

MAREK HRUBEC

40

EDICE
FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

Od zneuznání ke spravedlnosti

**Kritická teorie
globální společnosti
a politiky**

FILOSOFIA

EDICE
FILOSOFIE
A SOCIÁLNÍ
VĚDY

40

MAREK HRUBEC

Od zneuznání ke spravedlnosti

Kritická teorie
globální společnosti
a politiky

FILOSOFIA

Vydání knihy podpořilo

Centrum globálních studií,
společné pracoviště Filosofického ústavu
Akademie věd České republiky
a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze
(LC06013)

Recenzenti:

Doc. PhDr. Ladislav Hohoš, Ph.D.

PhDr. Petr Bláha, Ph.D.

Vědecký redaktor:

PhDr. Martin Kopecký, Ph.D.

Copyright © Marek Hrubec, 2011

© FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, nakladatelství
Filosofického ústavu AV ČR, v.v.i., 2011

ISBN 978-80-7007-362-9 (tištěná kniha)

ISBN 978-80-7007-535-7 (elektronická kniha)

DOI 10.47376/filosofia.2011.1

Obsah

Úvod	9
------	---

I. Založení kritické teorie

1. Sociální kritika	25
1.1 Interní sociální kritika	26
1.2 Trichotomie <i>kritika, vysvětlení, normativita</i>	33
1.3 Externí sociální kritika	51
2. Kritické metody	62
2.1 Transdisciplinární přístupy	62
2.2 Realismus společenského vývoje	66
2.3 Struktury, aktéři a procesy v dějinách	80

II. Vývoj kritické teorie

3. Program kritické teorie	99
3.1 Horkheimerovy základy	102
3.2 Marcusovy základy	114
3.3 Adornova a Horkheimerova redefinice	125
4. Kritická paradigmata	138
4.1 Práce a erós	138
4.2 Komunikace a uznání	144
4.3 Konkrétní uznání a globalizace	150

III. Meze liberální svobody

5. Deficity nacionální svobody	171
5.1 Nedostatky veřejného rozumu	174
5.2 Problémy individualismu a instrumentálního rozumu	188
5.3 Nedostatky přerozdělování	196
5.4 Marginalizace přerozdělování a problém vlastnictví	206
6. Deficity mezinárodní svobody	226
6.1 Neadekvátní vztah mezi jedincem a pospolitostí	227
6.2 Komparace principů spravedlnosti	235
6.3 Nedostatky mezinárodní redistribuce	239
6.4 Neudržitelnost mezinárodního uspořádání	245

IV. Zkušenost uznání

7. Dilemata lokálního uznání	259
7.1 Krystalizace uznání	259
7.2 Od soukromé sféry ke sféře veřejné	268
7.3 Politická veřejnost	279
7.4 Uznání rovnosti a diference	293
8. Dilemata transnacionálního uznání	308
8.1 Meziútní uznání	311
8.2 Překonávání meziútního uznání	318
8.3 Transnacionální uznání	327
8.4 Makroregionální integrace	333

V. Globální perspektivy uznání

9. Interkulturní uznání: kulturní a politická spravedlnost	355
9.1 Interkulturní a civilizační dialog	358
9.2 Univerzalizmus lidských práv	372
9.3 Společný hodnotový rámec	382
9.4 „Magna charta“ pro celé lidstvo	398

10. Extrateritoriální a globální uznání:	
sociální a bezpečnostní spravedlnost	404
10.1 Rozpoznání zneuznaných subjektů	405
10.2 Extrateritoriální uznání hospodářských a sociálních práv	414
10.3 Regulace transnacionální ekonomiky	421
10.4 Otázky globálního státu	433
Závěr. Ke kritické teorii globální spravedlnosti	 453
Seznam literatury	473
Summary	511
摘要	527
Ediční poznámka	537
Jmenný rejstřík	539
Věcný rejstřík	549

Úvod

Zneuznání vytváří četné konflikty a je zdrojem každodenní kritiky mnoha lidí. Přestože jsou boje o uznání dlouhodobě považovány za důležité téma, skutečně významným fenoménem a konceptem se začaly stávat teprve s rozvojem moderní společnosti a s úsilím o odstranění tradičních společenských hierarchií. Mnozí lidé si uvědomili, že jejich podřízené společenské postavení není nevyhnutelně danou skutečností, nýbrž sociální konstrukcí zneuznání, jíž nemusejí trpět, a mohou se jí vzepřít. Tato kritická tendence sice prošla fází svého útlumu, ale v současné době opět sílí. Ekonomická globalizace, světová ekonomická krize se svými sociálními a politickými dopady či xenofobně živené konflikty mezi odlišnými kulturami vytvářejí různá zneuznání, která lze jen stěží ignorovat. Zkoumání fenoménu zneuznání přitom nezůstává mimo pozornost filosofie a sociálních věd; Nancy Fraser a Axel Honneth dokonce svou společnou, před nedávnem vydanou knihu uvádějí větou: „Uznání se stalo klíčovým pojmem naší doby.“¹ Toto ambiciózní prohlášení však vyžaduje náležitý rozbor.

V předkládané knize se zabývám zneuznáním, jeho kritikou a úsilím o jeho odstranění, a to jak v obecné rovině, tak se zaměřením na několik posledních desetiletí, zejména od doby, kdy začala sílit globalizace, až do dnešních dnů, jež se vyznačují různými globálními rozpory. Zkoumám sociálně-ekonomické, politické a kulturní zneuznání v dynamice jeho konfliktního vývoje, v němž lidé usilují o spravedlnost od lokální úrovně

¹ Fraserová, N./Honneth, A., *Přerodělování nebo uznání?* Přel. A. Ba-kešová a M. Hrubec. Praha, Filosofia 2004, s. 13.

až po rovinu globální. Tyto analýzy mají své teoretické předpoklady, bez nichž by nemohly být uskutečněny. Z tohoto důvodu předkládám svůj nárys založení kritické teorie společnosti a politiky v diskusi se zakladateli a dalšími autory kritické teorie. Svou analýzu rozvíjím v polemice s liberálním přístupem k politice a společnosti a artikuluji různé formy uznání v mezinárodním, transnacionálním, supranacionálním, interkulturním, extrateritoriálním a globálním kontextu. Celkovým cílem knihy je přispět k formulaci základů kritické teorie globální společnosti a politiky se zaměřením na zkoumání současné dynamiky zneuznání.

Ve svém zkoumání navazuji na sociální a politické filosofy a sociální vědce, kteří se tématu uznání věnovali. Zatímco Johann Gottlieb Fichte a Jean-Jacques Rousseau toto téma inspirativním způsobem otevřeli, G. W. F. Hegel ho svou koncepcí „boje o uznání“ mezi pánem a rabem či otrokem (*Herr und Knecht*) propracoval a zasloužil se o to, že se stalo známým. V analýzách pak pokračovali Karl Marx, Georges Sorel, Alexandre Kojève či Jean Hyppolite, nejen v odborných, ale také v literárních dílech se jím zabývali například Jean-Paul Sartre a Simone de Beauvoir. Navazuji však především na současné rozbory uznání, které vypracovali Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor, Iris Marion Young, Seyla Benhabib, Paul Ricoeur a další, tedy většinou autorky a autoři kritické teorie společnosti. Přestože někteří z nich své analýzy již začali rozpracovávat také v kontextu výzkumu mezinárodního a globálního uznání, těmi, kdo mne v oblasti rozboru globálních interakcí inspirovali nejvíce, jsou filosofové, sociologové a politologové z relativně nově etablovaných globálních studií, zejména Leslie Sklair, William Robinson a Jerry Harris.

