

**Univerzita Karlova**

**Filozofická fakulta**

Ústav filosofie a religionistiky

**Bakalářská práce**

Anežka Lindaurová

**Nechtěné důsledky panství člověka nad přírodou: Adorno a Bookchin**

Unintended consequences of human domination over nature: Adorno and Bookchin

2023

**Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.**

Děkuji vedoucímu práce, Mgr. Ondřeji Švecovi, Ph.D., za cenné rady, věcné připomínky a výjimečnou trpělivost a ochotu při vedení mé bakalářské práce. Děkuji za shovívavost svým přátelům, rodině a všem, kteří se mnou v posledním roce a půl přišli do kontaktu.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Pise dne 13. 8. 2023

Anežka Lindaurová

**Abstrakt:**

Theodor W. Adorno ve svých textech podrobuje tvrdé kritice uspořádání západních společností ve druhé polovině 20. století. Zejména pak v *Dialektice osvícenství*, jejímž je spoluautorem, kritizuje současnou podobu racionality, kterou dává do kontextu s útlakem, ovládnutím a komodifikací okolního světa i druhých. V této bakalářské práci se zabývám interpretací Adornova pojmu *panství* jako pojmu, jehož kritika nám potenciálně může pomoci lépe artikulovat problematické aspekty našeho současného vztahu k mimolidské přírodě i k druhým. Pro lepší uchopení této problematiky a jejího propojení s environmentální filosofií jsem zvolila teorii sociální ekologie od Murraye Bookchina. Ten ve své knize *Ecology of freedom* hovoří o vytvoření hierarchických vztahů v lidských společenstvích jako o hlavní příčině panského vztahu člověka k mimolidské přírodě. Oba autoři dávají do kontextu panství, které uplatňujeme nad přírodou, s panstvím, které uplatňujeme nad druhými. Bookchin pak při své kritice racionality vychází z Adorna a oba kritizují instrumentalizaci rozumu, který namísto poznávání slouží jako nástroj ovládnutí. Oba zároveň předkládají možná řešení nastalé situace, která spočívají v intencionální snaze poskytovat druhým i mimolidské přírodě větší míru autonomie. Zatímco Adorno toto značně enigmaticky představuje v *Negativní dialektice*, když charakterizuje vztahu subjektu a objektu a předkládá jako řešení „přednost objektu“ a „chápání předmětu v jeho konstelaci“, Bookchin přichází s konceptem „celistvosti“ (wholeness) a vyzývá k intencionálně symbiotickému vztahu s mimolidskou přírodou, který má být založen na rozumovém poznávání okolního světa a poskytnutí vyšší míry autonomie.

**Klíčová slova:** Theodor W. Adorno, Murray Bookchin, osvícenství, panství, environmentální filosofie, klimatická krize

**Abstract:**

In his texts, Theodor W. Adorno subjects the organization of Western societies to harsh criticism in the second half of the 20th century. Especially in the *Dialectic of Enlightenment*, of which he is a co-author, he criticizes the current form of rationality, which he puts in context with the oppression, domination and commodification of the surrounding world and others. In this bachelor's thesis, I deal with the interpretation of Adorno's concept of

dominion as a concept whose critique can potentially help us to better articulate the problematic aspects of our current relationship to non-human nature and to others. For a better understanding of this issue and its connection with environmental philosophy, I chose the theory of social ecology by Murray Bookchin. In his book *Ecology of freedom*, he talks about the creation of hierarchical relationships in human communities as the main cause of man's domination over non-human nature. Both authors contextualize the dominion we exercise over nature with the dominion we exercise over others. Bookchin then draws on Adorno in his critique of rationality, and both criticize the instrumentalization of reason, which instead of cognition serves as an instrument of control. At the same time, both present possible solutions to the current situation, which consist in an intentional effort to provide others and non-human nature with a greater degree of autonomy. While Adorno presents this critique rather enigmatically in *Negative Dialectics* within the framework of the characterization of the relationship between subject and object, and presents as a solution "the object's preponderance" and the "understanding of the subject in its constellation", Bookchin comes up with the concept of "wholeness" and calls for an intentionally symbiotic relationship with non-human nature, which is supposed to be based on intellectual knowledge of the surrounding world and the provision of a higher degree of autonomy.

**Keywords:** Theodor W. Adorno, Murray Bookchin, enlightenment, domination, environmental philosophy, climate crisis

# Obsah

1. Úvod .....	7
2. Panství u T. W. Adorna .....	8
2.1. Pojem osvícenství .....	9
2.2. Motiv panství v Negativní dialektice .....	16
2.2.1. Dualismus subjektu a objektu .....	19
2.2.2. Přednost objektu .....	23
2.3. Načrtnutí souvislostí mezi T. W. Adornem a environmentální filosofií .....	25
3. Murray Bookchin a sociální ekologie .....	26
4. Možné průsečíky v teoriích Murraye Bookchina a T. W. Adorna .....	30
5. Závěr .....	36
Použitá literatura .....	1

## 1. Úvod

V této práci bych se ráda pokusila prozkoumat Adornovo pojetí osvícenství jako příčinu odkouzleného světa, což je pojem s nímž přichází Max Weber a zjistit, nakolik je možné v něm spatřovat východiska pro environmentální filosofii, konkrétně pak pro teorii sociální ekologie Murraye Bookchina. Pojem panství, který Adorno staví do středu své koncepce osvícenství, odhaluje těsnou provázanost mezi exploatací přírodního světa člověkem a panstvím jednoho člověka nad druhým. Budu se snažit prokázat, že takto úzce provázané a navzájem se podmiňující pojetí různých způsobů dominance je v mnohém přínosné a relevantní pro teorii sociální ekologie.

V návaznosti na Adornův kritický postoj k západním společnostem, je možné se ptát, jak se lze vyrovnat s následky odkouzleného světa, který se vlivem panského přístupu člověka ke světu transformuje na energetickou zásobárnu s čistě utilitárními vlastnostmi? Můžeme se, ve snaze zbavit se tohoto odcizení, vůbec vracet zpět, či jsou tyto problematické způsoby dominance již propojené natolik, že jeden nelze vyřešit bez druhého? Pojmeme-li klimatickou krizi jako důsledek selhání osvícenských snah, můžeme potom tvrdit, že abychom řešili otázku klimatické krize, musíme spolu s ní řešit i otázku sociálních nerovností, a podrobit tak přísné kritice základní principy kapitalistických společností, které tyto nerovnosti umožňují? V této práci se budu snažit ukázat, jak naše neustálá snaha přelstít vlastní přírodní podmíněnost skrze ovládnutí mimolidské přírody přímo zapřičiňuje současnou ekologickou i sociální krizi.

V první kapitole se zaměřím na interpretaci Adornova pojmu osvícenství a panství v *Dialektice osvícenství*. Zvláštní pozornost budu věnovat kapitole „Odysseus a mýtus osvícenství“, v níž je dle mého názoru dobře popsán moment prvotního vydělení panství i jeho provázanost mezi tím, když je ovládajícím subjektem uplatňováno nad mimolidskou přírodou, a tím, když je uplatňováno na druhými. Motiv panství, které považuji za kořen našeho problematického vztahu k přírodnímu světu i k druhým, chci nadále zkoumat i v kontextu *Negativní dialektiky*, a to zejména v rámci hierarchických vztahů mezi subjektem a objektem.

Ve druhé kapitole se budu věnovat především interpretaci Bookchinovy teorie sociální ekologie. Pokusím se stručně představit její zásadní momenty a ukázat, v čem Bookchin z Adorna přímo vychází. Za zásadní zde považuji jeho kritiku hierarchií, kterou vnímám jako paralelní k Adornově kritice panství. Zároveň bych se ráda více soustředila na představení možných východisek ze situace nerovného vztahu člověka k přírodě. Tím je u Bookchina především

racionálně symbiotický vztah vůči přírodě, který je provázán s jeho pojmem celistvosti (wholness). Domnívám se, že i zde je možné nalézt spojitost s Adornovou filosofií, zejména s jeho chápáním přednosti objektu v rámci negativní dialektiky.

Tuto myšlenku chci dále rozvinout v poslední kapitole, kde se budu podrobněji věnovat možným průsečíkům Adornova pojetí osvícenství a panství a Bookchinovy teorie sociální ekologie a kritiky hierarchií. Chci ukázat, že u obou autorů stojí v základu podobná kritika způsobu, kterým používáme rozum, a obsahů, kterými ho naplňujeme. S tím je neoddělitelně spojená i kritika hierarchických struktur. I když to možná Adorno nezdůrazňuje tolik, je zjevné, že panství, které kritizuje, je z definice hierarchickou strukturou. Zaměřím se zde především na kritiku rozumu, který se namísto nástroje poznávání stal nástrojem ovládnutí a útlaku. V návaznosti na společné body této kritiky se následně chci zaměřit i na to, zda lze u obou autorů nalézt podobnosti v navrhovaných řešeních a zda lze u obou pozorovat tendence poskytovat mimolidské přírodě i druhým vyšší míru autonomie.

## 2. Panství u T. W. Adorna

V předmluvě knihy *Dialektika osvícenství* Adorno a Horkheimer<sup>1</sup> tvrdí, že „závislost lidí na přírodě dnes nelze oddělit od společenského pokroku. Růst hospodářské produktivity na jedné straně vytváří podmínky pro spravedlivější svět, na druhé straně propůjčuje technickému aparátu a sociálním skupinám, které jím disponují, nezměrnou převahu nad zbytkem obyvatelstva. Jednotlivec je vůči ekonomickým silám zcela anulován. Tyto síly přitom vytvářejí moc společnosti nad přírodou v dosud netušené výši. I když se jednotlivec před nástrojem, který obsluhuje, ztrácí, je jím zaopatřen lépe než kdy předtím.“<sup>2</sup> Adorno zde varuje před nekontrolovaným růstem hospodářské produktivity a potenciálním nebezpečím, jež by spočívalo v převaze těch, kdo disponují výrobními prostředky. V základu technologického pokroku, který umožňuje rozehrání těchto nerovných vztahů, stojí proměna našeho vztahu k přírodě, zapříčiněná mimo jiné i vlivem osvícenského myšlení. V této kapitole bych ráda prozkoumala, co si lze u Adorna představit pod

---

<sup>1</sup> Ačkoliv je *Dialektika osvícenství* dílem dvou autorů, budu se vzhledem k tématu práce a k další použité literatuře soustředit především na práce T. W. Adorna.

<sup>2</sup> Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*, přel. Michael Hauser a Milan Váňa (Praha: OIKOYMENH, 2009), s. 14.



pojmy osvícenství a příroda, a zároveň se zaměřila na podobu vztahu mezi společností a přírodou, který Adorno označuje termínem panství.

## 2.1. Pojem osvícenství

Osvícenství vyrůstá ze strachu a ze snahy tento strach překonat pomocí úplného ovládnutí světa, který má být racionálním poznáním odkouzlen a zbaven mytických strašidel. Racionální poznání a vědění stojí v základech osvícenského přístupu ke světu, který má být skrze toto poznávání syntetizován do srozumitelného celku, v němž je vše vysvětleno a odůvodněno a v němž již není místo pro mytický antropomorfismus, který skrze vyprávění o nadpřirozených silách tolik děsí. Osvícenství se definuje navzdory a oproti mýtu, odvržením všeho iracionálního a vytvořením jednotného systému, z něhož vyplývá vše a každý,<sup>3</sup> tedy systému, který je objektivní v pravém smyslu slova. Vytváření tohoto systému se děje za pomoci formální logiky, která nabízí schéma počitatelného světa a umožňuje abstrahovat do té míry, že lze čemukoliv přiřadit číselnou hodnotu a porovnávat i to, co se dříve považovalo za nesouměřitelné.

Jakkoliv se může zdát, že vztah osvícenského myšlení k přírodě je v rámci *Dialektiky osvícenství* primárnější, za stejně zásadní považují Adornův výrok, v němž tvrdí, že „osvícenství se chová k věcem jako diktátor k lidem“.<sup>4</sup> Osvícenství není jen způsobem nového vztahování se k mimolidské přírodě a okolnímu světu, ale i způsobem vztahování se k ostatním lidem, jenž hierarchicky začleňuje do systému, který samo vytváří. Říkáme-li pak, že z tohoto systému vyplývá vše a každý, znamená to, že už neexistuje prostor, v němž by bylo možné tomuto všeobjímajícímu osvícenskému principu unikat. Stejně jako věci jsou i lidé podřízeni totalizujícímu útlaku panství. Z toho budeme později usuzovat i fundamentální propojenost systematického útlaku druhých a panství, které uplatňujeme nad přírodou. Když Adorno říká, že se „podstata věcí odhaluje vždy jako jedna a táž, jako substrát panství“<sup>5</sup> odkazuje tím k situaci, v níž je vše podřízeno vztahu subjekt-objekt. V tomto vztahu, v němž proti sobě stojí předmět poznání (neživý objekt či iracionální druhý) a subjekt (tzv. „muži vědy“), ztrácí vše kromě subjektu svůj význam a objekt se může nadále představovat jen jako koncept vytvořený subjektem. Je to pak i tento osvícenský subjekt, který věci či druhé hodnotí a hierarchizuje na základě užitečnosti, kterou je nyní schopen číselně vyjádřit skrze abstrakci. Z této podřízené pozice předmět nemůže nikdy zcela uniknout právě proto, že se

---

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 20.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>5</sup> Tamtéž, s. 23.

v nerovném vztahu objekt-subjekt stává objektivní, číselnou veličinou, která jednou provždy vypovídá o jeho roli a hodnotě v osvícenském světě.

