

Úvod

Současné emancipační úsilí se ocitlo v krizi. Přísliby liberální politiky a její ideologie se dostávají do rozporu se skutečnými dopady na společnost. Projevy tohoto rozporu jsou různé: jsme svědky narůstající nedůvěry občanů moderních států v tzv. klasické politické instituce (což se nejčastěji projevuje klesající volební účastí a obecně „politickou“ pasivitou občanů), lidé přestávají spoléhat na klasické politické subjekty – politické strany (které patrně nedostatečně vyjadřují každodenní zkušenosti občanů a nejsou schopné nabídnout formulaci odpovídajících změn vedoucích ke kýžené nápravě) apod. A tak nejen v České republice dosahují pravidelně ve volbách úspěchu politická uskupení, která sama sebe definují jako stojící mimo politiku (například ve sněmovních volbách v roce 2013 to bylo hnutí ANO 2011 miliardáře Andreje Babiše).

Liberální politika patří vedle kapitalismu a intelektuálního projektu osvícenství ke klíčovým znakům západní či atlantické¹ moder-

¹ Přívlastek *atlantický* v této knize používám jako synonymum přívlastku *západní*, a sice jako zjednodušující metaforu pro vyjádření specifik západní varianty

nity. Jde o prvky vzájemně propojené a v mnohém se křížící, přičemž tím, co je spojuje, je vědecký racionalismus a karteziánský obrat ve filosofii. Tyto tři prvky charakterizují kulturní formaci, která je dnes základem mnoha společností na celém světě. Jestliže tedy hledáme zdroje problémů, kterým současné lidstvo čelí, je namístež zkoumat formativních prvků právě této kulturní formace.

Předkládaná kniha se zabývá kritikou liberalismu na pozadí kritické teorie uznání, přičemž v mnohém se opírá o dekoloniální myšlení vzešlé především z kulturně-civilizačního okruhu Jižní Ameriky. Dekoloniální obrat v sociálních vědách nám pomáhá pochopit limity vlastního kulturního okruhu a kriticky reflektovat samy základy našich sociálních a kulturních vzorců. Půjde nám zde o kritickou komparaci výrazně formativních sociálně sdílených komplexů morálních vzorců – *západního liberalismu a jihoamerického konceptu osvobození*. Obě *sady* jsou pak pojímány jako soubory prvků odkazujících k procesu *modernizace*, ovšem ze dvou odlišných rovin zkušenosti dějin této modernizace: z hlediska vítězů a z hlediska poražených. Klíčová otázka této publikace tedy zní: Je třeba zavrhnout (liberální) politiku?

V posledních asi třiceti letech dochází ve vědách o společnosti k tzv. *dekoloniálnímu obratu*,² který se tak stává dalším z možných směrů epistemologického vývoje věd o člověku a společnosti. Auto-

kapitalistické modernizace. *Stricto sensu* by z geografického hlediska měl být užíván přívlastek *severoatlantický*, nepoužívám jej však proto, abych se vyhnul interpretaci textu v politologickém významu, kde může slovo *severoatlantický* evokovat určité zavádějící konotace spjaté s jistou politicko-mocenskou institucí. Dalším důvodem je to, že předkládaný text je pokusem, jak jsem již uvedl, navázat na zkoumání provedená rozličnými autory a autorkami v oblasti předmětu tzv. mnohočetných modernit. Ze všech zástupců tohoto přístupu zde vybírám: Smith, J., *Europe and the Americas. State Formation, Capitalism and Civilizations in Atlantic Modernity*, Brill Academic Publishers, Brill – Laiden – Boston 2006.

² K podrobnějšímu výkladu dekoloniálního obratu viz níže, část věnovanou filosofii osvobození Enriqua Dussela. Na tomto místě stojí za zmínku, že se projekty dekolonializace myšlení či vědy prosazují v posledních několika desetiletích i mimo filosofické disciplíny. Srov. např. soubor textů usilujících o dekolonizaci sociologie: Gutiérrez, E. R., Boatcă, M., Costa, S. (eds.), *Decolonizing European Sociology: Transdisciplinary Approaches*, Ashgate Publishing Group, Farnham 2010.