* * *

Jak jsem naznačil, kniha pojímá fenomén, s nímž se lidé setkávají ve své každodenní životní zkušenosti, když jsou nuceni potýkat se s nejrůznějšími překážkami. Na úvod se můžeme ptát, kde všude se dnes zneuznání objevuje a v kontextu jakých lokálních a globálních událostí a interakcí. Předně je třeba říci, že lidé často zakoušejí pocity zneuznání bezprostředně v běžných situacích, aniž by sami konkrétněji specifikovali zdroje těchto pocitů. Zkušenost zneuznání je vnímána a diagnosticky zkoumána jako atmosféra daného období či jako duch doby. Lidé – především v západních společnostech, včetně společnosti naší – mají oprávněný pocit, že je na ně neustále vyvíjen společenský tlak, aby vstupovali do konkurenčních bojů, jež tísnivě obklopují jak je, tak i lidi kolem nich, a aby se snažili o dosažení cílů, o něž často ve skutečnosti příliš, nebo dokonce vůbec, nestojí a tímto způsobem dosáhli uznání svých aktivit i sebe sama. Tento pocit je často zakoušen zejména v akademických, univerzitních a novinářských kruzích, ale i jinde, kde se lidé v těchto situacích nejednou ocitají i proto, že je k tomu vedou jejich osobní ambice spjaté s výkonem jejich profese. I přesto však mnoho z nich vnímá tento konkurenční tlak jako nepříjemný a nežádoucí, neboť z definice konkurenčního boje většina nemůže vyhrát a prohrávajícího provází pokles respektu. Avšak tyto skupiny obyvatelstva nejsou těmi, kdo zkušeností zneuznání trpí nejvíce.

Boje o uznání jsou v celospolečenské atmosféře po konci studené války a zejména po 11. září 2001 často spojovány se spory mezi kulturami či civilizacemi. Tyto střety, jež se neomezují pouze na konflikty mezi islámem a Západem, jsou často rozpory, za nimiž stojí politický boj o surovinové zdroje a sféry vlivu. Je ale také pravda, že bývají i obrannou reakcí na pozůstatky koloniálních režimů a současné vlivy ekonomické globalizace. Souvisejí rovněž se snahami Číny, Indie a Brazílie

vymanit se z marginálního postavení rozvojových zemí, a s revitalizací Ruska. Celková situace se vyznačuje úsilím o redefinici ekonomického, politického a kulturního uznání jednotlivých aktérů v současné globální konstelaci a s přechodem od unipolarismu k multipolarismu a transpolarismu. Jednotlivé dynamicky se rozvíjející země a celé makroregiony usilují o uznání své vlastní islámské, konfuciánské či jiné verze modernizace („různorodé modernity“), kterou nechtějí redukovat na vývoj, jímž dosud prošel Západ.

Interkulturní spory, jež se odehrávají napříč hranicemi národních států, mají také své národní a lokální paralely ve sporech mezi majoritami a kulturními, etnickými i jinými minoritami. Spory o to, zda je multikulturní přístup k menšinám adekvátní či nikoli a jakým způsobem lze předejít xenofobním a nacionalistickým agresivním přístupům k nim, trvají již několik desetiletí. Otázky se vymezují mezi krajními extrémy – likvidací a exkluzí menšin na jedné straně a jejich asimilací na straně druhé. Diskuse se pak obvykle vedou o tom, jakou podobu by měla mít přiměřená pozice, jež spočívá v různých formách a zdůvodněních přiměřené integrace menšin do rámce ústavních a zákonných principů dané země a kultury při zachování uznání jejich kulturních odlišností.

Kulturní konflikty však nejsou ani jedinou a často ani nejzávažnější formou zneuznání. Sociální strádání stovek milionů hladovějících lidí v rozvojových zemích představuje jejich zneuznání v nejzákladnějších potřebách. Boj globálních chudých o uznání je bojem o přežití. Jejich každodenní snahy o zachování života, které jsou úzce spjaty s právem na jídlo, vodu, přístřeší a na další sociální práva, jsou úsilím o uznání jejich základních lidských práv. Rozvojová pomoc a spolupráce neziskových organizací je zde snahou o řešení této tíživé situace. Žádoucí jsou také rozvojové aktivity státních

institucí rozvinutých zemí, i když odvrácenou stranou někdy bývá zneužívání těchto aktivit za účelem prosazování politických a ekonomických cílů „dárcovských“ zemí. Podobně je tomu také v národním měřítku, kde je potřebné naplňování sociálních práv sociálně slabých v některých zemích uplatňováno natolik selektivně a striktně, že se blíží kontrole a represí nezaměstnaných, zaměstnanců s nízkými příjmy apod. Právě zneuznání marginalizovaných skupin je typickým projevem kanalizovaného napětí, jež vychází z boje o omezené zdroje zvláště v období ekonomické krize.

Další druhy zneuznání jdou napříč uvedenými kategoriemi kulturních, politických, sociálních i jiných sfér. Například otázky vztahů mezi muži a ženami jsou jak sociální a ekonomické, tak i kulturní a v neposlední řadě i politické. Například nižší finanční ocenění pracovního výkonu žen a nedostatečné ocenění jejich práce v domácnosti nejsou pouze ekonomickou kategorií, ale jsou podmíněny také kulturními vzorci tohoto druhu zneuznání. Menší zastoupení žen v politice má obdobné příčiny. Podobně jako s genderovým uznáním je tomu také s uznáním kulturních a etnických menšin, které jsou obvykle rovněž sociálně-ekonomicky marginalizovány. Analogicky vícerozměrná je situace týkající se celých kultur v globálním rámci.

Téma globálních interakcí – specificky ekonomické globalizace a vztahů mezi jednotlivými kulturami – naznačené v souvislosti s analýzami různých forem zneuznání jednotlivců i celých skupin osob však již na úvod vyžaduje důležité upřesnění. Je nutné vymezit zkoumání prostoru, v němž boje o uznání probíhají; konkrétně je třeba nejprve rozlišit zkoumání klasických mezinárodních otázek, jež se zabývají na jedné straně jednotlivými národními státy a mezinárodními vztahy, které jejich prostřednictvím vznikají, a na druhé straně zkoumání globálních otázek, k nimž řadím transnacio-

nální, nadnárodní a samotné globální či kosmopolitní vztahy. Jestliže v knize na některých místech neprovádím upřesnění termínu „globální“, zahrnuji do něj také tyto tři druhy otázek, tedy otázky transnacionální, nadnárodní a globální. Jak napovídají již samy termíny, mezinárodní vztahy se týkají kontaktů mezi jednotlivými národními státy (obvykle prostřednictvím národních vlád); transnacionální aktivity, většinou aktivity ekonomické, národní státy překračují a nevztahují se k jednotlivým státům jako celku; nadnárodní nebo-li supranacionální otázky pak pojmám jako množinu, která zahrnuje více národních států nebo teritorií, jež společně vytvořily nadnárodní makroregionální celek; a nakonec globální vztahy jsou svého druhu nadnárodním celkem, avšak oproti makroregionům jsou celkem na celoplanetární, celocivilizační rovině. Jelikož poukazují na současné závažné limity mezinárodních vztahů v kontextu transnacionálních tlaků a objasňují vývoj směrem ke globálnímu uspořádání, zaměřuji se na boje o uznání, jež z mezinárodních vztahů vycházejí, ale nezůstávají u nich, různými způsoby je překračují a utvářejí nové tendence vývoje za hranicemi národních států; v tomto smyslu analyzuji interkulturní uznání a sociální extrateritoriální uznání.