Ačkoliv se osvícenství definuje právě tím, že se vymezuje vůči mýtu a všemu, co s ním souvisí, Adorno tvrdí, že již mýty jsou v jistém smyslu produktem osvícenství.<sup>6</sup> Ukazuje osvícenské tendence již v řeckých mýtech a nadále pracuje s pojmem osvícenství jako s určitým způsobem vztahování se ke světu. Ačkoliv to může na první pohled působit poněkud paradoxně, vymezuje se tím vůči klasickému pojetí osvícenství jakožto myšlenkového směru 18. století a ukazuje, že vztah mýtu a osvícenství je v mnohém daleko komplikovanější než vztah prosté časové diference. Paradox je ovšem dvojitý – jednak je paradoxní, že Adorno používá termín běžně označující historickou periodu k popsání způsobu chápání světa, jehož kořeny zasazuje do antických mýtů, a jednak je paradoxní i situace, v níž Adorno označuje tyto mýty za produkty samotného osvícenství a časově jim osvícenství předsazuje. Domnívám se, že jedním z možných vysvětlení je, že osvícenství pro Adorna znamená zakládající racionalitu a snahu jednou provždy vysvětlit to, co se nám jeví jako nevysvětlitelné. Racionalita je podle něj v jistém smyslu přítomná už v mýtu samotném. Mytická vyprávění měla, stejně jako osvícenství, podávat srozumitelný výklad světa, a přestože původní vyprávění byla snad i proměnlivá a zpochybnitelná, záhy ustrnula v rigidní podobě a totalizovala se v tom smyslu, že přestala umožňovat jiné způsoby výkladu světa. Už v této chvíli lze pozorovat v mýtech obdobné tendence, které lze později nalézt v osvícenské nauce. Snaha vysvětlit veškeré události v rámci jednoho paradigmatu, které je všeobjímající a nesmí být zpochybněno, je příznačné jak pro mýtus, tak pro osvícenství. Ve chvíli, kdy se mytické vyprávění mění v nauku, začínají se zároveň ustanovovat jednoznačné hierarchie mezi nadpřirozenými bytostmi, stejně jako mezi lidmi a zbytkem světa. Člověk se zde stává podobný bohu právě tím, že se mu dle institucionalizovaných mytických vyprávění podřizuje svět a stejně jako bůh si nyní i on přisvojuje toto panské nahlížení na pozemskou existenci. Osvícenství jakožto filosofie pravdy a objektivnosti vychází z mýtu, který však sám má již osvícenský přístup ke světu ve svém základu. Osvícenství se ve snaze zakrýt svou propleteností s mýty vůči nim vymezuje tak, že je označuje za neobjektivní, iracionální, a nakonec za zcela irelevantní v rámci racionálního uvažování, které je jediné plausibilní. Toto vymezení vůči neobjektivnímu se postupně stává dogmatické do té míry, kdy se samo osvícenství syntetizuje do podoby mýtu. Jedná se tak o časově velmi paradoxní vztah, v němž nelze určit jasné vývojové posloupnosti a v němž Adorno pracuje s pojmem osvícenství

---

<sup>6</sup> Tamtéž, s. 21.

mimo standardní historický rámec. Co však spojuje osvícenství a institucionalizovaný mýtus a co je předmětem Adornovy kritiky, je jejich rigidita a neschopnost proměnit svá stanoviska či otevřít se jiným výkladovým možnostem. To lze pozorovat, jak na vztahu mýtu k osudu, tak na vztahu osvícenství k objektivitě.<sup>7</sup>

S tímto procesem je spjat pojem odkouzlení, který zavedl již Max Weber. Ten vnímal odkouzlení jako důsledek tzv. postupné „intelektualizace“, jež přinášela nová vědecká a technologická paradigmaty, a současně odsouvala dříve legitimní zdroje lidského poznání jako náboženství či metafyziku do oblasti iracionální.<sup>8</sup> Adorno obdobně vidí odkouzlení jako důsledek osvícenského přístupu ke světu, který sám sebe definuje jako to, co jednoznačně odděluje objektivní či vědecké poznatky od „idolů staré metafyziky“<sup>9</sup>, tedy od takových způsobů vztahování se ke světu, které se osvícenství snaží označit za iracionální či mytické. Tuto představu, jež osvícenství chová o sobě samém, však Adorno kritizuje jako iluzorní a poukazuje na to, jak problematická je naše snaha zapřít vlastní provázanost s přírodním světem. Tato problematičnost se ukazuje i na tom, jak se vlivem odkouzlení světa, který je nyní vysvětlitelný a pozbyl veškerého tajemství, mění i náš vztah k přírodě. Podle Alison Stone spočívá Adornovo pojetí odkouzlené přírody ve třech základních momentech: jednak jsme přírodu přestali vnímat jako nositele smysluplného řádu, čímž jsme ji zbavili účelnosti, kterou si uchovávala v metafyzických systémech až do 17. století; jednak jsme si osvojili předpoklad, že příroda je zbavena veškerého mystična a je tedy bezezbytku poznatelná; a konečně jsme v důsledku toho přestali přírodu považovat za cosi „posvátného“ a děsuplného.<sup>10</sup> Optikou osvícenství tak zdánlivě mizí strach z přírodních mocností, protože pozbyly své tajemnosti. Nyní jsou člověku k dispozici pouze v rámci vztahu subjektu a objektu a hlavním účelem poznávání objektů se stává snaha využít přírodní svět ke snadnějšímu naplňování základních lidských potřeb. Tyto základní potřeby pak postupně mění svou podobu, dle možností, které technologický pokrok přináší, a jejich naplňování se stává předmětem kapitalistického hospodářství. Odkouzlení se pak děje i skrze abstrahování a převod na číslo. Osvícenství přináší nástroje, jimiž lze činit rozdílné věci souměřitelnými, a důraz na objektivitu a vyčíslitelnost vědy zde sehrává zásadní roli. Nové poznatky ohledně vnějšího světa jsou tak legitimizovány osvícenskou vědou, která jednou provždy jasně stanovuje, v jakém poměru vůči

---

<sup>7</sup> Zuidervaart, Lambert, "Theodor W. Adorno", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/adorno/>.

<sup>8</sup> Kim, Sung Ho, "Max Weber", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/weber/>.

<sup>9</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 19.

<sup>10</sup> Alison Stone, "Adorno and the Disenchantment of Nature", *Philosophy & Social Criticism* 32, no. 2 (2006), s. 231.

sobě věci stojí a jak mohou být využity. Číselná hodnota se tak stává hlavní charakteristikou a jediným aspektem, k němuž se lze vztahovat „racionálně“ v rámci instrumentálního přístupu ke světu a zároveň určuje hierarchické pozice svých předmětů.

Když Adorno představuje dialektiku osvícenství na příběhu Homérovy *Odysseje*, ukazuje zde zásadní moment vymanění se z přírodní nutnosti. Použití homérovského mýtu jako výchozího bodu pro vysvětlení podstaty osvícenství se může jevit poněkud bizarně, chápeme-li mýtus z osvícenské pozice jako to, vůči čemu se ostře vymezujeme. Nicméně nesmíme zapomínat, že Adorno vidí v mýtu samotném zárodek osvícenské racionality a počátky osvícenského myšlení, a že tedy snaha osvícenství postavit se do přímé opozice vůči mýtu je jen jeho pokusem zastřít vlastní fundamentální spřízněnost s mytickým myšlením. Tuto spřízněnost odhaluje v rozboru Homérovy *Odysseje* a jako zásadní se v ní ukazují pojmy oběti a lsti. Ty totiž nejen vyjevují, jakým způsobem se osvícenství dialekticky vztahuje k mýtu, nýbrž i naznačují, jak se v momentě vydělování racionality utváří nový vztah člověka a přírody, který pak naroste do své radikální podoby ve světě tržního hospodářství.

Zásadním momentem v *Odysseji* je podle Adorna moment přelstění mytických mocností, které si žádají oběť. Oběť u Adorna lze chápat jako nárok mytických stvoření na naplnění vzájemné smlouvy mezi jednotlivcem a jeho osudem. Odysseus se v příběhu nachází ve stavu podmíněnosti mytickým světem, který lze pro naše účely zaměnit za oblast přírodních sil. Nachází se tedy, stejně jako jakýkoliv člověk, ve stavu přírodní podmíněnosti. Ta na něj v podobě mytických stvoření klade určité nároky. Protože je oblast mýtična či přírody fyzicky silnější, Odysseus ví, že ji nikdy nemůže porazit vlastní silou, a proto se osudovému určení ani nebrání. Měl-li osud zavést Odysseovu loď po určitých cestách, není žádný způsob, jak by směr lodi mohl Odysseus změnit – její směr je podmíněn vůlí mytických mocností. Oběť, jakožto naplnění této pomyslné smlouvy a podřízení se vůli mocností prehistorie, již sama obsahuje racionální schéma směny, jež je tím, co zůstává, když je pojem oběti sekularizován.<sup>11</sup> Je to tedy nárok přírody, který je na člověka kladen právě proto, že je sám přírodní bytostí a jakoby naplněním smlouvy, která má zajistit mír mezi ním a tím, co ho přesahuje. V rámci *Odysseje* lze toto smíření vnímat jako podřízení se silám osudu a smíření se s tímto osudem. Jakkoliv je však člověk přírodní bytostí, je jeho možností svou přírodní podmíněnost racionálně předcházet. Racionálně předcházet svou přírodní podmíněnost v tomto kontextu znamená používat rozum jako nástroj, s jehož pomocí můžeme „obcházet“ přírodní nutnost.

---

<sup>11</sup>Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 58.

Pomocí rozumu pak můžeme s naším okolním světem interagovat tak, aby pro nás byl výsledek co nejvýhodnější. Cílem pak je co nejsnadněji ukojit naše přirozené potřeby a zefektivnit naše snahy o sebezáchovu. Již v mýtu je člověk vydělován z přírody jako cosi, co má možnost s ní rozehrávat nejrůznější vztahy, včetně možnosti stavět se jí na odpor či jednat navzdory jejímu určení. Jak jsme již naznačili výše, odpor je nemyslitelný v oblasti fyzické síly, v níž člověka příroda jednoznačně překonává, a probíhá proto nutně v oblasti racionality. Tento moment je pro Adorna zásadní tím, že v chápání racionality jakožto nástroje, jehož lze využít při vzdorování mytickým silám, se zakládá osvícenství a člověka z jeho čisté přírodní podmíněnosti. V Odysseje je zachycen v situaci, kdy hlavní hrdina pomocí lsti uniká z nároků pomyslné smlouvy, aniž by ji porušoval.

Lest je tu tedy prezentována jako odpověď na nárok oběti, který vznáší přírodní svět či oblast mýtična, která ho reprezentuje. Jedná se v zásadě o jakési „přechytračení“ přírody, které nám následně umožňuje vymanit se z jejího vlivu. Při tomto přelstění, které je již racionální, dochází podle Adorna ke vzniku identicky trvajících Já.<sup>12</sup> Avšak vznik tohoto Já se neobejde bez oběti, kterou je samo toto Já. Právě tím, že se člověk vymaní z přírodního vlivu, označí přírodu za cosi cizího, podrobeného a jemu nepřátelského. Co je však v tento moment ignorováno, je fakt, že člověk sám je ve svém základu přírodní bytostí, a tímto popřením přírody a tím i vlastní přírodní podmíněnosti obětuje sám sebe. Důvodem tohoto popření je snaha legitimizovat panství nad mimolidskou přírodou i nad ostatními lidmi.<sup>13</sup> Toto popření je tak podle Adorna jednak jádrem veškeré budoucí civilizační racionality a zároveň základem pro další růst mytické iracionality v samotném osvícenství, v jejímž rámci se jen prohlubuje slepá víra v nadřazenost rozumem obdařených lidí nad mimolidskou přírodou i nad druhými. Člověk tak lstí zakládá své Já a zároveň ustanovuje panství nad sebou samým tím, že své Já zakládá na mylné představě vlastní fundamentální odlišnosti od přírody. Já je ovládaným subjektem, u nějž se má zachovat racionalita, zatímco jakékoliv afinity s přírodním světem jsou odmítány.<sup>14</sup> Tímto zdůrazněním racionality, jako jediného přípustného a lidského přístupu ke světu, panství determinuje techniku uspokojování potřeb. Ta se stává kalkulovatelnou a vede ke zpředmětnění a odcizení vnějšího světa, kterého k uspokojení našich potřeb využíváme.

Ačkoliv takto vzniklý racionální subjekt ve vztahu ke svému okolí uplatňuje panství nad mimolidskou přírodou i nad lidmi, způsoby uplatňování panství jsou odlišné. Jak jsme naznačili

---

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 63.

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 63.

výše, lze podle Adorna odlišovat tělesnou sílu od síly sebezáchovné. Odysseus je ustanoven jako nositel ducha, který je ale v porovnání s přírodními silami či s „mocnostmi prehistorie“<sup>15</sup> o poznání slabší. Fakt, že je nemůže přemoci použitím fyzické síly, pak legitimuje užití lsti. Jakkoliv nemůže zrušit obětní rituál a musí přijmout jeho pravidla, může zpochybnit jeho obsah a označit ho za iracionální, což dokazuje úspěšně provedenou lstí. Tím, že lest poskytuje prostor pro to, jak se faktické oběti vyhnout, vyvrací se smysl rituálu i nutnost oběti. Zakládající vztah mimolidské přírody a Já, které se z přírody vyděluje, je lest. Ta se neodehrává na poli fyzické síly, ale na poli uplatňované racionality. Racionalita zde pak funguje jako základní prvek, jímž se člověk vyděluje z ostatní přírody a kterým i legitimuje své panství. Lest symbolicky ukazuje, že při užití racionality není přírodní nutnost nutná v pravém smyslu slova, a tím, že ji lze obejít, je dokázáno, že jde o oblast, v níž je člověk nadřazený přírodě. Lest pak pro vlastní funkčnost využívá propasti mezi tím, co Adorno označuje jako „krvavou racionalitu“<sup>16</sup> prehistorie, která ve světě přetrvává již jen z vlastní setrvačnosti, a faktem, že nadále není uplatnitelná. Odhalování nadbytečnosti a neúčelnosti oběti je tím, co je vždy nevyhnutelně přítomné v procesu demytologizace.<sup>17</sup> Kontrast racionality, která platila dříve, a racionality, kterou proti přírodním silám používá Odysseus, implikuje existenci dvou různých módů toho, co se zde rozumí racionalitou. Starý typ racionality, který Adorno označuje jako „krvavý“, je racionalita oběti. Ta hraje zásadní roli jakožto prostředek férové směny mezi přírodními mocnostmi a těmi, kdo jim podléhají. Nový, osvícenský typ racionality se vynořuje v momentě, kdy Odysseus skrze lest starý typ racionality zneplatňuje. Skrze lest ukazuje, že oběť není ve skutečnosti nutná a zneplatňuje starý řád racionality tím, že se s její pomocí umisťuje na vrchní příčky pomyslné hierarchie a ke zbytku světa zaujímá takový postoj, který Adorno označuje termínem panství.