rům a autorkám, kteří se nějakým způsobem sami zařazují k tomuto směru myšlení, jde o postižení vývoje současné společnosti (a jeho nejružnějších epifenoménů) s ohledem na kolonizaci a sociálně podmíněné strádání, které s ní v nějakém ohledu souvisí. Se zvýšenou analytickou citlivostí přistupují tito *postkoloniální* autoři ke kritickým analýzám výsledků zkoumání evropských věd o společnosti a obecně k analýzám příslušné epistemologie a snaží se v daných rámcích identifikovat momenty moci a násilí. Pokoušejí se poukazovat na to, jak se evropské formy myšlení spolupodílejí na výkonu dominance tzv. vyspělých národů a společností nad společnostmi koloniálně či postkoloniálně podřízenými. Sociální situace vyznačená kolonizací je pak východiskem pro studium všech zásadních forem moci a donucení také na mikrosociální rovině. K pochopení lidské sociability, která je do značné míry vystavěna na utlačování a donucení, je v tomto kontextu podstatné pochopit koloniální situaci a sociální pozici utlačovaných. Budeme se zde zabývat společenskou reflexí vývoje společnosti a otázkami společenské normativity především v teorii dvou významných filosofů, Johna Rawlse a Enriqua Dusse-la. Nenabízím však komplexní rozbor jejich teorií, nýbrž pokouším se kriticky analyzovat *vybrané momenty* a poukázat na jejich sociální funkce ve dvou zmíněných významech. Do určité míry tak sleduji podobnou cestu, jakou se ve svém díle vydával při studiu moci Michel Foucault, když usiloval o uchopení tzv. státní rezony moderního typu. Ke kritickému popisu moderního evropského umění vlády Foucault analyticky (prostřednictvím *genealogie*) využíval politickou ekonomii (podle něj nejpřesnějšího zástupce liberalismu), která je podle jeho názoru výrazem tohoto umění.³ Foucault v jedné pasáži

³ Významnou část Foucaultova díla je do značné míry možné charakterizovat právě tímto způsobem: jako kritické rozbory moci založené na archeologických a genealogických zkoumáních diskursu a řádu diskursu. Příbuznost s tímto přístupem sdílím však spíše v oblasti předmětu či vymezení než v oblasti metody. V návaznosti na teorii Axela Honnetha mi totiž jde o poněkud jinak pojatý projekt, kdy ohniskem zájmu není moc, ale širší kategorie sociálního ocenění. Srov. např. Foucault, M., *Archeologie vědění*, přel. Č. Pelikán, Herrmann & synové, Praha 2002, s. 78–79; též, *Rád diskursu*, přel. M. Marcelli, AGORA, Bratislava 2006.

svých přednášek zabývajících se analýzou liberalismu říká, že jeho zájmem je zkoumat praxi a zároveň to, jak o sobě tato praxe přemýšlí a samu sebe racionalizuje.⁴ V tom je mi jeho přístup blízký. Když popisuji a kriticky analyzuji sociálně sdílené morální představy, které jsou rozšířené v atlantickém typu společnosti a které výrazně formují současnou sociální praxi, využívám k tomu Rawlsovu artikulaci liberalismu právě proto, že ji považuji za dostatečně vyčerpávající vyjádření hlubokých morálních intuicí (atlantické) modernity, které se týkají politiky a spravedlnosti (a tedy uspořádání společnosti), a také proto, že se liberalismus – díky tomu, že prošel mnoha vývojovými stadii –, stal vlastně odrazovým můstkem pro většinu politických ideologií současnosti. V jistém smyslu je liberalismus otcem všech moderních atlantických politických intuicí.

Pro metodologickou orientaci mé studie je klíčová *teorie uznání* německého sociálního a politického filosofa a sociologa Axela Honnetha. Toto založení východisek je motivováno snahou o nalezení analytického základu adekvátního sociálně-filosofického zkoumání *modernity*. Rozpracování jednoho aspektu této teorie (analýzy sociálního ocenění) poskytuje podle mého názoru prostor pro zkoumání *sdílených morálních představ* v daných kulturních celcích, k jejichž artikulaci využívám právě myšlení Johna Rawlse a Enriqua Dussela.

V rámci takto vymezeného výzkumu analyzuji především konkrétnější otázku, zda *atlantický* liberalismus vedle toho, že svým normativním nábojem vytyčuje prostor politiky a neutrálního zacházení s lidmi, ve skutečnosti *také* nepřispívá k rozvinutí a posílení určitých forem moci a donucování, které způsobují nespravedlnosti sociálního řádu na rovině stojící mimo liberální vymezení práva (především rovného respektu a úcty občana). Jinými slovy, zda není liberalismus z určitého úhlu pohledu vlastně velice rozvinutou a „rafinovanou“ formou legitimizace donucování a utlačování, přičemž tato vlastnost se projevuje až mimo původní sféru jeho dějinně emancipač-