Z dlouhodobé historické perspektivy probíhala globalizace čili stále se rozšiřující teritoriální integrace jako součást rozvíjející se technické racionality lidské civilizace, přičemž zahrnovala mimo jiné komunikační, dopravní, ekonomickou a kulturní integraci. Území kmenů postupně obsáhlo území států, dále větší území říší, poté území říší s koloniemi, následně makroregionů a nakonec vyústilo v počínající celoplanetární, tj. globální integraci. Expandující globalizace však neprobíhá lineárně. Po vlně globalizace obvykle nastává částečná deglobalizace, po níž však dochází k ještě větší globální integraci. Deglobalizace přitom působí nejen

administrativní fragmentaci států nebo říší, ale obvykle také ekonomické krize a války. Tento cyklus se opakuje rovněž na vyšší rovině, kdy kolaps některých říší či celých kultur znamenal více deglobalizačních kroků zpět, po nichž se však opět revitalizovala globální integrace v ještě větším měřítku. Z celkového dlouhodobého hlediska tedy v průběhu dějin lidské civilizace dochází prostřednictvím dynamiky globalizace a následné částečné korektivní deglobalizace ke stále větší teritoriální integraci, která je provázána nárůsty, pády a vzestupnými vlnami společností, jež vyúsťují v celoplanetární, globální integraci.

Ve svém výkladu mapuji globální interakce a teritoriální integrace, k nimž dochází v důsledku různých konfliktů. Pokouším se zachytit co nejvyšší možnou míru těchto integračních tendencí nejen proto, abych objasnil jejich podobu v posledních desetiletích, ale také proto, abych ukázal oblasti a způsoby globálních integračních procesů, které by se mohly realizovat po dočasných deglobalizačních korekcích, jež zpravidla nastávají po vlně teritoriální integrace. Určení těchto oblastí a způsobů je předpokladem k tomu, aby bylo možné problémy postkonfliktní (poválečné či pouze fragmentované) společnosti po deglobalizační fázi vývoje harmoničtěji zvládnout a aby bylo možné v následné nové fázi globálních interakcí a integračních tendencí dosáhnout spravedlivějšího uspořádání.

Rád bych nabídl základní ucelený pohled na téma uznání a propojil předchozí analýzy spravedlnosti v lokálním a národním rámci s analýzami spravedlnosti v mezinárodních a globálních souvislostech. Jak naznačuje titul mé knihy, *Od zneuznání ke spravedlnosti*, věnuji se teorii spravedlnosti, která vychází z analýz zneuznání. Její podtitul pak upřesňuje, že teorie spravedlnosti je pojata jako kritická teorie globální společnosti a politiky. Kritická teorie představuje adekvátní

přístup ke splnění takovéhohoto úkolu, neboť již od svého založení až do současné doby postupuje komplexním, neredukcionistickým způsobem. Neupadá do relativismu a ani nevede k pseudoobjektivistickým přístupům, jež pouze potvrzují společenský status quo. Kritická teorie se nesmiřuje s akomodačním údělem afirmativní teorie a kritizuje nežádoucí faktory ve společnosti. Sociálně-ekonomické rozbory přitom doplňuje analýzami kultury, politiky a práva. V návaznosti na interdisciplinární a transdisciplinární přístup kritické teorie se v této knize zaměřuji zejména na sociální a politickou filosofii, přičemž filosofická východiska sociální a politické teorie formuluji s použitím sociologických a politologických zdrojů. Kritická teorie společnosti a politiky v mém pojetí má rovněž svou morální, právní a kulturní argumentační linii. Je však zřejmé, že v rozsahu jedné knihy mohu pouze načrtnout základní myšlenky teorie, nikoli je plně rozvinout.

Hlavní rozvrh mého výkladu je rozčleněn do pěti oddílů, přičemž v prvních dvou objasňuji založení a metody – v prvním oddílu obecně, ve druhém oddílu pak ve vývojové trajektorii kritické teorie – a v následujících třech oddílech tyto metody uplatňuji při výkladu svého vlastního tématu. Konkrétněji to znamená, že v prvním oddílu v diskusi s alternativními kriticky zaměřenými sociálními a politickými teoriemi zkoumám druhy sociální kritiky a provádím založení kritické teorie pomocí trichotomie *kritika, vysvětlení, normativita*. Tato trichotomie, jež je základním principem mého výkladu, vyjadřuje argumentační dynamiku bojů o uznání, která postupuje od kritiky negativních momentů společenské reality přes vysvětlení pozitivních fragmentů reality až k rozvinutí těchto fragmentů v normativním pojetí společnosti. Toto založení dále rozvíjím prostřednictvím přístupů ke zkoumání, jež zahrnují transdisciplinariitu, realismus společenského vývoje a pojetí struktur,

aktérů a procesů v dějinách. Ve druhém oddílu potom trichotomii a další přístupy identifikuji ve formulacích kritické teorie od jejich původních zakládajících programových dokumentů až do současné doby.

Ve třetím až pátém oddílu pak prostřednictvím uvedené trichotomie analyzuji téma knihy tím, že v rámci polemiky liberální teorie s teorií uznání, specificky s kritickou teorií uznání, provádím rozbor zneuznání v globálním kontextu. Nejprve vypracovávám *kritiku* deficitů *liberální* koncepce (oddíl III: 5. a 6. kapitola), poté se věnuji *vysvětlení* dilemat koncepce *uznání* (oddíl IV: 7. a 8. kapitola) a nakonec rozvíjím *normativitu* konkretizací zásadních momentů kritické koncepce *globálního uznání* (oddíl V: 9. a 10. kapitola). Toto členění je sice základní a hlavní, ale nikoli vyčerpávající, neboť kniha směřuje ke komplexnějšímu výkladu, kdy lze v rámci každého z prvků trichotomie ještě uplatnit zbývající dva trichotomické prvky, jak bude zjevné z objasnění mého pojetí trichotomie v první kapitole. Trichotomii sice aplikuji také na samotné konkrétní problémy, ale protože vypracování teorie na vyšší rovině analýz v konečném důsledku vyžaduje vyrovnání se s alternativními teoriemi, jejich deficity a dilematy, ubírají se tímto směrem i mé rozborů. Ve své teorii uznání čerpám zejména z rozborů, které předložili Nancy Fraser, Axel Honneth, Charles Taylor a Iris Young, ve své kritice se pak vyrovnávám především s liberální teorií Johna Rawlse jakožto současnou dominantní politickou filosofií, přičemž zároveň kriticky objasňuji její ideovou spřízněnost (ve významných východiscích a závěrech) s nonegalitární libertariánskou teorií, která dnes ve své ideologické verzi převažuje v politické praxi. V tomto smyslu nejde jen o spor dílčích teorií, ale také o spor dvou teoretických či interpretačních směrů: liberálně-libertariánského teoretického proudu a kritickoteoretického proudu, z nichž každý čerpá ze své bohaté badatelské historie.

Jak v případě liberální teorie ve třetím oddílu, tak v případě teorie uznání ve čtvrtém oddílu se vždy nejprve zaměřuji na lokální a národní rovinu (5. a 7. kapitola), a následně na rovinu mezinárodní a transnacionální (6. a 8. kapitola). Vývojové tendence, které vycházejí z mezinárodního uznání a překračují jej k uznání globálnímu, zkoumám hlavně v posledním, pátém oddílu. Člením jej do dvou kapitol podle jejich zaměření na interkulturní uznání (9. kapitola) a extrateritoriální uznání globálních chudých (10. kapitola). V závěru poslední kapitoly se pak zejména vzhledem k potenciálním konfliktům a válkám zabývám možnostmi a hrozbami ustavení globálního státu. Abych se přitom vyhnul nástrahám ať už politického, nebo ekonomického redukcionismu, ve III., IV. a V. oddílu se při svém výkladu věnuji jednak otázkám sociální a ekonomické spravedlnosti, jednak otázkám spravedlnosti kulturní a politické. Normativní návrhy na institucionální ustavení vzorců uznání přitom odvozují od úsilí o uznání společenských a právních norem.