Nejedná se ovšem jen o získání převahy nad přírodními silami. Racionalita je spolu s fyzickou převahou i to, co legitimuje Odysseovo panství nad druhými, kterým chybí jeho urozenost. Situace, kdy může Odysseus uplatnit svou fyzickou převahu, vyvstávají především v momentu setkání s člověkem, který je nejen nerozumný, ale i líný a nedisciplinovaný. V příběhu je tato figura zastoupena žebrákem Írosem, který je pro svůj nedostatek sebeovládání fyzicky slabý a je proto Odysseem v souboji přemožen.<sup>18</sup> Podle Adorna se zde moment panství vynořuje v obraze privilegovaného muže, který může kultivovat své panské sebeovládání právě proto, že není zatížen

---

<sup>15</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 60.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>18</sup> Homéros, *Odysseia*, přel. Otomar Vaňorný (Praha: Rezek, 2007), s. 340.

starostmi běžného života.<sup>19</sup> Odysseus se legitimuje jakožto šlechtic, a tak legitimuje svou nadřazenou pozici v sociální hierarchii. Nový typ racionality, který Odysseus skrze lest zakládá, mu zároveň umožňuje ovládnout diskurz „racionálních“ bytostí. Tím, že tato racionalita ospravedlňuje vyšší pozici v hierarchii, umožňuje těm, kdo už jsou takto privilegováni, užívat termínu racionality jako nástroje oprese, a efektivně tak vylučovat všechny, nad kterými si chtějí udržet nadvládu. Adorno spatřuje propojenost panství nad přírodou s panstvím, které lze uplatnit nad druhými lidmi, které tímto odkážeme na hierarchicky nižší pozici. Je to právě Odysseus, který jako jediný z pozice šlechtice může pomocí lsti překonat nárok mytického světa, zatímco jeho druzi, kteří jsou mu podřízení, nemají nárok na pokus přelstít přírodu. Podle Adorna osvícenství vyžaduje právě správné hodnocení poměru sil<sup>20</sup> a v tomto případě se vyhodnocuje, že právě jen Odysseus může vyzvat na souboj přírodní mocnosti. Nejedná se přitom o nové uspořádání, které by Odysseus nějakým způsobem ustanovoval. Hierarchické vztahy mezi ním a jeho druhy jsou již předem dány a Odysseovy fyzické i duševní schopnosti v kontrastu s nedostatečností jeho druhů jen symbolicky potvrzují správnost tohoto uspořádání.

Domněnka o nadřazenosti a zejména pak o fundamentální odlišnosti lidí od přírody má dalekosáhlé následky. Ostatně pomyslný souboj, který Adorno ilustruje na příkladu Odyssea, nekončí jednou úspěšnou lstí. Duch, který se snaží uplatnit své panství nad přírodou, tak činí opakovaně, jinak nemůže být úspěšný. Právě třeba kanadská filosofka Deborah Cook, která se ve své knize *Adorno on Nature* věnuje interpretaci Adornova pojmu přírody, mimo jiné tvrdí, že dějiny můžeme vyprávět jako příběh poddávání se přírodě, navzdory neustálým snahám o její podmanění.<sup>21</sup> Z tohoto snažení pak vyrůstá i buržoazní osvícenství, které Adorno identifikuje s panstvím, jež akcentuje nejen nadvládu nad přírodou, ale i panství nad těmi, kdo se ve společenské hierarchii nacházejí na nejnižších příčkách. Osvícenství jde na ruku hierarchickým uspořádáním právě proto, že má v sobě obsaženo pojem panství.

Když hovoříme o ovládnutí přírodního světa člověkem, je nutné vzít v potaz skutečnost, že toto ovládnutí se jednak děje jen díky tomu, že jsme schopni přírodu napodobovat,<sup>22</sup> a jednak, že je toto ovládnutí možné, jen pokud se přírodě vědomě přizpůsobíme. Je otázkou, do jaké míry lze pak toto panství označit za iluzorní právě v tom smyslu, že staví svou převahu na odlišení se od přírodního světa, zatímco se nutně podřizuje jeho podmínkám, protože jinak by nemělo šanci na

---

<sup>19</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 65.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 65.

<sup>21</sup> Deborah Cook, *Adorno on Nature* (Hoboken: Taylor and Francis, 2014), s. 53.

<sup>22</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 65.

úspěch. Zatímco tedy zapírá svůj přírodní původ, stále musí dodržovat podmínky stanovené přírodním světem. Opět to lze ilustrovat na příkladu Odysseovy lsti, jejíž podmínkou je uznání formy rituálu, která je stále závazná, zatímco její obsah je otevřen nejrůznějším interpretacím.<sup>23</sup> Obdobně zde stále existují jisté podmínky přírodního světa, jejichž dodržování není možné se vyhnout, jakkoliv se snažíme zefektivnit způsoby, jimiž na nároky přírody odpovídáme. Ačkoliv se mnohdy zdá, že dopady lidské činnosti jsou vlivem exploatace ohromné části přírodního světa katastrofální, tento vztah je reciproční a snaha přelstít přírodní síly vystavuje riziku ty nejzákladnější podmínky naší existence. Budu se zde snažit prokázat, že náš problematický vztah k přírodě, za jehož současný projev je možné označit nejen klimatickou, ale i sociální krizi, lze v jistém smyslu vnímat jako důsledek osvícenské snahy stále pokaždé přelstít přírodní nutnost za účelem uplatňovat své panství.

Ačkoliv se Adorno v mnohém silně vymezuje vůči osvícenství, je třeba brát v úvahu nejen to, že se obdobně kriticky vymezuje vůči mýtu, ale hlavně, že jeho kritický postoj neznamena, že by byly proces modernizace nebo dokonce rozum jako takový nutně problematické. Problematická je zde spíše totalitní povaha osvícenského (i mýtického) přístupu ke světu, který proto nepřipouští žádné odlišné interpretace. Totalitní povaha osvícenství se pak tedy odráží hlavně v razantním odmítnutí všech odlišných přístupů ke světu i k nám samým.

## 2.2. Motiv panství v Negativní dialektice

Moment panství, který je pro vznik hierarchií zásadní, existuje nejen ve vztahu mezi rozumným, osvíceným mužem a přírodou, ale i ve vztahu mezi ním a druhými, které si podmaňuje. Nad druhými uplatňuje osvícenský subjekt své panství jednak prostřednictvím fyzické převahy, jak už bylo ukázáno na příkladu setkání Odyssea a žebráka Írose, jednak i tím, že je označuje za nerozumné. Racionalita, ze které je následně odvozena i fyzická převaha toho, kdo si disciplinovaně dokáže odpírat to, po čem běžně smyslově toužíme, se zároveň uplatňuje jako nástroj symbolického útlaku těch, kteří jsou označeni jako iracionální. Obdobný motiv dominance a podmanění se objevuje i v *Negativní dialektice*. Domnívám se, že určité pasáže tohoto textu, zejména ty týkající se vztahu mezi subjektem a objektem, nám mohou objasnit další rovinu nerovného vztahu mezi osvícenským subjektem a přírodou.

---

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 67.



Co zde bude pro pochopení vztahu mezi subjektem a přírodou zásadní, je Adornův pojem „neidentického“, respektive upřednostnění této neidentity před identitou. Ptáme-li se, co u Adorna znamená neidentita, lze tuto otázku nejlépe zodpovědět na pozadí jeho kritiky idealistické filosofie. Jmenovitě kritizuje zejména Hegelovu dialektiku, právě proto, že jejím cílem je v konečném důsledku identita. Když Adorno tedy mluví o „neidentickém“, činí tak v opozici k hegelovskému dialektickému pohybu, jehož cílem je absolutní identita či jednota Ducha.<sup>24</sup> Oproti identitě, tedy jednotě, jež spočívá v překonání dvou kontradiktorických tvrzení, staví neidentitu jakožto ustanovující epistemologický vztah mezi věcí a jejím konceptem. V kontrastu s Hegelovou dialektikou, kdy dochází k identitě poznávajícího a poznávaného, stojí Adornova teorie na předpokladu, že naše snaha podřadit vše, s čím se setkáváme, jakési všeobjímající jednotě, tedy dosáhnout této identity mezi věcí a jejím konceptem, je tím, čím nad předměty a konečně i nad veškerou mimolidskou přírodou a druhými uplatňujeme své panství.<sup>25</sup> Zatímco standardní výklad pojmu dialektika, jak ho vidíme právě třeba u Hegela, znamená dospět k pozitivnímu, potvrzujícímu výsledku prostřednictvím negace, u Adorna vidíme opačné tendence. Dialektika je pak v jeho pojetí jakýmsi neutuchajícím pocitem neidentity, tedy odlišnosti věci a konceptu, která je zdánlivě sjednocena pouze skrze naše myšlení. Odmítá tezi, že ke sjednocení v myšlení dochází z povahy základních struktur našeho vědomí, které touží po jednotě.<sup>26</sup> Této jednoty zároveň nejsme nikdy schopni dosáhnout a kontradikce jsou proto v našem myšlení nevyhnutelné.<sup>27</sup>

Neznamená to však, že by Adorno kontradikce v našem myšlení vnímal nějak negativně. Právě naopak – kontradikce sama je pro něj způsobem, kterým můžeme tuto neidentitu reflektovat a stává se nástrojem našeho poznávání.<sup>28</sup> Neidentický element je pak nejvíce zřetelný, když se pokoušíme přiřadit konkrétní jednotlivinu pod zaštiťující pojem. V tomto procesu vždy nutně narazíme na to, že tento pojem jednotlivinu v jistém smyslu přesahuje, ale zároveň, že tato jednotlivina má určité vlastnosti, které nejsou vlastnostmi příslušného konceptu.<sup>29</sup> Úkolem dialektiky potom pro Adorna není, jako pro Hegela, jednotlivé kontradikce přivádět pomocí syntézy k jednotě, a tím postupovat v poznávání kupředu. Pro Adorna je naopak zásadní tuto neadekvátnost věci a jejího konceptu, tedy té představy, kterou o věci máme, zakoušet.<sup>30</sup>

---

<sup>24</sup> David Sherman, „Adorno’s Negative Dialectics“, *Philosophy Compass* 11, no. 7 (2016), s. 353.

<sup>25</sup> <https://plato.stanford.edu/entries/adorno/#5>

<sup>26</sup> Adorno, Theodor W., a E. B. Ashton (Transl.). *Negative Dialectics*. Routledge, 2004, s. 5.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 144–145.

<sup>29</sup> Tamtéž, s. 150.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 153.

Koncept neidentity vede k důležitému tvrzení, že věcem, které pozorujeme, neodpovídají koncepty, které si o nich utváříme. Stejně jako všechny předměty našeho myšlení, nemůžeme ani námi utvořený koncept přírody považovat za něco, co by přírodě skutečně odpovídalo. Příroda je, stejně jako ostatní filosofické pojmy, v první řadě sociohistorickým konceptem,<sup>31</sup> a nikoliv přírodou v jakési čisté formě. Příroda se nám nikdy neukazuje ve své bezprostřední podobě z toho důvodu, že nemáme nástroje, jakými bychom ji jako takovou mohli uchopit. Protože se nám příroda vždy prostředkuje jen skrze svůj koncept, je nutně podmíněna i sociohistorickým kontextem, v němž tento koncept vzniká. Koncept přírody je tedy nejen neidentický se svým předmětem, ale je vždy již silně propletený s dějinným procesem, který jej podmiňuje. Koncepty jsou vždy utvářeny ve specifických podmínkách, které jsou dány historickým obdobím a socioekonomickými faktory. Postupně se tedy může význam konceptu proměňovat, koncepty mohou zanikat, či se utvářejí nové apod. Koncept přírody, jakkoliv abstraktní, je historický. Obdobně jako se neustále proměňuje přírodní svět, mění se i způsob, jakým ho chápeme.

Jeden ze způsobů užívání konceptů, který Adorno kritizuje, je produkován něčím, co americký filosof z Montanské univerzity David Sherman ve svém článku „Adorno's Negative Dialectics“ označuje pojmem konstitutivní subjektivita.<sup>32</sup> Konstitutivní subjektivitou označuje racionalizovanou koncepci lidské subjektivity. Zjednodušeně řečeno se jedná o způsob, jakým běžně vnímáme objekty v našem světě a v zásadě to znamená redukci objektu na jeho koncept. Konstitutivní subjektivita operuje na principu identity a je způsobem, jakým nad věcmi uplatňujeme panství. Adorno podle Shermana u Hegelovy idealistické filosofie na jednu stranu oceňuje, že Hegel přivádí subjekt do jeho historické a společenské podmíněnosti, ale vyčítá mu, že používá tuto problematickou konstitutivní subjektivitu ve vlastním systému. To v praxi znamená, že termíny objektu podřazuje termínům subjektu.<sup>33</sup> To je konečně i důvod pro Adornovu kritiku Marxova dialektického materialismu. Ten je podle něj v konečném důsledku stejně idealistický jako Hegel právě tím, že kategorie připadající objektu jsou podřízeny těm kategoriím, které připadají subjektu. Tento nerovný vztah subjektu a objektu, který začíná právě v momentu zařazení termínů, jež přináleží objektu, pod termíny, které náleží subjektu, budeme zkoumat jako jedno z možných východisek pro kritiku antropocentrismu. Zároveň se zde dostáváme k etické dimenzi Adornova pojetí dialektiky. Tím, že koncepty musí ze své povahy nutně zobecňovat,

---

<sup>31</sup> Sherman, „*Negative Dialectics*“, s. 353.

