALOGON

SURREALISMUS - PSYCHOANALÝZA - ANTROPOLOGIE - PŘÍČNÉ VĚDY

tentokrát na téma

RUCE – NEJEN NÁSTROJE

L.-P. Fargue: *Hrdličkování*; **H. Michaux:** *Rozbitá ruka*; **A. Bébian:** *Esej o hluchoněmých a o přirozené řeči*; **A. Jouffroy:** *Revoluce levé ruky*; **J.-Ch. Bailly:** *Ruka*; **A. Masscheleinová:** *Ruka v rukavici*; **San:** *Zlaté vědomí a božové Slova*; **P. Valéry:** *Promluva k chirurgům*;

P. Éluard & M. Ray: *Svobodné ruce*; **A. Lass:** *Ruce nástroj na dotek*;

P. Souvestre, M. Allain: *Fantomas – Ruka bez těla*; **M. Stejskal:** *Nástroje*; **K. Fijalkowski:** *Pervertované objekty*; **M. Schwob:** *Ruka slávy*; **K. Piňosová:** *Ruka Makat*; **J. Gabriel:** *Od ruky k ruce a zase zpátky*; *Chiromantie v Minotauru*; **J. Opolský:** *Ruce*; **C. Cohen:** *Symbolika ruky v paleolitickém jeskynním umění*; *Zdvížený prostředník (M. Stejskal)*; *Mene tekel ufarsin*;

J. Typlt: *Ruka musela zmizet*; **J. Kohout:** *Jsem nástroj v prachu*; **B. Schmitt:** *Užaslá, vytetovaná do střehu spící škárky...*; **G. Rodenbach:** *Čáry na ruce*; **A. Bertrand:** *Pět prstů na ruce*; **F. Ponge:** *První náčrt ruky*; *Mudry (M. Stejskal)*; **F. Novák:** *Jak se dělají dějiny*; **J. Typlt:** *František Novák, blízký přítel Času*; **B. Bettelheim:** *Jako bych slyšel hlas*; **D. Bell:** *Hlavně neškodit*; **F. Dryje, Š. Wikstrøm Svěrák:** *Odpovědi na anketu k anglickému překladu studie Karla Teigehe Jarmark umění*; **B. Schmitt:** *Toyen v pekle pitomců*; **I. Andrejsová:** *Setkávání s Jiřím Pecharem*; **M. N. Sommer:** **Utopie a negativita – Adornova negativní dialektika jako paradigma utopického myšlení (II)**

Vydává: Sdružení Analogonu, Mezivrší 31, 147 00 Praha 4

Vydavatel + redakce: tel.: 725 508 577; dryje@surrealismus.cz

Distribuce: KOSMAS, s. r. o., Lublaňská 34, 120 00 Praha 2

(222 510 749; www.kosmas.cz);

předplatné: Tomáš Kroupa, tokroup@seznam.cz, tel: 731 328 058

www.analogon.cz



Sociologický časopis

Czech Sociological Review

Vyšlo nové, monotematické číslo 5/2022

***Pandemie jako sociologický problém:
krize institucí***



Z obsahu

Stati

Magdalena Mouralová, Eva M. Hejzlarová
Proč učitelky nechodí na ošetřovačku? Emoční strategie, mikropolitiky a sebepojetí učitelek s malými dětmi v době pandemie

Ondrej Kaščák, Yvona Kostecká, Tereza Komárková, Veronika Novotná
Rodina jako substitute školy? K distribuci vzdělávací zodpovědnosti ve dvou vlnách pandemie covidu-19 v České republice

Blanka Nyklová, Dana Moree, Vanda Maufras Černohorská
Nevědění jako faktor v nepravidelné regulaci domácího násilí na ženách v zrcadle pandemie covidu-19

Michal Synek, Dana Hradcová, Radek Carboch
*„Všechno stejný, všechno zastavený“:
Karanténa v „domově“ pro lidi označené za postižené*

Nekrolog

Knižní recenze

Sociologický časopis / Czech Sociological Review

Recenzovaný oborový vědecký časopis
vydávaný Sociologickým ústavem AV ČR, v. v. i.

Přináší zásadní stati rozvíjející českou sociologii.

Obsah časopisu je dostupný online na <https://sreview.soc.cas.cz>

Vychází 6× ročně (4× česky, 2× anglicky).

Cena jednoho výtisku je 85 Kč. Předplatné na rok je 510 Kč.

Předplatné zajišťuje SEND Předplatné s.r.o. <https://send.cz/>

Sociologický ústav AV ČR, v. v. i.

Tiskové a ediční oddělení

Jilská 1, 110 00 Praha 1, tel. 210 310 217

e-mail: casopis@soc.cas.cz



Sociologický ústav
Akademie věd ČR

CONTRADICTIONS

Ecosocialism

Ecosocialism

CONTRADICTIONS

A Journal for Critical Thought

2022 / 2

CONTRADICTIONS

volume 6 2022 number 2

Editorial collective

Dan Swain, Monika Woźniak (lead editors of volume), Kristina Andělová, Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, Lubica Kobová, Petr Kužel, Ivan Landa, Jan Mervart, Jakub Ort, Jiří Růžička, Šimon Svěrák

International editorial board

John Abromeit (Buffalo State University), Oliver Belcher (Durham University), Jana Beránková (Columbia University), Katarzyna Bielińska-Kowalewska (Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Warsaw), Wojciech Burszta (1957–2021, in memoriam), Maria Chehonadskih (Central Saint Martins – University of the Arts London), Barbora Černušáková (University of Manchester), Lubomír Dunaj (University of Vienna), Elżbieta Durys (University of Łódź), Ingo Elbe (Carl von Ossietzky University of Oldenburg), Juraj Halas (Comenius University, Bratislava), Adela Hincu (Alexandru Dragomir Institute of Philosophy, Bucharest), Peter Hudis (Oakton Community College), Michael Löwy (CNRS, France), Moishe Postone (1942–2018, in memoriam), Nick Nesbitt (Princeton University), Petr Steiner (University of Pennsylvania), Michał Rauszer (University of Warsaw), Richard Stáhel (Institute of Philosophy, Slovak Academy of Sciences, Bratislava), Karolina Szymaniak (Jewish Historical Institute, Warsaw; University of Wrocław), G. M. Tamás (1948–2023, in memoriam), Francesco Tava (UWE, Bristol, UK), Zhivka Valiavicharska (Pratt Institute, New York), Xinruo Zhang (Shanghai)

Czech copyediting and proofreading Pavla Toráčová

Slovak copyediting and proofreading Silvia Ruppeldtová

English copyediting and proofreading Greg Evans

Typesetting Jana Andrllová

Graphic design © Markéta Jelenová

Printed by Tiskárna Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3, Praha 1

Published in Prague as the 598 title of a *Filosofia*, publishing house of the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, Jilská 1, 110 00 Praha 1. Czech Republic



STRATEGIE AV21

This volume appears with financial support from the research program Strategie AV21 “Anatomy of European society, history, tradition, culture, identity.”

ISSN 2570-7485

ISBN 978-80-7007-750-4 (print book)

ISBN 978-80-7007-770-2 (e-book pdf)

DOI 10.47376/filosofia.2023.1

Contact +420 222 220 124, kontradikce@flu.cas.cz

Website kontradikce.flu.cas.cz/en

CONTENTS

Editorial *Dan Swain and Monika Woźniak*, Ecosocialism in the Post-Communist Landscape 5

Studies

Kenny Knowlton Jr. and Cameron Gamble, The Philosophy of Ecological Leninism 17

Weronika Parfianowicz, Limits to Socialist Growth: The Question of Economic Growth and Environmental Crisis in Polish Discussions of the 1970s 41

Martin Babička, A “Right to Sadness”: Late Socialist Environmentalism between Technocracy and Romanticism and the Czech Nature Writer Jaromír Tomeček 67

Interview

John Bellamy Foster interviewed by *Dan Swain and Monika Woźniak*, Marxian Ecology, Dialectics, and the Hierarchy of Needs 93

Translation

Wolfgang Harich, introduced by *Andreas Heyer*, World Revolution Now 113

Andreas Heyer, Wolfgang Harich’s Marxist Ecology 113

Wolfgang Harich, World Revolution Now: On the Latest Publication of the Club of Rome 116

Materials

Monika Woźniak, ed., Andrei Platonov: Thinking Nature in Post-Revolutionary Russia 127

Monika Woźniak, Neither Great, Nor Abundant: The Image of Nature in Andrei Platonov 127

Andrei Platonov, Repairing the Earth; A Revolutionary Council of the Earth; Light and Socialism 142

Discussion

Joseph Grim Feinberg, Why Contradictions? A Belated Manifesto 151

Reviews

Mikuláš Černík, To Dismantle Injustice You Should Understand Its Roots
(Alf Hornborg, *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money–Energy–Technology Complex*) 169

Matěj Ivančík, Rethinking Forgotten Thoughts (Onur Acaroglu, *Rethinking Marxist Approaches to Transition: A Theory of Temporal Dislocation*) 174

Steve Knight, Ecosocialism, or Fascism? (Andreas Malm and the Zetkin Collective, *White Skin, Black Fuel: On the Danger of Fossil Fascism*) 181

Bartosz Matyja, A Window into Socialism’s Laboratories (Matěj Spurný, *Making the Most of Tomorrow: A Laboratory of Socialist Modernity in Czechoslovakia*) 189

Julita Skotarska, Factory Farm Animals: Out of Touch, Out of Sight, Out of Mind
(Eva Kotátková and Hana Janečková, eds., *Animal Touch*) 192

Dan Swain, Prometheus Humbled (Drew Pendergrass and Troy Vettesse, *Half-Earth Socialism: A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change and Pandemics*; The Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker: Towards the Proletarocene*) 199

About the Authors 207

EDITORIAL

Ecosocialism in the Post-Communist Landscape

To write about issues of ecology in the present moment is to risk being perpetually out of date. When we prepared the call for papers for this issue, we highlighted some of the starkest warnings about the climate catastrophe and noted the increased attention to these issues among socialists and Marxists of various stripes. Both trends have accelerated rapidly in the year since. A report by the Chatham House policy institute published in September 2021 observed that on current trends there is a less than 5% chance of keeping global temperature increases below 2°C, and a less than 1% chance of achieving the 1.5°C target set forth in the Paris Agreement.¹ As we write this editorial in the summer of 2022, large parts of Western Europe are on fire, Britain is experiencing its hottest days ever, and residents of Prague are waking up to the faint smell of burning from the largest forest fire in the country's history 100km away. The floods that killed at least 243 people across Germany and Belgium in July 2021 were found to have been made up to nine times more likely by global heating.² According to one study, over a third of heat-related deaths in summer from 1991 to 2018 occurred as a result of human-caused global heating.³ These events layer on top of the COVID-19 pandemic, not yet over, and increasingly recognised as intimately connected to the zoonotic overspill caused by deforestation and warming.⁴ Climate catastrophe is already with us.

¹ Chatham House, "Climate change risk assessment 2021", September 2021, accessed October 10, 2022, <https://chathamhouse.org/sites/default/files/2021-09/2021-09-14-climate-change-risk-assessment-quiggin-et-al.pdf>

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

³ Ana Maria Vicedo-Cabrera et al., "The burden of heat-related mortality attributable to recent human-induced climate change", *Nature Climate Change* 11 (June 2021), pp. 492–500.

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

In recognition of this, activists and theorists across the socialist and Marxist tradition have begun to engage with ecology to an extent they have not done so before. These range from concrete utopian speculation on alternatives, through calls to action and debates over the form it should take, to re-examinations of the Marxist tradition of thinking about nature.⁵ It is in this context that we believe *Contradictions* has something distinctive to say, by raising these questions in the landscape – geographical, social, political, and ecological – of post-communism. This means thinking about the real history of “actually-existing” socialism beyond mythology and caricature, but also grappling with the way narratives of one-sided nostalgia or demonization dominate our present. One thing remains the same in both negative and positive portrayals of the past: Communism, which was once imaginable in a narrative of the future, became relegated to the past. A look at post-communism is thus not only a look at how communism once was, and then ceased to be, but also how communism was once *imaginable* as a point on the political horizon” but became “imaginable no longer”.⁶

When it comes to ecology, the dominant post-communist narrative tells a story that neatly combines Marxist theory and practice in order to dismiss both. The story goes something like this: Marx believed (perhaps infected by Hegel) in the total humanisation of nature through the endless expansion of productive forces, which would propel humanity to a realm of freedom and plenty – a sin frequently named “Prometheanism”.⁷ Official communism put this Prometheanism to work through rapid industrialisation and grand hubristic plans, leading to environmental devastation on a mass scale, smokestacks, stripmines, and catastrophes like Chernobyl and the drying of the Aral Sea. In these equations, socialism = industrialisation, planning = domination, and revolutionary hope = utopian hubris. Never mind that the rapid transition to the most brutal forms of capitalism brought its own devastations and destructions, and that limited ecological repair in some areas was at the expense of outsourcing problems to others, socialism has nothing to teach us about ecology or the environment. Like so much of post-communist ideology, this draws a veil over a century’s worth of human experience and theoretical debate.

⁵ A non-exhaustive list: Drew Pendergrass and Troy Vettesse, *Half-Earth Socialism: A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change and Pandemics* (London and New York: Verso, 2022); Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker: Towards the Proletarocene* (London and New York: Verso, 2021); Holly-Jean Buck, *Ending Fossil Fuels: Why Net Zero is Not Enough* (London and New York: Verso, 2021); John Bellamy Foster, *Capitalism in the Anthropocene: Ecological Ruin or Ecological Revolution* (New York: Monthly Review Press, 2022); Peter Gelderloos, *The Solutions are Already Here: Strategies for Ecological Revolution from Below* (London: Pluto, 2022); Chris Saltmarsh, *Burnt: Fighting for Climate Justice* (London: Pluto 2021); Bernd Riexinger et al. (eds), *A Left Green New Deal: An Internationalist Blueprint* (New York: Monthly Review Press).

⁶ Joseph Grim Feinberg, “Why *Contradictions*: A Belated Manifesto”, this issue, p. 155.

⁷ For a discussion of Prometheanism, see William B. Meyer, *The Progressive Environmental Prometheans: Left-Wing Heralds of a “Good Anthropocene”* (Cham: Palgrave MacMillian, 2016), pp. 12–18. For a contemporary criticism, see Pendergrass and Vettesse, *Half-Earth Socialism*.

Pulling back this veil reveals that both theory and practice were more complicated than the narrative suggests. When it comes to Marxist theory, few people have done more in the past 30 years to challenge the simplistic story than [John Bellamy Foster](#), and we are delighted to present an extensive interview with him regarding his work. We discuss his development of Marx's idea of a "metabolic rift" between humanity and nature and his defence of Engels's ideas of dialectics of nature against its critics in the Western Marxist tradition. This challenges the simple reading of Marx and Engels as aiming at the domination and exploitation of nature, while still insisting, against some fashionable trends in post-humanism, on recognising a distinction between humans and nature (an issue also raised in [Mikuláš Černík](#)'s review of Alf Hornborg's *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene*). In their contribution, [Kenny Knowlton Jr.](#) and [Cameron Gamble](#) do something similar for Lenin. Picking up on recent calls for an "ecological Leninism", they look beyond Lenin's politics to his philosophy, arguing that it understands the human/nature relationship in a way that "closely approximates much of contemporary ecosocialist and eco-Marxist thought in such a way as to contribute to the development of metabolic rift theory and lay the theoretical ground for a revolutionary politics and praxis in the context of the ecological rift." (36-37) This challenges readings of Lenin that see him as promoting a naive primacy of matter over thought, presenting him instead as a theorist of metabolism and dialectical transformation, still relevant in times of climate crisis. In the Czech and Slovak issue, [Patrik Gažo](#)'s dictionary entry on ecosocialism further complicates the standard story by presenting a portrait of the richness of ecosocialist thought beyond the caricatures, drawing not only on Marx and Engels's thought but also the history of ecological anarchism, and bringing these debates into the present by discussing debates over degrowth and accelerationism. Likewise, [Peter Daubner](#) explores debates over the Anthropocene and Capitalocene, arguing for a nuanced understanding of the "Anthropocene" that takes into account the fundamental role of capitalism.

If Marx's own thought was more complex than that of the caricature, so was "actually-existing socialism". As Foster discusses in his interview, the early Soviet Union contained diverse ecological innovations, from the introduction of the first nature reserves to "the most advanced ecological science in the world" (95).⁸ At the same time, under conditions of war and famine it faced the need to industrialise to survive. As socialism became increasingly tied to industrialisation and growth, the metabolic rift became, as the Salvage Collective put it, "to Soviet planners, a growth strategy".⁹ Perhaps as a result, these heroic early years often combined an optimism about the capacity to master nature and release its potential with a sensitivity to nature's limits

⁸ See also Kunal Chattopadhyay, "The Rise and Fall of Environmentalism in the Early Soviet Union", *Climate and Capitalism*, November 3, 2014, <https://climateandcapitalism.com/2014/11/03/rise-fall-environmentalism-early-soviet-union>.

⁹ Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, p. 50.

and a deep belief that communism would transform our relation to it. In this spirit, we present the translation of three short texts by the Soviet author [Andrei Platonov](#) that reflect aspects of this ambivalence (a fourth, already available in English, is translated into Czech only). These texts are dazzling in their revolutionary pathos, undoubtedly “Promethean” in their own way, but they also hint at the abuse of nature and the need to maintain balance in the earth’s metabolism.

It is understandable that the early period and its “original sins” are where many people look for reflections on both the promises and the failures of Soviet socialism’s ecological legacy. Later socialism is even more indelibly associated with industrialisation and environmental decay, and techno-utopian projects (such as the relocation of the entire city of Most to access the coal underneath, described by Matěj Spurný in *Making the Most of Tomorrow*, reviewed by [Bartosz Matyja](#) in the English issue). Indeed, as [Martin Babička](#) notes in his article in the English issue, this formed an important part of dissident narratives that have carried over into our post-communist condition. Several contributions to our volume challenge this narrative: Babička presents the complexity of late socialism’s attitudes to nature through the figure of the popular writer Jaromír Tomeček. The popularity of Tomeček’s nature writing provides an insight into what Babička calls “ecological techno-optimism”, which attempted to add ecological sensibilities to the techno-optimism of the previous eras, while avoiding the pessimism associated with Western environmentalism. This view rejected the Stalinist emphasis on mastery of nature in favour of more modest conceptions of control: “For late socialist writers then, the human subject was no longer the omnipotent master of nature but instead had to find ways to reconcile technological progress and ecological crisis.” (81)

Elsewhere in the English issue, [Weronika Parfianowicz](#) examines the competing visions of socialism involved in two scientific conferences organised in Poland in the early 1970s. These conferences reflected the prominence of the idea of a scientific-technological revolution and the growing prominence of expert culture. While not explicitly dedicated to ecology, these conferences were dominated by ecological themes, and participants grappled with issues of growth, consumerism, and technocracy, responding in part to the rise of Western environmentalism inspired by the publication of *The Limits to Growth* by the Club of Rome. Many of the themes that dominate contemporary ecosocialist debate – free time and automation, growth and consumerism, a hierarchy of needs and the social role of science and expertise – are already present in these conferences, not, Parfianowicz argues, as marginal or dissident voices, but formulated within the framework of official ideology: “And yet, although their critical predictions proved to be quite prophetic, it was the technocratic and pragmatic model, with all its shortcomings, that prevailed in official state politics, with serious consequences for the future.” (61)

The picture becomes complicated further when we move from official discourses to include the various voices of dissent within these regimes. One of *Contradictions’* ongoing projects has been revealing the diversity of these voices and challenging the exclusive identification of dissent with liberal politics. In this spirit, in our English

issue we present a translation of the GDR dissident [Wolfgang Harich](#)'s reaction to the 1991 report of the Club of Rome.¹⁰ Writing after the fall of the Berlin Wall and at the cusp of German unification, Harich calls on the left to unite behind the Club's three central tasks of disarmament, preventing climate catastrophe, and overcoming world poverty, evoking the history of the popular front and suggesting it might give renewed impetus to internationalism. Strikingly, Harich also calls for a levelling down in the newly reunited Germany – rather than developing the East, he calls for “drastic material losses for the old federal states, combined with more social security (at an equally modest level) and improved *quality* of life for all” (124). This call, especially its desire to separate quality of life from material development, is one of the ways in which Harich's text feels deeply contemporary. A reminder, perhaps, that the events of 1989 contained multiple possibilities, or at least multiple voices, that were concealed by the official narrative. Whatever one thinks of Harich's proposed strategy, our challenges remain substantially the same.

Continuing our engagement with Marxist dissident thought, our Czech issue contains a review by [Petr Kužel](#) of a recent collection of writings from the Czech Marxist Petr Uhl (who sadly passed away last year), and we translate a review of Rudolf Bahro's *The Alternative in Eastern Europe* by a central figure of the New Left in Britain, [Raymond Williams](#), published in *New Left Review* in 1980. In it, Williams notes the shared vocabulary of cultural revolution between Bahro and the New Left, arguing that this denotes a significant line of division in Marxist theory and socialist practice. The crucial significance of this line of division runs between those who believe it is sufficient to change the *relations* of production and those who believe it is also necessary to revolutionise the *forces* of production, “which are never only manual or mechanical, but are also (and now increasingly) intellectual means”.¹¹ Of particular relevance for the theme of ecology, the cultural revolution that Williams envisages rejects the idea that the quantitative production of more and more goods might by itself generate new social relations and consciousness: “Against this logic, the cultural revolution insists, first, that what a society needs, before all, to produce, is as many possible individuals, capable of all necessary association.”¹²

Which returns us to the charge of Prometheanism – if Prometheanism means a naïve faith that a quantitative expansion of humanity's productive powers is emancipatory in its own right, or that nature can be conquered or mastered once and for all,

¹⁰ See Alexander Amberger, “Post-growth Utopias from the GDR: The Ecosocialist Alternatives of SED Critics Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and Robert Havemann from the 1970s”, *Contradictions* 5, no. 2 (2021), pp. 15–30.

¹¹ Raymond Williams, “Beyond Actually Existing Socialism”, in *Tenses of Imagination: Raymond Williams on Science Fiction, Utopia and Dystopia*, ed. Andrew Milner (Bern: Peter Lang, 2010), pp. 126–148, here 131.

¹² Williams, “Beyond Actually Existing Socialism”, p. 143.

then this is an illusion that ought to be abandoned. Marxism has to be aware of and informed by scientific limits – in the Czech issue, [Vít Bartoš](#) offers some challenging proposals on how that might be done through dialogue with the Ukrainian socialist Sergei Podolinsky, a pioneer of ecological economics. Moreover, as Gažo’s contribution emphasises, ecosocialism should provide a vital counterpoint to those trends in contemporary leftism that see solutions in accelerated development and increased consumption. And yet we might not give up on the figure of Prometheus too quickly. On the contrary, the climate crisis demands a Prometheanism of a different kind: not heroic action dominating and conquering nature, but urgent (and no less heroic) action to consciously intervene to undo the damage that has already been done. Whatever form that takes – and there are real debates to be had about the merits of degrowth, green (new) deals,¹³ rewilding, and geoengineering – it is clear that none of this will happen without conscious action, and without a collective subject able and willing to carry it out. The climate crisis demands nothing less than “socialised man, the associated producers, govern[ing] the human metabolism with nature in a rational way, bringing it under their common control, instead of being dominated by it as a blind power; accomplishing it with the least expenditure of energy and in conditions most worthy and appropriate for their human nature.”¹⁴

This, in turn, points to a further sense of Prometheanism worth holding onto. As our interview with Foster discusses, any meaningful transition requires social relations of substantive equality and democracy that allow us to distinguish between necessary and unnecessary production, and to determine and articulate our needs free from the “needs” of capital. In the spirit of Williams’s cultural revolution, we might also anticipate deeper transformations of ourselves and our relationships with nature and others (including, perhaps our relationship to non-human animals, discussed in [Julita Skotarska](#)’s review of a set of essays on factory farming), perhaps beyond what we can imagine. This is the sense in which the Salvage Collective argues that eco-modernists are not Promethean enough, and propose a Prometheanism in which Prometheus “must be, not bound by, perhaps, but *sublated* with a rigorous humility”.¹⁵ The climate crisis should teach us to respect nature and its limits; it should not stop us hoping for a transformed world.

But such hope is in short supply. Any movement for ecosocialism has to confront powerful forces of reaction and denialism. The most prominent and virulent form of

¹³ Gažo, in this issue, discusses how ecococialism and degrowth are variously counterposed and seen as complimentary. Likewise, Gareth Dale has argued there is substantial overlap among the “left corners” of both movements. Gareth Dale, “Degrowth and the Green New Deal”, *The Ecologist*, October 28, 2019, <https://theecologist.org/2019/oct/28/degrowth-and-green-new-deal>.

¹⁴ Karl Marx, *Capital*, vol. 3, trans. David Fernbach (London: Penguin, 1991, p. 959).

¹⁵ Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker*, p. 82.

this – the dark alliances between fossil fuel politics and the far right – are detailed by Andreas Malm and the Zetkin Collective, in *White Skin, Black Fuel*, reviewed by [Steve Knight](#) in the English issue. Much of this is familiar to our region, from Václav Klaus’s outright climate denial, through the Polish government’s insistence that coal is a part of Polish culture, to the repeated refrain that climate change is a plot of the far left. Communism somehow stands accused of conspiring to first destroy the environment and then to use its defence as a way to sneak back into power. But post-communism also enables a softer denialism: as [Joseph Grim Feinberg](#) notes in his essay in this issue, reflecting on five years of the journal and laying out some principles for its work, the revolutions of 1989 were often presented as revolutions of “people against concepts”, in which revolutionaries “passionately defended the remarkable idea that ideas as such were the problem, that fancy concepts should be replaced by basic common sense, lofty vision replaced by a cynical recognition of lowly human nature, complicated social theory replaced by unvarnished and obvious truth.” (161) This legacy enables “sensible” politicians to profess their green credentials and recognise the reality of climate change while condemning the level of action necessary as “extremist” and “alarmist”.¹⁶

One thing we did not anticipate when preparing the issue was Russia’s invasion of Ukraine in March 2022. This made several of *Contradictions* themes once again into issues for global debate – the legacy of communism, invoked both by Putin’s startling attempts to blame the Bolsheviks for Ukraine’s independence and the determination of new Cold Warriors to see in his actions a return to the Soviet Union; the imperial history of the region and its many nationalisms; and the urgent need to talk about the region and its history without clichés. There is little we can do in this text beyond condemning the invasion and extending our solidarity to its victims, including the millions displaced as refugees. However, the war has also had severe consequences for the central theme of our issue: as well as the direct environmental devastation and the looming food crisis it causes, the war risks setting back what little progress has been made towards emissions reductions. Fossil fuel companies sense an opportunity to shift the narrative, using the energy crisis caused by Europe’s dependence on Russian oil and gas to reassert themselves in political debate. It seems to be working, as Germany extends the lifespan of coal generators, Dutch coal plants ramp up to 100% capacity, and Austria reopens a coal plant closed in 2020.¹⁷ Meanwhile, wildfires rage

¹⁶ Martin Vrba, “Od popíračství k ekofašismu. Stručné dějiny klimatického reakcionářství”, *Alarm*, May 30, 2022, <https://a2larm.cz/2022/05/od-popiracstvi-k-ekofasismu-strucne-dejiny-klimatickeho-reakcionarstvi>.

¹⁷ Katrin Bennhold and Jim Tankersley, “Ukraine War’s Latest Victim? The Fight Against Climate Change”, *New York Times*, June 26, 2022, <https://nytimes.com/2022/06/26/world/europe/g7-summit-ukraine-war-climate-change.html>.

across Siberia, the forces that might otherwise deal with them diverted to Ukraine,¹⁸ and research into the impact of the climate crisis on the Arctic stalls as collaboration with Russian scientists becomes more difficult.¹⁹

But there are signs of hope in growing movements in our region that tackle the causes and consequences of the climate crisis. In the Czech Republic, some of the most lively recent protests have been by school students participating in Fridays for Future.²⁰ The group *Limity jsme my* (We Are the Limits) have organised direct action against coal plants, sometimes marching behind the slogan “burn borders, not coal”.²¹ *Nová dohoda* have brought the slogan of the New Deal to the Central European context, linking the climate crisis to issues of economic democracy and forging encouraging links between trade unions and climate activists.²² In September 2021, the climate camp in Slovakia began with the blockade of the port of Bratislava in protest at the construction of a liquified natural gas terminal.²³ In Poland, ecological movements after 1989 tended to focus on questions of wildlife conservation and air quality;²⁴ in recent years, however, the principles of environmental justice have become more prominent in the activity of newer movements, such as XR Poland, *Młodzieżowy Strajk Klimatyczny* (Youth Strike for Climate), or Polish Climate Camp, inspired by similar structures in different countries.²⁵

Often these movements involve not only ecological concerns for the future, but immediate threats to community life, in which social and ecological crises are closely intertwined. In Germany, local residents are campaigning against the destruction of their villages for lignite mining, defending both their immediate homes and the broader

¹⁸ Martin Kuebler, “Wildfires in Russia: Will war in Ukraine limit firefighting response?” *Deutsche Welle*, May 11, 2022, <https://dw.com/en/wildfires-in-russia-will-war-in-ukraine-limit-firefighting-response/a-61753044>.

¹⁹ Alexandra Witze, “Russia’s war in Ukraine forces Arctic climate projects to pivot”, *Nature* 607 (July 2022), p. 432.

²⁰ See Petr Zewlakk Vrabec, “Z důvěry ve falešné sliby jsme vyrostli, říkají středoškoláci. Skončil klimatický sjezd studentů”, *Alarm*, September 12, 2022, <https://a2larm.cz/2022/09/z-duvery-ve-falesne-sliby-jsme-vyrostli-rikaji-stredoskolaci-skoncil-klimaticky-sjezd-studentu>.

²¹ “O Nás”, *Limity jsme my*, accessed November 6, 2022, <https://limityjsmemy.cz/about>.

²² “Úvod: propojené krize, propojená řešení”, *Nová dohoda*, accessed November 6, 2022, <https://novadohoda.cz/nova-dohoda>.

²³ Petr Zewlakk Vrabec, “Historicky první slovenský klimakemp začal okupací bratislavského přístavu”, *Alarm*, September 4, 2021, <https://a2larm.cz/2021/09/historicky-prvni-slovensky-klimakemp-zacal-okupaci-bratislavskeho-pristavu>.

²⁴ On initiatives against smog and wildlife preservation (up to 2017), as well as ecological traditions in state-socialist Poland, see, e.g., Julia Szulecka and Kacper Szulecki, “Between domestic politics and ecological crises: (De)legitimization of Polish environmentalism”, *Environmental Politics* 31, no. 7, pp. 1214–1243.

²⁵ “O nas”, *Extinction Rebellion Polska*, accessed November 6, 2022, <https://extinctionrebellion.pl/>; “O nas”, *Młodzieżowy Strajk Klimatyczny*, accessed November 6, 2022, <https://msk.earth>.

environment. Serbia saw mass protests against the opening of Lithium mines.²⁶ Environmentalists in Bulgaria have long campaigned against the proliferation of landfills and incinerators, a consequence of the EU's internal "Trash Market" that has developed since 2018.²⁷ In Russia, the biggest protests around the landfill question appeared in the north of the country, near a small train station called Shies. This movement was led by local residents, who established a commune on the site designated for a new landfill and after many months of struggle successfully blocked its construction.²⁸ Shies became a symbol of social and ecological engagement, and the movement connected to it remains active in different issues (with anti-war posts frequently appearing on their Facebook pages).

Of course, there remains a huge gap between the capacity of these movements and the necessity posed by the climate crisis. There is considerable debate about how to get from where we are to where we need to be. These strategic questions are raised briefly in our interview with Foster, and discussed further by [Tereza Reichelová](#) in our Czech issue in her review of two recent books by Andreas Malm. Elsewhere in the volume, broader questions of social movement strategy and transition are taken up by [Yuliya Moskvina](#), in her discussion piece on the experiences of the Prague autonomous social centre Klinika and campaigns for the right to the city, [Matej Ivančík](#), in his review of a recent work on Marxist theories of transition, and by [Maja Vusilović](#)'s discussion of Ewa Majewska's notion of weak resistance in her review of *Feminist Antifascism*. These raise questions of movement tactics, how they engage with and influence state power, and how to build alliances across them. The question, for example, of how the left should relate to and understand contemporary populism and liberal democracy is discussed further in [Roman Kanda](#)'s review of Joseph Grim Feinberg, Michael Hauser, and Jakob Ort's *Politika jednoty ve světě proměn* (*The Politics of Unity in a World of Change*). All of these debates about strategy are of course inseparable from ongoing discussions about the world we want to build, and ultimately who is going to build it.

²⁶ See Vladimir Unkovski-Korica, "Mining Companies and the EU Want Serbia's Lithium", *Jacobin*, January 18, 2022, <https://jacobin.com/2022/01/serbian-lithium-rio-tinto-environmental-protest-movement-eu>.

²⁷ Jana Tsoneva, "How Europe's 'Trash Market' Offloads Pollution on Its Poorest Countries", *Jacobin*, June 13, 2020, <https://jacobin.com/2020/06/european-union-green-new-deal-garbage-waste>.

²⁸ For basic information on Shies in English, see, e.g., "Russia: The Shies Anti-garbage Activists", *Deutsche Welle*, July 6, 2019, <https://dw.com/en/russia-the-shies-anti-garbage-activists/av-49278120>; "The Shies camp: How Moscow's trash became treasure for a group of environmental protestors", *Bellona*, January 21, 2022, <https://bellona.org/news/industrial-pollution/2020-01-the-shies-camp-how-moscows-trash-became-treasure-for-a-group-of-environmental-protestors>; Arjo Kvamme, "Balancing the thin line between political and ecological protest. A study of the Shies protest" (MA thesis, Universitetet i Bergen, 2021). On landfill protests in Russia in general, see Geir Flikke, "Dysfunctional orders: Russia's rubbish protests and Putin's limited access order", *Post-Soviet Affairs* 37, no. 5 (2021), pp. 470–488.

Here, again, humility is important. Marxists will likely have more to learn from emerging new movements against climate catastrophe than we have to teach them, and we should not be surprised if they frame their struggles in ways we do not expect. Ecosocialism, however, has a history nearly as long as capitalism's fatal destruction of our environment, and we can all learn from it. In that spirit, we hope that this volume makes a small contribution to uncovering that common history; it is as necessary as ever.

Dan Swain and Monika Woźniak

STUDIES

THE PHILOSOPHY OF ECOLOGICAL LENINISM

Kenny Knowlton Jr. and Cameron Gamble

Abstract

Recently, the term “Ecological Leninism” has emerged as a popular invocation in the works of Marxist thinkers attempting to grasp dialectically the numerous intersecting ecological crises. Yet, beyond a few introductory remarks, little has been said about the content of this concept and, even less, its relation to Lenin. Generally, the concept attempts to combine Leninist political theory with the ecological analyses of the growing number of ecosocialists and eco-Marxists working both within the academy and without. This paper intends an initial, philosophical contribution toward developing Ecological Leninism: (1) by providing an interpretation of Lenin’s philosophical method, that is, dialectical and historical materialism; and (2) explicating the way in which this philosophy gives rise to a political ecological theory and practice, Ecological Leninism, that addresses the crisis of the metabolic rift between nature and society. We intend to contribute to the development of Ecological Leninism by clarifying the philosophy through which the political method is articulated. Thus, we hope to show that, under the conditions of a global metabolic rift produced by capitalist society, Ecological Leninism as a political ecological theory signals the possibility of securing a just and sustainable world for future generations.

Keywords

dialectical materialism, ecological Leninism, metabolic rift theory, Marxism, political ecology, dialectics

Recently, “Ecological Leninism” has emerged as a popular invocation in the works of Marxist thinkers attempting to grasp dialectically the numerous intersecting ecological crises.¹ Yet, beyond a few introductory remarks, little has been said about the content of this concept and, even less, its relation to Lenin. Generally, the concept attempts to combine Leninist political theory with the ecological analyses of the growing number of ecosocialists and eco-Marxists working both within the academy and without.² This paper intends an initial, philosophical contribution toward developing Ecological Leninism: (1) by providing an interpretation of Lenin’s philosophical method, that is, dialectical and historical materialism; and (2) explicating the way in which this philosophy gives rise to a political ecological theory and practice, Ecological Leninism, that addresses the crisis of the metabolic rift between nature and society. We intend to contribute to the development of Ecological Leninism by clarifying the philosophy through which the political method is articulated. Thus, we hope to show that, under the conditions of a global metabolic rift produced by capitalist society, Ecological Leninism as a political ecological theory signals the possibility of securing a just and sustainable world for future generations. István Mészáros asserts “[t]he proper theorization of the new imperialism [...] was left to the age of Lenin”;³ we require the theorization of the metabolic rift, as ours is the age of Ecological Leninism.

A Brief History of Early Bolshevik Ecology

During their time in power, Lenin and the Bolsheviks displayed their concerns for an alternative social metabolic relation to nature through their early policy on the preservation and sustainable use of the forests of Russia. The law sought “to introduce a modicum of statewide planning and control over a vast resource [...] [and] provided for the creation of a Central Administration of Forests of the Republic to manage the forests *on the basis of planned reforestation and sustained yield*”.⁴ Contrary to the capitalist

¹ See, for example, Andreas Malm, *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century* (New York: Verso, 2020); Kai Heron and Jodi Dean, “Revolution or Ruin”, *e-flux Journal* no. 110 (June 2020), pp. 1–15; and Ben Stahnke, “Lenin, Ecology, and Revolutionary Russia”, *Peace, Land and Bread* (February 2021).

² John Bellamy Foster, *Marx’s Ecology: Materialism and Nature* (New York: Monthly Review Press, 2000); Paul Burkett, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (Chicago: Haymarket Books, 2014); Andreas Malm, *The Progress of this Storm: Nature and Society in a Warming World* (New York: Verso, 2018); Kohei Saito, *Karl Marx’s Ecosocialism* (New York: Monthly Review Press, 2017); John Bellamy Foster, Brett Clark, and Richard York, *The Ecological Rift: Capitalism’s War on the Earth* (New York: Monthly Review Press, 2010); Stefano B. Longo, Rebecca Clausen, and Brett Clark, *The Tragedy of the Commodity: Oceans, Fisheries, and Aquaculture* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2015).

³ István Mészáros, *The Necessity of Social Control* (New York: Monthly Review Press, 2015), p. 249.

⁴ Douglas R. Weiner, *Models of Nature: Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988), p. 24 (emphasis is our own).

reduction of nature to exchange-value and treatment of natural resources as infinite and inexhaustible, the Bolsheviks, viewing nature as one of the two sources of all value, attempted to reorganize production so as to halt and reverse the destruction of nature wrought by the alienated capitalist social metabolism and, moreover, to achieve the sustainable future use of natural resources based on the foremost dialectical ecological science of the day.⁵

Building upon the Bolshevik policies regarding the protection and sustainable use of nature and natural resources, Lenin sought to determine the direction of development of ecological and environmental sciences in the Soviet Union by bringing research into line with the material needs of the population. To this end, Lenin and the Bolsheviks tasked Soviet agronomist and geneticist Nikolai Vavilov “with the responsibility for organizing an institute for genetics and plant breeding to end the chronic problem of insufficient food production in Russia”.⁶ Through his study of Marxism, Lenin had developed a keen understanding of the role played by nature in the processes of human labor and in the productive relations of society, and as such understood the necessity of directing state resources towards the study of environmental sciences such as ecology, agronomy, genetics, epigenetics, biosphere science, conservation science, and so on.⁷ By developing in accordance with a dialectical account of reality, science in the Soviet Union was not to take the same path as that of capitalist bourgeois science, which operates according to the bourgeois framework of mechanism and the accumulative logic of the capital system.⁸ It was instead to be founded on the principles of a materialism

⁵ On this matter, John Bellamy Foster has observed: “All these contributions to ecology were products of the early Soviet era, and of the dialectical, revolutionary forms of thinking that it engendered. The ultimate tragedy of the Soviet relation to the environment, which eventually took a form that has been characterized as ‘ecocide’, has tended to obscure the enormous dynamism of early Soviet ecology of the 1920s, and the role that Lenin personally played in promoting conservation [...] In his writings and political pronouncements Lenin insisted that human labor could not simply substitute for the forces of nature and that a ‘rational exploitation’ of the environment, or the scientific management of natural resources in accord with the principles of conservation, was essential. As the leader of the young Soviet state he argued for ‘preservation of the monuments of nature’ [...] Hence, under Lenin’s protection the Soviet conservation movement prospered in the 1920s, particularly during the New Economic Policy period (1921–1928).” Foster, *Marx’s Ecology*, p. 243.

⁶ William DeJong-Lambert, *The Cold War Politics of Genetic Research: An Introduction to the Lysenko Affair* (Dordrecht: Springer, 2012), p. 6.

⁷ “These considerations on capitalist agriculture and the recycling of organic wastes led Marx to a concept of sustainability to be implemented in a society of associated producers concerned with the rational organization of their metabolic relation to nature. This analysis was later to inspire Kautsky and Lenin.” John Bellamy Foster and Paul Burkett, “Classical Marxism and the Second Law of Thermodynamics: Marx/Engels, the Heat Death of the Universe Hypothesis, and the Origins of Ecological Economics”, *Organization & Environment* 21, no. 1 (March 2008), p. 27.

⁸ See Christopher Caudwell, *The Crisis in Physics* (New York: Verso, 2017).

that recognized the historical and dialectical character of the relationship between nature and society and was to serve the purpose of advancing a society of associated producers beyond the realm of natural necessity. Armed with this conception of science, the Bolsheviks expressed the “belief that communism made possible the development of science on a scale capitalist countries could only dream about”.⁹

Finally, contrary to the ideological misconceptions about Lenin,¹⁰ throughout his life he exhibited an attitude of care and concern for nature which was later reflected in his policies.¹¹ From Marxism, Lenin had gleaned the importance of the metabolic relation between nature and society and understood that a rational and sustainably planned economy could only be achieved by advancing a form of technical and scientific knowledge that sought not to control nature for purposes of accumulation, but to approach nature in a sustainable way in order to advance society beyond the realm of material necessity, to that of true freedom.¹²

Lenin and the Bolsheviks were entrapped by the force of historical circumstances to deal with very particular issues of the time (namely, responding to intra-capitalist struggle in the early 20th century and challenging the Imperialist order). Our historically specific moment, however, forces our attention to the ecological crisis engendered by the capitalist mode of production and to challenging a global capitalist order actively bringing about the destruction of the conditions for (human) life on earth. While these two moments have their differences and specificities, Leninism remains the only viable dialectical and revolutionary theory and practice with which to confront their challenges. Leninist politics in the 21st century must be reconstituted in order to give primacy to the foremost capitalist crisis of our time – the socio-metabolic rift of the capitalist mode of production. We will now turn to an exegetical account of the dialectical materialist philosophy in which an Ecological Leninist politics is grounded.

⁹ DeJong-Lambert, *The Cold War Politics of Genetic Research*, p. 6.

¹⁰ As Ben Stahnke presciently notes: “Lenin’s ecology was not overt. It was not the overarching point of his politics, and, as such, has been both overshadowed and obfuscated by history and time.” Stahnke, “Lenin, Ecology, and Revolutionary Russia”.

¹¹ Douglas Weiner remarks that “[d]espite his silence on the subject, Lenin appears genuinely to have loved nature and felt comfortable in the wild”. While the importance of Lenin’s attitude to nature is anecdotal, we know that Lenin had both a personal and theoretical appreciation for nature, reading books such as “M. N. Bogdanov’s *From the Life of Russian Nature...*[and] V. N. Sukachev’s *Swamps, Their Formation, Development and Properties*” (Weiner, *Models of Nature*, p. 23).

¹² “The realm of freedom really begins only where labour determined by necessity and external expediency ends [...]” Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, trans. David Fernbach (New York: Penguin Books, 1991), p. 958–959.

Lenin, the Philosopher: Human-Nature Relations and Dialectical Materialism

“[T]here can be no ‘impartial’ social science in a society based on class struggle.”¹³

The *necessity* of articulating a (Leninist) politics grounded in dialectical-materialist epistemology arises from the inseparability between ontology, epistemology, and political analysis within the Marxist materialist tradition. All too often, these fields appear disassociated, reinforcing the apolitical character of epistemological premises as “value-neutral”, ontology as de-historicized empiricism,¹⁴ and politics as a realm standing independently from historically constituted and socially mediated conceptual frameworks. We, on the contrary, assert that a dialectical-ecological framework, an *Ecological Leninism*, combines the objectivity of a certain methodological approach (dialectical/historical materialism), and its ontological presuppositions, with the normative element of an intentionally directed political project. Far from being, “value-neutral”, a dialectical materialist epistemology provides the ability of a *concrete* and *effective* discernment of objective political problems, in our case, the *protracted* ecological crises, premised on a normative ontological ground which affirms the reproduction of human life.

While Lenin’s political theory has received due attention, here we show that his concern with ontology and epistemology throughout the entirety of his oeuvre reflects a systematically consistent approach to a determinate political project premised on an understanding of the human-nature relation as a social metabolic process. Grounding his ontological and epistemological concerns, his approach to the human-nature relation, to a theory of knowledge, allows us to show both his maturation as an original thinker, but also the coherence of his political praxis, one which remains relevant today.

Lenin’s concern with the inseparability of a philosophical method and a praxically oriented politics developed early on. In 1904, Alexander Bogdanov presented Lenin with his book *Empiriomonism*. What struck Lenin was not simply Bogdanov’s flirtation with the idealism of Mach and Avenarius, but the political implications of the philosophical approach itself,¹⁵ since for Lenin a Marxist political project is “inseparably bound up with its philosophical principles”.¹⁶

¹³ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 19 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 23.

¹⁴ For an account of the early 20th century debates on ontology and the rise of Neo-Kantianism and positivism, see John Bellamy Foster, *The Return of Nature: Socialism and Ecology* (New York: Monthly Review Press, 2020), pp. 230–249.

¹⁵ Marcel Liebman, *Leninism under Lenin* (Chicago: Haymarket Books, 2017), pp. 442–443.

¹⁶ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 15 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 405.

In what would almost certainly be denounced by bourgeois theoreticians as “dogmatic”, Lenin writes, “by following the path of Marxian theory we shall draw closer and closer to objective truth (without ever exhausting it); but by following *any other path* we shall arrive at nothing but confusion and lies”.¹⁷ What is, or what did Lenin believe to be, the “path of Marxian theory”? How is this path different from a bourgeois approach to “objective truth” and what does this difference imply for a Leninist political project that remains acutely sensitive to ecological concerns?

The “dialectical method”, Lenin writes, “requires us to regard society as a living organism in its functioning and development”.¹⁸ Society understood as a “living organism” indicates the transformative character of social relations, on the one hand, and its necessary situatedness within nature, on the other. To regard society as a living organism is to approach sociality in a nonreductive form that retains its *relational* embeddedness within nature, as that from which it arises, that through which it develops, and that upon which it is necessarily dependent. Already, we see Lenin’s insight as not falling prey either to binary categorization, nor to collapsing the identity between nature/society.

From a close study of Engels’s writings on the dialectical character of nature, Lenin develops a relational conception of ontology, one which centers the unity yet irreducibility of motion and matter, and thus articulates the *objective and inter-affective determinations* which condition natural and social development, albeit in differing forms. For Lenin, a dialectical method captures precisely “the interdependence and the closest and indissoluble connection between all aspects of any phenomena (history constantly revealing ever new aspects), a connection that provides a uniform and universal process of motion, one that follows definite laws”.¹⁹ There are several epistemological claims here. The first characterizes the classic materialist position: preceding and beyond the conceptions of the human mind, there exists an objective world, nature, which is both universal and consistent with itself – that is, contains its own internal laws that characterize the limits of its process of becoming, its motion. Secondly, this objective world standing independently of human thought (though to which the human is always in relation) is the framework through which all material determinations are connected and interdependent and thus is the causal ground of the motion of material becoming. Third, Lenin makes a subtle but very important parenthetical remark, which exemplifies his attentiveness to *non-linear*, dialectical change: the claim that “history constantly reveals new aspects”. Against the fixity of metaphysical propositions, con-

¹⁷ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 14 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 143.

¹⁸ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 1 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 189.

¹⁹ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 21 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 54.

trary to the retroactive eternalization of the capitalist social form, Lenin shows how human knowledge, its relative social character within the absoluteness of nature, has the agential power to shift its understanding so as to reveal *new knowledge* about the past (both social and natural history) and thus reconsider its contemporary, existing social situatedness, and change it through conscious practice.

“The identity of opposites”, Lenin notes, “is the recognition (discovery) of the contradictory, *mutually exclusive*, opposite tendencies in *all* phenomena and processes of nature (*including* mind and society)”.²⁰ To say, “everything is connected” is empty. The relevant question is precisely how these connections arise, their social and natural historical origins, their material expression and consequences. *How* these connections are epistemologically determined represents the validity of the method applied, thereby revealing the determinate *political praxis* that emerges from it. The “*opposing tendencies in all phenomena and processes of nature*” identifies the objectivity of contradictions, relational contradictions. Here, contradictions are both internal to objects themselves, phenomena, and manifest *between* phenomena. The point of departure for human knowledge is the recognition of these two kinds of contradictions, which mediate each other and therefore reciprocally condition each other.

The reciprocal conditioning of these contradictions, however, represents an identity relation between subject and object. The subject, always already a social and historical subject, recognizes (even if they do not understand) the movement of the object, the object’s ability to escape totalization, because the subject recognizes its own *self-movement*. But, both the subject and object have different *forms* of movement predicated on their own limited set of determinations, the laws that govern their processual material becoming: “The concept of law is one of the stages of the cognition of unity and connection of the reciprocal dependence and totality of the world process.”²¹ The reciprocal dependence in question highlights the transformative character of both subjects and objects by means of an epistemological grasping of their unity and connection and, negatively, their forms of disconnection (their “oppositional tendencies”). In this way, the object and the knowledge that it provides are subject to change, subject to developing *new meaning*, new knowledge, precisely because the object’s own self-movement (its internal contradictions) begets an excess that temporally extends itself. This extension, however, is relational: the extension occurs only by means of the interconnections through which its excess becomes. The excess, thus, represents at the same time, a lack. Contrary to a Hegelian absolute identity, the relationality between determinate subjects and determinate objects is characterized by the lack, absence – and the ontological and epistemological impossibility – of a totalizing identity in which difference

²⁰ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 38 (Moscow: Progress Publishers, 1972), pp. 357–358.

²¹ *Ibid.*, pp. 150–151.

may be collapsed, “the unity of opposites”. Thus, Lenin claims, “[t]he condition for the knowledge of all processes of the world [...] in their real life, is the knowledge of them as a unity of opposites”.²² The processual motion of subjects and objects and their material becoming, their ontologically constitutive transformative character, is the ground out of which the very possibility of knowledge arises. The emergent character of processual matter-in-motion is at once that which unifies the subject-object identity relation *and* that which gives rise to their oppositional relation, both their interdependence and relative autonomy. Thus, human sociality itself represents a break, a qualitative “leap”, a necessary contingency of nature’s becoming that nevertheless remains embedded within nature itself and is conditioned by the *motion of nature*.

For Lenin, the proper conception of motion “is directed precisely to knowledge of the *source* of ‘self’-movement [...] [this] *alone* furnishes the key [...] to ‘leaps’, to the ‘break in continuity’, to the ‘transformation into the opposite’, to the destruction of the old and the emergence of the new”.²³ To know the “source of self-movement” is to know the *necessary* causal determinations through which self-movement is propelled; that is, the process by which transformation and change occur. Lenin notes, “Causality [...] is only a small particle of universal interconnection, but [...] a particle not of the subjective but of the objectively real interconnection”.²⁴ The overcoming of pure subjectivity, which is itself a metaphysical abstraction, is predicated on subjectivity’s extension beyond itself toward the recognition of the necessary causal determinations that participate in conditioning its social, natural, *objective* existence.

Lenin further emphasizes the volatility of knowledge, its historically conditioned character as always belonging to a specific social form. The object of knowledge, consciousness’ object, is itself in motion: “There is nothing in the world but matter in motion and matter in motion cannot move otherwise than in space and time.”²⁵ Here, Lenin is not making arbitrary metaphysical claims. Matter-in-motion occurs determinately *through* objective spatiality and temporality. Consciousness is exposed to and confronts matter-in-motion within a spatial and temporal setting and approaches matter-in-motion *from* a situated history that has conditioned this *social* consciousness itself, since, Lenin notes, “materialism applied to the social life of mankind has to explain *social* consciousness as the outcome of *social being*”.²⁶ Consciousness *grasps* the object, comes to know it, only in historical and social terms and thus the object appears not as such but in a relationally situated form.

²² *Ibid.*, p. 360.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 160.

²⁵ Lenin, *Collected Works*, vol. 14, p. 175.

²⁶ Lenin, *Collected Works*, vol. 21, p. 55.

Between historical-social consciousness and its object, a relation exists predicated on both a lack and an excess. The lack marks the *incompleteness* of absolute knowledge due to the *excess* of movement that the object contains within itself.²⁷ Knowledge must always be limited knowledge. Dialectical materialism, therefore, “recognizes the relativity of all our knowledge, not in the sense of denying objective truth, but in the sense that the limits of approximation of our knowledge to this truth are historically conditional”.²⁸ Against the positivism of bourgeois science and the relativity of idealist philosophical ruminations, Lenin endorses the changing character of objectivity and thus the changing character of the social subjectivity which emerges from, is determined through, and agentially negotiates within this objectivity itself. Such endorsement is not, however, a rejection of the natural sciences. On the contrary, for Lenin, the natural sciences need to be taken seriously and interpreted dialectically. Here, Lenin shows the *open-ended*, non-dogmatic, character of a truly *dialectical* materialism that is consistent with his philosophical elucidation of a theory of knowledge when he notes, quoting Engels approvingly, that “Engels says explicitly that ‘with each epoch-making discovery even in the sphere of natural science, materialism has to change its form’”.²⁹ Thus, a reconsideration of the normative intentions of a Marxist project through a dialectical interpretation of the findings of the natural sciences “[...] is an essential requirement of Marxism”.³⁰

The methodological determination of this objectivity arising from a dialectical-materialist, scientific approach, contains a normative impetus predicated on the social relevance and purpose of the knowledge in question. Knowledge of the world is never merely for itself, it indicates the realm of differentiated potentialities expressed by relationally situated objects, their interconnections and causal relations, and the possible forms by which such potentialities can be actualized through social practice: “[m]an’s consciousness not only reflects the objective world, but creates it [...]. The world does not satisfy man and man decides to change it by his activity.”³¹ Social consciousness reflects the objective world not because of a mirroring, an immediate correspondence, but because social consciousness develops out of and through the objectivity of the world, a world imbued with heterogeneous social mediations. The movement of the world objectively reflects *through* the subjectivity of social consciousness, not *from* it.

²⁷ This conception of lack or absence is particularly relevant to the development of a dialectical-materialist method in line with Lenin’s thought. For more contemporary articulations consistent, in our view, with Lenin’s method, see Roy Bhaskar, *Dialectic: The Pulse of Freedom* (London: Routledge, 2008) and Adrian Johnston’s “Lacano-Hegelian” analysis in *Prolegomena to Any Future Materialism*, vol. 2: *A Weak Nature Alone* (Evanston: Northwestern University Press, 2019).

²⁸ Lenin, *Collected Works*, vol. 14, p. 137.

²⁹ *Ibid.*, p. 251.

³⁰ *Ibid.*, p. 251.

³¹ Lenin, *Collected Works*, vol. 38, pp. 212–213.