Tento systematický rozvrh knihy je sice základem pro analytické porozumění jejímu obsahu, ale intuitivnímu náhledu významu a různých dimenzí tématu může napomoci uvedení exemplární případové studie. Kritická teoretička Susan Buck-Morss ve své knize *Hegel, Haiti, and Universal History*² dokládá, že v rozvíjejícím se novověkém myšlení v 18. století hrál v západní politické filosofii důležitou roli koncept otroctví jakožto symbol nesvobodných mocenských vztahů mezi lidmi, zatímco v koloniální ekonomice a politice té doby byla praxe otroctví paradoxně na svém vrcholu. Násilné

² Buck-Morss, S., *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 2009. Kniha vychází z autorčiny studie „Hegel and Haiti“, kterou původně publikovala v *Critical Inquire* v létě roku 2000.

geografické rozštěpení požadavku spravedlnosti, kopírující hranici mezi západními zeměmi a jejich koloniemi, bylo vydáváno za nutné, správné a právně kodifikované. V tomto autoritářském kontextu většina západních intelektuálů nepovažovala za přiměřené, aby se psalo o bezprecedentní revoluci, kterou na Haiti právě uskutečnili černošští otroci, tedy bytosti, jimž se tehdy nepřipisovala schopnost svobody a vzdělání. Jednalo se o první úspěšnou revoluci černošských otroků, která vedla k ustavení státu. V západních zemích byla událost v teoretických kruzích důsledně vytěsňována a převážně se o ní mlčelo. Ve stejné době se Hegel proslavil svým kritickým rozborem otroctví a s ním spjatým inspiračním konceptem boje o uznání mezi pánem a rabem neboli otrokem ve *Fenomenologii ducha*,³ ale přestože zde můžeme tušit různé konotace spjaté s dobovými boji otroků o uznání, žádnou přímou zmínku o tehdejších událostech na Haiti v ní nenajdeme. Jistě, jednalo se o filosofickou knihu a otroctví v ní bylo rozebíráno v abstraktní rovině, navíc tehdejší politická omezení svobody slova nebyla v této věci k autorovi vstřícná, ale i tak s netrpělivým očekáváním sledujeme časový úsek, který uběhl, než Hegel ve své pozdní *Die Philosophie des Geistes (Filosofii ducha)*⁴ poukázal na schopnost edukace bývalých haitských otroků a na jejich schopnost vytvořit stát. Většina dalších autorů však o této přelomové události mlčela až do 20. století. Nezbyvá než se ptát, zda se dnes v prostředí západní sociální a politické teorie neocitáme v podobné situaci vzhledem k desít-

³ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960 (orig. 1806).

⁴ Hegelův „Der subjektive Geist“, který je v této věci důležitý, je součástí jeho díla „Die Philosophie des Geistes“, jež je 3. dílem jeho *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* z roku 1830.

kám milionů hladovějících a vzhledem ke zvyšujícímu se počtu globálních chudých v rozvojových zemích. Nejsou to však jediné marginalizované osoby, které většina západní sociální a politické teorie ignoruje. Proč je převážná část západní teorie, včetně té české, velmi přehlíživě západocentrická?

Respektování osob v nezápadním prostředí vyžaduje překonání egocentrismu a uznání jejich schopností, potřeb a zároveň kulturních odlišností, jež krystalizují z různých prostředí. To znamená také uznání jejich nároku na jejich vlastní cesty vývoje, „různorodé modernity“, což však nemusí znamenat relativistické stanovisko a dominanci partikularismu, což mnoho čtenářů od Buck-Morss očekávalo. Buck-Morss naopak ukazuje, že potřebný respekt k druhým zároveň vyžaduje porozumění naší společné situaci, našim společně sdíleným světovým dějinám, k nimž jsme byli svedeni mnoha nespravedlivými historickými i současnými událostmi a konflikty. Globální univerzální historie v pozitivním smyslu by přitom vyžadovala, aby se realizovalo vzájemné uznání osob v mnoha aspektech, a tím i spravedlnost.

* * *

Jelikož pochopení artikulace teoretického stanoviska vyžaduje alespoň částečnou znalost kontextu, v němž je vypracováno, v posledních deseti letech jsem českým čtenářům nejprve představoval řadu textů významných zahraničních sociálních a politických teoretiků, na jejichž kritické analýzy v této knize navazuji a které byly dosud v českém prostředí většinou badatelů neznámé. Z tohoto důvodu jsem v ediční řadě „Filosofie a sociální vědy“ nabídl nejen své vlastní rozbory, ale také a především publikace důležitých textů zahraničních autorů, jež jsem v zájmu uvědomění si souvislostí doplnil několika českými autory, kteří se věnují stejným či

podobným otázkám. Při příležitosti vydání čtyřicátého svazku této ediční řady bych rád poděkoval svým kolegům, kteří mi v tomto úsilí pomáhali, zejména Josefu Velkovi, od něhož jsem ediční řadu po vydání prvních deseti svazků převzal. Samozřejmě děkuji také všem autorům, spoluautorům a dalším kolegům, kteří se na publikacích obsahově, jazykově či organizačně podíleli, především Aleně Bakešové.

Mé poděkování za dlouholeté inspirativní diskuse náleží především Nancy Fraserové (New York), Axelu Honnethovi (Frankfurt/M.), Alessandru Ferrarovi (Řím), Robertu Fineovi (Warwick), Giovannimu Saavedrovi (Porto Alegre), Tongu Shijunovi (Shanghai) a dalším kritickým teoretičkám a teoretikům, mezi něž patří Maria Pia Lara (Ciudad de Mexico), Bill Scheuerman (Indiana), Hartmut Rosa (Jena), Rainer Forst (Frankfurt/M.) a Maeve Cook (Dublin), s nimiž každý rok v květnu pořádám mezinárodní konferenci, na níž jsme téma rovněž nejednou diskutovali. K dalším autorům, jimž jsem zavázán za odborné a přátelské konzultace, patří teoretici globálních studií Leslie Sklair (Londýn), Jerry Harris (Chicago), Bill Robinson (Santa Barbara, Kalifornie) a Alexander Čumakov (Moskva), sociální a politické filosofky Wei Xiaoping (Peking) a Zhou Suiming (Peking) a již zesnulý G. A. Cohen (Oxford). Cením si rovněž přátelských a kolegiálních diskusí s Josefem Velkem, Olegem Sušou, Petrem Bláhou, Michalem Pullmannem, Martinem Brabcem, Milanem Kreuziegerem, Erazimem Kohákem, Vlastimilem Hálou, Josefem Zumrem, Ladislavem Hohošem, Martinem Kopeckým, Milanem Znojem, Ľubošem Blahou, Martinem Matušíkem, a bezpochyby také s mými doktorandy. Nemohu opomenout Milana Sobotku, který mne před lety přivedl k analýzám uznání. Zvláštní poděkování patří Zuzaně Uhde, jejíž příspěvek se neomezoval na odborné diskuse, a zahrnoval také více rozměrů života.

I.
Založení kritické teorie

1. Sociální kritika

*... pojmy, které zahrnují nejen danou skutečnost,
nýbrž zároveň i její zrušení a skutečnost novou.*

Herbert Marcuse

Kritická teorie společnosti vychází ze sociální kritiky. Rozpracování tohoto východiska se však u jednotlivých autorů liší. Svou formulaci kritické teorie zakládám na vymezení tří základních prvků kritické teorie – *kritika, vysvětlení, normativita* –, jež lze identifikovat již v počátečních programových dokumentech zakladatelů kritické teorie a následně je mapovat v textech jejich následovníků až do dnešních dnů.⁵ Přestože tyto prvky byly v kritické teorii od začátku přítomny a jejich existence byla předpokladem kritické teorie, nebyly ve svých vzájemných vztazích téměř artikulovány, neboť byly rozebírány většinou jen některé z nich a jen některé vztahy mezi nimi byly vágně probrány. Teprve analytická artikulace všech tří prvků v jejich vzájemných konstitutivních vztazích umožní, aby zaujaly zásadní místo v celku založení kritické teorie.