<sup>32</sup>Tamtéž, s. 354.

<sup>33</sup>Tamtéž, s. 354.

uskutečňují tímto zobecňováním symbolické násilí vůči jednotlivým předmětům, které s nimi nejsou identické a které v aktu pojmenovávání pod nutně neadekvátní pojem zařazují. V předmětu zároveň tato definice působí ambivalentně – na jednu stranu se samo k sobě toto jednotlivé může vztahovat vždy, jen pokud se s tímto předmětem identifikuje a dosáhne s ním jednoty, a na druhé straně si snaží ze sebe podržet to, co ho činí individuálním, tedy to, co není součástí jeho obecné definice.<sup>34</sup> Tato ambivalence se projevuje při poznávání konkrétních jednotlivin mimolidské přírody i v našem vztahu k nám samým.

Koncept je tedy problematický zejména ve chvíli, kdy předpokládá předmět jako cosi statického a neměnného. Určuje-li koncept jednotliviny jako statické a neschopné změny, je poměrně jasné, že neidentita mezi reálnými, individuálními objekty a jejich koncepty bude nadále bolestně patrná. Dialektika je pak podle Adorna způsobem uvažování, který se proti této podobě konceptu vymezuje a odmítá vidět jednotlivé předměty jako pasivní.<sup>35</sup> Zároveň to znamená, že přístup subjektu k objektu je zbaven totality, kterou by jinak obsahoval, a otevírá možnosti pro etičtější přístup k předmětu, který v sobě nebude obsahovat ani hierarchičnost, ani panství. Přesně opačně působí přístup idealistické filosofie. Ta označila přístup, který bezohledně uplatňuje lidmi vytvořené koncepty na předměty, jimž nepřiznává žádnou možnost vlastního určení, za kořen našich poznávacích schopností. Na co však Adorno upozorňuje je, že kategorie počátku, která proces poznávání zahajuje, je ve své podstatě kategorií panství a slouží především k ospravedlnění nadřazeného postavení člověka-subjektu nad jeho objekty. Kategorie počátku je tak sama ideologickým principem.<sup>36</sup> Nutkání, které je determinováno samotnou strukturou našeho myšlení a které nám přikazuje dosáhnout jednoty objektu a subjektu – tedy identity našeho konceptu a předmětu, jemuž tento koncept přiřazujeme –, je podle Adorna možné překonat, pokud si uvědomíme, jaké bezpráví tato tendence činí množství individuálních objektů, s nimiž takto zacházíme.<sup>37</sup>

### 2.2.1. Dualismus subjektu a objektu

Jak jsme již naznačili výše, panský přístup idealistické filosofie k jejím předmětům se odráží ve striktním oddělení subjektu a objektu. Objekt je tak v tomto scénáři vždy podřízen subjektu a

---

<sup>34</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialectics*, přel. E. B. Ashton (London: Routledge, 2004), s. 151.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 153.

<sup>36</sup> Tamtéž, s. 155.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 158.

totalizován do nehybné, pasivní podoby skrze svůj koncept. Skrze definici je ustanoven jako neměnný a subjekt tímto dostává možnost na něj neomezeně aplikovat své panství. Co však přetrvává, a mohlo by se stát místem potencionálního odporu, je neidentita objektu s přiřazeným konceptem i s poznávajícím subjektem.

Ačkoliv se polarita subjektu a objektu může zdát jako nedialektická struktura, v níž se veškerá dialektika odehrává, jsou podle Adorna tyto kategorie samy výsledkem dialektického procesu reflexe, ustanovující se jako vzorce nesmiřitelnosti.<sup>38</sup> Jakkoliv jsou tyto dualismy falešné, jsou tak silně zavedeny v našich představách o antagonistické realitě, že skutečně fungují jako způsob ospravedlnění našeho zacházení s předměty. Epistemologie je u Adorna v tomto smyslu spojena s etikou<sup>39</sup> tak, že negativně hodnotí panský přístup poznávajícího subjektu k poznávaným objektům.

Striktní rozdělení subjektu a objektu je zároveň zásadní podmínkou pro racionalizovanou produkci zboží. V ní dochází k rozdělení práce po ose dualismu mysl a těla, přičemž mysl se stává dominantním aktérem. Zatímco racionální subjekt řídí produkci pomocí číselné abstrakce, skutečná materiální práce je vykonávána těmi, kdo v tomto hegelovském zápasu pána a raba prohráli. Jakkoliv se čistá racionalita pokouší svou nadřazenou pozici obhájit, nikdy podle Adorna neunikne faktu, že si ji ve světě tržního hospodářství v konečném důsledku udržuje jen díky fyzické síle, kterou jí poskytuje materiální tělo.<sup>40</sup> Dějinný přechod od několika soupeřících trhů k centralizovanému trhu globálního kapitalismu zároveň způsobil, že schopnost jednotlivce kriticky reflektovat vlastní pojmy a hlavně pak způsoby, kterými s těmito pojmy zachází, už není ekonomicky výhodná a začala být proto považována za nežádoucí. Kategorie myšlení vytvářené politickými a ekonomickými elitami vytvářejí zvýšenou míru konformity a označují pokusy reflektovat naše vztahy vůči mimolidské přírodě i vůči druhým jako iracionální.<sup>41</sup> Tento ekonomický systém v důsledku přednostně podněcuje individualistické zaměření na plnění subjektivních zájmů jednotlivce, z čehož pak sám těží nejvíce, zatímco poskytuje tomuto subjektu iluzi autonomie právě tak, že mu propůjčuje zdánlivou nadvládu nad objekty.<sup>42</sup> To vede k postupné komodifikaci instinktivních potřeb, které se tak stávají stále primárnějšími a důležitějšími než jakékoliv rozumové schopnosti, kterými se v osvícenském diskurzu člověk tak výrazně odlišuje od

---

<sup>38</sup> Tamtéž, s. 174.

<sup>39</sup> Sherman, „Negative Dialectics“, s. 359.

<sup>40</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, s. 176–177.

<sup>41</sup> Sherman, „Negative Dialectics“, s. 359.

<sup>42</sup> Cook, *Adorno*, s. 49–50.

mimolidské přírody. Tyto primární potřeby přírodního charakteru jsou maskovány jako předměty rozumového uvažování jen proto, že jsou v kapitalistických systémech předmětem tržní směny.<sup>43</sup> To umožňuje jednak silně zakořeněná představa antagonistického dualismu subjektu a objektu, jednak také osvícenská abstrakce a schopnost redukovat vše na číselnou hodnotu, která slouží jako hlavní prostředek poměřování. Adorno proto dále hovoří o současné společnosti jako o společnosti směny. Princip směny je přítomný i v *Dialektice osvícenství*. Tam je směna součástí „staré racionality oběti“, tzn. ukazuje se především v mytickém vztahu mezi člověkem a přírodními mocnostmi. Tento princip směny následně ruší osvícenský subjekt prostřednictvím lsti. Směna je však očividně i nadále přítomná v novém společenském uspořádání a domnívám se proto, že jde o tomto novém principu směny uvažovat jako o podobně mytickém. Osvícenské myšlení je ostatně podle Adorna stejně totalitní jako mýtus právě tím, že neumožňuje jiné možnosti výkladu světa než ty, které samo nabízí. Bylo by pak možné tvrdit, že nový způsob směny, který se monetizoval právě díky tomu, že lze všemu kolem nás přiřít číselnou hodnotu, je stejně neplatný, jako byla předtím logika oběti. Princip směny zároveň definuje jako nový společenský model princip identity, skrze který se neidentické a individuální stává poměřitelným a identickým. Šířením tohoto principu se světu vnucuje povinnost stát se identickým a v konečném důsledku totalitním.<sup>44</sup> V těchto podmínkách jsou jakékoliv morální imperativy pouze výsledkem těchto myšlenkových kategorií a mají tendenci reprodukovat důsledky jejich působení. Vycházet z tohoto imperativu identity je však nepřípustné, jelikož jsme jej jednak již vyhodnotili jako nemorální (ve vztahu ke svému předmětu, který ovládá skrze jeho konceptualizaci) a zároveň bychom vždy nevyhnutelně reprodukovali ty podmínky, které vedly k barbarství, jež podle Adorna dějinně vyústilo v holokaust.<sup>45</sup>

Jedním z nerovných dualismů, které z dualismu subjektu a objektu vycházejí, je pro nás zásadní dualismus dějin a přírody. Příroda je v tomto vztahu kontrolována pokrokem instrumentálního rozumu v dějinném kontextu.<sup>46</sup> Deborah Cook tuto přírodu, jež se stává objektem našich panských tendencí, rozděluje v souladu s Adornem na mimolidskou a vnitřní (*inner nature*). Vztah k tomu typu přírody, který označujeme za mimolidskou, byl částečně načrtnut již v předchozím oddílu v rámci interpretace *Dialektiky osvícenství* i v rozebíraných pasážích z *Negativní dialektiky*. Mimolidská příroda je tedy v první řadě historickým konceptem, který je úzce propleten

---

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 50.

<sup>44</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, s. 146.

<sup>45</sup> Sherman, „Negative Dialectics“, s. 359.

<sup>46</sup> Tamtéž, s. 358.

s tím, co bychom mohli označit jako světské dějiny. Adornův koncept přírody vyvrací zakořeněnou představu o nesmiřitelných dualismech přírody a dějin a ukazuje, že naše snahy o sebezachování, které jsou nevyhnutelně spjaty s přírodou jakožto samotnou podmínkou možnosti uchovávat sebe sama, jsou v konečném důsledku vždy přítomny i u těch dějin, u nichž se tváříme, že nemají s přírodou nic společného. Lidské dějiny jsou však ve skutečnosti hnány právě naší snahou lépe a efektivněji uspokojovat vlastní potřeby. Tento fakt je nicméně ve spojení s falešnou představou nesmiřitelných dualismů opakovaně zakrýván tvrzeními o inferiorní přírodě jakožto protikladu k nadřazenému a vládnoucímu rozumu. To se děje primárně pomocí osvícenského narativu, který nám říká, že strach, který zakoušíme při setkání s přírodními silami, lze překonat jedině tím, že přírodu pomocí lidské racionality zcela ovládneme.

Obdobně tento narativ zachází i s tou částí přírody, která je obsažená v nás samých jakožto přírodních bytostech. Tato vnitřní příroda obsahuje tu část lidské existence, která podává důkaz o naší přírodní podmíněnosti. Ať už se jedná o naše instinkty, pudy či potřeby, všechny odkazují k faktu, že máme materiální tělo, které je samo podmínkou existence toho, co označujeme jako „vyšší“, a čím se sami odlišujeme od všeho ostatního, co označujeme jako přírodní, tedy rozumové činnosti. Tuto vnitřní přírodu se pak v současném osvícenském diskurzu snažíme potlačit a ovládnout stejně jako tu, která se nachází vně nás. Snahu ovládnout vnitřní přírodu kritizuje Adorno i v *Dialektice osvícenství*, když tvrdí, že „popřením přírody v člověku se stává neprůhledným a zmateným nejen *telos* vnějšího ovládnání přírody, ale i *telos* vlastního života. V okamžiku, kdy člověk oddělí vědomí sebe sama od přírody, všechny účely, pro něž se uchovává při životě (...) se stávají nicotnými. Intronizace prostředku jako účelu, jež v pozdním kapitalismu nabývá charakteru otevřeného šílenství, lze postřehnout již v prehistorii subjektivity. Panství člověka nad sebou samým, jež zakládá jeho Já, je virtuálně vždy zničením subjektu, v jehož službě se odehrává (...). Nerozum totalitárního kapitalismu, jehož technika uspokojování potřeb ve své zpředmětněné, panstvím determinované podobě znemožňuje uspokojení potřeb a vede k vykořenění lidí – tento nerozum se prototypicky vytváří v héroovi, který uniká oběti tím, že se sám obětuje.“<sup>47</sup> Je tedy zjevné, že Adorno přímo propojuje snahu potlačit vše přírodní v nás s panským přístupem k mimolidské přírodě. Ačkoliv počátek tohoto problematického vztahu zasazuje již do antických dob a mytických vyprávění, za vyvrcholení považuje období pozdního kapitalismu, v němž se nerovný vztah člověka a přírody vyostřuje. Ovládnutí vnitřní přírody je proto vždy nutnou

---

<sup>47</sup>Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 63.

podmínkou pro ovládnutí vnější přírody, neboť teprve když jsme schopni racionálním uvažováním odmítat naše vlastní pudové tendence, můžeme se stejným způsobem pokusit ovládnout to, co leží mimo nás. To pak implikuje, že dokud nebudeme schopni vnímat provázanost podmínek lidské existence a mimolidské přírody, nebudeme schopni se ani z jednoho typu panství vymanit. Panství nad oběma typy přírody je podle Cook u Adorna vždy ze své podstaty násilné právě proto, že se v rámci dualismu subjekt-objekt neustále snažíme rozmanitost našeho vnějšího i vnitřního světa jednou provždy svázat unifikujícími pojmy a koncepty, které znemožňují další vývoj.<sup>48</sup>

Jakkoliv zde Adorno kritizuje přetrvávající dualismus jako pokřivený a zjednodušený, neznamena to podle Cook, že by ho odmítal jako takový. Naopak tvrdí, že uvědomování si jistého dualismu, který odděluje instinkty a ego, reflektuje naše historicky získané sebevědomí. Ačkoliv ego nelze zcela redukovat na primární potřeby a instinkty, zároveň není možné jej od nich striktně oddělovat právě proto, že všechny mentální procesy jsou ovlivňovány tělesnými impulsy.<sup>49</sup> Faktem však zůstává, že současný způsob, jakým zacházíme s těmito dualismy, není slučitelný s náležitou reflexí našeho historického sebevědomí, ani větším respektem k objektům, s nimiž se v okolním světě setkáváme. Naopak oba tyto typy přírody jsou utlačovány na základě striktního oddělení subjektu a objektu a jejich následné hierarchizaci, která dává všechnu moc subjektu. Toto rozdělení nám v konečném důsledku umožňuje ovládat, jak přírodní složku, která se nachází v nás samých, tak přírodní svět, který leží okolo nás. To, že všechna moc je dána subjektu, vychází z hluboce zakořeněného přesvědčení o jeho původnosti, racionalitě a nadřazenosti. Paradoxně je to pak tento privilegovaný subjekt, který není schopen reflektovat vlastní závislosti na okolním světě a okolních objektech.

