

V posledních zhruba dvaceti letech se rovněž projevily tendence zménit způsob přemýšlení o dějinách anarchismu v duchu přesáhnutí západních tradic anarchismu. Mezi významné příspěvky v tomto směru patří zejména zpracování ideového odkazu japonského anarchismu Johnem Crummem (Crumm, 1998), zmapování čínského anarchismu sinologem Peterem Zarrowem (Zarrow, 1990) a kniha *African Anarchism. The History of a Movement*, která nejenže popsala peripetie anarchismu v Africe, ale také poukázala na anarchistické tendence v některých afrických komunitách a popsala koncept ovládnutí jako cosi cizorodého, zavlečeného na africký kontinent otrokáři a kolonizátory. (Mbah – Igaritwey, 1997; Dubský, 2000) S pokusem tyto práce shrnout a teoreticky zhodnotit přišel nedávno Jason Adams, který kritizoval „zkreslený, dekontextualizovaný a ahistorický anarchismus, s nímž jsme nyní obeznámeni... vykonstruovaný především akademiky píšícími v kontextu hlavních zemí Západu“, a snažil se o globální chápání vývoje anarchistických myšlenek a hnutí. (Adams, 2002)

Dějiny anarchismu začaly být také promyšleny z archofeministického hlediska, přičemž byla mapována do té doby často přehlížená účast žen v historii hnutí, i to, jak anarchistické hnutí mnohdy nedokázalo v praxi dostat svým vlastním požadavkům rovnosti a jak se genderové stereotypy projevily i u mnoha uznávaných anarchistů. Kritika se týkala pochopitelně i anarchistického dějepisectví, neschopného roli žen náležitě ocenit. „Psaná historie anarchismu pochází výlučně od mužů, a tak nikoho neudiví, že byla poplatná patriarchální tradici.“ (Gutschmidt, 2001, s. 15; Lohschelder, 2000; Tamara, 2001)

Ve zkoumání anarchistické minulosti se rovněž projevila obroda anarchokomunistického proudu. To zřetelně platí pro práci Alexandra Skirdy *Facing the Enemy. A History of Anarchist Organization from Proudhon to May 1968* (Čelit nepříteli. Dějiny anarchistické organizace od Proudhona do května 1968, 2002), která se věnuje zejména způsobům, jakými se anarchistické hnutí organizovalo, a to se zjevnou sympatií pro platfornistický proud. Svého druhu spojením anarchokomunistického východiska se snahou o celosvětové uchopení dějin anarchismu představuje připravovaná kniha jhoatrických anarchistů Michaela Smida a Luciena Van Der Walta zabývající se dějinami toho, co autoři označují jako revoluční anarchismus, tedy od počátků antiautoritářské aktivy Michala Bakunina a jeho druhů až do současnosti.

Otazníky anarchismu a anarchismus jako otazník

V předchozím textu jsme se snažili co nejvíce potlačit svá osobní stanoviska. Naším cílem bylo sestavit co nejuplnější mapu dějin anarchistického myšlení, ne vynášet soudy. V závěru práce se ovšem sluší shrnout naše názory na poučení, která si lze z vývoje anarchismu odnést, na hlavní anarchistické koncepty a jejich perspektivu.

Dvojitý rozměr svobody

Klíčovým pojmem v anarchismu je svoboda. K té se ovšem hlásí snad všechny politické proudy (přinejmenším v západní myšlenkové tradici) a často znamená velmi odlišné věci. Dva modelové krajní přístupy tu mohou představovat liberalismus a marxismus. První z nich upřednostňuje maximální možnou míru negativní svobody, svobody „od“ státního dohledu, donucování a kontroly člověka. Druhý klade hlavní důraz na pozitivní svobodu, chápanou jako rovný podíl na rozhodování o chodu společnosti, v níž člověk žije, jako svobodu „k“ účasti.

Anarchista si mezi svobodami odmítá vybírat. Svoboda je pro něj nedělitelně osobní i sociální, znamená jak autonomii jedince a malých skupin, tak možnost nmyslně ovlivňovat okolnosti svého života. Zahnuje v sobě výjimečnost každého jedince, která se potvrzuje jeho svobodnými rozhodnutími, i lidskou rovnost, jež se projevuje stejným ctením autonomie všech i rovným podílem každého na rozhodování o věcech, které se ho týkají. Především to ale má být svoboda co možná nejuplnějši, neomezovaná představy či mocenskými institucemi. Nebot, jak varuje Bakunin, každé omezení svobody se může stát jejím hrobenem.