The limits of knowledge are predicated on the “active side”, to borrow Marx’s words, of social subjectivity’s practice. Indeed, against the metaphysical conception of truth as fixed and immutable, against the positivist conception of truth as “value-neutral”, for Lenin, “[t]ruth is a process. From the subjective idea, man advances towards objective truth *through* ‘practice’ (and technique)”.³²

Truth, in Lenin’s view, is a process, that is, the mediation between social subjectivity and the objective processes of material becoming that retains an ontological potential of transformation: truth can potentially become its opposite either from the development of new knowledge or because of the relationally conditioned “self”-movement of the object itself, since the object too is shaped by the causal interconnections, relations, and inter-affective dynamics of other phenomena. Thus, Lenin claims, “[i]ndividual being (an object, a phenomenon, etc.) is (only) one side of the Idea (of truth). Truth requires still other sides of reality, which likewise appear only as independent and individual. *Only in their totality and their relation is truth realized*”.³³ This rigorous and original *materialization* of Hegelian philosophy exemplifies Lenin’s systematic relational ontology. An individuated object theoretically disconnected from its relational situatedness can only result in a one-sided and necessarily incomplete account of the truth it brings forth. A dialectical-materialist method, however, grounds the individuated object through establishing the interconnections and historically specific totality in which it subsists, to which it belongs *qua* this individuated object, since, as Lenin notes, “[e]very individual enters incompletely into the universal”.³⁴ The incompleteness here is predicated on the kinetic character of both the individuated object and the totality in which it emerges. Nonetheless, the specification of the conditions of its appearance, the *cognizing* of the determinate relations involved in the *form* of the individuated object’s relational situatedness, does allow for human knowledge to *approximate* – to “realize” – its truth. This coherence requires the methodological prowess of accounting for the essence of the *interdependent* determinations which only “appear” as independent yet objectively participate in the realization of truth regarding the relationally situated individuated object; for, Lenin reminds us, “[e]very individual is connected by thousands of transitions with other kinds of individuals (things, phenomena, processes)”.³⁵

Thus, for Lenin, truth is grounded through understanding why an object *appears* in a particular form in accordance with determinate, necessary relations that require its appearance in that form and not any other. Such appearance is never, in Lenin’s view, dislocated from the essence of the object. Essence itself is not fixed but subject

³² *Ibid.*, p. 201.

³³ *Ibid.*, p. 195.

³⁴ *Ibid.*, p. 361.

³⁵ *Ibid.*

to change depending on the forms of interactions with other objects to which it is in necessary relation, depending, in other words, on the determinate movement of totality. Appearance, then, is fundamentally necessary: “the appearance is essential”.³⁶ Epistemologically – even *phenomenologically* – appearance is the first indication that calls upon consciousness, that directs consciousness towards an intrigue of the object, as a knowable and relevant object. This moment of intrigue, in turn, demands further investigation from which the essence is made relationally coherent, that is, the investigation from which truth is cognitively retained in an approximate, historically specific form. Indeed, Lenin affirms, “[h]uman thought goes endlessly deeper from appearance to essence, from essence of the first order, as it were, to essence of the second order, and so on *without end*”.³⁷

Lenin asserts, “Human knowledge is not (or does not follow) a straight line, but a curve, which endlessly approximates a series of circles, a spiral”.³⁸ The process of human knowledge is defined as a spiral, that is, by the dialectic between linearity and non-linearity in terms of the truth it seeks to obtain. Human agency, expressed through social practice, is constantly negotiating between the novel achievements of knowledge, which are subject to redirection or reorientation by social mediations, the permeation of the historical, already existing knowledges, and the purpose to which this knowledge is applied. The non-linearity is present here insofar as the *spirality* of human knowledge is at once a return to, and superseding of, the historical elements of categories once confronted with the ontological excess of reality in persistent *processual motion*.

Thus, Lenin emphasizes that “[c]ognition is [...] the endless approximation of thought to the object”. The truth that belongs to the historically, socially, relationally *situated* object can be grasped by cognition only through and in this situatedness, since both the object and cognition are subject to transformation by means of practical activity. Such processual truth, however, reflects the relevance of the object for human cognition in a specific space and time. Lenin continues: “[t]he *reflection* of nature in man’s thought must be understood not ‘lifelessly’, not ‘abstractly’, *not devoid of movement, not without contradictions*, but in the eternal *process* of movement, the arising of contradictions and their solution.”³⁹ Nature is reflected in human thought because of the contradictions internal to the human subject, internal to the object, and the incessant, dynamic relation between human subjects themselves and the objects to which they are exposed. Practice, however, “solves”, so to speak, certain contradictions, immediate contradictions, without eliminating the propulsion of continuous contradictions,

³⁶ *Ibid.*, p. 253.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 357.

³⁹ *Ibid.*, p. 195.

because the latter stand outside human determinations, are at once the lack and excess of an ontologically *kinetic* human-nature relation.

Lenin further complicates the naïve understanding of reflection: “But this is not a simple, not an immediate, not a complete reflection, but the process of a series of abstractions.”⁴⁰ Reflection, then, is not a relation of immediacy. Instead, it is an ontologically *kinetic* facet of the social, human dimension of nature – an internal differentiation of nature itself. Nature knows itself through the social mediations arising from the ontological condition of socialized humanity. Lenin continues, “[h]ere there are *actually*, objectively, *three* members: 1) nature, 2) human cognition = the human brain (as the highest product of this same nature), and 3) the form of reflection of nature in human cognition, and this form consists precisely of concepts, laws, categories”.⁴¹ Notice that Lenin gives primacy to nature as the condition of possibility of human cognition, that out of which human cognition emerges and from which it develops a relative autonomy. Human cognition, therefore, presupposes its own lack, its own insufficiency, but satisfies this lack in a spatio-temporal sense through its appropriation of the natural world in a socialized form, a world that is *ontologically* always in a relational excess to it. The third moment, the “form of reflection”, is determined by the historical situation in which human cognition actualizes itself. Thus, the specific *form of reflection* can only be understood by a method able to articulate the contradictory process of unity and distinctness, a universal claim about human beings as such, their natural proclivities qua cognizing beings, *and* the distinct character of the “form of reflection” as it pertains to and emerges from a concrete, historically specific social form.

Since, for Lenin, the form of reflection of human cognition is the material expression of a historically and socially situated human, the concepts that arise from this immediate reflection are mediated by previous “reflections”. Lenin notes, “[h]uman concepts are not fixed but are eternally in movement, they pass into one another, they flow into one another, otherwise they do not reflect living life”.⁴² An ontology premised on determinate and processual motion necessarily implies the fluid essence of concepts and their ties to the material conditions from which they emerge. Thus, concepts themselves – and, therefore, the truths they produce – require the methodological ability of determining the specificity of their movement, “of their interconnection, of their mutual transitions”.⁴³ Without this methodological quality, “living life”, the objective motion of natural and social processes falls prey to “dead being”, becomes static and reified. Subjects and objects, the real composition of a social and natural world, lose their vitality, lose their actual potentialities, are emptied of their transformative character,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 253.

⁴³ *Ibid.*

and thus the dominant thought of a historically specific social metabolic order is able to justify its eternality over-against the potential for revolutionary change.

Such fixity is, to be sure, incompatible with Lenin's approach to philosophy and praxis. It is not only the relations between concepts, and their changing forms, but also the relations of and between things, *and* the relations between things and concepts, that provide the key to Lenin's implicit understanding of the social metabolic relation between humans and nature. Lenin writes,

The totality of all sides of the phenomenon, of reality and their (reciprocal) relations – that is what truth is composed of. The relations (= transitions = contradictions) of notions = the main content of logic, by which these concepts (and their relations, transitions, contradictions) are shown as reflections of the objective world. The dialectics of *things* produces the dialectics of *ideas*, and not vice versa.⁴⁴

Totality implies both natural and social processes operating in irreducible yet necessary unity. For Lenin, both nature and sociality retain distinctive essential determinations that orient their kinetic ontological condition, their material becoming. Nonetheless, they develop relationally by means of each other. For any truth claim – and, therefore, any normative claim – to gain validity and social relevance, the dialectical-materialist method must account for the relationality of which the claim is composed in that it must show the reflections of the objective world to which it refers, that is, a historically specific and determinate totality that participates in and underlies the claim itself. That “the dialectics of *things* produces the dialectics of *ideas*” does not mean simply that objects give rise to the dialectic of and between concepts. Lenin's observation here is at once subtler and more profound, being predicated on his differentiation between the laws and determinations that condition the movement of nature, on the one hand, and human sociality, on the other. In other words, he is differentiating between the kind of dialectic that belongs to each and another dialectic that mediates their relation to each other. Namely, the objective dialectics of nature, of relationally situated and inter-affective objects themselves, actively *engenders* subjective (social) dialectics through the *practical dialectics* of their inter-relation. In this way, from the objective dialectics of nature, the objective dialectics of inter-active and inter-affective relationally mediated objects, unfolds a historically situated and determinately *socialized* human cognition, a subjective dialectics, the dialectics of (social) consciousness itself: “[n]ot only is the transition from matter to consciousness dialectical, but also that from sensation to thought”.⁴⁵ This qualitative rupture, however, is not an absolute separation of externalized processes, but rather is *mediated* by a *practical dialectics*, a relational,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 196.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 281.

active, dialectic between the objective dialectics of nature and the subjective dialectic of human sociality. This “triadic” dialectics, as Zhang Yibing calls it,⁴⁶ is premised on a kinetic, relational ontology that emphasizes the changing, transformative character of determinate, mediated (social and natural) development.

Differentiating between the kind of dialectic that pertains to a particular ontological category is possible because of the “unity of opposites” in Lenin’s account. Further exploring this differentiation will allow us to tease out Lenin’s implicit understanding of the human-nature relation as a *social metabolic process* and, thus, demonstrate the ecological proclivities that can be constitutive of a politics emerging from his dialectical-materialist method.

The laws of the external world, which are divided into *mechanical* and *chemical* [according to Hegel] [...] are the bases of man’s *purposive* activity. In his practical activity, man is confronted with the objective world, is dependent on it, and determines his activity by it. From this aspect, from the aspect of the practical (purposive) activity of man, the mechanical (and chemical) causality of the world (of nature) appears as though something *external*, as though something secondary, as though something hidden. Two forms of the *objective* process: nature (mechanical and chemical) and the *purposive* activity of man. The mutual relation of these forms. At the beginning, man’s ends appear foreign (“other”) in relation to nature. Human consciousness [...] reflects the essence, the substance of nature, but at the same time this consciousness is something external in relation to nature (not immediately, not simply, coinciding with it).⁴⁷

For Lenin, the laws that govern natural processes are not identical to the immanent laws of social processes, though they bear an obvious and necessary relation. The natural world is the framework that constitutes the limits and determinate possibilities of the subjective dialectics of human sociality. The relation between these objective limits – that is, existent actualities and determinate possibilities – and the subjective dialectic of human sociality is one mediated through *practical dialectics*. This practical dialectic encompasses the active, human appropriation of nature. Thus, out of this *relationally situated practical dialectic* emerges *purposiveness*. Socialized humanity engages in *purposeful, practical activity*. This conception of purpose is not metaphysically determined, not an *a priori* postulate of activity as such. On the contrary, purpose develops *immanently* through the *techniques of transformative activity* that arise from geopolitically distinct social formations. In this view, techniques of transformative activity that are purposeful characterize the aesthetically distinct, heterogeneous social practices that

⁴⁶ See Zhang Yibing, *Lenin Revisited: His Entire Thinking Process on Marxist Philosophy* (London: Canut Publishers, 2012), pp. 399–416.

⁴⁷ Lenin, *Collected Works*, vol. 38, pp. 187–188.

differentiate societies from one another; their respective traditions, cultures, arts, all of which are constitutive features of a historically specific mode of production. Purposive activity is, nonetheless, *objective* activity that acts upon an *objective* nature. These two objective processes retain a reciprocity in terms of mutual inter-affectivity, mutual conditioning, and mediated determinacy. Naïve social consciousness experiences this nature as “other”, as *pure* externality. However, it can be methodologically determined that such externality is not absolute, not the “outside” of human sociality. Instead, human sociality itself is relatively, not absolutely, *subsumed* by the objective dialectic of nature, that is, embedded in the “universal metabolism of nature”⁴⁸ yet not reducible to it.

Lenin concludes by asserting that “human consciousness reflects the essence, the substance of nature”. This claim makes sense only insofar as we are methodologically equipped to determine the essence of nature itself. Given the entirety of the preceding analysis, we may venture to assert that, for Lenin, the *essence of nature* is kinetic transformation, relationally determinate, processual motion that undergoes necessary and contingent *change*. The essence of nature – kinetic transformation – is reflected by human consciousness; that is, human consciousness *contains and expresses this essence, kinetic transformation*, within the limits of its own determinate materiality. Though relating by means of the same essence, human consciousness – always already *social consciousness* – actualizes itself, lets its essence shine (Hegel, *Scheinen*),⁴⁹ gives shape to its essence, differentiates itself (through kinetic, transformative activity), in a necessarily distinct *form* that diverges from the kinetic transformative unfolding of natural processes. For this reason, human consciousness is never reducible to nature alone, never coincides with it absolutely. Neither can human consciousness “comprehend = reflect = mirror nature *as a whole*, in its completeness”,⁵⁰ since both nature and socially situated human consciousness are undergoing, ontologically, ceaseless *kinetic transformation* and thus are by definition always incomplete.

Furthermore, despite this ontological excess that gives nature its incomplete quality and human knowledge a relative, interminable, lack, nature still gives itself to human sociality in immediacy. Herein, Lenin makes a phenomenological point: “Nature is both concrete *and* abstract, *both* phenomenon *and* essence, *both* moment and relation.”⁵¹ In its actual immediacy, nature retains both the most obvious and most mystifying contradiction; for human consciousness intuitively realizes its natural condition, its belonging to nature, its relational finitude, at the same time that nature appears as an

⁴⁸ Karl Marx and Frederick Engels, *Marx and Engels Collected Works*, vol. 30 (London: Lawrence & Wishart, 2010), pp. 54–66.

⁴⁹ See, for example, Hegel’s discussion of the relational determination of “shine” and “essence” throughout the *Doctrine of Essence* (G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), pp. 341–353).

⁵⁰ Lenin, *Collected Works*, vol. 38, p. 182.

⁵¹ *Ibid.*, p. 208.

external aggregate of disconnected, individuated objects. Yet, human consciousness can come to know – indeed, *must come to know* – its own determinate and interconnected existence, because its self-reproduction requires a *practice* which, albeit expressed in multifaceted form, is dependent on nature itself, as Lenin writes, “[f]rom living perception to abstract thought, *and from this to practice*”.⁵²

Though nature is always immediately and objectively present before human consciousness, the immediacy of nature is always dialectically mediated by a spatially arranged and temporally conditioned human consciousness. Human consciousness, thus, *attunes* to the immediacy of nature by means of the mediations of the historical and social purposeful activity from which it arose and through which it was conditioned. This position exemplifies, once again, the dialectic of linearity and non-linearity inherent to dialectical-materialist analysis. The necessity of mediated immediacy shows that human consciousness is, in this very immediacy, nothing more than the crystallized and condensed result of historical mediations through which practice must realize itself immediately and objectively. In this way, the past is not moving away from the present but makes its presence clear as the necessary, active mediation between the mediated-immediacy of consciousness in the present and the *practical expression of consciousness*, historical and social purposeful activity, *oriented toward the future* through purposive-transformative activity within the bounds of immediate actuality. Moreover, human consciousness *qua* social consciousness and human purposive-transformative activity as always already historically specific and socially distinct (the universal character of these categories necessarily implied), means that for Lenin world history itself operates in a multi-linear fashion: “It is undialectical, unscientific, and theoretically wrong to regard the course of world history as smooth and always in a forward direction, without occasional gigantic leaps back.”⁵³

Without a method that retains the normative dimension of objectivity – as processually determinate and differentiated forms of relationally interdependent social and natural motion – the existing state of society, and its mode of reproduction, is thought to be the *only* form of sociality possible. Against this, Lenin’s dialectical materialism consists of positing an ontological incompleteness while emphasizing the value of human cognition’s practical relevance for social transformation by means of purposeful transformative activity; thus, Lenin’s politics emerges not as a ready-made program, nor as a predetermined, “authoritarian” and scientistic objectivism, but rather as a methodological application of Marxian dialectical materialism to the concrete, material conditions of a historically specific social form. In this way, Lenin’s philosophical articulation of dialectical materialism is not, contrary to countless accusations, an

⁵² *Ibid.*, p. 171.

⁵³ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 22 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 310.

exaltation of matter as the primary metaphysical concept⁵⁴ which guides all concepts, nor is it an exaltation of motion as a metaphysical category that explains all things. If anything, it is an exaltation of *determinate and relational change*, a dialectics of matter-in-motion expressing itself through objective transformations within space and time; both in terms of natural processes *and* social processes (the latter understood by Lenin with impressive rigor as a universal heterogeneity). Thus, we argue that the category that implicitly reigns supreme throughout Lenin's oeuvre, that dialectically underlies and unites his ontological, epistemological, and, therefore, his political observations and prescriptions, is the category of μεταβολή (metabolē),⁵⁵ that is, metabolism or, what amounts to the same: *dialectical change, transformation*.

Ecological Leninism: Social Metabolism and the Political

We choose to highlight the category of metabolism because it accounts for the emphasis of motion, the difference between the forms of development of sociality and nature, the political directives arising from Lenin's articulation of dialectical materialism, and, consequently, allows us to initiate a dialogue between our reading of Lenin and the contemporary Metabolic Rift Theory, and therefore articulate an Ecological Leninism in congruence with it. Additionally, our analysis seeks to situate Lenin beyond his classification as a purely political thinker and politician (or vulgar dogmatist),⁵⁶ and instead position him as belonging to a lineage of original, creative, and rigorous materialist thought. What distinguishes Lenin in this regard is how seriously he engaged with the idea of the inseparability of matter and motion and how he explored the consequences of this unity in terms of ontology, science, method, and politics. For this reason, we suggest that,⁵⁷ beyond his existing notoriety as a revolutionary, Lenin also ought to be viewed as part of what Ernst Bloch termed the "Aristotelian Left",⁵⁸ as well as part of the Left Hegelian tradition concerned with *Naturphilosophie*, and as one of "[t]he Three Fathers of *Naturdialektik*", as Adrian Johnston correctly notes.⁵⁹

Briefly, for Aristotle, specifically in his *Physics* and *Metaphysics*, the category of metabolism plays a central, though subtle, role. There, metabolism is defined modally and

⁵⁴ For similar and even more vulgar critiques of Lenin, see Neil Harding, *Leninism* (London: Macmillan Publishers, 1996).

⁵⁵ Though Lenin does not mention this term explicitly, it is clear that he was very fond of Aristotle, writing approving notes of his *Metaphysics* (Lenin, *Collected Works*, vol. 38, pp. 365–372).

⁵⁶ Adorno castigates Lenin as an unsophisticated dogmatist. See, for example, Theodor Adorno, *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, ed. Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone (Malden: Polity Press, 2008), p. 21.

⁵⁷ As there is not enough space to develop this genealogy here, we will leave it for a future work.

⁵⁸ See Ernst Bloch, *Avicenna and the Aristotelian Left*, trans. Loren Goldman and Peter Thompson (New York: Columbia University Press, 2019).

⁵⁹ See Adrian Johnston, *Prolegomena to Any Future Materialism*, vol. 2.

through its direct connection to φύσις (*nature*) and κίνησις (*motion*, which for Aristotle is predicated on the combination of actuality and potentiality).⁶⁰ Relevant here is that the unity of motion and metabolism signifies the ontological necessity of change, of transformation by means or as the process of material motion.⁶¹

Here we move from Lenin proper to an *Ecological Leninism* and this can only be achieved methodologically. It has been argued that a properly dialectical materialism can methodologically determine objectivity while simultaneously retaining a normative basis.⁶² The question is, how is this expressed politically? How does Lenin's dialectical materialist method account for a *political ecological theory*?

Though Lenin does not use the term metabolism explicitly, our analysis above demonstrates that he methodologically stipulates *how* the necessary inter-affective relations between the subjective dialectics of human sociality and the objective dialectics of nature are mediated by a practical dialectics which structures the *form* by which the interchange between the two (between subjective and objective dialectics) can be understood as a *metabolic process*, that is, as purposive-transformative activity (that is, social labor) engaged in determinate and relationally situated *change*.

This metabolic process, as a "rational abstraction",⁶³ can be further specified by means of delineating a historically specific sociality, moving thereby from the abstract to the concrete. Therein, the geopolitically and relationally situated social form becomes the object of analysis, not as a static and fixed aggregate, but as a *self-transforming, determinate, and processual motion* of a practical dialectics *qua* human-nature metabolic mediation. Underlying this motion – indeed, what comprises the forms of this motion – is the objectivity of the purposeful-transformative activity of socialized humanity in its direct interchange, metabolic relation, with objective nature, that is, *labor*. In this way, the *political* component of Lenin's method seeks to reveal the organizational structure that governs the processual motion of such determinate and socially specific purposive-transformative activities (that is, social labor). It achieves this through an

⁶⁰ See Remi Brague, "Aristotle's Definition of Motion and Its Ontological Implications", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13, no. 2 (1990), pp. 1–22.

⁶¹ A full exploration of Lenin's indirect relationship to Aristotle is outside the scope of this paper. For a brief discussion of Lenin's sympathy to Aristotle, see Savas Michael-Matsas, "Lenin and the Path of Dialectics", in *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek (Durham and London: Duke University Press, 2007), pp. 101–119. For a thorough analysis of Marx's indebtedness to Aristotle, see Scott Meikle, *Essentialism in the Thought of Karl Marx* (La Salle: Open Court Publishing Company, 1985).

⁶² For a similar account of how dialectical materialism can epistemologically determine objectivity while not shying away from its normative elements, see Kenny Knowlton Jr., "Motion & Materialism: On Tran Duc Thao's Philosophical Framework", in *Peace, Land, and Bread: A Scholarly Journal of Revolutionary Theory and Practice*, vol. 5, forthcoming.

⁶³ See Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus (New York: Penguin Books, 1993).

immanent analysis predicated on differentiating the structural form of the existing political-economic relations which serve as the mediating forces of the aforementioned activity of social labor (practical dialectics), the organization of their particular relations of production. Thus, the method of Leninist political prescriptions arises not from a preset idea, but from an understanding of the relational social arrangements belonging to a historically specific, geopolitical social formation constituted through, and characterized by, historically antagonistic social relations – antagonistic as a result of conflicting material interests and the determinate relations of political power that mediate these interests.

To reiterate, this political method is premised on a relational ontology of processual motion. This relationally situated motion, however, is *not* motion as such. The move from an ontological account to a political account, however, is complex, since political relations are, on the one hand, mediated by historical-ideological tendencies and, on the other, affect the agency and conditions of reproduction of *living* human beings. Lenin notes, “all classes and all countries are regarded, not statically, but dynamically, that is, not in a state of immobility, but *in motion* (whose laws are determined by the economic conditions of existence of each class)”.⁶⁴ Through the analytical ability to differentiate the causal relations of “self”-movement of socially situated subjects, Lenin captures the decisive conditions and mediations that *determine* the objectivity of this social motion – the motion between social subjects – by identifying that which antagonistically interconnects the social subjects in question: their class position. Specifically, any given society is composed of inter-related subjects, but such relations between subjects are not arbitrary. On the contrary, they are related determinately, express *objective social relations*, through an objective historical system that structures and positions – politically and economically *arranges* – them in terms of a definite social metabolic order, a given mode of production. The relation between social groups, as situated within and through the social metabolic process, reveals their *class position*. Lenin writes, “[c]lasses are large groups of people differing from each other by the place they occupy in a historically determined system of social production”.⁶⁵ The class structure of society expresses the historically grounded relations between social subjects and determines the objective limits of the modalities through which members of different classes metabolically appropriate the necessities that sustain their (biological) reproduction. The differentiation between each class, their determinate location within the existing mode of production, can be methodologically discerned and, thus, the *causal interconnections* that enforce the dominance of one class over another, and the *forms* of their domination, become an object of knowledge, the result of a particular politi-

⁶⁴ Lenin, *Collected Works*, vol. 21, p.75

⁶⁵ Vladimir Ilyich Lenin, *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 29 (Moscow: Progress Publishers, 1972), p. 421.

cal method. The “truth” expressed as a result of this method, then, is not a mere fact, independent of any normative commitment. Rather, the forms of social organization, class differentiation, relations of exploitation and domination indicate the *possible forms* of setting in motion a political praxis that seeks to abolish the very conditions that reproduce such relations.

Insofar as the social becoming of material life is constituted by an ontology of dialectically kinetic transformation, then, this Leninist political method must orient itself toward the historically and relationally situated process of such social becoming. But, Lenin notes, “[i]t is common knowledge that, in any given society, the strivings of some of its members conflict with the strivings of others”, and he further asserts that “the conflicting strivings stem from the difference in the position and mode of life of the *classes* into which each society is divided”.⁶⁶ The ecological component of Lenin’s political method can be implicitly ascertained from the recognition that in a definite and determinate *social metabolic order*, there exists class-positioned social subjects impeded from actualizing their own self-movement – their “mode of life” – by force of the conflictive power relations that structure both their self-movement *and* exploitatively alienate their *purposive-transformative* activities, *their practical metabolism*, that is, historically situated, relationally embedded *living labor*. These limitations, viewed through the universalization of the capitalist social metabolic order, are not, however, merely *particular* social limitations. They are, at this point in time, in the beginning stages of a *protracted ecological crisis*, which will incessantly destabilize the already unstable conditions of their existence, their *universal socio-ecological limitations*.

Capital’s historical emergence through the homogenization and universalization of the value-form continues to determine the historically specific character of the existing social metabolic order, the processual motion of existing sociality. The totalizing dynamic of the ontology of capital, *its essence*, “the self-valorization”⁶⁷ of value, has penetrated and subsumed all existing social formations,⁶⁸ albeit unevenly, while rendering the conditions of (social) reproduction ecologically precarious. An Ecological Leninism, which accounts for both the unity-and-distinctness of heterogenous social forms and their *objective* dependency on the natural world, maintains a dialectical commitment to the universal *ecological* character of the class struggle. Thus, an Ecological Leninism must determine political praxis as a decisive interruption of the capitalist social metabolic order.

We have shown that, although Lenin did not employ the vocabulary of social metabolism, his thought closely approximates much of contemporary ecosocialist and

⁶⁶ Lenin, *Collected Works*, vol. 21, p. 57.

⁶⁷ Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes (New York: Penguin Books, 1990), p. 255.

⁶⁸ The two steps of this historical process correspond to Marx’s analysis of “formal” and “real” subsumption as articulated in the Appendix to *Capital*, vol. 1.

eco-Marxist thought in such a way as to contribute to the development of Metabolic Rift Theory and lay the theoretical ground for a revolutionary politics and praxis in the context of the ecological rift.

Lenin's recognition, following Marx and Engels, of the relational embeddedness of the social metabolism of human society within the larger context of the universal metabolism of nature enabled the development of an ecologically revolutionary political project. Lenin understood that the capitalist mode of production had to be comprehensively transformed in order to promote a more balanced, *socially rational*, socio-metabolic relation in the process of realizing communist society. Yet, despite being of a different time, the stakes remain the same: Socialism or Barbarism? Revolution or Rift? Communism or Climate Collapse? In other words, in facing Ecosocialism or extinction, what, then, we might ask, does an Ecological Leninist politic have to offer the struggle today?

References

- Adorno, Theodor. *Lectures on Negative Dialectics: Fragments of a Lecture Course 1965/1966*, ed. Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone. Malden: Polity Press, 2008.
- Bhaskar, Roy. *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London: Routledge, 2008.
- Bloch, Ernst. *Avicenna and the Aristotelian Left*, trans. Loren Goldman and Peter Thompson. New York, NY: Columbia University Press, 2019.
- Brague, Remi. "Aristotle's Definition of Motion and Its Ontological Implications", *Graduate Faculty Philosophy Journal* 13, no. 2 (1990), pp. 1-22.
- Burkett, Paul. *Marx and Nature: A Red and Green Perspective*. Chicago: Haymarket Books, 2014.
- Caudwell, Christopher. *The Crisis in Physics*. New York: Verso, 2017.
- DeJong-Lambert, William. *The Cold War Politics of Genetic Research: An Introduction to the Lysenko Affair*. Dordrecht: Springer, 2012.
- Foster, John Bellamy. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- . *The Return of Nature: Socialism and Ecology*. New York: Monthly Review Press, 2020.
- Foster, John Bellamy and Paul Burkett. "Classical Marxism and the Second Law Of Thermodynamics: Marx/Engels, the Heat Death of the Universe Hypothesis, and the Origins of Ecological Economics". *Organization and Environment* 21, no. 1 (March 2008), pp. 3-37.
- Foster, John Bellamy, Brett Clark, and Richard York. *The Ecological Rift: Capitalism's War Against Nature*. New York: Monthly Review Press, 2010.
- Harding, Neil. *Leninism*. London: Macmillan Publishers, 1996.
- Hegel, G. W. F. *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Heron, Kai and Jodi Dean. "Revolution or Ruin". *e-flux Journal* no. 110 (June 2020), pp. 1–15, <https://e-flux.com/journal/110/335242/revolution-or-ruin/>.
- Johnston, Adrian. *Prolegomena to Any Future Materialism*, vol. 2: *A Weak Nature Alone*. Evanston: Northwestern University Press, 2019.
- Knowlton Jr., Kenny. "Motion & Materialism: On Tran Duc Thao's Philosophical Framework". *Peace, Land, and Bread: A Scholarly Journal of Revolutionary Theory and Practice*, no. 5 (forthcoming 2022).
- Lenin, Vladimir Ilyich. *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 1. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- . *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 14. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- . *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 15. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- . *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 21. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- . *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 22. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- . *V. I. Lenin Collected Works*, vol. 38. Moscow: Progress Publishers, 1972.
- Liebman, Marcel. *Leninism under Lenin*. Chicago: Haymarket Books, 2017.
- Longo, Stefano B., Rebecca Clausen, and Brett Clark. *The Tragedy of the Commodity: Oceans, Fisheries, and Aquaculture*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2015.
- Malm, Andreas. *Corona, Climate, Chronic Emergency: War Communism in the Twenty-First Century*. New York: Verso, 2020.
- . *The Progress of This Storm: Nature and Society in a Warming World*. New York: Verso, 2018.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trans. Ben Fowkes. London: Penguin Books, 1990.
- . *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 3, trans. David Fernbach. New York: Penguin Books, 1991.
- . *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus. New York: Penguin Books, 1993.
- Marx, Karl and Frederick Engels. *Marx and Engels Collected Works*, vol. 30. London: Lawrence & Wishart, 2010.
- Meikle, Scott. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. La Salle: Open Court Publishing Company, 1985.
- Mészáros, István. *The Necessity of Social Control*. New York: Monthly Review Press, 2015.
- Michael-Matsas, Savas. "Lenin and the Path of Dialectics". In *Lenin Reloaded: Toward a Politics of Truth*, ed. Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek, pp. 101–119. Durham and London: Duke University Press, 2007.
- Saito, Kohei. *Karl Marx's Ecosocialism: Capitalism, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*. New York: Monthly Review Press, 2017.

Stahnke, Ben. "Lenin, Ecology, and Revolutionary Russia". *Peace, Land, and Bread: A Scholarly Journal of Revolutionary Theory and Practice*, no. 1 (February 14, 2021), pp. 63–81, <https://peacelandbread.com/post/lenin-ecology-and-revolutionary-russia>.

Weiner, Douglas R. *Models of Nature: Ecology, Conservation and Cultural Revolution in Soviet Russia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1988.

Yibing, Zhang. *Lenin Revisited: His Entire Thinking Process on Marxist Philosophy*. London: Canut Publishers, 2012.

LIMITS TO SOCIALIST GROWTH

The Question of Economic Growth
and Environmental Crisis in Polish
Discussions of the 1970s*

Weronika Parfianowicz

Abstract

*The article is devoted to the discussions concerning economic growth and the environmental crisis that took place in Poland in the 1970s. The author focuses on two scientific conferences and the publications that accompanied them in order to analyse the questions of economic growth, science, technology, and consumption with regard to raising awareness of the ecological crisis. The reception of the Polish translation of *The Limits to**

* Some of the arguments presented here were initially developed in an earlier article “O nowo pojętą oszczędność. Umiar w socjalistycznym systemie wartości”, published in Polish in the journal *Kultura współczesna* 2022, no. 1, pp. 52–69. This article was written as a part of the research project “Pułapki industrializacji, pokusy konsumpcji, poszukiwania ‘harmonijnego rozwoju’ i troska o przyszłość Ziemi. Polska ludowa wobec wyzwań środowiskowych (1944–1989)” [Traps of Industrialization, Temptations of Consumption, the Search for ‘Harmonious Progress’ and Care for Earth’s Future. Environmental Challenges in socialist Poland], financed by the University of Warsaw as part of the IDUB IV POB program.

Growth is one of the questions discussed more specifically in the article. The main purpose of the article is to amend the ecological dimension of socialist thought and to reconstruct the main tensions and contradictions between the ecological and productivist tendencies within socialist ideology. The author analyses these questions in the context of degrowth theory and with regard to the current climate and ecological crisis.

Keywords

socialism, economic growth, ecosocialism, ecological crisis, degrowth, Limits to Growth, consumption, science, scientific-technological revolution

Nevertheless, it's necessary to discuss whether it's possible and necessary today to provide for certain 'non-productive' social goals and whether it brings us closer not only to the final goals of socialism but also whether it becomes a necessary condition for faster economic growth.

Tadeusz M. Jaroszewski

Perspektywa człowieka w rewolucji naukowo-technicznej (1974)¹

The increasingly one-sided fetishisation of economic growth and the pursuit of increasing production regardless of the society's needs becomes an anachronistic feature of the current economy.

Juliusz Goryński, *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro* (1973)²

In 1972, a new economic strategy was launched in Poland by First Secretary Edward Gierek, aimed at stimulating “the great dynamics of economic growth”. It seemed that the model of the growth-based economy, introduced on a global scale after World War II, had been settled on for good, adapting it to specific local conditions. In the same year, the famous report *The Limits to Growth* was published with a clear message: if the use of non-renewable energy sources, depletion of other natural resources, environmental costs of food production and waste continue to grow at the pace characteristic of the growth-oriented economies, it will bring humanity to the brink of collapse in less than a century. The opponents of the dominant paradigm, who had long pointed to its weaknesses, were given some strong arguments by this report. The discussion concerning the environmental and social costs of economic growth resonated in both capitalist and socialist states. It was accompanied by some initial steps to reduce energy and material

¹ Tadeusz M. Jaroszewski, “Perspektywa człowieka w rewolucji”, in *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), p. 79.

² Juliusz Goryński, *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro* (Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973), p. 305.

consumption, which were soon dispersed by a neoliberal economic model that was even more extractivist. While some of the pillars of the Bretton-Woods consensus were abandoned, the growth imperative remained well embedded in the world's economies.

This course of events proved to have serious implications for the condition of our planet. Today's assessments show that Club of Rome scenarios, even if flawed, were correct in their general conclusions. The causative role of the growth-oriented economic system in accelerating the planetary ecological and climate crisis is becoming clearer and clearer. As is shown in recent research, the idea of "green growth", based on the premise that economic growth can be decoupled from the negative impact on the environment, is far from feasible.³

Since capitalism is known as a system inherently dependent on economic growth, the question arises as to whether socialism could be considered a serious and prospective alternative. As was noted by Giorgos Kallis, socialism may operate on a different premise.⁴ There are however some explicit productivist traditions within socialism, and the economic strategy of the Polish People's Republic is one of the examples that shows that socialist ideology may also be susceptible to growthism.⁵ Thus, the contradictory approach to economic growth and environmental challenges that characterised socialist political and economic practices in the past needs to be addressed in order to plan a feasible ecosocialist agenda for the future. In this regard, discussions taking place in Central and Eastern Europe in the 1970s may be instructive, as they reflect competing visions of socialism, some of which were based on the praise of economic growth, while others could be seen as precursory for ecosocialism and degrowth. We need to unravel this complex entanglement of the various visions of socialist society and economy as they were performed in the past to analyse their potentials and shortcomings and scrutinise how they were impacted by global, geopolitical shifts.

With my paper, I am aiming to reconstruct small segments of those debates that took place in Poland in the seventies, representing both pro-growth and growth-sceptical approaches. In this regard, my study will develop some of the issues that were previously examined in the context of Czechoslovakia and the GDR.⁶ It will also contribute

³ See Jason Hickel and Giorgos Kallis, "Is Green Growth Possible?", *New Political Economy* 25, no. 4 (2020), pp. 469–486.

⁴ Giorgos Kallis, "Socialism Without Growth", *Capitalism Nature Socialism* 30, no. 2 (2017), pp. 189–206.

⁵ Those productivist tendencies are discussed in more detail by Michael Löwy in the chapter "What is Ecosocialism?" in his book *Ecosocialism: A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe* (Chicago: Haymarket Books, 2015). Giorgos Kallis presents another question that should be addressed in order to avoid growth-dependency, that is the distribution of surplus. See Kallis, "Socialism Without Growth".

⁶ For Czechoslovakia, see Matěj Spurný, "Mezi vědou a politikou. Ekologie za socialismu a kapitalismu (1975–1995)", in *Architekti dlouhé změny. Expertní kořeny postsocialismu v Českosloven-*

to a reflection concerning the environmental history of Central and Eastern Europe after World War II.⁷ My goals are similar to those set by John Bellamy Foster in his monumental work *Return of Nature*, thus revealing the sometimes unnoticed ecological dimension of socialist thought. The other objective of the paper is to revise those discussions from the past, in order to answer the question of what kind of knowledge they can deliver in the light of the latest findings concerning the planetary crisis and current debates on the alternatives to the growth-oriented system.

I focus on two conferences organised in Poland in the first half of the 1970s, and a few publications accompanying these conferences. The main body of research material comprises presentations delivered during a 1975 symposium held under the title *The Development of Polish Culture in the Perspective of the Socialist System of Values*, organised in the research centre of the Polish Academy of Science in Jabłonna near Warsaw by the Committee of Research and Prognosis “Poland 2000”, affiliated with the Academy. The Committee was established in 1969 and its research covered multiple areas: economic development, demography, housing policies, and so on. We may see this prestigious scientific institution as a part of the futurological boom, which was a wider trend, encompassing, at that time, both sides of the “iron curtain”. The development of future studies created a common platform for scientists and intellectuals from different parts of the world to exchange the results of their research, collaborate on improving prognostic methodologies, and discuss their philosophical and moral implications.⁸ The futurologist movement was, in general, informed by the rising ecological awareness. The need to satisfy human needs in accordance with the natural environment was explicitly presented as one of futurology’s tasks by the Polish Committee, and we can consider the Jabłonna conference as an attempt to reconcile this approach with other challenges that the socialist system was facing at this time. More than one-third of the

sku, ed. Michal Kopeček (Praha: Argo, 2019). The example of GDR was described by Alexander Amberger in the article “Post-growth Utopias from the GDR: The Ecosocialist Alternatives of SED Critics Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and Robert Havemann from the 1970s”, trans. Julian Schoenfeld, *Contradictions* 5, no. 2 (2021), pp. 15–29.

⁷ See Matěj Spurný, “Mezi vědou a politikou”; *Making the Most of Tomorrow: A Laboratory of Socialist Modernity in Czechoslovakia*, trans. Derek and Marzia Paton (Prague: Karolinum, 2019); Raymond Dominick, “Capitalism, Communism, and Environmental Protection. Lessons from the German Experience”, *Environmental History* 3, no. 3 (1998), pp. 311–332; Petr Jehlička and Joe Smith, “Trampové, přírodovědci a brontosauři. Předlistopadová zkušenost českého environmentálního hnutí jako předzvěst ekologické modernizace”, *Soudobé dějiny* 24, no. 12 (2017), pp. 78–101.

⁸ For more on the topic of the futurological turn and activities of Committee “Poland 2000” see Emilia Kiecko, *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura PRL* (Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2018). The development of future studies and prognostics in the Czechoslovakian context is discussed in the chapter “Zkoumání budoucnosti socialismu: ‘vědeckotechnická revoluce’ a prognostika v reformě a ‘konsolidaci’”, in Vítězslav Sommer et al., *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956–1989* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2019), pp. 52–82.

papers delivered during the conference were in some way referring to environmental issues and some of the participants were to develop that subject in their individual work in the coming years.

In order to better understand the meaning of the conference in the context of Polish scientific, political, and cultural life, let me briefly introduce some of its participants who contributed significantly to this debate. The conference gathered some of the most prominent researchers of their time. Bogdan Suchodolski, the editor of the post-conference monograph, was a philosopher, historian of science, and pedagogue, affiliated with the Polish Academy of Sciences, and author of numerous scientific and popular publications concerning the history of culture, education, and philosophy. Juliusz Goryński was an architect and urbanist, a renowned specialist in the field of housing policies. During the interwar period, he collaborated with a prominent left-leaning organisation, the Polish Association for Housing Reform, and, in the 1950s he was for a short period the director of the Housing Building Institute. He was a Polish delegate to the U.N. Committee on Housing, Building, and Planning. In his reports for the Committee "Poland 2000", he warned about worsening housing conditions in the near future. Włodzimierz Michajłow was a zoologist and parasitologist, collaborating with various scientific institutions in Poland and abroad. Thanks to his efforts, the project "Parasitology and Environmental Protection" was included in the UNESCO programme "Man and the Biosphere". He was a member of numerous organisations, such as the State Council for Environmental Protection and the Scientific Committee "Man and Environment", affiliated with the Polish Academy of Science. Julian Aleksandrowicz was a medical doctor and haematologist who was also interested in the philosophy of medicine. He was in the process of developing the concept of "ecological conscience", highlighting the connection between human health and wellbeing and the general condition of the natural environment. Jerzy Bukowski was an aeromechanics engineer and lecturer on polytechnics involved in the organisation of the technical education system and co-organiser of the Museum of Technology. He was also a member of the international peace movement, involved in Pugwash and the World Peace Council. Andrzej Grzegorzczak was a mathematician and philosopher, affiliated with the Polish Academy of Sciences. He was a member of the Club of Catholic Intelligentsia and was involved in ecumenical activities, especially with the Orthodox Church. Jan Szczeptański was a sociologist, actively involved in local and international scientific life. In the late sixties, he was chairman of the International Sociological Association. He was a member of various editorial boards and co-founder of the Committee "Poland 2000". He was also actively involved in politics as a member of parliament for several terms.

Even these very brief biographical notes allow us to make some more general assertions. The conference gathered renowned scientists and researchers, predominantly representatives of the generation born at the beginning of the 20th century. As far as can be judged from their activities, for most of them, support for socialist ideology was not merely an opportunistic attitude. Some were already active in the interwar leftist

milieus, and most of them were involved in building the scientific, cultural, technical, and educational institutions of the postwar socialist state. Their activities were frequently awarded state decorations. Except for Michałłow, they were also not primarily and scientifically interested in the protection of the natural environment, but some of them started to reflect on ecology in their respective fields of work during this period (Goryński in housing policies, Aleksandrowicz in health). The other important common thread was their involvement in international organisations, not only scientific ones but also the peace and anti-nuclear movements.

In order to present a more comprehensive picture of the approaches to growth economics and natural environment circulating in official discourse at the time, I'll complete my analysis with materials coming from another conference, *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna* (Man, socialism, scientific-technological revolution), organised by the University of Silesia together with the Party Propaganda Provincial Centre in the autumn of 1973 in Katowice, which was followed a year later by a publication with the same title. Its aim was to scrutinise the potential application of the scientific-technological revolution's achievements in the developmental policies of the region. Katowice voivodeship did not become a laboratory for modernisation by accident. Historically one of the most industrialised and developed regions and a fossil fuel provider for the rest of the country, the region was the apple of Edward Gierek's eye, the Party's First Secretary at the time. The Silesian capital, Katowice, and the region as a whole was not, of course, a mere showcase for socialist industrialisation and modernisation, but some of those processes were indeed more palpable there. The event was more of a regional gathering, but with some prominent personalities of the time invited as well. The presentations were delivered by Marxist philosophers, political scientists, professors affiliated with Silesian University, and party activists.

Both conferences could be perceived as prestigious events. They shared an ambition to discuss crucial contemporary issues, with the Jabłonna conference aiming at a more universal reflection, and the symposium in Katowice focused on more pragmatic political goals to be implemented on a regional scale. They were also illustrations of some more universal trends, characteristic of Central Europe at the turn of the sixties and seventies: the rising role of expert culture and the technocratic turn and economic shift that was associated with it.⁹ None of them was devoted directly to environmental issues, but the question of the ecological crisis was brought up by numerous participants and in various contexts. Economic growth was one of them, but it should be examined as a part of a complex tangle of numerous processes, including the role of technology, science, economy, work, consumption, and lifestyle.

⁹ To see a more detailed analysis of those processes, see Sommer, *Řídít socialismus jako firmu*; Kopeček, *Architekti dlouhé změny*.

Framing the Crisis

In his opening presentation during the Jabłonna conference, historian Bogdan Suchodolski noticed:

This strategy of one-sided domination leads to the wasting of natural resources, which are not inexhaustible. This waste – armaments and the luxury of the wealthy class in the richest countries are its most evident source – is not only a nonsensical economic loss on a global scale, but it also generates a lifestyle that distorts attitudes toward other people; it leads to increasing egoism and lack of responsibility for the millions of people who are starving, for the millions of those who will be born in the future on that Earth, exploited to its ultimate limits, or maybe even intoxicated forever. The moral problems of the civilisation of affluence, excess, and waste now stand out more sharply and clearly.¹⁰

In this short fragment we can already recognise some important diagnoses that in the current day form the canon of environmental discourses: a clear relationship between affluence and exploitation of finite planetary resources, the unequal distribution of wealth, the connection between the ecological and social crisis, so in other words – between environmental and social justice, and the moral responsibility toward the population already affected by the crisis and toward the future generations.

Papers delivered during these conferences are not interesting because of their originality, as they were iterating some arguments that were already circulating in global discussions. They were, however, formulated within the specific socio-political framework of socialist state and socialist ideology, still perceived as a viable alternative to capitalism, which in some cases made the authors disregard some of the threats already clear in Western societies, but in others provided them with valuable insights.

If we scrutinise discursive strategies of framing the crisis, we will come to the conclusion that the images of negative socio-economic trends causing the crisis were emphasised more than the specific images of the ecological destruction. While the specifics of the ongoing devastation of nature could have been unclear for many researchers who were not primarily specialised in natural sciences, they shared the rising awareness of how grave the situation is, which influenced their work. The publication *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro* (Dwellings of Yesterday, Today and Tomorrow) by Juliusz Goryński, vice-chairman of the Committee “Poland 2000” and expert in housing politics, included a significant final chapter “Dwellings and the World”, where he

¹⁰ Bogdan Suchodolski, “Przewaga środków nad celami w cywilizacji kapitalistycznej”, in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), pp. 26–27.

described the essence of the current problems: "It's not only that we have to save some rare animal and plant species, it's the survival of the human species itself that is at stake."¹¹

The participants in Polish discussions were informed by the global debates on the natural environment and they were openly referring to some of its milestones: to the Club of Rome report, the Stockholm Conference on Human Environment, *A Blueprint for Survival* and *Operating Manual for Spaceship Earth* by R. Buckminster Fuller. The "spaceship Earth" metaphor, popularised by the last work, was used by at least two commentators. Juliusz Goryński was writing about the "youngest members of the spaceship crew", arrogant enough to violate the metabolic processes the Earth system depends on and starting "a fight to conquer nature".¹² Włodzimierz Michajłow used this image to underline the suicidal dimension of human activities, such as "constant plunders, murders [...] using limited resources in [...] a predatory way". He underlined the usefulness of "the metaphor of the Earth as a spaceship" for "its ability to highlight the threat of a catastrophe caused by its own crew".¹³

Judging by the frequency of references, it was, however, *The Limits to Growth* that resonated most strongly with Polish authors. The slogan was recalled in the preface to the post-conference monograph *Kultura polska a socjalistyczny system wartości* (Polish Culture and the Socialist System of Values), having been indicated to be one of the impulses to organise the debate in Jabłonna:

The propagation of consumptionist attitudes that we're observing lately in highly developed countries of the West forces us to seriously reflect not only on the "limits to growth", but also on the substance, content and values of the culture, as one of the factors of the new quality of life.¹⁴

The reception of the Report of Rome by the Polish audience was similar to the one abroad: namely, ambiguous. As for the Western world, the report provoked objections from mainstream economists who criticized the aggregative methods used by its authors – the same methods that they usually "preached right and left", as noted ironically by Nicolas Georgescu-Roegen, but which were now applied to undermine the growth-ori-

¹¹ Goryński, *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro*, p. 299.

¹² *Ibid.*, pp. 301–302.

¹³ Włodzimierz Michajłow, "Środowisko życia człowieka jako wartość humanistyczna", in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 136.

¹⁴ Bogdan Suchodolski, ed., *Kultura polska a socjalistyczny system wartości* (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 9.

ented paradigm, while their theories were “anchored solidly in exponential growth models”.¹⁵ But the Report was also questioned by leftist researchers, who accused it of the opposite. “What we fear is that this type of analysis will not lead to a politics of equity, equality, and justice since these were never made the primary variables of the study but were seen as ‘side-effects’ – but to more of the politics of growth, in order to create all the anti-technologies needed to counter-act the effects of the present technologies”, as Johan Galtung put it.¹⁶ In Eastern and Central Europe, *The Limits to Growth* was also received with mixed feelings. In Czechoslovakia, as described by Matěj Spurný, the report, published as an internal document, and circulating in the scientific institutions, was rejected by some economists but welcomed enthusiastically by the representatives of the natural sciences.¹⁷ In Poland, it was published officially by the State Economic Publishing house and provided with a preface by prominent economist and prognostic, member of the Club of Rome, Kazimierz Secomski. The preface was rather restrained in its tone, underlining the contribution made by the Report, but also pointing out its flaws. Regardless of objections formulated by some of its readers, it’s clear that the Report of Rome delivered some important impulses for questioning the existing socio-economic models, as well as the metaphors and vocabulary for the many Polish researchers discussing the environmental issues and global challenges. As Włodzimierz Michajłow put it, this publication was the source of the “knowledge about how catastrophic the current state of things is”.¹⁸

Limits to Technology

To understand better the responses to the threats of ecological crisis (including the ambiguous reactions elicited by the Club of Rome’s report), we must analyse them in the context of a notion recalled in the title of the Silesian conference, one that formed an important theoretical and political background for the era: the scientific and technological revolution [STR]. At the beginning of the 1970s, the term, popularised by the famous scientist and engaged communist activist J. D. Bernal some decades previously,¹⁹

¹⁵ Nicolas Georgescu-Roegen, “Energy and Economic Myths”, *Southern Economic Journal* 41, no. 3 (1975), p. 365.

¹⁶ Johan Galtung, “‘The Limits to Growth’ and Class Politics”, *Journal of Peace Research* 10, no. 1/2 (1973), pp. 111–112.

¹⁷ Spurný, “Mezi vědou a politikou”, p. 276.

¹⁸ Michajłow, “Środowisko życia człowieka”, p. 145.

¹⁹ Bernal himself had undergone an interesting evolution in his views, including a more developed view on environmental matters in the decades after World War II. In the last years of his life, he was warning against an ecological crisis caused largely by industrial civilization, see John Bellamy Foster, *Return of Nature. Socialism and Ecology* (New York: Monthly Review, 2020), pp. 489–497.

was shaping the political imaginary and influencing the work of various scientists both in the West and the East.²⁰ The STR was not a homogenous concept, but rather an umbrella term for various trends, emphasizing the role of scientific achievements in various areas of modern life. Some of the STR's proponents would praise its socially progressive and emancipatory potential, while others would focus on the economic gains it could bring. As we'll see, STR also suggested a certain set of tools and ideas to counteract the ecological crisis.

The process, in which science was supposed to set the direction of technological and economic development, was embraced enthusiastically by the Polish government as "a historical process, the realisation of which will ensure the final and irreversible victory of socialism".²¹ The ambiguity of the STR was however clear, even to its proponents. During the Silesian conference, organised under the STR slogan, political scientist and activist Andrzej Werblan highlighted that:

On a capitalistic basis, the STR developed in a very imperfect form, revealing its numerous defects, especially the devastation of the natural environment, irrational exploitation of resources, destructive features of social life, deep frustration and ideological hollowness.²²

There was a strong conviction that the socialist system is better prepared, perhaps even necessary, for STR to work for the benefit of mankind. As the great proponent of this idea, the Czechoslovakian researcher Radovan Richta (who was often quoted by Polish authors), put it: "Theoretically, the social groundwork capable of carrying out the scientific and technological revolution thoroughly in all respects – while avoiding any disastrous alternatives – is to be found in the advance of socialism and communism in their model aspect".²³ The question of how the achievements of STR should be applied by socialist governments in practice was however still open and it was especially urgent with regard to environmental questions. Paraphrasing the title of a famous book by Richta and his collective, socialist civilisation too, in this regard, found itself at a crossroads.²⁴

²⁰ See Sommer, *Řídit socialismus jako firmu*.

²¹ Janusz Kolczyński, "Przedmowa", in *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), p. 5.

²² Andrzej Werblan, "Istota kierowniczej roli partii i metody kierowania przez partię procesami społecznymi na etapie rewolucji naukowo-technicznej", in *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), p. 25.

²³ Radovan Richta, *Civilization at the Crossroads. Social and Human Implications of the Scientific and Technological Revolution* (London and New York: Routledge, 2018), p. 57.

²⁴ *Ibid.*

The STR offered different and sometimes contradictory solutions to environmental challenges. On the one hand, the very work *The Limits to Growth* itself, with its analysis based on an advanced modelling system, may be perceived as one of the greatest STR achievements. On the other hand, this revolution reinforced the techno-optimistic approach toward the ecological crisis – the attitude we know so well from contemporary debates on the planetary crisis. “Technocrat-optimists”, as Juliusz Goryński called this group, shared the belief that technological development will allow us to use energy more efficiently, produce it from renewable sources and substitute finite natural minerals with synthetic ones. Those were the premises on which they based their trust in avoiding ecological crises while maintaining perpetual economic growth.²⁵ This argumentation was used, for instance, by Kazimierz Secomski in his preface to *The Limits to Growth*, with the intention of mitigating the report’s potentially pessimistic tone: “surely there already exist certain possibilities and justified premises that allow future actions, based on effective scientific-technical progress, that will prevent the realization of the visions of destruction that may come to the minds of readers of the report.”²⁶ The “ecologists-pessimists”, on the other hand, while appreciating some of the technical achievements, were concerned about the unpredictable side effects of those new technologies, which could even worsen the situation. They were also worried that those technological gains will be used exclusively for the sake of further growth in production and consumption in the most wealthy countries.²⁷

Rising inequalities and the unequal distribution of wealth among the global population were seen to be among the main sources of social and ecological crises. “Who will participate in consuming the achievements of technical civilisation?” Goryński asked rhetorically, as the answer was clear: “one-third of the population – the ‘rich’ – has at its disposal two-thirds of all resources, including food supply”.²⁸ As another participant of the Jabłonna conference, haematologist Julian Aleksandrowicz wrote in his work *The Ecological Conscience*, published a few years after the conference:

The excessive accumulation of goods in some people’s hands and the rising impoverishment of others is just as common in this world as is the elimination of substances essential for life from the environment and intoxicating it with industrial production waste, which is the source of the ecological crisis.²⁹

²⁵ Goryński, *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro*, p. 302.

²⁶ Kazimierz Secomski, “Wstęp do wydania polskiego”, in Donella H. Meadows et al., *Granice wzrostu*, trans. Wiesława Rączkowska and Stanisław Rączkowski (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1973), p. 18.

²⁷ Goryński, *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro*, pp. 304–305.

²⁸ *Ibid.*, p. 302.

²⁹ Julian Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne* (Warszawa: Wiedza Powszechna, [1979] 1988), p. 9.