### 2.2.2. Přednost objektu

Nástin řešení, které by nám mohlo pomoci vymanit se z nerovného vztahu mezi subjektem a objektem, Adorno částečně ukazuje již v momentě, kdy oproti idealistické filosofii dává objektu přednost před subjektem. Důležité je, že přednost objektu zde nechápeme jako prosté prohození hierarchizovaných pozic subjektu a objektu. Přednost, o které zde Adorno hovoří, spočívá zaprvé v tom, že objekt tu vždy již existuje, když k němu subjekt přistupuje. Tato přednost je tedy primárně časová nebo místní a objekt tak na rozdíl od předchozího schématu neuplatňuje nad subjektem panství. Druhá rovina, v níž lze chápat tuto přednost, spočívá v tom, že subjekt je vždy zároveň i

---

<sup>48</sup> Cook, *Adorno*, s. 46–47.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 52.

objektem, tedy má materiální tělo. Ačkoliv může být objekt konceptualizován pouze subjektem, stále se od subjektu jako takového odlišuje. Může tedy nepochybně existovat objekt, který je pouze objektem a není subjektem. Oproti tomu není subjekt ani myslitelný, nepředpokládáme-li, že je zároveň i objektem. Být objektem je proto nevyhnutelně součástí toho, co to znamená být subjektem.<sup>50</sup> Nový vztah subjektu a objektu by pak spočíval v intencionální snaze subjektu neuzavírat objekt do vlastních statických konceptů a uznat možnosti objektu, které se vyskytují mimo rámce našeho chápání. To, že je nám objekt prostředkován, pak nutně neznámá, že na něm musíme uplatňovat své panství a zavírat ho do statických konceptů, kterým neodpovídá. Je potřeba reflektovat, že subjekt může předmět vždy poznávat jen v provázanosti s vlastními kategoriemi,<sup>51</sup> které jsou podmíněny nejrůznějšími socioekonomickými a historickými faktory a jeho poznání je tak vždy nutně nedostatečné. Abychom se mohli k objektu vztahovat mimo kategorie panství je nutné uznat, že předmět náš koncept o něm vždy přesahuje, a že my sami jsme nejen subjektem, ale i objektem.

Vztáhneme-li tuto přednost k mimolidské přírodě, ukazuje se, že ona sama je tím, co zde leží ještě před našimi koncepty jako to, co je ve své materialitě primární. Existuje před naší subjektivitou, která ji pořádá dle svých vlastních kategorií a tím ji činí zdánlivě statickou a podřízenou. V důsledku se ukazuje, že tato přednost objektu je de facto podmínkou pro to, abychom přiznali přírodě a objektům obecně možnost vlastní autonomie a nezávislosti na panství subjektu. Pokud koncept přírody osvobodíme od nadvlády subjektu a od subjektivních pojmů, které jí přiřazujeme, dáváme jí jakožto objektu možnost využívat své vlastní pojmy, které nemůžeme nikdy plně nahlédnout či uchopit. My sami jsme zároveň primárně tělesnými bytostmi a skrze naši tělesnost jsme pak nevyhnutelně podmíněni přírodním světem. Protože jsme primárně nejdříve objektem a až následně subjektem, jsme závislí na mimolidské přírodě více, než jsme ochotni si přiznat. Tím, že na přírodě závisí přežití našeho materiálního těla, závisí na ní také nutně naše bytí subjektem.

Co je v této souvislosti problematické, je přetrvávající popírání této přírodní podmíněnosti spojené s komodifikací našich základních potřeb. Tento paradoxní stav, v němž zároveň ignorujeme naši přírodní podmíněnost a zároveň je na ní postaven celý náš socioekonomický systém, v sobě zračí zaslepenost osvícenského myšlení, které není schopno samo v sobě reflektovat své mytické prvky. Podle Cook můžeme ovšem u Adorna tuto paradoxní situaci překonat, pokud

---

<sup>50</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, s. 183.

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 186.



budeme schopni zdánlivě antagonistické dualismy v jejich rozdílnosti smířit, aniž bychom je nutili stát se totožnými.<sup>52</sup> Podmínkou tohoto smíření je, jak jsme zde již načrtli, vymanění se z hierarchických vztahů, které jsou v těchto dualismech přítomné. V následující části se pokusím ukázat, že problém panství a hierarchií mezi tím, co máme ve zvyku označovat za racionální, a vším ostatním, co z oblasti racionální vylučujeme, je nutné reflektovat i v otázce ekologické a sociální krize. Na základě interpretace textů od Murraye Bookchina, především pak skrze interpretaci jeho knihy *Ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*, chci ukázat, že problém panství stojí v centru nejrůznějších forem útlaku a že řešení současných krizí se nemůže odehrát v hierarchicky fungujících společnostech, hlavně pokud chceme předejít tomu, aby vyvstávaly nové formy útlaku.

### **2.3. Načrtnutí souvislostí mezi T. W. Adornem a environmentální filosofií**

V následujícím oddílu se pokusím poukázat na to, že ačkoliv se u Adorna a Bookchina jedná o dvě velmi odlišné teorie a odlišné kritické přístupy, cílem těchto kritik je v zásadě tentýž fenomén. Stejně tak se domnívám, že i řešení, která oba autoři předkládají, míří v zásadě velmi podobným směrem. Zároveň bych chtěla skrze teorii sociální ekologie ukázat i na přínos kritické teorie pro environmentální filosofii a na její potenciál načrtávat možnosti reartikulace našeho vztahu k přírodnímu světu, jež jsou v kontextu současné environmentální krize potřeba víc než kdy dřív.

Pokusím se zde tedy dokázat, že oba autoři v jádru kritizují zejména panský vztah člověka ke světu. Adorno tuto kritiku zpracovává především v rámci své kritiky osvícenství. Tam je kritika panství jakožto opresivního vztahu k druhým i mimolidské přírodě vyřčena poměrně jasně a byla předmětem interpretace v předchozím oddílu. U Bookchina je dle mého názoru kritika mířena na totéž, ale jiným způsobem. Bookchin problém spatřuje především v hierarchických vztazích, které podle něj nejprve vznikají v lidských společenstvích a odtud se přelévají do našeho vztahu k okolní přírodě. Pokusím se zde načrtnout možné souvislosti mezi Adornovým pojmem panství, který považuji za explicitně hierarchický typ vztahu, a Bookchinovou kritikou hierarchií. V jádru obou těchto kritik zároveň leží problematický vztah, který subjekt ze své pozice zaujímá vůči objektu. Adorno tuto kritiku i nástin možných řešení rozvíjí především v *Negativní dialektice*, kde dává důraz na nedogmatické přistupování k předmětům okolního světa, kterým umožňujeme o sobě vypovídat i za cenu toho, že koncept, který si o nich utváříme, není nikdy úplný. To lze v tomto

---

<sup>52</sup> Cook, *Adorno*, s. 44.

kontextu interpretovat jako uznání vlastní nedostatečnosti pro úplné chápání předmětu a ustanovovat naše koncepty tak, aby v sobě obsahovaly možnost změny. Bookchin navrhuje obdobným způsobem konstruovat nehierarchické vztahy, avšak na základě uvědomění si vzájemného propojení veškeré přírodní i sociální diverzity. Navrhuje dále vnímat vzájemné vztahy ne jako vztahy podřízenosti, ale jako vztahy vzájemného propojení a vzájemné závislosti (interdependency), v nichž není hlavním cílem ovládat předměty pro dosažení určitého cíle, ale porozumět okolním předmětům s cílem vzájemné symbiotické podpory.

### 3. Murray Bookchin a sociální ekologie

Na začátek se zde pokusím krátce interpretovat základní momenty Bookchinovy teorie sociální ekologie. Při zkoumání vzájemných vztahů mezi lidmi a přírodou Bookchin používá rozdělení na tzv. první a druhou přírodu (first and second nature). První příroda je podle něj přírodní svět, který v této práci označuji převážně termínem „mimolidská příroda“. Je tím myšlen svět přírodních procesů, evoluce a zvířecích komunit. Oproti tomu to, co označuje termínem druhá příroda, je svět sociální evoluce a ojedinele „lidských“ konceptů jako je jazyk, kultura, vytváření institucí apod. Oba termíny v sobě zahrnují slovo příroda (nature) právě proto, že Bookchin pojímá vztah člověka a přírody jako vzájemně propojený. Lidskou společnost z přírody nikdy zcela nevyděljuje, protože stále vnímá člověka jako primárně přírodní bytost. Na druhou stranu vidí i jedinečné aspekty lidské společnosti, která ji odděluje od světa mimolidské přírody, a proto ji specifikuje pomocí termínu „druhá“.<sup>53</sup> Jedním z hlavních rozdílů mezi první a druhou přírodou, který bude zásadní pro náš směr interpretace Bookchinovy teorie, je lidská schopnost etického vztahu k první přírodě.<sup>54</sup> Hodnotu mimolidské přírodě přidělujeme vždy my na základě našich etických kategorií. Sama o sobě je první příroda vždy eticky neutrální a žádné morální kategorie nevytváří. To, že jsme schopni mimolidskou přírodu vnímat skrze naše etické kategorie, je podle Bookchina zásadní pro ustavování vzájemných symbiotických vztahů. Tuto schopnost jsme podle něj dříve měli, ale záhy jsme ji ztratili v momentě, kdy jsme se vůči první přírodě začali hierarchicky vymezovat, tzn. tehdy, když jsme vůči ní zaujali panský postoj.

---

<sup>53</sup> Steven Best, "Murray Bookchin's Theory of Social Ecology: An Appraisal of 'The Ecology of Freedom.'", *Organization & Environment* 11, no. 3 (1998), s. 339

<sup>54</sup> Murray Bookchin, *Ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy* (Oakland: AK press, 2005), s. 37.

Změna povahy našeho vztahu k přírodě z respektujícího v hierarchický je u Bookchina přímo vyvozena z proměny našeho vztahu k druhým. Tvrdí, že zániku našeho symbiotického vztahu s přírodou předcházela vztah panství v mezilidských vztazích, a tudíž že všechny současné ekologické problémy lze odvodit od problematických struktur společenského uspořádání. Z toho vyvozuje, že i panství člověka nad přírodou vždy předchází panství jednoho člověka nad druhým. Tvrdí, že „oddělovat od sebe ekologické a sociální problémy – nebo jen nebrat na vědomí důležitost jejich vzájemného vztahu – by znamenalo hrubě přehlížet skutečné příčiny rostoucí environmentální krize. To, jaké spolu mají lidé vztahy, je pro zkoumání ekologické krize zásadní. Dokud si tuto skutečnost neuvědomíme, nebudeme schopni si uvědomit, že hierarchické vidění světa a třídní vztahy, kterými je naše společnost protkána, jsou tím, co vůbec umožnilo vzestup myšlenkám o ovládnutí přírodního světa.“<sup>55</sup> V základu jeho teorie tedy stojí představa, že hierarchické vztahy, vznikající mezi lidmi, časově předchází hierarchické typy vztahů, které zaujímáme směrem k mimolidské přírodě. Snahy o proměnu našeho vztahu k přírodnímu světu jsou pak nutně provázány se snahou o změnu hierarchických společenských uspořádání.

Jak už jsme zde naznačili, Bookchin nevnímá vztahy dominance a podřízenosti mezi lidmi jako přirozené či instinktivní, ale jako vytvořené a institucionalizované.<sup>56</sup> Egalitární vztahy v lidských společenstvích chápe jako skutečný historický moment, který situuje do období, které je standardně označováno jako „preliterární“. Tyto „preliterární společnosti“, které záhy označuje termínem „organické“ (organic societies) mají podle něj zvýšený smysl pro rovnost a symbiotické vztahy, a to nejen mezi sebou, ale i ve vztahu k přírodě.<sup>57</sup> Tato ideální podoba vztahu k mimolidské přírodě, k níž se později ještě vrátíme, se vyznačuje mimo jiné i zvýšenou mírou tzv. „ekologických senzibilit“ (ecological sensibilities). To v zásadě znamená, že jsme schopni vnímat svět okolo nás v jeho ekologické jednotě jako širokou konstelaci navzájem se doplňujících ekosystémů, kterou, vzhledem k její vzájemné provázanosti, nelze uspořádat hierarchicky.<sup>58</sup>

Když se však vlivem konceptu panství egalitární mezilidské vztahy mění v hierarchické, mění se i náš vztah k mimolidské přírodě. Za zásadní moment, kdy dochází k rozbití původně egalitárních vztahů, považuje rozpad neolitické vesnice,<sup>59</sup> tedy rozdělení sfér života na sféru domácí, která je biologickou podmíněností přiřazena ženám, a sféru veřejnou, která se stává

---

<sup>55</sup> Murray Bookchin, *Social Ecology and Communalism* (Oakland: AK Press, 2007), s. 9. (vlastní překlad)

<sup>56</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 94.

