

Utopistika, meta-utopie a utopická polyfonie

*O významu poznání a smyslu utopie pro radikálně emancipační politické myšlení**

ONDŘEJ SLAČÁLEK**

Počátek existence moderních radikálně emancipačních hnutí se časově víceméně shoduje s dobou, kdy se na Západě prosadila nadvláda vědy jako diskursu, skrze nějž měl být od nynějška „správně“ nahlížen svět. Právě pohled na svět prostřednictvím vědeckého poznání (ve své vulgarizaci „vědecký světový názor“) měl orientovat k jednání ve světě, a to včetně politického jednání. Měl být jeho východiskem i kritériem, měl k němu motivovat a zároveň je i posuzovat. V konečném důsledku tedy měl být zároveň žalobcem i soudcem. Nějakého toho vykonavatele svých rozsudků si vždycky našel.

Během dvacátého století si lidstvo prodělalo otřes tohoto přístupu. Na jedné straně vidělo příliš mnoho společenských absurdit a tragédií hájených zdánlivě neprůstřelnými vědeckými argumenty. Na straně druhé pak i sama věda přiznala, že čím více toho poznává, tím spíše si uvědomuje hranice poznatelného a relativitu poznání.

Takový otřes mohl pro některé bývalé scientistní fundamentalisty znamenat výzvu na poznání rezignovat. V logice „všechno, nebo nic“ nemělo relativní poznání cenu a na jeho místo bylo třeba nastolit něco, čemu bude možné přisoudit podobně neotřesitelnou pozici, jakou šlo dříve dát vědě. Ať už se mělo jednat o bojovnost, pudovou lidskou přirozenost, potřebu uznání, generační konflikt, stálou existenci vztahů moci a odporu, který vyvolávají, či o něco jiného. Stoupenci radikálně emancipační politiky se rozjeli jako rytíři pátrající po svatém grálu hledat nový pevný bod, z něhož by mohli pohnout světem. Poznání za závorkami, užitečné, ale relativní, existující jen v určitých vztazích a souvislostech, nejednoznačné, poznání uplatňující se v pluralitě názorů a teorií jako by nestačilo a nebylo k ničemu.

Jiní radikálové neopustili snahu poznat a vysvětlit svět, i přes všechny obtíže a nejednoznačnosti, které s tím jsou spojené. Vědecké poznání, byť i relativní, pro ně stále představuje ne snad už jediný, ale hlavní nástroj k tomu, jak svět nejen vysvětlovat, ale i jak jej (z)měnit – abychom citovali proslulý výrok čelného představitele úsilí o vědecky podloženou politiku předminulého století, Karla Marxe (1818–1883). Jedním z těchto autorů je i Immanuel Wallerstein (*1930). Výsledky jeho práce se zdají plně ospravedlňovat důvěru v to, že snahy o vědecké poznávání mohou vést k přínosným výsledkům i pro orientaci politické činnosti a pro její (sebe)reflexi.

* Za cenné připomínky k textu a inspirativní diskusi děkuji Pavlu Baršovi, Václavu Tomkovi, Petru Urbancovi, Martinu Škabrahovi, Štěpánu Steigerovi a Ondřeji Císařovi.

** Autor je studentem Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. E-mail: slacalek@utopia.cz.

Ve Wallersteinových textech včetně *Utopistiky* (Wallerstein 2006) nalezneme tři hlavní přínosy. Prvním z nich je posun v jednotce analýzy. Už ne jednotlivé státy (či „politické systémy“), z nichž je živa akademická politologie se svým ukotvením v právnickém myšlení, ale světosystém jako celek propojený mnohočetnými vazbami vycházejícími z existence jednoho ekonomického systému. Právě v jeho rámci se odehrávají podstatné změny, ne uvnitř jednotlivých států, jejichž vývoj je určován dynamikou světosystému jako celku, jakož i konkurenční „hrou“ mezi nimi samotnými.

Změníme-li takto perspektivu, pochopíme mimo jiné, proč převzetí státní moci antisystémovými hnutími (jmenovitě socialistickými a nacionalistickými) nemohlo splnit očekávání, která s ním byla spojována. Právě analýza antisystémových hnutí (z pozic, které se s nimi kriticky ztotožňují) je druhým velkým Wallersteinovým přínosem. Kritika jejich spoléhání na stát a prohlášení roku 1968 za světovou revoluci motivovanou fiaskem staré strategie socialistické a národněosvobozenké levice je rovněž velkým příspěvkem k (sebe)poznání radikálně emancipační politiky, stejně jako pozornost, již Wallerstein věnuje různým novým sociálním hnutím. Ta totiž mohou čelit jednotlivým problémům uvnitř světosystému adekvátněji než politické strany, dimenzované podle státních útvarů a soustředěné na převzetí politické moci, která je ve skutečnosti v rámci světosystému faktickou bezmocí.