In geopolitical terms, as noted by Michajłow, it was neocolonialism that “created new forms of exploitation, such as constructing ‘dirty’ factories in the developing countries by the capitalist ones”.³⁰

Those problems challenged the narrative of the STR as being able to provide solutions for complex socio-ecological problems. This narrative was also undermined by the failure of projects such as the “green revolution” in India. The technological innovations in agriculture not only did not resolve the humanitarian crisis but even worsened the situation, on both social and environmental levels. This failure was already discussed at the time, among others, in *The Limits to Growth*.³¹

Limits to Science

The role of the other part of the STR slogan – the science – created further important challenges. The STR put science in the leading role in the processes of planning, production, or labour organisation, resulting in the growing role of science in governmental politics. The resolution made by the Sixth Convention of the Polish United Workers’ Party proclaimed that “science should be the leading factor forming our state”. The tasks for science were discussed during the Silesian conference. Romuald Jezierski underlined the “vital function of science in developing productive forces, work efficiency, technology, economic structure, and the efficiency of the economic system in general”.³²

In his paper, he was referring to the resolutions of the Second Congress of Polish Science published under the title *Science in the Service of the Nation*: “Under the scientific-technological revolution, science should be a fundamental factor in the development of the system of the national economy, a crucial parameter of the progress of civilisation. Its potential to be applied in all human activities becomes almost unlimited.”³³

The consequences of this “scientific turn” were at least twofold. While praising the meaning of scientific knowledge for social development, officials and politicians were subordinating it to the needs of the national economy. At the same time, it allowed technocracy and a specific cult of science to flourish. This technocratic and instrumental approach was problematic for some of the commentators, especially among the Jabłonna Conference participants. The range of their critique was wide, but what’s interesting for us is that it was primarily the inability of science to handle the ecological crisis and other urgent problems of the day that initiated the discussion. Another

³⁰ Michajłow, “Środowisko życia człowieka”, p. 139.

³¹ Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome’s Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972), pp. 146–148.

³² Romuald Jezierski, “Program wychowania człowieka socjalizmu”, in *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), p. 82.

³³ “Uchwała II Kongresu Nauki polskiej”, in *II Kongres Nauki Polskiej. Materiały i dokumenty*, vol. 1 (Warszawa: Polska Akademia Nauk, 1974), p. 197.

significant feature was that this critique of scientific claims and of the insufficiency of the scientific tools was formulated not only by the representatives of the humanities, but also by the natural scientists, medical doctors, and engineers.

Physicist and philosopher Grzegorz Białkowski emphasised that the rate at which scientific inventions are transforming the human environment “makes it impossible for humans to understand their new role on Earth” and warned about the destructive features of this process.³⁴ Therefore, he called for an interdisciplinary collaboration of scientists representing different disciplines in order to create a new, expanded form of humanism that could “include not only our species but also every living being”.³⁵

The commentators considered economics to be a discipline crucial for resolving ecological problems and yet which was strikingly unprepared for that purpose, suggesting that “the economics milieu still don’t have much to offer, as their discipline is significantly underdeveloped in terms of taking into account environmental issues”.³⁶ What was even worse, when economists did finally undertake some actions, they were “based on the same instruments that were responsible for the degradation of the natural environment in the first place”.³⁷ Probably the most severe critique of science was formulated by the mathematician and philosopher Andrzej Grzegorzcyk:

Science itself ceased to be an inspiration for social progress and, through its institutions, it is instead strengthening the existing structures and the social order based on violence and struggle. Despite their general progressive or even revolutionary views, institutionally, scientists are in service of the establishment, letting all their inventions be used in its favour.³⁸

Grzegorzcyk was well aware of the increasing significance of the technocratic approach and predicted some possible consequences of the emerging expert culture. He criticised science as a form of modern religion with “its own priests: scientists, technocrats, experts”. He perceived technocracy as “the dominant ideology that is standing behind the senseless pursuit of so-called ‘progress’ and has led to the ecological crisis that we’re experiencing now”.³⁹ In this regard, we may put his critique in the context of the technocratic turn, which – as emphasised by researchers of this phenomenon in

³⁴ Grzegorz Białkowski, “Nowe aspekty humanizmu a nauki ścisłe”, in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 189.

³⁵ Białkowski, “Nowe aspekty humanizmu a nauki ścisłe”, p. 189.

³⁶ Michajłow, “Środowisko życia człowieka”, p. 143.

³⁷ *Ibid.*, p. 144.

³⁸ Andrzej Grzegorzcyk, “Pewne aspekty humanizmu w naukach ścisłych”, in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 216.

³⁹ Grzegorzcyk, “Pewne aspekty humanizmu w naukach ścisłych”, pp. 220–221.

the Central European context – took the form of the “politics of depoliticisation: the belief that, essentially, political and ideological conflicts, and those concerning values, can be resolved by depoliticisation and a rational, scientific analysis”.⁴⁰ This turn has far-reaching implications for dealing with the environmental crisis. Presenting economic and political decisions as the result of “objective” scientific research obscured the interests standing behind the research and its premises, as well as the fact that, as Grzegorzczuk accurately pointed out, “each economic decision is a decision in the realm of human values. By building a huge, concrete airport, we’re reducing arable land and thus eliminating some group of people from a wealthy life, or maybe from life at all.”⁴¹

There was no doubt that scientific research could offer important tools and knowledge, but it was not sufficient to effectively transform socio-political reality. As Bogdan Suchodolski noted: “it was obvious that important political movements, such as the peace movement, were never initiated by science itself”.⁴² At the end of the day, according to Grzegorzczuk, “to save us from catastrophes, we don’t need any sophisticated technologies or scientific theories, but, above all, ordinary fairness, justice, respect and compassion for every human being”.⁴³

The discussions concerning science resonated with those taking place among Western intellectuals. Let us recall J. D. Bernal once more, who condemned Western scientific life for its imperialistic structure, centralisation, and subordination to the needs of the capitalist economy.⁴⁴ As for his counterparts in Eastern and Central Europe, we can see their reflection in the critique of the scientific claims of socialism and of power relations related to knowledge within the socialist model of society that, in this case, was made from the inside and was articulated by the socialist intellectual elites themselves.⁴⁵

Limits to Economic Growth

Technology and science were perceived as ambiguous forces, responsible for propelling the crisis and providing tools for crisis prevention. A large role was thus attached to the political system that made use of these forces. The belief shared widely, and not only in the socialist states, was that the main factor responsible for the ecological crisis was the capitalist system with its extractive, exploitative, and wasteful economic practices. Socialism, on the other hand, “by its very nature, creates a better chance of a successful solution to the pressing problems related to threats to the human environment”,

⁴⁰ Sommer, *Řídít socialismus jako firmu*, p. 18. To read more on how the technocratic turn prepared the ground for the introduction of a neoliberal economy, see Kopeček, *Architekti dlouhé změny*.

⁴¹ Grzegorzczuk, “Pewne aspekty humanizmu w naukach ścisłych”, p. 225.

⁴² Suchodolski, “Przewaga środków nad celami”, p. 19.

⁴³ Grzegorzczuk, “Pewne aspekty humanizmu w naukach ścisłych”, p. 226.

⁴⁴ See Foster, *Return of Nature*, p. 494.

⁴⁵ More on critique of scientific socialism, see Sommer, *Řídít socialismus jako firmu*, p. 47.

as zoologist Włodzimierz Michajłow put it during the Jabłonna conference.⁴⁶ Similar opinions were formulated during the Silesian conference as well. In the words of the Marxist philosopher Tadeusz M. Jaroszewski, this political system was perceived as the one creating favourable conditions for a “responsible and reasonable use of scientific and technological achievements and management of the world’s material resources (and such management that would not lead to a catastrophic violation of ecological relations and the devastation of the natural environment)”.⁴⁷

However, already at the time, many commentators were well aware of the rising gap between the ideas and the practices of socialist state-run economics, and some of them shared the concern that a socialist system, deprived of its substantial, normative dimension, would be susceptible to the negative trends as well. As Suchodolski noticed in his presentation delivered during the Silesian conference, “the attitude of this [socialist] industrial civilisation toward the natural environment is a problem that still needs to be addressed”.⁴⁸ Jerzy Bukowski underscored: “Even some countries that have chosen a socialist way of economic development were not able to see in time the dangers of industrial development to the natural environment.”⁴⁹

Those tensions become especially clear when scrutinising the notion of economic growth. In 1975, the year of the Jabłonna conference, a U.S.-based Romanian economist named Nicolas Georgescu-Roegen published the article “Energy and economic myths” that referred to *The Limits to Growth* (he was collaborating with the Club of Rome at that time) and diagnosed prevalent economic trends: “except for some isolated voices in the last few years, economists have always suffered from growth-mania. Economic systems and economic plans have always been evaluated only in relation to their ability to sustain a great rate of economic growth.”⁵⁰

As for Poland, the timing of the discussion was especially unfortunate, as just a few years earlier a new economic strategy was launched in Poland by First Secretary Edward Gierek, aimed at stimulating “the great dynamics of economic growth”. It explains, to some extent, the tone of the Polish preface to *The Limits to Growth*. Kazimierz Secomski

⁴⁶ Michajłow, “Środowisko życia człowieka”, p. 149.

⁴⁷ Tadeusz M. Jaroszewski, “Perspektywy człowieka w rewolucji naukowo-technicznej”, in *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), p. 46.

⁴⁸ Bogdan Suchodolski, “Socjalistyczna cywilizacja naukowo-techniczna”, in *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka (Warszawa: Książka i Wiedza, 1974), p. 201.

⁴⁹ Jerzy Bukowski, “Nowe aspekty humanizmu w środowisku kształtowanym przez technikę”, in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 114.

⁵⁰ Nicolas Georgescu-Roegen, “Energy and Economic Myths”, *Southern Economic Journal* 41, no. 3 (1975), p. 365.

was trying to reconcile two incongruous perspectives by proposing a “development of the socialist theory of socio-economic growth”.⁵¹

The authors who were discussing the findings of *The Limits to Growth* during the Jabłonna conference were more willing to accept the implications of introducing such terms as “zero-growth” or other proposed notions, such as “organic growth”, based on the “diversity of the world and global human solidarity” or “ecodevelopment” that “wouldn’t be destructive for the environment, degrading the biosphere of our planet and would reconcile the economic laws with natural ones”.⁵² The other proposal was to replace the term economic development with “harmonious development”.⁵³ In the end, even the proponents of “socialist growth” shared the intuition that – in the words of Kazimierz Secomski – “forcing economic growth for the sake of further growth” and its fetishisation is anachronistic and absurd.⁵⁴ Probably the harshest critique of “growth-mania” was formulated by Julian Aleksandrowicz:

the constant increase of the GDP has been made a synonym of social progress, production and consumption, becoming the only tangible goal of existence and social activity for millions of people [...] our thinking must be sick since we produce so many unnecessary things only because they serve to increase the national product, and we do not do many necessary things because they do not bring measurable profit.⁵⁵

The ideology of the socialist state however was more and more prone to embrace the pro-growth perspective, going as far as to subordinate the social needs to the economic one. During the Silesian Conference, Tadeusz M. Jaroszewski underlined the need to discuss not only whether larger “non-productive” expenses “will bring us closer to the ultimate goals of socialism, but also whether they are indispensable conditions for the economy of growth”.⁵⁶

Limits to Work

The consequences of this reorientation became especially clear in the field of labour organisation. As many commentators would argue, the main advantage of socialism over capitalism was the promise of liberation from the burdens of wage work, which would allow humans to flourish, to develop their individual, creative potential, while

⁵¹ Secomski, “Wstęp do wydania polskiego”, p. 21.

⁵² Michajłow, “Środowisko życia człowieka”, p. 145.

⁵³ Bukowski, “Nowe aspekty humanizmu w środowisku”, p. 118.

⁵⁴ Secomski, “Wstęp do wydania polskiego”, p. 24.

⁵⁵ Aleksandrowicz, *Sumienie ekologiczne*, p. 127.

⁵⁶ Jaroszewski, “Perspektywy człowieka w rewolucji naukowo-technicznej”, p. 78.

simultaneously strengthening collective bonds with meaningful activities for the sake of the community. The threat of the ecological crisis revealed one more important dimension of this transformation: socialism would offer reasonable alternatives to the capitalist forms of leisure based on the consumption of material goods that thus foster production with its negative impact on the natural environment. It would promote less harmful practices: enjoying nature, using the public recreational and sports facilities, and devoting itself to arts and crafts. With the automation of production in progress and the new gains in work efficiency, hopeful outlooks emerged for socialism to deliver this promise. The issue of shortening the working week was widely discussed during both conferences. Some commentators referred to Friedrich Engels and recalled his appeal “for shortening the working time to what we consider as minimal”.⁵⁷ Those claims were in accordance with what Sommer calls “the emancipatory current” of STR, seen as “the shift from the one-sided emphasis on production, economic growth and provision of basic needs to the development of the non-material aspects of human life”.⁵⁸

Competing tendencies, however, emerged. There was a temptation among the socialist governments, who embraced the growth-oriented economic mechanisms, to use the rise in productivity and work efficiency to further fuel economic growth. The fulfilment of the promise of shortening the working week was jeopardised by the same mechanism that made it possible in the first place. This shift was reflected in some of the papers presented during the Silesian conference. The sphere of reproduction was described as an “element of the development of the productive forces” and the expenses this sphere was absorbing were seen as “productive investments promoting economic growth”.⁵⁹ In this discourse, all forces were to be subject to economic interests, especially science, which would play the role of the “leverage for dynamic economic growth”.⁶⁰ Special tasks were assigned to the social sciences, such as “stimulating workers’ activities” and “improving work motivation”.⁶¹

Even the very idea of “free time” started to be seen as suspicious. Some commentators would warn about a “civilisation of leisure and entertainment” and proposed such forms of organisation of leisure that would “build up the culture of work” and improve workers’ efficiency.⁶² The alternative proposition was discreetly undermined: “There are specific priorities in the economy, resulting from the needs of economic growth. It would be mere demagoguery to deny them in the name of some model of social politics devised

⁵⁷ Eugeniusz Olszewski, “Technika - praca - człowiek”, in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 60.

⁵⁸ Sommer, *Řidit socialismus jako firmu*, p. 60.

⁵⁹ Jaroszewski, “Perspektywy człowieka w rewolucji naukowo-technicznej”, p. 59.

⁶⁰ Jezierski, “Program wychowania człowieka socjalizmu”, p. 95.

⁶¹ Jaroszewski, “Perspektywy człowieka w rewolucji naukowo-technicznej”, p. 60.

⁶² *Ibid.*, p. 77.

beyond real possibilities.”⁶³ As an opponent of transforming individuals into “passive consumers [...] of the mass entertainment provided to them”,⁶⁴ Jaroszewski himself probably would have disapproved of one of the important outcomes of subordinating social needs to economic demands. It resulted from the introduction of similar mechanisms as in Western economics. Instead of shortening their working time, workers were offered a higher share in consumption, which, from the point of view of the government played two important roles: preserving its legitimacy and fuelling economic growth from the demand side, while harnessing workers to sustain the system, both with their labour and with household expenses.⁶⁵

Limits to Consumption

From the point of view of engaged intellectuals, fostering a consumerist culture for the sake of economic growth was another form of betraying the socialist ideology. Together with the reflection on commodity fetishism, the critique of overproduction, overconsumption, and capitalism as a system of waste has a long tradition within socialist thought. As pointed out by Foster, this critique was from the very beginning closely related to environmental questions. Along with the growing awareness of the environmental costs of modern modes of production and consumption in the second half of the 20th century, more and more emphasis was put on this dimension. The participants of the Jabłonna conference not only criticised the individual and social consequences of rising consumerism but also underlined the role of overconsumption in exacerbating the ecological crisis:

Even mobilising all the new advances in science [...] we will not be able to afford to waste the goods we produce on pursuit for surfeit. What is more, we will not be able to afford to litter, in the literal sense of the word, our planet [...] with various types of waste from consumption, in which packaging that is difficult to destroy, shoddy clothing and equipment that is not suitable for further use and often cannot be recycled [...], will constitute a significant item.⁶⁶

They had no illusions that Polish society would be immune to the temptations of consumerism, especially taking into account the pressure of the “patterns of consumption developed in capitalist countries that spread through the mass media, popular cul-

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ See Ulrich Brand and Markus Wissen, *The Imperial Mode of Living. Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism* (London and New York: Verso 2017).

⁶⁶ Bukowski, “Nowe aspekty humanizmu w środowisku”, p. 116.

ture, and personal experiences, as for example travel abroad or social influence”.⁶⁷ This question was also raised by Dennis Meadows, co-author of *The Limits to Growth*, who emphasized in an interview for the Polish magazine *Kultura* the striking similarities between capitalist and socialist states that “attach increasing importance to individual consumption”.⁶⁸ This similarity was indeed disturbing for many critically-oriented socialist intellectuals and scientists. Some of them saw the gap in the level of consumption between Poland and the Western world as an advantage in this regard. Jerzy Bukowski considered the relative “civilisational delay” of socialist societies as a positive feature, allowing them to create “a new model of life and labour, which will secure the existence of future generations”:

We cannot continue – mindlessly from the point of view of our future existence on Earth – to destroy non-renewable raw material resources, [...] we must learn to satisfy our consumption appetites, [...] according to necessary needs and not the whims that are often artificially stimulated, as is the case of the highly developed capitalist countries.⁶⁹

The question of needs and how to satisfy them was important for the participants of the Jabłonna Conference. Much attention has been paid to scrutinising how consumerist practices were immersed in and legitimised by the dominant culture. It was often illustrated by the example of car ownership. As Bogdan Suchodolski pointed out: “the decision to produce the small Fiat on a mass scale has become an expression of our acceptance of the thesis that ‘living with a car’ has special values”.⁷⁰ Dennis Meadows warned Polish readers that it will be a fateful decision, deepening social inequalities.⁷¹

Those were the reasons why questions of a hierarchy of values, ethics, and moral attitudes were perceived as so vital in the context of social and ecological crises. The call for a “new frugality”, as one of the commentators formulated it, meant reorientation in the field of aspirations and definitions of well-being, for they were inextricably linked with environmental questions. This call for moderation may be also explained to some extent by the generational experiences of people building a socialist state after the destruction of World War II. The ethos of sacrifices made for the sake of a better

⁶⁷ Jan Szczepański, “Wartości kultury, styl życia i wzory konsumpcji”, in *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski (Warszawa: Książka i Wiedza, 1977), p. 49.

⁶⁸ Andrzej Bonarski, “Granice Wzrostu – Wywiad z profesorem Dennisem L. Meadows”, *Kultura*, January 12, 1975, p. 7.

⁶⁹ Bukowski, “Nowe aspekty humanizmu w środowisku”, p. 115.

⁷⁰ Suchodolski, “Socjalistyczna cywilizacja naukowo-techniczna”, p. 25.

⁷¹ Bonarski, “Granice Wzrostu” – Wywiad”, p. 7.

socialist tomorrow was sometimes presented as opposing the “hedonistic” lifestyle of younger generations. But this call for frugality was not a call against leisure. If anyone was suspicious of entertainment, it was the party activists, afraid that excess free time will worsen workers’ productivity. Other participants in the discussions supported the development of a public leisure infrastructure. It was individual consumption and commodity fetishism they were protesting against, not people having a good time. As Włodzimierz Michajłow explained:

The need for a new quality of life [...] is rooted in environmental issues. [...] At the core of the concept of quality of life is the attitude to the living environment, workplace, residence, rest, and holidays. Therefore, the fight for a better quality of life was embraced as the slogan of many environmental movements.⁷²

Limits to Population Growth

Here we also approach an important point on which socialist thinkers would disagree with the *The Limits to Growth* authors. The Club of Rome was concerned not only with pro-growth tendencies in the economy but also with population growth. In this regard, they adopted a neo-Malthusian perspective, with all its implications. In the aforementioned interview with Dennis Meadows, we find quite a disturbing fragment in which he calls for a drastic demographic change in Poland: “A state with a socialist system has special possibilities in this respect. The administrative and social apparatus can create conditions preventing excessive population growth.” This thread was however not raised in Polish discussions. In the socialist movement, there was a long history of opposition to (neo-)Malthusianism perceived as an “inhuman theory in the service of imperialism”.⁷³ When coupled with the extractivist approach of the socialist states, this stance has indeed ecological consequences; in some periods, especially the 1950s, a huge effort was put into controlling nature and using it as an inexhaustible reservoir of resources.⁷⁴ The discussion from the 1970s that is analysed in this paper suggests, however, an important shift. Socialist intellectuals were searching for new ways to reconcile satisfying the needs of society with respecting the limits of the natural environment while also avoiding the trap of falling into neo-Malthusianism.

⁷² Michajłow, “Środowisko życia człowieka”, p. 149.

⁷³ Jiří Janáč and Doubravka Olšáková, *Kult jednoty: stalinský plán přetvoření přírody v Československu 1948–1964* (Praha: Academia, 2018), p. 75.

⁷⁴ See chapter “Stalinský plán mezi malthusiánstvím, neomalthusiánstvím a marxismem” in Janáč and Olšáková, *Kult jednoty*, pp. 75–93. On the criticism of Malthusianism among Western leftist intellectuals, see Foster, *Return of Nature*, p. 497.

Socialism at the Crossroads

In my presentation of the two Polish conferences, I put emphasis on the differences between them to reconstruct two discursive models characteristic of the public discussion during this period and two currents of socialist thought: “technocratic” and “humanist”. They were constantly permeating and influencing each other and we can trace both of them in presentations that were delivered during both of the conferences, which even shared some of the same guests (Bogdan Suchodolski).

What I would like to emphasize is that the critical assessment of the ability of the socialist state to confront the ecological crisis was delivered by renowned scientists and researchers. Unlike some of their younger colleagues, who at that time were abandoning Marxist vocabulary,⁷⁵ they were formulating their statements within the framework of socialist ideology, convinced that, after some necessary revisions, socialism remains a much more feasible project to face contemporary challenges than capitalism. Their statements, presented during an official prestigious symposium devoted to the development of the socialist culture and society, shouldn't be regarded as dissident or marginal. And yet, although their critical predictions proved to be quite prophetic, it was the technocratic and pragmatic model, with all its shortcomings, that prevailed in official state politics, with serious consequences for the future.

Instead of interpreting it in terms of the failure of socialist ideology, I propose to emphasise the potential of this ideology to adequately recognise the nature of the ecological crisis, its causes, and its feasible solutions. Seen from this perspective, socialist thought may be perceived as consistent in delivering important ecological reflections. From Engels and Morris with their concerns about disruptive effects brought by capitalism on the natural environment, as described by Foster, to the Czech architect Ladislav Žák with his vision of “pannaturalist socialism”, to Polish philosophers and scientists discussing the ecological costs of socialist development, we can trace a long leftist tradition of environmental reflection which may enrich our contemporary thinking and activism. We shouldn't however disregard the dynamics of power within the socialist state along with the global geopolitical and economic shifts that made the implementation of those ideas so difficult.

What Can We Learn from These Socialist Thinkers Today?

Read today, discussions from the 1970s seem strikingly relevant. The emotional, engaged rhetorics with their well-dosed irony; the accuracy of the observations made by the commentators, and the adequacy of their predictions, make those texts resonate well with contemporary readers. The findings of natural and social scientists confirm

⁷⁵ For more on the ideological shift within the left-leaning milieu, see Michał Siermiński, *Dekada przelomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980* (Warszawa: Książka i Prasa, 2016).

their general intuitions. The deepening planetary crisis makes this reading moving and frustrating at the same time.

I would like to point out a few key issues that might be most instructive for us. To avoid the worst consequences of the climate and ecological crisis, we need a deep political and economic transformation that will fulfil the requirements of both social and environmental justice. This transformation should be based on an equal distribution of wealth throughout the globe, which requires limitations on the use of energy and materials by the wealthy global North in order to allow it to achieve decent standards of living in other parts of the world – something that was clear already for the commentators in the seventies.⁷⁶ It means that we should rethink our notions of well-being and visions of a good life, as noted by degrowth- and sufficiency-oriented scholars.⁷⁷ The notion of human needs and various ways of satisfying them (that is, need satisfiers) is particularly salient today,⁷⁸ as it was already in Szczepański's article from the Jabłonna conference. From that point of view, a socialist sociology that develops studies devoted to patterns of consumption, ways of satisfying needs, and cultural and social norms may convey important knowledge, especially if we consider those patterns and norms as historically shaped and as being transformative over time.⁷⁹

Among the various socialist demands, one is especially deserving of our attention in the context of the ecological crisis, namely the shortening of working hours, as it addresses both social and environmental issues. As the latest research shows, prospects of decreasing greenhouse gas emissions and minimise other forms of pressure on the environment are very promising, while the benefits of working less for health and well-being are already well-known.⁸⁰

Another important matter is the question of the moral dimension of environmental politics. Socialist discourses from the 1970s did not avoid moral issues, on the contrary, they revealed the ethical dimension of various human activities. They argued that any discourse deprived of such moral consciousness becomes a tool for technocrats, allowing them to hide the social and environmental costs of their actions under the cover of rationality. That we must expose the ethical premises on which different political agendas are based: do they include the possibility of decent living for every being on the planet, or are they limited to the prosperity of privileged groups? Are they based on solidarity,

⁷⁶ See Goryński, *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro*, p. 306.

⁷⁷ See Doris Fuchs et al., *Consumption Corridors. Living a Good Life within Sustainable Limits*, Routledge 2021.

⁷⁸ See Ian Gough, "Climate change and sustainable welfare: the centrality of human needs", *Cambridge Journal of Economics* 39, no. 5 (2015), pp. 1191–1214.

⁷⁹ See Lina I. Brand-Correa et al., "Understanding (and tackling) need satisfier escalation", *Sustainability: Science, Practice and Policy* 16, no. 1 (2020), pp. 309–325.

⁸⁰ See Anna Coote et al., *21 Hours: Why a Shorter Working Week Can Help Us All to Flourish in the 21st Century* (London: New Economic Foundation, 2010).

or exclusion? This applies to the scientific reports on which those agendas are based as well. The participants of the discussion from the 1970s were well aware how easily science becomes a tool to legitimize the establishment and how the current balance of power influences the direction of science's development. Today, it could for instance inform our reading of the IPCC reports. It would allow us to see more clearly whose perspectives and interests prevail in the report's scenarios and to include more scenarios that would question the contemporary socio-economic status quo in future editions.

There were, however, some significant blind spots in the discussions of the 1970s that are worth mentioning in order to complete a contemporary reflection on ecosocialism. First, it is the underestimation of reproductive work that is striking. While praising the idea of shortening the working week, the commentators tended to place the areas of human fulfilment outside the sphere of reproduction and care work. Today, informed by ecofeminism and feminist economics, we see more clearly the importance of care economy and care ethics in the context of ecological crisis.⁸¹

The other omission is even more striking, as it could be expressed in the traditional vocabulary of socialism and it concerns one of its crucial issues: the organisation of labour and production. Indeed, there was a great emphasis on the shortening of the working week, but otherwise, the discussion on work organisation was limited to the question of management, while demands to democratise the control of the means of production were left unmentioned. The shift from democratic workers' control (regardless of to what extent this demand was actually implemented) to management by specialised experts may be interpreted as one of the features of the technocratic turn in socialist states. It indicates, however, an important issue that should not be forgotten in contemporary ecosocialist planning. According to Giorgos Kallis, the question of democratic control over the means of production is crucial to planning economic activities that won't be harmful to nature. In his view, the emergence of specialised classes controlling the process of production and its effects not only creates unnecessary hierarchies but also increases the risk of such forms of reinvesting the surplus that would leverage further growth.⁸²

There are many indications that ecosocialism, with its emphasis on both social and ecological justice, could be a feasible answer to the climate and ecological crisis. The more it can be informed by the preceding socialist attempts to reorganize social and economic conditions and its shortcomings, the better it will be prepared to avoid pro-growth and neo-Malthusian traps and use science and technological achievements for the sake of mankind and planetary ecosystems, while avoiding technocratic and scientist delusions.

⁸¹ See *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*, ed. Ariel Salleh (London: Pluto Press, 2009); Zofia Łapniewska, "Etyka troski a gospodarka przyszłości", *Praktyka Teoretyczna* 24, no. 2 (2017), pp. 101–122.

⁸² Giorgos Kallis, "Socialism Without Growth", p. 9.

References

- Aleksandrowicz, Julian. *Sumienie ekologiczne*. Warszawa: Wiedza Powszechna, [1979] 1988.
- Amberger, Alexander. "Post-growth Utopias from the GDR: The Ecosocialist Alternatives of SED Critics Wolfgang Harich, Rudolf Bahro, and Robert Havemann from the 1970s". *Contradictions* 5, no. 2 (2021), pp. 15–29.
- Białkowski, Grzegorz. "Nowe aspekty humanizmu a nauki ścisłe". In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 183–209. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- Bonarski, Andrzej. "Granice Wzrostu – Wywiad z profesorem Dennisem L. Meadows". *Kultura*, January 12, 1975.
- Brand Ulrich, Wissen, Markus. *The Imperial Mode of Living: Everyday Life and the Ecological Crisis of Capitalism*. London and New York: Verso, 2017.
- Brand-Correa, Lina I., Giulio Mattioli, William F. Lamb, and Julia K. Steinberger. "Understanding (and tackling) need satisfier escalation". *Sustainability: Science, Practice and Policy* 16, no. 1 (2020), pp. 309–325.
- Bukowski, Jerzy. "Nowe aspekty humanizmu w środowisku kształtowanym przez technikę". In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 111–122. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- Coote, Anna, Jane Franklin, and Andrew Simms. *21 Hours: Why a Shorter Working Week Can Help Us All to Flourish in the 21st Century*. London: New Economic Foundation, 2010.
- Dominick, Raymond. "Capitalism, Communism, and Environmental Protection: Lessons from the German Experience". *Environmental History* 3, no 3 (1998), pp. 311–332.
- Foster, John Bellamy. *The Return of Nature: Socialism and Ecology*. New York: Monthly Review, 2020.
- Fuchs Doris, Marlyne Sahakian, Tobias Gumbert, Antonietta Di Giulio, Michael Maniates, Sylvia Lorek, and Antonia Graf. *Consumption Corridors. Living a Good Life within Sustainable Limits*. London: Routledge, 2021.
- Galtung, Johan. "'The Limits to Growth' and Class Politics". *Journal of Peace Research* 10, no. 1/2 (1973), pp. 101–114.
- Georgescu-Roegen, Nicolas. "Energy and Economic Myths". *Southern Economic Journal* 41, no. 3 (1975), pp. 347–381.
- Goryński, Julian. *Mieszkanie wczoraj, dziś i jutro*. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973.
- Gough Ian. "Climate change and sustainable welfare: the centrality of human needs". *Cambridge Journal of Economics* 39, no. 5 (2015), pp. 1191–1214.
- Grzegorzczyk, Andrzej. "Pewne aspekty humanizmu w naukach ścisłych". In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 210–226. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.

- Janáč, Jiří, and Doubravka Olšáková. *Kult jednoty: stalinský plán přetvoření přírody v Československu 1948–1964*. Praha: Academia, 2018.
- Jaroszewski, Tadeusz M. “Perspektywy człowieka w rewolucji naukowo-technicznej”. In *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński, and Joachim Liszka, pp. 38–80. Warszawa: Książka i Wiedza, 1974.
- Jehlička Petr, Smith Joe. “Trampové, přírodovědci a brontosauři. Předlistopadová zkušenost českého environmentálního hnutí jako předzvěst ekologické modernizace”. *Soudobé dějiny* 24, no. 1–2 (2017), pp. 78–101.
- Jezierski, Romuald. “Program wychowania człowieka socjalizmu a rewolucja naukowo-techniczna”. In *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński, and Joachim Liszka, pp. 81–106. Warszawa: Książka i Wiedza, 1974.
- Hickel, Jason, and Giorgos Kallis. “Is Green Growth Possible?”. *New Political Economy* 25, no. 4 (2020), pp. 469–486.
- Kallis, Giorgos. “Socialism Without Growth”. *Capitalism Nature Socialism* 30, no. 2 (2017), pp. 189–206.
- Kiecko, Emilia. *Przyszłość do zbudowania. Futurologia i architektura PRL*. Warszawa: Fundacja Nowej Kultury Bęc Zmiana, 2018.
- Kolczyński, Janusz. “Przedmowa”. In *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka, pp. 5–8. Warszawa: Książka i Wiedza, 1974.
- Kopeček, Michal, ed. *Architekti dlouhé změny. Expertní kořeny postsocialismu v Československu*. Praha: Argo, 2019.
- Löwy, Michael. *Ecosocialism. A Radical Alternative to Capitalist Catastrophe*. Chicago: Haymarket Books, 2015.
- Łapniewska, Zofia. “Etyka troski a gospodarka przyszłości”. *Praktyka Teoretyczna* 24, no. 2 (2017), pp. 101–122.
- Meadows, Donella H., Dennis I. Meadows, Jorgen Randers, and William W. Behrens. *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome’s Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, 1972.
- Michajłow, Włodzimierz. “Środowisko życia człowieka jako wartość humanistyczna”. In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 134–144. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- Olszewski, Eugeniusz. “Technika – praca – człowiek”. In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 56–73. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- Richta, Radovan. *Civilization at the Crossroads. Social and Human Implications of the Scientific and Technological Revolution*. London and New York: Routledge, 2018.
- Salleh, Ariel, ed. *Eco-Sufficiency and Global Justice. Women Write Political Ecology*. London: Pluto Press, 2009.

- Secomski, Kazimierz. "Wstęp do wydania polskiego". In Donella H. Meadows et al., *Granice wzrostu*, trans. Wiesława Rączkowska, Stanisław Rączkowski, pp. 7–26. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Ekonomiczne, 1973.
- Siermiński, Michał. *Dekada przełomu. Polska lewica opozycyjna 1968–1980*. Warszawa: Książka i Prasa, 2016.
- Sommer, Vítězslav, Matěj Spurný, and Jaromír Mrňka. *Řídit socialismus jako firmu. Technokratické vládnutí v Československu, 1956–1989*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, Ústav pro soudobé dějiny AV ČR, 2019.
- Spurný, Matěj. "Mezi vědou a politikou. Ekologie za socialismu a kapitalismu (1975–1995)". In *Architekti dlouhé změny. Expertní kořeny postsocialismu v Československu*, ed. Michal Kopeček, pp. 267–314. Praha: Argo, 2019.
- . *Making the Most of Tomorrow: A Laboratory of Socialist Modernity in Czechoslovakia*, trans. Derek and Marzia Paton (Prague: Karolinum, 2019).
- Suchodolski, Bogdan. "Socialistyczna cywilizacja naukowo-techniczna a wychowanie". In *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka, pp. 193–219. Warszawa: Książka i Wiedza, 1974.
- . "Przewaga środków nad celami w cywilizacji kapitalistycznej". In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 13–44. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- Szczepański, Jan. "Wartości kultury, styl życia i wzory konsumpcji". In *Kultura polska a socjalistyczny system wartości*, ed. Bogdan Suchodolski, pp. 47–55. Warszawa: Książka i Wiedza, 1977.
- "Uchwała II Kongresu Nauki polskiej", in *II Kongres Nauki Polskiej. Materiały i dokumenty*, vol. 1, pp. 154–191. Warszawa: Polska Akademia Nauk, 1974.
- Werblan, Andrzej. "Istota kierowniczej roli partii i metody kierowania przez partię procesami społecznymi na etapie rewolucji naukowo-technicznej". In *Człowiek, socjalizm, rewolucja naukowo-techniczna*, ed. Janusz Kolczyński and Joachim Liszka, pp. 20–37. Warszawa: Książka i Wiedza, 1974.

A “RIGHT TO SADNESS”

Late Socialist Environmentalism between Technocracy and Romanticism and the Czech Nature Writer Jaromír Tomeček*

Martin Babička

Abstract

The article examines the works of nature writer Jaromír Tomeček, his public image, and his reception by literary theory and criticism as a distinctive late socialist response to environmental concerns. The article argues that the “ecological techno-optimism” of Jaromír Tomeček was representative of the late socialist reconsideration of human-nature relations that rejected the earlier modern understanding of humans as masters of nature and tried to find a new harmony between the two, but that also rejected the “pessimistic” perspective of Western ecology. Revising the tradition of socialist realism, late socialist literature allowed for sorrow over loss (“a right to sadness”) while still giving primacy to joy over progress, negating the “existential despair” of the 1960s. It thus preserved the progressive temporal orientation tied to the socialist ideal of increasing material wellbeing while trying to reconcile technocratic rationality with romantic subjectivity. “Ecological techno-optimism” eventually materialized in the form of the nuclear energy programme as the solution to the ecological crisis.

Keywords

environmentalism, late socialism, Czechoslovakia, socialist realism, nuclear energy

* This work was supported by the Arts and Humanities Research Council UK.

Historians of environmentalism in Eastern Europe have mostly focused on the ecological crisis under late socialism as a sort of negation of communist ideology, but there is still very little understanding of what “nature” meant in late socialist culture. Much existing scholarship has too easily presupposed that communist elites would by default be “against nature” while the opposition formed “little corners of freedom” as “a sort of antidote to the materialist logic” of the socialist state, seeing problems such as pollution simply as the result of Marxist-Leninist ideology.¹ In this vein, Miroslav Vaněk has argued that in Czechoslovakia the “lack of interest in anything outside the area [of private life] also affected the environment, in all respects – aesthetic, ecological, and intellectual”.² That itself was a view adopted from the dissidents; in 1987, Charter 77 wrote a letter to the Czechoslovak government titled “To Be Able to Breathe”, criticizing its neglect of environmental problems. Although that discourse became dominant after 1989, to understand better the meanings given to nature under late socialism it is also necessary to pay attention to discourses that were prominent in its culture but lost in later history. This article thus turns attention to the works of the author Jaromír Tomeček, active in literary circles and often appearing in newspapers and on television and radio, and his reception by literary theory and criticism. As I will show, Tomeček was considered the leading figure in the area of nature writing, whose increasing interest in the changing relations between humans and nature was seen by his contemporaries as a rightful response to the ecological crisis.

I argue that what I call “ecological techno-optimism” was a distinctive response of late socialist literature to the ecological crisis, one that combined belief in technocracy with a romantic turn to a subjective perception of nature. Ecological techno-optimism differed (yet was derived) from what is usually called “techno-optimism”, which characterized the previous periods, in its appreciation of the negative aspects of technological progress and an emphasis on renewed relations between humans and nature. Late socialism, as represented by the official literature that I examine in this article, refused the earlier modern understanding of humans as masters of nature (including the Stalinist conception of nature), trying to find a new harmony between the two. But it also rejected the “pessimistic” perspective of Western ecology. A new approach was developed that combined joy over progress and sorrow over loss; a “right to the sadness of memory” as literary theorist Josef Peterka called Tomeček’s approach, one

¹ Arvid Nelson, *Cold War Ecology: Forests, Farms, and People in the East German Landscape, 1945–1989* (New Haven: Yale University Press, 2005), p. xii; Douglas R. Weiner, *A Little Corner of Freedom: Russian Nature Protection from Stalin to Gorbachëv* (Berkeley: University of California Press, 1999); Philip R. Pryde, *Conservation in the Soviet Union* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

² Miroslav Vaněk, *Nedalo se tady dýchat: ekologie v českých zemích v letech 1968 až 1989* (Praha: Maxdorf, 1996), p. 7.

that emphasized the need to remember what was lost to the force of progress.³ The primacy of joy along with the recognition of pain from which progress was born was also a negation of the "existential despair" of the 1960s socialist reformism and modernism. A new, optimistic perspective was offered instead, which emphasized the newly found harmony of humans with nature, materialized, among others, in nuclear energy as a techno-optimistic solution to the ecological crisis.

The article thus builds on research that has seen environmentalism as being a part of the agenda of socialist experts but also draws attention to how the continuing belief in technological progress was reconciled in late socialist culture with the awareness of the ecological crisis.⁴ In one of the earliest accounts of socialist environmentalism, Joan DeBardeleben has studied East German and Soviet ecological discourses as being both a tool of political legitimacy and an advocacy for nature.⁵ She has argued that since the death of Stalin, natural scientists were not necessarily expected anymore to articulate theories that would approve of the Communist Party's view of historical development. This allowed them "to seek explanation, rather than simply to explicate justifications".⁶ Looking at Czechoslovakia in the 1960s, Doubravka Olšáková and Jiří Janáč have similarly argued that the Stalinist project of "transforming" nature was replaced by a technocratic management that, on the level of ideology, emphasized "control" over nature rather than its "mastery".⁷ Moreover, Petr Jehlička and Joe Smith have argued that the technocratic rationality of late socialism was accompanied by a romantic appreciation of nature that had a long history in Czechoslovakia.⁸ They have asserted that the blend of a scientific approach to nature in education and its romantic undercurrent in the tradition of hiking culture (called *tramping* in Czech) led many people

³ Peterka did not use the "right to sadness" analytically, but I adopt it here to characterize the overall tension in late socialist literature between the individual past and the collective future that he theorized. Josef Peterka, "Téma paměť", *Česká literatura* 33, no. 2 (1985), p. 109.

⁴ For the concept of "technocratic socialism", see Matěj Spurný et al., "Technokratischer Sozialismus in Der Tschechoslowakei", *Bohemia* 57, no. 1 (2017), pp. 12-24.

⁵ Joan DeBardeleben, *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience* (Boulder: Westview Press, 1985), p. 47. Similarly, sociologist Zsuzsa Gille has also contrasted the simplistic view of state socialism as a "wasteful economic order" with her research on waste management in socialist Hungary. Zsuzsa Gille, *From the Cult of Waste to the Trash Heap of History: The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary* (Bloomington: Indiana University Press, 2007).

⁶ DeBardeleben, *The Environment and Marxism-Leninism*, p. 61.

⁷ Doubravka Olšáková and Jiří Janáč, *The Cult of Unity: The Stalin Plan for the Transformation of Nature in Czechoslovakia, 1948-1964* (Prague: Academia, 2021), p. 251.

⁸ Petr Jehlička and Joe Smith, "Out of the Woods and into the Lab: Exploring the Strange Marriage of American Woodcraft and Soviet Ecology in Czech Environmentalism", *Environment and History* 13, no. 2 (2007), pp. 187-210.

to take an interest in the environment. However, according to Jehlička and Smith, that approach failed to provide Czech environmentalists with a systemic critique of either state socialism or capitalism. Furthermore, they have pointed out that the increasing knowledge of the bad state of the environment in Czechoslovakia before 1989 did not translate into effective policy measures. This article further explores the connections between technocratic rationality and a romantic view of nature as a potentially powerful legitimating discourse that opposed both Western environmentalism and reform socialism of the 1960s with the ambition to bridge an individual attachment to nature with the official narrative of socialist collectivism marching to a better future guaranteed by technological progress.

It is beyond the scope of this article to discuss at length the variety of approaches to nature in that period, but it is necessary to consider some of the most important aspects. Around 1970, there was a debate between Western capitalist and Soviet Marxist technocrats over planetary limits: while Americans like Paul Ehrlich argued that it was necessary to institute limits to growth due to the dangers of overpopulation, critics accused them of neo-Malthusian attacks on the underdeveloped world and social progress.⁹ The publication of *The Limits to Growth*, commissioned by the Club of Rome, was a great influence on Czech experts like Bedřich Moldan, who became the Minister of Environment in 1990. Many Marxist-Leninist ecologists and futurologists, however, took a strongly opposing view to such “pessimism”.¹⁰ Of course, the situation on the ground was much more nuanced and the positions of different nature advocates were hardly so clear-cut. Environmental problems were getting more attention not only from experts, but also journalists and various nature protectionists, who were mainly focused on awakening some sort of enthusiasm for nature.¹¹ The unexplored breadth of late socialist environmentalism is apparent solely from the variety of discourses of the television programmes that Tomeček appeared in: from a literary magazine celebrating the beauties of the national landscape to a documentary promoting the construction

⁹ For the U.S. debate, see Thomas Robertson, *The Malthusian Moment: Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2012), pp. 176–200. Although neo-Malthusians were also criticized from many sides in the West (from advocates of consumerism to anti-racist activists), they were also a frequent target in the state socialist discourse on nature and the future, see such Soviet and Czechoslovak popular scientific books as Igor’ Ivanovič Adabašev, *Život zítra - tragédie nebo harmonie* (Praha: Svoboda, 1978, 1978); Jan Bauer, *Uživí naše planeta lidstvo?* (Praha: Albatros, 1978). For Marxist-Leninist debates about the environment, see DeBardeleben, *The Environment and Marxism-Leninism*.

¹⁰ Bedřich Moldan, “Meze ekonomického růstu na planetě Zemi”, *Vesmír*, no. 52 (1973), pp. 40–42; Jaromír Tomeček, *Živly a osudy* (Brno: Blok, 1985), pp. 9–11.

¹¹ Doubravka Olšáková, “Environmental Journalism? Radio Free Europe, Charter 77 and the Making of an Environmental Agenda”, *Environment and History* 28, no. 2 (2022), pp. 203–227. For a representative example, see Josef Velek, *Jak jsem bránil přírodu* (Praha: Práce, 1980).

of a nuclear power plant as a technocratic solution to the ecological crisis, as well as an educational programme trying to raise environmental awareness.

Analysing the context and reception of Tomeček's work will thus be useful for the overall characterization of the late socialist relationship to nature, since his central, yet in parts ambiguous, position speaks to the inner conflicts of late socialism. As this article will show, Tomeček adhered to several intellectual traditions. He was influenced by the 19th century Czech tradition of nature prose, American Transcendentalism, the interwar Czech left-wing avant-garde, and contemporary Soviet nature writing. Tomeček himself emphasised his memories from the Scouts and the time he spent in Subcarpathian Ruthenia. Yet he was also a member of the Union of Czech Writers, which followed the official line during the period of political consolidation after the Prague Spring.¹² Throughout his writing, he considered the Marxist conception of historical progress to be important, and he was particularly explicit about the anti-fascist, materialist legacy of the Communist Party. Particularly in his later writing, he sought to reconcile the romantic relationship of the human subject to nature, which served as a necessary escape from life in a technical civilisation, and the indispensable role of technocracy as the driving force of progress. In some ways, he could be read as a defender of unspoilt nature and a critic of modern alienation, yet he remained an advocate of a comfortable life guaranteed by the technoscientific advances of the socialist state.

To understand the significance of Jaromír Tomeček in advocating a change in human-nature relations while staying confident about technocratic socialism, I will proceed in three steps, following the trajectory from his early years to his late works. However, I will not give much attention to the main body of Tomeček's work but rather to the biographical narratives, literary interpretations, and media representations that Tomeček and others created.¹³ Rather than assessing his aesthetic merit or originality of thought as many literary scholars might do, my aim is a historical analysis of the mythology of Tomeček as an author who was making the rounds in a variety of media. Literary critics at the time interpreted his increasing interest in the conflict between humans and nature as a reflection of the ecological crisis, thus creating a new discourse around his works that will be the focus here. Firstly, I will discuss Tomeček's understanding of human-nature relations, based on his autobiographical explanations and public

¹² In 1972, when the Union of Czech Writers was established, Tomeček became a member of its control committee, keeping his position from the dissolved Union of Czechoslovak Writers. *4. sjezd Svazu československých spisovatelů (Protokol): Praha 27.-29. Června 1967* (Praha: Československý spisovatel, 1968), p. 202; *Ustavující sjezd Svazu českých spisovatelů ve dnech 31.5.-1.6. 1972* (Praha: Svoboda, 1972), p. 129.

¹³ For a basic overview of his work, see the entry in the Dictionary of Czech Literature: "Jaromír Tomeček", *Slovník české literatury*, accessed January 17, 2022, <https://slovníkceskeliteratury.cz/showContent.jsp?docId=444>.

image; Tomeček repeatedly provided an interpretative framework for his work by referring to authors he admired and explaining links between his earlier life and his writings. In the second part, I will look at the reception of Tomeček in late socialist literary debates; from the 1970s, Tomeček's literary activities served to criticize and revise the early communist literature. Finally, I will examine the writings of Tomeček and his colleagues about the construction of the Dukovany nuclear power plant; the 1980s thus saw a final attempt at finding harmony between technocratic socialism and ecology.

A Living Classic

Active from mid-1940s, Jaromír Tomeček wrote several books of prose dedicated to nature, with an increasing focus towards the end of his career on ecology and the relation between nature and human civilization. Beginning in the 1950s, Tomeček took part in numerous talks and debates on nature, sometimes organised by the Czechoslovak Society for the Dissemination of Political and Scientific Knowledge, other times at the invitation of local libraries, galleries, and factories.¹⁴ He collaborated with and regularly appeared on both Czechoslovak radio and television to talk about nature. He wrote for diverse readers, both adults and children.¹⁵ One could read his short stories in newspapers, usually lyric narratives or adventure tales.

Tomeček's appearances on radio and television as well as numerous discussions with readers made him into a public figure who should not be understood only as a writer but also as an oral narrator. It is likely, in fact, that more people encountered him telling stories on radio or TV than by reading his books. He appeared in interviews, reviews, and various other news stories; for example, the daily newspaper *Práce* reported on November 21, 1958 that Tomeček brought home ripe strawberries and raspberries from his walk around Brno, adding that "he knows where to go" to get them.¹⁶ He was indeed aware of his own influence as an author-celebrity: commenting in 1963 on debates about leisure time and scientific-technological revolution, he wrote: "Well, I would suggest spending leisure time – apart from self-education – in nature. That's why I am Tomeček."¹⁷ In 1962, he began hosting a television programme whose title could be loosely translated as *Shooting without Guns* (*Lovy beze zbraní*) about nature lovers carrying cameras instead of guns. Originally envisaged as a one-off series, the programme remained on television for two decades thanks to its popular-

¹⁴ For instance, a poster advertising a talk with Jaromír Tomeček in his hometown of Kroměříž, 1956. PNP Fund Jaromír Tomeček, sg. 32/A/5, box 61, unsorted.

¹⁵ The personal archive of Jaromír Tomeček in the Archive of the Museum of Czech Literature contains 11 boxes of mostly newspaper and magazine articles by and about Tomeček that range from dailies to specialist beekeeping magazines to elite literary magazines. Fund Jaromír Tomeček, PNP, boxes 61–71, unsorted.

¹⁶ "Kam na ně chodí?", *Práce*, Nov 21, 1958, p. 5.

¹⁷ Jaromír Tomeček, "Co s volnem a Gilgaméš", *Host do domu*, no. 10 (1963), pp. 194–195.

ity.¹⁸ Critics appreciated him for his focus on nature, enchanting personality, and optimism.¹⁹ Particularly later in his life, the media talked of Tomeček as "a living classic".²⁰ He would often be depicted as a poet surrounded by nature; one illustration even potentially evoked the archetypal image of Orpheus summoning animals with his music.²¹ That would mean that Tomeček, through his poetry, transcends the boundary between humanity and nature, which was indeed one of his aims.

Tomeček explained that his initial interest in nature came from his childhood experiences, especially Scouting.²² He recalled how he and his friends would collect forest fruit to bring home during World War I while pretending to be Robinson Crusoe or Winnetou, a fictional Native American hero from the novels of the German writer Karl May that were immensely popular in Czechoslovakia.²³ He joined the Czech Scouts, an organization based on an outdoor lifestyle and nature preservation as much as on ideas about moral citizenship and discipline. In addition to the influence of the British Scout Movement of Baden Powell, the Czech Scouts took inspiration from Ernest Thompson Seton, a US author active at turn of the 19th and 20th century and one of the founders of Boy Scouts of America, who combined an Enlightenment emphasis on education, woodcraft arts, and advocacy for Native Americans in his programme.²⁴ Tomeček remembered his Scouting years as a time during which he cultivated both his love for nature and writing. His first literary attempt was for a Scout writing competition, which he won, using the prize money to buy "world literature".²⁵

The idyllic landscape of Subcarpathian Ruthenia, isolated from civilization and modern technology, became the subject matter of Tomeček's first novels.²⁶ He came

¹⁸ Jarmila Cysařová, *Česká televizní publicistika: svědectví šedesátých let* (Praha: Česká televize, 1993), pp. 34–35. Two books of the same name were published based on the programme: Jaroslav Müller, *Lovy beze zbraní* (Ostrava: Profil, 1967); Jaromír Tomeček, *Lovy beze zbraní* (Praha: Albatros, 1976).

¹⁹ Josef Hrabák, *Život s literaturou* (Brno: Blok, 1982), p. 181.

²⁰ See, for instance: *A léta běží ... Jaromír Tomeček*, Czechoslovak Radio, 1986, Czech Radio Archives.

²¹ Vilém Reichmann, "Jaromír Tomeček", *Stadion*, May 24, 1961.

²² *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, Czechoslovak Radio, 1969, Czech Radio Archives, part 1, 15:23–15:37.

²³ Jaromír Tomeček, "Kalokagathia", *Zlatý máj*, 2 (1972), pp. 74–76.

²⁴ While the two later disagreed because of that, the founder of the Czech Scouts, Antonín Benjamin Svojsík, stressed both traditions. Brian Morris, "Ernest Thompson Seton and the Origins of the Woodcraft Movement", *Journal of Contemporary History* 5, no. 2 (1970), pp. 183–194; Antonín Benjamin Svojsík, *Základy Junáctví* (Praha: Merkur ve spolupráci s Junáckou edicí Ústřední rady Českého Junáka, 1991), pp. 19–24.

²⁵ The authors included Jack London, Rudyard Kipling, Ernest Thompson Seton and Henry David Thoreau. Sylva Bartůšková, *Jaromír Tomeček* (Praha: Československý spisovatel, 1981), p. 32.

²⁶ His early novels, which were reprinted throughout the socialist period, took place in Carpathi-

there in his twenties as a notary after studying law in Brno. In Subcarpathian Ruthenia, which was then part of the Czechoslovak Republic, Tomeček made the acquaintance of Czech communist writer Ivan Olbracht and got his first offer to publish in *Lidové noviny*.²⁷ Tomeček was greatly influenced by Olbracht, finding the region fascinating not only for its spatial but also temporal distance from “civilization”: both the landscape and people seemed to be “from the eleventh century”.²⁸ He was fascinated by Rusyns, who populated the mountainous region, as “they believed in superstitions” and many did not know modern technology.²⁹ The image of unspoiled nature and “uncivilized” people as its part served Tomeček as a way to inspire modern humans to reconnect with nature, but also as an argument for modernization, which he saw as a necessary step towards greater material wellbeing.³⁰

Indeed, Tomeček’s desire to perceive nature affectively was linked to the Baroque religiosity of his hometown. Jaromír Tomeček grew up in Kroměříž, a South Moravian town known for its Baroque architecture that served in both autobiographical and biographical narratives to explain his ideas about human life, beauty, and the landscape: as an altar boy he was supposedly drawn to the mystique and decoration of the church that made him contemplate the mystery of life and death.³¹ Tomeček remembered that he would learn from a Catholic catechist both good manners and a relationship with nature, particularly flowers and their traditional symbolism in interpersonal relations that was important to know on his trips to the Subcarpathian Ruthenia and other regions to the East of the “down-to-earth” Czechs.³²

In that and many other regards, Tomeček reflected the notion of nature developed by American Transcendentalists, particularly Henry David Thoreau, an American author

an Ruthenia: Jaromír Tomeček, *Stříbrný lipan* (Praha: J. Lukasík, 1944); Jaromír Tomeček, *Vuř se směje* (Brno: Průboj, 1944).

²⁷ Ludvík Štěpán, “Boj o zemi zaslíbenou”, *Tvorba*, no. 40 (1976), p. 9.

²⁸ *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, part 1, 18:18–18:28. Ivan Olbracht dedicated several works to the region: Ivan Olbracht, *Nikola Šuhaj Loupežník* (Praha: Melantrich, 1921); Ivan Olbracht, *Země bez jména: Reportáže z Podkarpatska* (Praha: Otto Gírgal, 1932).

²⁹ *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, part 2, 4:54–6:34. Although the Czech left-wing avantgarde criticized the interwar Czechoslovak Republic for its imperialism towards Subcarpathian Ruthenia, some could not resist exoticizing the local people, see Geoffrey Brown, “Blaming the Bourgeoisie: The Czech Left-Wing Response to Perceived Czech Imperialism in Subcarpathian Ruthenia, 1931–1935”, *New Zealand Slavonic Journal* 46 (2012), pp. 71–90.