Anarchisté leckdy kritizovali marxismus za to, že ve skutečnosti není politickou filozofií proletariátu, jak na to aspiroval, ale politickou filozofií

některých intelektuálů, kteří chtějí řídit proletariát a s ním celou společnost. Marxisté naopak mluvili o anarchismu jako o ideologii vykořisťované a dezorientované ‚malobouržoazie‘, což bylo v mnoha ohledech velmi zavádějící. Pokud teď ale opomineme to, že většinu stoupců anarchismu historicky tvořili pracující, mohli si marxisté při své kritice rovněž povšimnout toho, kolik se mezi anarchistickými předáky objevovalo šlechticů (Bakunin, Kropotkin, Čajkovskij, Čerkezov), že si cestu k anarchismu nebo myšlenkám, které mu byly blízké, našli autoři s nostalgii po středověké kultuře (Morris) či ‚duchovní aristokraté‘ jako Wilde či Neumann. Bylo by seestně vyvozovat z toho dalekosáhlé závěry, nelze si ale nepovšimnout, že anarchistické pojetí svobody má poněkud aristokratické aspirace. Proklamovaná naprostá suverenity a nezávislost člověka jako by byla ozvěnou bývalé suverenity šlechticů (do značné míry spíše zpětně vykonstruované než reálně existující) a důraz na solidaritu, souměřitelnost a morálku jako by byl pokračováním jakési etiky, šlechtnosti. V pojetí anarchistů (i když se jejich myšlenky často omezovaly jen na malé kroužky a v důsledku toho se u nich někdy rozvíjela rovněž jakási mentalita výlučnosti) se ovšem jednalo o aristokratickosti zveřejbenou, rozšířenou na každého člověka, o aristokratickosti rovnostářskou.

Jakou garanci svobody?

Ve jménu takto pojaté svobody pro každého argumentuje anarchista nebo anarchista profitující autoritě, ať už jde o stát, politickou stranu, kapitalistickou firmu, tradiční rodinu nebo masmédiá. Anarchisté jsou mnohdy s to najít dostatek pádných argumentů proti jedné každé z institucí, jež kritizují. Skutečně se jedná o překážky k dosažení svobody, zejména v tom smyslu, v jakém o ní hovoří anarchisté. Na druhé straně ale mnohé tyto instituce plní i určité sociální funkce, do značné míry nezbytné pro zajištění (být třeba dle ní nepostačující) svobody: například zákony ospravedlňují svou existenci (už od dob Chamamurapho) ochranou slabých před silnými, a tedy zajištěním svobody slabých. Nestačí jen rozvíjet – často, ovšem ne vždy přesvědčivou – argumentaci, že společenská funkce je jen zámlinkou pro udržení institucí, jejichž skutečným smyslem je chránit privilegia zvyrodněných, moc mocných a majetek bohatých. Důležité je rovněž zodpově-

dět otázku, jakými alternativami vůči donucovacím institucím lze plnit jejich nutné sociální funkce, a tedy jak lze garantovat svobodu člověka, zejména má-li odpovídat anarchistickému nároku.

Čtyři různé odpovědi na tuto otázku nalezneme už u čtyř hlavních předchůdců anarchismu. Pro Godwina byla zárukou lidská racionalita a vzdělání a z ní plynoucí dobrá správa společných záležitostí. U Stirnera jeho vyhrčeně individualistickou filozofii to byl jedinec a jeho síla. Podle Proudhona mohlo svobodu zajistit malé vlastnictví pro každého, Déjacqueovi naopak takovou záruku ztělesňovala pospolitost založená na odstranění soukromého majetku a kultuře mezilidské vzájemnosti.

Všechny tyto odpovědi mají určitou dílčí přesvědčivost, žádná z nich ale není úplným řešením a skutečnou zárukou svobody, dvojnásob ne té pojmání anarchisticky. Můžeme za všech okolností spoléhat na lidskou racionalitu, když známe až příliš četné příklady iracionálního lidského chování a víme, že mnohé důležité součásti lidského života s jistou mírou iracionality stojí a padají? Neznamená rozložení společnosti na jedince zničení nutného předpokladu samotné existence těchto jedinců a nepředstavuje důraz na jejich sílu cestu k velmi nesvobodnému (nemluvě o tom, že nerovnostářskému) světu, v němž bude cesta absolutní moci a volnosti jedněch dlážděna podmaněním a utlpením druhých? Lze jasně rozlišit mezi malým a velkým vlastnictvím, nebo – v pojmech odjinud – mezi osobním vlastnictvím a vlastnictvím soukromým, mezi věcí pro osobní potřebu a výrobním prostředkem? Není ‚velikost‘ vlastnictví poněkud vágní a arbitrární kategorií, a nemožnou se některé věci stávat společensky potřebnými ‚výrobními prostředky‘ spíše v závislosti na situaci? A pokud jde o pospolitost, i ona se může stát zdrojem nových podob útlaku. Bude-li odstraněn stát, pak sice zanikne utlačivý rozpor mezi společností a státem, ale kam potom utéct před společností, ke komu se od ní odvolat?