⁴ Foucault, M., *Zrození biopolitiky: Kurz na Collège de France (1978-1979)*, přel. P. Horák, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2009, s. 12.

ního působení, tedy mimo sféru práva. Liberální rovnost v pojmu nestrannosti je totiž zárukou rovného respektu k člověku jakožto právní osobě. Zde je namístež položit si otázku, zda hlubší rovinou násilné moci není paradoxně právě liberální pojetí politiky, jednání, svobody a rovnosti, které legitimizuje a preferuje individualizovaný charakter uspořádání společnosti, které však do značné míry ponechává stranou výsledky nezávislého lidského jednání. Nelegitimizuje tedy liberalismus jakožto jeden ze způsobů společenské reflexe a normativity i princip rozdělování založený v kapitalismu na ideologii výkonu? Pokud na tuto otázku odpovíme kladně, nabízejí se další: Jakým způsobem liberální myšlení negativně ovlivňuje sféru lidské emancipace? V jaké společenské sféře je možné ho nalézt a jakou má dynamiku? Na jakých myšlenkách stává? K zodpovězení těchto otázek poslouží aplikace teorie uznání Axela Honnetha na sociální realitu současného kapitalismu. Usiluji zde tudíž o kritickou analýzu jednoho ze základních morálních vzorců atlantického civilizačního prostoru, který spoluformuje některé významné rysy pojetí sociální, politiky a lidského jednání. Tento *morální vzorec* je soudobými sociálními – globálními – procesy dále přenášen do dalších světových regionů, přičemž jeho přenos vlastně představuje atlantický pokus o dominanci a hegemonii ve všech sociálních prostorech a současně také pokus o vytlačení původních a odlišných morálních vzorců.

Další důležitou otázkou, na kterou se zde zaměříme, je, zda existuje nějaký alternativní systém společenské reflexe a normativity, který by bojoval proti donucování a utlačování. Domnívám se, že takovou alternativou by mohla být koncepce *osvobození*, která by pak byla formulována vlastně jako kontraparadigma liberalismu, jež vychází z dekoloniálního obratu. Jedná se v zásadě o původně latinskoamerickou filosofickou tradici, kterou nejostřeji formuloval Enrique Dussel, k níž se však hlásí mnoho dalších autorů, např. Ramón Grosfoguel a Nelson Maldonado-Torres. Zformulování alternativního *systému společenské reflexe a normativity* by se týkalo oblasti sociálního ocenění, v níž snad koncepce osvobození může nabídnout odpověď na – z emancipačního hlediska ambivalentní – působení liberalismu.

Formování pravidel – či lépe řečeno sociálně sdílených vzorců sociální interakce –, která významně spoluurčují sociální řád na ce-

loplanetární rovině, nepředstavuje ani zdaleka nějaký uzavřený proces. Právě na této rovině je navíc možné v současnosti sledovat nejdynamičtější vývoj: jednotlivá sociální hnutí ve světě problematizují zavedené sociální vzorce a formulují své normativní odpovědi na násilné projevy mocenských struktur a dynamik, zejména na sociální strádání. Problematiku zmíněných pojetí (aplikace koncepce uznání na sociální realitu atlantických a jihoamerických společností) pokládám na metateoretické rovině za velmi závažnou především proto, že je zřejmě schopna reflektovat jak existující kognitivní a afektivní morální systémy v těchto společnostech, tak jejich normativní (žádoucí) artikulace v obecnější rovině.

Důležitým předpokladem zvoleného postupu je ovšem přiměřená metodologie. Hlavní teoretický a metodologický předpoklad mého zkoumání vychází z teze, že některé pojmové a argumentační soustavy nebo filosofické tradice je možné považovat za natolik přesvědčivé sebereflexivní vyjádření doby a místa vzniku, že – bez ohledu na autory zamýšlenou interní metodologickou charakteristiku (popis, kritiku nebo normativitu) – mohou sloužit jako analyticky využitelný materiál pro kritickou analýzu forem a projevů morálního pozadí sdílených sociálních vzorců,⁵ ačkoliv jejich váha a význam ve skutečnosti nejsou srovnatelné. Tyto vzorce je možné v určité návaznosti na Charlese Taylora vnímat jako vyjádření *sdílené sociálně-normativní představy* (neboli *představy společnosti*).⁶

⁵ Domnívám se, že vlastně obdobný – byť v mnohém daleko ambicióznější – postup volí ve své práci také Ellen Meiksins Woodová, když zkoumá sociální dějiny politického myšlení. Pokouší se jednotlivé koncepty a teorie politické filosofie od starověku do současnosti analyzovat v souvislosti s dějiny sociálních bojů, přičemž se soustředí na vazby mezi dlouhodobými změnami, vývojem sociálních vztahů, forem vlastnictví a státních formací. Na rozdíl ode mne se však soustředí na rozbor korpusu celých dějin západního politického myšlení, zatímco mně jde pouze o rozbor těch teorií, které souvisejí se současnou sociálně-politickou situací. Srov. Wood, E. Meiksins, *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought From Antiquity to the Middle Ages*, Verso, London – New York 2008, s. 11–16.