³⁰ Under state socialism, the image of the region was alive largely thanks to Tomeček’s generation. For example, a children’s adventure writer, František Továrek, active in the Scouts and later the Pioneers, also admired the region for both its natural beauty and former technological backwardness, which he witnessed when he was sent there as a teacher. Továrek contrasted the region’s interwar poverty and superstition with today’s “health centres” and “radio and television”. František Továrek, *Hory a lidé* (Hradec Králové: Kruh, 1985), p. 13.

³¹ Bartůšková, *Jaromír Tomeček*, p. 31.

³² *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, part 1, 09:30–14:01.

whose holistic vision of nature offered an experiential and transcendental understanding of the relation between humans and the natural world.³³ Much as Thoreau was fascinated by Native Americans, Tomeček found his way towards the experience of nature through Karl May stories and his sojourn in Ruthenia; both gave him a semblance of a direct, unmediated access to old traditions and nature, unspoiled by civilization.³⁴ Thus, they both romanticized indigenous peoples from a position of power as men coming from "civilization".

So if Tomeček had a particularly "baroque" sensibility, it was not so much a matter of religiosity as a Transcendentalist concern for the unity of humans with their landscape and perhaps a turn to existing local heritage.³⁵ The baroque provided him with a vocabulary of cultured landscape, human misery, and the unity of nature. In his book *The Mountain is Burning (Hora hoří, 1984)*, Tomeček described the misery of a dying forest, with trees being called "baroque friends" and likened to martyrs.³⁶ In a rather eclectic fashion, just after the passage about "baroque" elms in *The Mountain is Burning*, Tomeček praised the romanticism of the old path he walked, which was like "leafing through Thoreau" without any fear the fumes from a car would poison his lungs.³⁷ Elsewhere, confessing his dedication to the life on Earth, Tomeček depicted the "one law" guiding humans and animals "from creation to extinction"; when one realized the law's existence, one would be "permeated with love of the ordinary day and its hardships".³⁸ Tomeček therefore did not see in nature God's creation but a celebration of life itself. In that regard, Tomeček drew upon a romantic, emotional connection with nature, similar to that proposed by the American Transcendentalists, to question some of the technological advancements of contemporary civilization: "After all, we are part of nature, and I think that if we abandon the natural way of life once, it will be a kind of foreshadowing, a vigil of the extinction of humanity, because it is impossible to live without nature. [...] [W]hen humans leave nature, nature leaves them."³⁹ Even the literary scholarship of the time noticed Tomeček's holistic approach to nature; Sylva Bartůšková explained that what separated humans from nature in Tomeček's philosophy was their insatiable desire to overcome the transience of life, which manifested itself in the conquest of nature and space. However, this separation

³³ Indeed, he noted that Henry David Thoreau was his biggest literary influence. *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, part 2, 24:51–26:11. Thoreau and other transcendentalists greatly influenced Western environmental thought, see Donald Worster, *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 58–111.

³⁴ On Thoreau, see Worster, p. 96.

³⁵ Thoreau, like the Romantics, saw the "God-principle [diffused] throughout nature". Worster, p. 87.

³⁶ Jaromír Tomeček, *Hora hoří* (Praha: Československý spisovatel, 1984), p. 56.

³⁷ Tomeček, *Hora hoří*, p. 57.

³⁸ Tomeček, *Lovy beze zbraní*, p. 14.

³⁹ *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, part 2, 26:46–27:52.

from nature was only apparent, Bartůšková argued, since the desire emanated from humans as a part of nature. Nature thus “extends to the whole universe”, with humans “its thinking, creative and conscious part”.⁴⁰

However, Tomeček’s romanticizing approach to nature was combined with an allegedly strong dedication to scientific accuracy, which was based on Soviet nature writing and on the realistic conceptions of socialist literature.⁴¹ Since nature was seen as constantly changing, it was as necessary for an artist as for a scientist to “look with the eyes of an expert” to gain a “current perspective”.⁴² Tomeček himself claimed to spend two thirds of his creative time exploring nature, often in the company of experts.⁴³ The blend of objective knowledge and subjective experience echoed the works of Soviet author Mikhail Prishvin, who was an author of Siberian fairy tales and travelogues.⁴⁴ Soviet criticism described Prishvin as a “unique blend of fact and fantasy, of science and art”, combining authorial lyricism with scientific data to create a cognitive truth.⁴⁵ The combination of scientific and aesthetic perspective was the key to understanding nature. Whereas science stood for objective, empirical knowledge, art brought in subjective perception.⁴⁶ As a host of a popular scientific programme broadcast by Czechoslovak Radio put it: “Every modern person should have in oneself a bit of Einstein and a bit of, say for example, Prishvin and his relationship with nature.”⁴⁷ In a

⁴⁰ Bartůšková based her interpretation on Tomeček’s novel *Disquiet*. Bartůšková, *Jaromír Tomeček*, p. 117; Jaromír Tomeček, *Neklid* (Praha: Československý spisovatel, 1965).

⁴¹ Literary critic Markéta Uhlířová stressed that Tomeček’s childhood in Kroměříž surely was not enough to make him a good nature writer. What he also needed was a “great sensibility” and a “very thorough knowledge of natural phenomena and laws”. Jaromír Kubiček, *Přírodní tematika v literatuře* (Brno: Státní vědecká knihovna, 1987), p. 17.

⁴² Kubiček, *Přírodní tematika v literatuře*, p. 105.

⁴³ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁴ At one point, Tomeček claimed that Prishvin was his “only literary role model”. It somewhat contradicts his praise for Thoreau and others elsewhere, but since Thoreau also had a great influence on Prishvin, it should be taken as a way to claim allegiance to the tradition of nature writing generally. *Kultura*, no. 28 (1959), p. 1, cited in Bartůšková, *Jaromír Tomeček*, p. 34. Prishvin was in turn sometimes compared to Thoreau, see Richard Fleck, “Mikhail Prishvin: A Russian Thoreau”, *The Concord Saunterer* 9, no. 2 (1974), pp. 11–13.

⁴⁵ The two merged in the genre of *ocherk*: Ray J. Parrott, “Questions of Art, Fact, and Genre in Mikhail Prishvin”, *Slavic Review* 36, no. 3 (1977), pp. 465–468. For the genre’s characteristics, see Hans Elveson, “The Rural Ocherk in Russian Literature after the Second World War”, *Commentationes Slavicae Gothoburgenses* 1 (Göteborg, Inst. f. slaviska språk, Göteborgs univ., 1975), pp. 1–13.

⁴⁶ Jiří Opelík noted that Tomeček’s turn from unmediated fascination with wild nature to its perception by a “loving observer” – firstly in his book *Eternal Woods (Věčný hvozd)* – was accompanied by a simultaneous turn to scientific observation. Oleg Sus, *Cesty k dnešku*, vol. 2 (Brno: Blok, 1966), p. 163; Jaromír Tomeček, *Věčný hvozd* (Praha: Státní nakladatelství dětské knihy, 1956).

⁴⁷ *Meteor*, Czechoslovak Radio, April 6, 1974, Czech Radio Archives. The programme first appeared in 1968, and in 1972 it became a regular Saturday morning magazine with hundreds of

similar vein, Tomeček's late works used elements of facticity to tackle the "subjective" causes of the ecological crisis, aiming to "send a warning" and help people find their lost connection with nature.⁴⁸

Already towards the end of the 1960s and even more so in the 1970s, there was a notable change in Tomeček's focus from nature as an idyllic retreat from civilization to the ecological crisis caused by a conflict between technology and nature. Indeed, he explained that he abandoned the idea of idyllic nature after experiencing acid rains and seeing forest springs full of nitrates.⁴⁹ He would draw comparisons with memories from his childhood, for example, of the river Morava where he used to catch fish as a young boy that had effectively turned into an "industrial sewer" during his lifetime.⁵⁰ He conceived of the changes as nature "becoming less romantic because of civilization".⁵¹

A "Right to Sadness"

Literary critics noticed Tomeček's interest in environmental problems, interpreting his works as part of a broader value shift from pure productivism to ecological concerns. For literary historians, he epitomized the genre of "nature prose" (*přírodní próza*) in Czech literature, whose increasing focus on humans' place in nature they saw as a reaction to environmental problems.⁵² The change in the perception of the human subject as being a part of nature was reflected in a focus on the introspection of human narrators. A Czechoslovak Radio host noted in 1986 that Tomeček's "admiration for the beauty of nature turned into a warning against insensitive human interference in nature".⁵³ Humanity and its relation to nature vis-à-vis industrial destruction was brought into focus in Tomeček's works, as opposed to earlier aestheticization of nature devoid of social criticism.

Moreover, late socialist literary critics contrasted the turn to ecology with literature in the Stalinist period. For example, literary theorist Marie Uhlířová noted that in the 1950s nature writing was on the fringes of literature because it was deemed unhelpful in the early days of communism with its focus on production and construction.⁵⁴ In

thousands of listeners. Among its recurrent topics was the environment, see Ivo Budil, *Hlásí se Meteor: populárně vědecký magazín Českého rozhlasu* (Praha: Horizont, 1993), p. 3.

⁴⁸ Štěpán, "Boj o zemi zaslíbenou", p. 9.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁰ *Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě*, part 1, 26:18–27:29.

⁵¹ *Ibid.*, 23:11–23:30.

⁵² Kubíček, *Přírodní tematika v literatuře*, p. 15. Literary historian Sylva Bartůšková interpreted Tomeček as a successor of Josef Thomayer, a Czech professor of medicine active at the turn of the 19th and 20th centuries who wrote popularizing books, including some about nature. Bartůšková, *Jaromír Tomeček*, p. 5; Josef Thomayer, *Příroda a Lidé* (Praha: Militký a Novák pomocí Lumíra, 1880).

⁵³ *A léta běží ... Jaromír Tomeček*, 5:10–5:26.

⁵⁴ Kubíček, *Přírodní tematika v literatuře*, p. 21.

contrast to that era, theorist Milan Blahynka saw the rise of an “ecological civilizational poetry” in the 1980s, and predicted that the ecological question would soon penetrate all literary production.⁵⁵ Similarly, Josef Hrabák understood Tomeček’s work in the 1950s as ecologically vanguardist at a time when industrial production was the focal point.⁵⁶ He recalled a meeting of the Writers’ Union in Brno sometime around 1950 at which Tomeček’s interest in nature was badly received. Hrabák argued that the topicality of his work was appreciated only later when ecology and human-nature relations became the centre of attention.

Tomeček’s romantic criticism of technocratic alienation resonated with ecologists too. In 1986, the ecologist Jan Lacina wrote an article on Tomeček in the inaugural issue of the magazine *Veronica*, published by the Czech Union for Nature Conservation, pointing out that his books were published in several thousand copies and were often reprinted as he was “perhaps the most read Czech author”; this, he argued, was clear evidence that the Czechoslovak population was eager to hear about nature.⁵⁷ He also repeated the argument that Tomeček had been devoted to nature since the early years of communism, a time when most authors were interested only in writing novels about production and the building of communism. Unlike others, it was argued, Tomeček seemed to never give in to the idea of conquering and exploiting nature. To illustrate this, Lacina quoted Tomeček’s short story “The Purple Sun” (1966):

Yes, we will perhaps occupy all the stars, but we have lost the spring, we have lost the breeze, we have lost the all-liberating church’s silence of the forest, and we have surrounded ourselves with sewers, with smoke and roaring machinery.⁵⁸

In the context of the magazine’s advocacy of nature conservation, Tomeček was presented as a strong voice against a technocratic neglect of the affective role natural environment played in human lives.

But it would be wrong to read Tomeček as anti-technocratic. Indeed, his dialectical understanding of nature and technology, with humans in need of both, was in line with some of the theoretical attempts of the time to reconcile a technocratic, rational orientation towards the future with a sense of the cultural, emotional value of the past.⁵⁹

⁵⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁶ Hrabák, “Lovec beze zbraní Jaromír Tomeček”, pp. 26–27. Later reprinted in Hrabák, *Život s literaturou*, p. 182.

⁵⁷ Jan Lacina, “Jaromír Tomeček (stále zelený)”, *Veronica*, no. 1 (1986), pp. 13–14.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁹ See a discussion of the differences between the Marxist social-philosophical approach and the Western formal-model analysis in “anthropoecology” and human ecology, respectively, as well as the place of the cultural past in such a conception: Miroslav Gottlieb, *Poznámky k pojmu “ekologie člověka”* (Praha: Ústav krajinné ekologie ČSAV, 1976), pp. 27–33, 41.

Tomeček saw the function of literature in parallel to the escapism from city to nature; he believed that people would escape to art: "From the desert of technocracy they will resort to the ever-living water of poetry."⁶⁰ He lamented civilization's alienation from nature, and strove to reconnect children deprived of the charms of the forest with nature through his writings.⁶¹ Tomeček explained that his task was to make "new" nature as beautiful as the "old".⁶² He argued that it was possible and even necessary to see beauty in, for instance, an agricultural landscape changed by the industrial boom. He considered change a necessary step on the path to progress that guaranteed people comfort, and his task then was to help people appreciate the new beauty. His lament that children were no longer as close to nature as he had been when he was a child was not mere nostalgia but was instead intended to challenge literature to appreciate nature in a changed world.

In the 1980s, the literary theorist Josef Peterka wrote about the themes developed by Tomeček and other contemporary writers, describing them as a "right to the sadness of memory" (*právo na smutek paměti*).⁶³ He observed them in Tomeček's essay about the construction of the Dukovany power plant. In the essay, Tomeček argued that "as humans are born out of pain, the future is born out of the present in a very painful way. That nothing is for free in this world, everything has its price."⁶⁴ Using long lyrical passages, he described the emotions of "men under whose hands the concrete giants grow" as they cut the trees: "Man, remember, the spruce tells me, that I have given my place to you, that I had to fall, for you want heat, light, comfort, life."⁶⁵ Here, the intervention into nature was no longer conceived of as a celebration of its mastery, but a painful act for which humans ask nature its forgiveness.

Peterka reinterpreted the doctrine of socialist realism to emphasize sadness as a complement of joy and individuality as a prerequisite of Marxist-Leninist goals.⁶⁶ While he rejected the abandonment of "the people" as a concept in the post-Stalinist years,

⁶⁰ Tomeček, "Kalokagathia", p. 76. Similarly, some urban theorists insisted that people needed "rhythmical contrasting alternation" of both city and countryside: Jaroslav Pěnkava, Miroslav Gottlieb, and Milan Šimek, *Volný čas Pražanů* (Praha: Ústav pro výzkum kultury, 1973), p. 9.

⁶¹ *Spisovatel Dr. Jaromír Tomeček provází děti přírodou*, Czechoslovak Radio, 1970, Czech Radio Archives, 01:10–02:06.

⁶² *Ibid.*, 17:25–20:01.

⁶³ Peterka himself wrote two collections of poems that were introspective observations about life in late socialist technological civilization. Peterka, "Téma paměť", p. 109; Josef Peterka, *Autobiografie vlka* (Praha: Československý spisovatel, 1980); Josef Peterka, *Autobiografie člověka* (Praha: Československý spisovatel, 1984).

⁶⁴ Jiří Křenek, *Sklizeň světla* (Brno: Blok, 1983), p. 18.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁶ For socialist realism see Katerina Clark, *The Soviet Novel: History as Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 3–37; Vít Schmarc, *Země lyr a ocele: subjekty, ideologie, modely, mýty a rituály v kultuře českého stalinismu* (Praha: Academia, 2017), pp. 71–110.

since it had allegedly led to anti-socialist intellectual elitism, he also criticized seeing “the people” as an undifferentiable whole, an idealized mass. Stalinist art represented people as “an abstract collection of positive characters who only work manually [and] subtler forms of art and more complex ideas are inaccessible to them”.⁶⁷ The problem was, according to Peterka, that people as the mover of history became effectively immobilized, “as a reflection of the romantic ideas” of artists and ideologues, forgetting that there could be no people “without ordinary persons”.⁶⁸ Instead, a focus on memory would place history “inside a human”, emphasizing the “personal acquisition of time”.⁶⁹ One’s actions influenced, transformed, and were remembered through the actions of others, creating a “materialist image of human immortality”.⁷⁰ This conception of memory and time was explicitly put in opposition to the “existentialist” tendencies of reform socialism and its “nostalgic, subjectivist” memory that prevailed in the elite culture produced in the 1960s, as the 1970s saw the return of socialist realism as an official doctrine and a criticism of previous deviations from social reality.⁷¹

Peterka’s revision of socialist realism thus stood against both Western “oblivion” and 1960s reformist “existentialism”.⁷² Returning to the Marxist literary debates of the interwar period, Peterka saw socialist realism as a merger of romantic and realist approaches that would remain true to social reality and actively reuse historical tradition to create something new.⁷³ Communism was for Peterka a “civilization of memory”, whereas capitalism was a “civilization of oblivion and decay”.⁷⁴ The idea was that the preservation of the destroyed past in memory would surpass time and become part of the new – which was the task of art. Peterka described it as follows: “Vital progress

⁶⁷ Josef Peterka, *Principy a tendence* (Praha: Český spisovatel, 1981), p. 21.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁹ Peterka, “Téma paměť”, p. 98.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁷¹ Czech literature after 1968 saw the return of socialist realism as an official doctrine and a criticism of deviation from social reality, as asserted by Sáva Šabouk in his reproach of Roger Garaudy’s *Realism without Shores: Roman Kanda, Český literárněvědný marxismus: kapitoly z moderního projektu* (Brno: Host, 2021), pp. 222–36; Jan Mervart, *Kultura v karanténě: umělecké svazy a jejich konsolidace za rané normalizace* (Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2015), pp. 40–41.

⁷² Similarly in the GDR, Joachim Siebelt contrasted the historical “socialist consciousness” with the “nostalgic” and “ahistorical West”: Marcus Colla, “The Politics of Time and State Identity in the German Democratic Republic”, *Transactions of the Royal Historical Society* 29 (2019), p. 232.

⁷³ See also Peterka’s works on the Marxist understanding of literary tradition, the contradictions of Romanticism and the theory of socialist realism: Josef Peterka, *Metamorfózy tradice: k ideologickým aspektům působení literárního dědictví* (Praha: Československý spisovatel, 1983), esp. pp. 87–106; Josef Peterka, *Teoretické otázky rozvoje socialistického realismu* (Praha: Československý spisovatel, 1986).

⁷⁴ Peterka, “Téma paměť”, p. 110.

brings along with joy also sorrow from the loss of unused worth that, as a rule, needs to be left [...] on the bottom of a future lake”.⁷⁵ In that way, Peterka rendered human interactions with the environment as “sad” but “necessary” aspects of a modern civilization committed to maintaining material comfort. He thus believed that being sad about the loss of the past to the productive forces constructing the future was a necessary complement to the joy of progress. For late socialist writers then, the human subject was no longer the omnipotent master of nature but instead had to find ways to reconcile technological progress and ecological crisis, which became obvious during the construction of the Dukovany nuclear power plant in the 1980s that was presented as a work of technology in harmony with nature.

The Harvest of Light

By making the romantic turn to nature part of the socialist project, the ecological techno-optimism of late socialist literature legitimized the solutions to the ecological crisis proposed by technocrats. Nuclear energy was supposed to become the vehicle of a qualitative change in the relation between the human world and the world of nature, without the need to abandon economic growth, as “pessimistic” ecologists in the West were allegedly proposing.⁷⁶ In 1979, Ladislav Bohal, Director of Development of the Czechoslovak Energy Company, asserted that nuclear energy was overcoming “the earlier limiting conditions of nature” as humans were penetrating the microstructure of matter, saving labour time and increasing productivity.⁷⁷ Nuclear energy was seen as a practical application of the principle of the scientific-technological revolution and as such, it would lead to a fundamental change in relations “between humans, nature, environment and society”.⁷⁸ Older techno-scientific imaginaries combined with the new ecological discourse. As one promotional booklet put it in 1987, nuclear energy was a matter “of life and death of our landscape, forests, clean water, food safety”.⁷⁹ The Cold War idea of a “peaceful” atom that stood in contrast with nuclear weapons was increasingly coupled with the danger of environmental disaster, represented by the continuous use of heavily polluting sources of energy – mainly coal power plants.⁸⁰

⁷⁵ *Ibid.*, p. 109.

⁷⁶ Jozef Štrba, ed., *Jaderná energetika a životní prostředí, Žďár Nad Sázavou, Duben 1979* (Praha: Ústřední informační středisko pro jaderný program, 1979), p. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 8.

⁷⁹ Pavel Vrbka, *Jaderná Elektrárna Dukovany* (Brno: Průmyslové stavby, 1987), p. 5.

⁸⁰ Michaela Kůželová, “Příroda na prahu atomového věku: obraz jaderné energetiky a životního prostředí v publicistice socialistického Československa”, *Soudobé dějiny* 24, no. 1/2 (2017), pp. 102–126.

The construction of the Dukovany nuclear power plant in the early 1980s was thus accompanied by a major campaign involving writers and filmmakers, whose task was to bring to people's imaginations not only the construction itself but also to give it a meaning that went beyond the provision of electricity. Jaromír Tomeček was involved in writing the book *Harvest of Light*, authored by members of the South Moravian branch of the Union of Czech Writers. The book included short stories, reportages, poems, and illustrations. In his contribution, Tomeček asserted that the problems of polluted air and diminishing coal reserves would be solved by nuclear energy, evoking an assemblage of technocrats and comfortable homes in harmonious unity with nature. In a similar vein, the television documentary film *Dukovany at the Starting Line* emphasized both experts' "perfect knowledge of technology", guaranteeing the plant's safe operation, and the absence of "smoking chimneys, sulphur dioxide, acid rains".⁸¹ As Tomeček put it, the workers of Dukovany were more powerful than Prometheus: they brought people heat and light that they themselves extracted from the earth to power electric stoves in our homes – and (allegedly) without pollution.⁸² The power plant itself was portrayed in an organicist way – one that in a dialectical process was becoming one with its surroundings.⁸³ It was a supreme example of Tomeček's aspiration to use art to teach people to appreciate the beauty of a new nature, as discussed earlier.

The books and films were no different from other works of the time in their proclaimed focus on Dukovany primarily as a workplace, but their emphasis on ecology and negative aspects of the construction was rather novel. The television programme *The Story of Light* captured the handover of the completed book to the workers: the writers went back to Dukovany, where they had spent considerable time collecting material for the book, to reflect and read out loud parts of their work. Writer Ivan Milota remembered that when they first came, their fear of being rejected by the workers was gone in an instant as they were accepted spontaneously and even made long-lasting friendships.⁸⁴ According to the First Secretary of South Moravian Committee of the Czechoslovak Communist Party, Vladimír Herman, the publication was an "excellent example of collaboration" between the artistic intelligentsia and the working class, the former having conversations with the latter to inform their creative work.⁸⁵ To that extent, the literary project followed the convention of socialist reportage, which was

⁸¹ *Dukovany před startem*, Czechoslovak Television, 1984, Czech Television Archives, IDEC 384 451 62653, 24:10–25:14.

⁸² *Příběh světla*, Czechoslovak Television, 1984, Czech Television Archives, IDEC 384 451 52626, 23:05–23:36; Křenek, *Sklizeň světla*, p. 20.

⁸³ For instance, Jiří Křenek wrote that "above the forest of cranes floats a black necklace of ravens"; and Ivo Odehnal portrayed "a vehicle with a peacock's tail of dust". Křenek, *Sklizeň světla*, pp. 44–45.

⁸⁴ *Příběh světla*, 16:30–17:36.

⁸⁵ Křenek, *Sklizeň světla*, p. 11.

equally applied to the shooting of the film *Atomic Cathedral*, based on Stanislav Rudolf's novel *Race of a Weary Horse*.⁸⁶ To make the plot realistic, Rudolf spent about half a year collecting material for his book to get to know Dukovany's work environment, even taking part in meetings and reading through "boring final reports and correspondence with subcontractors"; therein, he believed, lay his ability to depict problems at the workplace.⁸⁷ *Atomic Cathedral*, like other late socialist popular culture, based its veracity on showing imperfect human lives and failures of both individuals and the system, which also made it fit into Peterka's conception of the people as a collection of ordinary individuals: it showed problems and conflicts between management, the dissatisfaction of workers and the daily drama of family life.

However, South Moravian writers also innovatively focused on the landscape and its meaning, which Peterka interpreted as accounting for sorrow in the joyful creating of the new. The landscape's several layers – literary, cultural, natural, and technical – created a unique sense of time and place that stretched into both the past and the future, the material and the imaginary, the natural and the technical. To evoke the literary meaning of the place, several authors referred to Czech surrealist writer Vítězslav Nezval, a native of a village near Dukovany and member of the avant-garde leftist association of artists *Devětsil*, who was active in the interwar period. In *Edison*, one of his most famous epic poems, Nezval melancholically pondered upon life and death while celebrating technical inventions of the modern age that he compared to writing poetry.⁸⁸ Following Nezval's linking of poetry and scientific invention, Tomeček stressed the combination of poetry and hard work that was needed to bring a comfortable life to the people.⁸⁹ Similarly, the writer Ludmila Klukanová wrote that "the nuclear power plant pervades the poetic space of the inventor Edison".⁹⁰ In this way, the literary and technical landscapes merged, literary meanings piercing the natural landscape. So the writers Antonín Buček and Jan Lacina described a lizard "basking in Nezval's verses", further extolling the biological diversity of the area by naming endangered species living there.⁹¹ Lacina's activities perhaps best epitomized the connection between ecology as science and art, as he was himself a scientist who collaborated on ecological surveys of the area. Furthermore, faithful to his literary style, Tomeček presented Dukovany in a number of diverse ways: he described walks in the countryside, a railway bridge, the ruins of the Rabštejn castle, also evoking local history and a biologists' research station

⁸⁶ Stanislav Rudolf, *Běh znaveného koně* (Praha: Československý spisovatel, 1983); Jaroslav Balík, director. *Atomová katedrála* (Studio Barrandov, 1984).

⁸⁷ Miloš Skalka, "Lákavé téma současnost", *Květy*, February 28, 1985, pp. 38–39.

⁸⁸ Vítězslav Nezval, *Edison* (Praha: Rudolf Škeřík, 1928).

⁸⁹ Křenek, *Sklizeň světla*, p. 21.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁹¹ *Ibid.*, p. 22.

belonging to the Czechoslovak Academy of Sciences.⁹² Tomeček was describing a cultural landscape “recreated” by humans during its long history, from the first ploughmen to contemporary excavators.⁹³ In that way, the landscape of Dukovany was comprised of both natural and technological beauty, past and future, literature and science.

Memory of the landscape included the reflection of loss that echoed the “right to sadness” analysed by Peterka. Describing the landscape of Dukovany, Buček and Laci-na talked about “hillside romanticism” but also “melancholic wandering”.⁹⁴ They were observing an area where a dam was constructed: “We tried to imagine what it used to look like here, with old mills in the valley, spring paddlers in a wild river and *tramp* songs heard till late at night around campfires. And we understood the sorrow of our friends who knew the former river intimately and whose favourite places were lost to the dam, leaving them only with memories and photographs.”⁹⁵ The old and the new were contrasted and the need for progress was defended, but in a way that acknowledged the value of the old and the weight of emotional attachment.⁹⁶ Thus, the collaborative work *Harvest of Light* was a prime example of the attempt to reconcile emotional attachment to nature and the ideology of technological progress.

In that vein, the loss of the former landscape to the industrial complex, consisting of a nuclear power plant and a dam, was justified by the guarantee of a comfortable life. On 20 March 1985, a Czechoslovak Radio report from Dukovany began: “Soon it will get dark, we will turn on the lights in our homes, turn on our electric stoves and radios, and the TV screen will light up the room. At that moment, the lights on the panels in the power stations come on and the meter swings to the right.”⁹⁷ And about a year later, Jaromír Tomeček posed a rhetorical question on Czechoslovak Radio: “Do you want central heating? Do you want comfort? Warmth? Light?” Tomeček recognised the adverse effects of industrialization but asserted that it was necessitated by people’s material needs. He remained optimistic about the future, because he believed in the power of new technologies that would revolutionize relations between humans and the natural world. “There will be no need for chimneys. No octanes. No pollutants. No acid rain. [...] It will be the sun again, it will be the wind again, it will be the elements again.”⁹⁸ The new potential sources of energy gave Tomeček hope that a harmony be-

⁹² *Ibid.*, pp. 14–15.

⁹³ *Ibid.*, p. 19.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 25.

⁹⁶ For example, *Story of Light* portrays a power plant behind an old house coexisting with one another. *Příběh světla*, 12:23.

⁹⁷ *O čem se hovoří*, Czechoslovak Radio, March 20, 1985, Czech Radio Archives, 0:21–0:36.

⁹⁸ *A léta běží ... Jaromír Tomeček*, 15:01–15:21.

tween increasing material comfort and nature could indeed be achieved. "We are the children of nature", Tomeček declared in the same breath.⁹⁹

It thus appears that, in the emphasis on material provision overseen by technocratic management, the discourse of ecological techno-optimism analysed here legitimised the preservation of the existing social order structured around family values and national prosperity.¹⁰⁰ The discourses on nuclear energy, for instance, focused on the idea that the children's future would be a result of the "manly" work of both construction workers and experts that guaranteed a "comfortable life" for all.¹⁰¹ Meanwhile, late socialist writers saw the love of nature as a healthy manifestation of one's patriotism.¹⁰² Tomeček himself expressed a patriotic sentiment for the Czech landscape that was "more beautiful than in other places"; its beauty was both physical and economic, as Tomeček stressed the importance of the national ownership of forests.¹⁰³

Nuclear energy was presented simultaneously as something in harmony with nature and as a technological achievement that would guarantee the continuation of a comfortable life. The television programme *Pilgrims to Light* (*Poutníci za světlem*, 1985), about the benefits of nuclear energy, depicted a grandfather and a grandson on a walk in fields near an atomic power plant.¹⁰⁴ The grandfather was amazed that the boy was not looking for mushrooms, but for the power plant. The boy explained that "the atomic plant is the nature of today". The programme concluded that "the true purpose of the blue planet called Earth is to be, not to wander like a cold sphere through the endless wastes of dark space. The point is to be able to pick mushrooms and blueberries behind the walls of a nuclear power plant. It is the only way to get back to where humans started – nature. Because the moment one forgets this, one ceases to be human."¹⁰⁵ The quote perfectly illustrates how the discourse of ecological techno-optimism was in no way supposed to be a "return to nature" in the conservationist sense but rather a

⁹⁹ *Ibid.*, 16:18.

¹⁰⁰ In other words, the reconsideration of human-nature relations under late socialism involved mainly the economic issues of production and consumption and did not result in the questioning of human nature in the ways some Western theories did, cf. some Western eco-feminist and Marxist critiques: Donna Jeanne Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991); Kate Soper, *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human* (Oxford: Blackwell, 1995).

¹⁰¹ *O čem se hovoří*, 0:21–03:07. See also *Poutníci za světlem*, 0:01–4:20.

¹⁰² See the television debate about the relationship between the landscape and literature: "Vztah krajiny a tvorby", *Literární klub*, Czechoslovak Television, 1985, Czech Television Archives, IDEC 285 310 23805/0003.

¹⁰³ *Spisovatel Dr. Jaromír Tomeček provází děti přírodou*, 5:29–6:58.

¹⁰⁴ *Poutníci za světlem*, 13:52–14:06.

¹⁰⁵ *Poutníci za světlem*, 24:31–25:27.

“re-creation of nature” that would keep the progressive temporal orientation of socialist modernity. The materialist understanding of nature was supplanted by a romantic take on the human subject who would find peace in that “new nature”.

Conclusion

Tomeček never got directly involved in politics and his views of existing socialism were indeed critical at times, but he remained confident about ecological techno-optimism. Unlike many of his colleagues in the Writers' Union who took part in the debates about democratic socialism in the 1960s, what seemed to interest Tomeček more was “catching fish”.¹⁰⁶ When asked about the elections in 1971, Tomeček did not proclaim his confidence in the candidates of the National Front as did other writers who were queried but emphasized his patriotism and the need to care about nature.¹⁰⁷ Perhaps it was his disinvolvement that brought him in 1972 to the Control Committee of the “consolidated” Writers' Union. Even in the 1990s he explained that he was not interested in politics but instead cherished his home, mother, town, country, “people of good will, the sun, the moon, the stars”.¹⁰⁸ Nevertheless he remained confident about ecological techno-optimism since what environmentalists preached was, according to Tomeček, surely admirable but hardly possible without “light and central heating”.¹⁰⁹

Nevertheless, the romantic turn also gave way to the discourse of individual responsibility for environmental issues that gained traction towards the end of the 1980s. It thus made complete sense that Tomeček appeared in a 1988 television programme that aimed to raise environmental awareness, emphasizing a change of behaviour on an individual level.¹¹⁰ In his book *Elements and Destinies* (1986), Tomeček criticized pessimistic ecologists of the West but also lamented that he could hardly see any change on the level of human behaviour. He took a highly moralizing perspective, reflecting on the “frightening” rate of negative changes in his own lifetime.¹¹¹ If it made sense to struggle with nature in a “backward” Carpathia at the start of the 20th century, Tomeček asserted, today's nature was ultimately defeated.¹¹² Tomeček criticized water pollution,

¹⁰⁶ When writers debated the future of their association, Ivan Kříž allegedly said: “Why should Jaromír Tomeček, who would go fishing last year and was not at all interested in the politics I was doing, lose together with me?” Kříž implied that Tomeček should not be disqualified from continuing to be active in the association, given his disinterest in politics. Ludvík Vaculík, *Nepaměti (1969–1972)* (Praha: Mladá fronta, 1998), p. 40.

¹⁰⁷ “Hlas pro socialismus”, *Tvorba*, no. 40 (1971), p. II.

¹⁰⁸ Jan Lacina and Jiří Poláček, *Odkaz Jaromíra Tomečka* (Veronica, 2008), p. 74.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 74.

¹¹⁰ *Ekologie všemi pády*, Czechoslovak Television, 1988, Czech Television Archives, ep. 3, 23:25–25:14, ep. 4, 24:36–27:40.

¹¹¹ Tomeček, *Živly a osudy*, p. 9.

¹¹² *Ibid.*, p. 10.

deforestation, and species extinction, but he also opposed experts who "announce that there is no way to help our planet, which [they say] is rushing towards destruction", as there were many people who believed in a "calm" and "joyful" life.¹¹³

As I have argued, the ecological strand of the late socialist literature mobilised the romantic tradition to reintegrate memory as part of the technological progress promised by communism. To be sure, ecological techno-optimism was not the only environmental discourse available in late socialism, but nevertheless it formed an integral, and largely forgotten, part of late socialist environmentalism that spoke to the ordering of the world that came to be seen by more and more people as a complete whole with humans making up its integral part. Perhaps most interestingly, it was an attempt to retain the technoscientific orientation towards economic growth, using the romantic relation to the natural world with its emphasis on subjective experience as a complement rather a subversion of technocratic socialism.

References

4. *sjezd Svazu československých spisovatelů (Protokol): Praha 27.–29. června 1967*. Praha: Československý spisovatel, 1968.
- A léta běží ... Jaromír Tomeček*. Czechoslovak Radio, 1986. Czech Radio Archives.
- Adabašev, Igor' Ivanovič. *Život zítra – tragédie nebo harmonie*. Praha: Svoboda, 1978.
- Balík, Jaroslav, director. *Atomová katedrála*. Studio Barrandov, 1984.
- Bartůšková, Sylva. *Jaromír Tomeček*. Praha: Československý spisovatel, 1981.
- Bauer, Jan. *Uživí naše planeta lidstvo?* Praha: Albatros, 1978.
- Brown, Geoffrey. "Blaming the Bourgeoisie: The Czech Left-Wing Response to Perceived Czech Imperialism in Subcarpathian Ruthenia, 1931–1935". *New Zealand Slavonic Journal* 46 (2012), pp. 71–90.
- Budil, Ivo. *Hlásí se Meteor: populárně vědecký magazín Českého rozhlasu*. Praha: Horizont, 1993.
- Clark, Katerina. *The Soviet Novel: History as Ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Colla, Marcus. "The Politics of Time and State Identity in the German Democratic Republic". *Transactions of the Royal Historical Society* 29 (2019), pp. 223–251.
- Cysařová, Jarmila. *Česká televizní publicistika: svědectví šedesátých let*. Praha: Česká televize, 1993.
- DeBardeleben, Joan. *The Environment and Marxism-Leninism: The Soviet and East German Experience*. Boulder: Westview Press, 1985.
- Dukovany před startem*. Czechoslovak Television, 1984. Czech Television Archives, IDEC 384 451 62653.

¹¹³ *Ibid.*, p. 10.

- Ekologie všemi pády*. Czechoslovak Television, 1988. Czech Television Archives, IDEC 488 224 13804/0003 (ep. 3), IDEC 488 224 13814/0004 (ep. 4).
- Elveson, Hans. "The Rural Ocherk in Russian Literature after the Second World War". Göteborgs univ, 1975.
- Fleck, Richard. "Mikhail Prishvin: A Russian Thoreau". *The Concord Saunterer* 9, no. 2 (1974), pp. 11–13.
- Fund "Jaromír Tomeček". Archives of the Czech Museum of Literature, boxes 61–71, unsorted.
- Gille, Zsuzsa. *From the Cult of Waste to the Trash Heap of History: The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.
- Gottlieb, Miroslav. *Poznámky k pojmu "ekologie člověka"*. Praha: Ústav krajinné ekologie ČSAV, 1976.
- Haraway, Donna Jeanne. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- "Hlas pro socialismus". *Tvorba*, no. 40 (1971), p. II.
- Hrabák, Josef. "Lovec beze zbraní Jaromír Tomeček". *Literární měsíčník*, no. 10 (1979), pp. 26–28.
- . *Život s Literaturou*. Brno: Blok, 1982.
- Jehlicka, Petr, and Joe Smith. "Out of the Woods and into the Lab: Exploring the Strange Marriage of American Woodcraft and Soviet Ecology in Czech Environmentalism". *Environment and History* 13, no. 2 (2007), p. 187–210.
- "Kam na ně chodí?". *Práce*, Nov 21, 1958, p. 5.
- Kanda, Roman. *Český literárněvědný marxismus: kapitoly z moderního projektu*. Brno: Host, 2021.
- Křenek, Jiří. *Sklizeň světla*. Brno: Blok, 1983.
- Kubíček, Jaromír. *Přírodní tematika v literatuře*. Brno: Státní vědecká knihovna, 1987.
- Kůželová, Michaela. "Příroda na prahu atomového věku: obraz jaderné energetiky a životního prostředí v publicistice socialistického Československa", *Soudobé dějiny* 24, no. 1/2 (2017), pp. 102–126.
- Lacina, Jan. "Jaromír Tomeček (stále zelený)". *Veronica*, no. 1 (1986), pp. 13–14.
- Lacina, Jan, and Jiří Poláček. *Odkaz Jaromíra Tomečka*. Brno: Veronica, 2008.
- Mervart, Jan. *Kultura v karanténě: umělecké svazy a jejich konsolidace za rané normalizace*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2015.
- Meteor*. Czechoslovak Radio, April 6, 1974. Czech Radio Archives.
- Moldan, Bedřich. "Meze ekonomického růstu na planetě Zemi". *Vesmír*, no. 52 (1973), pp. 40–42.
- Morris, Brian. "Ernest Thompson Seton and the Origins of the Woodcraft Movement". *Journal of Contemporary History* 5, no. 2 (1970), pp. 183–194.

- Müller, Jaroslav. *Lovy beze zbraní*. Ostrava: Profil, 1967.
- Nelson, Arvid. *Cold War Ecology: Forests, Farms, and People in the East German Landscape, 1945–1989*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Nezval, Vítězslav. *Edison*. Praha: Rudolf Škeřík, 1928.
- O čem se hovoří*. Czechoslovak Radio, March 20, 1985. Czech Radio Archives.
- Olbracht, Ivan. *Nikola Šuhaj loupežník*. Praha: Melantrich, 1921.
- . *Země bez jména: reportáže z Podkarpatska*. Praha: Otto Gírgal, 1932.
- Olšáková, Doubravka. "Environmental Journalism? Radio Free Europe, Charter 77 and the Making of an Environmental Agenda". *Environment and History* 28, no. 2 (2022), pp. 203–227.
- Olšáková, Doubravka, and Jiří Janáč. *The Cult of Unity: The Stalin Plan for the Transformation of Nature in Czechoslovakia, 1948–1964*. Prague: Academia, 2021.
- Parrott, Ray J. "Questions of Art, Fact, and Genre in Mikhail Prishvin". *Slavic Review* 36, no. 3 (1977), pp. 465–474.
- Pěnkava, Jaroslav, Miroslav Gottlieb, and Milan Šimek. *Volný čas Pražanů*. Praha: Ústav pro výzkum kultury, 1973.
- Peterka, Josef. *Autobiografie člověka*. Praha: Československý spisovatel, 1984.
- . *Autobiografie vlka*. Praha: Československý spisovatel, 1980.
- . *Metamorfózy tradice : k ideologickým aspektům působení literárního dědictví*. Praha: Československý spisovatel, 1983.
- . *Principy a tendence*. Praha: Český spisovatel, 1981.
- . "Téma paměť". *Česká Literatura* 33, no. 2 (1985), pp. 97–111.
- . *Teoretické otázky rozvoje socialistického realismu*. Praha: Československý spisovatel, 1986.
- Poutníci za světlem*. Czechoslovak Television, 1985. Czech Television Archives, IDEC 385 451 62675.
- Pryde, Philip R. *Conservation in the Soviet Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Příběh světla*. Czechoslovak Television, 1984. Czech Television Archives, IDEC 384 451 52626.
- Reichmann, Vilém. *Jaromír Tomeček. Stadion*, May 24, 1961.
- Robertson, Thomas. *The Malthusian Moment: Global Population Growth and the Birth of American Environmentalism*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2012.
- Rudolf, Stanislav. *Běh znaveného koně*. Praha: Československý spisovatel, 1983.
- Schmarc, Vít. *Země lyr a ocele : subjekty, ideologie, modely, mýty a rituály v kultuře českého stalinismu*. Praha: Academia, 2017.
- Skalka, Miloš. "Lákavé téma současnost". *Květy*, February 28, 1985, pp. 38–39.
- Soper, Kate. *What Is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Oxford: Blackwell, 1995.

- Spurný, Matěj, Doubravka Olšáková, Vítězslav Sommer, and Jiří Janáč. "Technokratischer Sozialismus in Der Tschechoslowakei". *Bohemia* 57, no. 1 (2017), pp. 12–24.
- Spisovatel Dr. Jaromír Tomeček provází děti přírodou. Czechoslovak Radio, 1970. Czech Radio Archives.
- Spisovatel Jaromír Tomeček hovoří o svém životě. Czechoslovak Radio, 1969. Czech Radio Archives.
- Sus, Oleg. *Cesty k dnešku*, vol. 2. Brno: Blok, 1966.
- Svojsík, Antonín Benjamin. *Základy junáctví*. Praha: Merkur ve spolupráci s Junáckou edicí Ústřední rady Českého Junáka, 1991.
- Štěpán, Ludvík. "Boj o zemi zaslíbenou". *Tvorba*, no. 40 (1976), p. 9.
- Štrba, Jozef, ed. *Jaderná energetika a životní prostředí, Žďár Nad Sázavou, Duben 1979*. Praha: Ústřední informační středisko pro jaderný program, 1979.
- Thomayer, Josef. *Příroda a lidé*. Praha: Militký a Novák pomocí Lumíra, 1880.
- Tomeček, Jaromír. "Co s volnem a Gilgamésš". *Host do domu*, no. 10 (1963), pp. 194–195.
- . *Hora Hoří*. Praha: Československý spisovatel, 1984.
- . "Kalokagathia". *Zlatý máj*, no. 2 (1972), pp. 74–76.
- . *Lovy beze zbraní*. Praha: Albatros, 1976.
- . *Neklid*. Praha: Československý spisovatel, 1965.
- . *Stříbrný lipan*. Praha: J. Lukásík, 1944.
- . *Věčný hvozd*. Praha: Státní nakladatelství dětské knihy, 1956.
- . *Vuř se směje*. Brno: Průboj, 1944.
- . *Živly a Osudy*. Brno: Blok, 1985.
- Továrek, František. *Hory a lidé*. Hradec Králové: Kruh, 1985.
- Ustavující sjezd Svazu českých spisovatelů ve dnech 31.5.–1.6. 1972*. Praha: Svoboda, 1972.
- Vaculík, Ludvík. *Nepaměti (1969–1972)*. Praha: Mladá fronta, 1998.
- Vaněk, Miroslav. *Nedalo se tady dýchat: ekologie v českých zemích v letech 1968 až 1989*. Praha: Maxdorf, 1996.
- Velek, Josef. *Jak jsem bránil přírodu*. Praha: Práce, 1980.
- "Vztah krajiny a tvorby", *Literární klub*. Czechoslovak Television, 1985. Czech Television Archives, IDEC 285 310 23805/0003.
- Vrbka, Pavel. *Jaderná elektrárna Dukovany*. Brno: Průmyslové stavby, 1987.
- Weiner, Douglas R. *A Little Corner of Freedom: Russian Nature Protection from Stalin to Gorbachëv*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Worster, Donald. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

INTERVIEW

MARXIAN ECOLOGY, DIALECTICS, AND THE HIERARCHY OF NEEDS

Interview with John Bellamy Foster by Dan Swain and Monika Woźniak

Abstract

*John Bellamy Foster is editor of the Monthly Review and professor of sociology at the University of Oregon. Since the publication of his book *Marx's Ecology* in 2000 he has become one of the most significant voices in uncovering Marx's ecological thinking and developing ecological Marxism. In this interview we discuss his most recent work, the legacy of Soviet environmentalism, the long-running debate over "the dialectics of nature", and the idea of production according to need.*

Keywords

Ecology, Marx, Engels, dialectics of nature, needs, socialism, science

More than two decades ago you refuted popular assumptions about Marx's relation to ecological issues in your book *Marx's Ecology*. In your recent book, *The Return of Nature*, you undertake a similar task in regard to the other founding figure of Marxism, Friedrich Engels. Why do you see it as so important to set the record straight when it comes to the popular views of Engels?

In *Marx's Ecology* and *The Return of Nature* I was not primarily concerned with refuting “popular assumptions about Marx’s relation to ecological issues”, which were of course mainly products of a profound lack of knowledge of Marx and Engels’s thought in this area. As Spinoza said, “Ignorance is no argument”. It thus hardly deserves a direct refutation. Rather the concern was the more affirmative one of unearthing the deep classical historical-materialist ecological critiques developed by Marx and Engels, as well as later socialist ecological thinkers who were influenced by them, thus providing a more complete understanding of this critical line of thought as a whole, as a methodological basis on which to develop a socialist ecology for the twenty-first century.

Marx as we know today was a foundational ecological thinker, not only in relation to his own time but also with respect to our own since crucial aspects of his method have never been surpassed. This acute understanding of ecological contradictions grew out of his fundamental materialist method and was evident in his concepts of the “universal metabolism of nature”, the “social metabolism”, and the “irreparable rift in the interdependent process of social metabolism” (or metabolic rift). This allowed him, in a way that is unique in ecological thought down to the present, to develop a critique of the political economy of capital that focused on both the social and ecological contradictions of the system arising from the mode of production. His analysis in this respect anticipated and, in some ways, influenced the subsequent development of ecological thought. Today, the recovery of his ecological critique has attained a real importance with regard to both theory and practice, giving rise to a powerful socioecological critique of the planetary ecological crisis of the twenty-first century, underpinning the modern ecosocialist movement.

Engels adopted the same fundamental materialist method (if less philosophically sophisticated) as Marx, but their analyses took on somewhat different emphases rooted in the division of labor they adopted in their work. Although Marx was thoroughly immersed in the natural-scientific analyses of his time, and brought this into *Capital* at numerous points, it was Engels who more directly addressed natural science in his *Condition of the Working Class in England* (which was a pioneering work in epidemiology) and later in his *Dialectics of Nature* and *Anti-Dühring*. Engels’s materialism together with his approach to the dialectics of nature propelled his work in an ecological direction. He famously said that “Nature is the proof of dialectics”. While this has often been criticized, what he clearly meant, in today’s terms, was that “Ecology is the proof of dialectics”, a view that takes on new meaning in the twenty-first century. In “The Part Played by Labour in the Transition from Ape to Man” (included in the *Dialectics of Nature*), Engels provided not only what Stephen Jay Gould called the most developed conception of gene-culture evolution (and thus the most advanced understanding of human evolution) to appear in the nineteenth century, he also provided one of the most powerful critiques of ecological destruction to be developed in his time and indeed up to our own.

Engels’s incorporation of Darwin’s evolutionary theory within Marxist analysis was to influence subsequent socialist analyses. His theory of dialectics as constituting what

we now call the “emergence” of new material powers through changing organization forms, or what Joseph Needham called “integrative levels”, was crucial to later work by socialist scientists, and anticipated the development of science in general. His speculations on the origins of the universe, origins of life, the origins of the human species through labor, and the origins of the family were also enormously important for later theoretical developments. The chapter in *The Return of Nature* that focuses on the significance of the Marxist natural-scientific, evolutionary, and ecological tradition embodied in the work of thinkers such as J. B. S. Haldane, J. D. Bernal, Joseph Needham, Lancelot Hogben, and Hyman Levy in the 1930s and '40s is entitled “The Return of Engels” since it was the rediscovery of Engels’s dialectics of nature that constituted the initial basis for many of the revolutionary discoveries of the period, influencing the modern environmental movement.

The point is that the recovery of Engels’s ecological thought, like Marx’s, is not so much about countering popular assumptions, but rather building on and revitalizing a critical analysis that is indispensable for revolutionary theory and practice in our time.

How can this recovery of Engels’s ecological thought change the way we understand the fate of dialectics of nature in the Soviet Union? The belief in a supposedly unbroken line of continuity between Engels and Stalinism still affects how many people in Central and Eastern Europe seem to think about this issue...

The issue of Soviet dialectical materialism is complex. And while I could discuss that at some length, I think it is most useful in this context – since a long disquisition would not be in order – to focus on the ecological aspects, which will get at many of the salient issues.

It should hardly surprise us that in the 1920s up to the mid-1930s the Soviet Union had the most advanced ecological science in the world, encouraged initially by none other than Lenin himself. Moreover, it was inspired in large part by Engels’s dialectics of nature, as well as Marx’s broad dialectical and historical materialism. Even those Soviet-era thinkers who were not Marxist were influenced by the dialectical conceptions emerging at the time. Geophysicist Vladimir Vernadsky developed the notion of the biosphere and biogeochemical cycles; geologist Aleksei Pavlov introduced the notion of the Anthropogene Period (also referred to as the Anthropocene); Bolshevik revolutionary leader and theorist Nikolai Bukharin applied Vernadsky’s concept of the biosphere to historical materialism and explored metabolism as constituting the basis of an equilibrium (although originally seen by him in rather mechanistic terms); biologist Alexander Oparin introduced the modern materialist theory of the origins of life (also developed at the same time by J. B. S. Haldane in England, who was influenced by Engels and Soviet thought); geneticist Nikolai Vavilov discovered the global sources of germplasm underlying the major crops and pioneered in genetics; zoologist Vladimir Stanchinskii was the first to develop a rigorous energetic analysis of ecological commu-

nities and trophic levels, was the editor of the USSR's first formal ecology journal and the leading proponent of the Soviet *zapovedniki*, or ecological reserves; physicist Boris Hessen introduced the sociology of science and explored the significance of Engels's focus on the relations between the transmutation of matter and the transformation of energy; Boris Zavadovsky developed a powerful critique of vitalism in science; Vladimir Nikolaevich Sukachev pioneered in ecological work on swamps that impressed Lenin in this respect. All of this was based on Marxian concepts of dialectical naturalism/materialism.

A number of these figures, namely, Bukharin, Vavilov, Zavadovsky, and Hessen, flew into London from Moscow in 1931 for the Second International Conference on the History of Science and Technology, where they had an enormous influence on socialist scientists in Britain such as Bernal, Needham, Hogben, Levy, and Haldane, leading to the tradition of red science in Britain that is explored in *The Return of Nature*. However, the impact of Stalinism (and Lysenkoism) was reflected in the fact that Bukharin, Vavilov, Zavadovsky, Hessen, and Stanchinskii were all eliminated in Stalin's purges. Their tradition of analysis lived on primarily in the work of the British red scientists who were directly influenced by them and who became what I called at one point a "second foundation" within Marxian natural science.

In the Stalin period dialectical materialism in the Soviet Union was reduced to a set of empty formulae and took various crude forms, including positivism. Nevertheless, there remained authentic dialectical thinkers in the natural sciences (and the arts) concerned with ecology who managed to survive, such as Sukachev, who introduced the notion of biogeocoenosis, constituting in many ways a more dialectical alternative to an ecosystem tied to the concept of the biosphere. Sukachev, at the head of Soviet science, was to declare war on Trofim Lysenko and eventually defeated the latter, which opened the way to the revival of Soviet ecological thought, the resurrection of the *zapovedniki*, and the rise of what I have called "late Soviet ecology" in the late 1970s and 1980s. It is at this time that the Soviet climatologists, notably those surrounding the extraordinary figure of Mikhail Budyko, played the leading role in introducing the notion of accelerated climate change, while also playing a major role in the development of nuclear winter analysis. Soviet scientists and philosophers got together to develop the notion of "ecological civilization", which was later adopted in China. In all of this we can see the power of dialectical-materialist ways of thinking despite attempts to reduce it to a positivistic dogma, the very inverse of itself.

None of this is to deny the ecological failures of the Soviet state. But just as we would not want to judge the value of all ecological and critical thought in the West by the failures of the capitalist system, which is now pointing us toward the complete destruction of the planet as a safe home for humanity and putting the survival of the species in question, we should not discount the contributions of all critical Soviet thinkers on the basis of the errors made in the Kremlin.

How can this complicated Soviet legacy inform our thinking today?

The answer lies in your reference to “the complicated Soviet legacy”. The Soviet Union (also including Soviet-type societies in general) cannot be treated as simply a monolithic society nor was its history a simple, continuous one. Rather, there were sharp breaks. In writing my article on “Late Soviet Ecology and the Planetary Crisis” in *Monthly Review* in June 2015, I looked at the three periods of Soviet history from an ecological perspective, represented by the period up to the mid-1930s, the core Stalin period beginning with the major purges, and then late Soviet ecology beginning with the thaw in the 1960s. What interested me was that not only was the opening decade and a half in the Soviet Union, as is now well understood, a period of critical ecological advance, but also that this was not entirely destroyed in the Stalin period, and there was a new flowering of Soviet ecology near the end, arising principally out of the sciences. Moreover, the dialectical and materialist forms of thinking to the extent that these persisted led to very creative ecological insights along lines quite different from the West.

In late Soviet ecology there was of course a greater emphasis on the possibilities of ecological planning as part of the overall planning process, which is very important compared to capitalism’s anarchic market approach. And there was a significant unearthing of some of Marx’s ecological ideas. The notion of the creation of an “ecological civilization” represented a kind of thinking that is hardly evident in the West even today. Budyko and the Soviet climatologists around him were in the 1950s and early 1960s the largest group of climate scientists and the most advanced in the world, though this shifted towards the United States by the mid-1960s. The emphasis on the biosphere and on concepts such as biogeocoenosis and biogeochemical cycles gave Soviet ecologists a more integrated Earth System view. It is remarkable even today to read Budyko’s *Global Ecology* from the 1970s and compare it to what existed then in the West. There was something of a socialist ecological humanism that emerged in nascent form at this time.

Of course, there were contradictions because dogmatism still persisted in core areas along with the belief in Promethean megaprojects, such as diverting rivers. But many of the ecological figures in science and philosophy broke decisively with that. The massive Soviet conservation movement was a scientist-led dissident movement that was gaining ground throughout the 1970s and ’80s and resulted in the largest conservation organization in the world. All of this went away, however, with the dissolution of the USSR itself. Since we are rapidly moving under capitalism toward the destruction of the planet as a home for humanity, threatening the demise of civilization and even the possible extinction of the human species, I think it is important to draw some lessons from the ecological scientists in the Soviet Union who tried to envision another way, breaking somewhat with the dominant tendencies of their own society, but also not succumbing to Western capitalism. It is interesting that Chinese Marxists have to some extent drawn on the ideas from this period, such as the notion of ecological civilization.