A konečně třetím Wallersteinovým přístupem, který má velký význam pro formulaci radikálně emancipační politiky, je to, jakým způsobem zahrnuje do své analýzy otázky týkající se důstojnosti a života člověka, které nelze přímo podřadit pod kapitalistické vykořisťování a třídní boj. Pokud hovoří o rasismu a sexismu či ekologické krizi, vyhýbá se dvěma neproduktivním extrémům, jinak v levicovém prostředí častým. Prvním z nich je pokládání těchto problémů za něco zcela odvozeného od kapitalistického systému, za chapadla kapitalistické chobotnice, která jaksí automaticky přestanou působit, bude-li této chobotnici useknuta hlava v podobě ekonomického vykořisťování a třídního rozdělení společnosti. Výsledkem v praxi bývá opomíjení těchto problémů. Druhý přístup naopak vnímá tyto jednotlivé otázky autonomně, jako samostatná témata, která je třeba řešit izolovaně, politikou orientovanou pouze na ně. To vede k vytrhování jednotlivých druhů útlaku z kontextu a k takovým řešením, která polovičatě „vyřeší“ pouze jeden problém, a to často na úkor jiného.

Stejně jako starověký aténský politik Kimón údajně vyvolával nedůvěru svých spoluobčanů dojemem, že je příliš ctnostný, tak právě to, co je zdánlivě Wallersteinovou největší předností, je na jeho myšlení také to nejpodezřelější. Jestliže dokáže své poznání produktivně zužitkovat pro naši orientaci v politických otázkách (které jsou v poslední instanci otázkami morálními, neboť subjekty politiky jsou lidé, tedy morální bytosti), nelze se přesto ubránit pochybnostem nad jeho tvrzením o tom, že existuje možná a žádoucí jednota mezi vědou, morálkou a politikou. Působí prostě nepravděpodobně, že by do sebe věci v lidském světě natolik zapadaly, aby byla taková jednota dosažitelná bez zkreslování skutečnosti. Zejména pokud si uvědomíme, jak snadno věda sklouzne k ideologickému scientismu nebo naopak k pavědě, jak lehce se z politiky stane pouhá technologie moci a cynické politikářství a jak málo dělí morálku od moralizování. Ten, kdo tvrdí, že dosáhl jednoty vědy, politiky a morálky, se vystavuje podezření, že je ve skutečnosti natáhl na Prokrustovo lože a že buď přizpůsobil „vědecké“ závěry politickým a morálním názorům, nebo že naopak morální a politické nazírání muselo ustoupit „poznané nutnosti“. Je to prastarý problém věd o člověku, který radikálně emancipační politická filozofie musí cítit zvlášť bolestně: Není-li náš rozum funkcí

duše, již nám do těla zabudoval vševědoucí Bůh „k obrazu svému“, ale naopak mozku, který je organickou součástí našeho nedokonalého a konečného těla, těžko můžeme očekávat, že jsme schopni povznést se až ke hvězdám a slovy Jana Vodňanského „včas zaujmout stanovisko nezúčastněného pozorovatele“, abychom mohli svůj lidský svět cele, s nadhledem a objektivně poznat a vyložit a ještě abychom toto poznání o světě jak je uvedli v soulad s našimi představami o tom, jaký má být.

Wallersteinova utopistika je pokusem nastolit harmonický vztah mezi žádoucím a poznáním, jinými slovy mezi utopií a vědou. Slovu utopie se ovšem autor brání – podle něj utopické myšlení naopak může být velmi škodlivé a my dnes namísto idealistických vizí potřebujeme realistické představy. Takový přístup je pokračováním diskuse o utopiích, která v radikálně emancipačním politickém myšlení probíhá už dlouhou dobu, a je proto namístě si ty z dnešního hlediska nejzajímavější příspěvky shrnout. Nemá to jen antikvární funkci. Diskuse o utopiích je totiž testem utopií.