Ve svém výkladu budu postupovat následujícím způsobem. V první podkapitole zdůvodním potřebu interního charakteru kriticky zaměřené sociální a politické teorie. Ve druhé podkapitole objasním základní význam trichotomie *kritika, vysvětlení, normativita* pro tento druh teorie a zaměřím se na vztahy mezi jednotlivými prvky trichotomie. V poslední, třetí podkapitole se budu zabývat problematikou externí sociální kritiky a zkoumáním možnosti, zda ji lze alespoň v některých

⁵ Viz oddíl II této knihy.

případech redefinovat z interní perspektivy. Tento sled argumentačních kroků snad povede k lepšímu porozumění základním pilířům teorie, která vychází z vnitřní sociální kritiky, a je tak schopna čelit nástrahám represivních autoritářských přístupů. Navážu-li na jeden z prvních programových textů kritické teorie, jímž je studie „Tradiční a kritická teorie“, která – jak vyplývá již z názvu – formuluje rozdíl mezi tradiční a kritickou teorií, lze říci, že nyní je zapotřebí provést diferenciaci mezi kritickou teorií a autoritářskou teorií, a to nejen tou tradiční, ale i současnou.⁶

1.1 Interní sociální kritika

Objasnění zakládajících prvků kritické teorie vyžaduje srovnání relevantních alternativních sociálních a politických teorií, konkrétně teoretických sociálních a politických kritik, jež budu pro stručnost dále označovat jako „sociální kritiky“. Začnu rozbořem vlivného teoretického přístupu k sociální kritice, který předkládá Michael Walzer a na nějž navazuje více kritických teoretiků, a poté pomocí analýzy teorií dalších autorů ukážu jeho limity a představím své vlastní stanovisko.

Walzer sice nabízí inspirativní vhled do dané problematiky, ale tím, že směšuje části několika rovin výkladu dohromady, a další přehlíží, nepředkládá dostatečně zdůvodněné založení konstitutivních prvků sociální kritiky.⁷ Analýza jeho stanoviska však umožňuje dobře artikulovat životaschopnou sociální kritiku a zároveň

⁶ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie. Přel. I. Hlaváč. *Aluze*, 4, 2001, 1, s. 74–106 (orig. 1937). Srov. Adorno, T. W./Frenkel-Brunswick, E./Levinson, D. J./Sanford, R. N., *The Authoritarian Personality*. New York, Harper & Row 1950.

⁷ Viz zejména: Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*. Přel. J. Velek. Praha, Filosofia 2000.

odlišit kritickou teorií společnosti od jiných forem sociální kritiky. Walzer považuje sociální kritiku za stejně starou jako společnost samu a adekvátní odpověď na ni za „jednu ze základních forem vzájemného uznání“.⁸ Sociální kritik v interakcích poskytování, odmítání a získávání respektu může říci: kritizuji, tedy jsem. Stížnost, kterou vznáší, je přitom pouhým počátkem, podobně jako je situováno myšlení tam, kde Descartes prohlašuje: myslím, tedy jsem. Přitom lze říci, že Sókratovo zpochybňování jednání spolubližních ustavuje sociálního kritika jako exemplárního odborníka na „stížnost“.

Walzer pojímá sociální kritiku jako druh společenské praxe, která se vyznačuje zpochybňující interpretací. V tom se shoduje s kritickou teorií, která je rovněž druhem sociální kritiky, jenž je úzce provázán s kritickou praxí. Walzer nastiňuje věcné vymezení této kritické interpretace na pozadí jiných pojetí, jež považuje z morálního hlediska za méně vhodná a méně korespondující s každodenními zkušenostmi lidí.⁹ Primárně rozlišuje tři druhy sociální kritiky: *odhalování, vytváření a interpretaci*.¹⁰

První druh, odhalování, je druhem výkladu, který se zaměřuje na danou oblast rozboru, analyzuje ji a odkrývá v ní její problémy. Jedná se o přístup, jenž se silně opírá o deskripci a vysvětlení dané oblasti zkoumání. Nalézají již hotovou hodnotovou strukturu a její nedo-

⁸ Walzer, M., *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York, Basic Books 1988, s. 3 n.

⁹ Srov. také: „Je načase vlít do teoretických žil mé argumentace historickou krev.“ Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 73.

¹⁰ Tamtéž. Josef Velek zde ve svém doslovu „Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera“ (s. 97–148) zakotvuje Walzerovo pojetí sociální kritiky do rámce jeho teorie spravedlnosti. Srov. také Walzer, M., *On Toleration*. New Haven, Yale University Press 1997.

statky. Druhý druh sociální kritiky, vytváření, oproti prvnímu přístupu zaujímá aktivnější přístup. Nepracuje s nějakým již hotovým předmětem svého zájmu, který objevuje, ale sám jej vytváří. Pokouší se zkonstruovat hodnoty, jež by mohly být všeobecně sdíleny, „univerzálně platný korektiv všech rozdílných společenských morálek“.¹¹ Tento univerzalistický korektiv poté může sloužit jako zdroj korekce dosud převládajících problematických praktik. Příkladem mohou být Rawlsovy principy normativní teorie spravedlnosti, které nejsou v praxi nacházeny, ale naopak jsou utvářeny za závojem nevědomosti, v němž se od praxe odhlíží.

Pro větší porozumění Walzer uvádí první a druhý druh kritiky do kontrastu pomocí paralely s alegoriemi moudrosti. Odhalování může být připodobněno k moudrosti sovy, která vzlétá až za soumraku. Její moudrost přichází až v závěru, kdy jsou činy již provedeny a Minervina sova může s odstupem vše shlédnout a pojmout. Naopak sociální kritika jakožto vytváření má blíže k moudrosti orla za ranních červánků, který je činorodým aktérem, jenž má den s jeho možnostmi před sebou. Walzer rozvíjí také paralelu s druhou uskutečňování státní moci. Odhalování je podobné exekutivě, jež nalézá zákon, který následně uplatňuje. Oproti tomu je vynalézání podobné zákonodárné moci, jež zákon sama vytváří a poskytuje výkonné moci. Moc soudní poté podle Walzera odkazuje na sociální kritiku v podobě interpretace.¹²

Ten, kdo provádí interpretaci, je v podobné roli jako soudce. Jelikož k sociální kritice dochází nejen v oblasti filosofie, ale také často v každodenním životě, nepotřebuje být objevena nebo vytvořena. Sociální kritik vede řeč s dalšími členy své pospolitosti a přispívá k posuzování podmínek jejich společných aktivit: pospolitá řeč

¹¹ Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 21.

¹² Tamtéž, s. 16 a 26 n.

provádí *interní kritiku* v podobě „kolektivní reflexe podmínek kolektivního života“. ¹³ Tato reflexe je interpretací, jež posuzuje situaci, v níž se členové obce sami mezi sebou vyjadřují ke svému společnému dobru. Bez identifikace s určitými významnými hodnotami dané společnosti by kritik nemohl zjistit společenské neduhy a zaměřit se na problémy nespravedlnosti, jež se v dané společnosti vyskytují, aniž by společnosti vnucoval své stanovisko a postupoval autoritářsky.