⁶ Taylor, Ch., *Sekulární věk. Dilemata moderní společnosti, Vybrané kapitoly*, přel. T. Chudý a O. Štěch, Filosofia, Praha 2013, s. 9–102.

Jedná se samozřejmě o metodologii, která vychází z odkazu kritické teorie společnosti, jenž by se dal zhruba shrnout jako zkoumání společnosti či různých sociálních fenoménů pomocí pojmu imanentní transcendence.⁷ Tento pojem používají kritické teoretičky a kritičtí teoretici mimo jiné k zachycení dynamického prvku, který spojuje společenskou praxi se sociálně sdílenými prvky reflexe společnosti a místa člověka ve světě tak, že vytváří prostor pro záměrný emancipačně orientovaný vývoj společnosti. „Racionální ideje – jako svoboda, práva, osvobozená humanita či racionální společnost – jsou v konkrétní sociální situaci, například v kultuře či v lidské struktuře instinktů, obsaženy jako nenaplněné, a přesto realizovatelné možnosti, které poukazují nad existující stav věcí, a tak vytvářejí progresivní podnět pro své aktuální uskutečnění.“⁸ Z této perspektivy imanentní transcendence je možné se ptát, jakým způsobem tomuto emancipačnímu nároku spojení praxe a myšlení odpovídá kupříkladu liberální teorie spravedlnosti či étos osvobození od koloniálních forem nadvlády.

Níže nahlížím některé teorie a koncepty jako obsahy morálního zázemí společnosti. Výjimku v rámci triády analyzovaných autorů (Honneth, Rawls, Dussel) představuje již zmiňovaná kritická teorie uznání Axela Honnetha, kterou zde neuplatňuji jako sebereflexivní vyjádření společnosti, ale naopak jako analyticky nadřazenou rovinu sociální teorie (zdůvodnění viz níže). Rawlsova a Dusselova koncepce budou analyzovány s ohledem na hlavní otázku; nejde mi o zkoumání jejich vnitřní logiky a hledání logických či jiných argumentačních nesrovnalostí. Na jejich argumentaci pohlížím optikou uznání; dokonce, konkrétněji, optikou sociálního ocenění. Z tohoto důvodu je možné spojit sociologicky orientovanou analýzu výkonu jakožto legitimizačního prvku současného kapitalismu (a jeho erozivní dynamiky) s kritickou analýzou určitých momentů zmíněných filoso-

⁷ Strydom, P., *Contemporary Critical Theory and Methodology*, Routledge, London - New York 2011, s. 87–106.

⁸ Tamt., s. 90–91.

fických koncepcí. Hypotézou je zde myšlenka, že za některými negativními momenty současného kapitalismu (*vyžkon* a *trh*) stojí právě morální vzorce, které čerpají svou argumentaci, logiku a přesvědčivost mimo jiné z liberalismu. Druhou částí této hypotézy je potom otázka, zda odpovědí na krizi liberalismu je filosofie osvobození se svým étosem (principem) osvobození. Lidská společnost dospěla vlivem zrychlených modernizačních procesů do fáze, kdy už není možné hovořit o odděleném vývoji jednotlivých sociálních celků. Naopak, při nejzvrubnějším pohledu je nutné hovořit o globálně rozšířeném kapitalismu jako o dominantní sadě sociálních vzorců, na jejichž základě jsou společnosti strukturovány.⁹ I přes tento do jisté míry unifikující moment je však možné pozorovat jisté strukturální odlišnosti, což je klíčové, a to ať už v jednotlivých regionech, tak v *civilizačních okruzích*.¹⁰ Některé tyto odlišnosti se pokusím uchopit právě pomocí Honnethovy kritické teorie uznání, a to konkrétně prostřednictvím aplikace jejího kriticko-analytického potenciálu při zkoumání sdílených kulturních hodnot, jež spoluformují podobu kapitalistické modernizace.