Zdá se to být zvláštní, protože logické by jistě bylo očekávat, že kritériem teorie bude praxe. Jenže společenský projekt nelze prověřit experimentem. Lidský svět není laboratoří a jeho obyvatelé párem potkanů (nehledě na neetičnost experimentů na potkanech!). Žádná lidská společnost není uskutečněním nějakého projektu či zhmotněním kterékoli ideologie. Pro test myšlenek nám tak v tomto případě zbývají zase jen myšlenky (nejlépe formulované v jiném žánru), pro prověření utopií reflexe utopického myšlení, meta-utopie.

Z našeho hlediska je velmi významnou meta-utopií část věnovaná utopistům v knize Bedřicha Engelse (1820–1895) *Anti-Dühring*, která posléze vyšla samostatně (roku 1880) a proslula pod názvem *Vývoj socialismu od utopie k vědě*. Je zajímavé, že Engels psal svůj text původně na obranu těch, pro něž měl marxismus označení „utopičtí socialisté“, ve jménu kritického zvážení jejich historického přínosu a zároveň odmítnutí toho, co je pro dělnické hnutí Engelsovy doby již neaktuální. Jestliže utopie idealisticky předjímaly mnohé ze socialistických a komunistických principů, zasazovaly je do nemožného rámce společenských konstruktů stojících na vodě, přesněji řečeno pouze na tužbách, zbožných přáních a přinejlepším postřezích svých autorů. Jestliže jejich názory byly v určité době pokrokem a utopisté ostatně v takové době „nemohli být ničím jiným“ (Engels, 1947: 226) než utopisty (neboť dobové podmínky utvářely jejich názory), k socialistickému hnutí moderní doby se mají jako alchymie k chemii. Skutečný socialistický program musí podle Engelse vycházet z vědeckého poznání společenské skutečnosti a z napojení na politiku třídy, v jejímž přednostním kolektivním zájmu je společenská změna. Domyšleno v (možná trochu zlomyslně formulované) wallersteinovské intenci: Teprve v jednotě s vědeckým poznáním a reálným politickým aktérem má tedy smysl klást nějaké morální požadavky, protože to, co je mimo oblast reálného, těžko může mít nějakou morální relevanci.

Zcela jiný přístup k utopiím představil o jedenáct let později britský básník Oscar Wilde (1854–1900) ve své vizi svobodné, individualistické a přitom pospolitě společnosti *Lidská duše za socialismu*. Utopie pro něj představovala prostě radikální politický projekt, který není uskutečnitelný za stávajících společenských podmínek – a právě z toho také pochází jeho hodnota a přitažlivost, neboť je negací těchto podmínek, překračuje je a vybízí k jejich zrušení. Utopie povzbuzují k neustálým změnám k lepšímu v lidské společnosti a i v samotné lidské přirozenosti, kterou Wilde pokládal za dynamickou. Pomáhají změnám, které uskutečňují to, co by se dříve zdálo nemožné: „Mapa světa, ve které není zakreslena Utopie, není hodna ani

toho, aby do ní člověk zběžně nahlédl, protože opomenula jedinou zemi, u níž lidstvo vždy přistává. A když tam lidstvo přistane, rozhlédne se a vypluje k lepší zemi. Pokrok je uskutečňování Utopií.“ (Wilde 1997: 31)

Zajímavou kritiku marxistického antiutopismu představoval ve své *Otázce sociální* (1898) – která má kupodivu relevanci i pro diskusi z radikálně emancipačního pohledu – i Tomáš Garrigue Masaryk (1850–1937). Jestliže odmítl utopismus jako nesprávné, neboť nevědecké vize budoucnosti, pokládal na druhou stranu vizi žádoucí společnosti za nutné východisko, rámec a předpoklad pro společenskou aktivitu i pro kritiku společnosti: „Požadavek, aby socialisté podali obraz budoucnosti, je docela oprávněn; platí ovšem také pro nesocialisty, a vůbec pro všechny, kdo chtějí společnost reformovat. Ba platí už pro ty, kdo společnost historicky studují.“ A Masaryk ještě dodal: „Proudhon¹ má docela pravdu, přičítá-li fantasii pro život a životní ideály úlohu tak významnou.“ (Masaryk 2000: 197–198)

Na přelomu 19. a 20. století vzniklo ve Francii masové a bojovné dělnické hnutí, známé pod názvem revoluční syndikalismus. Oproti socialistickým stranám, které již v té době uzavřely své první historické kompromisy s buržoazními státy (nepokládáme-li ostatně za takový kompromis už jejich samotný vznik coby politických stran), otevřely revolučně syndikalistické odbory znovu radikální perspektivu. Je přitom zajímavé, že intelektuálové spojení různými způsoby s tímto hnutím zaujímalí zcela protikladné postoje vůči utopickému myšlení.