You criticize the dualism of history and nature in Western Marxism and opt for a nuanced and nevertheless ontological understanding of dialectics of nature. Why do you consider this ontological understanding important and how do you conceptualize the relation between the dialectics of nature and the dialectics of society?

The *differentia specifica* of “Western Marxism” as a philosophical tradition, separating it from other versions of Marxism, is its adherence to neo-Kantianism, wherever questions of nature and society and ontology and epistemology are concerned. Western Marxism had its origins in footnote 6 of Georg Lukács’s *History and Class Consciousness* in which he said that Engels, “following Hegel’s mistaken lead”, had extended dialectics to “the whole nature”, encompassing not only society and history, but external nature too. Yet, “the crucial determinants of dialectics” in the social sense, requiring reflexivity in relation to the human subject, Lukács said, “are absent from our knowledge of nature”. From this arose what has long been regarded as the distinguishing feature of Western Marxism, in its rejection on neo-Kantian grounds of the dialectics of nature. Ironically, Lukács himself did not categorically reject the dialectics of nature. In fact, in a later chapter in *History and Class Consciousness* he indicated, in words similar to those of Engels, his acceptance of a “merely objective dialectics of nature”, while emphasizing that this was limited, and that dialectics in its full dimensions was social and reflexive. Moreover, one of the major themes in his work, following *History and Class Consciousness*, starting with his *Tailism* manuscript just a few years later and extending to his *Ontology of Social Being* at the end of his life, was the development of a dialectics of nature and society rooted in Marx’s concept of social metabolism.

Within the Western Marxist tradition itself, evolving from *History and Class Consciousness* but rejecting the dialectics of nature much more fully than Lukács, there emerged a dualistic view in which the dialectic applied only to history and society and not to the realm of nature, which was given over in its entirety to natural science and positivism. Marxism, therefore, restricted itself to an artificial “totality” that was entirely social and non-natural, divorced from the natural-material world, while excluding from this the physical universe. This conformed to the neo-Kantian view in which epistemology (or the theory of knowledge) subsumed ontology (or the nature of being), on the grounds that we could only really know (or know dialectically) the realm of the human subject and not to any extent the external nonhuman world/universe, a view that critical realist philosopher Roy Bhaskar called the “epistemic fallacy”. Such a perspective, however, was no longer consistently materialist, but tended increasingly to idealist views. The materialist conception of history came to be divorced from the materialist conception of nature. The Vician view that we could understand history because we had made it concealed a dualism in which the larger material world outside of societies was characterized as an *other*, the domain of mechanism and positivism, not Marxism and dialectics. In this view, there was no room within Marxism for a concrete analysis of nature, ecology, or

even Darwinian evolution, which all lay beyond its purview. Hence, Western Marxism was not able to produce any genuine ecological analysis, only an endless rejection of positivism, and an abstract and ambiguous critique of the “domination of nature”. This is not to deny that the Western Marxist philosophical tradition expanded our critical knowledge in many respects. But it was trapped in its own rejection of the material world beyond humanity as a universal *other*, a noumena, or *thing in itself*.

In terms of why I consider ontology important, I would have to go back to my first conscious recognition of this in the 1970s through my encounter with István Mészáros's *Marx's Theory of Alienation*, which addressed human social ontology through an emphasis on the human being as the *self-mediating being of nature*. Mészáros of course drew this from Marx's *Economic and Philosophical Manuscripts* in which Marx, in his critique of Hegel's *Phenomenology* at the end of the *Manuscripts*, explains that human beings are corporeal beings and thus objective, sensuous, material beings – in the sense that the objects of their needs lie outside of themselves. Through the historical development of production human beings thus become self-mediating beings of nature, also subject to self-alienation.

This is the place where the *Economic and Philosophical Manuscripts* end, but also the place where the *German Ideology* effectively begins, thus suggesting the lack of any epistemological break in Marx's thought in 1845–1846. It is this ontological view, associated with Marx's theory of alienation, which is the starting point of historical materialism. But it emerges out of a deep materialist ontology. Beginning in 1850s, under the influence of the work of his friend and revolutionary comrade, the physician-scientist Roland Daniels, author of *Mikrokosmos*, Marx began to conceptualize this ontological relation in production as the social metabolism between human beings and nature, out of which his most fundamental ecological conceptions arose, and which lies at the center of Lukács's social ontology. I came to understand Marx's ontological analysis this way early on, in the 1970s, because of my study of Marx's *Economic Philosophical Manuscripts*, Mészáros's *Marx's Theory of Alienation*, Lukács's 1967 preface to *History and Class Consciousness*, and the 1967 interviews of Lukács in *Conversations with Lukács*. My later study of Marx's materialism going back to his doctoral thesis on Epicurus, his analysis of ecological metabolism, and Lukács's *Ontology of Social Being*, simply reinforced these views, which also overlap with Joseph Fracchia's work on Marx as a theorist of corporeality. Without this ontological conception rooted in Marx's deep materialism there can be no coherent Marxist critique. Marx saw this ontological view as the inverse of Hegel's idealistic ontology.

But couldn't this be compatible with an approach that insists nature is knowable *through* dialectics (for example, because it is part of human history and consciousness), without insisting that dialectics is, as it were, “out there” in nature? What do you think would be lost with this approach?

I often refer to the specific realm of dialectics, involving the direct interaction of nature and society, as the *dialectics of nature and society*, since this is somewhat different from the dialectics of society or the dialectics of nature considered separately. Much of dialectical thought involving both the natural and social world, such as Lukács's *Ontology of Social Being*, can be seen as involving the dialectics of nature and society. But there are obviously aspects of nature – which can be seen encompassing all of natural history and evolution in the universe as a whole – that have existed prior to and beyond the reach of humanity. Ontologically, humanity is part of what Marx called “the universal metabolism of nature”. Our knowledge of the external natural world is the result of our interactions with (and within) this universal metabolism, through what Marx called the “social metabolism” represented by human production. The material understanding derived from these interactions is then extended through scientific inferences to aspects of extra-human nature that are not immediately available to us. Thus, if we go back far enough in the history of physics, all the way to antiquity, we find that the earliest principles with which philosophers understood the universe beyond themselves were all based on scientific inferences arising out of our own immediate material experiences, as they understood them at the time, from which they inferred the “nature of things” in the universe as a whole. The very fact that such an approach to scientific inference has a general validity from the standpoint of logic expresses the fact that nature is not simply “out there” but “in here” as well, in the sense that we are natural-material beings, and thus part of nature, as well as social beings. In fact, human society is an emergent form of nature with its own specific laws, but still subject to nature's broader laws.

Marx, building on his deep knowledge of Epicurean philosophy, always emphasized the human *sensuous* relation to nature, in which human beings were conceived as objective beings and therefore had their needs outside themselves. And, of course, Marx's notion of the social metabolism of humanity and nature through production stressed the dynamics of this relation within human history. He saw this sensuous interaction with the world as extended and the knowledge this generated as given rational form within material science. Lukács in his 1967 preface to *History and Class Consciousness* agreed with Engels (and Marx) that, from an epistemological standpoint, humanity can also learn about external nature through scientific experiments. Hence, the Kantian thing-in-itself tends to recede as human production, knowledge, and science proceeds. All of this reflects our growing material knowledge of the natural world of which we are a part, and in all of this a dialectical, relational perspective is crucial.

Still, it remains a reality that the universal metabolism of nature, as Marx called it, necessarily extends beyond human interaction with it, and thus any direct knowledge on our part. It would be both anthropocentric and unscientific to think otherwise. Hominins are only a few million years old, while most of the history of life and the universe precedes us and surrounds us, constituting the larger basis in which we exist. Humans thus exist alongside other forms of life and within the biogeochemical cycles of the Earth System as a whole. Understanding natural relations – which have to be

approached dialectically and not in a mechanical way – thus requires a dialectics of nature, or what Engels and Lukács called the “merely objective dialectics”, separate from direct human consciousness and action, and providing the basis for the more complete dialectic, embodying human consciousness and subject-object relations.

Hegel famously addressed the merely objective dialectic through his notion of “reflection determinations”. Human beings are both an evolutionary product of nature and, as Marx and Mészáros said, the *self-mediating beings of nature*, allowing us to perceive and act upon the world in meaningful, transformative ways. But just because of this we can also say that much of the universal metabolism of nature lies beyond our own corporeal existence, so that a “merely objective dialectics of nature”, in which humanity itself is decentered, is also necessary. The philosophy of internal relations, which is connected to dialectics, is not simply applicable to human history and consciousness but to the natural world as a whole. It was for this reason that Marx in his *Letters to Kugelmann* referred to “the dialectical method”, viewed in its most general sense, as nothing other than “the method of dealing with matter”.

In contemporary debates, it is very common to see arguments that any distinction between humans and nonhuman nature is necessarily dualistic and anthropocentric. What do you see as the limits of that approach? Your own works suggest a more dialectical view.

The type of criticism that you mention has several different forms. One of these relates to the question of distinctions between human and nonhuman animals. Here the dominant Western position arising out of the Enlightenment was Descartes’s famous anthropocentric dualism in which he separated human beings with a soul/mind, on the one hand, from nonhuman animals, who he characterized as mere machines. Descartes went so far as to apply vivisection to his wife’s dog to “prove” that it had no soul. Marx strongly criticized Descartes’s view of animals as machines, insisting that this reflected the alienated, idealist viewpoint of the bourgeois order, arguing that in the medieval world nonhuman animals were seen not as machines but as “assistants” to human beings, a viewpoint with which Marx identified.

Marx was heavily influenced by the Epicurean materialist tradition, by Samuel Reimarus’s theory of animal drives, and Darwin’s theory of evolution, all of which emphasized the close connections between human beings and nonhuman animals, departing from the Cartesian dualist tradition in this respect. Indeed, both Marx and Engels attributed most of the higher forms of consciousness and self-consciousness to animals, but understood human labor as a new emergent form, in which human beings, due to their social organization, became the self-mediating beings of nature on a level that was akin to – but qualitatively distinguished from, in terms of society, language, technology, and history – that of nonhuman animals. This was linked to evolutionary theory. In Engels’s “The Part Played by Labor in the Transition of Ape to Man”, one finds not only the highest conceivable estimation of the powers, including

intellectual powers, of nonhuman animals, but also, as mentioned above, the most sophisticated nineteenth century view of gene-culture coevolution, explaining the distinctive evolution of the human species. In this view there are qualitative breaks represented by human evolution, but the connections to nonhuman animals remain within what Darwin called the evolutionary “descent of man”.

In terms of broader criticisms charging Marxism with a dualism of human beings and nature, this is often based on a crude posthumanist rejection of Marxian dialectics as itself dualistic, forgetting that dialectics, and particularly Hegelian dialectics, has as its object overcoming dualism, based on an understanding of contradiction, change, mediation, negation, transcendence, and totality. Conversely, the equally simplistic (and non-dialectical) attempt to treat dialectics as simply absolute unity or a monistic worldview, merely removes the contradictions. As Lukács stated, Marxian dialectics is concerned with “the identity of identity and non-identity”, not with their absolute conflation. Nor is today’s popular hybridism a meaningful substitute for dialectics. In his *Critique of Hegel’s Philosophy of Right* Marx warned against the “unhappy hybrid in which the form betrays the meaning and the meaning the form”.

Some thinkers have gone so far as to criticize Marx’s dialectical theory of metabolic rift itself as dualistic, forgetting that the focus of Marx’s analysis here was social metabolism (the labor and production process) constituting the *mediation* between humanity and what Marx called the “universal metabolism of nature”, that is, nature as a whole. *Mediation* seen in relation to *totality* is of course the core of the dialectical method. In the case of the metabolic rift, we are speaking of a disruption in the metabolism, or an alienated mediation (what Mészáros called “second order mediations”) between humanity and the rest of nature, constituting a fundamental ecological contradiction. This is in fact the dialectical way in which Marx constructed his fundamental ecological critique. To say that this is dualistic because there is humanity on one side and non-human nature on the other is to forget the mediation, that is, metabolism/production, which is the essence of the relation, and the basis of contradiction and change.

As you have indicated, the “metabolic rift” is a crucial concept in your thought. In your book with Brett Clark, *The Robbery of Nature*, you connect this to a “corporeal rift” within the human body itself. How do you understand the relationship between these two rifts? Why do they remain central to understanding our contemporary world?

Marx’s concept of metabolic rift is now so well known to socialist thinkers and activists that it does not require a detailed analysis here. It arose out of Marx’s understanding of the labor and production process as constituting the social metabolism, or the specifically human relation to the universal metabolism of nature. However, since capitalism is based from the start on the twofold alienation of nature and human labor and has as its singular object the accumulation of capital, rifts in the human metabolism of nature are an inherent part of the system. Marx first conceptualized this in terms of the soil

fertility crisis in nineteenth century England, whereby the soil nutrients were removed from the land in the food and fiber sent hundreds and even thousands of miles away to the new urban centers. These nutrients did not return to the land, which required massive attempts to repair this by importing natural fertilizers, such as guano from Peru, followed by the development of artificial fertilizers. From the very beginning, therefore Marxian ecology was based on the notion the disruption of ecological cycles that is inherent in capitalism.

The metabolic rift has often been interpreted as manifested simply in the human relation to nonhuman nature. Nevertheless, human beings themselves, as corporeal beings, are a part of nature and the metabolic rift therefore also applies to the human body. Brett Clark and I therefore introduced the concept of the *corporeal rift* to address this problem. This is in fact consistent with Marx's whole conceptual framework. Thus, Marx, in referring to Engels's *Condition of the Working Class in England* two decades later in *Capital*, argued that the same general phenomenon of the disruption in nature's metabolism represented by the guano trade was also represented by the direct effects on human corporeal existence of the periodic epidemics facilitated by capitalist relations of production. We applied the corporeal rift analysis to explain how capitalism creates rifts in human bodily existence, as in what Engels in his *Condition of the Working Class* called "social murder". This allowed us to investigate in human-ecological terms such concrete historical issues as: (1) the extreme exploitation and shortening of the lives of workers; (2) the role of slavery (for example, the fact, discussed by Marx, that the slave-auction contracts between buyers and sellers of slaves often designated the life expectancy of slaves as no more than seven years); (3) the expropriation of women's labor and bodies associated with capitalist forms of social reproduction; (4) the genocide historically inflicted on Indigenous populations; and (5) the role of pandemics as with COVID-19. *The Robbery of Nature* was particularly concerned with Marx's concept of *expropriation* as underlying the metabolic rift under capitalism, and how that affected human corporeality. The human body, in this view, is a site of ecological and social destruction. Naturally, the issue of corporeality can be applied to animal bodies too, but our goal was specifically to capture the corporeal dimensions of the metabolic rift as they related to human beings.

Should we then see the concept of "corporeal rift" as extending and giving scientific grounding to the notion of alienation as it appears in Marx's early writings, perhaps in a similar way to how you describe the *German Ideology* picking up where the *Economic and Philosophical Manuscripts* left off?

If we look at Marx's discussion in the *Economic and Philosophical Manuscripts*, he proceeds from his famous discussion of the alienation of labor to the environmental and physiological effects of this alienation on human beings. Thus, he writes of the industrial worker: "Light, air, etc. – the simple *animal* cleanliness – ceases to be a need for man.

Dirt – this pollution and putrefaction of man, the *sewage* (this word to be understood in its literal sense) of civilization – becomes an *element of life* for him. Universal *unnatural neglect*, putrefied nature, becomes an *element of life* for him.” Marx is here describing a *corporeal rift* in human life resulting from the alienation of labor but extended to the degradation of the entirety of human existence, all that is associated with life.

Interpretations of Marx’s theory of alienation are often too narrow, focusing on the alienation of labor by itself, while failing to recognize the connection of the alienation of labor to the alienation of nature, and, with respect to humanity, the estrangement of human beings from their corporeal organization, as living, breathing beings. It was this relation, which pervades all of Marx’s thought, which led Brett Clark and I to introduce the concept of corporeal rift to get at the metabolic rift as it affects human corporeal organization, recognizing that what we call ecological destruction is properly applied not only to external nature, but to human beings as natural beings as well. And all of this is of course related to alienation in its material dimensions.

Your work argues – with Marx – that the metabolic rift can only be overcome in a society where the associated producers rationally regulate the metabolism between humanity and nature. In this context, how do you see the relationship between scientific knowledge and democratic control? In the current moment, we repeatedly hear calls to “listen to the science” that are combined with a technocratic mindset that is often suspicious of and hostile to democracy. How can we avoid this trap?

A rational science is incompatible with the logic of capital, which also means that science, although often corrupted and formally subsumed under capitalism, can never be absolutely subsumed by capital, and thus it frequently reemerges as an anticapitalist force. It is important to remember that Marx’s *Capital* was a scientific project as well as a critique. Much of *The Return of Nature* is concerned with socialism and the development of ecological science. The method of science in the broadest sense, that is in the way in which Marx and Engels referred to *Wissenschaft* as a system of learning, knowledge, and science, is the intellectual basis of all critique. In the historical materialist view, moreover, major breakthroughs in science tend to come from the bottom and from viewpoints outside the established system – if only because of the irrationalisms imposed on science by bourgeois society, including the role of idealism.

J. D. Bernal’s 1939 *The Social Function of Science* and the social relations of science movement in Britain in the 1930s and 1940s, which was supported by a majority of British scientists at the time, most of whom were on the left, was a major attempt to challenge the system from the standpoint of science. It was Bernal who introduced the phrase “Science for the People” in his 1952 *Marx and Science*. It was in this period that Hogben and Haldane destroyed the genetic theory of race and eugenics in response to the racial distortions of science and ecology by figures like Jan Christiaan Smuts in

South Africa. The modern ecological revolt began in the 1950s when figures like Albert Einstein, Bertrand Russell, Linus Pauling, Bernal, and Barry Commoner organized against atmospheric nuclear testing following the disaster at Castle Bravo. Rachel Carson came out of this same movement in science. Commoner's *Science and Survival*, which raised the issue of global warming in the 1960s, was also part of this struggle. Science for the People movements emerged in the 1970s in the United States and in Britain. In the United States this was associated with such leading radical scientists as Richard Lewontin, Richard Levins, Stephen Jay Gould, and Ruth Hubbard. In Britain, Hilary Rose and Steven Rose played leading roles.

The revolutionary scientific discoveries with respect to climate change were developed by scientists in the Soviet Union and the United States, and immediately generated radical questions about contemporary production. The definitive studies of nuclear winter within atmospheric science over the last thirty years have been opposed by and suppressed by the Pentagon in its own treatments of the effects of nuclear war, but nonetheless the science cannot be denied. Genuine science has self-criticism as its basis, something that runs against the power of ideology.

That does not mean of course that science cannot be corrupted in various ways or manipulated by the system or employed in an elitist and technocratic manner, which is a big part of our reality. But that is exactly why struggles over the social relations of science are necessary. It is therefore extremely important that Science for the People as an organization and also a magazine has been revived in the United States in recent years. Without critical science there would be no science of ecology and virtually no possibility of an effective ecology movement. Marxists who see natural science as inherently technocratic, positivistic, and elitist are in many ways giving up the struggle, which cannot be carried out independently of science. It is worth looking at the very different attitudes toward science in Cuba, as represented by figures such as molecular immunologist August Lage Dávila, e. g., in his article "Socialism and the Knowledge Economy" published in the September 2006 issue of *Monthly Review*.

And we also see these elitist and technocratic approaches emerging in discussions of COVID-19...

In terms of COVID-19, we do see the manipulation of science by the establishment in various ways, sometimes to cover up failures. But we also see major advances in science coming to the fore. The work of critical epidemiologist Rob Wallace and his associates within Structural One Health, coming out of the historical materialist tradition, have been extraordinarily important in bringing out the historical roots of the pandemic in capitalist global agribusiness and the circuits of capital, as well as the social factors that have led to its disproportionate impact on the most vulnerable sectors of society. We can in fact draw on a long history of socialist contributions to epidemiology from

the time of Engels and Marx to the present – as Brett Clark, Hannah Holleman, and I explained in an article in *Monthly Review* in January 2021 entitled “Capital and the Ecology of Disease”.

In this context, you write about the importance of transcending the capitalist form of value and emphasize the necessity of producing use values that meet genuine human needs. Is there a danger of technocracy when it comes to determining and promoting these needs? To use the language of another hero of *The Return of Nature*, William Morris, how do we determine the difference between “the vast quantity of useless things” produced by capitalism and that which meets real needs?

We live in a technologically mediated civilization, so the danger of technocracy is always something to guard against. But much of this derives from the class-basis and hierarchical structure of our society itself. Socialism in the twenty-first century demands substantive equality and ecological sustainability, both of which militate against hierarchical technocratic structures and capitalist monopolistic market mechanisms. We must remember that our most pressing problems today are not conducive to purely technological or technocratic solutions but have to do mainly with social relations. Widespread education and active control from the bottom of society are key.

In terms of how we determine what are useless things, we have to be able first to analyze how various commodities fit into the structure of production and social needs. This is not as difficult as one might think. Marx was the first to refer to the “hierarchy of needs”, not Abraham Maslow in the 1950s. In his “Notes on Adolph Wagner”, Marx wrote of the “hierarchy of his [man’s or humanity’s] needs”, which can clearly be given “a certain rank ordering”. This starts of course with our bodily needs. In the United States three individuals own more wealth than the bottom 60 percent of the entire population. The inequality is so vast that the so-called “masters of the universe” at the top of the class pyramid have numerous private jets and can take trips into outer space for the thrill of it, while much of the population in the United States lacks clean water, clean air, adequate and nutritious food, housing, access to health care, transportation, decent education, connectivity, etc. Individual acquisition is put ahead of community relations and needs.

It is certainly possible, in a society that emphasizes substantive equality and ecological sustainability, to determine that production should first satisfy the basic needs of all and to move forward from there. Needs, moreover, do not come just in the form of commodities, but in the form of community, social relations, education, health, aesthetic enjoyment, human empowerment, etc. Use values are essentially qualitative and not simply representations of economic value, as in the case of exchange values. William Morris decried the vast waste in society and the fact that people were compelled to carry out useless labor producing useless things and thus waste their working lives away. There is no doubt we can move more in the direction of rational,

ecologically sustainable production, given the extreme forms of waste and destruction in the contemporary economy that exist only to absorb the enormous economic surplus of capitalism and to keep it going. In the United States, trillions of dollars are spent on marketing every year for the purpose of convincing people to buy things, resulting in a situation in which people neither need what they want nor want what they need.

Could we say then that democratic control from below is itself a need, or perhaps that it is a necessary requirement for articulating and identifying our needs for social relations, community, empowerment, etc.?

I agree with this in general terms, but such “democratic control from below” is impossible under capitalism. Nor, clearly, was it achievable in Soviet-type societies. From a long-range socialist perspective, it will be necessary to return to the notion of the “withering away of the state”, viewed as a hierarchical structure standing above society. In his recently published posthumous work *Beyond Leviathan: Critique of the State*, István Mészáros calls for the “progressive requisition of the alienated powers of decision-making” by society as a whole as represented by the “self-managing freely associated producer”.

In recent years it feels like politicians and theorists of the radical left have finally begun to catch up with the climate crisis, and there is a lively debate about both strategy (green new deals, degrowth, climate jobs, ecological Leninism) and tactics (direct action, electoralism, etc.). Where do you see the most hope for repairing the metabolic rift today?

In terms of “theorists of the radical left finally catching up with the urgency of the climate crisis”, it is important to understand that thinkers on the left were leaders with respect to addressing the climate crisis as far back as the 1960s and 1970s. One can point to socialists like Barry Commoner, Virginia Brodine, Charles Anderson, even Jürgen Habermas, who emphasized the dangers of climate change in the late 1960s and '70s. Anderson’s book, inspired in part by Commoner, was entitled *The Sociology of Survival* and took global warming seriously. Of course, the greater part of the left ignored the question at the time, as did society as a whole. Still there is no sense in which socialist thinkers were behind in the development of ecological ideas, which arose particularly from the left.

I dealt with climate change and the whole question of the disruption of the earth’s ecological cycles in my book *The Vulnerable Planet* in 1994 and have expanded that analysis ever since. Climate change of course is simply one part of our planetary ecological crisis, which is marked by the crossing of numerous planetary boundaries beyond which the planet is no longer a safe home for humanity. That means that the Anthropocene crisis goes well beyond climate change itself.

In terms of the debate on strategy, a lot of it doesn’t get to the urgency of the issue

or the scale of the change that is necessary. The notion of a Green New Deal actually started within the mainstream liberal/neoliberal tradition and was heavily promoted by certain business interests. Barack Obama even included it in his program when he ran for president in 2008, but then dropped it after being elected president. Generally, it is seen as a form of green Keynesianism. It was given a more radical form, emphasizing a just transition and frontline communities by the U.S. Green Party and then in a watered-down form by left Democrats. A more revolutionary version is conceived in terms of a Peoples' Green New Deal as originally proposed by Science for the People, which I supported in an article entitled "On Fire This Time" in *Monthly Review* in November 2019. Max Ajl has done a service in promoting the notion of a global People's Green New Deal. Perhaps the deepest, most all-encompassing perspective along these lines is to be found in the *Red Deal* by the Red Nation, arising from Indigenous socialist activists in the United States.

The degrowth analysis has similarly varied between approaches that illogically perceive it as compatible with capitalism (such as Serge Latouche), all the way to eco-socialist approaches. We have just recently published "For an Ecosocialist Degrowth" by Michael Löwy, Bengi Akbulut, Sabrina Fernandes, and Giorgos Kallis in the April 2022 issue of *Monthly Review*.

Andreas Malm has been advocating a war communism and ecological Leninism strategy since 2015, as evident in an essay he wrote on the subject for a book entitled *The Politics of Ecosocialism*, edited by Kasja Bornäs – a book to which I also contributed. His approach is certainly provocative and is superior to other approaches in that it is premised on recognition of the full gravity, immense scale, and unprecedented urgency of the problem and the idea that the only way out is a vast revolutionary transformation.

My general approach of addressing the threat of the planetary rift, for example in my book *Capitalism in the Anthropocene*, to be published by Monthly Review Press in 2022, differs from, but is not in conflict with, the more radical strategies above. I have been less concerned with advocating a particular political-institutional mechanism than at looking at what has to be done if civilization and humanity is to survive and emphasizing the need for an ecological and social revolution, one which would necessarily extend beyond anything that humanity has ever seen before. Such a planetary ecological and social revolution would have to be based on what I have called an "environmental proletariat" reflecting a broader and deeper material struggle, embracing not only the working class in the broadest terms, and focused on environmental (urban and rural) as well as workplace struggles, but also including the Landless Workers Movement (MST) in Brazil and similar movements, the international peasantry, and the Indigenous. The environmental proletariat seen in these deep materialist terms is most likely to emerge first as a vital revolutionary movement within the Global South and not within the fortresses of capitalism in the Global North. Yet, the nature of the planetary environmental crisis is such that the terrain of struggle will not be limited to any particular part of the planet. Nor can workable solutions be found on a plane-

tary level unless humanity everywhere is mobilized to combat capitalism's tendency to produce an "irreversible rift in the interdependent process of social metabolism".

The scale of the struggle before us, which will eclipse all previous movements and revolutions, is so enormous, necessarily mobilizing hundreds of million and even billions of people, that there is no sense in going too far in mapping out particular state-oriented, institutional solutions, which will be a product of the struggle itself and will vary from place to place, representing many different revolutionary vernaculars. Nevertheless, it is likely that the struggle, at least in the capitalist core, will have two phases, the first of which will be ecodemocratic aimed at a kind of ecological popular front directed at the fossil fuel companies and financial capital, but pointing in an ecosocialist direction; the second of which will take a form in which ecosocialism is dominant – if there is to be any hope at all. What is certain is that we have to abandon capital accumulation as the driver of society and adopt, as the leaked 2022 IPCC climate mitigation report stated, low energy solutions, requiring vast changes in the structure of social relations.

The latest IPCC reports (the three partial reports making up the Sixth Assessment Report of 2021–2022) have indicated that even in the most optimistic scenario the next few decades will be catastrophic for much of humanity all over the earth. The force of climate change is now bearing down on the world population. It is still *possible*, given revolutionary-scale transformations in production, consumption, and energy use, to avoid irreversible climate catastrophe, which would require that carbon dioxide emissions peak this decade and that we reach zero net emissions by 2050. The object is to stay *well below* a 2°C increase in global average temperature and remain on the 1.5°C pathway (which means not overshooting it until 2040 and getting back down to a 1.4°C increase by the end of the century). Still, even then, the catastrophes threatening much of the world's population will be unprecedented compared to all previous human history. In these circumstances, we have shifted our emphasis in *Monthly Review*, as represented by our July–August 2022 issue, from simply emphasizing the mitigation of climate change to what communities and populations need to do to protect ourselves in the present and future, employing radical and revolutionary ecosocialist strategies. Our hope is that as people mobilize against the environmental conditions produced by the present social system that increasingly threatens their lives, they will also take the steps to protect the earth as a home for humanity, carrying out a world ecological and social revolution – the actual form of which is still to be determined. This is the great struggle of the twenty-first century: a struggle against ecological murder.

TRANSLATION

WORLD REVOLUTION NOW

On the Latest Publication of the Club of Rome

*Wolfgang Harich,
introduced by Andreas Heyer*

Abstract

In the following translation, long-time East German dissident Wolfgang Harich presents his Marxist ecological perspective in a reflection on a 1991 report by the Club of Rome. Introduced by Andreas Heyer and translated by Julian Schoenfeld.

Keywords

Marxist ecology, de-growth, Club of Rome, environmental revolution

WOLFGANG HARICH'S MARXIST ECOLOGY *Andreas Heyer*

Wolfgang Harich (born December 9, 1923 in Königsberg, died March 15, 1995 in Berlin) experienced the end of the Second World War in the illegal anti-fascist resistance in Berlin. His importance in the movement is suggested by the fact that the "Ulbricht Group" of leading Communist figures quickly sought contact with him after its return to Germany, as Wolfgang Leonhard reported in his book *Die Revolution entlässt ihre*

Kinder. In autumn of 1946, Harich became the only German to join the editorial staff of the Soviet-licensed *Tägliche Rundschau*, where he was very successful as a theatre critic and feature writer.

In the 1950s, Harich worked at Humboldt University of Berlin, became an editor at the Aufbau publishing house, and became editor-in-chief of the *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. He also found himself repeatedly in conflict with the party. Early on he championed Bertolt Brecht, and in 1953 he and Brecht both expressed positive views on the workers' uprisings and worked for the fall of the repressive State Art Commission. Lectures given by Harich on Hegel at Humboldt University in 1952 and 1955 became political issues. He was also the only prominent figure in the GDR (German Democratic Republic) to stay away from the funeral service for Stalin. His close ties to Georg Lukács and his close collaboration with Ernst Bloch came under early criticism from the SED (the Socialist Unity Party, the ruling party of the GDR). On November 29, 1956, amidst uprisings throughout the Eastern Bloc, he was arrested and sentenced the following year to ten years in prison for "forming a conspiratorial group hostile to the state". He was released on December 18, 1964 on the basis of an amnesty on the occasion of the 15th anniversary of the existence of the GDR. During his years in Bautzen prison, Harich was in solitary confinement for a long time, and only from 1963 on was he allowed to read selected books again.

When he was released from prison, the Stasi made it clear to him that political and philosophical statements from him were no longer desirable. Nevertheless, he did not leave the GDR, but remained in "his" Berlin until its demise – always hoping to see divided Germany reunited. Harich did not abide by the ban on writing. He worked, without his name ever being mentioned, at the Akademie publishing house on the new Feuerbach-Ausgabe (one of the most important Marxist publishing projects in the GDR). Above all, he quickly produced his own texts, published and unpublished. His commitment to literary studies, philosophy, and criticism of the present age during these years is still known today: Let us recall his great book on Jean Paul (the only monograph he was able to publish in the GDR), as well as his reflections on the GDR's understanding of heritage, and, closely related, his own understanding of culture oriented towards the classical period and against modernist tendencies. In this last area one can see a point of convergence between the philosophies of the three most important figures who inspired his own approach, and whom he held in high esteem: Nicolai Hartmann, Georg Lukács, and Arnold Gehlen.

At the beginning of the 1970s, Harich began to work intensively on the ecological issue. In 1975 he published his highly controversial book *Communism without Growth? (Kommunismus ohne Wachstum?)*, a pioneering Marxist monograph on ecology. At the end of the 1970s, Harich realised that the GDR was completely refusing to address the ecological question and, against all his convictions, he asked to leave the GDR. This at first appeared to be out of the question for the SED, but on the initiative of Erich Honecker Harich was granted a permanent visa, which he used to promote his ecological

concept from 1979 to 1981 in Austria, the German Federal Republic, and Spain in the ranks of the emerging Green and Alternative movements there.

The central thesis of *Communism without Growth?* is that only a worldwide communist state can halt and reverse the industrial growth of humankind. For only communism possesses sufficient means to enforce critical measures: from one-child marriage to the resettlement of entire population segments, from rationing to the renunciation of the exploitation of nature. During his years in the German Federal Republic, Harich not only got to know many leading ecologists of the time; he also realised that he had to expand his state-centred model to include individual and cooperative components, and he realised that ecology was far more fundamental than he had thought. It also meant the emancipation of all people, especially women. And it meant peace and equality – without exception. At the end of 1981, Harich returned to the GDR.

In the 1980s, Harich worked intensively on his studies on Nicolai Hartmann and waged a fierce battle against the preoccupation with Nietzsche in the GDR. Ecology took a back seat, to some extent, in the process. After the collapse of the GDR and German unification however, Harich was able to return to his main topic. In December 1989 he wrote, among other things, a “Draft Programme for the Green Party of the GDR” which, however, did not gain acceptance. His last major publication on ecology was a review written in 1991 of the most recent report of the Club of Rome. This article is reproduced below, translated for the first time.

Harich spent the years until his death committed to the social, ecological, and left-wing shaping of German unity. He died in Berlin on March 15, 1995 as a result of heart trouble that worsened when not treated during his years in prison. One of his last letters on ecology was written on June 14, 1992 to his friend, the Polish philosopher Adam Schaff. It says: “Admittedly, I no longer like the word ‘socialism’. I spent my childhood and youth under ‘National Socialism’ [...]. ‘Real socialism’ is compromised by the Gulag, etc., and socialists like Kreisky, Mitterand, González, Palme have certainly not overcome capitalism. On the other hand, communism has never existed anywhere, nor has anyone ever claimed to have realised it anywhere, and if it is true that, on a world scale, the overcoming of commodity production (and not only of capitalist ownership structures) is on the agenda, then why not strive for a ‘El Comunismo de Futuro’¹ right away?”

Translated by Julian Schoenfeld

¹ In (slightly incorrect) Spanish in the original. (Editors’ note)

WORLD REVOLUTION NOW

On the Latest Publication of the Club of Rome*

Wolfgang Harich

Until only three years ago¹ the Club of Rome did not consider it to be at all judicious to speak with one voice. “Although we are united in our common concern for the future of mankind, the origins, ideologies and approaches to the solution of problems are so diverse among our members that the effort to reach a consensus would inevitably have to lead to an insubstantial, even fatuous, compromise in the assessment of the world situation.” Thus wrote Sir Alexander King in his introduction to the report *Beyond the Limits of Growth*, which in 1988 Eduard Pestel, as usual, had submitted to the Club, but without claiming to speak in its name. In the meantime, the (now) one hundred members have changed their minds. For the first time, they are all united behind the latest report, *The First Global Revolution*,² which has just been published. The precarious world situation has made them “look beyond their differences on individual issues to agree on a common analysis and proclaim common goals”.

Common goals – this is also something that, in principle, is new in terms of content. This means a lot. At the very least, it will help put an end to those prophecies of doom that – seemingly – sound like Cassandra’s. For Cassandra predicts *unstoppable* doom. The reports to the Club of Rome, on the other hand, have always only rung the alarm bells about what might happen if nothing is done to address the fears that are expressed in the reports. In this, their authors resemble the biblical prophets calling for conversion, whose – to speak with Ernst Bloch – “*activating* thunder sermon” is not so much a prediction of fate as an instruction on how to avoid it, and consequently has an almost “anti-Cassandra effect” (for which the most suitable symbolic figure would be Katrin playing her drum in Brecht’s *Mother Courage*). Systems-Analytics prognostics speak,

* Translated with permission from, Wolfgang Harich, “Weltrevolution jetzt. Zur jüngsten Veröffentlichung des Club of Rome”, *Schriften aus dem Nachlass Wolfgang Harichs*, vol. 8: *Ökologie, Frieden, Wachstumskritik*, ed. Andreas Heyer (Marburg: Tectum Verlag, 2015), pp. 290–301. First published in *Z. Zeitschrift für marxistische Erneuerung* 2, no. 8 (1991), pp. 63–72. Thanks to Tectum Verlag for permission to translate the text.

¹ That is until 1988, which Harich notes that Pestel submitted his report to the Club of Rome. Pestel’s report itself was published in 1989. (Editors’ note)

² Harich cites the German text: Alexander King and Bernard Schneider, *Die globale Revolution: Bericht des Club of Rome 1991* (Hamburg: Spiegel, 1991).

more prosaically, of “alternative assumptions in the model”, of which, according to Pestel, “procedures of the type ‘If ... then’ or the type ‘What ... if’ are used”. In addition to such non-fatalistic foresight, there is now an appeal to purposeful intention and action that knows how to take influenceable factors into account. And people can be influenced, because they are not bound by instinct, and because on top of that they are capable of learning, while at the same time constantly maintaining their instinct for self-preservation.

Through both of these new “facts”, the main point, which is reflected in the title to the book, is given its full weight. As late as 1988, Pestel, then Minister of Education in the CDU-ruled state of Lower Saxony, gave a retrospectively scathing rejection to those who thought in the 1970s that “the world was ripe for a revolution”. At the time, the demand for zero growth, imputed (!) to the Club, to the detriment of the cause, “came in extremely handy as free ammunition against the establishment”. This was probably directed against Manfred Siebker’s views, for example, and certainly meant the idea of some sort of growthless, homeostatic world communism, derivable from premises such as those contained in the attention-getting 1972 MIT study *The Limits to Growth* by Dennis Meadows and others. Now, in 1991, the Club *in corpore* apparently considers the world to be “ripe for a revolution”. How else to understand its expectation of a “great revolution on a global scale” – obviously “world revolution” would be just another word for it – and its warning on the very next page about the devastating consequences that “would result from the unchanged continuation of economic systems and human behaviour” should the capitalist economic system continue to exist.

Leftist attitudes are met, consciously or unconsciously, with further insights: market mechanisms alone would not solve global problems “if they require a long-term strategic approach or if they are problems of distribution”. Moreover, the forces at work in a market economy could have “dangerous side effects because they are not based on the general interest”, with international financial speculation being “a particularly striking example of the excesses of a capital market” that is “dominated by the insane principle of profit at any price”. The market does not care “about long-term consequences, about the well-being of future generations or about resources that are common property”. It promotes self-interest and greed. If left unchecked, its brutal effects lead to “exploitation, neglect of social tasks, destruction of the environment” and the waste of goods that are vital for the future. The Club similarly exposes the problems of the common overestimation of pluralistic democracy. It is not a panacea, does not get everything under control, and does not know its own limits. “The complexity and technical nature of many of today’s problems do not always allow elected representatives to make competent decisions at the right time.” The activities of political parties revolve too much around election dates and rivalries, governments too short-sightedly favour solutions that yield the most obvious benefits at the expense of long-term perspectives. “Governance degenerates into regularly recurring crisis management, into stumbling from one emergency into another.”

The Club's historical understanding of its own genesis proceeds along the same lines. The "great turning point" was 1968. Coinciding with the end of a long post-war period of rapid economic growth in the industrialised countries, with social unrest and student revolts, with signs of alienation and cultural-critical protest, with "the first beginnings of a broad, publicly articulated environmental consciousness", a group of independent thinkers came together precisely at that time to complement the work of public organisations by addressing more long-term and fundamental problems. This must sound blasphemous to some, who, having too narrow an epochal consciousness or an anti-communist resentment, would prefer to reserve the term "great turning point" for 1989, the most representative date for the collapse of "actually existing socialism" in Eastern Europe and the Soviet Union.

The Club of Rome, on the other hand, soberly puts into perspective the significance of these events by stating that until recently the CMEA (Council for Mutual Economic Assistance) countries had not played a major role in the world economy. On the other hand, the Club, without a sense of triumph, recognises the ambivalent nature of the CMEA's debacle, as it holds opportunities but also risks: the risk not only of destabilising this part of the world, but also that of a further deterioration of the situation of the developing countries in the South, and at the same time the opportunity for "truly global commitments", especially regarding disarmament. It is "unlikely that history will offer us another opportunity as comprehensive and promising as this one, and it is therefore crucial that humanity uses it wisely". Conditions are "extremely fluid", there are hardly any more constraints, and from their consolidation could eventually grow "the restructuring and renewal of a much larger region and perhaps the entire world system".

Whether the world revolution ever had a basis in real socialism is more than doubtful today, even for non-Trotskyists. It seems certain that in the future it will have to completely and definitively renounce such a basis in the form of some other "socialism in one country". The question is how, with what concrete task, the revolution will now have to be set in motion anew, as it were *ab ovo*, if the spontaneity of the processes objectively driving it – or to be stopped by it – is not to lead to total, worldwide chaos. The Club of Rome estimates that the schizophrenias of the current state of the world are so enormous, entangled and threatening that it is actually necessary to "grab a thousand bulls by the horns at the same time". However – and followers of Lenin may see themselves almost confirmed here in their familiar doctrine of the "main link in the chain" – it singles out three areas from the entire world problem that must be tackled immediately: 1) "Swords into ploughshares", that is, disarmament with transformation of the production of all military-industrial complexes into a civilian economy. 2) Stopping the climate catastrophe, especially global warming, while dealing with the related energy problems. 3) Overcoming world poverty and the glaring differences between countries, not least with the aim of stopping the population avalanche in a morally legitimate, humane, and dignified way.

In this context, the sequence enumerated above does not represent differentiated priorities. One is as urgent as the other. The most fundamental importance is in fact attached to the second area. But since, for example, saving the remaining forests – namely the tropical rainforests in the poverty zones of the South, which are of enormous importance for stabilising the climate – presupposes that the most pressing need of the population living there is quickly remedied, for which in turn the budgetary resources of all states spent on armament purposes are needed, there can be no question of an order of priority for the requirements that are interlocked in this way. Or, putting it the other way: because the conversion of armaments, which is so indispensable for the lasting preservation of peace, would only cause even greater economic and ecological damage if, “instead of tanks automobiles were built, instead of warships and submarines merchant ships and tankers”, the proper approach to the first task depends on the constant consideration of the second.

The “central link in the chain”, therefore, is already complexly interwoven. Even with a strict selection of the most urgent issues, it is no longer possible to concentrate on a single, absolutely central concern. Lenin’s tactically wise advice therefore needs contemporary enrichment. And those “thousand bulls” do indeed show up, as soon as one grabs the three wildest from among them firmly enough by the horns. Maybe like this: the necessary aid for the former Third World is joined by that for the former Second; mass migrations will otherwise be on their way from the East and South. Or: behind the ecologically highly recommendable closure of even most civilian-oriented engine plants, with the inevitable consequence of closed petrol stations and car repair shops, the problem of ever more widespread unemployment looms large. Or: general and complete disarmament will foreseeably not only meet with resistance from the corporations profiting from the production and sale of weapons, but, hardly less risky, will again affect numerous workers and, moreover, highly qualified scientists of little renown, whose prestige, not to speak of income, is based on “success in the competitive struggle within an isolated profession”. And so on and so forth. One thing always leads to another.

The Left, the Green one as well as the Pink and the Red ones, including communists of Stalinist and Trotskyist origin, can undoubtedly politically affirm the three aforementioned core tasks of the global world revolution with the best of consciences. It should therefore find its way out of navel-gazing, despondent lethargy, and mutually exclusive disputes over direction in order to place itself, ready for unity of action and a policy of alliances, devotedly at the service of these three tasks, and thus going on the attack again. Of course, it will only succeed in this if it grasps the meaning of the “new thinking” in its full scope, recognises it, takes it seriously and brings it to bear in its own actions. This includes: the subordination of special interests to more general ones, especially proletarian interests to general human interests – which, however, are certainly not identical with the hyperspecial interests of the big bourgeoisie. Furthermore, it includes the resolute renunciation of violent methods of struggle and, among

many other things, the rejection of any theories of dictatorship of an undemocratic kind. The last-mentioned point must be particularly emphasised here insofar as the said idea of a growthless, homeostatic communism – in its original, only known version – was contaminated from 1974 onwards with the idea of an eco-dictatorship, and the reference to the Club of Rome’s understanding of democracy suggests the (erroneous) suspicion that it is still being adhered to here.

Within “actually existing socialism”, Brezhnev and Honecker were naively wooed by the suggestion, which appealed to their sense of responsibility, that they could use the instruments of power at their disposal, and even justify them if they used them, rejecting Western consumer norms as a precaution against the deadly dangers of the future; yet they never even considered the suggestion, whether because they could not or did not want to. They have suppressed, persecuted, and slandered that offer like they would any other dissident action. After their system collapsed, anti-democratic concepts, detached from their non-capitalist socio-economic basis, could only encourage imperialist, possibly extreme right-wing, dictatorship. It is possible to conceive the fascistic distorted image of an eco-dictatorship which, with the help of short-lived technological pseudo-solutions, would create a nature reserve, still thriving at best in the medium term, as a pretty environment for the master race, which, entrenched behind walls and barbed wire, would keep at bay a flood of people desperately surging forward from the South and East, if necessary by nuclear genocide. No thank you!

The idea of an eco-dictatorship was, by the way, inspired by a historically insufficient memory of the beginning of the Second World War. From one day to the next, on September 1, 1939, food and other consumer goods were strictly rationed in Hitler’s Germany, car owners were forbidden to drive their cars; they also no longer got any petrol. If the population accepted such restrictions – and they were the only bearable, not to say pleasant, things about the war at that time – in order to achieve goals of criminal aggression, then it hardly seemed absurd to ask for analogous measures from a red dictatorship, one that was committed to goals that were the polar opposite of the brown Nazi dictatorship, in view of the ecological crisis and so that the self-destruction of *Homo sapiens* would be stopped. Even today, the Club of Rome itself declares that people need “a common motivation, a common enemy” as an incentive; that new enemies, no less real than the earlier ones, now “threatened the whole of humanity” and that these enemies were “environmental pollution, water scarcity, hunger, malnutrition, illiteracy and unemployment”. The association of a (world) saving “war communism”, including a dictatorship, to be deployed against these adversaries of human welfare may once again suggest itself.

But thinking like this is fundamentally wrong. Even the historical starting point is wrong. The British in their war of 1939 – an exceptionally just war at that – imposed the necessary restrictions upon themselves in a broad consensus of Conservatives, Labour, and Liberals without abolishing democracy, and the Club of Rome is urging democratic

consensus-building of all political forces to rid ourselves of the rising threats of global catastrophe. Leftists may find it repulsive when Pestel even brings up, in this context, the paternalistic consensus-building tradition in Japan, which he suggests should be extended to the environmental challenges. In any case, it should be acceptable to leftists that the authors' collective of the *Global Revolution* says: "Different value and moral concepts exist everywhere in society, and we must also conclude here that only through an overriding common ethic of the survival of humanity and our planet can divergent interests be harmonised or at least mutual tolerance be achieved."

Old communists will hardly find this completely unfamiliar; younger ones, connoisseurs of their party history, will know it. Democratic consensus against fascism was once the aim of the Seventh World Congress of the Comintern. Admittedly, the policy of the People's Front initiated by it was quite heavily and damagingly burdened with Stalinism. It came far too late to have been able to thwart Hitler's rise to power in Germany. Afterwards, restrained by Soviet foreign policy, it blocked the movement's promising transition to socialism in France and even more so in Spain. This class betrayal, in turn, was secured internally in the Soviet Union by Stalin with bloody, pre-emptive terror against the Trotskyists and their followers. And when all his misjudgements and wrong decisions, together with the crimes that flanked them, boomeranged terribly on the Popular Front, it was to remain paralysed for almost two years by the Hitler-Stalin Pact. This much is unfortunately true.

Nevertheless, from 1935 onwards, communists all over the world had achieved much in terms of their policy of making alliances and working cooperatively in partnerships, exactly as Pestel means, which would be very beneficial to them today as comrades-in-arms of the global, world revolution if they would remember this lesson and restrain any ulterior motives for hegemony. "New thinking" may inspire them to do so, all the more so as they no longer need to take into account the constricting imperial interests of a "fatherland of all workers". The global character of the three cardinal tasks ahead could give new impetus to their internationalist tradition, giving it a new, more dignified quality in keeping with the signs of the times. Communists would be able to leave their moping motives behind, and their cooperation would be in demand, ever and again.

Who should be the subject of the global revolution? Answer: Everyone! Because the existence of all is at stake, it must be possible to bring each individual to the point where his or her elementary egoism sees itself challenged and can thus be won over and mobilised for a "globally enlightened and common self-interest" of humanity as a whole. For most people, this egoism is now "not limited to their own lifespan, but extends to that of their children and grandchildren, with whose existence they identify", which is why it is not *a priori* hopeless to work "egoistically" towards conditions that will enable future generations to have a dignified and truly human existence". The class interest of the ruling classes may not be specifically addressed in this argumentation of the Club of Rome, but it definitely does not put forth the illusion that it can be ignored. To take

ruling class interest into account without illusion, to consider it capable of the worst, to see how it is conditioned according to laws given by the capitalist system, and to bring it to its concept, is something that Marxist thinking is at liberty to do.

The social analysis of Marxism, rightly understood – namely in a Leninist way – has never led to fatalism, and therefore the appeal of the Club is perfectly compatible with it, which demands that any special interest that contradicts the preservation of life on earth, the salvation of human society, be confronted with the accusation of being secretly sworn to the most diabolical, most vile of all ulterior motives, the “devil-may-care” maxim. It is easy to see that there cannot be a more effective method of forcing capitalism to make an admission of failure with scientific justification. And this is exactly what the logic of “new thinking” demands. The offer of consensus in partnership and cooperation to all, including the most reactionary and destructive forces, leaves them no choice, as things stand, either to turn back or to show an absolutely fatal moral weakness. Probably, as a prelude to raising awareness of this alternative, a worldwide referendum would need to be organised, putting to the vote the continued existence of human beings and their flood-inducing addictions and habits.

The global challenges have undeniably been increasingly diverted from public attention by the events of the last few years. The resurgence of nationalism was and is probably the most responsible for this. Much as the Club of Rome, that Aeropag of noble humanists and cosmopolitans, disapproves of it, it is not discouraged by it. It is a sign of its wisdom that, in this context, it even sees good sides to the powerful ethnic egocentrism that is stirring up, despite its often not at all unrecognisable narrow-minded features, because it seems to it to favour the shift of political responsibility away from the centralised nation-state to the local base, in the sense of the second part of its slogan: “Think globally, act locally!” In a vertical upward direction, the Club also wants to see competencies that affect global survival problems shifted away from the nation state and up to a newly organised United Nations. Almost all of the statements on this subject, including the thoughts regarding more modern qualifications for politicians, are extraordinarily clever, meaningful, and helpful. The creation of a UN Environmental Security Council is suggested, in which “not only the members of the existing UN Security Council, but also the developing countries should be strongly represented”. (Presumably the postulated body would have vetoed the Gulf War, perhaps with the successful result that there would be no burning oil wells in Kuwait).

Other proposals include world development conferences, perhaps along the lines of the GATT (General Agreement on Tariffs and Trades) tariff reduction rounds, a “comprehensive world project for the development of alternative energies”, to be organised along the lines of a network, which would be preferable to the “usual bureaucratic inflexibility of a conventional international centre”, and studies regarding the energy problem in agriculture, with the aim of reducing its energy consumption and its emissions of greenhouse gases. In flexible and dynamic institutions – often only provisional and temporary, elastic rather than stable, capable of adapting to changing demands

– a policy of new ethical and adaptive quality should come into play, enlightened by interdisciplinary scientific knowledge, motivated no longer by the enjoyment of power and the privileges that go with it, but by “the satisfaction of being allowed to serve society”.

According to the Club, these and other virtues should be embodied in the Secretary-General of the United Nations above all other public figures, an office which, incidentally, it is hard to see why it has always been entrusted only to men: women have not even been considered as candidates for it. A first, faint hint of feminism is perceptible here, but this can in no way be regarded as sufficient. The biological link between motherhood and worries about the future, the different role of women in the diverse cultures of the interdependent world, the programme and perspective of a general feminisation of society, the advantages of a new matriarchy are topics for which the book regrettably fails to muster any interest.

It is to be hoped that the Club of Rome would be inspired by such reflections as those already made by Françoise d'Eaubonne in the 1970s and, accordingly, would decide to include disputatious feminists among its members. Another deficit to be criticised is the lack of a cultural-political dimension. It would be urgent to remedy this in the future in view of the questions of a meaningful life raised by unemployment and the reduction of working hours. Philosophy and the humanities, poetry, fine arts and music, enjoyed receptively, actively pursued, discussed with ambition and a willingness to learn, the mass acquisition of classical humanistic education in interaction with the development of the creative potentials of the individual, could turn the bleakly depressing agony of the feeling of being superfluous, not needed, into a joyfully affirmed leisure for higher activities and purposes and, on top of that, help to push back the compensatory needs that are usually coupled with material demands and can hardly ever be satisfied without wasting raw materials and a polluting behaviour. And what could be more suitable to teach us to imagine and understand the poverty and barrenness of a universe in which the earth, uninhabitable for humans, would drift along its elliptical orbit around the central star of our planetary system, what could most inspire us to not allow this under any circumstances, at no price, than an intimate familiarity with the crowning achievements of high culture! (We owe it to the galaxies of the cosmos that Raphael and Rembrandt, Shakespeare and Goethe, Bach, Mozart and Beethoven, Aristotle and Hegel, Balzac and Tolstoy should not ultimately have lived in vain, that we should do everything we can to ensure their continued effect until the sun cools off.)

To these objections, I would like to add a final consideration that globally-oriented thinking might consider too specific to be the basis of justified objection, but which is nonetheless missing in the book. It concerns the revolutionary auspices of the national dilemma of today's Germany. There is no doubt – and the Club of Rome states this with thankfully ruthless frankness – that the solution of the world problem will demand many material sacrifices from the present generation of Germans, especially in the industrialised and affluent regions. The initiative to awaken the necessary readiness for this and to provide a model for it is to be hoped for above all from the now reunified

Germany, and this for the simple reason that the West-East prosperity gap persists here in a state whose constitution prescribes equality of living conditions in all its parts, to be established not in two or five or ten years, but immediately.

But all efforts to overcome this deplorable state of affairs by raising the standard of living in the territory of the former GDR to West German levels are diametrically opposed to the intentions of the Club of Rome. It would be correct and sensible, in accordance with its advice, to take the opposite path: that of a downward levelling, with drastic material losses for the old federal states, combined with more social security (at an equally modest level) and improved *quality* of life for all. This would be along the strategic line of the life-saving global revolution and would also be revolutionary in the traditional sense: peace to the huts, war to the palaces (non-violent “war” of course)! For what would be the consequence of imposing patriotically justifiable renunciation on the less well-off masses of the people in West Germany, where, according to wealth statistics, 40 billionaires and almost 90,000 millionaires reside, where the rulers draw salaries and the members of parliament get allowances of shameful immoderateness?

To ask the question is to answer it. If Germany were to achieve this revolutionary feat instead of an ecologically undesirable economic miracle in the East based on the model of the 1950s, then those who were too rich would rightly lose out, but the rest of the world would be done a service that cannot be valued highly enough: it would experience that it is possible to proceed in this way, and this would once again set a precedent everywhere. Only then could the international community forgive the Germans for all that Hitler’s fascism did to it during the darkest twelve-year period of German history.