Klasiků anarchisté spatřují záruku svobody ve vyváženém celku, který by tvořila emancipační kultura, jež by vzděláváním a jinými prostředky usilovala o výchovu silných individualit, dále síť společenských institucí, které by neměly politickou moc, ale morální vliv a dopad získaný participací všech, a osvobozená ekonomika, založená ne na úsilí o zisk, ale na vzájemném uspokojování lidských potřeb. Rozhodnout, zda je taková vize realizovatelná a žádoucí, už ovšem není v kompetenci politické teorie, ale společenské praxe. Politická teorie k tomu může pouze konstruovat vodítka

a kritéria. Chomsky definoval anarchismus jako neustálé zpochybňování mocenských institucí a odbourávání těch, které se nedokážou ospravedlnit. Dodejme, že má-li se skutečně přikročit k destrukci mocenských institucí, je jako nutná součást onoho zpochybňování potřebná ucelená formulace alternativy, oné tolík zpochybňované utopie, byť s připomínkou antiautoritářské kritiky ze strany Benneri a Kalivody, že utopie není účelem sama o sobě, ani nepředstavuje poslední stadium lidských dějin a že už vůbec nemá napodobovat autoritářské utopie v jejich zhlžení se v hladkém fungování své organizace bez ohledu na člověka. Anarchismus ostatně nezástával utopii dlužen – i když víze Guillaume, Kropotkina, Pougeta i modernější Bookchina jsou pochopitelně poplatné době svého vzniku a v dnešní době by pro manifestaci anarchistických stanovisek byl potřebnější aktuálnější utopický projekt.

Bořit i tvořit

Existují dva archetypy anarchisty. Prvním z nich je buřič proti starému řádu, druhým tvůrce nové společnosti. V povědomí velké části veřejnosti tyto archetypy zdegenerovaly (i díky mohutné protianarchistické propagandě) do stereotypů, kterými jsou terorista s černým pláštěm a bombou pod ním a snlík představující si společnost bez konfliktů a problémů.

Anarchismus se ovšem skutečně profiluje kritikou stávajících institucí, sám se de značně máry definuje jako jejich negace, jako součet různých „anti-“. Z podvracení etablovaných institucí čerpá svůj étos, z revolvy a revolučního boje velkou část svých zkušeností a názorů. Tradiční anarchistická teorie navrhuje na výrok Bakunina a ujišťuje, že „vášou bořit je i tvůrčí vášně“, že v anarchistickém gestu vzpoury je i konstruktivní potenciál. Co kdybychom ale otázku převrátili: Co se stane s bořitelským gestem, bude-li moc odstraněna? Kam se poděje kultura vzpoury po revoluci? Co podvracet ve chvíli, kdy jsme sami staviteli? Nebo ještě jinak, konkrétněji: Nestanou se z revolucionářů a osvoboditelů noví tyranii?

Radě marxistických revolucionářů a také některým bývalým anarchistům se to stalo a byl na ně velmi ošklivý pohled. Anarchistická teorie se ale zdá poskytovat odpovědi svým důrazem na samosprávu coby utopii neustálé praktické přeměny a veřejné diskuse, permanentní praxe politické

interakce všech – která je navíc doplňována úsilím o nikdy nekončící vyhledávání dalších a dalších zdrojů útlaku ve společnosti, dalších a dalších neospravedlnitelných autorit a jejich svrhávání.

Paradigma pracoviště a paradigma pospolitosti

Hodnotou, na níž měla být vytvořena anarchistická společnost, byla lidská solidarita. Kropotkin ji vnímal jako na jedné straně vrozený, respektive dlouholetou evoluci lidského života osvojený instinkt každého člověka, na druhé straně jako transformativní sílu, jež se postaví proti sobectví těch několika jednotlivců, kteří si vytvořili mocenské instituce, aby si podmanili společnost a využili pro sebe její zdroje. V historii anarchistické praxe i teorie lze přitom určit dvě hlavní místa, v nichž se solidarita mění z abstraktního principu v prožívanou zkušenost.