Filozof Georges Sorel (1847–1922) uchvácený bojovností syndikalistů vnímal (ve své knize *Úvahy o násilí* z roku 1908) utopismus jako past (za zmínku stojí, že za utopii pokládal i ekonomický liberalismus²). Utopie totiž představovala intelektuální konstrukt nějaké dokonalé společnosti, snahu přizpůsobit společnost „svému vynálezu jako své vlastní duševní vlastnictví“. (Sorel 1999: 32) V tom se skrývalo hned nebezpečí pro současnost i pro budoucnost: jednak byla utopie „ústavou“ (Sorel 1999: 29) budoucí společnosti, která měla nastolovat její budoucí harmonii, a jednak snaha tohoto přesně definovaného cíle dosáhnout mohla velmi snadno sklouznout ke zcela konformnímu sledování dílčích reforem v žádoucím směru. Obojí bylo v přímém protikladu k Sorelově představě o smyslu syndikalistického hnutí – to pro něj mělo cenu především pro svou bojovnost. Právě boj a násilí mu byly prostředkem k rozvoji společnosti, která byla bez konfliktu odsouzena k úpadku. Tento boj tedy rozhodně neměl skončit nastolením nějakého harmonického stavu, beztrždní pospolitosti, v níž by zmizel důvod bojovat. Proti utopii Sorel postavil sociální mýtus – kolektivně sdílený sen motivující k boji. Navzdory tomu, že tento mýtus většinou měl nereálné, až právě utopické prvky, nesdílel podle Sorela negativní (tedy pacifikující) vlastnosti utopií. Poté, co opadla první bojovná fáze revolučního syndikalismu, přestal toto hnutí podporovat a posléze se postupně stavěl na stranu radikálních nacionalistů i leninismu.

Opačný přístup představovali anarchisté, kteří v revolučním syndikalismu sehráli významnou roli. Historicky vzato se anarchistické hnutí vydělilo ze socialismu na přelomu šedesátých a sedmdesátých let 19. století – je zajímavé, že jednou z oblastí střetu byla i kritika role vědců a vzdělanců ze strany Michaila Bakunina (1814–1876). I když nezpochybnil vědu jako takovou, odmítal uznat politickou autoritu vědců – jejich odborná posouzení měla být poskytnuta jako konzultace pro svobodné rozhodování všech lidí o záležitostech, které se jich týkají; vědci neměli stát nad společností. (Bakunin 1906: 76–77) Navzdory obecné představě o „utopičnosti“ anarchismu bychom v něm také v té době nenašli klasický utopický ideální, perfekcionista projekt, anarchisté se prostě snažili nastínit fungování společnosti bez vlá-

dy. Dobově scientistní přístup a také utopismus převážil až v druhé generaci anarchistů, v čele s ruským šlechticem a přírodovědcem Petrem Kropotkinem (1842–1921).³ Právě ten také napsal roku 1911 předmluvu k dílu dvou předáků revolučně syndikalistického hnutí, Émila Pougeta (1860–1931) a Émila Patauda (1869–1935), které bylo, jak jej označil, „syndikalistickou utopií“. (Pataud a Pouget 1990: XXXIV)

Kropotkin chápal špatný zvuk, který slovo utopie má, vzhledem k často velmi autoritářským obrysům utopisty navrhovaných společností. Utopie ale podle něj byly třeba, aby poskytly – řečeno s Proudhonem – „obecnou myšlenku revoluce“ (Pataud a Pouget 1990: XXXII), co nejjasnější představu revoluce a společnosti, jíž chce dosáhnout, ne snad jako závazný plán společenské akce, ale pro ilustraci předkládaných obecně formulovaných myšlenek. „Čím lépe porozumíme tomu, co chceme – a čím méně překážek bude revoluci stát v cestě – tím méně bojů bude muset prodělat a tím méně obětí bude stát.“ (Pataud a Pouget 1990: XXXVII) Utopické myšlení představovalo pro Kropotkina nezbytný podklad pro politickou činnost, neboť každý potřebuje mít nějakou představu toho, oč usiluje, k jakému společenskému ideálu je napřena jeho činnost. Každý, včetně reakcionářů, má podle Kropotkina svou utopii, a rovněž on, Kropotkin, měl svou anarchokomunistickou, přičemž zároveň přál Pougetovi a Pataudovi jejich utopii a oceňoval ji (byť kriticky), zejména za její tolerantnost k různým názorům.