<sup>57</sup> Tamtéž, s. 69.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 364.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 130.

dominantně mužskou. Tam se podle něj vyděluje patriarchy jakožto jedna z prvních forem hierarchie. V tento moment pozbyla dělba práce svých egalitárních rysů a hierarchické termíny se začaly stávat součástí jazyka, s jehož pomocí se vztahujeme ke světu a který určuje povahu vztahu mezi subjektem a objektem.<sup>60</sup>

Způsob, kterým se hierarchie v mezilidských vztazích překlápí do panského přístupu k přírodě tkví podle Bookchina v našem proměněném pojetí práce. V tomto směru Bookchin značně vychází z Marxovy teorie odcizené práce, ovšem s tím rozdílem, že vztah přírody a člověka nechápe antagonisticky. Zatímco Marx vnímá přírodní svět v mnohém stále jako sílu, kterou si člověk musí podmanit, aby mohl dosáhnout svobody, kterou dostatečné materiální zajištění poskytuje,<sup>61</sup> Bookchin vidí ekologicky definovaný pojem práce jako oboustranně výhodnější. Liší se tedy od Marxe v tomto směru především tím, že nevnímá lidské podmanění přírodního světa jako nutnou podmínku osvobození. Naopak tvrdí, že jak pro mimolidskou přírodu, tak pro lidskou společnost je výhodnější vzájemně kooperovat a využívat poznání, které o světě získáváme nejen k efektivnějšímu naplňování našich potřeb, ale i ke kultivaci mimolidské přírody a k podpoře její vlastní tvořivé činnosti. Avšak v situaci, kdy již hierarchické struktury ve společnosti existují, je k udržení patriarchálních a později intelektuálních elit nutné dosáhnout částečného přebytku (surplus),<sup>62</sup> který jim umožní vymanit se z nutnosti neustále vlastní prací naplňovat základní biologické potřeby. Tím, že tento úkol zastávají druzí, dochází k racionalizaci a manipulaci lidské práce i přírody, od které se tímto distancujeme a začínáme ji vnímat jako pouhou zásobárnu materiálních zdrojů. Zatímco dřív byla práce prostředkem seberealizace a symbiotické spolupráce s celkem konkrétního ekosystému, nyní se skrze nucenou dřinu a instrumentalizaci uplatňuje panství a vymáhá poslušnost.

Ačkoliv v této práci považuji Bookchinův koncept sociální ekologie za velmi přínosný, jeho představa o civilizačním vývoji a s ním spjaté proměny společenského uspořádání je v mnohém zjednodušující. I přes to, že vždy zdůrazňuje nelinearitu a různorodost tohoto vývoje, domnívám se, že samotný předpoklad možnosti obecné tendence společenského vývoje je již překonaný. To v nedávné knize *Dawn of everything* dobře ilustrují David Graeber a David Wengrow. Ti například píší, že v teoriích společenské smlouvy, jimž ve své době přisuzují velký význam, již „není nic, co by omlouvalo pokračující tendence zjednodušovat lidské dějiny. Pokud budeme i nadále ve

---

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>61</sup> R. N. Berki, "On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor." *Political Theory* 7, no. 1 (1979), s. 36.

<sup>62</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 133.

společenských vědách redukovat předchozí generace na jednoduché, dvourozměrné tvory jen proto, že máme pocit, že toto máme dělat, abychom působili dostatečně ‚vědecky‘, neukáže nám to nic nového. Jediné, čeho tím dosáhneme, je, že se ochudíme o vlastní dějiny, a v důsledku i o vědomí toho, co všechno je v našich možnostech.“<sup>63</sup> Graeber a Wengrow kritizují tendenci současných teorií stále používat tytéž premisy o lidském vývoji. Přitom podle nich systematicky ignorujeme nejnovější poznatky, které podávají svědectví o rozmanitých možnostech lidského uspořádání prehistorické doby. Zároveň kritizují naši tendenci usuzovat povahu prehistorických společností jako mnohem méně zajímavou, než ve skutečnosti mohla být.<sup>64</sup> I naši předci se totiž museli vypořádávat s nejasnostmi a paradoxy společenského života,<sup>65</sup> a je proto naivní předpokládat, že žili podle přesně podle našich současných teorií. Když tedy Bookchin mluví o tom, že potřebujeme nové imaginace,<sup>66</sup> abychom mohli proměnit povahu našeho vztahu k přírodě, právě využíváním zjednodušujících narativů o lidských dějinách sám zmenšuje prostor pro vyvstávání nových možností společenského uspořádání. V kapitole příznačně pojmenované „The Ecology of Freedom“ Graeber a Wengrow kritizují představu, že vzniku hierarchických společenských uspořádání vždy nutně předcházela přechod od modelu lovců a sběračů k zemědělskému modelu. S tímto předpokladem pracuje i Bookchin. Graeber a Wengrow ale tvrdí, že žádný z autorů, kteří s tímto předpokladem pracují, by ho nikdy zcela vážně neobhajoval<sup>67</sup> a že neexistuje žádný důvod domnívat se, že přechod k zemědělskému způsobu života vedl k vytvoření hierarchických struktur.<sup>68</sup> I když je to v rámci osvícenského paradigmatu předmětem kritiky, sami zjevně při vytváření narativů o lidských dějinách často generujeme mýty. To pak podle Graebera a Wengrowa nutně vede i k tomu, že pokládáme špatné otázky. Místo zkoumání „původního stavu“ lidské společnosti, který s největší pravděpodobností nikdy neexistoval, bychom se měli ptát po tom, proč jsme se zasekli v řádu, který je postaven na nerovnostech.<sup>69</sup>

Bez ohledu na tyto nedostatky se domnívám, že teorie sociální ekologie nabízí, především vzhledem k současné environmentální krizi, zajímavá východiska. Za ústřední v tomto směru považuji Bookchinův koncept celistvosti (wholeness). Jakkoliv totiž může náš současný vliv na planetu působit destruktivně, právě z naší schopnosti ovlivňovat na vysoké úrovni ekosystémy,

---

<sup>63</sup> David Graeber, David Wengrow, *The Dawn of Everything* (London: Penguin, 2022), s. 21–22. (vlastní překlad)

<sup>64</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>65</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>66</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 357.

<sup>67</sup> Graeber, Wengrow, *The Dawn*, s. 250.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 251.

<sup>69</sup> Tamtéž, s. 121.

jejichž jsme součástí, odvozuje Bookchin i naši schopnost potenciální nápravy a vytváření nových ekologických vztahů. Nástroje, které nyní používáme v zájmu vykořisťování přírodního světa, jako jsou rozum, technika či věda, lze podle něj využít i v zájmu podpoření přirozených tendencí mimolidské přírody. Co nám v tomto ohledu chybí a co je především potřeba znovu vybudovat je společné vědomí našeho místa v přírodních ekosystémech a z toho plynoucí ekologické senzibility.<sup>70</sup> Podle Bookchina musíme hledat společný základ pro zdánlivé „kontradikce“, které předkládá koncept duality člověka a přírody, a proto přichází s teorií sociální ekologie.<sup>71</sup> V základu sociální ekologie je tedy snaha překonat uměle vytvořený dualismus člověka a přírody a uchopovat svět v jeho celistvosti, tzn. s ohledem na jeho vzájemnou propojenost. Tato celistvost zároveň není představou homogenní „jednoty“, kterou Bookchin ostře kritizuje u směrů mystické ekologie a tzv. „deep ecology“, nýbrž se jedná o škálu různorodých struktur, které se navzájem doplňují a tvoří synchronizovaný celek.<sup>72</sup> Koncept celistvosti je představován jako „jednota v diverzitě“ (unity in diversity) a má dokazovat, že ekologická stabilita existuje především na principu komplexity a různorodosti.<sup>73</sup> Tyto principy jsou zároveň i těmi, které bychom měli svou vlastní činností podporovat, přičemž se ale nemůžeme domnívat, že komplexní přírodní mechanismy jsou něco, co můžeme plně nahlédnout. Tato domněnka totiž snadno vede k přesvědčení, že to, co můžeme plně nahlédnout, můžeme také ovládnout. Velká část našeho vztahu k přírodě musí být naopak založena na tom, že budeme mimolidské přírodě poskytovat prostor pro vlastní spontánní činnost.

#### **4. Možné průsečíky v teoriích Murraye Bookchina a T. W. Adorna**

Domnívám se, že ačkoliv se přístup frankfurtské školy a sociální ekologie v mnohém liší, v základu obou teorií lze najít společné předpoklady, zejména co se týče kritiky panského přístupu ke světu. Jak jsem již zmiňovala výše, Adorno v základu osvícenství vnímá jako velmi zásadní moment naši schopnost racionálně předcházet svou přírodní podmíněnost. Tuto schopnost ilustruje na Odysseově příběhu, v němž si hlavní hrdina metaforicky podmaňuje přírodu a vyhýbá se jejímu určení za použití lsti. Adorno již zde, v momentě, kdy používáme rozum jako nástroj, abychom se

---

<sup>70</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 83.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 85. Ekologii přitom pojímá jako zkoumání vzájemných vztahů mezi zvířaty, rostlinami a jejich prostředím. Vymezuje se tím vůči environmentalismu, který označuje za instrumentální a který podle něj pojímá přírodu pouze jako pasivní zásobárnu zdrojů. Východiska plynoucí z environmentalismu pro něj představují jen snahu nadále uplatňovat panství nad přírodním světem, aniž bychom museli nést důsledky našeho jednání.

<sup>72</sup> Tamtéž, s. 87.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 88.

vymanili z přírodní podmíněnosti, spatřuje zárodek panského postoje ke světu. Panství podle něj samo sebe definuje jako „to obecné, jako rozum ovládající skutečnost“.<sup>74</sup> V procesu myšlení se od přírody distancujeme, představujeme si ji jako „druhého“, a to nám umožňuje ji ovládat – tedy vytvářet si vůči ní vztah, který je explicitně hierarchický.<sup>75</sup> Pokusím se zde ukázat, že stejně jako u Adorna leží i v základu Bookchinovy teorie velmi podobná kritika rozumu a způsobu, jakým ho používáme.

Bookchin v návaznosti na kritiku hierarchií v rámci sociální ekologie rozvíjí problém našeho současného (osvícenského) vztahu k mimolidské přírodě ve třech rovinách: v rovině rozumu, vědy a techniky. Ačkoliv jsou v současnosti rozum, věda i technika využívány jako nástroj panského útlaku ve vztahu k druhým i k mimolidské přírodě, mají potenciál transformovat se v takové schopnosti, které budou podněcovat rozmanitost mimolidské přírody a rozvíjet nehierarchické vztahy mezi lidmi.<sup>76</sup> Problém tedy není v těchto schopnostech samotných, ale v tom, jakým obsahem je naplňujeme, a především jakým způsobem je využíváme. Zatímco zprvu byl rozum nástrojem kritiky církevních dogmat a mytického diskurzu, postupem času se stal stejně dogmatickým a opresivním jako mystično, vůči kterému se původně vymezoval. I zde lze tedy vidět paralelu mezi Adornovým a Bookchinovým viděním dialektiky rozumu, jehož úskalí spočívá právě v tom, že přestává uznávat ostatní možné interpretace světa.

Podle Bookchina je problematické, že se vlivem ustanovujících se hierarchií a následné proměny našeho vztahu ke světu „rozum stává racionalismem, chladnou logikou pro sofistickou manipulaci lidí a přírody; věda se stává scientismem, ideologií, která vidí svět jako eticky neutrální, mechanické tělo, kterým může manipulovat; a z techniky se stává moderní technologie, škála mocných nástrojů na upevňování autority technicky orientované, zejména byrokratické elity.“<sup>77</sup> Je tedy evidentní, že stejně jako Adorno, ani Bookchin neztrácuje tyto schopnosti samy o sobě. Jakýkoliv návrat k mysticismu či pokusy o „znovuzakouzlení“ jsou podle něj stejně dogmatické a škodlivé jako současné výsadní postavení rozumu. Rozum sám má pro nás přitom vysokou hodnotu a je to velmi cenný nástroj umožňující přežití. Problém se současným způsobem rozumového uvažování je, že rozum využíváme pouze jako nástroj pro dosažení našich zájmů. Tento typ rozumového uvažování Bookchin označuje termínem „instrumentální rozum“.<sup>78</sup>

---

<sup>74</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 34.

<sup>75</sup> Tamtéž, s. 49.

<sup>76</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 356.

<sup>77</sup> Tamtéž, s. 356–357. (vlastní překlad)

<sup>78</sup> Tamtéž, s. 358.

Rozum jako takový vnímá jako mnohem širší pojem a pro jeho objasnění se obrací k pojmu *logos*. Skrze tento pojem pak popisuje rozum jako jednotící princip světa, který byl ale v procesu modernizace redukován na racionalizaci a začal být užíván téměř výhradně k praktickým účelům.<sup>79</sup> Protože Bookchin sám do značné míry čerpá z Adornových a Horkheimrových textů, není překvapivé, že kritiku způsobu, kterým rozum, vědu a techniku používáme, nalezneme i u Adorna. Když hovoří o povaze kulturního průmyslu a kritizuje sériovou výrobu a standardizaci kulturních artefaktů, říká mimo jiné, že to „nelze přičítat žádnému zákonu vývoje techniky jako takové, nýbrž její funkci v dnešním hospodářství.“<sup>80</sup> I zde je kritika namířená primárně na to, jakým způsobem techniku a rozum používáme, nikoliv na ně samotné. Podle Bookchina je proto nutné naše pojmy rozumu, vědy a techniky transformovat a umístit do jejich základu etickou dimenzi (ethically charged logos) a zbavit je tak jejich výhradně instrumentální funkci.

Mít přítomnou etickou dimenzi v základu pojmu rozumu přitom není podle Bookchina v rozporu s pravidly logiky. Stejně tak může být rehabilitována věda jako způsob systematické interpretace logos a technika jako prostředek mediace našeho vztahu s mimolidskou přírodou. Ani jedno pak není v rozporu s nutností empirického dokazování, analytického zkoumání nebo právem člověka zasahovat do světa mimolidské přírody.<sup>81</sup> Všechny tyto přístupy mohou tak v konečném důsledku sloužit nejen k dosažení symbiotického vztahu s přírodou, ale i k lepšímu prospívání mimolidské přírody vlivem lidského zásahu. Rozum, věda i technika by tedy měly přehodnotit dosavadní stanoviska. Nemají mít za cíl poznání za účelem ovládnutí, nýbrž poznávání za účelem porozumění. Neustálá marná snaha přelstít přírodu a předejít tak nutnosti, kterou ukládá, vede pouze k vytváření antagonistických vztahů mezi dvěma domnělými protiklady, mezi lidmi a přírodním světem. Stejně jako Adorno i Bookchin vidí snahu „přelstít“ přírodu jako něco, co zakládá náš destruktivní vztah s mimolidskou přírodou a jako alternativu navrhuje symbiotickou strategii kooperace.