Prvním z nich je pracoviště, kde se setkávají zaměstnanci a pracují v podstatě z donucení v rámci námezdního systému, ale také se střetávají s kapitalistickým útlakem, pomáhají si a organizují se. Anarchosyndikalistické odbory ve své ideální podobě spojení dělnického osazenstva všech pracovišť měly držet klíč ke společenské změně, neboť si mohly vzít jako rukojní celý aparát výroby. To mělo zajistit úspěch a snad i nekravost revoluce, protože buržoazie měla být generální stávkou zbavena ekonomického základu své moci, a tím i této moci samotné.

Tento přístup měl mezi anarchisty řadu kritiků, kteří poukazovali nejen na přílišný optimismus víze revoluční přeměny prostřednictvím generální stávky. Odmítnutí vyvolal také přílišný důraz na pracoviště. Demokraticizovat ho, zlidštit, zásadně změnit? Jistě, říkali anarchisté (tedy ti z nich, kteří nechtěli práci jako instituci zcela zrušit a nahradit ji sítí výkonů činností dělanchých dobrovolně těmi, které baví a naplňují). Ale dělat z pracoviště Archimédův bod pro přeměnu společnosti a zároveň střed její budoucí organizace? Takový přístup by umožnil dělníkům organizovat se nejen proti kapitalistům, ale také proti spoutěbilitelům a nepracujícím částem společnosti, stejně jako proti lidem pracujícím ve „svobodných povoláních“ nebo menších provozech, kteří se hůře organizují a mobilizují za své zájmy. Někteří kritici varovali před tvrzeními, že výrobní prostředky mají „patřit“ těm, kdo s nimi pracují. Pracující by se touto novou reinaknací vlastnictví

vybavili novým druhem moci a privilegií oproti zbytku společnosti a dostali by se tak do pokušení tuto moc využívat ve svůj prospěch a proti ní.

Protiarumentace by mohla znít, že pracující jsou rovněž příslušníky oněch komunit, které by mohli znevýhodňovat – každý pracující je mimo jiné také spotřebitel. To ovšem není pádná námitka proti kritice zvyklostí a dělníků a přehnaného důrazu na dělnickou identitu. A tak není divu, že si tento argument přisvojila právě tato kritika, již ucelené formuloval např. Bookchin. Svým oponentům se pokusila dělníka, vyvlastnit – poukázat na mnohost jeho společenských rolí a na jeho primární ukotvení v nejrizičnějších společných vazbách – rodině a milostných vztazích, sousedství, zájmových aktivitách atd. Proti paradigmatu pracovníště tak stojí paradigma lidské pospolitosti.

Jeho problému spočívá jinde. Lze-li základní dynamiku pracovníště (alespoň zdánlivě) popsat prostě jako důsledek rozporu pracující versus kapitalista, eventuelně pracovníště versus komunita, pak dynamika jednotlivých pospolitostí je z antiautoritářského hlediska mnohem složitější – alespoň za předpokladu, že je nebudeme vnímat příliš zjednodušující optikou ‚hodných‘ malých společností proti ‚zlé‘ centrální moci, respektive státu. Pozitivně působící autorita je zde od autority manipulující často k nerozeznání. Snaha odhalovat manipulaci a působit proti ní zde tak dostává mnoho těžkých úkolů a žádné snadné všeobecné řešení.

Ekologizace moderní společnosti, nebo vzpoura proti neolitmu?

Stejně jako jiné proudy politického myšlení se anarchismus musel v druhé polovině dvacátého století vyrovnat s novými problémy stojícími před lidskou společností jako celkem, z nichž za nejzávažnější lze pokládat devastaci životního prostředí a hrozbu ekologické katastrofy. Někteří anarchisté se domnívali nacházet k tomu vhodná východiska u autorů jako Kropotkin nebo Morris, jejichž vize společnosti pospolitostí žijících v souladu s přírodním prostředím, jež je obklopuje, působí z dnešního hlediska jako alternativa k přístupům, které berou přírodu pouze jako zásobárnu, zdrojů a prostor lidského ‚panství‘. Tato varianta anarchismu se v tomto ohledu zdála být odlišná od neudržitelného přístupu křesťanství, liberalismu, marxismu, ale také od revolučního syndikalismu s jeho důrazem na prů-

mysl a dělníka. To ovšem neznamenal, že by anarchisté nebyli nuceni se nově vypořádat s hrozbou ničení přírody.

Při tomto vypořádávání se profilovaly dva hlavní přístupy. Oba hledají kořeny devastace přírody v uspořádání lidské společnosti, která se podle nich svou hierarchickou a vykořisťovatelskou povahou přírodě odcizila. Mezi sebou se ale liší tím, co přesně pokládají za kořen problému, i navrhaným řešením a směřováním.