Ač byl Kropotkin ruským emigrantem působícím ve francouzském a britském prostředí, své úsilí i v emigraci směřoval na podporu ruské revoluce a po jejím vítězství se do Ruska na sklonku svého života vrátil. Tam ovšem netriumfovala jeho utopie svobodného komunismu, ale moc strany a jejího vůdce, který měl o komunismu i utopickém myšlení zcela odlišnou představu. Pro Vladimíra Lenina (1870–1924) byla – jeho slovy z kritiky narodníků a liberálů z roku 1912 – „utopie v politice... přání, které nelze nijak splnit, ani v přítomnosti, ani v budoucnu“ (Lenin 1950: 651), neboť se neopírá o reálné historické, nanejvýš třídní síly. Představovaly mu produkt nízké kulturní úrovně a snění – „údel slabých“ (Lenin 1950: 651), těch, kdo se nemohou reálně uplatnit politice a prosazovat své cíle prakticky. Na druhé straně měla podle Lenina utopie cenu jako prvotní, primitivní a nutně zčásti zavádějící, ale přece jen formulace ideálů, jejichž skutečnou podobu posléze byla povolána precizovat věda a politická praxe. Pro utopii je také typické přehánění: slibuje „v případě vítězství milion výhod, kdežto toto vítězství ve skutečnosti přináší jen sto výhod. Není však přirozené, když miliony, které po staletí žily v neslýchané zaostalosti... jdou nyní do boje a vidí plody možného vítězství desetkrát krásnější, než jsou?“ (Lenin 1950: 653–654)

Ve druhé čtvrtině 20. století, kdy se jako vyzývatele západního kapitalismu postupně zformoval východní blok totalitně kolektivistických států, došlo ve stínu stalinismu i k přehodnocování utopického myšlení. Z cíle se stala hrozba a nejpříznačnější projev toho představoval nástup antiutopických románů. K proměnám v reflexi došlo ale i na úrovni politické teorie. Příspěvkem k tomu byla i kniha *Cesta Utopií*, napsaná na sklonku čtyřicátých let anarchistkou Marií Louisou Berneri (1918–1949). Ta si sice uvědomovala klady utopií (zejména jejich předvídatost ohledně některých lidských potřeb, které společnosti, v nichž dané utopie vznikaly, nebyly schopny uspokojit), nemohla ale přehlédnout, že převládající proud utopického myšlení není ničím jiným než snahou vytvořit představu dokonalého (a tedy totalitního) státu. I když utopie brojily proti jednotlivým podobám útlaku (soukromému vlastnictví, někdy též nerovnosti mužů a žen a patriarchální rodině a občas i náboženství), nebylo to ani tak proto,

že jsou utlačovatelské, ale především proto, že mohou být překážkou vše-prostupující moci státu. Nehledě na to, že „utopisté měli sklon zapomínat, že společnost je živoucí organismus a že její organizace musí být vyjádřením života a ne mrtvou strukturou.“ (Berneri 1987: 208) Většina utopií také nepřipouštěla potřebu vývoje v lidské společnosti. Je-li utopie dokonalá, pak je pokrok logicky nesmyslný. Utopie je obrazem finálního stavu společnosti, skutečného „konce dějin“. Klíčová pak pro utopie byla „zkouška uměním“ (Berneri 1987: 8) – tedy to, zda poskytly svobodu umělecké tvorbě. V ní obstály antiautoritářské, svobodomyšlné utopie (autorka jmenovitě vyzvedla Denise Diderota a Williama Morrisa), takové, které „nepředstavovaly hotový plán, ale odvážné, neortodoxní myšlenky a... požadovaly po každém z nás, aby byl „jedinečný“ a ne jeden z mnoha.“ (Berneri 1987: 8) Berneri zpochybnila Engelsovo rozdělování socialismu na utopický a vědecký: ve skutečnosti měl „vědecký“ socialismus utopické prvky a v praxi se musel utíkat k receptům utopistů. To bylo patrné i na tom, že v Sovětském svazu, „který o sobě tvrdí, že provedl marxistickou revoluci, se struktura společnosti podobá spíše té, která byla popsána některými utopickými autory, než té, kterou předvídali Marx nebo Lenin.“ (Berneri 1987: 209) A tak došla Berneri k závěru, že ač se lidstvo nepřiblížilo k ideálnímu světu popisovanému utopisty, přece jen si z jejich díla cosi odneslo, přece jen jejich představy předjímalý jeden podstatný rys moderního života – strukturu všeprostupujícího, všezoopatřovatelského, a ve své intenci i vševědoucího a všemohoucího státu.