Seen in this light, Germany has a key role to play in the global, world revolution. The German left is therefore advised first and foremost to devote itself to a thorough study of this new publication of the Club of Rome, to develop the teachings and proposals in its own way and to link them with the indispensable, enduring, time-transcending truths of the Marxist tradition, in order to put the synthesis of both achievements of the human spirit into practice as soon as possible. And if the Club of Rome realises its plan to set up national associations in about thirty countries on five continents – and perhaps it has already done so – then here in particular the left must not allow itself to be outdone by anyone in establishing associations with it, in seeking its advice on an ongoing basis, in bringing to the Club the issues that are driving the left.

Translated by Julian Schoenfeld

MATERIALS

ANDREI PLATONOV: THINKING NATURE IN POST-REVOLUTIONARY RUSSIA

Monika Woźniak, ed.

Abstract

In the three presented newspaper articles from 1920s, Soviet writer Andrei Platonov criticizes the exploitation of the earth and human alienation from nature in the context of the Russian famine of 1921–1922, pointing to solar energy as the basis for socialist development. Introduced by Monika Woźniak and translated by Thomas H. Campbell.

Keywords

Andrei Platonov, Soviet environmentalism, socialist development, dialectics of nature

NEITHER GREAT, NOR ABUNDANT

The Image of Nature in Andrei Platonov

Monika Woźniak

Introduction

Andrei Platonov's literary status as one of the most important Soviet writers is well-recognized; he is often praised as a master of language or even, in the words of Slavoj

Žižek, as “an absolute writer of the 20th century” (along with Kafka and Beckett).¹ But while there appears to be a consensus about Platonov’s literary genius, there is far less consensus regarding his political and philosophical positions. Platonov was clearly critical of many Soviet shortcomings, and he struggled with censorship throughout his life, especially after Stalin personally denounced his writings as anti-socialist. Because of that, the first wave of reception of his most important works was, understandably, connected to dissident circles. In this context, Platonov was often read in a dystopian or even satirical light, and many researchers emphasised existential motives and his links to the pre-revolutionary religious thought of Nikolai Fyodorov.

With the emergence of revisionism in Soviet studies, and with the appearance of a new, post-socialist left, some Platonov scholars began to research new contexts and themes, and to propose new interpretations of Platonov’s work.² The publication of Platonov’s archival material, primarily his notebooks, provided further impulse for that reorientation, as it revealed Platonov’s non-superficial attachment to the socialist ideal. Researchers pointed to Soviet literary and aesthetic currents, both avant-garde and realist, of which Platonov was a part or with which he was in dialogue.³ Moreover, while liberal interpreters have tended to focus on Platonov’s reflective and alienated heroes, the attention of “revisionists” shifted to collectives and themes of camaraderie and new post-revolutionary subjects.⁴

Nevertheless, Fredric Jameson is right when he speaks of Platonov’s narrative as one “to which Utopian and anti-Utopian can appeal alike”.⁵ His combination of utopian and tragic elements, not shying from depiction of revolutionary violence and dire failures of the new society, can be challenging for both liberal and socialist interpretations.

¹ Slavoj Žižek “Introduction”, in Oxana Timofeeva, *The History of Animals: A Philosophy* (London: Bloomsbury Academic, 2018), pp. 1–8, here 2.

² For an overview of existing literature see, e.g., Maria Chehonadskih, “Soviet Epistemologies and the Materialist Ontology of Poor Life: Andrei Platonov, Alexander Bogdanov and Lev Vygotsky” (PhD diss., Kingston University, 2017), p. 40ff, <https://eprints.kingston.ac.uk/id/eprint/38850/>. See also Joan Brooks’s article, which analyses examples of post-socialist interpretations and offers some remarks on the earlier reception of his work (“Postsocialist Platonov: The Question of Humanism and the New Russian Left”, in *The Human Reimagined. Posthumanism in Russia*, ed. Colleen McQuillen and Julia Vaingurt (Boston: Academic Studies Press, 2018), pp. 218–243).

³ See, e.g., Igor’ Čubarov, *Kollektivnaâ čuvstvennost’. Teorii i praktiki levogo avangarda* (Moskva: Izdatel’skij Dom VŠĖ, 2016); Chehonadskih, “Soviet Epistemologies”; Robert Bird, “Articulations of (Socialist) Realism: Lukács, Platonov, Shklovsky”, *e-Flux* 91 (May 2018), <https://e-flux.com/journal/91/199068/articulations-of-socialist-realism-lukacs-platonov-shklovsky/>; Pavel Khazanov, “Honest Jacobins: High Stalinism and the Socialist Subjectivity of Mikhail Lifshitz and Andrei Platonov”, *The Russian Review* 77, no. 4 (2018), pp. 576–601.

⁴ See, e.g., Jonathan Flatley, “Andrei Platonov’s Revolutionary Melancholia: Friendship and *Toska* in *Chevangur*”, in *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2008), pp. 158–192; Chehonadskih, “Soviet Epistemologies”.

⁵ Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 105.

Platonov's most renowned writings – *The Founding Pit*, *Dzhan (Soul)*, and *Chevengur* – seem to affirm simultaneously the most intense longing for communism, its urgency or even necessity, as well as the most poignant recognition of how far communism is from being realised, and of how difficult, bordering on impossible, the realisation of communism appears to be.

In the following look at Platonov's image of nature, I contribute to the "revisionist" current in Platonov's reception by emphasising its relationship with Platonov's concern for a specifically socialist form of development. In doing so, I will pay special attention to Platonov's non-fiction writings from the 1920s and 1930s, three of which are translated here. As I argue, the central element in Platonov's depictions of nature is the theme of scarcity – nature's "stinginess" or "harsh arrangement" – and the need for building a socialism that takes into consideration nature's limits and the metabolic balance between humans and nature.

Nature in the Voronezh Articles

The theme of nature was present in Platonov's writings from the very beginning; it is one of the central themes of his newspaper articles from the 1920s. At that time, Platonov contributed to several Voronezh newspapers; he wrote about a number of topics, covering both the most recent events and publications – for example the civil war – as well as more general, philosophical matters, such as the role of science, the critique of religion, and proletarian aesthetics. His texts from that time reveal very clearly the impact of the ideas of Proletkult and Bogdanov, primarily in his understanding of proletarian culture and his cosmological vision.⁶ He was also active on the Voronezh literary scene, writing poems and short stories.

This period was interrupted in 1921 when a severe famine broke out, aggravated by a drought. This was a formational moment for Platonov's image of nature and for his entire life history. "Henceforth our grief and enflamed soul will cool down not in the form of art, but in the form of work transforming matter, turning the world", he declares in one article,⁷ and indeed in the following years he gave priority to the practical struggle against drought and the tasks of irrigation rather than to his literary work.⁸ He

⁶ See, e.g., the chapter "Consciousness and Matter: Platonov in Voronezh and Tambov (1917–1926)", in Thomas Seifrid, *Andrei Platonov. Uncertainties of Spirit* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp. 32–55; Seifrid, *A Companion*, p. 38ff.; Chehonadskih, "Soviet Epistemologies"; Natal'â Bočarova, "Tvorčestvo A. Platonova i èstetika Proletkul'ta" (PhD diss., Rossijskij gosudarstvennyj pedagogičeskij universitet im. A.I. Gercena, 2004).

⁷ Andrej Platonov, "Žizn' do konca", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), pp. 180–183, here 180. Platonov was educated in engineering (he graduated in electrical technology from Voronezh Polytechnic Institute in 1921), and his work as an engineer on land reclamation, amelioration, and electrification informed many of his writings.

⁸ Instead of irrigation, Platonov uses the word "hydraulification" (*gidrifikaciâ*) in a search of a "more communist" word. This can be also interpreted as an effort to use a word that more

was still a prolific contributor to Voronezh periodicals, albeit focusing mostly on topics related to the drought, calling for the creation of a system of organisations devoted to the struggle against the drought with the help of irrigation. This newspaper campaign reached its peak in the winter of 1921 and led to practical results, albeit much smaller than Platonov's initial expectations. In January 1922, the Voronezh Provincial Land Department established a commission for hydraulification (in the following months the commission was renamed and reorganised several times), which he headed. The newspaper articles from 1922 and 1923 are connected mostly to the activity of the commission.

The beginning of 1920s is often described as the Promethean or utopian period of Platonov's thought. Indeed, his articles often praise human consciousness and reveal a belief in the cosmological mission of science. During the 1920s, Platonov speaks of the "kingdom of consciousness" as the essence of proletarian culture and social revolution. He opposes consciousness against animal, instinctual life, and describes the former as the "highest form of organic energy"⁹ and the greatest weapon of the proletariat in its struggle against nature. As Maria Chehonadskih notes, however, this "earlier, oversimplified Bogdanovism that conceives of the new human as a state of pure consciousness" is abandoned by Platonov around 1924, giving place to a more complex image.¹⁰ Thomas Seifrid is also correct in noting that the 1920s articles are not fully coherent, and Platonov often combines this praise of consciousness with strongly materialist notes.¹¹

Nature is mostly portrayed in the 1920s articles as being the proletariat's biggest enemy. "Nature is a White Army man", Platonov says plainly in "Earth-cheka",¹² and in "Black Saviour" he adds: "The bourgeoisie is a puppy. The real enemy is nature, the universe, which is still admired and sung about by blinded, foolish poets."¹³ Some articles are techno-optimist, presenting big projects of transforming nature by, for example, changing the temperature of Siberia by transforming its landscape with the help of explosives.¹⁴ Finally, Platonov describes the earth as a machine, and elsewhere

resembles "electrification". See the editors' commentary in Platonov, *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 313–314.

⁹ Andrej Platonov, "U načala carstva soznaniâ", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 143–146, here 145. On the kingdom of consciousness see also other articles in the same volume, especially "Golova proletariata", "Dostoevskij", "Proletarskaâ poëziâ", and "Slyšnye šagi (Revolüciâ i matematika)".

¹⁰ Chehonadskih, "Soviet Epistemologies", p. 144.

¹¹ Seifrid, *Andrei Platonov*, p. 38ff.

¹² Andrej Platonov, "Zemčeka", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 206–208, here 208.

¹³ Andrej Platonov, "Černyj spasitel", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 156–157, here 156.

¹⁴ See Andrej Platonov, "Ob ulučšeniâh klimata", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 306–308. The employment of explosives was also praised in a different text, see "Velikij rabotnik (O razvítii v Rossii vzryvnoj kul'tury)", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 248–250.

portrays the latter as a “miracle” and “brother” of people, as humans’ improved and perfected image.¹⁵

Nevertheless, Platonov is hardly one-sided in his proclaimed hostility towards nature. At the same time – sometimes even in the same texts – he cries over the alienation of people from their natural environment. He is well aware of the importance of the metabolic balance and concerned about the consequences of modern agriculture. The earth, he writes, cannot be exploited without limits by monoculture farming, but needs restoration and fertilisation. In his 1924 text “Struggle with the Desert”, Platonov calls the modern system of agriculture “a predation in its essence and destruction of the productive forces of the land”¹⁶ (the idea is later repeated by one of his heroes in the story “The First Ivan”,¹⁷ and similar accusations are present in “Revolutionary Council of the Earth”, translated here). In the same text, he points to desertification as the effect of human activity. In “Agrarian Issues in Chinese Agriculture”, Platonov speaks of the “circulation of substances” (*krugovorot vešestv*) that should be improved. The ways to do it can be searched for in traditional methods of farming, such as using excrement to fertilise earth that “needs to be fed too in order to feed us”.¹⁸

Moreover, despite praising machines and the development of productive forces, Platonov understands well that technology is not something ideologically innocent. Already in “Light and Socialism”, translated here, he sees, in a deeply materialist manner, “coal and iron” as an inherently capitalist form of energy, postulating the need for the conscious search for socialist technology. In the 1920s, he repeatedly points to renewable energy as the key to solving the contradiction of growth and balance. His main hopes were usually connected to the sun, the most democratic source of energy in that it was relatively evenly distributed and available, limitless, and renewable.¹⁹ “The earth must

¹⁵ Andrej Platonov, “Da svâtitsâ imâ tvoe”, in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 39–40, here 40. At that time, he sometimes even points to automation as the key to abolishing labour.

¹⁶ Andrej Platonov, “Bor’ba s pustynej”, in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 276–278, here 276.

¹⁷ The story, constructed mainly from his earlier newspaper articles (including “Struggle with the Desert”), was presented in the form of a dialogue between a journalist and some workers and was published in 1930. For more on its history and relationship with Platonov’s engineering activity in the commission, see Tomas Langerak, “Ob odnom ‘tehničeskom’ proizvedenii Andreâ Platonova. Očerk ‘Pervyj Ivan’”, *Russian Literature* 46, no. 2 (August 15, 1999), pp. 207–218.

¹⁸ Andrej Platonov, “Voprosy selskogo hozâjstva v kitajskom zemledelii”, in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 235–236. Miela Erley links this text to Marx’s reflections on social metabolism, see Miela Erley, “The Dialectics of Nature in Kara-Kum’: Andrei Platonov’s *Dzhan* as the Environmental History of a Future Utopia”, *Slavic Review* 73, no. 4 (2014), pp. 727–750, here 742 (footnote); *On Russian Soil: Myth and Materiality* (Ithaca: Northern Illinois University Press, 2021), p. 158 (footnote).

¹⁹ He sometimes also points to other renewable sources, such as water, which is closely connected to his experience of building hydroelectrostations. See Andrej Platonov, “Voda – osnova socialističeskogo hozâjstva (Sila rečnogo podpertogo potoka kak osnova energetiki hozâjstva budušego)”, in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 254–256.

be intact and pristine, and all the lush life of mankind shall be entirely at the expense of the sun”, he says in the “Struggle with the Desert”.²⁰ The sun can be the source of the surplus which otherwise would have to be obtained by exploiting the limited forces of the earth and the workers. Moreover, Platonov thinks of the universe as consisting of light. His thinking combines here scientific inspiration (interest in the relationship between matter, light, and energy was quite common at that time) with mythological elements. As Maria Chehonadskih writes about the presence of the latter in Platonov,

He reminds us that in almost all ancient religions life originates from the light. Therefore, Platonov, a follower of Bogdanov, believes that intuition was the first step of knowing, and now the old myths took on a scientific shape. [...] This is the reason why there are so many popular myths about the sun in his works.²¹

Platonov’s ideas are also closely connected to the traditions of Russian cosmism; both large irrigation projects and solar power appear in Fyodorov’s writings.²² Platonov might have also been familiar with works linked to what is often described as the scientific current of Russian cosmism, such as the writings of Vladimir Vernadsky, author of the concept of the biosphere and the precursor of environmental studies.²³

While many of the ideas in Platonov’s articles on nature and technology are grounded in his own experiences during his years in meliorating institutions and attempts at technological innovation (he acquired a few patents), a machine that was central to his concept of solar energy – the electromagnetic resonator transformer – remained unrealised. The process of inventing it (both successful and unsuccessful) is portrayed in his early literary works, in which the theme of electricity is of great importance. The inspirations for that machine are unclear; Konstantin Kaminskij convincingly argues that it might be related to works of Wilhelm Ostwald, translated into Russian in the first decades of 20th century.²⁴

²⁰ Platonov, “Bor’ba s pustyniej”, p. 276.

²¹ Chehonadskih, “Soviet Epistemologies”, p. 159 (footnote).

²² See, e.g., Nikolai Federov, *What Was Man Created For? The Philosophy of the Common Task*, trans. Elisabeth Koutaissoff and Marilyn Minto (Lausanne: Honeyglen Publishing/L’Age d’homme, 1990), pp. 33–37, where they are discussed in the context of the 1891 famine in Russia.

²³ See Seifrid, *A Companion*, p. 56. The affinities between Vernadsky and Platonov are developed mostly by the Russian scholar Konstantin Barsht. A core of Platonov’s thinking was, nevertheless, formed before the publication of Vernadsky’s *Biosphere* in 1926.

²⁴ See Konstantin Kaminskij, *Der Elektrifizierungsroman Andrej Platonovs: Versuch einer Rekonstruktion* (Köln: Böhlau Verlag, 2016), p. 122ff. See also his argumentation against Valery Podoroga’s idea to link it to Tesla, and Konstantin Barsht’s idea to link it to Max Planck.

As Thomas Seifrid argues, Platonov's early writings are not univocally optimistic, as is often thought.²⁵ Despite praising science and human consciousness, Platonov is well aware of the limits of our knowledge and the complex character of nature. Humanity cannot change the laws of nature, but needs to know them in order to use nature; the only way of conquering nature is to adapt to it and use an indirect, roundabout way. In "On Science", a 1920 article, he writes:

Man turns on nature using its own means, he strikes it with the tools of its laws. He does not take it by force, but adapts to it. Having recognised the dead power of the forces of the world, man directs them, unable to change them directly, against other forces hostile to life – and thus subdues them, indirectly changes them, defeats them.²⁶

The process of knowing nature, however, is not an easy one; nature is complex and cannot be reduced to one principle; such generalisations are characteristic of the idealist science of the bourgeoisie. Moreover, Platonov seems to feel the need to go beyond a mechanistic treatment of nature; in "Life Until the End", he sketches out a vision of a new age of agriculture, in which one would study individual plants and even their parts, and intimate knowledge of their "character, soul, needs, and sicknesses"²⁷ will replace approaches that treat all of life in a uniform manner. Then, in an image of plenitude and harmony between the cultural and the natural, "bread will grow in flowerpots", adds Platonov. This vision of a non-alienated, humanised relationship with nature, is all the more striking considering its placement between the shocking depiction of hunger and Platonov's technical instructions on irrigation.

In his 1920 essay, "The Culture of the Proletariat", Platonov notes:

I recently read an old book by a well-learned physicist, where he says almost with certainty that the essence of nature is electrical energy. I'm not a well-learned man at all, but I've also thought as hard as I could about nature, and I've always hated such absolute conclusions. I know how easy they are, and I also know how unimaginably complex nature is, and that it is too early for man to bestride the truth, he has not earned it, and there is no master more stingy with wages than nature.²⁸

²⁵ Seifrid, *Andrei Platonov*, pp. 41–42.

²⁶ Platonov, "O nauke", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 33–34, here 34. Cf. critique of generalisations in the article "Kul'tura proletariata".

²⁷ Platonov, "Žizn' do konca", p. 181.

²⁸ Andrej Platonov, "Kul'tura proletariata", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2, pp. 90–100, here 92–93. One might notice, however, that this did not save Platonov from similarly general formulas in his own journal articles.

In *Happy Moscow*, written more than a decade later, Platonov will repeat this distaste for easy formulas: “nature was too difficult, by his own reckoning, for such an instant victory and could not be confined within a single law”,²⁹ the narrator will say about Sartorius, opposing him to the naïve Sambikin, who thinks he has understood the essence of things. The idea of the miserliness of nature will return in the 1930s too, reconceptualised as the “harsh arrangement” of nature.

The Dialectics of Nature in the 1930s Articles

In 1934 Platonov wrote his philosophical essay “On the First Socialist Tragedy”, which is sometimes described as an “environmental manifesto”.³⁰ The essay was intended for a volume of commentaries planned as a supplement to a monumental collective publication celebrating the completion of two five-year plans. The initiator of this unrealised publication was Gorky, who at that time played a complicated role of censor and protector in Platonov’s life and had a decisive role in the fate of his publications.³¹ Gorky decided to include Platonov in the volume, and sent him with a writers’ brigade to Turkmenistan to observe and describe the building of socialism there, including projects involving the irrigation of the Kara-Kum desert by diverting the Amu Darya river. This trip resulted in a short story “Takyr”, which was successfully published, ending the period of full prohibition on Platonov’s publishing (and which allowed him to join the Soviet Writers’ Union). Platonov described his experiences in a short article, “Hot Arctic”, and he gave them a more general, philosophical meaning in the essay “On the First Socialist Tragedy”.³² The publication of the latter was rejected by Gorky on the basis of its pessimism; the unpublished text was later condemned within the writers’ union.³³

In the essay, Platonov sketches out a specific dialectics of nature, based on the idea of balance. It shifts the emphasis from the cosmological mission of man to the question of the limits of technology and nature. Alluding to traditional texts portraying Russian land as “great and abundant”, he declares:

Nature is not great, it is not abundant. Or it is so harshly arranged that it has never bestowed its abundance and greatness on anyone. This is a good thing, otherwise – in historical time – all of nature would have been plundered, wasted, eaten up,

²⁹ Andrei Platonov, *Happy Moscow* (London: Vintage Books, 2013), p. 58.

³⁰ Erley, “The Dialectics of Nature in Kara-Kum”, p. 738.

³¹ Nina Malygina, “Iz istorii otnošenij M. Gor’kogo i A. Platonova: kontekst i podtekst”, *Filologičeskij klass* 2, no. 52 (2018), pp. 83–87, here 86.

³² One should also mention the novel *Soul (Dzhan)*, written after Platonov’s second trip to Turkmenistan in 1935.

³³ On the history of the essay, see, e.g., Erley, “The Dialectics of Nature in Kara-Kum”, as well as the commentaries of the editors to the Russian publications of both versions of the essay (see below).

people would have revelled in it down to its very bones; there would always have been appetite enough. If the physical world had not had its one law – in fact, the basic law: that of the dialectic – people would have been able to destroy the world completely in a few short centuries.³⁴

Because of that “harsh arrangement”, technology is born – an attempt to outsmart nature, break its law of equal exchange, and attain a surplus. However, the dialectical law preventing nature from being destroyed cannot be defeated. Technology’s only victory is a pyrrhic one; as Platonov states, nature, in the form of mass death and suffering, took its revenge³⁵ for the development of productive forces, which suggests that the development of productivity is linked to the imperialist phase of capitalism. Although he points to socialism as the possible solution of the conflict between technology and nature, the text ends on a rather pessimistic note; the only suggested solution seems to be restraint, patience, and moderation.

In fact, the text can be seen as a polemic with Gorky’s views on nature. In the 1930s, Gorky published a series of texts proclaiming human superiority and a struggle with nature, understood very literally. In one of these texts, for example, Gorky proposed destroying everything that does not have a direct utility for people:

Cover the sandy steppes with greenery, plant forests on them, irrigate the arid lands with river water, etc. It is necessary to breed nurseries everywhere [...]. The spontaneous force of nature creates masses of parasites – our rational will should not tolerate it – rats, mice, and gophers cause huge damage and losses to the economy of the country, probably amounting to hundreds of millions of rubles. [...] Nature’s blind striving to reproduce all kinds of useless or definitely harmful trash on earth – this striving must be stopped, blotted out of life.³⁶

The theme of struggle with nature and the radical transformation of nature in the spirit of extreme anthropocentrism was present also in the work of other writers during the 1930s.³⁷ Against this background, Platonov’s concern with the limits of nature seems

³⁴ Andrei Platonov, “On the First Socialist Tragedy”, trans. Tony Wood, *New Left Review* II, no. 69 (1 June 2011), pp. 31–32.

³⁵ This might be an allusion to Engels’s “The Part Played by Labor in the Transition from Ape to Man”, discussed in the Soviet Union in the 1930s (see Erley, “The Dialectics of Nature in Kara-Kum”, p. 737).

³⁶ Maksim Gor’kij, “O bor’be s prirodoj”, accessed November 6, 2022, <https://gorkiy-lit.ru/gorkiy/articles/article-173.htm>.

³⁷ F. R. Shtil’mark and Roberta Reeder, “The Evolution of Concepts about the Preservation of Nature in Soviet Literature”, *Journal of the History of Biology* 25, no. 3 (1992), pp. 429–447, here 431ff.

exceptional. We should remember, however, that even if Soviet writers were primarily Promethean, many scientists at that time, including Vernadsky, openly expressed their concerns about the limits of the exploitation of natural resources.³⁸

We should also remember that “On the First Socialist Tragedy” exists not in one variant, but in two, and the comparison with the second, longer version reveals great differences.³⁹ The technological question is nearly answered: instead of emphasizing the difficulty of exploiting nature, in this version socialism is depicted on the eve of a truly rational regulation and transformation of the world, of an absolute power over nature. And in place of nature’s stinginess, Platonov emphasizes the question of ideology. Is socialist society ready for that technological shift, he asks, or will the shift lead to ultimate catastrophe? In this version of the text, what is at stake is not the practical possibility of victory over nature, but the challenge of moral upbringing, the possibility of finding a “socialist heart” (this theme was present already in the 1921 short story “Markun”, where the hero of the story acknowledges that his egoism led to the failure of his invention). The discrepancy between the two versions of “On the First Socialist Tragedy” reveals Platonov’s hesitation regarding the possibility of socialist development and his shifting between ontological and moral interpretations of socialism’s difficulties.

Even Burdocks Yearn for Communism: *Poor Life* as the Core of Platonov’s Revolutionary Ecology

Platonov’s image of a “harshly arranged” and stingy nature is rooted in his experience of suffering and impoverishment. Nature as we know it – the nature we build communism in – is cruel, marked by death and suffering. As Oxana Timofeeva notes,

Platonov wrote a great deal on life and its poverty. *Poor life* is the life of animals and plants, but also of people who build happiness and communism precisely out of this life. Poverty is a condition in which life is supposed to be the main or even the only possible material resource, a universal substance of existence, which is used in the production of everything.⁴⁰

³⁸ See Douglas R. Weiner, *Models of Nature: Ecology, Conservation, and Cultural Revolution in Soviet Russia* (University of Pittsburgh Press, 2000), pp. 44–45.

³⁹ The manuscript variant was published in Russian in 1991 under the title *On Socialist Tragedy* (“Iz neopublikovannogo”, *Novyj mir* 1 (1991), pp. 145–147); it was published in English in 2011 by *New Left Review*. The second existing version, a typescript, significantly longer and considered as a later, more developed variant was published in 1993 (“O pervoj socialističeskoj tragedii”, *Russkaâ literatura* 2 (1993), pp. 200–206). The English translation of it is included in the volume with the 2013 edition of *Happy Moscow*, see Andrey Platonov, “On the First Socialist Tragedy”, trans. Robert Chandler, Elizabeth Chandler, Angela Livingstone, Nadya Bourova, and Eric Naiman, in *Happy Moscow* (London: Vintage Books, 2013), pp. 153–157. Gorky was familiar with the longer version.

The concept of poor life offers a key to understanding the apparent contradictions between Platonov's environmental sensibility and his Prometheanism. When he calls us to the struggle with nature, "nature" signifies a harsh arrangement of life, one that we have the obligation to change. In Platonov's writings, animals, plants, and the earth itself are labouring, exhausted beings, just like proletarians:

Chepurny touched a burdock – it too wanted communism: the entire weed patch was a friendship of living plants [...]. Just like the proletariat, this grass endures the life of heat and the death of deep snow.⁴¹

Humans might be sometimes described by Platonov as the crown of life,⁴² but they come from earth and remain a part of it. There is no dualism of human and other living beings; this fluidity is often emphasised in Platonov's description of various metamorphoses, where animals become anthropomorphised and humans animalised.⁴³ For Platonov, animals are not Cartesian machines; they suffer as much as humans, or – since they lack the distracting abilities of consciousness – even more.

Moreover, we live only thanks to the generosity of non-human life, which is ready to share its life, flesh, and soul with others: in repeated descriptions of meat-eating, Platonov claims that animal flesh feeds not only our bodies, but also our souls, because an animal gives away its soul and body.⁴⁴ In *Soul*, Platonov repeatedly returns to the idea that humanity needs living creatures around, both physically and spiritually.⁴⁵ Their value, however, cannot be reduced to just that:

the blackthorn is imbued with a scent, and the eyes of a tortoise with a thoughtfulness, that signify the great inner worth of their existence, a dignity complete

⁴⁰ Oxana Timofeeva, *The History of Animals: A Philosophy*, Bloomsbury Collections (London: Bloomsbury Academic, 2018), p. 154.

⁴¹ Andrei Platonov, *Chevengur*, trans. Anthony Olcott (Ann Arbor: Ardis, 1978), p. 198.

⁴² See, e.g., Andrej Platonov, "Poslednij vrag", in *Sobranie sočinenij*, vol. 1, part 2, p. 22.

⁴³ Platonov does not only portray suffering animals' human faces, but sometimes also paints animals as active in the process of building of socialism, as is the bear in *Kotlovan*, who works as a hammerer in a smithy and clears the village of kulaks. There are also instances of the opposite process, where human beings become animal-like in the inhuman environment (the clearest example is in *Garbage Wind*, set in Nazi Germany).

⁴⁴ See Timofeeva, *History of Animals*, p. 157.

⁴⁵ This is also present in Platonov's diaries of that period (see Andrej Platonov, *Zapisnye knižki. Materialy k biografii* (Moskva: Nasledie, 2000), p. 155). One should note, however, that animality sometimes has a negative tone in Platonov, especially connected to sexuality. See Hans Günther and Sergey Levchin, "A Mixture of Living Creatures': Man and Animal in the Works of A. Platonov", *Ulbandus Review* 14 (2011/2012), pp. 251–272, here 268–270.

in itself and needing no supplement from the soul of a human being. They might require a helping hand from Chagataev, but they had no need whatsoever for superiority, condescension, or pity.⁴⁶

It would be wrong, however, to link Platonov to deep ecology, as Robert Chandler does.⁴⁷ Oxana Timofeeva is right when she reads Platonov against deep ecology and points to revolutionary humanism and the transformation of nature as a central idea of Platonov's images of animals.⁴⁸ It is telling that Chagataev, the main hero of *Soul*, speaks of animals' dignity immediately after arguing that animals are not always unhappy, and that their wretched state must be an abnormality. The passage should be read in a light of another from the same novel:

The desert's deserted emptiness, the camel, even the pitiful wandering grass – all this ought to be serious, grand and triumphant. Inside every poor creature was a sense of some other happy destiny, a destiny that was necessary and inevitable – why, then, did they find their lives such a burden and why were they always waiting for something?⁴⁹

That happy destiny, necessary and inevitable, but at the same time painfully unrealised – is communism. Platonov understands the latter primarily as the non-alienated form of relating to the world, universal camaraderie and friendship.⁵⁰ The question of communist subjectivity that is able to express solidarity with others, to not only share in others' lives, but to live their lives, is present also in late works of Platonov, such as *Happy Moscow*.⁵¹ While this understanding of communism as universal camaraderie and the humanisation of the world might seem abstract or lofty, Platonov never neglects its material aspect, as he occupies himself with the question of exchange and distribution of energy and is very sober about obstacles to the process of building communism.

The universal camaraderie that is at the very core of communism extends not only to humans and other living beings, but even to inanimate objects, both natural and artificial. The vision of the machine as a perfected image of man, present in Platonov's early articles, gives way now to descriptions of machines and artefacts as defenceless,

⁴⁶ Andrey Platonov, "Soul", in *Soul and Other Stories*, trans. Robert and Elizabeth Chandler (New York: Review Books, 2008), pp. 3–146, here 120.

⁴⁷ Robert Chandler, "The Last Caspian Tiger", *Index on Censorship* 34, no. 1, pp. 120–124, here 122.

⁴⁸ Timofeeva, *The History of Animals*, pp. 165–166.

⁴⁹ Andrey Platonov, *Soul*, p. 27.

⁵⁰ Flatley, *Affective Mapping*.

⁵¹ See Platonov's notes for *Happy Moscow* in Platonov, *Zapisnye knižki*, passim, especially p. 175. See also: Khazanov, "Honest Jacobins".

fragile things which – unlike living things – are not able to regenerate.⁵² It is worth remembering, however, that in *Chevangur* Platonov counterposes a universal solidarity that includes beings and things (embodied by Sasha Dvanov) with an escapist submersion into the world of pure artefacts (illustrated by Zakhar Pavlovich before his encounter with Proshka).⁵³ Machines can be seen as images of the world of the future, a “world fully alive”, as Platonov notes in 1940s,⁵⁴ not because they are superior to humans, but because they are dead matter that became alive thanks to human beings. It is human labour that gives the machines their meaning.

*

While Platonov’s image of nature clearly changes over time, two elements remain constant: an awareness of the limits and complexity of nature, and the need to transform nature in order to guarantee the material basis for communism. This leads the young Platonov to declare war on nature – a stance that cannot be understood without considering the context of the 1921–1922 famine (as well as the influence of Proletkult ideas that opposed nature to labour). Even then, however, Platonov is well aware that the transformation of nature must take a roundabout path, showing respect for the arrangement and metabolic balance of nature, and with care for the soil and the environment.

As we have seen, in the beginning of the 1920s the young Platonov saw the hope that solar energy could make it possible to attain the surplus needed for a new, full life. While the photoelectromagnetic resonator transformer disappears from his writings (much as analogous ideas disappeared from the engineering projects of that time, we might add), the sun as a source of energy was still on his mind in the form of photosynthesis. In a notebook remark in 1944, Platonov praises plants as the noblest beings precisely because of their ability to produce life from inorganic substance, moving beyond mere exchange.⁵⁵ Nevertheless, his cosmic-scale technological vision is replaced in the 1930s by a concern for the ultimate consequences of technological development, and by calls for moderation, empathy, and patient socialist labour. While this might be seen as resulting from Platonov’s difficult experiences as an engineer and his growing disillusionment with Soviet reality, it was to a certain degree consistent with general shifts in the discourse of that period, as interest moved towards the “soul”, “cadres”, and everyday life.⁵⁶

⁵² See, e.g., Platonov, *Chevangur*, p. 13; Andrej Platonov, “Among Animals and Plants”, *The New Yorker*, October 22, 2007, <https://newyorker.com/magazine/2007/10/22/among-animals-and-plants>.

⁵³ Zakhar Pavlovich starts to see machines as unable to care about people and their suffering. Platonov, *Chevangur*, pp. 34–35; Flatley, *Affective Mapping*, for example pp. 168–169, 173.

⁵⁴ Platonov, *Zapisnye knižki*, p. 240.

⁵⁵ Platonov, *Zapisnye knižki*, p. 255.

⁵⁶ The theme of engineering of souls, present in the longer version of the essay, can be seen as an argument for the latter interpretation, but these two interpretations are not mutually exclusive. Cf. Khazanov, “Honest Jacobins”.

In his thought on nature, Platonov develops concepts that closely resemble two main ideas regarding nature in Marxist classics: namely, Marx's idea of metabolic rift and Engels's idea of the revenge of nature. The first is developed primarily in Platonov's early essays on agriculture, while the second is developed in both versions of "On the First Socialist Tragedy". It is hard to determine with certainty whether Platonov's ideas were influenced directly by Marx and Engels, or indirectly through the reception of Marx and Engels in Soviet sources, or whether he developed them independently. The idea of metabolism and balance was developed in Bukharin's famous *Historical Materialism* (1921), and both Engels's *Dialectics of Nature* and Marx's concept of soil depletion, inspired by Liebig, were present in the Soviet discussions in the 1930s. Whatever the direct source, both of these ideas show the dialectical potential of Platonov's thought on nature, as well as his acute awareness of the main problems of socialist development.

What Platonov sees very clearly are also the disastrous consequences of capitalist development, which exploits the earth, plants, and animals and results in war. "A world without the USSR would undoubtedly destroy itself of its own accord within the course of the next century"⁵⁷ he states in "On the First Socialist Tragedy", and we are seeing those words fulfilled, even if we cannot share his hopes regarding the Soviet Union. His preoccupation with how to avoid these consequences in a socialist country – going from the postulates of a specifically socialist form of energy to suggestions of restraint and moderation – could not be more relevant to our discussions regarding development today.

The disappearance of an optimistic and triumphalist tone – one that was present, but definitely not univocal in Platonov's early journalism and stories – should not be seen as a simple rejection of dreams for a better life. While it might be tempting to read Platonov's pessimism as disillusionment not only with Soviet life, but socialist project in general, the tragedy and melancholy is linked here to the specific status of utopia in his works. In *The Seeds of Time*, Fredric Jameson remarks that for Platonov utopia is "the collective expression of need in the most immediate form rather than some idle conception of the perfect that can be added on to what is tolerable or even what is not so bad".⁵⁸ This tragic element in Platonov's utopia is precisely what distinguishes his from more traditional utopias that merely "test" alternative realities: for Platonov, life is unbearable and poor, but communism must be built from it.

Platonov's thought on nature, formed by the experience of drought and mass hunger, can be said to share these characteristics: it is both tragic and utopian, because it is born out of immediate need. Moreover, as Jonathan Flatley shows, for Platonov loss is a fundamental source of longing for communism. Platonov's unhappy endings can be seen in that light as evoking this urgency of communism in the reader, while simultaneously re-directing this urging beyond the world depicted:

⁵⁷ Platonov, "On the First Socialist Tragedy".

⁵⁸ Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), p. 101.

as the book ends, it evokes sympathetic, imitative emotions, stimulating our desire for human contact, and then leaves us nowhere to go with that desire. We are left hanging, as it were. We thus leave the novel with a *toska* for the very friendship the book has modeled and solicited, before it withdraws the offer in a final moment of loss. We are thereby disabused of any compensatory pleasures we might have gained from *Chevangur*. Just as Zakhar no longer felt in the company of his bolts and manometers after the fog of his love for machines had blown away, so too Platonov propels us away from the world of books, reminding us that in the final analysis books, like Zakhar's trains, will not help us. Instead, it is to other people and to the practice of making friends that we must turn.⁵⁹

This is probably what interests post-socialist readers of Platonov the most: in the time where an (eco)socialist future seems as necessary as it is unimaginable, the intimate connection between melancholy and socialism, present in his writings, offers a way out of the ban on imagination decreed by capitalist realism.

At the same time, Platonov's focus on the "harsh arrangement" of nature – which so far has been neither great nor abundant – can be treated as an antidote for projects such as "fully-automated luxury communism", which assume abundance and pin hopes on technology without recognising the threatening side of the development. While we might want to treat the contradiction between nature and development as the first tragedy of a specifically *Soviet* version of socialism, built of arguably underdeveloped materials, this interpretation today would be merely self-deception. The contradiction between the need for a material basis of socialism on the one hand – a need that has to be taken seriously – and nature's limits on the other hand, is *our* tragedy too. This contradiction, however, can be resolved only by us, by practising camaraderie and following the dialectics of nature – which we can know, as Platonov reminds us, because we are a part of it.⁶⁰

⁵⁹ Flatley, *Affective Mapping*, p. 190. I would like to add that this strategy is confirmed by Platonov in his polemics with critic Strel'nitskaya, where he points that the unhappy ending of his short story should be treated as the call for practical transformation. "The ending is not in literature, but in life", he says there. Andrej Platonov, "Protiv halturnyh sudej", in *Fabrika literatury. Sobranie* (Moskva: Vremâ, 2011), pp. 56–61, here 60.

⁶⁰ Platonov, *Zapisnye knižki*, p. 79.

REPAIRING THE EARTH*

Andrei Platonov

What is the earth?

The earth is the whole world with its croplands, flowers, people, rivers, and clouds. The earth is where we are from and where we return, where we live, rejoice, and struggle. That is what ordinary people think, and it is right. But what is the earth in our sense, in the peasant sense?

It is a means for growing grain, producing fodder for livestock, and so on.

That is, it too is a machine, only it produces food for humans, as, for example, a loom produces fabrics for clothing.

Like any machine, the earth requires repair, tuning, and replenishment of the vital forces that it expends producing plants.

For thousands of years, man has been feeding the earth with his labor, and the earth returns this labor to him with a large surplus. It is only thanks to this surplus that life on earth flourishes, and man's powers grow and improve.

But the earth has been terribly depleted over those thousands of years. Its life-giving forces have been impoverished because its sap is sucked from it year after year.

Energies are also continuously pumped from industrial machines, but they are immediately replenished.

No one replenishes the earth's energies (except the sky, but it is unreliable), and so our fields yield less and less grain from one year to the next.

The same is true abroad, in other countries, but they take more diligent care of the land there and do not allow yields to decline. Despite their bourgeois way of life, they have both science and the whole of society helping the husbandman in his struggle with nature for grain.

Until now, the Russian peasant has been left all alone, with no knowledge or support, ignorant and unhappy. Deal with it as you like, he has been told, but supply us with grain every autumn.

It is another matter nowadays. The peasant and the worker are the chief people: everything is in their power.

If the earth is tired and exhausted, we shall fix it, repair it, and sate it with new strength.

The means for this exist, and they are wholly at the peasant's disposal. Those means are knowledge, the science of agriculture.

When the peasant has learned to wield them, he will find no task fearsome. Hunger will be forever banished from the world.

* Translated from Andrei Platonov, "Remont zemli", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), pp. 25–26. First published in *Krasnââ derevnâ* 75 (9 June 1920), p. 3.

Science has already found excellent ways to restore the earth's energies and even to increase them.

Armed with knowledge, man turns deserts into blessed fields of grain. Armed with science, the peasant will turn the Russian soil, good as it is, into a mighty source of human nutrition, and thus into a source of universal culture, the socialist culture borne by our revolution.

For the rich, intense, beautiful life of the future, we need lots of grain, lots of all the things that the earth yields.

It is given to us by an earth fertilized by knowledge.

Fields are machines, peasants are workers.

We will repair them. We will set them into motion with unprecedented speed. May they give rise to great forces worthy of a great humanity.

We shall renew the decrepit, emaciated croplands. May they become young and powerful, as we have become.

A REVOLUTIONARY COUNCIL OF THE EARTH*

Andrei Platonov

The woe of the new human soul is that man's bonding, unity, and sensitivity with nature have weakened.

The new, urban, machine man feels less and less kinship with the world. The book of the universe is less and less comprehensible to him. Man has forgotten how to read it: he has become deaf to the wind, and blind to the stars. What I have said is confirmed by most people's bovine indifference to the great, deadly disaster that time is pushing us towards – the future drought of 1922 and the following years (maybe only with small intervals of moisture).

The earth speaks of itself to the person who lives at one with nature. For him, it takes off its clothes – time. One must be born with great love in one's heart for everything. The loving person is the son of every woman, of every blade of grass, and welcome on every road. How can a loving person not know and not see, when the heart is the largest and clearest eye?

* Translated from Andrei Platonov, "Revsovet zemli", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), pp. 197–198. First published in *Naša gazeta* 47 (25 November 1921), p. 3.

And when the world got worried and sick, the common folk also got sick worrying about the future.

The winters have been poor, with little snowfall, and the grass has started to grow in a way it had not grown in previous years. Something in the world has faltered and broken – it has been wounded. In response, a wound and pain has opened in man.

We predicted this year's drought in the spring.

It was not me who spoke – it was the world resonating inside me.

But no one believed it then. Everyone who was listening was sated and indifferent. "To hell with him!" they said.

Summer came, and the rye caught fire in the Volga region and in most of the southern part of our province.

Sorrow, vexation, and death were unleashed on Russia.

Hydraulification was then discovered and considered as a means of combating drought on behalf of life, that is, on behalf of grain. After a prolonged hullabaloo in the newspapers, the center (Moscow) finally responded. It transpired that there were likeminded people there who agreed with us and now they are fighting for the creation of a revolutionary agricultural council, a shock task force to combat the heat, poor farming methods on the part of the peasants, and hunger – and to fight for bread crops and satiety among workers and peasants, to fight to save the revolution from defeat and the people from extermination.

The drought can be defeated only as we defeated Kolchak and Wrangel – with all the effort, sacrifice, and talent of the great leaders of labor and ingenuity.

A revolutionary council of the earth will probably be created one of these days, and man's mighty mortal struggle with the forces of nature will come to a head.

We sense a great catastrophe, but we have a brain and vigor in our blood. We know how to make tools to tame and fetter nature.

We will organize million-man armies of workers and deploy them to the fields and steppes and workshops – to the plows, the pumps, the dams, the motors, and the lathes.

We declare all-out war against heat and hunger. Long live the revolutionary council of the earth! Long live man's mind and machine!

LIGHT AND SOCIALISM*

Andrei Platonov

The creation of socialism is underway all over the world. And yet, the socialist equivalents of physics, chemistry, engineering, biology, and so on, must be created (and are being created). Socialism is unthinkable and impossible otherwise.

We shall focus here on socialism's technological equivalent.

Socialist technology must find and utilize such energy that it would almost automatically create for humanity the colossal quantity of products of which capitalism has no clue. Socialism needs a physical force that is its equivalent. Socialism would by means of that force become a solid thing and establish its global dominion. But it must be a boundless power, available everywhere, always ready for production, a power that liberates man from the most menial forms of labor.

Capitalist society's productive power has consisted of coal and iron and the corresponding social organization. The uneven distribution of natural fuel reserves over the earth and the small number of such energy reservoirs have been the natural conditions that substantiated the capitalist mode of production.

Electrification partly overcomes these natural conditions, unfavorable for socialist production, and severs energy's dependence on geographical location. But only partly.

We need a complete solution to the issue. Only then can socialism be made, having been defined in advance, when we know what physical force will be harnessed to socialist production and how it will be harnessed.

This force is light.

According to the latest hypotheses, space is electromagnetic in nature. Space functions physically as an alternating electromagnetic field, for light is an alternating electromagnetic field with a very high frequency, approximately 500 trillion hertz. Electromagnetic light waves are approximately 0.6 microns in length.

There is thus no fundamental difference between the electricity operating in a lamp and light. In Voronezh, the power plant generates an alternating current of fifty hertz and a wavelength of three kilometers. (As far as I can remember – I cannot vouch for the exact accuracy of these figures.)

Distant from all poetic verbal excrement, we say that we see, feel, and know: the only physical function of space that we know is light, which is an alternating electromagnetic

* Originally written in July 1922. Translated from Andrei Platonov, "Svet i socializm", in *Sočineniâ*, vol. 1, part 2 (Moskva: IMLI RAN, 2004), pp. 218–220. First published in *Russian Literature* 23, no. 4 (1988), pp. 387–389.

field with a terrifyingly high frequency and an incredibly short wavelength. Light and electricity are the same thing.

Space and time constitute everything we know about the world. The combined functions of space and time are all that we know.

Electricity is everything we know about, so to speak, “pure” space – ether.

Because pure theory is a prejudice of the outgoing era, we are not delving into theoretical realms. The material product interests us more than the truth, the fact of hegemony more than justice.

We are simply saying that socialism should be built on the physical power that is the cheapest and most widespread, and whose reserves are incalculable. (There is as much light as there is space.) That is, communism should be cast and chiseled in light and from light.

The whole universe is, precisely speaking, a reservoir, an electrical energy battery, because the universe is primarily space, and space is primarily an alternating electromagnetic field. If we regard history as the practical solution to the sole issue of energy – an issue whose ultimate solution is man’s complete, one hundred percent use of the universe without any expenditure of manpower – we can say that the use of light in industry is the perfect solution to the energy question of our time. Let us remember that light is the base of the plant world and let us make light the base of the human world as well. All technology should be reduced to photic engineering, and all physics (maybe chemistry) to electrical engineering.

Photic engineering must design the mechanism that turns the sun’s light into an ordinary operable electrical current, suitable for our electric motors. This mechanism is already half constructed.

It is called a photoelectromagnetic resonator transformer. Its purpose is to transform the heavenly current of light into an earthly, human current. If this technical problem is successfully solved (we are not going into its details here), light – and the entire universe with it – will become humanity’s “proletarian” for many inexhaustible centuries, and humanity will not exhaust this energy with any machines, resistances, or facilities. Even the energy of the atom, split by Rutherford, is nothing compared to the photic ocean’s energy.

The basis of human creativity under socialism is not mood, chance, inspiration, or intuition, but consciousness. So, if the photoelectromagnetic resonator transformer has not yet been made, it must be consciously willed into being, because it is necessary for utilizing light, and light is necessary for socialism. For light must form the basis of socialist production, or there will never be socialism, but only a perpetual “transitional era”. Socialism will not arrive earlier (but a little later) than the introduction of light as the engine of production. Only then will photic production give rise to a socialist society – the new man as a being replete with consciousness, wonder, and love, and communist art as universal sculpture and planetary architecture. Only then will humanity’s coupling into a single physical entity be consummated, and art, as it is now

understood, will not be needed, because art is the correction of revolutionary matter in reactionary consciousness, but matter and consciousness will be one under communism.

In the age of light, interstellar transport will be powered by means of the self-same light, and we will know (because it will have been remade to its ultimate depths) electricity – the key to knowing the universe and the sword for achieving victory over it.

Translated by Thomas H. Campbell

DISCUSSION

WHY CONTRADICTIONS?

A Belated Manifesto

Joseph Grim Feinberg

Abstract

In the following essay-manifesto, Contradictions editor Joseph Grim Feinberg lays out his view of the journal as a platform for confronting the central contradictions of post-communism, working through the problems of Central and Eastern Europe in global context, and seeking the continued contemporary relevance of the history of emancipatory and critical thought. Contradictions, he writes, should enable philosophy and its neighboring fields to engage with this region, at this moment, while telling world history something that no other time or place has told it before.

Keywords

Post-communism, Central and Eastern Europe, Communist history, history of ideas

As *Contradictions* enters its second half-decade, it's time to point to a few of the principles that frame our work. In other words, what are we trying to do here?

In the brief editorial statement that accompanied volume 1 in 2017, we expressed our intention to “critically engage our history and our current moment”, to “move beyond the simple dichotomy of East vs. West”, and, finally, to “go beyond the limits of what is known as ‘post-communism’, not by ignoring the specificity of this region, but by placing it in global historical context”.¹ In other words, three simple areas of coverage: *our moment, our region, world history.*

¹ “Editorial”, *Contradictions* 1, no. 2 (2017), p. 5.

We specified, a little:

Examining our present *moment* meant facing “the contemporary problems and contradictions of neoliberalism, that is, of capitalist society in the specific form it took during the period when Communist Party rule in East-Central Europe ended”.² It was here, after all, that neoliberalism during its heyday was at its barest and boldest. From here the neoliberal world could be observed from the shoulders of its vanguard. And even now, more than three decades after the region’s Communist Parties slunk away or donned more fashionable garb, after new political waves have beset the now-hunched and weary champions of neoliberalism, the condition known as “post-communism” refuses to die. The present continues to be shaped by a repeated refusal of a misremembered past.

Examining this relationship to the past meant, then, examining the *region* where our journal is based, because this region is largely defined in the cultural imagination by the experience of Communist Party rule, and of the historical trajectories that led to it and ultimately away from it. But we charged this journal also with the goal of opening up historical narratives, in order to understand the history of Central and Eastern Europe as something more than a succession of more and less repressive regimes. Our authors have explored the emancipatory and critical forms of expression that emerged in the region, in the movements that preceded the Communist-led regimes, within the contradictory structures of those regimes themselves, and in those regimes’ chaotic and equally contradictory aftermath. Looking back at the region’s intellectual history, we saw how many inspiring and incisive thoughts remain “half-forgotten”,³ still buried under the rubble of failed upheavals, strayed revolutions, ambivalent emancipations, and pompous acts of reaction.

We expressed the conviction that, in looking back on these often-neglected traditions, our authors would “contribute to the development of emancipatory thought on a global scale [...], bringing the specific perspective of East-Central Europe into contemporary discussions of radical critical thought, developing a dialogue between traditions, and providing a platform for this dialogue”.⁴ In other words, we aimed to reclaim a place for the critical thought of this region within *world history*.

In the hurry of the moment, however, we left a few things unsaid. We asserted that “post-communism” offers an excellent vantage point for understanding neoliberalism, but we did not delve into the contradictions inherent to the post-communist condition. We hinted that the spatial reality of “East-Central Europe” (or, more inclusively put, Central and Eastern Europe) is determined by the geography of Communist Party rule and by the attempts to rewrite this geography under post-communism, but we did not

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 6.

⁴ *Ibid.*, pp. 6–7.

draw out the specific contradictions that have resulted from the ideological clashing of “East”, “Center”, and “West”. We declared our intention to rescue half-forgotten traditions from oblivion and introduce them into contemporary theory, but we said nothing about the methodological implications of such a move.

Five years on, it’s time to fill in the blanks – to provoke debate on what’s at stake and to clear paths for future work.

The Contradictions of Post-Communism I. After a Post-Communism That Refuses to End

The time is clearly ripe for a critique of post-communism. The time might even be over-ripe, since by many accounts post-communism is already old and rotting. After all, one of the most penetrating critiques of the social situation in this part of the world, Boris Buden’s *Zone of Transition* from 2009, bears the subtitle “*On the End of Post-Communism*”.⁵ If only Buden’s provocative implication had already come to pass! Yet communism, more than thirty years after its own reported death, continues to haunt the region’s politics. In Slovakia and the Czech Republic, neoliberal reforms are still carried out in the name of fighting communism, while corrupt capitalist politicians are pilloried as “communists”. In Poland and Hungary, meanwhile, anti-liberalism is pursued under the same anti-communist banner. This spring, the Cold War itself seemed to have returned, when a struggle against the imperialist capitalist regime in Russia was presented in the Western and Central European media as a struggle against residual communism – even while Russia’s ruler proclaimed that he was the one struggling to overturn the Soviet legacy, which was allegedly responsible for favoring non-Russian nationalities at the expense of Russians.⁶ It appears that even after communism ceased to exist, the world had to reinvent it as an ever-lurking revenant.

There can be no doubt that a serious crisis has come over the social and cultural formation that spread after 1989 from East-Central Europe to the whole world. There are signs that the post-communist *dispensation* – that is, the generalized arrangement through which power relates to humanity⁷ – is coming undone. Its economic doctrine was undermined by the crash of 2008, and its liberal-conservative political hegemony was undermined by the rise of illiberalism soon after. Throughout Europe and North

⁵ Cf. Boris Buden, *Zone des Übergangs – Vom Ende des Postkommunismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009). See Neda Genova’s review of the book: “The End of Post-Communism?” *Contradictions* 2, no. 2 (2018), pp. 225–232.

⁶ See, e.g., Putin’s “article” from July 12, 2021, in which the Russian president (or a ghost writer) offered historical justification for the eventual annexation of parts of Ukraine, accessed September 29, 2022, <https://en.kremlin.ru/events/president/news/66181>.

⁷ Cf. William Mazzarella, *Censorium: Cinema and the Open Edge of Mass Publicity* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2013); see chapter 1, “Performative Dispensation: The Elementary Forms of Mass Publicity”.

America, the political elites of triumphant liberal democracy and open markets have seen their grip on power loosen, and throughout the world national elites have been seeking new allies, weakening their dependence on the Western powers that briefly seemed to rule the world unopposed. There was an epoch when neoliberalism imposed itself by declaring all else dead; now that epoch itself shows symptoms of terminal illness.

Yet even as that epoch's political legitimacy passes, the central categories that structured it remained largely as they were in the early 1990s. In the new, post-communist dispensation, labor and class were conceptually excised from society, and when they later reappeared, they were not confronted as questions of malleable social organization, but were re-categorized as aspects of deep-seated personal identity, markers of belonging to a hard-working nation and markers of distinction from allegedly non-laboring ethnic minorities and cultural elites who disrespect national tradition. Even society itself largely disappeared as an entity of its own, conceptually replaced by aggregates of individual citizens, associations, and ethnicities. In place of the social, the category of the political took center stage, sometimes supplemented by categories of politicized culture. Politics was denigrated as a sphere of immoral machinations, but at the same time it was held up as a space for potentially moral action, for exercising freedom as an end in itself; the social conditions and social results of policy became an afterthought. Because the political was primarily about individual morality, social utopia was banished from the polis, and there emerged in its place a counter-utopia that was supposed to be simple, pragmatic, and realistic, not governed by any vision that looked too far ahead. Moral individuals were given license to overlook the plight of society as a whole, because grasping society as a whole requires formulating the idea of "society as a whole", something seemingly too hard to grasp and too risky to try to ameliorate.

As a result of these processes, the leading ideas of post-communism were applied within a narrow range of acceptable politics, prevented from operating as terms of deeper critical critique: "democracy", "civil society", "freedom", and "human rights" were increasingly emptied of their historically significant emancipatory content, removed from the realm of legitimate debate, and mobilized selectively as ideological justifications of the established order. These ideas, developed in response to problems of an earlier period, were never updated to respond to their present. Eventually, in their emptied-out form, they offered a convenient foil for the illiberal conservatism that would present itself as an alternative to neoliberal post-communism, even while it maintained the fundamental categories that shaped post-communist power. Ascendant nationalism and xenophobia may question some tenets of liberal orthodoxy, such as minority rights and open borders, but they do so in the name of other principles that have dominated post-communist discourse, such as the celebration of the citizen (who is called to defend himself against non-citizens) or asocial democracy (redefined as the rule of the cultural majority over minorities, but still refusing to acknowledge questions of social order or conditions of labor as relevant topics of democratic debate).