Tato argumentace může mít dvě verze, epistemologickou a morální či praktickofilosofickou. Richard Rorty jakožto reprezentant první varianty souhlasí s Walzerem, že interpretace je podstatným fenoménem pro porozumění sociální kritice. Tento argument však rozvádí směrem k teorii poznání, když uvádí, že poznání pravdy je možné realizovat jen v rámci místních jazykových her. Kritika nemůže přesahovat svůj kontext porozumění v dané jazykové společnosti. A pokud tak činí, může ztratit cit pro pochopení problémů a otevírá se nebezpečí autoritářských zneužití. ¹⁴ Naproti tomu Walzerův kontextualistický přístup v rámci praktické filosofie nezačíná epistemologickým argumentem, a pokud by ho přijal, nacházel by v něm praktické implikace, které Rorty potlačuje svým návrhem na dělbu práce mezi privátní filosofi, senzitivně orientovanou literaturu a politické reformy. Walzerova praktická filosofie vychází z morálního předpokladu, že platnost norem je

¹³ Tamtéž, s. 41.

¹⁴ Rorty, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*. Přel. P. Toman. Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996. Srov. Honneth, A., *The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism*. In: *týž, Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press 2007, s. 52-53; Allen, J., *The Situated Critique or the Loyal Critique? Rorty and Walzer on Social Criticism*. *Philosophy and Social Criticism*, 24, 1998, 6, s. 25–46.

založena na ustaveném horizontu norem dané pospolitosti.¹⁵ Pokud by sociální kritik tento horizont ignoroval, postavil by se do pozice cizince, který není schopen nabídnout relevantní kritické připomínky k nedostatkům života pospolitosti a bez citlivého posouzení věci jí autoritářsky vnucuje pravidla života nějaké cizí společnosti.

S hlavní myšlenkou interně zakotvené sociální kritiky, kterou předkládá jak praktickofilosofická, tak epistemologická perspektiva, souhlasí Iris Young a s ní i další kritičtí teoretici. Odmítají přitom ahistorické a od konkrétní společnosti separované vytváření teorie, tak jak je prosazuje hlavní proud současné politické filosofie, tedy liberální teorie, například John Rawls. Na rozdíl od Rawlsova přístupu uvádí Young model kritika, interního kritika, jakými byli Albert Camus, George Orwell či Mahátma Gándhí a které následuje i Walzer: „Sociální kritik je zainteresovaný a podílí se na společnosti, kterou kritizuje. Nevztahuje se ke společnosti a jejím institucím z nezaujatého hlediska.“¹⁶ Kritická teorie podle Iris Youngové musí odmítnout pokusy o utváření takového druhu univerzální teorie, jež by byla od společnosti izolována. Takovéto externí stanovisko by bylo vystaveno riziku podlehnutí elitářskému autoritářskému jednání nebo alespoň odpovědností nezatíženého poskytování zdánlivě neutrálně formulovaných expertiz mocenským kruhům, které mohou na-

¹⁵ Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d.

¹⁶ Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press 1990, s. 6, srov. také s. 5 n.; srov. Young, I. M. /Jalušič, V./Pajnik, M., When I Think of Myself as Politically Engaged, I Think of Myself as a Citizen: Interview with Iris Marion Young. In: Ferguson, A./Nagel, M. (eds.), *Dancing with Iris. The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford, Oxford University Press 2009; Young, I. M., *Proti útlaku a nadvládě*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2010.

být autoritářských podob diktatury či být přímo namířeny proti členům společnosti.

Významný přínos k argumentaci přináší Axel Honneth, jenž vede Ústav pro sociální výzkum na univerzitě ve Frankfurtu nad Mohanem, v jehož zázemí kritická teorie původně vznikla a kde se stále pěstuje. Honnethovo pojetí sociální kritiky se sice od Walzerova v podstatných ohledech liší, přesto mu však vděčí za základní strukturu argumentace.¹⁷ Honneth reformuluje Walzerův slovník sociální kritiky v souladu s odlišnou terminologií zavedenou v humanitních a sociálních vědách, *vytváření* redefinuje na *konstrukci a interpretaci* nazývá *re-konstrukcí*. Proti rawlsovskému konstruktivismu přitom klade důraz na habermasovský re-konstruktivismus. Zároveň souhlasí s Walzerovým upřednostňováním interpretačního modelu sociální kritiky, neboť i on si uvědomuje zásadní důležitost role aktérů, kteří jsou pod tlakem sociálních patologií, a proto formulují svou kritiku. Honneth však k tomu má dvě výhrady.

Za prvé, Walzerův sociální kritik, jenž rekonstruuje podmínky společného života členů pospolitosti, je vystaven nástrahám relativismu. Jeho interní kritika si bere měřítko posuzování pouze z vnitřních zdrojů pospolitosti a inklinuje k tomu, aby na výtky proti nespravedlnosti, které vycházejí z jiných, vnějších zdrojů, reagovala přehlíživým způsobem stvrzujícím status quo: „Takhle

¹⁷ Viz zejména: Honneth, A., Rekonstruktivní společenská kritika s genealogickou výhradou. K ideji „kritiky“ ve frankfurtské škole. In: týž, *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2011 (v tisku). Srov. Brink, B. van den/Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 2007; Schmidt am Bush, H.-Ch./Zurn, Ch. F. (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham, Rowman and Littlefield 2010.

to tu prostě děláme.“ Walzerův relativismus je patrný například ze závěru jeho knihy *Interpretace a sociální kritika*: „Je tedy chybou, chválíme-li proroky za jejich univerzalistické poselství. Protože tím nejobdivuhodnějším je na nich jejich partikulární spor.“¹⁸ Tento přístup však ignoruje fakt, že kritika vyžaduje také určitý korektiv, bez něhož by upadla do relativismu partikulárních sporů, které by nebylo možné rozsoudit jinak než na základě časových a místních nahodilostí mínění členů pospolitosti. Proto Honneth dodává, že každá skutečně nosná sociální kritika musí sice z interní kritiky vycházet, ale že ji musí formulovat způsobem, který bude reflektovat rovněž určité nerelativní měřítko. Pro kritickou teorii, jež od svého počátku navazuje na progresivní křídlo hegelovského myšlení, je tímto kritériem identifikace prvků progresivního vývoje v dlouhodobé perspektivě od minulosti přes přítomnost až do budoucnosti. Kritérium progresu, zejména pokroku rozumu, může být vnímáno jako konstruktivistický prvek, ale – a to je zásadní – pouze v rámci sociální kritiky.

Toto zakotvení sociální kritiky je podle Honnetha sice nutné, nikoli však postačující. Druhá Honnethova výhrada vůči Walzerovi vychází ze zkušenosti, že již první generace autorů kritické teorie nepokládala za postačující formulovat v celkovém rámci rozumných tendencí vývoje pouze vnitřní partikulární spory dané pospolitostí a problémy a strany sporů kriticky posuzovat v těchto úzkých mezích. Kritická teorie vyžadovala ještě druhé opěrné kritérium, jež však ve Walzerově klasifikaci chybí. Druhé kritérium je pojato v návaznosti na Nietzscheovu *genealogii*. Utvářejícím prvkem kritické teorie bylo tedy postižení nejen pozitivních či progresivních, ale také negativních prvků v dějinách, zachycení sociálních patologií v historickém vývoji. Exemplárním modelem

¹⁸ Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 96.

tohoto přístupu je Horkheimerova a Adornova *Dialektika osvícenství*.¹⁹ Walzerem vymezený druh sociální kritiky *odhalování*, který jsem výše zmiňoval, Honneth sice pomíjí, ale na první pohled se zdá, že by mohl být považován za variantu Honnethovy genealogie. Honneth však tuto podobnost vylučuje, neboť o odhalování uvažuje v souvislosti s kriticky redefinovaným pozitivistickým přístupem, zatímco o genealogii samostatně jako o přístupu, který mapuje společenské patologické normy.