Rád bych zde ještě dodal, že si plně uvědomuji nebezpečí zvoleného postupu, které spočívá v určité tendenci k apriorní kontinenta-

⁹ Ponechávám nyní stranou relativní obtíže tohoto předpokladu, které spočívají v tom, že působení není jednocestné ani jednostranné. Globalizované/globalizující sociální vzorce jsou různými způsoby implementovány (institucionálně i neinstitucionálně) v jednotlivých společnostech, a naopak kulturně podmíněné sociální vzorce mohou do jisté míry ovlivňovat globální prostor pomocí jistého druhu rekódování takovýchto vzorců. Působení může být tedy vzájemné a ne zcela přehledné, nicméně z hlediska lidské situace trpících je určující působení globálních vzorců. Mimoto se zde ukazuje, že sám předpoklad rámce národního státu jako výlučné nebo klíčové kategorie sociálněvědního výzkumu je značně problematický. Je třeba analyzovat i jiné formace – národní, subnárodní, nadnárodní, globální apod. – a vyvinout adekvátní pojmový aparát. Srov. Sassen, S., *A Sociology of Globalization*, W. W. Norton & Company, New York – London 2007, s. 3–10.

¹⁰ Hrubec, M., „Předpoklady interkulturního dialogu“, in: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfucianské perspektivy*, Filozofia, Praha 2008, s. 17–29.

lizaci myšlení a sociálních celků. V žádném případě nechci sdílet východiska klasických filosofí dějin a odvozených sociálních věd, které trpěly právě takovouto fetišizací, jež se projevuje jako epistemologický eurocentrismus. Představa dějinného údělu Evropy (demokracie, svoboda, pokrok, civilizace) byla pouhým vyvrcholením této tendence, která svázala nahodilosti dějin do geopoliticky fungujících teorií a konceptů a potvrdila je jako danost. Filozofové dějin tak vlastně pomohli vytvořit podmínky pro epistemologickou nerovnost a koloniální diferencii *my a oni*. Při analýze modernity by bylo nebezpečné zcela abstrahovat od momentu geografické určenosti myšlení, neboť by to v konečném důsledku mohlo vlastně vést k metodologickému agnosticizmu: *je nedůležité, kdo a z jakých pozic hovoří; všichni jsme na tom stejně a poznání je univerzální*. Ve skutečnosti je tomu spíše tak, že narativ modernity v sobě nese z tohoto hlediska prvky transkulturní i prvky kulturně specifické. Zkušenost modernity není u všech stejná, ale vždy je konkrétní. Atlantická modernita zažívaná příslušníkem středních vrstev v pohodlí Evropy není modernitou útlaku, ale spíše modernitou svobody. K tomuto problému je nezbytné přistupovat kriticky. Modernita je jako loď převážející Afričany a Evropany do Nového světa, kterou v 19. století zachytil na svém obraze anglický romantický malíř William Turner. Na její palubě či možná přesněji na palubě a v podpalubí lodi zvané *modernita* se spolu plaví lidé, kteří jsou z hlediska své sociální pozice od sebe vzájemně zcela odloučení. Plaví se na ní totiž otrokáři společně se ztročenými lidmi. A proto je diametrálně odlišná i jejich zkušenost této plavby. Dekoloniální obrat v sociálních vědách se snaží mimo jiné kritizovat právě ten typ myšlení, který neguje *geopolitiku vědění*, jako posthistorismus, neboť ho považuje za projev epistemické nadřazenosti, jež čerpá svou sílu z aktuální mocenské pozice, která většinou vrcholí argumenty objektivity či neutrality. Hegemoniální formy myšlení, které legitimizují nespravedlnosti, bývají velice často prošpikovány ostnem domnělé neutrality – ta bývá poslední rouškou, jež zakrývá (ale nikoliv ruší) pravé pozice, z nichž se myslí, hovoří a jedná. Snaha o vyrovnání se s takovýmto myšlením stála u zrodu postkoloniálních teorií: ukázat a reflektovat určitou nevyhnutelnost spjatosti myšlení se sociální pozicí, geopolitickým kontextem či zkrátka

s mocí.¹¹ Právě z tohoto důvodu používám do jisté míry schematické kategorie *civilizačních okruhů*.¹²

Honnethovu teorii uznání lze do značné míry číst jako kritikou a komprehenzivní analýzu modernity,¹³ tj. jako sociální teorii modernizace. Proto podle mého názoru zaujímá oproti Rawlsově a Dusselově filosofii analyticky nadřazenou pozici. A to přibližně ze dvou vzájemně spjatých důvodů. V uvedeném čtení je základní Honnethovou ambicí poskytnout sociologický obraz sociálních konfliktů,¹⁴ které byly z historického i genealogického ohledu motorem atlantické modernity. Honneth v této sociologické formulaci v silné vazbě na určitou tradici sociální filosofie rozvíjí a kombinuje