Contradictions, as I see it, is not here to offer calm, disinterested analysis of this state of affairs. The journal has an interest, a social aim, and this aim should be made manifest: we take part in the search for what comes after the “end” of post-communism, and our work helps ensure that what comes next is not worse than what it is replacing. At a time when few people still believe in the essential emancipatory mission of the unbridled market, even fewer people are willing to offer a coherent vision of how to bridle it. The political horizon has been fixed in place by post-communism; only a critique of post-communism can enable political mobilizations to see beyond that horizon.

But because post-communism draws its governing power from temporality – from its negation of the past – the critique of post-communism must also involve a critique of what post-communism came after.

The Contradictions of Post-Communism II. After a Communism that Never Was

We are told that since the revolutions of 1989–1991 we have been living “after” communism. Insofar as this statement has truth value, it is not because communism once really existed as a social system and then ceased to exist. It is because post-communism exists in the present as a declarative negation of an imagined (yet simultaneously unimaginable) past. In the current dispensation, communism exists as a symbol of whatever post-communist governance wants to be ended. The specter of communism can be invoked to induce horror at public ownership, private poverty, women’s emancipation, retrograde traditionalism, social equality, old-fashioned hierarchy, dangerous foreign ideas, benighted local ideas, Russian and Ukrainian immigrants, Western youth activists, excessive idealism, cynical corruption, worker control, workers themselves – whatever is more easily defeated by conjuration and exorcism than by argument.

This is not to say that nothing “really” changed with the onset of post-communism. There can be little doubt that the beginning of “post-communism” marked a major historical transformation. But the work published in *Contradictions* shows that this change is not understood best as an economic or political transition away from communism as such; the alleged communist character of the old regimes should be a question for debate, to be answered concretely with regard to each site and moment, in relation to the play of forces that sometimes realized and sometimes inverted historic demands of the socialist movement. What ended *as a whole* in 1989–1991 was not communism as a configuration of society, but rather a reality in which communism was *imaginable* as a point on the political horizon. What came into being was a new reality where communism was imaginable no longer. If the terms “communism” and “post-communism” are relevant to us today, it is because they draw attention to shifting social categories, which reconfigured social understanding of the possible and the desirable.

The post-communist dispensation is, in an important sense, a “condition”: It conditions what we are able to imagine and what will be heard when we speak. It conditions our political horizon, making alternatives to the present invisible and closing off spaces of

potential emancipation. It conditions our experience of the past and future, associating radical reimaginings of the future with an already-rejected past. In this condition, communism appears as nothing but the frightening negation of the possible and reasonable, which takes the form of a warning against excessive desire. The communism of post-communism appears as a desire for pure good that becomes inverted as evil. This is a figure of negative theodicy, which justifies the evil of the present by pointing to an evil that supposedly derives from the unbridled desire for something better. Communism becomes sacralized as taboo, repeatedly exorcized from the order of the real.

Under post-communism, communism disappears as a *movement* and a player in *history*. Lost from view are the real contradictions of communism as a set of organized desires and practical experiments, the peripeteias of a movement that moved repeatedly against itself, but continued to move. And so the critique of communism (or pre-post-communism) is obviated by the sacral ban placed on it. Today, a proper critique of communism, one that breaks the sacral ban on desiring something better, can finally clear the way for new visions that draw on the past without demonizing it or repeating it.

Looking at the social systems that legitimated themselves with the ideal of communism, we can ask how those systems functioned, how they emerged and (mostly) “ended”, how they were criticized, and how the legacy of opposition to them can challenge our contemporaries to think of alternatives to post-communism in new ways, envisioning possibilities more adequate to the future because they take into account the past. As we look back on the circuitous and often tragic historical developments that led to “communism” and its “end”, we can also look back on the ideas and aspirations that accompanied this history. Rather than delegitimizing these ideas and aspirations *a priori*, we can look at them in their complexity, asking how some ideas took hold but were transformed, how other ideas may have always contained the seeds of their own eventual negation, how still other ideas were at least partially realized while others were marginalized and never had the chance to be tried.

The Contradictions of Central and Eastern Europe I. Where Is *Contradictions*?

The post-communist dispensation encompasses the world, and every critique of the present must be, in one way or another, a critique of post-communism. But there is probably no better place to look into the depths, genealogy, and aftermath of post-communism than at its unfortunate center, the region where the phenomenon popularly known as “communism” so abruptly lost its status as a global force thirty-some years ago. This is also a good place to look into post-communism’s missed alternatives, ideas that long confronted the reality of Communist Party rule but were summarily discarded when post-communism arrived and declared itself immutable and irreplaceable.

Contradictions appears in one of the centers of this center, in a region often referred to as “Central Europe”. This is both a blessing and a curse. The term sounds out as a curse when invoked by those who would place themselves above the more backward “Eastern Europe”, which seems always to begin just a little way beyond where the speaker

happens to stand; since Central Europe is not quite Western, all sorts of deficiencies can be blamed on its incomplete Westernness. At the same time, since Central Europe is not quite Eastern, its proponents can renounce their connections with Europe's allegedly primitive oriental margins. But these ambiguities also open possibilities: Central Europe provides a vantage point for critical engagement with both West and East – and with the ways in which the idea of centrality has been invoked to privilege (or “centralize”) certain ideas while marginalizing others. By confronting the term, we can begin to understand the specificity of the whole region that has been struggling for centuries to negotiate its position beside a hegemonic West; this has sometimes meant establishing counterhegemonic powers and ideas in the East, while at other times it has meant racing to become more Western than the West.

This vantage point allows *Contradictions* to focus its critical lens on the East, while granting due attention to the West as an area that continually influences the East – and which, much more than is usually noted, is itself shaped by the East. The thematic range of *Contradictions* is not enclosed within the borders of Central Europe. The ambivalent, border-filled space of Central Europe merely offers a frame through which to see what goes on all around. In addition to all those parts of Central, Eastern, and Southeastern Europe ruled by Communist Parties for much of the twentieth century, we should draw attention to the ambiguous position of places like Finland, Austria, Germany, and Greece, which are typically subsumed under the “West”, yet bear significant marks of their historic entanglements with territories of the “East”.

But even this geographical delimitation is not enough. Prague is a window to Central and Eastern Europe, which is a window to the world, a window that shows the world in a specific (and not always flattering) light. Because this region is entangled in the world, the whole world belongs to our geographical domain – the whole world, as seen from this part of the world, and every part of the world, as seen beside this part.

This is the region's perverse advantage: it has grappled with capitalism and anti-capitalism in some of their most problematic forms. Social critics in Central and Eastern Europe have experienced brutal fascist governments and powerful socialist movements. They have analyzed, based on intimate personal knowledge, the systems of governance that took on the name of “socialism”. And they have lived through an imposition of market capitalism that took place with unprecedented speed on an unprecedented scale when the region's allegedly anti-capitalist governments fell. They lived through revolutions that overturned all manner of ordinary thinking, opening up possibilities that may have later been foreclosed, but were never exhausted; today they can look back on such revolutionary moments, not as fixed models to be mechanically repeated, nor as pure ideals that remain untouched by later betrayals, but as impulses to think beyond the close, dark horizon of the present.⁸

⁸ And these revolutions, however opposed to one another they may appear, cannot be separated. As one observer puts it: “the postsocialist horizon forces us to restructure our desire for commun-

The Contradictions of Central and Eastern Europe II. Caught between Center and Margins

A claim to centrality can be a claim to superiority or an acknowledgment that one lives amidst others; it can be a claim to purity or a recognition that one lives at the heart of a maelstrom of colliding influences. Do we live in the center of the world or in the overlapping margins between other centers?

Central and Eastern Europe has become a center for one-sided cosmopolitanism and for one-sided xenophobia. It has led attempts to erase local difference and assimilate to Western models (justified by the claim that we are at the “center” of the world’s most important continent), and it has led attempts to build walls around national culture or an idealized “East”, eliminating all that does not belong (justified by the implication that when one is in the center of the world, there is no need to look elsewhere). In spite of this, but also because of the challenge set forth by this dubious legacy, Central and Eastern Europe has also historically been a center for reflecting on the problem of internationalism. It is often forgotten that it was here that the world socialist movement held its lively early debates on how to navigate the Babel of languages and traditions that threaten to divide humanity, how to find a way of living and fighting together without eliminating the differences between us. It was here that so-called Austro-Marxists – including socialists of many nationalities in the Habsburg lands – worked out concrete proposals to grant national cultural autonomy without dividing up multinational communities. It was also here (when Stalin was in Vienna and Lenin in Krakow) that the Bolsheviks began working out an alternative policy calling for territorial autonomy and national self-determination. It was in the southeastern part of Central and Eastern Europe that Yugoslavia launched one of history’s most ambitious attempts at internationalist organization within a single state. If these programs have been largely annulled and these theories ignored, giving way to the patchwork of feuding nationalisms that run much of the region today, this should be reason enough for investigating this history and asking what could be done better.

This task is made all the more urgent by the new war in Ukraine, the most violent expression of competing national claims in recent times and the most damning sign of the post-communist dispensation’s failure to resolve international tensions in the region, guaranteeing independence and equality for national and cultural groups. For all Russian talk of anti-fascism and cross-border solidarity, and for all Western

ism as an inverted echo of October’s tragic outcome. Instead of rejecting the Russian revolution for its failures, suspending it in any number of counterfactuals about the post-Leninist phase, or – conversely – mythologizing it as a glorious historical rupture while disregarding its later fate, the postsocialist communist recognizes her formation in the fires of a different revolution entirely. Our connection to the event of 1917 must inevitably pass through the neoliberal revolution (or counter-revolution) of 1989/91.” Jonathan Brooks Platt, “Postsocialist Platonov: The Question of Humanism and the New Russian Left”, in *The Human Reimagined: Posthumanism in Russia*, ed. Colleen McQuillen and Julia Vaingurt (Boston: Academic Studies Press, 2018), p. 220.

talk of multicultural coexistence, throughout the post-communist period none of the great powers permitted Ukrainians to act autonomously, to associate freely with their neighbors, and to choose on their own whether they should take sides or avoid taking sides. The calamitous approaches of all international parties in the lead-up to the war of course does not change the fact that only one party launched a deadly invasion, and there can be no equality in responsibility or blame. But we can ask why Ukraine was not even considered a “side” in the pre-war period at all, but was treated as a third party in negotiations over its own land and society.

The post-communist dispensation did not permit Ukraine to have its own history and simultaneously be a part of Western and Eastern history. The world powers competed in offering Ukraine bad economic deals and empty military proposals, while punishing Ukraine each time it began to work more closely with the other side. On a cultural level, Ukraine was never enabled to consolidate itself as a multilingual, multiethnic state. World powers portrayed Ukraine’s major languages as symbols of competing allegiance, and Ukrainians were never given the freedom necessary to develop their languages as their own, sheltered from the hegemonic claims of Russia or “Europe”.

Instead of working through the real problems left by Soviet nationality policy, proponents and critics of Russian influence simply equated communism with Russia. To be clear, there is some truth to the assertion that Putin is attempting to revive Soviet territorial claims and to enact Soviet policies of Russification. But this is a half-truth. It is true that Lenin’s program of anti-imperialism was beset by contradiction and eventually transformed into its own type of imperialism. But Soviet policy was still marked by the attempt to overcome earlier imperialist policy. Although the Ukrainian national movement (*pace* Putin) was born entirely independently of the Bolsheviks (it was generally more agrarian-populist socialist than proletarian-Marxist in its early period), the Bolsheviks responded to it by granting Ukraine the status of an autonomous republic in union with Russia, and this status, though practically undermined by later Communist Party practice, became the basis of Ukrainian independence when the Soviet Union dissolved.

The Soviet Union formally supported but practically denied political autonomy to its constituent nations. Even when it periodically displaced or starved non-Russian nations under Stalin’s rule, and even when it incentivized Russian assimilation (after renouncing Stalin’s most violent methods), making the Russian language a mark of prestige and a means of career advancement, the Soviet Union never stopped promoting cultural autonomy as a matter of principle. This was a volatile set-up, which encouraged non-Russian national sentiment and simultaneously suppressed it, while the weight of power always favored Russian over non-Russian culture. But this was not quite the same as one-sidedly forced Russification. (By way of comparison, with due attention to great differences of context and method, the United States and Canada have assimilated and eliminated minority cultures – including the culture of millions of Ukrainian immigrants – far more completely than the Soviet Union ever did.)

Ukraine emerged from the Soviet Union having been encouraged to be both independent-Ukrainian *and* Russophone-Soviet. The delicate balance of Soviet nationality policy had collapsed, but no viable new idea came in its place, no new approach that really learned from the failures of Soviet policy and sought to reconcile those contrasting cultural orientations and models of governance. Add to this the refusal of all power blocs to actually guarantee Ukraine's security, even while they happily provoked one another, with each side declaring its desire to eventually bring Ukraine under its wing – and add to this the desperate thirst of Russia's humiliated post-communist elites for international glory and domestic distraction – and it was a recipe for disaster. A disaster with no internationalist solution yet in sight.

But the war in Ukraine has at least forced the West (for now) to recognize Ukrainians as people bearing a complex history and intermingled cultural traditions, rather than as backward Easterners who are “White but not quite”, to use the phrase of anthropologist Ivan Kalmar.⁹ The war has drawn attention to the layered chauvinisms that allow the Central European attitude, wherever it happens to be, to dismiss whatever lies farther to the east, while counter-chauvinisms arise to violently confront that dismissal. The war (at least one may hope) has opened up the possibility of seeing the centrality of Central and Eastern Europe differently, as a kind of marginal centrality, which offers a vantage point in between other centers and margins. People in Central and Eastern Europe, reflecting on their position at the margins of the center, may be able to recognize the marginality that is present everywhere, because every center is shaped by its margins, and nothing can be central without being located between other centers, located at the intersection of their overlapping margins.

In *Contradictions* we can continue to push at the boundaries of what Central Europe means and what is relevant to it. Our pages can be open to all such central peripheries and peripheral centers around the world. From this standpoint, then, we can offer a space for the development of critical and emancipatory theory that is Central and Eastern European but also worldly, arising out of the critical assessment of situated and global iterations of “communism” and “post-communism”.

The Contradictions of Central and Eastern Europe III. Finding Ideas in a Region without Ideas

And yet, what insight might one expect from a place that has often been seen as a region that borrows its plans and visions from abroad, implements them unchanged, pursues them with dogmatic faith – and then, after growing disappointed, turns abroad again?

Habermas notoriously characterized the revolution of 1989 in East-Central Europe by its “total lack of ideas that are either innovative or orientated towards the future”.¹⁰

⁹ Ivan Kalmar, *White but Not Quite* (Bristol: Bristol University Press, 2022).

¹⁰ Jürgen Habermas, “What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left”, *New Left Review I*, no. 183 (October 1990), p. 5.

His dismissal of the revolution's intellectual accomplishments, while partly justified, misses the point. Lea Ypi captured the revolution's significance much better when she called it a "revolution of people against concepts".¹¹ It was not that the revolutionaries simply forgot to come up with new ideas; rather, they passionately defended the remarkable idea that ideas as such were the problem, that fancy concepts should be replaced by basic common sense, lofty vision replaced by a cynical recognition of lowly human nature, complicated social theory replaced by unvarnished and obvious truth. This is how G. M. Tamás characterized the post-communist attitude in 1996, when he was growing tired of the views of his erstwhile anti-communist comrades: In their understanding, communism

forced people to accept ideology in preference to felicity. Communism is philosophic, yet free societies are pragmatic. [...] Communism forced secular, agnostic, critical discourse on pious peasant populations. Communism imposed high modernism onto traditionalist, deferential, naive moujiks. Communism was the work of a bunch of intellectualist adventurers in leather trench coats. Communism was the work of a heroic élite of doctrinaires. The source of all our troubles is ideas.¹²

Not the most propitious starting point, it would seem, for a journal devoted in large part to the history of ideas.

Yet at other moments in history this region has been the site of remarkable intellectual ferment. It was in the ambivalent space where Western and Eastern Europe overlap that Kant ruminated on cosmopolitanism and perpetual peace, Herder developed his philosophy of multi-national humanism, and internationalists later duked it out with nationalists. In between one-sided Westernizers and reactionary Slavophiles, a space also opened up for agrarian-populist socialists who mixed models of folk communalism with revolutionary modernity. If Hegelianism was perhaps born in the western half of Central Europe, it was in the east where it was most successfully popularized and reinterpreted in competing national and socialist movements. If Marxism was born largely during its author's long Western European exile, it was in many ways a product of Marx's reflections on Germany's ambivalent position between East and West, its development of philosophy as compensation for underdeveloped politics, its belated but rapid economic growth, its attempts to become a hegemon of the East (competing with Austria and Russia) even while it was denied full admission to Western sources of power and *civilisation*. And of course it was in Austria and eastern Germany, at a time when the areas' Westernness could still not be taken for granted, that psychoanalysis, phenomenology, Austro-Marxism, and logical positivism were born.

¹¹ Lea Ypi, *Free: Coming of Age at the End of History* (London: Allen Lane, 2021), p. 151.

¹² G. M. Tamás, "Ethnarchy and Ethno-Anarchism", *Social Research* 63, no. 1 (1996), p. 169.

Even so-called “Western Marxism” took much of its initial impulse from Central and Eastern Europe. György Lukács’s turn to Marxism was among other things a result of his experience in the short-lived Hungarian Council Republic of 1919, after which he attempted to synthesize the Eastern European revolutionary experience with Central and Western European philosophical traditions. His legacy was carried on and reinterpreted, then, not only in the Frankfurt School, but also by his students in the so-called Budapest School, such as István Mészáros, Ferenc Fehér, and Ágnes Heller, and by Karel Kosík in Prague. Even Karl Korsch, Antonio Gramsci, and the members of the Frankfurt School – those progenitors of Western Marxism who actually operated in the West – rebelled first of all against the established orthodoxy of Marxism in its *Western* form (as represented above all by the Second International), which they sought to rethink in light of the radical democratic impulse of the October Revolution.

But “Western Marxism” has no exclusive claim to critical and emancipatory thought. “Eastern Marxism” should be counted also among the many traditions to be taken seriously. Although Marxism-Leninism was codified as a legitimating ideology of oppressive states, it also contained moments of emancipatory insight. It was repeatedly rethought and invoked against itself by critical figures in Central and Eastern Europe, and many of the ideas of “Eastern” or “orthodox” Marxism remain open for critical interpretation and reappropriation. So too with the multiple varieties of anarchism, Social Democracy, non-Marxist socialism, and progressive populism that have passed through the region, as people tried to imagine alternative futures during sudden upheavals and to look for the fissures in apparently unchangeable systems during long periods of stagnation.

Critical and emancipatory theory, of course, can never be the exclusive property of one region or another. Our purpose should be to understand how critical theory has emerged from the interaction of experiences both marginal and central to world affairs. We should show that critical theory never needs to be borrowed wholesale or invented from scratch, because it develops in a continuous process of rethinking in light of new intellectual encounters and new historical experience.

The region of Central and Eastern Europe, though perennially seen as a backwater from the world’s centers of power, has repeatedly served as a testing ground for cutting-edge political-economic technology. The testing has historically taken two different forms, and the tragedy is that the first form, which keeps yielding negative results, keeps getting repeated, while the second, whose results are less negative, is still banished in the name of avoiding “dangerous social experiments”.

The first kind of experimentation applies a formula established elsewhere, only more rigidly and more ruthlessly, treating local societies as blank slates, taking advantage of their relative weakness in pushing back. This was the approach that applied the Soviet developmental model in Central Europe, where it was honed and standardized still further for export to Latin America, Asia, and Africa (and, as is so often the case, the variety selected for export was formally attractive, but of low substantive quality). Then, even after the age of experimentation was declared over in 1989, the region

became a laboratory for neoliberalism. The new doctrine had already gone through a testing phase in Latin America before being imported to Central and Eastern Europe, but it was still unproven; once applied here it was repackaged with the added value of post-communist ideology, which greatly contributed to its export still farther afield.

The second kind of experimentation, by contrast, avoids rigidly applying imported models, but finds in the liminal position of Central and Eastern Europe the possibility of trying *new things*. In this list we may count the workers' councils of 1905 and 1917, the experiment in internationalism and workers' self-management in Yugoslavia after 1948, the Prague Spring in 1968, and even some aspects of Hungary's pragmatic and liberalizing "goulash communism" after 1956; if we are loose enough in our demarcation of the region, we might add the creative urbanism of Red Vienna after 1918.

Most of these experiments – with the arguable exception of Red Vienna – ended in some sort of failure, but every experiment fails in its own ways and should teach us something new. Yet today, instead of learning from failed experiments, policy makers in Central and Eastern Europe have perpetuated the worst features of all the failures, while ignoring most of the successes. The specters of half-failed experiments are exorcised in order to make room for living monsters.

The Contradictions of History I. Historicization and Radical Anachronism

In *The Eighteenth Brumaire*, Marx famously wrote that "[t]he tradition of all the dead generations weighs like a nightmare on the brain of the living".¹³ The "nightmare" Marx invoked, more precisely translated as "mare" (in German, *Alp*, a sort of night-elf), is a demon that appears in dreams to sap the dreamer's life force away. Such "spirits of the past"¹⁴ divert revolutionaries' attention from new things, pulling them from contemporary reality into deathly sleep. Marx stood against his demons, declaring that "[t]he social revolution of the nineteenth century cannot draw its poetry from the past, but only from the future".¹⁵ He had a point – but what should we say to the revolutionaries of the twenty-first century, whose future has been taken away? What should we say to those whose only remaining future seems to lie hidden in old, recurring dreams?

Yes, when we now look back at the past, it is full of demons, far more numerous and more frightening than in Marx's day. But given the real possibility of imminent global climate catastrophe or nuclear war, the demons of the future are hardly less terrifying. At the same time, we also meet livelier ghosts whose melancholic sighs tell us (in the voice of Enzo Traverso) that melancholy might just offer a path back to forbidden optimism,¹⁶

¹³ Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", in *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2nd ed. (New York: Norton, 1978), p. 595.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, p. 597.

¹⁶ Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory* (New York: Columbia University Press, 2021).

and whose eternally dying breaths whisper (in the voice of Svetlana Boym) that nostalgia just might have a progressive future.¹⁷ Of course, we have no need to be nostalgic for the concrete reality of “really existing socialism”; nor should we be melancholic when we contemplate *its* end. This is precisely why we should look to the past by way of dreaming – if readers will permit this reinterpretation of Marx’s dream-demonology. The dreamer-historian approaches the past as something open, unfixed, something that has not yet revealed all its secrets. The dreamer does not simply describe the superficial appearance of past events, their manifest content as befits established narratives, their officially recognized heroes and villains, whose actions brought the waking world to where it is today. The dreamer-historian also dives into the latent content of the past, willing to encounter not only those spirits that dominated past epochs, but also those that rebelled, were exorcised, perhaps were silenced in the act of rebelling, or perhaps hid themselves away in their epochs’ inner workings, registering without fanfare the slow and faltering steps of emancipation. The dreamer-historian, in other words, can look on the ghosts of the past as a part of living history, as figures that continue to speak to the present, with today’s researchers as their mediums. This is how we can make the history of philosophy, as Karel Kosík put it, into its own form of philosophy.¹⁸

Methodologically speaking, this means refusing to affirm the past or the present it created, refusing to see history as a smooth succession of necessities, but looking instead at each historical moment for *contradictions*: conflicting tendencies, internal tension, multiple paths forward. This is what can make even the history of ideas materialist: the recognition that ideas are not contained in rationally determined iron laws of development, independent of society, but move as socially embodied contradictions. Contradictions push substance forward in time, but always in more than one direction at once. Admittedly, it is not usually considered to be the task of historians to tell us what *did not happen*, but that is precisely the point at which a critical historiography can become political-philosophical, excavating buried hopes, suppressed dreams, and also, perhaps, overlooked demons who threaten to return. A philosophical historiography can bring old dreams and fears into the present, where they can be worked through again before an uncertain future. This approach also means doing justice to the actors of history, who did not know where events would take them; and it means remembering that even our haughty knowledge about the trajectory of the past does not tell us where events will take us tomorrow.

On this point, the radical historicization of ideas meets deliberate anachronism. We know that all ideas develop in historical context, but we also know that ideas can outlive their context and change when their context changes, and we know that writing about

¹⁷ Svetlana Boym, *The Future of Nostalgia* (New York: Basic Books, 2002).

¹⁸ Karel Kosík, “Dějiny filosofie jako filosofie”, in *Filosofie v dějinách českého národa. Protokol celostátní konference v Liblicích ve dnech 14.–17. dubna 1958* (Praha: Československá akademie věd, 1958).

ideas in history is part of the process of the historical development of ideas. Ideas can speak to us years after they were born and even after they seemed to die, but at each moment they speak differently. Sometimes it takes powerful historical forces to revive them; but without the smaller efforts of subversive memory, those historical forces would find nothing to revive.

The Contradictions of History II. The History of the Present as Philosophy

But *Contradictions* is not a journal for pure historians. The present is as much our domain as the past. When our authors look at the present, they can examine how one version of the past is sedimented in the present, how contrary explorations of the past can upset the present and send it flying in new directions. They can also look for those critical perspectives and emancipatory visions that are still here, but are maligned or misunderstood or hidden from view, due to the structures of post-communism. This approach opens our pages up to anthropology and literary or cultural studies that place ideas in their changing socio-cultural context; to sociology that is truly social, attempting to grasp the form of society beyond trends and statistics; to economics that recognizes all economic policy as enmeshed in competing social visions; to political science that recognizes the whole world as political.

And in the study of the present as much as in the study of the past, the empirical analysis of contradictions should also be a contribution to philosophy. *Contradictions* seeks philosophy that is political, insofar as it attempts to understand how the world has changed and can change. It also seeks political philosophy that is *social*, insofar as it grasps the political as one dimension of broader social configurations, thus moving beyond the limited personal-moral approach and its apolitical analytical counterpart that established themselves under post-communism. By reflecting on empirical developments, philosophy should continually make itself *adequate* to its context; but by recognizing that each empirical moment is wrought with tension and conflicting tendencies, philosophy can avoid being *trapped* in its context. The ideas of post-communism have suffered from ignoring rather than confronting the history of socialist ideas. Now, when critical and emancipatory thought is finding a growing audience, it too will suffer if it merely ignores dissident and post-communist ideas. A philosophy that hopes to speak to the future should confront both the best and worst ideas of its past.

Philosophy should be able to speak to the world by finding something that concerns the world as it is, right now; but instead of telling the world what it has already heard, philosophy should tell it something new; it should make the world concerned in new ways. This, I think, is what *Contradictions* can do: In *this region at this moment* it can enable philosophy, along with all the theoretically inclined empirical work that surrounds philosophy, to tell world history something that no other time or place has told it. And to help make sure the next phase of history is less bad than the one that came before.

References

- Boym, Svetlana. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books, 2002.
- Buden, Boris. *Zone des Übergangs: Vom Ende des Postkommunismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- “Editorial”. *Contradictions* 1, no. 2 (2017), pp. 5–9.
- Genova, Neda. “The End of Post-Communism?” *Contradictions* 2, no. 2 (2018), pp. 225–32.
- Habermas, Jürgen. “What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for New Thinking on the Left”. *New Left Review* 1, no. 183 (October 1990), pp. 3–21.
- Kalmar, Ivan. *White but Not Quite*. Bristol: Bristol University Press, 2022.
- Kosík, Karel. “Dějiny filosofie jako filosofie”. In *Filosofie v dějinách českého národa. Protokol celostátní konference v Liblicích ve dnech 14.–17. dubna 1958*, pp. 9–24. Praha: Československá akademie věd, 1958.
- Marx, Karl. “The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte”. In *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 2nd ed., pp. 594–617. New York: Norton, 1978.
- Mazzarella, William. *Censorium: Cinema and the Open Edge of Mass Publicity*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2013.
- Platt, Jonathan Brooks. “Postsocialist Platonov: The Question of Humanism and the New Russian Left”. In *The Human Reimagined: Posthumanism in Russia*, ed. Colleen McQuillen and Julia Vaingurt, pp. 218–243. Boston: Academic Studies Press, 2018.
- Tamás, G. M. “Ethnarchy and Ethno-Anarchism”. *Social Research* 63, no. 1 (1996), pp. 147–190.
- Traverso, Enzo. *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*. New York: Columbia University Press, 2021.
- Ypi, Lea. *Free: Coming of Age at the End of History*. London: Allen Lane, 2021.

REVIEWS

TO DISMANTLE INJUSTICE YOU SHOULD UNDERSTAND ITS ROOTS

Alf Hornborg, *Nature, Society, and Justice in the Anthropocene: Unraveling the Money-Energy-Technology Complex* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 242 p. ISBN 9781108554985

Alf Hornborg is one of the key figures defining the field of human ecology, which focuses on the very foundations of human-environment interactions. His latest book provides readers with an overview of his main research interests. Through a multidisciplinary inquiry, he explains the roots of the ecological crisis that we are facing and provides an analysis for the political struggle against it. The analysis of the “holy trinity” of money, energy, and technology tackles the very foundation of the current hegemonic ideology based as it is on the abstraction of the free market. To call this “holy trinity” a complex (as in the “Money-Technology-Energy Complex”) is important because it helps us to understand how all three of its pillars historically coevolved to form its current complexity, all the while without losing its roots in appropriation and exploitation. To discard this complex, a just socio-economic transformation must be committed to a degrowth and postcapitalist scenario.

Hornborg grounds his analysis in contemporary ecological Marxism, political ecology, ecological economics, and posthumanism. The anthropological background of the author is notable in his curiosity in exploring how the complex of money, energy, and technology that we take for granted works. He traces the origins of the complex to the Industrial Revolution, when faith in the abstract idea of the economy was established. Money allows us to place trust in exchange during trade and avoid the relations of moral obligation between actors on the market. At the same time, money becomes a fetish and makes goods appear as commensurable. In this sense, it does not serve purely as a token but works also as an object of trust, instead of there being trust between people. Machines become fetishes too, as invention is detached from the flow of the materials in which they are deployed.

Ecologically unequal exchange is what puts this “global magic” to work. The foundations of the global market were established alongside the emergence of colonial exploitation. The Atlantic triangle market was built upon the exploitation of the labour of African

slaves and the dispossession of land for cotton plantations in North America and set the unequal biophysical flows precisely to accumulate the embodied resources through trade in the imperial centres of Europe. The textile industry technologies fuelled by coal were not just an effective invention, they were created with the underlying objective of imperial domination over the bodies of slaves and the expropriation of land. These dynamics of asymmetric exchange from the beginning of capitalist industrialisation have expanded to the current globalised economy, where the comparative advantage of cheap and disposable land and labour supply the accumulation of embodied resources among the few who actually benefit. A recent study by Dorninger et al.¹ empirically quantifies the net import of embodied materials, energy, labour, and land of the high-income countries over the period 1990–2015 and thus supports the EUE theory. With a larger amount of harnessed energy, the complex appropriates more time and space and grows in complexity. Therefore, some people dissipate a substantially larger amount of energy than others.

However, the complex cannot grow infinitely. Hornborg explains how the complex is bounded by biophysical limits. Dematerialisation of the economy is illusory because it is built on the accumulation of embodied energy and requires further expansion. Transgressed planetary boundaries indicate that the bubble is about to burst. The way out of this problem is to redesign the artefact of money to reflect the way that it is bound to energy and space. To increase sustainability and diminish inequality at the same time, Hornborg suggests that each state should issue a complementary currency (which would allow purchasing only local goods and services) and should distribute it as a basic income to all its residents. In a very clear manner, he offers answers to twenty-seven frequently asked questions about his proposal. For example, the effects of the proposal in very different local conditions would according to the author lead to variations of consumption patterns and calibration of resource endowments, or in the less fertile regions the radius that is used to define a region should be larger than in fertile regions. We can understand this as an attempt to limit the economy within the ecologically sane boundaries of the metabolic resource flows while simultaneously fostering the ability of local communities to fulfil their needs in a specific and appropriate way.

Hornborg makes his writing approachable through personal accounts, for example of his farming endeavours (115) and anthropological research (200, or 217). Another characteristic of his writing is devotion to the clarity of the arguments.

The anthropocene, the unprecedented situation of a socially transformed global environment, could according to Hornborg have various understandings, many of them emphasizing the blurred lines between the intertwined social and natural aspects. Nevertheless, for the author it is ultimately important to maintain ontological distinctions between nature and society as well as between subject and object. The

¹ Christian Dorninger et al., “Global patterns of ecologically unequal exchange: Implications for sustainability in the 21st century”, *Ecological Economics* 179 (January 2021).

specifically human ability to produce and use symbols constitutes languages. In the end, this unique ability enables people to make arbitrary cultural choices.

Similarly, the Cartesian dualism between subject and object, in which sentience and agency are relevant only to the subject, remains analytically important for Hornborg, especially for the notion of fetishism, a form of attributed agency to objects, which is nevertheless socially created. Hornborg criticises the posthumanist tendencies to melt down boundaries between the object and subject as well as between society and nature, locating in these tendencies a political incapacity to focus on specifically human subjects, and especially their economic activity, which is ultimately what is wreaking environmental havoc on the Earth.

Hornborg's criticism of posthumanist authors like Anna Tsing and Donna Haraway targets the obfuscation of boundaries that complicates our understanding and makes it, needlessly, more difficult to identify the roots of current crises and in the end stand in the way of tangible political solutions. In the process of assuming the human-nature relation as an always-changing amorphous hybrid described with a fancy vocabulary, we lose the ground below our feet that is necessary for a sound strategy. On page 194 he criticises a literary style that is "personal and anecdotal, the engagement with theory is journalistic and superficial", or even implying, that "academic success may be inversely proportional to clarity". The criticism of key authors of posthumanism, notably Bruno Latour, for avoiding political positionality might have been read today in a different light after the publication of Latour's *Down to Earth* in 2018, which specifically goes in the direction of clarity and political positioning.

Hornborg criticises several "false solutions" to the crisis, which might make the book difficult reading for many people already involved in environmental activism. For example, activists in the global North might be torn between promoting politically unfeasible policies for degrowth on the one hand and personal lifestyle choices that do not provide a way out of the current crisis on the other. Lifestyle choices alone cannot be a solution because they are partially produced by historical inequality and are not universally accessible. For the same reason, even modern industrial workers in the core regions serve more to sustain capitalism than to act as its antagonists. Precisely in the current moment we can observe the debates about just transition and the socially sensitive phase-out of coal industries in the EU. The attempts to provide regions with loads of cash, promising new green jobs and more material prosperity falls short of reversing ecologically unequal exchange precisely because it fosters the idea of economic progress. This conundrum is illustrated by Tadzio Mueller,² who argues that to make a transition just it needs to be firstly based on a large-scale and rapid cut of carbon emissions and not on a compromise with labour representatives, who serve rather the

² Tadzio Mueller, "As Time Goes by...': The Hidden Pitfalls of the 'Just Transition' Narrative", *Just Transition Research Collaborative* (14 June, 2018), <https://medium.com/just-transitions/mueller-fc3f434025cc>.

interests of the captains of industry. In this light it seems illusive to look for a common ground between mine workers and the ecological movement in the form of higher wages, because it would keep the profoundly unjust design of the economy locked in.

Morover, we simply cannot get out of the trap of ecologically unequal exchange by a solely technological fix, for example by replacing all fossil fuels with renewables. In this case, the globalised capitalist economy would still remain exploitative, just pushing towards different commodity frontiers based on different minerals. Although it might be possible to slow the rate of carbon emissions, the Money-Technology-Energy Complex would still concentrate the embodied land and labour in the centres and in no way could we talk about sustainability.

What is interesting in Hornborg's argument is its resemblance to the theory of the imperial mode of living described by Brand and Wissen.³ The imperial mode of living shares with ecologically unequal exchange the background of ecological economics and political ecology, providing a connection between the abstract economy and the global biophysical materiality of production. Unlike Brand and Wissen, Hornborg does not engage in the political science perspective on hegemony, something which could have enriched the political viability of his analysis.

The suggestion of basic income in complementary currency supposes a functional democratic state, nowadays a globally rare condition, located perhaps only in Scandinavia. What kind of basic income are people escaping from failed states and currently living in refugee camps on the border of the European Union entitled to? Hornborg opens up the debate, which we can see unfolding for example in degrowth conceptualisations of the state.⁴ It is worth noting that Hornborg's key message of redesigning the artefact of money is not accompanied by a similar effort to redesign technology in a way that makes it possible to escape the pitfalls of an ecologically unequal exchange. Although not present in the book, the debates about the redesign of the state as well as redesign of technology has profoundly developed in recent years within the degrowth community.⁵

The current coronavirus crisis opens up previously unthinkable horizons and a certain form of basic income is now being proposed, for example even in an editorial of the *Financial Times*.⁶ The plea for localisation of economic activity is central to Hornborg's political argument, and redesigning money to reflect spatial dependency

³ Ulrich Brand and Markus Wissen, *The Limits to Capitalist Nature* (Lanham: Rowman & Littlefield International, 2018).

⁴ Giacomo D'Alisa and Giorgos Kallis, "Degrowth and the State", *Ecological Economics* 169 (March 2020).

⁵ See, for example, Christian Kerschner, Petra Wächter, Linda Nierling and Melf-Hinrich Ehlers, "Degrowth and Technology: Towards feasible, viable, appropriate and convivial imaginaries", *Journal of Cleaner Production* 197, no 2 (2018), pp. 1619–1636.

⁶ "Virus lays bare the frailty of the social contract", *Financial Times* (April 3, 2020), <https://ft.com/content/7eff769a-74dd-11ea-95fe-fcd274e920ca>.

is its key condition. He is far from promoting isolated islands of positive deviance. The changes he suggests call for a rupture that would open up a path to the imaginaries of postcapitalist society. His analysis offers a solid analytical apparatus to distinguish sustainable propositions from hijacked ideas that, in the end, only serve to foster the current ideology based on exploitation.

Mikuláš Černík

RETHINKING FORGOTTEN THOUGHTS

Onur Acaroglu, *Rethinking Marxist Approaches to Transition: A Theory of Temporal Dislocation* (Leiden and Boston: Brill, 2021), 238 p. ISBN 9789004436664

Onur Acaroglu declares his intention to examine the possibilities of thinking about transition from a Marxist perspective. Needless to say, his intention can in no way be considered banal. It is not only in the East Central Europe region that transition predominantly refers to either a capitalist transformation of economy or a liberal-democratic turn in political imagination. Acaroglu attempts to approach transition through a somewhat *longue durée* Marxist prism, thus opening the problem of transition from capitalism to socialism. His argumentation, rather than focusing on historical analysis, helps us reinvent various seemingly extinct or overshadowed discourses on socialist transition, liberation, and pursuits of egalitarian societies.

Balibar Reading Althusser

In the introductory parts of the book, transition is localized within Marx's legacy. Convincingly, Acaroglu highlights the very possibility of the continuity of thinking about transition within the Marxist tradition, thus rendering the notion of tradition viable in accounts of today's crises predicament while also able to produce tangible intellectual environments to get out of those very crises. In his definition, transition is simply something inherent to political thought, at least since Hegel, despite attracting little theoretical attention. In this book, transition is, broadly speaking, primarily understood as an aspect of rupture at the transition moment which is embodied within the contingency of the space of possibilities.

After a short introduction to Althusserian interpretations of super-structural preconditions for the very thinking of transition, Acaroglu turns to Étienne Balibar's readings of Althusser. Balibar attempted to analyse transition within the aforementioned ruptured realm. He maintained that only at moments of overlap between class struggle and economic trauma is it possible to account for a transition that goes beyond capitalism (40). What he does in claiming so is actually to contest the rather vaguely interpreted idea of class struggle as the sole driver of history. According to Acaroglu, one particular feature of Balibar's thinking helps us shape the thinking of transition in what could

be described as a non-revolutionary manner. Balibar speaks of a “transitional mode of production”, such as the system of manufacturing that emerged at a moment between feudalism and capitalism where there was only formal submission to capital, while the symbolic order remained feudal. By symbolic order, he mainly refers to the ideological superstructure. Similarly, we can think of Koselleck’s *Sattelzeit*, a transition period between the Early Modern and Modern where key concepts such as citizen, state, and family developed new meanings. More generally, we can use Balibar’s approach to use such frames as analytical realms for understanding transitions. Needless to say, any such abstraction and generalization of the notion of transition comes at the expense of historicization and, thus, requires further specification and contextualization. Therefore, Acaroglu calls on Antonio Gramsci’s notions of historical and local understanding of the ruling classes’ practices with this aim in mind.

Gramsci’s contribution to the transition debate resides in a negative conveying of sorts. Gramsci observed that the bourgeois elites of his day, by introducing a vision of a good society, a narrative of a linear teleological string of events, and some sort of “natural” mode of existence that would be preserved throughout this narrative, attempted to prevent the transition to socialism. This attempt took the form of a return of “history”, where a notion of history proceeding without fundamental change made it possible to narrate history without transition. Among many manifestations of such a discourse there stands out a popular sort of a pseudo-Smithian argument that human nature and the inherent desire to acquire wealth led to the establishment of a capitalist society, after which no further transition is imaginable.¹

According to Acaroglu, Gramsci’s thought is unavoidable when examining transitions because, in contrast to universalist readings of Marx, Gramsci emphasized political and cultural factors, rooted in historical context, in addition to economic structures. In doing so, Gramsci populates with actors realms that had been left relatively vacant by classic historical materialism, and at the same time he intertwines their acts with particular historical and cultural backgrounds. More importantly, Gramsci recognizes differences between the “East” and the “West”. This could not have been done without him acknowledging the differences in outcomes in historical developments in Italy and in Russia. What is especially valuable when it comes to thinking transition – and this is a point on which Gramsci and Althusser would agree – is a notion that subjects carry “a sedimented set of historically constructed viewpoints and behaviours” (57).

The Discursive Turn: The Post-Marxist Gramsci of Laclau and Mouffe

As Acaroglu proceeds to post-Marxist approaches, he builds on Gramsci’s experience of the historical failure of the socialist transition in Italy. His emphasis on populism-re-

¹ Rutger Bregman, *Humankind: A Hopeful History* (London: Bloomsbury Publishing, 2020), p. 496; Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism: A Longer View* (London and New York: Verso, 2017), p. 224.

lated arguments, mainly those provided by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, contextualizes transition.

One aspect of this contextualization is Acaroglu's attempt to move beyond the ever-recurring debate on who is the emancipatory class-subject, that is to say, the subject capable of enacting transition to a more emancipated society. Within this realm, Laclau provides a direct response to the failed endeavours of the mostly European/American intellectuals gathered around the New Left to define the proletariat. His Argentine, more broadly Latin American, experience served as a vital refreshment of the Marxist discourse. This regional tradition allowed Laclau to speak of "the people". According to his line of thought, class struggle is subsumed under, or rather exists within, the popular struggle. One has to point out the trickiness of such a definition, since with the benefit of hindsight we can see how the current nationalist conservative or right-wing populist movements succeeded, at least temporarily, in hijacking the badge "we the people", as was implicit, for example, in the slogan "All lives matter" and was explicit in the discourse of German pre-AfD movements such as PEGIDA, which embraced the motto "Wir sind das Volk". Perhaps, together with Žižek, we should hear a note of caution whenever there is a popular movement, even a leftist one, because some of their demands could easily be uttered by a fascist too.² Laclau, addressing this possibility, warned that the working class failed to "hegemonise popular struggles and fuse popular-democratic ideology and its revolutionary class objectives into a coherent political and ideological practice" (62). Put differently, this is why Walter Benjamin claimed that behind every rise of fascism there is a failed revolution.

Acaroglu's main argument in the first part of the book is that transition is worth retaining as a sociologically grounded concept, and that there is value in using it in understanding perpetuations and disruptions of social processes. Even more importantly, Acaroglu sees history as a process of transitions. In doing so, he dismisses any teleological approaches and aims to grasp the historical contingency that results from the absence of any singular organising mechanism. His focus on Laclau's regional-experience-informed theory demonstrates the importance of introducing an element of contextual particularity into Marxist thinking on socialist transition. This allows him to further elaborate on other kinds of key particularities that can inspire experience-informed philosophical concepts.

No Emancipatory Horizons? Melancholy and Utopia

Acaroglu poses thinking of the future transitions within, or rather through the dynamics between melancholia and utopia, both as tackled by various leftist narrations. In doing so, he attempts to rethink positive projects which, in today's post-financial-crisis

² On the other hand, Žižek does dare people not to be afraid of being populist. Consider his comments in a debate with Jordan Peterson, accessed November 7, 2022, https://youtube.com/watch?v=lsWndfzuOc4&ab_channel=JordanBPeterson.

period, happen to gain track. Of course, given the unchanged economic and political situation of global capitalism, why would anyone suggest positive projects are gaining track. However, considering various nascent “disturbances”, such as the ever-growing popularity of undemocratic regimes, the intensifying rivalry between United States and China, the gradual recognition of the global climate crisis, or even the current COVID-19 crisis, we can easily assume that nothing is actually changing for the better. Acaroglu, nonetheless, positions the chapters on melancholy and utopia as some kind of precursor to the current debates on future projects among radical thinkers of the present.

Within Acaroglu’s endeavours, Benjamin’s reassessment of melancholy appears as crucial. Instead of understanding melancholy as an obstacle in the transition towards a more egalitarian society, Walter Benjamin grasped it as a positive resource of future struggles. In other words, the present is riddled with the incompleteness of the past (99). What Acaroglu implies is a certain openness to commemoration. He illustrates it through the Memorial to the Murdered Jews of Europe situated in Berlin, which is “conducive to a positive construction of the future” (p. 100). Although such a reading provides rather a plausible interpretation of the installation, Acaroglu does not sufficiently acknowledge the fact that the very realm within which it is conveyed to the broad public appears to neglect aspects crucial precisely to the leftist tradition, and to the Marxist tradition in particular. Enzo Traverso suggests that traditions of anti-fascism and that of the GDR have been replaced by the “duty to remember” in order to pursue a newly established German national identity.³ One striking attribute that Acaroglu (following Traverso) overlooks, however, is that Benjamin was never faced with the shock of public excavation of all the wrongdoings of the Communist regimes in USSR, China, and elsewhere. After 1956, 1968, and eventually, after 1989, this can no longer be ignored. I maintain we should encourage more research into understanding how the respective events, which Benjamin never experienced due to his tragic death, might have influenced this idea of melancholy. Even if Traverso does not adequately address the traumatic memories of Communist regimes, his contribution is a solid step in this direction.

Nonetheless, Acaroglu establishes melancholy in order to pave the way for utopia. This approach allows him to present the current leftist discourses in a contextualized and fairly historicized fashion. The absence of utopia within leftist thinking is what demonstrates its subordination to the so-called “liberal consensus”, as Ivan Krastev would put it. Here, Alain Badiou and Slavoj Žižek propose a tricky axiom, that is, that perhaps paradoxically we lose nothing if we acknowledge there is a huge portion of truth in the assertion that history has, in a way, ended. This, however, is no obstacle in theorizing utopian thinking anew. Especially, when one concedes that the “end of history” is itself a historical development. Badiou, for instance, as Acaroglu points out, recognizes precisely this pattern, the historicized understanding of a historically

³ Enzo Traverso, *Marxism, History and Memory* (New York: Columbia University Press, 2016), pp. 14–16.

contingent impossibility of history, leading to new possibilities of action that react to this temporary end of history, such as those emerging after or during the financial crisis unfolded in 2008.

When it comes to tackling utopia, Acaroglu's most striking assertion is that neoliberalism is a kind of utopian thinking which, however, left-wing political actors frequently fail to perceive as such. This recognition of the utopian character of neoliberalism, which Acaroglu takes from Pierre Bourdieu, allows leftist transitional thought to break out of the ever-recurring focus on the past glory of the welfare state threatened by neoliberalism as its grave-digger. If neoliberalism is recognized as utopian, then it can be combated by an alternative utopianism rather than a return to what has already existed.

Practicing Transition

In the final parts of the book, Acaroglu develops a kind of cognitive mapping of the current substantial theories of transition as proposed by the left-wing intellectuals with an extra emphasis on theories of work. Acaroglu poses an underlying question of our times: What is the role of labour and work ethics in a vision of transition towards more equal and freer individuals and societies? Should we try to eliminate the apparently useless forms of labour that David Graeber calls "bullshit jobs"? Does the automation of such meaningless work liberate us from having to perform it ourselves, as Nick Srnicek and Alex Williams would perhaps claim? Or shall the left opt for a different approach?

Acaroglu positions Paul Mason's arguments in opposition to the so-called acceleration theories of authors like Srnicek and Williams, which he finds teleological and rather determinist. He is more lenient towards Mason's understanding of the digital developments as ultimately dangerous to society. Moreover, he maintains that a blind faith in modernization eventually obliterates the right-left division which, as a matter of fact, panders to capitalist post-ideological interpretations that approach transitions as something unnatural, inhuman even. However, Acaroglu sees flaws in Mason's notion that post-capitalist elements exist in the networked circulation of knowledge. Together with Jodi Dean, Acaroglu see no *a priori* egalitarianism or democratization of private property in the freer flow of information. Assumptions of the egalitarian and democratic quality of freely flowing information, argues Acaroglu, could easily play into neoliberal ideals about the self-sufficiency of unregulated interaction. One must agree here with Acaroglu in maintaining that there are no automatic or self-evident egalitarian outcomes. Mason nonetheless provides a corrective to his seemingly hasty optimism. Instead of proposing an immediate transition to socialism, Mason imagines an expansion of the egalitarian and democratic qualities of networked information in a "distinct phase of capitalism" which would prepare the way for a later socialist transition. Mason's proposal reminds one of Žižek's suggestion that we make small changes, so that one day those in power might wake up with a sudden realization that they are missing their symbolic "balls of power". Yet one still needs to be cautious when

assuming the incipient emancipatory nature of this transitional project, since various outcomes are always possible.

Furthermore, the same reasoning could be applied when dealing with universal basic income. There is nothing inherently leftist in this notion, but we can suppose it changes the perspective of labour, which could lead to the opening of new battlefields concerning our understanding of production. In addition, even liberal economists, such as Mariana Mazzucato in her seminal work *The Value of Everything*, attempt to reassess what we actually perceive as value. Such developments suggest the rather audacious notion that we might already be witnessing a multitude of smaller transitions.

Instead of understanding the post-work future as an inevitable outcome, more or less articulated by either accelerationist or post-capitalists like Mason, Acaroglu brings Benjamin's melancholy back into play. Acaroglu argues against the one-sided fixation on work that in his view has constantly haunted the left, as though the left could only relieve past struggles and update them through the lens of current capitalist technological advances. He, by contrast, puts more emphasis on social reproduction than on economic transformation. Here, on the level of social reproduction, he remedies the lack of a Gramscian moment in the post-Marxist imaginations of post-capitalism. These visions of post-capitalism lack a consideration of subject definition, and thus do not sufficiently account for how any utopian economic programme can apparently be overtaken by nationalist, conservative, or right-wing regimes or movements, thus clearly obliterating the very *raison d'être* of utopian thinking. Acaroglu calls for establishing a wider hegemonic project within the realm of social reproduction, where any transition visions ought to be contextualized. Furthermore, he stresses the need for a clear definition of the beneficiaries that future-oriented projects have to bear in mind. For this, Acaroglu uses an umbrella term, "prefiguration", in transition.

Concluding Remarks

Rethinking Marxist approaches to transition as an audacious endeavour requires a variety of strains of intellectual traditions and interdisciplinary tools to be employed. It is thus extremely difficult to find the balance that would prevent the author from overwhelming the reader. Onur Acaroglu masters the drawing of that fine line between obfuscation and an enlightened reading of the issues analysed. On the other hand, although precise historization of the intellectual concepts presented in the book is aspired after, as it is perceived through the eyes of this historian I feel compelled to express encouragement for a more historically anchored analysis. Although, throughout the book, we encounter representatives of various schools and lines of thought, and the author offers a welcome bit of historical context, this reviewer would nonetheless have liked to see the author delve into other relevant writing from the periods in question, whether it be sociological, historical, or political. Such an approach would introduce a refreshing look at the respective intellectual endeavours of the authors being scru-

tinized. Justifiably enough, this is, however, not the author's declared intention. One must conclude with the assessment that the book is not just about rethinking Marxist approaches to transition, but also, more broadly, about providing a vital new look at Marxist thinking in general while at the same time reaffirming Marxism afresh within current debates.

Matej Ivančák

ECOSOCIALISM, OR FASCISM?

Andreas Malm and the Zetkin Collective, *White Skin, Black Fuel: On the Danger of Fossil Fascism* (London and New York: Verso, 2021), 558 p. ISBN 9781839761744

“A spectre is haunting Europe – the spectre of communism”, Marx and Engels state at the outset of their 1848 *Manifesto*. Today a very different spectre appears to be haunting liberal democracies: right-wing, fascist governments that often have little tolerance for democratic practices, and seek to rally their followers to a “defence of the homeland” through repressive anti-immigration policies.

What has received relatively little attention in media coverage of these fascist movements until now, however, is how deeply their views of ecology and the environment have been imbricated into their worldview. This is the gap that *White Skin, Black Fuel: On the Danger of Fossil Fascism* (abbreviated WSBF hereafter) seeks to fill. It is a collaborative effort by Andreas Malm, winner of the 2016 Deutscher Prize for his book *Fossil Capital*, and the Zetkin Collective, a group of scholars, activists, and students researching the political ecology of the far right. They have produced a highly readable, at times dramatic, narrative accessible both to those with a background in Marxist theory and a general audience interested in the politics of our time.

The book offers “the first systematic inquiry into the political ecology of the far right in the climate crisis” (x), a study that tries to address an existential conundrum: Why does a portion of the developed world’s population militantly reject overwhelming scientific evidence of anthropogenic climate disruption, and instead build a counter-ideology based on denial, repression, and retreat into mythical nationalism?

The book’s opening chapter, “Fortunes of Denial”, supplies a useful historical background of the denialist movement’s activities since the mid-twentieth century. Key to its analysis is the contention that the fossil fuel industry (or “primitive fossil capital”, as the book calls it) and its allies have constructed an effective Ideological State Apparatus (ISA), the term given by Marxist theorist Louis Althusser to “a system of defined institutions, organizations, and the corresponding practices, which, through their day-to-day activities, uphold some elements of the dominant ideology” (14). Central to the denialist ISA – which solidified its power in the 1980’s with groups such as the Heartland Institute and the Global Climate Coalition – is the assumption that fossil

fuels are good for us: CO₂ is not really a pollutant, and we are actually rendering a service to the biosphere whenever we burn fossil fuels.

In the 1990's, however, the hard-line denialist ISA began to crack under the increasing weight of evidence of anthropogenic global heating; prominent members of primitive fossil capital including BP, Shell, and Texaco withdrew their memberships from denialist groups. This gave rise in 1997 to the Kyoto Protocol, the first international attempt to impose mandatory limits on carbon emissions. In the wake of Kyoto, however, fossil capital seized upon a new paradigm that the authors call "capitalist climate governance", which accepts the fact of global warming but positions capital as its savior. Now, fossil capitalists claimed, the problem could be fixed through a combination of market-friendly mechanisms such as carbon capture and storage, emissions trading, and the purchase of carbon offsets. All of these mechanisms were intended to postpone a showdown with fossil capital indefinitely, and none imposed any serious limits on accumulation.

Chapter 2, "Fear of a Muslim Planet", hones in on the primary issue driving far-right politics and parties today: immigration, especially the widespread anxiety among its followers that elites are engineering a "Great Replacement" of the white population by non-whites, particularly Muslims. The authors draw deftly upon the work of Michelle Hale Williams in seeing immigration as the "funnel issue" through which all other issues on their agendas – including climate – must pass; different far-right parties adopt a variety of positions on climate issues, but they are always related to promoting their anti-immigrant bias.