Honneth se domnívá, že současná nosná kritická teorie vyžaduje, aby sociální kritika spojovala uvedené prvky – konstrukci, rekonstrukci a genealogii. Uvádí, že je žádoucí provázat formulace morálních východisek kritiky s konstrukcí progresivního vývoje uznání v dějinách a v návaznosti na genealogickou metodologii ukázat zejména paradoxy uznání.²⁰ Nedostatky tohoto přístupu a jeho realizace jsou však patrné nejen z hlediska obsahu Honnethových rozborů, ale také z hlediska jeho porozumění sociální kritice a členění jejích druhů.

1.2 Trichotomie *kritika, vysvětlení, normativita*

Problémy Honnethova i Walzerova výkladu se ukazují, když je analyzujeme z perspektivy adekvátnější specifikace druhů sociální kritiky. Již v programových tezích kritické teorie, které formulovali Horkheimer a Marcuse, a v textech, jež na ně navazují, lze identifikovat přiměřenější implicitní členění, které je založeno na inter-

¹⁹ Horkheimer, M./Adorno, T., *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Váňa a M. Hauser. Praha, OIKOYMENH 2009 (orig. 1947). Srov. Habermas, J., The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno. In: *týž, The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MIT Press 1987, s. 106–130.

²⁰ Honneth, A., Rekonstruktivní společenská kritika s genealogickou výhradou, c. d.

ních souvislostech tří prvků: identifikace problémů subjekty, popis související reality a návazné odvození žádoucích společenských norem. Tento přístup vychází z interní *kritiky* formulované sociálními aktéry, která umožňuje zaměření pozornosti na deskriptivní *vysvětlení* relevantních témat a na tomto základě také formulaci *normativní* koncepce společnosti. Trichotomii *kritika, vysvětlení, normativita*, kterou ve třetí kapitole nacházím a aktualizuji také v dějinách kritické teorie (Marcuse, Horkheimer, Habermas, Honneth a další), pokládám za adekvátnější specifikaci sociální kritiky z hlediska kritické teorie než ostatní alternativy. Navazuji zde na jeden ze zakládajících programových textů kritické teorie z třicátých let 20. století od Herberta Marcuseho, který hovoří o potřebě spojení kritického, vysvětlujícího a normativního momentu pomocí pojmů, jež „zahrnují nejen danou skutečnost, nýbrž zároveň i její zrušení a skutečnost novou“.²¹ Při použití terminologie, která reflektuje jak obsah pojmů, tak i přístup aktéra ke skutečnosti, lze říci, že by tyto pojmy měly obsahovat nejen vysvětlení dané skutečnosti, ale také její kritiku a normativní určení nové skutečnosti.²² Náčrt této myšlenky později formuluje také Iris Young. Hovoří o ideálech a argumentech, které mají jak analyzovat nedostatky společností, tak obsahovat vizi možnosti transformace těchto společností.²³

Trichotomie, kterou artikuluji, je založena na třech

²¹ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*. Přel. A. Ba-kešová a O. Štěch. *Filosofický časopis*, 51, 2003, 4, s. 615.

²² Marcuse se o těchto pojmech na stejném místě zmínil také jako o pojmech, které sice obsahují normativitu, avšak ta je pojímána spíše jako důležitý nadějný potenciál než jako jejich hlavní vymezení, neboť celé Marcusovo dílo se zaměřuje především na kritiku a vysvětlení, zatímco normativita u něj není téměř vůbec rozpracována.

²³ Young, I. M., *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press 2000, s. 8–9.

základních přístupech sociálních aktérů k realitě, přesněji řečeno k problematické realitě a k jejímu překonávání. Prvním přístupem je *odmítnutí* (*negace*), druhým je naopak *přijetí* (*afirmace*) a třetím *vytvoření* (*kreace*). Odmítnutí je kritickým postojem subjektu k problematické skutečnosti; přijetí se zaměřuje na ty prvky reality, jež krystalizují jako její pozitivní fragmenty na pozadí kritizovaných prvků reality; a vytvoření se týká vyzvednutí pozitivních fragmentů reality a jejich rozvinutí do souboru žádoucích norem a celku normativního uspořádání. Tento sled kroků přitom není jednorázovým přístupem, jedná se o opakující se děj, jehož prostřednictvím se jednotlivé kroky stále více specifikují. Jedná se o dynamiku vývoje. Trichotomie obsahuje základní prvky, jež ve svém vzájemném propojení realizují dynamiku bojů o uznání, které začínají negací nežádoucího stavu, dále identifikují pozitivní fragmenty skutečnosti a následně je rozvíjejí do žádoucího stavu.

V oblasti modů diskurzu těmito obecným přístupům k realitě mohou volně odpovídat tradiční označení *narrace*, *deskripce* (včetně expozice), *argumentace*. Adekvátnější provázanost s formulačními postoji však poskytuje teoretičtěji zaměřená triáda termínů vázaných na pojem „scribere“, psát: *proskripce*, jež odkazuje na odmítnutí, obvinění či zatracení, *deskripce*, jež se váže na to, co existuje, a *preskripce*, jež se týká toho, co by být mělo. Tyto termíny výborně odkazují na svůj společný základ a tím i na vzájemné provázání. Vzhledem k tématu sociální kritiky, která je jak teoretická, tak i praktická, je však jejich nevýhodou jednak jejich jednostranná orientace na psaní, tedy více na teoretickou stránku kritiky, jednak jejich významová nezakotvenost v sociální a politické teorii. Naproti tomu termíny *kritika*, *vysvětlení*, *normativita*, které upřednostňují, již mají jak své jemnější konotace v sociální a politické teorii, tak i svůj praktický rozměr.

formy výkladu	autoři
kritika	Walzer – interpretace; Honneth – rekonstrukce
vysvětlení	Walzer – odhalování
normativita	Walzer – vynalézání; Honneth – konstrukce
	Honneth – genealogie

Tab. 1: Formy výkladu podle autorů

Bližší porozumění trichotomii *kritika*, *vysvětlení*, *normativita* ve vztahu k místu jednotlivých forem Walzerova a Honnethova výkladu předkládám v tabulce 1, s výjimkou genealogie, kterou budu interpretovat později. Mé členění na jedné straně více odpovídá Walzerově diferenciaci jednotlivých druhů výkladu, na druhé straně odkazuje na kritickoteoretický směr uvažování, který usiluje o propojování kritiky s dalšími přístupy, v tomto ohledu se tedy více blížím Honnethovu výkladu. Walzer poměrně dobře pokrývá různé formy výkladu, činí tak však způsobem, jenž jednu formu přístupu zcela prosazuje (interpretaci), a ostatní odmítá. Oproti tomu Honneth zaujímá k jednotlivým formám výkladu komplexnější přístup a chápe, že je nutné provést jejich reformulaci a začlenění do celkového rámce sociální kritiky.