Jiným příspěvkem k reflexi utopického myšlení bylo dílo dodnes nedoceňovaného českého svobodomyšlného marxistického filozofa Roberta Kalivody (1923–1989). Tento autor na sklonku šedesátých let 20. století předložil svou vizi spojení komunismu se svobodou (která mu nebyla „poznanou nutností“, ale protikladem nutnosti): „Komunismus je prostředkem totálního rozvinutí člověka. Jeho všestranná emancipace je vlastním cílem a účelem revoluční proměny společnosti a v nejvšeobecnějším filosofickém slova smyslu je samoučelem.“ (Kalivoda 1968: 117) Z tohoto ideálu Kalivoda vycházel v osmdesátých letech, kdy analyzoval utopické myšlení. Utopie byly podle něho sice schopny předjímat řadu aspektů emancipace a artikulovat filozoficky, byť třeba ne ještě politicky relevantní požadavky, mohly však mít devastující účinky na svobodu člověka, protože v utopii „veškerý život má smysl pouze jako prostředek k bezchybnému fungování ‚dokonalé‘ lidské továrny, řízené intelektualistickou Prozřetelností. Lidský subjekt se stává loutkou, člověk ztrácí svou lidskou tvář, stává se panoptikálním objektem. (...) Všechno je účel, neexistuje lidský samoučel.“ (Kalivoda 1992: 283) Kalivoda také v českém prostředí rozvíjel spolu s dalšími třídění utopií na časové a prostorové – tedy na takové, které se mají uskutečnit v budoucnosti⁴, a na takové, které jsou možná uskutečňovány v současnosti jinde na světě (ty byly časté v době námořních objevů).

Vraťme se z exkurzu po meta-utopiích a zeptejme se, čím nám mohou přispět do diskuse o utopiích a o utopistice. Zcela jistě nás vážně varují před autoritářstvím sociálního konstruktivismu, který je obsažen v utopickém myšlení. Na druhou stranu ale některé z nich pádně argumentují pro potřebnost utopie jakožto vize, která naše jednání ukotví v obecnějším, ale přítomným samotnými (nikoli „objektivními silami“, „dějinami“ či „prozřetelností“) vytvořeném plánu, poskytne nám konkrétní představu o našich cílech, a tím nám také nastaví kritéria pro naši činnost. Utopie může motivovat k dalšímu vývoji společnosti, fungovat jako diagnóza jejích potřeb.

V dnešní době jistě není žádným odhalením nějaké novinky, pokud konstatujeme, že politické myšlení Marxe a jeho stoupenců, navzdory proklamovanému důrazu na svůj „vědecký“

charakter, mělo vedle poznávací i svou utopickou složku. Autor těchto řádek nepatří k těm, kteří odsuzují jako pavědeckou Marxovu analýzu kapitalismu, ani k těm, kteří si ťukají na čelo při zmínce o Marxově utopii komunismu, který rozvine každého lidského jedince. Obojí bylo velmi přínosné, problém ovšem spočívá ve způsobu, jakým na sebe Marx své vědecké poznání a svou utopii napojil. Nevystoupil a neřekl: „Já, Karel Marx, jsem vedle svého vědeckého poznání, při němž jsem samozřejmě vycházel ze svých filozofických a politických názorů (neboť to ani jinak nejde), došel i k závěru o tom, jak by měla vypadat společnost, ke své utopii, již nyní předkládám ke všeobecné diskusi.“ Namísto toho jako syn své doby prohlásil svou utopii za logický důsledek svého vědeckého poznání. Dříve či později se tato dvojrole musela projevit na tom, že se poznání sem tam přitesalo tak, aby sloužilo jako podklad utopie, a utopie naopak ve jménu údajného poznání a realismu odsunula mnoho ze svých nejpřitažlivějších rysů na neurčité „později“ – až z ní zbyl nakonec čtyřicet let po Marxově smrti sice reálný, ale nevábný státní ne-socialismus.⁵

Pro marxismus zůstalo charakteristické ospravedlnování svobodné vůle historickou nutností. Zatímco v původně marxovské a engelsovské verzi šlo o porozumění světu a orientaci vlastních aktivit tak, aby s přihlédnutím k historickým silám, které ve světě reálně existují, vedly žádoucím směrem, posléze spíše vlastní vůle (a ještě později také partikulární zájmy) usměrňovaly „žádoucím“ způsobem analýzu společnosti, aby aktivity revolucionářů mohly jít tam, kam je srdce táhlo.