Sociální ekologie formulovaná především Bookchinem usiluje o změnu lidské společnosti tak, aby lépe odpovídala představě o harmonickém a trvale udržitelném ekosystému. Kyzěná společnost nemá být záležitostí elit, namísto toho je jedním z jejích účelů umožnit všem lidem rovný podíl na správě společných věcí. Soužití s přírodou ovšem nemá znamenat nějaký krok zpět před výdobytky moderní vědy a techniky. Právě naopak, moderní technologie má sloužit k citlivějšímu uspokojování lidských potřeb, které by méně poškozovalo přírodu. Nemůže se tedy jednat o stávající technologie spojené s kapitalistickým systémem a odtážející část jeho fungování, cíle a hodnoty. Svobodná společnost bude podle tohoto proudu myšlení potřebovat novou podobu technologií, vytvářených tak, aby sloužily člověku a nepoškozovaly životní prostředí, a ne aby lidé i přírodu podřizovaly systému zisku a kontroly.

Pro druhý proud je ovšem i takový přístup mírným pokrokem v mezích záhubné civilizace. Podle jeho představitelů Zerzana do společnosti vstoupilo zlo s neolitem (tedy vznikem zemědělství a společenskými změnami, které se s ním pojily) a ještě před ním, s tím, jak se pro civilizaci a technologii objevily základy v podobě jazyka, úsel, měřeného času a umění. Lidé vykročili z harmonického objetí s přírodou, vnímanou plností jejích smyslů, a ze svobodné společnosti lovců a sběračů, a stali se otroky svých vlastních vynálezů. Řešení? Vzbouřit se proti základním civilizacím odcizení a pokusit se znovu vytvořit společnost, která se zbaví ‚přechodné choroby‘ jmenem civilizace.

Jestliže první přístup se zdá být z hlediska aktuálního politického usilování racionálním návrhem, zatímco druhý nerealistickým blouzněním, v rovněž analýzy se mohou velmi snadno rozebrat. Může se ukázat, že stoupenci sociální ekologie projektují do přírody svou politickou ideologii, jak jsou někdy kritizováni. Bezohledná analýza revolučních odměňáčů neolitické revoluce sice sotva povede k doložení toho, že by politická aktivita

v jiní navrhovaném směru byla možná a žádoucí, může ale vyjít mnohé o lidském světě problematizováním konceptů, které jsou pokládány za natolik „samozřejmé“, že se mnohdy přehlíží jejich důsledky a vlastnosti.

Lze zničit moc bez jejího převzetí?

Anarchismus usiloval a usiluje změnit společnost. Většinou se přitom má jednat o zásadní transformativní obrát, o skoncování se starým světem a o vytvoření nového. Tento nový svět má být charakterizován odstraněním institucí nadvlády nad lidmi, odbouráním panství jednoho člověka nad druhým – prositě zrušením moci. Nemají-li ale prositědky odporovat svému cíli (a prositědky nesmějí odporovat svému cíli), pak se anarchisté dostávají do úzkých. Jak prosadit svou vizi světa bez moci, aniž by se této moci sami zmocnili? Vždyť „revoluce je jisté ta nejautoritativnější věc, jaká jen může být,“ posmíval se prvním antiautoritářům už Engels.

Historicky vzato se ovšem nepotvrdil názor Engelse a jeho následovníka Lenina, že v revoluci je třeba uplatňovat moc a autoritu, a to moc neefektivnější formy „organizovaného násilí“ neboli státu s tím, že po revoluci „si dělejte s autoritou ad. co chcete“ (Engels) a stát „odumře“ (Lenin). Naplnilo se spíše varování anarchisty Bakunina, že privilegia a moc zkorumpují a podmaní si každého, včetně těch „nejlepších“, „nejdělničtějších“ a „nejpoctivějších“ vůdci, že ten, kdo bude vládnout moci, bude jí také nejvíce ovládnán, protože ta si její přízpůsobí k obrazu svému. Aparát moci se svým vykonavateli si vždy vymyslí dost a dost důvodů, aby předešel svému „odumření“. Jenže neplatnost marxistické odpovědi není sama o sobě zneplatněním otázky. Na tu ovšem anarchisté odpovídali tím, že marxisté ve skutečnosti problém zateňují: spojují do jedné kategorie institucionalizované násilí státu a bořitvé násilí revoluce, bič otrokáře a vzpouru otroka. Násilí v obraně (a obranou je zde pochopitelně i útočná aktyvíta stojící proti utlačivé moci) je zcela legitimní a není důvod je stavět na stejnou úroveň jako útočné násilí vládnoucích.¹