¹¹ Velice pregnantně to ukazuje Said na příkladu kritiky orientalismu, když představuje jednu z definic orientalismu jako „... rozšíření jistého geopolitického povědomí do estetických, vědeckých, ekonomických, sociologických, historických a filologických; je to *rozpracování* nejen základního geografického rozlišení (svět se skládá ze dvou nerovnoměrných částí, Orientu a Západu), nýbrž i celé řady ‚zájmů‘, které – například prostřednictvím vědeckého výzkumu, filologické rekonstrukce, psychologické analýzy nebo geografického či sociologického popisu – nejen vytváří, ale rovněž dále udržuje; je to jistá *vůle* či *záměr* (spíše než jejich pouhé vyjádření) porozumět tomu, co je očividně jiným (či alternativním a novým) světem a v některých případech tento svět ovládnout, manipulovat jím nebo si jej dokonce přivlastnit; a především je to diskurs, který však není v přímé závislosti na politické moci jako takové, nýbrž je vytvářen a udržován prostřednictvím svého nerovného vztahu k různým druhům moci: politické (reprezentované např. koloniálními či imperiálními institucemi), intelektuální (např. u dominantních vědních oborů, jako jsou srovnávací lingvistika či anatomie, nebo některých současných politologických disciplín), kulturní (např. v oblasti tradičních názorů a kánonu v oblasti vkusu, literatury či hodnot), morální (např. v případě představ o tom, co ‚oni‘ nejsou schopni pochopit nebo dělat stejně jako ‚my‘)“. Said, E. W., *Orientalismus. Západní koncepce Orientu*, přel. P. Nagyová, Paseka, Praha 2008, s. 22–23.

¹² Viz např. Arnason, J. P., *Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí*, přel. A. Bakešová, A. Kubečzka, Z. Kubišová, O. Lánský a O. Štěch, Filosofia, Praha 2009, s. 7 n.; také týž, *Historicko-sociologické eseje*, přel. E. Musilová a kol., Sociologické nakladatelství, Praha 2010, s. 178–193.

¹³ Mimo jiné i díky tomuto čtení se mohu v podstatě soustředit výhradně na jednu z rovin uznání, na sociální ocenění.

¹⁴ Srov. např. Haber, S., „Recognition, Justice and Social Pathologies in Axel Honneth's Recent Writings“, *Revista de Ciencia Política*, 27, 2007, 2, s. 159–170.

dva přístupy. První z nich pojmenovává jako hledání sociálních patologií a rozpoznává je již u Jeana-Jacquesa Rousseaua.¹⁵ Dovojuje, že právě u Rousseaua můžeme vystopovat určitou změnu ve zkoumání společnosti: od analýzy významných formálních struktur ke zkoumání podmínek lidského života. Tato v zásadě medicínská metafora má odkazovat ke snaze nalézat negativní a pro život destruktivní aspekty vývoje společnosti. Klíčový prvek spočívá v tom, že „[s] touto změnou Rousseauova postoje ... se vlastně teprve stala sociální filosofie novodobou; na rozdíl od politické filosofie se už neptala na podmínky společenského řádu nebo spravedlivého společenského řádu, nýbrž zjišťovala omezení, která nová forma života klade sebeuskutečnění člověka“.¹⁶ Druhým momentem, který je v tomto kontextu důležitý, je fakt, že Honneth z pozice ředitele Institutu pro sociální výzkum výrazně ovlivnil zaměření výzkumu: jeho programem je od roku 2001 komprehenzivní výzkum¹⁷ (teorie, empirie) *paradoxů* kapitalistické modernizace. Sociální transformace převážně atlantických kapitalistických společností na jedné straně odpovídá nespornému právnímu, morálnímu a materiálnímu progresu (reflexivní modernizace, znalostní společnost), jehož doprovodným jevem je postupný nárůst možnosti čerpat individuální svobodu pro rozšiřující se vrstvy společnosti (posílení právní rovnosti žen, rozpad rigidních rodinných vztahů, posílení právní rovnosti kulturních minorit atd.). Na druhé straně je však tento proces *paradoxně* doprovázen určitými negativními socioekonomickými jevy, které narušují podmínky lidských životů, ať už jde o strukturální obtíže při využívání těchto svobod, o eliminaci svobod, jejich převrácení v opak apod. Pojem *paradoxu*¹⁸

¹⁵ Honneth, A., „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie“, přel. A. Bakešová, in: týž, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, ed. J. Velek, Filosofía, Praha 1996, s. 30–48.