Lenin ospravedlňoval svou revoluční činnost teorií imperialismu coby konečného stadia kapitalismu – ten podle ní už vyčerpal své možnosti a nyní je tedy na místě jej svrhnout. Wallerstein v jistém smyslu podobně hovoří o tom, že žijeme v přelomové době, v níž je konečně možné zásadně změnit náš světosystém, kdy už se nemusíme jako u předchozích revolucí tolik bát, že naše úsilí bude mít opačný smysl, než očekáváme, a kdy lze naivní utopie vystřídat vědeckou utopistikou. Budiž, možná ano, možná ne. Opatrnost a špatné zkušenosti nám ovšem velí dávat si stále velký pozor na nezamýšlené důsledky vlastních činů, bez ohledu na to, v jakém stadiu se zrovna má nacházet systém, kterému čelíme. Zkušenost s vědecky podloženými názory na uspořádání společnosti zase vede k úvahám, zda adekvátní čtení Wallersteina a jeho utopie (jakkoli je přitažlivá, zajímavá a inspirativní, a možná právě proto) není přesně opačné než to, jaké by si asi představoval – namísto toho, abychom utopistiku pokládali za logické vyústění Wallersteinova vědeckého poznání, měli bychom ji možná pokládat za normativní východisko, z něhož vychází jeho vědecká činnost.

Veřejný prostor není jen prostorem stýkání a potýkání materiálně racionálních argumentů, jak o něm mluví Wallerstein. Je rovněž i stýkáním a potýkáním utopii. Naučme se je vnímat ne jako snahu přizpůsobit společnost jedné šabloně, ale naopak jako pluralitu vizí, jako mnohohlas. Vyberme si z křesťanského odkazu Evropy, který má jinak k mnohým našim myšlenkám poněkud macešský vztah, radikálně protestantskou myšlenku všeobecného kněžství: jako měl být v onom prostředí (do jisté míry) každý sám sobě knězem, nechť je dnes každý sám sobě utopistou.⁶ Nejde tu pochopitelně o výzvu k nějakému babylónskému zmatení solipsistických společenských konstruktů, ale o to, abychom si uvědomili své pozitivní vize společnosti, což je předstupeň k tomu, abychom o nich mezi sebou komunikovali, hledali styčné body a pokoušeli se o uplatnění svých „utopických“ myšlenek ve společenské praxi.