¹ Je zajímavé, že k ne nepodobnému závěru došel – mimochodem v polemice s Tolstým – i Masaryk: „Když mě někdo napadne, aby mě zabí, budu se bránit, a nebude-li jiné pomoci, zabiju násilně, když už jeden ze dvou má být zabít, ať je zabít ten, kdo má zlý mysl.“ (Capek, 1969, s. 89)

Jak ale zajistit antiautoritářský řád bez použití útočného násilí, bez uplatnění moci? Někdy se zdá, že anarchisté jen nahrazují jedno mocenské násilí jiným, zdánlivě méně autoritářským. O věcech nebudou rozhodovat odcizené instituce státu, ale samosprávné útvary jednotlivých společností. Zločinci nebudou v kompetenci soudců a žalávníků, ale lékařů. Neskývá se zde však hrozba jiné podoby nadvlády, útlaku a tyranie? Nebude mýt lékař nad pacientem ještě drtivější moc než žalávník nad vězněm? Nemohou samosprávné orgány někdy ještě více podléhat předsudkům a vykonávat svou moc ještě násilnějším a omezenějším způsobem než stát?

Samí anarchisté navíc zdaleka ne vždy dostali svým nárokům. Jejich násilí někdy sahalo do krajnosti, jako v případě většiny atentátů. Místo na mechanismy moci a vlastnictví se zde útočilo na mocné či majetné jednotlivce, přičemž se nejednalo o obranné násilí: toto násilí (ať už byly jeho motivy jakékoli) ničemu reálně nezabránilo, právě naopak vedlo k reakcím a posílení násilného a represivního charakteru státu. Jindy se anarchisté volky nevolky smířili s vlastním zapojením do institucí státu, čímž rezignovali na to, co tvořilo jádro jejich myšlenek a identity. Většina atentátníků tvořila tragickou etapu v dějinách anarchismu, a anarchistův ministři v Československu, Německu a ve Španělsku byli ztělesněným protimluvem, i když lze pochopti motivaci obojích. Nelze zde formulovat příliš kategorická stanoviska a je možné, že úspěšný atentát na vůdce některých utlačovatelských systémů (jako byl třeba fašismus a nacismus) by přinesl mnohem víc užtku než škody; dosud byl ale tento poměr obrácený a dnes nic nesvědčí o tom, že by se to mělo změnit. Rovněž anarchisté ve vládách příliš nepomohli cílům, kvůli kterým do nich vstupovali. Samozřejmě že tyto prositědky volila anarchistická hnutí a jednotliví stoupanci anarchismu jako *kompromis* mezi kýmženným a možným, jako volbu vynucenou neideálními podmínkami. Lze argumentovat, že dnešní, stále více technologicky rozviněná, intelektuálně pokročilá a globálně propojovaná lidská společnost umožní rozvíjet lepší strategie odporu a společenské alternativy, spíše přinosné než destruktivní vůči prosazovaným myšlenkám i pro společnost jako celek.² Opět se tak ale již očiáme před otázkou, která nespadá do sféry politické filozofie, ale praktické činnosti.

² Tuto diskutabilní myšlenku se jeden z nás pokusil rozvést na jiném místě. (Viz Ghom-sky – Foucault – Elders, 2005, s. 93–98)

Politika jako válka

S otázkou moci souvisí otázka násilí – ostatně na hlubší rovině jsou moc a násilí takřka synonymy. Anarchistické odmítnutí moci má ale samo často podobu volání do zbraně, stejně jako mají tuto podobu i jiné proudy v politice. Anarchisté *mobilizují* a stavějí *barikády*, bojují v *třídním boji* a *prožívají vítězství* a ještě častěji *porážky*. Proti nim stojí jejich *nepřítelé*. Očekává se *revoluce*, která je někdy pojímána jako *poslední bitva*.

Logikou války je ovšem zabít, nebo být zabít, potlačit, nebo být potlačen, vnutit svou vůli protivníkovi, aby ji protivník nevnutil mně. To je ale pravý protiklad anarchistického svobodomyšlného přístupu. Proto se také tak často setkávají myšlenky anarchismu a pacifismu.

Většina anarchistů ale mezi pacifisty nepatří. Odmítají se nebránit násilí a za legitimní podobu obrany pokládají i útok. To je celkem pochopitelné – lze přesvědčivě argumentovat, že proti násilí je třeba se bránit i násilím a že je plně v rámci přiměřené obrany zničit nelegitimní instituce a společenské vztahy, které se udržují násilím, jehož jinou podobou je nadvláda nad lidmi. Zůstává zde ale nebezpečí, že bude-li válečný přístup uplatňován nejen – řečeno s Bakuninem – proti vztahům a věcem, ale ve větší než nutné míře i proti lidem, a bude-li diskurz boje hlavním způsobem chápání politiky, rozšíří-li se mimo oblast nutné obrany do oblasti 'civilních' vztahů, stane se z politiky osvobození politika utlačování.