Tím, že lidstvo nevnímá jako striktně oddělené od oblasti mimolidské přírody, a naopak vyzdvihuje jejich vzájemnou provázanost a podmíněnost, ospravedlňuje vzájemné ovlivňování první a druhé přírody, a dokonce je označuje jako žádoucí. Rozum pro něj existuje v přírodě jako sebe organizující přívlastek substance a ukazuje se jako neutuchající snaha dosáhnout vědomí.<sup>82</sup> Protože člověk je v základu stále především přírodní bytostí, je rozum nedílnou součástí jeho

---

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 75.

<sup>80</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 124.

<sup>81</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 357.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 75.



přirozené výbavy. Právě v člověku pak podle Bookchina dosahuje rozum svého plného potenciálu a vědomí se v člověku odhaluje jako sebevědomí. Protože rozum v člověku je v podstatě uvědomělý logos přírodního světa, má člověk jakožto součást přírodního světa právo do něj zasahovat a interagovat s ním. Tyto zásahy ale musí být strukturovány radikálně odlišně od těch současných. Pouze na základě porozumění (tedy specifického způsobu užívání rozumu) je možné pěstovat vzájemné vztahy s přírodou a vlastní iniciativou podporovat její potenciál vytvářet rozmanité, navzájem propojené a prosperující celky.

Zásadním aspektem symbiotického vztahu mezi člověkem a přírodou je nehierarchičnost. Ačkoliv Bookchin i Adorno používají z velké části odlišné pojmy, domnívám se, že jejich kritika je mířená na tytéž struktury. Bookchinův důraz na nehierarchické vztahy totiž vychází ze stejné kritiky, kterou Adorno rozvíjí v *Negativní dialektice*, tedy z kritiky nerovného vztahu subjektu a objektu. Ten má v sobě v rámci osvícenského paradigmatu již přítomné struktury panství a je tedy ze své podstaty vždy hierarchický. Za stejně důležité jako vznik faktických hierarchií v lidských společnostech Bookchin považuje přelití hierarchických vztahů do lidského podvědomí, konkrétně do syntaxe, a tím pádem i do způsobu, jakým konstruujeme vztah mezi námi (subjektem) a objekty.<sup>83</sup> Obdobnou kritiku nerovného vztahu mezi subjektem a objektem jsme zde již načrtli při interpretaci některých částí *Negativní dialektiky*. Za zásadní v tomto směru považuji Adornův termín *konstelace* a z ní vycházející přednost objektu. Rozpoznáme-li totiž vztah subjektu a objektu jako nerovnoměrný a rozpoznáme-li způsob, jakým se tento vztah zrcadlí, v naší konceptualizaci objektů tak, aby odpovídaly naším zjednodušeným definicím, rozpoznáme nutně i dimenzi panství v jazyce. Z toho pak vychází Adornův pojem konstelace jako snahy rozmělnit hierarchické vztahy mezi subjektem a objektem tak, že tzv. udělíme objektu přednost a připíšeme mu určitou míru autonomie v tom, jak o sobě vypovídat. Nejprve je potřeba upřesnit, že konstelace je stav, v němž se objekt nachází nehledě na to, jaký k němu z pozice subjektu zaujímáme vztah. Konstelace je totiž u Adorna tím, co nám osvětluje specifické způsoby, jimiž můžeme objekt nahlížet.<sup>84</sup> Jsou-li pak koncepty něčím, co se snaží objekt popsat kompletně a s konečnou platností, je konstelace vším tím, co koncept z objektu vylučuje a co nikdy nemůže plně obsáhnout. Totalitní povaha konceptů, které formuluje současný osvícenský diskurz, nám neumožňují konstelace nikdy zcela nahlížet právě proto, že je objekt prezentován jako něco, co má pevnou, neměnnou definici. To, co nám umožňuje poznávat konstelace, v nichž se objekty nachází, je zvědomění si jejich historicity.

---

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>84</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, s. 162.

Poznávat předmět v konstelaci v zásadě znamená poznávat historický proces, který je v tomto předmětu obsažen.<sup>85</sup> Z toho plyne i nástin řešení, které jsme již interpretovali výše, a tím je poskytnutí přednosti objektu před subjektem.

Domnívám se, že zde je možné načrtnout paralelu mezi Adornovou „předností objektu“ a Bookchinem navrhovaným řešením, které spočívá v poskytnutí prostoru spontaneitě přírody. Toto poskytnutí prostoru je u Bookchina umožněno skrze pojem celistvosti. Když je totiž podle něj „celistvost vnímána jako výsledek imanentní dialektiky uvnitř jevu, nečiníme objektům žádné bezpráví.“<sup>86</sup> Když tedy vnímáme objekt jako něco, co se nesnažíme skrze kompletní porozumění ovládnout, ale jako něco, co je s námi v kontextu vzájemných vztahů propletené po vzoru ekosystémů, a jako to, co na nás závisí stejnou měrou jako my na něm, znamená to nutně, že budeme tomuto objektu dávat přednost a že ho nebudeme uzavírat do jasně definovaných a neměnných konceptů. Uzavírat předměty do takovýchto konceptů je totiž neoddělitelně spjaté se snahou předmět ovládnout. Pokud tedy máme na okolní svět uplatňovat symbiotické vztahy, nutně to znamená dávat objektům přednost, chápat je v jejich konstelacích a nesnažit se je ovládat skrze konceptualizaci.

Podle naší dosavadní interpretace Adornových textů je pro něj racionalita nástrojem oprese. Tady se domnívám, že se s Bookchinem shodují. Jak jsme již ukázali výše, současná podoba osvícenství v sobě nutně obsahuje předpoklad panství jako explicitně hierarchického vztahu. Podle Bookchina ale není v rámci hierarchických vztahů možné rehabilitovat náš vztah s přírodním světem. Náš postoj k přírodě tudíž nelze narovnat v rámci současného osvícenského paradigmatu a je nezbytné změnit způsob, jakým o vztahu člověka a přírody uvažujeme. Je ovšem nutné dodat, že Adornova kritika je primárně mířena na osvícenství v jeho současné podobě. Obdobně jako u Adornova postoje k rozumu i u osvícenství kritizuje pouze jeho přetrvávající formu, jejíž výraznou a problematickou vlastností je dle naší interpretace právě panství a hierarchické vztahy obecně. Stejně jako tedy existuje forma rozumového uvažování, která je podle Adorna pro nás přínosná, existuje i forma osvícenství, kterou Adorno hodnotí kladně.<sup>87</sup> Osvícenství ve své skutečné podobě podle něj dokonce nutně dospívá k vymezení se vůči panství jako takovému. V *Dialektice osvícenství* píše, že „rozpomenutím na přírodu v subjektu se osvícenství jako takové dostává do protikladu k panství.“<sup>88</sup> I přes veškerou kritiku se tedy zdá, že Adorno v osvícenském paradigmatu vidí potenciál

---

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 163.

<sup>86</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 97. (vlastní překlad)

<sup>87</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 50.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 50.

prohlédnout svá dosavadní dogmata a reflektovat mylnou představu člověka jako síly, která stojí k opozici vůči přírodnímu světu. Uvědomuje si zároveň i bezprecedentní úroveň našeho panství nad přírodou, která se zhmotňuje v současném systému globálního kapitalismu a tvrdí proto, že svého skutečného cíle osvícenství dosáhne až v momentě, kdy si uvědomíme vlastní afinity s přírodním světem a budeme k přírodě přistupovat jako ke své „zemi původu“.<sup>89</sup>

Ustanovili jsme tedy, že problém neleží v rozumu ani v osvícenství jako takovém, ale především v panství a s ním spojené touze ovládat druhé i mimolidskou přírodu. Můžeme si tedy znovu položit otázku, kterou jsme si položili již během interpretace *Dialektiky osvícenství*, a ptát se po tom, do jaké míry je panství skutečnou schopností ovládat a do je míry nám pouze dává iluzi kontroly. Vrátime-li se totiž k již nepopiratelnému faktu klimatické krize, odhaluje nám jednak katastrofální důsledky bezmezné instrumentalizace přírodního světa, jednak i to, jak moc je naše představa, že ovládáme přírodu, mylná. Když Deborah Cook interpretuje Adornovo pojetí dějin přírody jako neustálý boj, respektive neustálou snahu přelstít přírodní nutnost, neukazuje nám právě současná klimatická krize, jak moc tento boj prohráváme? A není na místě tento boj opustit a vydat se raději cestou vzájemné kooperace, v jejímž rámci bychom zároveň efektivně naplňovali naše základní potřeby a zároveň kultivovali lepší podmínky pro tvořivost mimolidské přírody, které bychom tím dávali prostor vlastního vývoje? Neukazuje nám klimatická krize právě to, že je načase přiznat mimolidské přírodě určitou míru autonomie a vztahovat se k ní jako k celku, který je s námi samými propojen způsoby, které jsme doposud nebyli schopni plně rozklíčovat?

Domnívám se, že ačkoliv to nemusí být na první pohled zcela zřejmé, právě to, co mají Bookchin s Adornem v jádru společné, nabízí alternativní přístupy k nám samým i k okolnímu světu, které lépe reagují na současnou situaci. Přemýšlíme-li totiž o klimatické krizi ve filosofických souvislostech, bude zásadní roli vždy hrát náš vztah k mimolidské přírodě. V současném kontextu je proto tato otázka nejen ontologická ve smyslu naší vlastní bytostně přírodní povahy, ale i politická, a to zejména s ohledem na propletenost panství, nadvlády a vykořisťování přírody i druhých. Situace, kterou Adorno nebo Bookchin popisují, totiž od doby, kdy napsali svoje texty, jen vyeskalovala. Pokud budeme i nadále vnímat klimatickou krizi jako něco, co leží mimo nás, nebude možné ji vyřešit. Situaci nezlepšíme ani pokud budou všechny naše pokusy o řešení této krize spoléhat na naši schopnost rozumem přelstít vlastní přírodní podmíněnost a pomocí technologie předejít především těm jejím důsledkům, které mají přímý vliv na lidskou společnost. Pro řešení

---

<sup>89</sup> Tamtéž, s 52.

současné krize je nezbytné radikálně proměnit náš vztah k mimolidské přírodě i k nám samým. Je nezbytné uznat naši vlastní přírodní podstatu, naši závislost na mimolidské přírodě a začít využívat rozum, techniku a vědu k podpoře spontaneity přírodního světa, jehož jsme součástí.

## 5. Závěr

V této práci jsem se pokusila propojit myšlenkové proudy kritické teorie, konkrétně texty Theodora W. Adorna s teorií sociální ekologie, jejímž představitelem je Murray Bookchin. Záměrem bylo skrze Adornův pojem panství nalézt spojitost s Bookchinovým návrhem nehierarchie a prozkoumat, jak se jejich prizmatem oba autoři staví ke vztahu člověka a mimolidské přírody. Podnětem pro tuto úvahu byla stále se zhoršující realita klimatické krize a její politický rozměr. Na ten v knize *Zpátky na zem* poukazuje i francouzský sociolog Bruno Latour. Tvrdí, že „neporozumíme ničemu z politických postojů posledních padesáti let, jestliže neudělíme otázce klimatu a problému popírání této otázky centrální postavení.“<sup>90</sup> Vzápětí otázku politizuje o to více, když (a domnívám se, že oprávněně) koncipuje současné společenské antagonismy především ekonomicky. Jsou to pak dle jeho vlastních slov „elity zatemňovatelů“<sup>91</sup>, které z klimatické krize a zejména z jejího systematického popírání benefitují nejvíce. I zde jde tedy o problematiku vztahu nadřazenosti a podřízenosti, kdy jedni uplatňují skoro až neomezenou moc či panství nad druhými, a v konečném důsledku i nad přírodou.

I když to Adorno netvrdí přímo, domnívám se, že na základě interpretace vybraných textů lze říct, že i podle něj nelze v rámci hierarchických řádů dospět k takovému světu, v němž nad přírodou ani nad druhými neuplatňujeme panství. K tomuto závěru dospívá v rámci teorie sociální ekologie i Murray Bookchin, pro nějž je rozbití hierarchií nezbytnou podmínkou pro možnost nápravy našeho vztahu s přírodním světem. Mezi oběma autory samozřejmě existuje velké množství rozdílů a v mnohém by si mohli být navzájem ostrými kritiky. Bookchin Adorna i celou Frankfurtskou školu dokonce jmenovitě kritizuje. Jeho kritika míří především na fakt, že Adorno s Horkheimerem podle něj nedokázali vzájemně integrovat racionalitu a subjektivitu tak, abychom mohli k okolnímu světu přistupovat na základě eticky orientované „citlivosti“ (compass of

---

<sup>90</sup> Bruno Latour, *Zpátky na zem: jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*. Přeložil Čestmír Pelikán (Praha: Neklid, 2020), s. 6.

<sup>91</sup> Tamtéž, s. 27.