Poznámky

1. Francouzský radikální socialista Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865) proslul na počátku čtyřicátých let 19. století kritikou soukromého vlastnictví; proti velkému vlastnictví kapitalistů ovšem narozdíl od různých forem komunismu postavil společnost založenou na malém vlastnictví plynoucím z práce (toto vlastnictví mělo představovat záruku svobody jednotlivce). Jako první autor se prohlásil za anarchistu – jeho představy o společnosti byly ovšem výrazně neutopické až antiutopické, protože prakticistní. Vedle pozdějšího anarchismu (od kterého jej odlišovaly některé postoje například nacionalismu či emancipaci žen) inspiroval například také družstevní socialismus.
2. „Liberální politická ekonomie je jedním z nejlepších příkladů utopie, jaký vůbec může být poskytnut. Je založena na představě společnosti, v níž lze vše omezit na věci produkované obchodem, fungujícím podle té nejuplněnější konkurence; dnes se uznává, že dosáhnout takovéto ideální společnosti by bylo stejně obtížné jako uskutečnit tu Platónovu; několik velkých státníků moderní doby ovšem vděčí za svou slávu právě pokusům zavést něco z tohoto ideálu obchodní svobody do pracovního zákonodárství.“ (Sorel 1999: 29)
3. Oproti tomuto proudu ovšem existoval v anarchismu vždy jiný, který upozorňoval na autoritářská nebezpečí utopistického konstruování společnosti – jako italský anarchista Errico Malatesta (1853–1932) – a v některých případech proti němu stavěl uskutečnění antiautoritářských vztahů a společenských projektů „teď a tady“ (na přelomu 19. a 20. století Gustav Landauer /1870–1919/, od poloviny dvacátého století až do současnosti Colin Ward /*1924/, mimo jiné autor výroku, že „anarchismu není teorií utopie, ale teorií organizace“ /Ward 2001: 16/).
4. Patrně bychom sem ale mohli jako specifickou kategorii zařadit i hledání společenského ideálu v minulosti – ať už se jedná o relativně dávné mýty zlatého věku nebo o myšlení primitivistických autorů jako Fredy Perlman (1934–1985) a zejména John Zerzan (*1943) s jeho rozsáhlými popisy doby předtím, než mělo dojít k odcizení člověka, s celkem jasnou tendencí inspirovat se co možná nejvíce touto minulou utopií pro budoucí aktivitu.
5. Proč ne-socialismus: Za předpokladu, že socialismus znamená společenské vlastnictví výrobních prostředků, kdo může říci, že výrobní prostředky v „reálně socialistických“ zemích skutečně vlastnily celé společnosti, a ne státní aparát, ve kterém o nich rozhodovaly byrokratické špičky bez ohledu na zbytek společnosti? Nebo snad pokládáme totalitní stát za reprezentanta společnosti, abychom mohli položit rovnítko mezi státní a společenské vlastnictví?
6. V této souvislosti si ovšem musíme položit otázku, zda samo utopické myšlení není omezeno na západní civilizaci a zda pro jiné může být adekvátní a relevantní. Ve své *Čínské filosofii* kupříkladu upozorňuje Egon Bondy (*1930), že narozdíl od indické a evropské filozofie „pohyb čínského myšlení byl od počátku jiný. Pro čínského filosofa byl svět, resp. univerzum, prostá danost. Nehledal skutečnost, která je ještě za ním, protože ho nikdy nenapadlo, že by tento svět, resp. univerzum, nebyl skutečný, jak to napadalo řecké filozofy přinejmenším od Parmenida a indické od samého počátku bráhmánských textů. Zatímco tedy řecký a indický myslitel hledal skutečnost, a to pravou skutečnost za tímto světem – čínský hledal zákony tohoto světa. Oni hledali neměnnou podstatu – tento hledal hybný princip.“ (Bondy 1993: 73–74) I když se nám asi postoj čínského filozofa bude zdát bližší našemu dnešnímu, měli bychom si položit otázku, zda v pozadí utopického myšlení nebyla právě nedůvěra ke světu jaký je a hledání nějakého „skutečnějšího“ světa – a zda tato z hlediska dnešního poznání „scestná“ myšlenka nebyla historicky produktivní svým přispěním k dynamice Západu; zatímco zda – z našeho dnešního hlediska „realističtější“ – nepochybování o tom, že žijeme v jediném možném světě, nevedlo ke snadnému smíření se s ním a k relativně trpěnému akceptování společenské skutečnosti.

Literatura:

- Bakunin, Michajl. 1906. *Bůh a stát*. Praha: Jelinek.
- Berneri, Marie Louise. 1987. *Journey through Utopia*. London: Freedom Press.
- Bondy, Egon. 1993. *Čínská filozofie*. Praha: Vokno.
- Engels, Bedřich. 1947. *Anti-Dühring. Pana Evžena Dühringa převrat vědy*. Praha: Svoboda.
- Kalivoda, Robert. 1968. *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*. Praha: Československý spisovatel.
- Kalivoda, Robert. 1992. *Husitská epocha a Jan Amos Komenský*. Praha: Odeon.
- Lenin, V. I.. 1950. *Vybrané spisy, díl I*. Praha: Svoboda.
- Masaryk, T. G. 2000. *Otázka sociální, díl I*. Praha: Masarykův ústav AV ČR.
- Pataud, Emile a Pouget, Emile. 1990. *How We Shall Bring About the Revolution. Syndicalism and the Co-operative Commonwealth*. London: Pluto Press..
- Sorel, Georges. 1999. *Reflection on Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, Immanuel. 2006. *Utopistika. Historické rozhodování ve 21. století*. Praha: Intu.
- Ward, Colin. 2001. „Co bude anarchismus znamenat zítra.“ *A-kontra VIII*, č. 5, s. 16.
- Wilde, Oscar. 1997. *Lidská duše za socialismu*. Brno: Zvláštní vydání.