¹⁶ Tamt., s. 31.

¹⁷ Honneth, A., Hrubec, M., „O kritice a uznání. Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem“, in: Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, přel. A. Bakešová, Filosofía, Praha 2007, s. 317 n.

¹⁸ Více viz Hartmann, M., „Rozpory, ambivalence, paradoxy – proměny pojmů v novější sociální teorii“, in: Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, c. d., s. 273–311.

v sociální teorii či sociologii se snaží zachytit působení a dynamiku takovýchto procesů kapitalistické modernizace.

Z genealogického hlediska je pak Honnethova kritická teorie uznání pokusem sloučit náhled zkoumající aspekty společensky podmíněných patologií vzhledem k lidskému sebeuskutečnění s náhledem sociologicky výrazně informovaných analýz paradoxů modernity. Zatímco Honnethova kritická teorie uznání je schopna zachycovat výrazné aspekty společenského vývoje z hlediska sociální normativity (patologie jako narušení podmínek lidského života) a zároveň sociologicky analyzovat dynamiku sociálních vztahů (paradoxy modernizace), Rawlsův liberalismus i Dusselovo pojetí osvobození v tomto ohledu představují méně robustní koncepty. Soustředí se totiž – ve svých formulacích ze sedmdesátých let (které jsou předmětem mého srovnání) – na užší prostor, na společenskou normativitu (moralitu). Je ovšem potřeba říci, že Rawlsova teorie i Dusselova filosofie vykazují výrazné a neopominutelné momenty reflexe modernity z celkové perspektivy, třebaže ne tak sociologicky propracované, jako je tomu v Honnethově teorii uznání. Nicméně v následujícím textu se budu zabývat těmi normativními aspekty Rawlsovy a Dusselovy teorie, které výrazněji akcentují popis *morality* moderní společnosti v daných geopolitických kontextech. U Honnetha se zaměřím na teoretickou způsobilost jeho překrývající teorie modernizace. Kritická teorie uznání jakožto sociální teorie modernity je schopna do svého rámce analyticky zahrnout studium fungování sociálně sdílené normativity, tak jak se objevuje v Rawlsově teorii a Dusselově filosofii.

V této souvislosti není samozřejmě vůbec náhodné, že se soustředím na Rawlsovu *Teorii spravedlnosti* a na Dusselovu *Filosofía de la liberación (Filosofii osvobození)*.¹⁹ Obě knihy zároveň obsahují silné normativní aspekty (u Rawlse je to spravedlnost jakožto férovost, u Dussela étos osvobození), které jsou přinejmenším v Dusselově případě postupně transformovány v relativně hlubokou analýzu moder-

¹⁹ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, přel. K. Berka, Victoria Publishing, Praha 1995; Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, Editorial Edicol, Ciudad de México 1977.

nity.²⁰ Ve svém rozboru pochopitelně čerpám i z dalších prací těchto autorů, v nichž své formulace ze sedmdesátých let dále precizovali.

Kritická teorie uznání se jakožto sociální teorie modernizace musí zabývat jevy, které pokud možno co nejpřesněji postihují *sociální strádání lidí*. Stranou přitom mohou zůstat otázky, zda jsou tyto formy sociálního strádání aktéry vyjadřovány vědomě či nevědomě, zda dosáhly nebo nedosáhly určitého stupně publicity apod. Výchozím bodem kritické teorie je vždy uznání konkrétního *lidského utrpení*, nikoliv *metafyzické* rozvažování či (pseudo)objektivní popis společenských faktů.²¹ Jedním z důležitých aspektů kritické teorie uznání je tak její otevřenost k podobám sociálního strádání směrem do minulosti, v přítomnosti i směrem do budoucnosti. Zároveň jde také o otevřenost prostorovou. To znamená, že její aplikace je při určitých opatrných a důsledných úpravách možná také v kontextu jiných civilizačních a kulturních okruhů. Také tím se ve své knize zabývám, byť pouze doplňkově. Mým záměrem zde totiž není, a vzhledem k mému zaměření ani nemůže být, podat vyčerpávající analýzu kritické teorie uznání.