The following two chapters adumbrate how deeply embedded climate denial has become in the policy agendas of several far-right European parties. One prominent example is Poland's Law and Justice (PiS) party, which won the first parliamentary majority in twenty-six years in 2015 on a platform touting national pride in its coal industry as "the past, present and boundless future of the nation" (106). When the UN held its COP24 meeting in 2018 at Katowice, the heart of the Polish coal region, the PiS government decorated the conference's halls with artwork made of coal, and organized a "Clean Fuels Day" hailing coal as "an intrinsic part of Polish biology" (111).

One observation in this section that might have been developed more fully is the apparent irony that some European countries – Hungary, Spain and Sweden especially – possess nearly no domestic reserves of fossil fuels and are heavily dependent on imports; yet, their far-right parties stubbornly toe the line of "no climate regulations, no renewables". While one might expect an eagerness from them to seek alternatives in the interest of self-reliance, their attitude can be summarized in a statement by Martin Kinnunen, leader of the Swedish Democrats, who said in 2018: "There are no good alternatives to fossil fuels." (94) Apparently the logic of climate governance is the same as the logic of immigration: other ethnicities and religions are acceptable in their

own countries, but *not here*; and it might be in our long-term interests to seek climate mitigation, but *not now*.

Chapter 5, “Ecology is the Border”, highlights far-right parties’ long-standing preoccupation with “green nationalism”, an ideology that identifies nature with nation, and promulgates the view that the nation can be kept clean only if foreign sources are kept outside its borders. As Marine Le Pen, leader of France’s far-right Rassemblement National party, said in 2019: “He who is rooted is an ecologist. He does not want the land where he raises his children to go to waste. But the nomad does not care, because he has no land!” (136) WSBF’s authors identify two major strains of green nationalist thinking: those who take a hard-line Malthusian view of the effects of uncontrolled population growth on the biosphere, exemplified by Garrett Hardin (*The Tragedy of the Commons*) and Paul Ehrlich (*The Population Bomb*); and those who are more generally critical the effects of “globalism” on the land within one’s borders, such as Paul Kingsnorth and the Dark Mountain Project.

The authors emphasize that despite its patriotic rhetoric and semi-romantic longing for a virginal, unspoiled land, green nationalism can lead to tragic consequences when taken to extremes, as in the case of Brenton Tarrant, a twenty-eight-year-old Australian who slaughtered fifty-one Muslims with a high-powered rifle in Christchurch, New Zealand in March 2019. Tarrant left behind a seventy-three-page manifesto titled “The Great Replacement”, which reads in part: “For too long we have allowed the left to co-opt the environmental movement to serve their own needs. The left has controlled all discussion regarding environmental preservation while simultaneously presiding over the continued destruction of the natural environment itself through mass immigration and uncontrolled urbanization [...] The Europe of the future is not one of concrete and steel, smog and wires but a place of forests, lakes, mountains, and meadows.” (151–152) Tarrant was heavily influenced by another far-right green nationalist, Norway’s Anders Breivik, who wrote before his own murder spree: “It’s the birthrates. It’s the birthrates. It’s the birthrates. Muslims are drowning the world with their children, which is why those children need to be killed.” (150)

WSBF’s authors conclude Part I of their book with a consideration of two recent petro-nationalist regimes, “White Presidents of the Americas”, that looks at the US’s Donald Trump and Brazil’s Jair Bolsonaro. Trump articulated an ideology of “energy dominance”, where national sovereignty is based not only on becoming independent of other fossil-fuel producing nations, but on literally dominating them. Upon taking office in 2017, he immediately greenlighted pipeline projects placed on hold by his predecessor, set about systematically dismantling hundreds of Environmental Protection Agency regulations, and installed climate deniers in many key posts. Moreover, he emulated his border-protecting European green nationalist counterparts by slapping a ban on travel from several predominantly Muslim countries and planning a highly fortified border wall stretching over hundreds of miles of the Mexican border.

Much of Trump's presidential tenure is paralleled by that of Bolsonaro, who demonized the Amazon's indigenous population and Landless Workers' Movement while supporting corporate agribusiness development that greatly accelerated the Amazon's deforestation. Bolsonaro's foreign minister, Ernesto Araujo, wrote before the election: "The left has appropriated the environmental cause and perverted it to the point of paroxysm [...] Climatism is a globalist tactic to scare people and gain more power." (214) Bolsonaro also emulated Trump's "energy dominance" paradigm by initiating the world's largest expansion of offshore oil and gas production by Petrobras, Brazil's state-owned fossil fuel corporation.

Chapter 7, "Towards Fossil Fascism", begins a pivot to the book's Part II, where WSBF's authors attempt to "make sense of all" (xii) the material presented in Part I. Is it possible for an anti-climate politics to become dominant on the far right in the twenty-first century, and if so under what scenarios might that happen? Chapter 7 suggests a heuristic grounded in two steps. First, the methods of two prominent contemporary theorists of fascism are counterposed: Roger Griffin, who believes that fascism should be studied as a set of ideas; and Robert O. Paxton, who believes fascism should be studied as an active historical force. WSBF's authors appear to suggest that we can learn from both approaches. Second, they propose several possible "Scenarios of Fossil Fascism" (239-247), wherein primitive fossil capital is compelled to respond to crises of both mitigation and adaptation. While the scenarios they propose might be considered overly hypothetical and arbitrary by some, I found all of them to be plausible visions of what may lie ahead in this century.

Out of all this, the authors propose a provisional definition of fascism in Chapter 7: "[A] politics of palingenetic [Griffin's term combining the Greek words for birth, "genesis", and again, "palin"] ultranationalism that comes to the fore in a conjuncture of deep crisis, and if leading sections of the dominant class throw their weight behind it and hand it power, there ensues an exceptional regime of systematic violence against those identified as enemies of the nation." (235) WSBF's authors assess that in the third decade of the millennium we are rapidly sliding down a slope into "fascisation" (251), where a conjuncture of ascendant nationalist politics, deep crises, and realignment of class interests poses an increasing challenge to the West's liberal democratic paradigm.

Chapter 8, "Mythical Energies of the Far Right", highlights the constitutive power of myth and conspiracy in the formation of eco-fascist ideology. Key to far-right thinking is the myth of "palindefence", a variation on "palingenesis" introduced in the previous chapter; the palindefence myth posits that "we defended ourselves and our inestimable estate in the past; we were under siege but eventually rebuffed the enemy; we fought hard and gallantly for what will always be ours and *now we have to do it again*" (257). WSBF's authors offer numerous examples of how palindefensive tropes have inflected far-right activism: Italian Lega activists bringing heraldry copied from the Battle of Lepanto to a demonstration; Spanish Vox activists assembling at Covadonga, where the

expulsion of Moors and Jews from Spain supposedly began in the eighth century; and most tragically, Serbian nationalists invoking their defeat in 1389 at the hands of the Ottomans to justify the wholesale slaughter of Muslim civilians at Srebrenica. Moreover, ethnonationalists have often used the palindefence myth effectively to support their climate views: if we are entering an epoch of multiple mitigation and adaptation crises, then a defensive posture is necessarily best; if there is climate-induced migration to Europe, then those migrants will likely be Muslim, and should be repulsed from the “homeland” even more vigorously than other groups.

Conspiracy theories of the far-right complement this mythical thinking by offering deniers a warm cocoon of reassurance. If the overwhelming consensus on anthropogenic climate change by tens of thousands of scientists cannot be accepted, then how can it be accounted for? Only by postulating a conspiracy, where these scientists – and, by implication, the millions who accept their conclusions – have ulterior motives to collude in fabricating data. Chapter 8 probes some of the most widespread of these conspiracies, beginning with the so-called “left climate conspiracy”, which proposes that when the Soviet Union collapsed in 1989 the left tried to recoup its losses by fixating on climate change as the new crisis of capitalism. In the 2010s this merged with traditional theories of “Cultural Marxism”, with the result that “[t]he take of the green nationalists would be that Cultural Marxism has arrogated ecology to itself and must be kicked out of it” (206–207).

What does it mean to be recognized as “white”? Why does one’s recognition of their (and/or their associated group’s) whiteness frequently include an inherent bias in favor of fossil capital? These are the subjects of Chapter 9, “Skin and Fuel”, which draws upon Althusser’s theory of interpellation to explain how racial self-recognition often leads seamlessly into trusting the “stock” of fossil fuels over the transitory “flow” of renewables. “Whiteness”, WSBF’s authors quote sociologist Ruth Frankenberg, “is a location of structural advantage in societies structured in racial dominance. It is not a shortage of eumelanin in the basal layer of the epidermis, but a ‘standpoint’ and ‘site of privilege’” (332). It is an attitude that unconsciously dictates the view that those perceived as non-white are “trash”, less than fully human, and as fully fit for exploitation as non-human nature.

Much of Chapter 9 is devoted to a historical review of the ways that white people’s mastery of fossil-powered technology, beginning with the coal-fired steamships that propelled the British Empire’s nineteenth century expansion, led to an ideology WSBF’s authors label “techno-racism”. Whites were entitled to land formerly occupied by non-whites, it was assumed, because their mastery of technology – concomitant with their mastery of nature – proved their superiority over those who did not use the land “productively”, that is, imbricated with the circuits of capital accumulation.

Chapter 10, “For the Love of the Machine”, documents how the ideology of fossil-powered technology became a central trope in the rise of twentieth century European fas-

cism, articulated in the writings of Filippo Marinetti (Italy) and Ernst Jünger (Germany). Marinetti's Futurist Manifesto of 1909 was a foundational text for the rise of post-World War One Italian fascism. In a typical passage from it he writes: "Combustion engines and rubber tires are divine [...] Gasoline is divine. So is religious ecstasy inspired by one hundred horsepower." Destruction of nature was a key part of Marinetti's technophilia; he dreamed of leveling Italy's hills and valleys and filling them with rail lines and superhighways to facilitate fossil-powered transportation. Jünger played a similar propagandistic role for the nascent Nazi regime; in works like *Storms of Steel* (1920) and *War as an Inner Experience* (1922), he glorified war as an opportunity to exercise the power of burning fossil fuels. For Jünger, the rise of the German "Volk" that was so central to Nazi ideology was predicated on the subjugation of nature; while the "masses" (a term equivalent to Jews and communists for Nazis) were led willy-nilly by unruly nature, the Volk would find their dominant role by submitting to the dictates of the (fossil-powered) machine.

Nazi "ecology" was a curious thing, as WSBF's authors point out: while some prominent leaders were vegetarians, and the regime instituted a short-lived nature preservation law in its early years, Hitler's Reich ruthlessly conquered and exploited both land and the fossil "stock" beneath it to shore up its industrial base for war. I. G. Farben grew into Europe's largest private corporation in the 1920's by developing a "hydrogenation" process that transformed lignite coal into both gasoline and petrochemical products that powered the German Wehrmacht. (Auschwitz, the authors point out, was a site for extracting and processing coal before it became a concentration camp.) In the end, the Reich prefigured Europe's current green nationalists by privileging borders over ecology; theirs was a "hyperfossil" (443) regime that, in Walter Benjamin's telling, created an aesthetic of power with fossil capital central to its material processes.

In their final chapter, "Death Holds the Steering Wheel" (a quote from Marinetti, interestingly!), WSBF's authors undertake a wide-ranging examination of why climate denial has been so successfully interpellated on the far right, why it has formed the substratum for the rise of fascist movements, and how it may be part of a civilizational "death drive" discussed by Freud and others. The work of Stanley Cohen (*States of Denial*) is cited to suggest that there are three categories of denial: literal, interpretive, and implicatory; the last of these, where the facts and gravity of a situation are accepted but not acted upon, is the dominant form of denial in advanced capitalist countries. Why, the authors ask, has this form of denial taken root so strongly? Importantly, denial is at least as much a product of the collective imaginary as the individual's. Leaders of capitalist economies assume that capitalist production and accumulation are for the general good (ignoring negative externalities like damage to the biosphere, of course). When a problem comes along that potentially challenges capitalist class interests, leaders react reflexively with some combination of misperception and reluctance to intervene. Meanwhile, workers participate daily in their own, unconscious forms of denialism:

driving to work, cooking on a gas stove, flying on a plane to their vacation, and so on, all of which appear rational to them but are arguably “irrational” from a climate point of view. An apropos quote by Adorno is offered: “People are inevitably as irrational as the world in which they live.” (485)

Ultimately, the authors suggest, far-right denial involves a regression into narcissism (again, both individually and collectively), a refusal to accept any responsibility for the degraded environment, a retreat into victimhood, and a reflexive blaming of “others” for climate change. It is at the point where the populace feels most confused and insecure about their future that the fascist leader rises, offering panaceas like palingenesis and expulsion of racial minorities. Fascists understand that the masses suffer feelings of insecurity, isolation, and powerlessness, and manipulate them with fantasies of omnipotence over – that is, the ability to destroy – both humans and nature.

WSBF concludes with a Postscript that reviews events in both Europe and the Americas significant to the climate movement in 2020, the year Covid struck. (The authors mention in the Introduction that the book’s manuscript was completed in January 2020, so this section is their attempt to bring the discussion closer to the publication date.) Many events are assessed for their effects upon far-right climate politics, including anti-lockdown protests, Black Lives Matter marches, demonization of Asians as the putative source of the “China Virus”, wind farms in the UK, Danish shutdown of oil and gas exploration, and others. The authors find cause for both optimism and pessimism in these events: the electoral strength of several far-right parties waned in 2020, though it is probably too early to tell whether this constitutes a turning point. More ominously, they speculate that “[p]erhaps the anti-lockdown movements prefigured another form of fascism: a revolt against adaptation, in defense of white petty-bourgeois layers constricted or even declassed by it” (520).

Where, in the end, do ecosocialists turn for hope and solidarity in the face of fossil fascist forces that appear to be gaining strength in the past decade? The authors attempt an answer in a brief essay titled “Coda: Rebel for Life” that precedes the Postscript. The far-right, they conclude, cannot be humored; it must be beaten. And there is fertile ground for doing so: “In their perpetual blurring and overlapping – denialism, capitalist climate governance, green nationalism, fossil fascism – the dominant classes and the far-right merely demonstrate that they have no real way of dealing with this crisis. Counter-apparatuses have plenty of material to work with here.” (508) The dominant ideology is plainly destructive; rebelling against it becomes a rebellion for life itself.

White Skin, Black Fuel deserves a wide readership among everyone interested in ecology and the current state of global politics. The book has two major limitations: its discussion is confined geographically to Europe, the US and Brazil (a limitation that a follow-up volume will hopefully address by expanding its purview), and it could have offered a more specific agenda for what an ecosocialist response might look like. But

Steve Knight

the authors do offer an astonishing breadth of material covering the history, ideology, and recent activism of eco-fascists. Those who cling to the assumption that liberal democracy will “save” our planet would be wise to heed its warnings.

Steve Knight

A WINDOW INTO SOCIALISM'S LABORATORIES

Matěj Spurný, *Making the Most of Tomorrow: A Laboratory of Socialist Modernity in Czechoslovakia* (Praha: Charles University Karolinum Press, 2019), 330 p., ISBN 978-80-246-4018-1

Matěj Spurný's book *Making the Most of Tomorrow* is an eruditely written story of the demolition of Most, a medieval royal borough located in the North Bohemian Basin, and the construction of the new Most right across the river. Bridging social and environmental history, the author provides an account of one of the most grandiose infrastructure projects in East-Central Europe. From the 19th century onwards, the town was an important source of coal extraction. With the growing need for energy to feed a developing industry and with natural resources dwindling, it became essential to expand the country's mining sites. And so the long-standing fear of the inhabitants of a town built literally on top of a rich and accessible coal deposit was finally realized in the 1960s. Old Most was to be destroyed and rebuilt next to its original location, leading to the largest socio-technological experiment in the history of the Czech lands. *Making the Most of Tomorrow* presents a fascinating account of the events leading to this act of creative destruction, offering simultaneously valuable insight into the political system, the intellectual traditions of modern urbanism, ecological thinking, and techno-utopianism in socialist Czechoslovakia.

The experimental nature of the whole enterprise resonates in the book's title, although some of its charms are lost in translation from the Czech original. The name of the town translates literally into "bridge", so the English audience cannot fully enjoy the wordplay: *Most do budoucnosti: Laboratoř socialistické modernity na severu Čech* (literally: Most/bridge to the future: A laboratory of socialist modernity in North Bohemia). These minor differences notwithstanding, the title of the book imaginatively evokes the atmosphere of an isolated research room full of notes and blueprints. This is indeed a convincing metaphor for the prevailing mindset of the scientific age of social engineering and techno-optimism. It depicts, in a nutshell, the striving after comprehensive planning and management of social change common across the globe in the second half of the 20th century.

However, as Spurný demonstrates, the process of planning and implementation of the project eventually went far beyond work of the laboratory type. The degree of control that the main proponents of the demolition of Most were seeking turned out to be far beyond their grasp. This argument is well stated by Spurný when he describes the multitude of different actors partaking in the discussions about the project. Not only was there a great diversity of interests and opinions among the representatives of the party-state on every level (ranging from central to local authorities), but also numerous social groups in the 1960s were entering the increasingly open public sphere, including experts of various specializations and positions within the political structure. Spurný convincingly demonstrates the exceptional status of the state-owned SHD mining company (*Severočeské hnědouhelné doly* – North Bohemian Lignite Mines) which, according to his analysis, was responsible for the initial idea of the demolition and *spiritus movens* of the whole enterprise. He provides a captivating description of the political change in the post-Stalinist period, pointing to the emergence of new ways of policy-making marked by a gradual move towards technocratic ideals.

The book is well-structured. It is comprised of five parts, each devoted to a distinct perspective from which Spurný looks at the conceptualization and realization of the described project. This main body of the work is preceded by a comprehensive introduction that sketches both the historical story of Most with a more detailed depiction of the demolition of the old town. The first part addresses the deepening estrangement of the land in which the inhabitants of Most lived their lives. After the expulsion of the Germans, a new collective identity had to be founded on the basis of a resistance to the heritage of the former inhabitants, including the cultural landscape of the borderlands. Spurný thus tells the story of a population deprived of any sense of common identity and belonging. This “uprootedness” was then amplified by the influx of people from all over Czechoslovakia and beyond. The subsequent part concentrates on the material and economic aspects of the grandiose project, stressing the reductionist logic of productivist rationality that reifies nature and the social world. The next two parts provide insight into the intellectual sphere by presenting the demolition of Most in the broader context of utopian thinking and subsequently analyzing the sources of the increasing tempo of criticism of the devastation of nature in Czechoslovakia. The last part discusses the attempts to reconcile the contradictions between the strivings after economic efficiency and the increasing need for the legitimization of the socialist regime.

The book provides an important contribution to several research fields within contemporary history and could also be of high value to historically oriented representatives of other disciplines. First of all, it provides insight into social and environmental history. By setting the case of Most in a wider timeframe, Spurný managed to relate the demolition of the town to the evolution of the social structure of Czechoslovak society from the interwar period onwards. The range of issues addressed is indeed impressive, from housing problems to public health to ethnic minorities. He also touches on some aspects of the cultural and intellectual life of the time. A more general but still

valuable discussion of the interrelation of the power elites and the expert circles offers an intriguing contribution to the history of socialist expertise. Last but not least, the depiction of the struggle between the imperatives of market efficiency and technocratic rationality on the one hand, and the emergent social movements on the other, brings us closer to understanding the making of post-industrial value systems.

The latter is best evidenced by the rise of ecological consciousness in Czechoslovakia, whose description is a valuable part of the book. Spurný manages to link the modernist thinking of the local elites with the worldwide trends in architecture, urban planning, social management, and economics. He writes a story of the triumphs of modernity followed by the emergence of a critique of its alienating and destructive powers. The book provides a well-designed study of how the interrelated preservationist discourses of the natural environment and cultural heritage found their place in the public space of an authoritarian state. The author links this with the broadening spectrum of social groups entering the public space. Covering, in more or less detail, the entire Czechoslovak period, Spurný offers an intriguing insight into the evolution of the legitimization and power mechanisms of state-socialist rule.

As such, the book could open up several discussions that might interest sociologists, environmental and urban studies scholars, as well as political scientists. The case of Most is indeed a radical and thus fascinating example of the challenges of scientific-technological civilization. From this perspective, Spurný successfully argues against the one-sided thesis of state-socialist ideological excesses, demonstrating the complexity of the circumstances which led to the demolition of the old town. The experiment described is rather a telling example of European modernism, “a mirror of the character of modern society, of various forms of alienation and the self-propulsion of the technology and economic development of human beings and their environment as they change” (404).

Bartosz Matyja

FACTORY FARM ANIMALS: OUT OF TOUCH, OUT OF SIGHT, OUT OF MIND

Eva Kořátková and Hana Janečková (eds.), *Animal Touch* (Prague: ArtMap, 2021), 244 p. ISBN 978-80-907873-7-7

Factory farming is not a sexy subject. Despite seemingly improving regulations and technologies, animal farms remain isolated and hidden not only from our sight, but also, ideally, from all of our senses. And yet it is hardly possible not to think about them globally in the context of the climate crisis and their devastating environmental effect, or stumble upon them more locally, entangled in the political power relations and economic interests involving the previous prime minister of the Czech Republic, Andrej Babiš. And, of course, there is more to factory farming than these considerations; there is, for example, a surplus of suffering, death, and exploitation, to name just a few of the most obvious aspects of this form of (not) being with the animals.

Given this, it is a great thing that the Institute of Anxiety (Institut úzkosti) and the publisher ArtMap commissioned *Animal Touch* (available also in Czech as *Dotek Zvířete*). This collection of 14 articles, edited by Eva Kořátková and Hana Janečková, became available in 2022 in both Czech and English. It brings together a number of artists, researchers, and writers to examine large-scale livestock farming and explore the need to get back in touch with animals. As the editors explain in the book's introduction, "the key motivation was to study more systematically the relationship between humans and more-than-humans, focusing on the concept of factory farming as a contemporary tool of power and control which reduces this relationship to binary categories: privileged and oppressed, useful and useless, edible and non-edible, actors and passive subjects, humans and the others" (14).

Looking back at theoretical attempts at thinking the nonhuman, and animals specifically, it might seem that the subject of animal farming is not just unappealing, but also outdated. After all, it was philosophically and systematically considered, and then consequently condemned, nearly half a century ago in such classic books as Peter Singer's *Animal Liberation* and *Practical Ethics*. However, despite a certain conclusive-

ness surrounding the utilitarian approach to factory farms, the reality of this form of interaction with animals prevails and keeps provoking human conscience, resulting in new textual attempts at grappling with it.

For example, in the late nineties, animal farming became an important element of J. M. Coetzee's unusual Tanner Lectures at Princeton University, in which he created a fictional story of a woman named Elizabeth Costello, whose uncompromising commitment to animal welfare gets her in all sorts of trouble in the academic, theory-fuelled world. This curious literary and theoretical experiment was then published under the title *The Lives of Animals* and featured commentaries from several scientists and thinkers, the above-mentioned Singer included. It then became an important point of reference in the thinking of Cora Diamond in *Philosophy and Animal Life*.

More recently, Sunaura Taylor published *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*, which confronts the discrimination towards animals with the reality of discrimination experienced by people with disabilities. Drawing on disability studies, Taylor argues that the predominant discrimination in favour of abled-bodied people "helps construct the systems that render the lives and experiences of both nonhuman animals and disabled humans as less valuable and as discardable, which leads to a variety of oppressions that manifest differently".¹ Reflecting on parallels and relations between animality and disability, she remarks that "disability is ubiquitous among animals used in food production"² and "it seems impossible to consider the disability that farmed animals experience as separate from their environments",³ that is, physical spaces operating within a particular logic, as a part of efficient systems.

Argentinian author Agustina Bazterrica's 2017 novel, *Cadáver exquisito*, translated into English in 2020 as *Tender is the Flesh*, engages with the reality of factory farms and meat consumption through provocative means, and has been said to have had a practical impact on discouraging people from reliance on intense large-scale animal farming. The author wants us to imagine a world in which a virus wiped out all animals, and humans were faced with the "necessity" to consume human flesh instead. Significantly, and predictably, those meat providing humans have to be significantly "othered" in the process.

By a sometimes similarly provocative means, *Animal Touch* makes space for attempts at new imaginaries. And yet, it does not offer one normative set of conclusions. Instead, it provides heterogeneous insights into different aspects of animal farming and being with animals. For example, in "How Am I Not Myself: On Taking Metaphors Seriously", Lucia Pietroiusti does what she proposes in the title, that is, takes the metaphors we

¹ Sunaura Taylor, *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation* (New York: The New Press, 2017), p. 66.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 48.

use seriously to reflect on links between meat eating, birthing, and grieving. One of her leading metaphors is that of a mother, which denotes, for example, a yeast starter, but is also linked to giving birth and thus commonly understood as operating within particular sets of species boundaries, which Pietroiusti calls into question. The chapter, and its first sections in particular, brings to mind the Polish philosopher Jolanta Brach-Czaina's philosophical depiction of women's everyday hustle and bustle in her excellent 1992 book *The Rifts of Existence* (*Szczeliny istnienia* – not translated into English, but translated into Czech as *Škvíry existence*). It thus provides an intimate account of human-animal interaction from the perspective of a woman situated within common life experiences and everyday practices, that remain lacking in larger literary and philosophical traditions. In “Memories of a Factory Farm”, Lenka Vítková develops this line of thought by drawing clear parallels between factory farming and the system developed around giving birth, nursing, and schooling. Her reflections are illustrated with evocative paintings by Věra Kotlářová-Chovancová from the Museum of Roma Arts and Culture in Brno.

More experimental in its form, the chapter written and illustrated by the artist Marie Lukáčová provokes bewilderment and, possibly, a sense of discomfort, as she merges the animal and human in a desire-driven dance of eroticism and consumption. While a straightforward moralistic interpretation is possible, stemming from engagement with traditionally understood gender roles and exploitation of women and animals, the character of this contribution seems to be in line with the editors' commitment to evoke these contradictory emotional states so that they contribute to changing the dominant ideas and narratives: “By working with affects of revulsion and desire, different emotional pathways can be forged. These made, synthetic, alienated affects can lead to the kind of thinking and feeling that is necessary for building more equitable relations with others whom we do not perceive as our own, or are excluded from our community and are not seen as part of our own affective register.” (24)

This state of epistemic and normative confusion is further enhanced by the sets of photos with which this small book is interwoven, literally from cover to cover. The images feature pieces of animals sculpted in vegetables. While the editors refer to these creations using the category of monstrosity, I find them to be aesthetically refreshing hybrids with resolutely ambiguous and audacious (sometimes literally) muddled epistemic and normative content. For it is not clear what kind of message these chimaeras deliver, except for the aforementioned methodologically encouraged confusion and micro-disorientation, which can be epistemically worthwhile. The philosophical basis and moral value of this state has been recently recognized by Ami Harbin as a means of tenderising, which could open us to “live unprepared, sense vulnerabilities, experience in-this-togetherness, and live partly against the grain of norms”.⁴ In *Disorientation and*

⁴ Ami Harbin, *Disorientation and Moral Life* (New York: Oxford University Press, 2016), p. 121.

Moral Life, Harbin reflects on the mechanisms of moral action and agency, suggesting that disorientation can have “moral benefit” through “disrupting habitual ways of being in the world”.⁵ In the context of *Animal Touch* and its authors’ commitment to challenge the dominant ways of thinking and being with farm animals specifically, it is crucial that “disorientations seem to challenge what we know and leave us feeling like we know less than we once did. Yet at the same time, in some cases of disorientation, individuals express gaining new kinds of awareness about the complexity of their social locations, and about the norms that structure their lives.”⁶

Despite the strongly speculative and questioning nature of many contributions in the book and the authors’ need to restrain from prescriptiveness and easy answers, there is an underlying tool to be used and guide us throughout different chapters and it is the eponymous animal touch. Understood very broadly, it evokes the event of (non)encounter and brings to the front the realisation that our current access to animals is deeply mediated. Particularly strikingly in the context of intense factory farming, animals are kept out of human touch and sight. Our contact with animals is interfered with by cages and often transmitted by camera surveillance. These means are not innocent as they distort the image of animals.

Animal Touch does not shy away from engaging with the political aspects of the animal and human exploitation of intensive livestock farming. This is evident, for example, in the essay by the researcher Tomáš Uhnák, who looks into the social and environmental aspects of the fishing industry. Its brutal practices affect the animals involved, vulnerable humans – Rohingya refugees caught in a vicious net of slavery and exploitation – as well as the environment. Bob Kuřík’s essay draws on critical engagement with the concept of the Anthropocene, suggesting that, in fact, the term Plantationocene might better describe our condition. Enabled by slavery and consisting of the (often brutal) imposition of monocultures, this form of life control seems to be the culprit behind the most harmful ways of interaction with the nonhuman.

In her contribution, British philosopher Esther Leslie takes on a challenge posed by Haraway in *When Species Meet*, in which she suggests that the question “Can animals suffer?”, while important, should not close the path to posing further questions, including “Can animals play?” or “Can animals work?”.⁷ It is this last question that Leslie tackles in her analysis, which involves Marx and the English Marxist utopian artist William Morris. Bringing work- and animal-related language expressions to the centre of attention, she draws parallels between the conditions of work performed by animals and those of humans. She depicts the way technology and control shape such work(s), suggesting new forms of nature-inspired human work through biomimetics.

⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷ Donna J. Haraway, *When Species Meet* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2008), p. 22.

These loose philosophical reflections constitute a useful frame for a more systematic and sociologically-informed study on animal work.⁸

Very compact both in its size and content, this collection constitutes a welcome and accessible invitation to ask further questions and give attention to this issue. A particularly good example of this is Filipa Ramos's interview with Astrida Neimanis, where a new kind of imaginary is proposed to combat the dominant conception of the subject. It is hoped that these new metaphors and new practices of considering one's place in the world could feed into more sustained and sustainable ways of thinking and being. Still, these ideas are mostly hinted at, as the themes are discussed very broadly without going into philosophical details.

On a more practical level, two accounts of animal activism are presented, one more uncompromising than other, but both stemming from a sense of caring for animals. Petr Dobrý explains the mechanism behind his commitment to rescue chickens from factory farms. He humbly depicts the motivation and intricacies of this initiative that has turned into a sustained practice by means of positive communication and hard work. The chapter also sheds light on the damage done by the predominant myths about chickens, but it is worth reading for many other reasons, including to learn about "stray bees" and how to help them. There is not a hint of pretentiousness or assumed heroism in Dobrý's account and yet his contribution radiates with the hope and importance of solid, organised grassroots work.

A completely different strategy emerges from the conversation between Eva Kořátková and Michal Kolesár. It is also in this dialogue that we come across probably the most evocative definition of intense livestock farming included in the book: "Factory farming is a euphemism for an intensive concentrated mechanism using life as an industrial commodity and focused on profit. To achieve this, it does business with life, cripples it and ruins it." (167) In response to this understanding of the issue, Kolesár takes part in direct actions, rescuing animals: "I go to buildings where animals are legally crippled and illegally take them away to better lives and safer homes. Hens, ducks, pigs, rabbits, lambs, foxes. I do it without hiding my identity because I reject the idea that I'm doing something wrong." (162) That is why he calls his form of involvement "open rescues" or "direct rescue action".

What is striking in his account, especially in comparison to Dobrý's, is his strong unwillingness to cooperate and communicate with those in power – be they political representatives or factory owners – to write petitions, make appeals, or mitigate the poor conditions in which farm animals are kept in any form that would represent a compromise. He is not convinced by any such attempts as they, in his view, operate

⁸ See, e.g., Jocelyne Porcher, "Animal Work", in *The Oxford Handbook of Animal Studies*, ed. Linda Kalof (Oxford: Oxford University Press, 2018), pp. 302–318.

within the “free market, instructions and power”, and thus they effectively embody “an obedience where there should be resistance” (169).

Kolesár is not interested in systemic changes or even raising awareness of these issues. He criticises many forms of the animal rights movement, including the entire animal rights discourse, and considers veganism to be narcissistic and out of touch with the reality of animal’s lives in factory farming. Because despite his reluctance to preach (for example, in one place he mentions that “nobody has an obligation to help others” [166]), it is this spontaneous and undeniable recognition of atrocities when one is confronted with them and natural instinct to help that motivates his actions, even though it means living with a criminal record for ecoterrorism. Additionally, it is in Kolesár’s account that the importance of animal touch comes to the forefront, as it is through the direct, physical handling of an animal that the rescues happen and preparation for this close encounter forms part of the training of those participating in actions.

There is something existentially rebellious and anarchistic in this anti-systemic commitment. It is not exactly hopeful and it gives no redemption or reconciliation, as Kolesár admits that despite years of involvement in this form of being with animals, he has “not come to terms with anything” (168). It is captivating and potentially inspirational to gain an insight into these two very different approaches sketched by Dobrý and Kolesár, as they shed light into different personal, social, and political complexities and consequences.

Animal Touch is not a comprehensive, systematic, and academically cohesive study into factory farming. Chapters vary deeply and links between them are sometimes tenuous, although the overriding framework just about succeeds in holding them together. Ironically, I would like to question what seems to be one of the few unifying methodological decisions, namely the insistence on using the term “more-than-human world” when referring to animals, plants, or other elements of nonhuman nature. In addition to a potentially trivial quantitative element (there being more of what is not like us, representatives of *homo sapiens*, than us), this way of referring to the nonhuman seems to evoke qualitative evaluation of the sort performed in the traditional ideological framework, only with a different vector. This semantic implication seems to be even clearer in the case of “more-than-humans”: it places value, as if being non-human and thus “not-human”, just “different to” or “other than”, did not suffice and it was necessary to be “more than” to warrant attention. The humble term “nonhuman” is not completely innocent either, but it seems to be less loaded and it seems to leave the door open to acknowledging the nonhuman within the human, along the posthumanist line of thought. Acknowledging the lack of a systematic terminological framework surrounding these relatively new paths of investigation, I would like to suggest that “more-than-human” is not a fortunate choice, as to me, paradoxically and against the intention of the users, it seems to strengthen the “human”.

To sum up, this compact book in a subway-friendly format, combining short and multidisciplinary texts that are miscellaneous in their form and content and interwo-

ven with stimulating artworks, deserves wider attention. It is clearly a project prepared with care, and not only in regards to farm animals even though this particular way of relating to nonhuman others occurs throughout the book. All contributions are accessible to non-specialists and no deeper knowledge is presumed or required. If anything, those already specialised in particular fields might find some contributions lacking in depth, but given the format and length of both individual chapters and the book, the authors do the best they can to present selected ideas and reflections in a way that would encourage readers to further investigations. After all, this is not your usual, “boring” edited collection. It is a fun, thought-provoking and sense-awakening assortment of textual and visual resources.

Julita Skotarska

PROMETHEUS HUMBLLED

Drew Pendergrass and Troy Vettesse, *Half-Earth Socialism: A Plan to Save the Future from Extinction, Climate Change and Pandemics* (London and New York: Verso, 2022), 240 p. ISBN 9781839760310

The Salvage Collective, *The Tragedy of the Worker: Towards the Proletarocene* (London and New York: Verso, 2021), 112 p. ISBN 9781839762949

Among the many original sins of which Marxism is accused, Prometheanism is one of the more plausible. Marx evidently admired the figure of Prometheus, the Titan who stole fire from the gods and gave it to humans, and whose name is believed to mean forethought.¹ In his admiration, Marx is also accused of forgetting the other part of the story – that Prometheus’s forethought was also hubris, a claim to knowledge to which he was not entitled, with unintended consequences for which he was punished and bound. Thus, it is said, Marxist socialism inherited a one-sided belief in the capacity of human action to know and to transform the world according to our own plans and desires. Such a conviction underpins Drew Pendergrass and Troy Vettesse’s in *Half-Earth Socialism*, which presents itself as a deliberate corrective to leftist Prometheanism in the form of a renewed utopian socialism. Its great villains are techno-utopians of both the socialist and neoliberal variety; its great heroes are the defenders of socialist planning, beginning with Otto Neurath and continuing through Soviet cybernetics and cutting edge climate modelling. The *Half-Earth* of the title draws from E. O. Wilson’s proposal of the same name that calls for the rewilding and abandonment of half of the earth. While they criticise some elements of Wilson’s vision, they hew closely to its core principle that any socialist society will be far more concerned with repairing and disentangling itself from nature than with transforming or exploiting it.

Half-Earth Socialism begins with a dystopian vision of failed capitalist geoengineering exacerbating the problems it was designed to solve. It ends with a narrative that consciously mirrors William Morris’s *News from Nowhere* – William Guest, a resident of our world (or rather, a particular part of that world, contemporary New England)

¹ See S. S. Praver, *Karl Marx and World Literature* (London and New York: Verso, 2011), Chapter 1.

awakes in a strange bed to find he now occupies a communal dormitory, albeit one which will soon be abandoned as part of the rewilding of Massachusetts. He learns about the central planning agency based in Havana and the various local proposals that feed into it, the world parliament in La Paz that debates the various plans it proposes, the global energy quotas, which are themselves open to debate, the models that track the plan's implementation, the organisation of labour in which "nobody is a full time anything" (138), and the great rewilding. He visits the solar power plant and does a shift at the farm, and, just like Morris's hero of the same name, awakes back in his own bed.

These visions sandwich three chapters that outline their theoretical underpinnings. Central to *Half-Earth Socialism's* argument is the need for simple principles with which to guide the construction of an alternative society. This, Pendergrass and Vettesse suggest, is something we should learn from the neoliberals: their "simple and powerful axioms" (10) allowed them to act decisively in moments of crisis, no matter how wrong-headed the axioms and noxious the results. The left, likewise, can benefit from such clear and simple axioms, which, appropriately combined with cutting edge scientific knowledge, can provide us with the vision we have long been lacking. The core axiom is provided by the opening philosophical chapter, promised as a light *hors d'oeuvre*, but doing rather a lot of heavy intellectual lifting. The chapter proceeds from three texts published in 1798 – Hegel's "The Spirit of Christianity and Its Fate", Thomas Malthus's infamous *Essay on the Principle of Population*, and Edward Jenner's *An Inquiry into the Causes and Effects of the Variolæ vaccinae*. These are taken to "represent discrete epistemologies based on what can be known and controlled: nature, demography, or the economy" (31). Hegel's text first introduces a concept of "humanisation of nature", insisting that nature is knowable through labour, and can ultimately be redirected to human ends. Malthus believed it was possible to grasp the laws of human population, and that doing so demanded population control and reduction. Jenner began to trace the origin of disease to animal farming and the "deviation of Man from the state in which he was originally placed by Nature" (30), and in doing so recognised (pace Malthus) the social origins of disease and (pace Hegel) the limits of human control of nature.

Readers may notice, though, that these three texts do not so clearly map on to the 'nature-demography-economy' schema, and this is because there is a fourth intellectual current that plays a vital role in this story: neoliberalism, or more precisely, the origins of neoliberalism as a response to socialist planning, especially to the work of Neurath. Hayek and Mises insisted on the economy as fundamentally unknowable, a complex natural organism about which we can only ever have partial knowledge. This, as is well known, ruled out not only socialism, but even modest social democratic or Keynesian reforms. Yet, Pendergrass and Vettesse argue, when push comes to shove, neoliberals believe that the market forces can be harnessed to control nature. In this respect, they are a peculiar kind of Prometheans, "the bastard heirs of Hegel", insofar as they "seek one unconscious realm (nature) to be subdued by another (capital)" (52). Thus presented, this schema allows them to assert the principles that guide their utopian vision:

Neurath persuasively argued that socialism must be the conscious control of production and distribution, a political act that transforms the economy into the “domain of the will”. Mises and especially Hayek undermined Neurathian socialism through powerful epistemic critique, which diverted the Left into pseudorational market socialism. In response, we try to out-Hayek Hayek by arguing that nature is more unknowable than the market, and therefore far more deserving of our awe as an unconscious, decentralized, and unimaginably complex system. (53)

Nature is unknowable, so we must respect its limits, and act to disentangle ourselves from it rather than master or transform it; the economy, on the other hand, can be subjected to conscious planning. This axiom thus established, the subsequent chapters develop the vision that derives from it: No to nuclear power, geoengineering, and carbon capture and storage; yes to veganism, degrowth, and rewilding. No to market solutions; yes to a system of planning that draws on historical examples and cutting edge science (a system you can play with yourself, at <http://half.earth>). Theirs, then, is a realistic, practical utopia, “constrained by quite conservative parameters” (12): the Morris-esque vision is merely a dessert course that follows the main work of defending its coherence.

This schema is elegant, and its broad political conclusions attractive and compelling, but it often stretches at its limits. As they acknowledge, the Hegelian vision has been subject to many interpretations, as has Marx’s inheritance of it. Thus they recognise that if the humanisation of nature depends on human action, then this introduces a degree of uncertainty (since nature cannot be known in advance of action), and that there are readings of Hegel that chime with their vision of recognising and harmonising with nature’s limits, all of which point to a somewhat more nuanced view of “Prometheanism”. At the same time, they insist that “Prometheanism is so ingrained in Marxist thought that it must be confronted, refuted, and extirpated so that socialism can be made fit for an age of environmental catastrophe” (34), and later sharply distinguish the Promethean tradition from the Utopian tradition they defend (the latter tradition itself seems rather over-extended, apparently incorporating elements of Frankfurt Critical Theory). Likewise, while nature may be “ultimately unknowable” (55), it is clearly not *absolutely* unknowable: the Neurathian plans that form part of their vision know *something* – indeed rather a lot – about nature, as they readily acknowledge. In that case, might these simple axioms risk re-hypostatizing the two realms of nature and the economy, as if what we really *need* to know is not precisely the points where they meet and interact?

Similar themes dominate The Salvage Collective’s *The Tragedy of the Worker*, which is both more and less ambitious than *Half-Earth Socialism*: rather than a utopian proposal, it offers something that veterans of the left might recognise as closer to a *perspective*, synoptically combining history, ecology, and strategy (this reflects in part its origins as an editorial for the *Salvage* journal). It delves into the early-Soviet experience (in their interpretation, the only time that fossil capitalism was seriously threatened in

its history, but tragically transfigured by its commitment to red plenty and drive to industrialisation into another fossil state), the dynamics of capital accumulation as the basis of climate denialism, green capitalism and its bad hope, the politics of the arctic, and much more. It is written in the characteristically literary style that has established *Salvage* as one of the most compelling voices on the contemporary left (to my mind, their literary flourishes work far better than Pendergrass and Vettesse's joky section titles). Framing the argument is the titular tragedy:

That, as avatar of a class in itself, she [the worker] was put to work for the accumulation of capital, from capitalism's youth, amid means of production not of her choosing, and with a telos of ecological catastrophe. That thus, even should the proletariat become a class for itself, and even if it does so at a point of history where the full horror of the methods of fossil capitalism is becoming clear, it would - will - inherit productive forces inextricable from mass, trans-species death. (11)

The proletarocene is thus the other side of the capitalocene - the name for the epoch that workers have made (against their will), and that they will inherit. In this sense, *The Tragedy of the Worker* shares *Half-Earth Socialism's* call for repair, or, for salvage: "The earth the wretched would - will - inherit, will be in need of an assiduous programme of restoration. While we may yearn for luxury, what will be necessary first is *Salvage Communism*." (89) Indeed, their critical targets are similar, from Donna Haraway's recent flirtation with population control to the accelerationist luxury communists ("the Elon Muskrattery of the left" [79]).

But, for *Salvage*, the problem with the techno-optimists is not that they are too Promethean, but that they are "not Promethean enough" (4). Here, Prometheus represents less the direct mastery of nature and more the epic scale of transformation required:

The fundamental premise of historical materialism is that being determines consciousness. Who are we, the wounded victim-comrades of too-late-capitalism, to legislate for those who (we hope) will come after? So great is the change demanded to preserve a habitable biosphere that, if we make it, our inheritors on the other side will read such texts and wonder, as we do of Bronze Age epics; were these people even human? (4)

This, then, is *Salvage's* axiom. Less the unknowability of nature, and more the unknowability of the future, in particular the people of the future: "It is precisely due to the Promethean scale of the project to utterly reconfigure of the world and thus the humans who will remake it that we can know neither their capabilities nor their drives and desiderata in advance. This is not an evasion but rigour." (80) Such rigour grounds both their rejection of Haraway's flirtation with Malthusianism and their critique of the defenders of socialist luxury: Haraway assumes the limits of the present are the limits

of the future; the ecomodernists assume the desires of the present are the desires of the future: “As with population limits, so with trinkets: we cannot ultimately know what the tchotchkes of a liberated people will be, nor how many they will have, nor if they will have any at all.” (81) To frame the growth debate in terms of working-class luxury both assumes the workers who inherit the wasted earth will recognise the same things as luxury, and precludes any critique of it in the present. And so, “there must be, for any dream of the future, of emancipation, a place for truly epochal and transformative aspirations. But if this is Prometheanism, Prometheus here must be, not bound by, perhaps, but *sublated* with a rigorous humility.” (82) Ironically, perhaps, *Half-Earth Socialism* reaches a remarkably similar formulation, concluding in a more conciliatory mode than they begin: “The point, however, is not simply to substitute socialist utopianism for Promethean Marxism, but rather to strive for a synthesis of the two to create a new, epistemically humble socialism.” (172)

With Prometheus suitably humbled, it would no doubt be possible to trace several lines of agreement between these two books that could and should form the basis for any serious ecosocialist thinking. But it is also possible to trace a deeper disagreement, less about Prometheanism than utopianism. For, where Pendergrass and Vettesse see the necessity of utopian vision, Salvage are far more ambivalent: “Provocations and utopianism are play, relief, and can be goads to thought and action” but they are “vanishingly rarely worth much as blueprints” (79) and “we must be clear about the categoric nature of those ruminations, the veil between us and prediction” (80). Here, they are showing their roots in the tradition of “socialism from below”, which has long associated the utopian tradition with an elitist streak that assumes knowledge and authority to which it is not entitled. The depth of these roots are made clear in the following formulation: “Ecosocialists, we take the existence of limits seriously; *ecosocialists*, we take seriously the fact that we cannot yet know them.” (80) In contrast, *Half-Earth Socialism* falls into a long tradition of the left criticising itself for lacking a compelling vision of the future, insisting not only on the necessity of visionary speculation, but on a practical and realistic vision that answers “the hard questions” (12): “In the rare chance that they take power, socialists will falter and fall without a programme to guide the transition beyond capitalism.” (21)

Of course, these approaches are not completely incompatible. Salvage recognise the value of utopian visions, even insisting they are necessary, while Pendergrass and Vettesse insist their vision is a simple proposal and an invitation to others: “we need many speculative contributions on the political horizon before it is suffused with a sulphurous mist and the future becomes as dim as the fixed grey skies of neoliberal hegemony” (21), and their own vision is open to further transformation (“What happens after that, who knows” (174)). If we are sufficiently clear about the “categoric nature” of these visions, then perhaps we can have our cake and eat it. But, this can only go so far before we hit a deeper problem: Vettesse and Pendergrass encourage those unconvinced by their proposal to develop their own, based on a different axiom but following the

same procedure. But if the axiom of the unknowability of nature is replaced with the axiom of the unknowability of our future needs, desires, and capacities, then how do we move to the next steps of the procedure? If we insist that there is a value in *refraining* from specifying the future, then why proceed to the final step at all? And if the main value of utopian vision is as play and inspiration, then why worry so intently about its realism and practicality? It is a peculiar irony that it is the non-utopians who hold open the possibility for deeper transformative visions, and the utopians who are beholden to what we can realistically imagine (thus *The Tragedy of the Worker* can freely call for “a mass outbreak of red geoengineering” [89]). As one member of the Salvage Collective writes elsewhere, “if we take utopia seriously, as a total reshaping, its scale means we can’t think it from this side. It’s the process of making it that will allow us to do so. It is utopian fidelity that might underpin our refusal to expound it, or any roadmap.”²

It is here where *Half-Earth Socialism’s* principles of knowability and unknowability are most double-edged. Their insistence that the economy can be grasped and modelled through existing technologies drives their rigorous defence of democratic planning and grounds their vision, but it also keeps that vision on “this side”, bound to what we can see from here. No doubt they would respond that this is a feature, not a bug, and, as it happens, they are still able to make a beautiful case for something radically different from our present. And yet, it invites another classic criticism of utopianism, that it severs means from ends. *Half-Earth Socialism* takes place after the revolution, almost brazenly and self-consciously. From the outset, we are told, “How such a Half-Earth socialist coalition might come to power we cannot say.” (17) And yet, there *is* a revolution in this story. So what did the inhabitants of Half-Earth learn in the making of it? What Soviets, Communes, Councils, and networks prefigured it? What transformations did they undergo, and what new needs and capacities did they discover? Such criticisms risk sounding like rehearsed point scoring learned in party meetings, but it is not only traditional Marxists who insist that you can’t talk about the future society in the abstract from the process that creates it. Or, rather, you *can*, but it raises the question of why you are doing it, and *who* you are doing it for. *Half-Earth Socialism* sits uneasily (though perhaps productively) between a blueprint for a movement already in being and an inspiration for one yet to be fully formed.

Which is to say that visions like that of *Half-Earth Socialism* are valuable, but that those who do not think they are the central task are not naive dogmatists. They are perhaps simply more haunted by that question of “*who?*” Towards the end of *The Tragedy of the Worker*, the authors remark that “Salvage-Marxism is a disaster communism conditioned by and pining for a party form that it knows did not deserve to survive, and did not: learning to walk again, pain in that phantom limb and all”. (85) Prometheus must indeed be humbled, but he must also learn to move. Stranded on this side, we

² China Miéville, “The Limits of Utopia”, *Salvage* (1 Aug 2015), <https://salvage.zone/the-limits-of-utopia/>.

cannot help speculate about what the other side looks like; but it is only as we move there that we will see it, and we should be ready to be surprised. This does not have to be mysticism or obscurantism. It can, as Salvage reminds us, be a form of rigour.

Dan Swain

ABOUT THE AUTHORS

Joseph Grim Feinberg (feinberg@flu.cas.cz) is a researcher at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, editor of *Contradictions*, and co-editor (with Ivan Landa and Jan Mervart) of *Karel Kosík and the Dialectics of the Concrete* (Brill, 2022). His current research involves the history of critical social thought in East-Central Europe, the post-communist condition, and the notion of internationalism.

Martin Babička (martin.babicka@history.ox.ac.uk) is a doctoral student of History at the University of Oxford. His dissertation examines changing visions of the future tied to technology and nature in Czechoslovakia from post-Stalinism to post-socialism. He is mainly interested in the cultural and intellectual history of state socialism and neoliberalism and their transformations in the 1990s, particularly the Czech case. He has recently published an article on this topic, titled “‘The future is in your hands’: temporality and the neoliberal self in the Czech voucher privatization”, in *Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*.

Mikuláš Černík (mikulas.cernik@gmail.com) is a PhD candidate at the Department of Environmental Studies, Masaryk University, where he focuses on environmental and climate justice, particularly the resistance to coal mining in the Czech Republic and Poland. His latest publication is “The Construction of Climate Justice Imaginaries through Resistance in the Czech Republic and Poland”, a chapter in the edited volume *Politics and the Environment in Eastern Europe* (Open Book Publishers, 2021). In “Re-set: Platform for Socio-Ecological Transformation”, he focuses on the topic of just transition, for example in the publication *Just Transition through the Eyes of Local People*.

Cameron Gamble (cgamble@uoregon.edu) earned his PhD in Philosophy at the University of Oregon and works on questions at the intersection of environmental philosophy, Marxist theory, and political ecology, particularly socio-political theories of ecological transition. His dissertation, *Time, Capitalism, and Political Ecology: Toward an Ecosocialist Metabolic Temporality*, addresses questions and issues relating to the temporal logic of capital and our present alienated and abstract form of capitalist social time, the temporal-ecological contradictions produced by capital, and the necessity

About the Authors

of socialism for an ecological transition out of capitalism. Recent publications can be found in *Peace, Land, and Bread*.

Andreas Heyer (andreasheyer2002@yahoo.de) is a German philosopher and the editor of the writings and estate of Wolfgang Harich (printed in 20 volumes). He also works on the political utopias of modern times and the French Revolution. His latest book, *Die Verfassung der Jakobiner* (The constitution of the Jacobins) (Nomos, 2019), interpreted the political theories of the Jacobins as a part of modernity. In 2022, he edited a four volume set presenting the writings of the early critics of Nietzsche (Verlag Dr. Kovač, *Kleine Bibliothek der frühen Nietzsche-Kritik, 1889–1905*).

Matej Ivančík (matej.ivancik@uniba.sk) is a historian at the Department of General History at the Faculty of Arts, Comenius University in Bratislava, where he focuses on the intellectual history of democracy, nationalism, and post-socialism in Slovakia and East Central Europe. He is a co-founder of the international research group Intellectual History in ECE and has recently written several articles on the Public Against Violence movement and co-authored a book *Civil Society and Leftist Values* (Rosa Luxemburg Stiftung, 2020).

Steve Knight (steventrox@yahoo.com) has worked as a professor of literature and as a financial manager, and is now a member of the ecosocialist working group at the Marxist Education Project (marxedproject.org) based in New York City. He has reviewed several books for *Marx and Philosophy Review of Books*.

Kenny Knowlton Jr. (kwk@uoregon.edu) is a Doctoral Candidate at University of Oregon and Adjunct Professor at Linfield University. His focus lies primarily in Marxist theory, with an emphasis on dialectics (in the Hegelian-Marxist tradition), ecology, value-form analysis, historical development, and the articulation of a dialectical materialist relational ontology, in addition to Latin American Philosophy, German Idealism, Phenomenology, and Decolonial Feminisms. His work engages non-Western expressions of Marxist theory, attempting to reveal the originality and creativity found in their works. His dissertation seeks to systematically define the concept of appropriation as a social and relational ontology within the Marxist tradition. Recent publications can be found in *Science Society*, *Iskra Books*, and *Peace, Land, and Bread*.

Bartosz Matyja (b.matyja@uw.edu.pl) is a PhD candidate in the Doctoral School of Social Sciences, University of Warsaw. From 2022 until 2024 he will be working on his grant project, “Socialist Modernization in the Semi-Periphery: The Discourse of Scientific-Technical Revolution in People’s Poland”, at the Faculty of Sociology of the University of Warsaw, founded by the National Science Center (Poland).

Weronika Parfianowicz (w.parfianowicz@uw.edu.pl) works at the Institute of Polish Culture, University of Warsaw. Her research interests involve the history of modern Czech culture, social history, housing policies, and degrowth. She is the author of a book devoted to the idea of Central Europe (*Europa Środkowa w tekstach i działaniach. Polskie i czeskie dyskusje* [Central Europe in texts and actions. Polish and Czech discussions], Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 2016) and co-editor of an anthology devoted to Czech and Polish avant-garde and underground culture (*Awangarda/Underground. Idee, historie, praktyki w kulturze polskiej i czeskiej* [Avant-garde/Underground. Ideas, histories, practices in Polish culture and Czech culture], Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2018).

Julita Skotarska (julita.skotarska@gmail.com) is a translator and PhD candidate in philosophy at The Faculty of Arts, Charles University. In her research she investigates the ethical status of nonhuman nature through the lens of utilitarianism and posthumanism in the context of the climate crisis.

Dan Swain (swaind@pef.czu.cz) is an Assistant Professor at the Czech University of Life Sciences and a Research Fellow at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences. He is the author of *None So Fit to Break the Chains: Marx's Ethics of Self-Emancipation* (Brill, 2019) and co-editor, with Petr Urban, Petr Kouba, and Catherine Malabou, of *Unchaining Solidarity: On Mutual Aid and Anarchism with Catherine Malabou* (Rowman and Littlefield, 2021). His research focuses on themes of solidarity, social cohesion, and the theory and practice of social movements.

Monika Woźniak (mon.m.wozniak@gmail.com) is a postdoctoral researcher at the Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences, where she works on the project "Unorthodox Orthodoxes: Forgotten Quest for 'Real' Marxist Science in Eastern Europe", and is an Assistant Professor at the Institute of Philosophy, University of Wrocław. Her research interests include the history of Polish and Soviet Marxism, as well as the reception of Hegel in Eastern and Central Europe.