Násilí totiž z anarchistického pohledu nemůže být nějakým neutrálním 'nástrojem', který má smysl posuzovat jen vzhledem k účelu, k němuž byl použit. Je ve skutečnosti něčím, co hluboce poznamenává nejen toho, na koho je uplatňováno, ale i toho, kdo je uplatňuje. Je vždy dvojsečné. Na jednu stranu je faktickým útokem na stát, neboť nestátní užití násilí (například hnutím odporu, ale i utlačovaným jednotlivcem nebo účastníky dlíého sociálního protestu) boří přinejmenším v omezené míře hlavní charakteristiku státu, jíž je monopol na užití násilí. V tomto smyslu může být použítí násilí rovněž krokem na cestě k emancipaci, k vymaření se z panství cizího násilí. Na druhou stranu v sobě násilí obsahuje hrozbu autority a autoritářství. Kde je totiž záruka, že se ti, kdo násilí použijí, nestanou *sami* oním státem, proti němuž bojovali, tedy oním utlačujícím násilím, jen v jiné podobě? Pokud opomineme vesměs hluboce kontraproduktivní období propagandy činem, jsou velkým varováním před příšňným důrazem na násilí

zejména dvě postavy, nacházející se na okraji dějin anarchismu. První z nich je Něčejev, podle něhož byla revoluce jediným smyslem, jemuž se revolucí-onář musí cele obětovat a popřít kvůli tomu v podstatě své lidsví. Výsledkem byla ořesná hierarchická organizace a teror v jejím nitru, skončivší vraždou jednoho jejího člena z rukou ostatních. Jiným příkladem může být Sorel, nadšený stoupenec francouzského revolučního syndikalismu a anarchistické bojovnosti v něm. Tuto bojovnost ovšem chápal jako smysl sám o sobě, jako princip, který zachrání společnost před 'úpadkem' a bude v ní rozvyjet čtnosti. Proto mimo jiné hovořil o potřebě zachovat třídní systém a třídní boj i po vítězství pracujících – a proto také posléze podporoval Lenina i francouzské protofašistické roajalisty a sám se stal inspirací fašisty Mussoliniho.

Antiautoritářská kritika

Anarchismus přechal celou řadu represivních vln i lidí, kteří mu věstili zámlík. Několikrát se obnovil v často zcela odlišné podobě a v jiném společenském i kulturním prostředí, zachoval si ale svá základní stanoviska. Udržel se jako soubor názorů na společnost, jako směr politického myšlení, který si zdaleka nezáiskává většinový souhlas, ale důstojně obstojí vedle jiných směrů. Snaha atakovat jej za jeho, utopičnost' ve smyslu nerealizovatelnosti (jako kdyby v základu každého politického proudu nebyla utopie, která je více či méně nereálná – rozhodně z hlediska dnešních podmínek, a většinou i podmínek doby, kdy vznikala) i úsilí zahrnout anarchismus vedle neoncismu a náboženského fanatismu do škatulky 'extremismus' – obojí vyovídá mnohdy spíše o svých původcích než o anarchistických myšlenkách. Anarchismus si i na počátku jednadvacátého století udržel svou relevanci.

Tato relevance ovšem nemá nijak absolutní charakter. Jestliže některé ideologie selhaly, anarchismus sám o sobě rozhodně nemůže být, že dosud uspěl. Jestliže lze uznat, že měl pravdu ve velké části své kritiky, celá řada jeho vlastních postulátů je nyní kritizována, často ze zcela nečekaných pozic. Příkladem může být koncept lidské přirozenosti, který Kropotkin a po něm Chomsky postavili proti jeho pseudodarwinistickému pojímání a učinili z něj základ svého přesvědčení o možnosti a žádoucnosti společenského uspořádání založeného na svobodě. Řada myslitelů uslujujících o svobodu,

počínaje už Stimmerem, přes Sartra, pak zejména poststrukturalisty a konče (prozatím) Newmannem, ale naopak upozorňuje na nebezpečné semínko nesvobody, klíčící v pokusu ukotvit lidskou svobodu v představě o tom, jaký člověk „přirozeně“ je a má být. Základní součástí anarchismu musí být více než kdy jindy kritičnost, nejen v podobě kritického myšlení o okolní společnosti, ale i o sobě. Protože nepřirozenou a utlačující autoritou se mohou stát i anarchistická hnutí a anarchistické organizace nebo také myšlenky zvláště organizované do ideologie.