Při rozbořech jsem dodržoval dva základní přístupy, které je možné v návaznosti na Honnetha pojmenovat jako *teoreticko-sociologický* přístup a *sociálně-filosofický* přístup. Sociálně-filosofický přístup, jak jsem již naznačil výše, je založen na přesvědčení, že určité konceptuální rámce nebo filosofické tradice je možné považovat za natolik přesvědčivá sebereflexivní vyjádření své doby, že (bez ohledu na autorův zamýšlenou metodologickou charakteristiku) mohou sloužit jako materiál pro kritickou analýzu. Konceptci osvobození Dussel v sedmdesátých letech primárně zamýšlel jako normativní teorii, nicméně její argumentační přesvědčivost naznačuje, že některé její momenty

²⁰ Významná je v tomto kontextu jeho kniha *Vynalezení Amerik*, v níž jde o kritiku evropské modernity. Srov. Dussel, E., *The Invention of Americas. Eclipse of „the Other“ and the Myth of Modernity*, Continuum, New York 1995.

²¹ Honneth, A., „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové“, in: Fraserová, N., Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, přel. A. Bašešová a M. Hrubec, Filosofía, Praha 2004, s. 154 n.

lze analyzovat jako vyjádření určitých hluboce zakořeněných zkušeností a hodnot, které se dotýkají historické a morální podstaty latinskoamerických společností. V duchu obecného kritickoteoretického přístupu založeného na imanentní transcendenci je tak možné zkoumat Dusselovu filosofii osvobození jako soubor idejí, který má za cíl reflektovat soudobé nespravedlnosti a formovat budoucí společnost v kontextu latinskoamerické zkušenosti modernity.

Teoreticko-sociologický přístup je zase veden snahou porozumět důležitým sociálním fenoménům, které je možné reflektovat pomocí sociologického poznání především v návaznosti na *sociologii práce*. Sociologické prvky, které tu jsou použity, vždy dostatečně vysvětlím a pokusím se je zároveň interpretovat vzhledem k celkové teoretické matici, tj. vzhledem k Honnethově kritické teorii uznání.

Knihy je rozdělena do tří oddílů a šesti kapitol. V první kapitole se soustředím na základní výklad Honnethovy kritické teorie uznání, zejména na vysvětlení pojmu uznání, na představení Honnethova pojetí sociálního konfliktu a na základní konstelace pojetí identity. Druhá kapitola je věnována bližšímu rozboru sféry sociálního ocenění, jež je z hlediska tématu studie klíčovou sférou uznání. Půjde zde především o důslednou rekonstrukci tohoto pojmu, která poskytne jakousi „fólii“ pro vlastní rozbor sdílených hodnot, obohacenou o sociologickou analýzu významných epifenoménů spjatých se sociálním oceněním v podmínkách současného mundializovaného kapitalismu. Třetí kapitola se zabývá vazbou mezi kapitalismem a liberalismem. Snažím se zde dokázat, že Rawlsův liberalismus není teorií čistě normativní, tudíž preskriptivní, nýbrž že některé její části se podílejí na legitimizaci jiných vzorců, které byly rozvinuty v kapitalismu, konkrétně výkonu, přičemž však výkon stále zůstává určitým způsobem spjat se sociálním původem. Ve čtvrté kapitole se pozornost přesouvá k limitům liberalismu: věnuji se zde otázce jednání (a sféry politiky) a rovnosti. Pátá kapitola představuje jihoamerický kulturní kontext, který je důležitý pro základní porozumění filosofii osvobození a zároveň vyznačuje základní kontury dekoloniálního myšlení. A konečně šestá kapitola seznamuje s filosofií osvobození, přičemž důraz je kladen na étos osvobození a na analektický moment. Étos osvobození je v závěru knihy postaven do kontrastu k liberálnímu pojetí princí-

pu diference, přičemž toto srovnání by mělo ukázat, jaké překážky liberalismus představuje pro odstraňování postkoloniálních forem útlaku, jež jsou ovšem vtěleny do každodenní situace i těch aktérů, kteří nutně nemusejí žít v koloniích.

* * *

Mé poděkování za dlouholeté a inspirativní vedení patří Marku Hrubcovi. Cením si také mnoha odborných i přátelských diskusí nad rozličnými tématy této knihy s Martinem Brabcem, Karlem Hanušem, Michaelem Hauserem, Milanem Kreuzziegerem, Zuzanou Kubišovou, Lukášem Matoškou, Martinem Profantem, Ondřejem Slačálkem, Ondřejem Štěchem a Zuzanou Uhde. Za pečlivé přečtení rukopisu děkuji Zuzaně Kubišové, Mirce Lánské a Lukáši Matoškovi a v neposlední řadě za pečlivou redakci textu děkuji Aleně Bakešové.