*sensibilitě*).<sup>92</sup> Kromě toho se s Adornem významně rozchází i v posloupnosti panského ovládní.<sup>93</sup> Zatímco Adorno s Horkeimerem situují vznik panství do momentu, kdy začínáme uchopovat svět pomocí rozumu, a tvrdí, že instrumentální rozum reaguje na touhu člověka ovládat přírodu, podle Bookchina to nebyla příroda, která byla jako první podrobena panství, ale byli to druzí. U Adorna vychází touha ovládat z pocitu děsu, který prehistorický člověk zažívá, když zakouší komplexnost přírody (která jejím vlivem působí nadpřirozeně) v kontrastu s nepatrností své vlastní existence.<sup>94</sup> Vztah panství se tedy vynořuje poprvé z interakce mezi jednotlivcem a mimolidskou přírodou, která ho obklopuje. Oproti tomu u Bookchina je prvotní moment panství situován do říše mezilidských vztahů a projevuje se jako dominance jedné společenské skupiny nad jinou. Za zásadní moment, kdy dochází k rozbití původně egalitárních vztahů, považuje rozpad neolitické vesnice,<sup>95</sup> tedy rozdělení sfér života na sféru domácí, která je biologickou podmíněností přiřazena ženám, a sféru veřejnou, která se stává dominantně mužskou. Tam se podle něj vydělil patriarchát jakožto jedna z prvních forem hierarchie. Následkem toho se hierarchické termíny začaly stávat součástí jazyka, s jehož pomocí se vztahujeme k mimolidské přírodě a který tedy určuje povahu vztahu mezi subjektem a objektem.<sup>96</sup>

Na Bookchinovu představu o vynořování prvních hierarchií v preliterárních společnostech by se podle mého názoru dala uplatnit Adornova kritika, která míří na tendenci uchýlovat se k mytickým vyprávěním, která zároveň nejsme schopni reflektovat. Zdá se totiž, že když Bookchin hovoří o preliterárních společnostech jako o těch, které mají „zvýšenou citlivost“ vůči přírodě, upadá tím do značně zjednodušujících narativů homogenní podoby preliterárních společností, jejichž hlavní vlastností se stává schopnost harmonického soužití s přírodou. To jsme zde již zběžně podrobili kritice z perspektivy David Graebera a David Wengrowa, kteří přesně tyto typy narativů vyvrací a ukazují na problematičnost idealizování preliterárních společností.<sup>97</sup>

Primárním cílem této práce však nebylo poukazovat na rozdíly v těchto velmi odlišných textech, nýbrž pokusit se v jejich základu nalézt společného jmenovatele. Tím je dle mého soudu pojem panství jakožto vztahu podřízenosti, útlaku a instrumentalizace druhých i mimolidské přírody. Ten se u Adorna objevuje hlavně v rámci jeho kritiky osvícenství, zatímco u Bookchina se

---

<sup>92</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 366.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 373.

<sup>94</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 28.

<sup>95</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 130.

<sup>96</sup> Tamtéž, s. 131.

<sup>97</sup> Graeber, Wengrow, *The Dawn*, s. 251.

ukazuje zejména při vynořování hierarchických vztahů v lidských společnostech, z nichž následně pramení i opresivní vztah k mimolidské přírodě. Domnívám se, že v základu se oba autoři zaměřují na kritiku panství, které lze v zásadě definovat jako hierarchický vztah. Ten lze u obou autorů vidět v několika vzájemně propojených dimenzích. Za zárodek tohoto problematického vztahu oba autoři (i když ne vždy zcela jasně) považují nerovný vztah subjektu k objektu, v němž subjekt ustanovuje své panství nad objektem. Tento zakládající moment panství se pak promítá do vztahů lidí vůči mimolidské přírodě, vůči sobě navzájem a v důsledku reprodukuje i ostatní druhy společenských nerovností. U Adorna je tato myšlenka více rozvedena v knize *Negativní dialektika*, kde se nerovný vztah subjekt–objekt projevuje zejména v oblasti přetrvávající neidentity objektu a jeho konceptu<sup>98</sup> a naší neustálé snahy tyto objekty našim konceptům pevně podřadit. Tuto kritiku konceptualizace okolního světa z panské pozice subjektu lze ale nalézt i v *Dialektice osvícenství*, v níž za jeden ze symptomů osvícenství Adorno považuje to, že se příroda stává „látkou klasifikace“<sup>99</sup> a subjekt vystupuje v roli toho, kdo má nezpochybnitelný nárok tuto klasifikaci provádět a označovat ji jako trvale platnou. Tím pak příroda získává status komodity, kterou lze vytěžit a která zde ve svém bytí leží jen pro panský subjekt.<sup>100</sup> Jak jsme již rozvedli výše, pro Adorna je řešením vědomě dávat přednost objektu, poznávat ho v konstelacích a vystoupit tím tak z role všemocného subjektu. Poznávat předmět v konstelacích zde pak znamená poznávat i historický proces, který je v předmětu obsažen, a uznávat, že naše chápání předmětu i předmět samotný se mohou změnit.<sup>101</sup> Konstelace je všemi těmito proměnami, které v sobě předmět obsahuje, najednou a mnohost těchto proměn nám znemožňuje přesnou definici předmětu. Obdobně i Bookchin vnímá vztah mezi subjektem a objektem jako základní hierarchický vztah, který se skrze syntax stává součástí každodenního diskurzu.<sup>102</sup> Problematické podle něj je, že jsme se takto ostře vydělili z přírodního světa, ačkoliv jsme jeho součástí, a postavili se tak do role vševědoucího subjektu, který je schopen přírodu beze zbytku poznat a využít k vlastnímu prospěchu. Podle Bookchina ale příroda odolává jasné a přesné kategorizaci a lidská mysl proto nikdy nebude schopna ji plně uchopit.<sup>103</sup> Podobně jako Adorno navrhuje chápat objekty v jejich vzájemné propojenosti a zamezit tak tomu, abychom jim z pozice subjektu činili bezpráví, i pro Bookchina je zásadní přistupovat k objektům okolního

---

<sup>98</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, s. 5.

<sup>99</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 23.

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 23.

<sup>101</sup> Adorno, *Negative Dialectics*, s. 163.

<sup>102</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 131.

<sup>103</sup> Tamtéž, s. 104.

světa eticky. Přichází proto s konceptem *celistvosti* (wholeness), který je výsledkem imanentní dialektiky uvnitř jevu.<sup>104</sup> To znamená, že podobně jako Adornův pojem konstelace nám Bookchinův pojem celistvosti umožňuje chápat objekty jako cosi proměnlivého, co v sobě obsahuje celé své dějiny a co nikdy nemůžeme zcela popsat pomocí našich pojmů.

Vztah subjektu a objektu tedy oba považují za určující pro způsob, jakým se vztahujeme k okolnímu světu. Pokud existuje tento typ panského či hierarchického vztahu již v jazyku, a tedy v samotném způsobu našeho myšlení, bude se stále znovu objevovat i ve všech vztazích, které si utváříme s druhými i s mimolidskou přírodou. To se pak projevuje čím dál silněji ve vztahu, který skrze rozvíjející se technické možnosti zaujímáme k přírodě jako k nekonečně zásobárně zdrojů, aniž bychom byli schopni reflektovat cokoli jiného, krom potenciálního osobního zisku. Tento typ rozumového uvažování označuje Bookchin termínem instrumentální rozum (instrumental reason) a je hlavním předmětem jeho kritiky. Bookchin tuto kritiku přímo přebírá od Adorna, který např. tvrdí, že „[p]ositivismus (...) odstranil i poslední rušivou instanci mezi individuálním jednáním a společenskou normou. Technický proces, k němuž se po svém vymazání z vědomí subjekt zvěcnil, je zbaven mnohoznačnosti mytického myšlení, stejně jako všeho významu vůbec, protože rozum sám se stal pouhým pomocným prostředkem všeobjímající hospodářské aparatury. Slouží jako universální nástroj, který se hodí ke zhotovování všech ostatních nástrojů a je pevně zaměřen k účelu (...).“<sup>105</sup> Z toho je patrné, že ani jeden z autorů neztrácuje rozum jako takový. Podle obou je racionalita zásadní pro naši schopnost přežít a pro oba představuje potenciální řešení našeho problematického vztahu k přírodě. Co naopak kritizují je podřízení našich rozumových schopností současnému ekonomickému paradigmatu, které stojí na osvícenské tendenci redukovat okolní svět na „objektivní“ číselnou hodnotu. Jakkoliv pak Adorno v *Dialektice osvícenství* kritizuje osvícenství jako nástroj útlaku, zároveň hned dodává, že původní projekt osvícenství nebyl založen na snaze poznat, ovládnout a vytěžit a že tedy současný projekt osvícenství se od svého původního záměru výrazně odklonil.<sup>106</sup> To, od čeho se původní projekt osvícenství podle Adorna odklonil nejvíce a co zároveň nejvíce stojí za to zachovat, je kritická funkce rozumu. Stejně tak Bookchin kritizuje především instrumentální rozum a odlišný způsob rozumového uvažování (objektivní rozum) navrhuje jako řešení. Pojem „objektivní rozum“ (objective reason) u Bookchina znamená

---

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>105</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 41.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 14. „(...) osvícenství se musí rozpomenout samo na sebe, nemají-li být lidé úplně zrazeni. Nejde o konzervování minulosti, nýbrž o naplnění minulé naděje.“

takový typ rozumového uvažování, který pracuje s objektivní realitou a vyjadřuje logos světa.<sup>107</sup> Umožňuje nám vnímat přírodu jako zdroj objektivní etiky. Tuto etiku lze podle něj rozumově odvozovat jen z takové přírody, kterou chápeme jako nehierarchickou a jako jednotnou ve své diverzitě a spontaneitě.<sup>108</sup> Tvrdí, že objektivním rozumem můžeme poznávat spleť struktur přírodního světa, jehož jsme nedílnou součástí, a namísto vytěžování přírody pro osobní zisk pár nejbohatších společně aktivně podporovat spontaneitu přírodních procesů.

Adorno říká, že „[l]idé museli stále volit mezi podrobením se přírodě a podrobením přírody.“<sup>109</sup> Já se ale domnívám, že na základě předchozí interpretace lze tvrdit, že Adorno i Bookchin ve skutečnosti navrhují třetí přístup, který se svou nehierarchičností vymyká této binaritě (tzn. být podroben nebo se podrobit). Domnívám se, že možnost kooperace a symbiózy leží mimo toto paradigma, které je založeno na hierarchickém rozdělení pozice subjektu a objektu.

Věřím, že se v rámci této práce podařilo dokázat, že mezi kritickou teorií a sociální ekologií existují určité styčné body, které se následně odráží ve značně zdrženlivém postoji vůči západní, pozdně kapitalistické společnosti. Ačkoliv oba autoři tvořili především ve druhé polovině minulého století, jejich kritika je dnes přinejmenším stejně oprávněná, ne-li oprávněnější než před padesáti lety. I dnes jsme totiž v rámci osvícenského diskurzu stále ovládáni mýty o možnosti nekonečného růstu na planetě s omezenými zdroji, o výsadním postavení trhu, který v konečném důsledku zlepší životní podmínky všech, o individuální odpovědnosti za životy, které jsou ve skutečnosti dopředu determinovány systematickými nerovnostmi, a o nadřazenosti ekonomické prosperity jako hlavního ukazatele úspěšného života.

Domnívám se, že by filosofie měla být angažovaná a neměla by zavírat oči před současnými krizemi, které přímo ohrožují samotné podmínky naší existence. Krize takových rozměrů, jakou je dnes klimatická krize, není jen krizí přírodního světa, ale (tím, že jsme sami jeho součástí) v důsledku i krizí, která zasahuje do všech oblastí našeho života. Oba autoři ukazují, že v základu této krize stojí náš pokřivený vztah k přírodnímu světu, který je založený na snaze rozumem poznávat věci za účelem jejich využití. Oba zároveň odlišnými způsoby ukazují, že rozum lze využít i k rozbití panského vztahu člověka k okolnímu světu. Jedině radikální proměna panského vztahu směrem k nehierarchickým strukturám v rámci první i druhé přírody, které se vyznačují především tím, že

---

<sup>107</sup> Bookchin, *Ecology of freedom*, s. 359.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 364.

<sup>109</sup> Adorno, Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, s. 43.



jejich základním východiskem není panství, pak může napravit náš vztah k přírodnímu světu, ke druhým a v konečném důsledku i k nám samým.

## Použitá literatura

Adorno, Theodor W., Horkheimer Max. *Dialektika osvícenství: filosofické fragmenty*. Přeložil Michael Hauser a Milan Váňa. Praha: OIKOYMENH, 2009.

Adorno, Theodor W., *Negative Dialectics*. Přeložil E. B. Ashton. London: Routledge, 2004.

Best, Steven. "Murray Bookchin's Theory of Social Ecology: An Appraisal of 'The Ecology of Freedom'". *Organization & Environment* 11, no. 3 (1998), s. 334–53.

Bookchin, Murray. *Ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Oakland: AK Press, 2005.

Bookchin, Murray. *Social Ecology and Communalism*. Oakland: AK Press, 2007.

Berki, R. N. "On the Nature and Origins of Marx's Concept of Labor." *Political Theory* 7, no. 1 (1979), s. 35–56.

Cook, Deborah. *Adorno on Nature*. Hoboken: Taylor and Francis, 2014.

Ferrone, Vincenzo, Tarantino, Elisabetta. *The Enlightenment: History of an Idea – Updated Edition*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

Graeber, David, Wengrow, David. *The Dawn of Everything*. London: Penguin, 2022.

Homéros. *Odysseia*. Přeložil Otomar Vaňorný. Praha: Rezek, 2007.

Kim, Sung Ho, "Max Weber", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/weber/>.

Latour, Bruno. *Zpátky na zem: jak se vyznat v politice Nového klimatického režimu*. Přeložil Čestmír Pelikán. Praha: Neklid, 2020.

Sevilla, Sergio. "Critical Theory and Rationality." *Boundary 2* 24, no. 1 (1997), s. 59–77.

Sherman, David. „Adorno's Negative Dialectics". *Philosophy Compass* 11, no. 7 (2016), s. 353–63.

Stone, Alison. "Adorno and the Disenchantment of Nature." *Philosophy & Social Criticism* 32, no. 2 (2006), s. 231–253.

Zuidervaart, Lambert, "Theodor W. Adorno", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/adorno/>>.