Anarchisté zatím nikde nebyli schopni jednoznačně demonstrovat, že jejich ideály jsou s to uspět. Relevance anarchismu je tedy podmnínána. Sotva může na počátku 21. století věrohodně opatřovat své postuláty vykládkou nikem a dělat z nich „historickou nutnost“ či „recept“ na společenské problémy. Může ale klást četné otázky, mazat cizí vykládky a na jejich místo psát otázky – ať už se jedná o tradiční politické formy nadvlády nebo třeba o moc vycházející z panství nad každodenností, z genderových rozdílů či z technologie. Může – v duchu myšlenek Chomského – velmi věrohodně rozvíjet kritiku různých podob autority a usilovat o demontáž těch, které odhalí jako neospravedlivitelné. Může – slovy Malatesty – učit utlačované bránit se utlačovateli, inspirovat dílčí sociální hnutí a zobecňovat jejich zkušenosti. Může rozvíjet své společenské koncepty a hledat v nesektařském dialogu vhodné spojení a adekvátní prostředky pro jejich uskutečnění. Může různými způsoby rozšiřovat prostor „anarchistické svobody“, proti níž kázal 6. června 2005, krátce před napsáním posledních stránek této knihy, nový papež Benedikt XVI. To nejsou malé perspektivy pro jeden, dosud tak často opomíjený a pomlouvaný směr politického myšlení.

Soupis použité literatury

1. Pojem anarchie a předchůdci anarchie

- Antologie z dějin českého a slovenského myšlení*, Praha, 1981.
- Barša, Pavel: Sociální vědec je součástí zkoumané reality, 2005, dostupné na <http://antropologie.zcu.cz/index.php?obsah=redakce&k=78&c=291>.
- Bible. Ekumenický překlad*, Praha, 1979.
- Bondy, Egon: *Čínská filosofie*, Praha, 1993.
- Boubín, Jaroslav: *Petr Chelčický: Myšlení a reformátor*, Praha, 2005.
- Dierse, Ulrich: Anarchie, Anarchismus. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. Joachim Ritter, Basel, 1971, s. 267–294.
- Herman, František: *Anarchisté a jejich učení*, Praha, 1900.
- Kalivoda, Robert: *Hustiské myšlení*, Praha, 1997.
- Kral, Oldřich: *Tao. Texty staré Číny*, Praha, 1971.
- Kropotkin, Petr: *Moderní věda a anarchie*, Praha, 1922.
- Lambert, Malcolm: *Středověká herze*, Praha, 2000.
- Lao-c', *O tao a čnosti (Tao te t'ing)*, přel. B. Křebsová, Praha, 1971.
- Machiavelli, Niccolò: *I. Kníže. II. Úvahy*, Praha, 1900.
- Machovcová, Markéta – Machovec, Milan: *Utopie hlouzavců a sektářů*, Praha, 1960.
- Marshall, Peter: *Demanding the Impossible*, London, 1993.
- Mika, Alois: *Petr Chelčický*, Praha, 1963.
- Mulgán, Richard G.: *Aristotelova politická teorie*, Praha, 1998.
- Nettán, Max: *Geschichte der Anarchie*, Bd. 1, Duisburg – Asslar – Werdorf, 1993.
- Nieuwenhuis, F. Domela: *Dějiny socialismu*, I., Praha, 1907.
- Oberländer, Erwin: *Der Anarchismus*, Olten, 1972.
- Revidujme!, *Nová Omládna*, I., 80/1906.
- Russell, Bertrand: *Proposed Roads To Freedom. Socialism, Anarchism and Syndicalism*, Cornwall, 1918, dostupné na <http://www.zpub.com/notes/rfreec10.html>.
- Schmittk, Jochen: *Anarchie. Zur Geschichte eines Reiz- und Schlagwortes*, in: *Anarchie ist Gesetz und Freiheit ohne Gewalt*, Berlin, 1993.
- Šmahel, František a kolektiv: *Dějiny Tábora*, I. díl, I. svazek, České Budějovice, 1988.
- Thoreau, Henri David: *Občanská neposlušnost*, Brno, 1995, dostupné na <http://www1.osu.cz/home/macha/cexy/thoreau.htm>.
- Vohňzysek, Karel: *Tábor lidu pražských anarchistů. Komuna*, I., 1907, č. 31.
- Woodcock, George: *Anarchism*, Harmandsworth, 1986.
- Zenker, Ernst Viktor: *Der Anarchismus*, Berlin, 1979.