Walzer ovšem správně primárně preferuje první formu výkladu, kterou nazývá interpretací, neboť klade důraz na interní kritiku, jež vychází z porozumění po-

tlačovaných subjektů a jejich historických a současných problémů, a nikoli z vnějších zdrojů, které by ve svém pohledu mohly obsahovat odcizení se potřebám a zájmům členů pospolitosti a autoritářské postupy. Walzer však není schopen vysvětlit, proč je interní kritika primárně interpretací. Role interpretace v životě člověka je významná, jak dokládá například Taylorův výklad člověka jakožto interpretující a sebeinterpretující bytosti,²⁴ nicméně interpretační přístup ke světu ještě nemusí znamenat přístup kritický. Interpretace sice mohou být různé a poukazovat na rozpory a problémy v realitě, ale takovýto přístup může být podán způsobem, který může stvrzovat status quo a alternativy ukazovat jako podstatně horší varianty současného uspořádání. Dále, jelikož interní kritika není pouze teoretickým aktem, zvláště ve Walzerově verzi, v níž je sociální kritika druhem společenské praxe, pro kterou je teoretická složka pouze sekundární, není přiměřené pojímat interní kritiku primárně jako interpretaci. Společenská praxe interní sociální kritiky může mít často podobu, jež není realizována hlavně v modu interpretace.²⁵ Taková kritika sice může být deficitní, nicméně může být stále interní, a pokud jde o jiné stánky, pak i zcela dostatečná. Interní kritice by mělo jít primárně o odmítnutí negativních jevů, a nikoli o pouhé formulování posuzujícího hlediska na věc. Soudce, kterého Walzer vyzvedává jako příklad aktu interpretace, vede se členy pospolitosti

²⁴ Taylor, C., *Language and Human Agency*. In: *týž, Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, Cambridge University Press 1985; *týž, The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989.

²⁵ Lze sice případně říci, že každá interní kritika určitým druhem interpretace je, ale to pak lze říci také o zbývajících dvou formách sociální kritiky (odhalování a vytváření), čímž se ztrácí důvod spojit interpretaci jen s jednou ze tří druhů kritik.

časová osa	minulost	současnost	budoucnost
forma výkladu	kritika	kritika	prolongovaná kritika
	vysvětlení	vysvětlení	prolongované vysvětlení
	normativita	normativita	normativita

Tab. 2: Časová osa podle forem výkladu

ti řeč, nicméně jeho soud může být nekritický a stvrzující daný stav.

Zbývající dvě formy výkladu objasňuje Walzer přesvědčivěji, i když obě odmítá. Jak jsem již vysvětlil výše, druhá forma výkladu, odhalování, vysvětluje daný stav věci a koncentruje se na jeho deskripci. Poslední forma výkladu, vytváření, se neomezuje na pasivní přijetí daného stavu věci, ale aktivně přináší nové normy pro žádoucí budoucí uspořádání.

Je ještě možné dodat, že se Walzer zaměřuje na *vysvětlení* minulých a současných podob skutečnosti, nechává však stranou vysvětlení, jež se týká budoucího uspořádání.²⁶ Chybí mu identifikace výkladu, který by na základě rozboru historického a soudobého vývoje prolongoval trajektorie vývojových tendencí a přispěl

²⁶ Walzer se sice intenzivně zabývá rolí proroka, která se na první pohled zdá být příslibem jeho kritického rozboru prolongování vývojových tendencí, vymezuje ji však především vzhledem k její interpretativní funkci v rámci pospolitosti. Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 73 nn. V českém kontextu srov. Potůček, M. (ed.), *Manuál prognostických metod*. Praha, SLON 2006.

kombinace forem výkladu	kritická charakteristika výkladu	vysvětlující charakteristika výkladu	normativní charakteristika výkladu
kritika	x	vysvětlující kritika	normativní kritika
vysvětlení	kritické vysvětlení	x	normativní vysvětlení
normativita	kritická normativita	vysvětlující normativita	x

Tab. 3: Vzájemné vztahy prvků trichotomie sociální kritiky

k vysvětlení pravděpodobného budoucího vývoje, jak to činí disciplíny prognostika či futurologie (tímto nedostatkem, jenž se týká vysvětlení i kritiky, se vyznačuje naprostá většina současných autorů). Naopak *normativní* vzorce je možné zkoumat také v současnosti a minulosti, není nutné pojímat je pouze jako vyjádření toho, co by mělo být v budoucnu (jak je to typické pro hlavní proud současné normativní teorie pěstované hlavně v rámci politické filosofie, kdy se argumentuje, že stačí nezávislé vytvoření optimální budoucí normativity nebo že vzhledem k tomu, že historii nelze změnit, je zkoumání minulé normativity bezcenné). Poznání normativních vzorců v minulosti je cenné z hlediska pojetí historických vývojových normativních tendencí, jež mají svůj nesporný přesah do budoucnosti.

Nyní bych se rád podrobněji věnoval problému, který jsem výše naznačil v souvislosti s Honnethovou kriti-

kou Walzera a který konkrétně spočívá v tom, že Walzerovo členění forem výkladu preferuje pouze izolovanou interní kritiku a z ostatních zdrojů sociální kritiky (odhalování a vytváření) si neodnáší žádný rozvíjející moment. Jak jsem již vysvětlil, Honneth správně upozorňuje na nebezpečí relativismu, která z takového izolacionistické interní kritiky činí partikulární voluntaristické stanovisko. Jak nyní vysvětlím, Honnethovo vlastní řešení problému je však také deficitní. Svůj rozbor řešení a artikulaci adekvátnějších přístupů k problémům shrnuji v tabulce 3, v níž jsou uvedeny vzájemné vztahy prvků trichotomie sociální kritiky. Substantiva přitom označují jádro neboli podstatu výkladu, adjektiva jej doplňují o jeho hlavní charakteristiku.

Zaměřím-li se nejprve na redukcionistické druhy výkladu pojaté samostatně, jak v tabulce ukazuje první vertikální sloupec zleva, lze říci, že samostatně pojatá *kritika* odpovídá například Walzerově sociální kritice. Samostatně pojaté *vysvětlení* je redukcionistickou formou výkladu, jež se v reprezentativní podobě objevuje zejména v (kvazi)pozitivisticky orientovaných teoriích v sociálních vědách, tedy v současném hlavním proudu sociálních věd. Samostatně pojatá *normativita* je většinou charakteristická pro současné normativní teorie v oblasti morální a politické filosofie.

Axel Honneth oddělené druhy sociální kritiky odmítá, a naopak pokládá za žádoucí, aby se prvky jeho verze sociální kritiky, tj. rekonstrukce, konstrukce a genealogie, propojily. Různé formy provázání prvků sociální kritiky najdeme i u dalších kritických teoretiků, jejich akcent při formulování různých požadavků, jak by toto propojování mělo vypadat, je však odlišný. Nejen tyto odlišnosti, ale i společně sdílené prvky kritické teorie založené na jemnějším uchopení trichotomie *kritika*, *vysvětlení*, *normativita* jsem vzhledem k praxi konceptualizoval rovněž prostřednictvím publikací odbor-

ných rozhovorů s významnými autory současné kritické teorie, s Axelem Honnethem, Nancy Fraserovou, Hansem-Herbertem Köglerem a jinými, od nichž jsem se pokusil získat, jak dále ukážu, explicitní vyjádření k tomuto tématu. Zatímco terminologie této trichotomie umožňuje její využití jak v oblasti kritické teorie, tak i ve sféře kritické praxe, bližší výklad vyžaduje konceptuální trichotomickou diferenciaci vlastní reality, k níž se aktér vztahuje, diferenciaci, kterou rozvádím pomocí konceptů: praktická kritika špatné reality, dobrá aktivita (pozitivní fragmenty a progresivní vývojové tendence reality) a v praxi prosazované normy. Jednotliví kritičtí teoretici se liší v tom, na který z těchto prvků či na jaké vztahy mezi nimi kladou důraz.

Významná autorka z dalšího předního pracoviště kritické teorie, Nancy Fraser z New School University v New Yorku, souhlasí s tezí, že „jádro problému spočívá ve vytvoření správného vztahu mezi sociálním popisem, sociální kritikou a normativní teorií“.²⁷ Tematizace tohoto trojčlenného vztahu podle ní míří k podstatě toho, jak ona sama rozumí kritické teorii. Rovněž rozlišuje mezi teoretickou a praktickou rovinou řešení tohoto vztahu. Na *teoretické rovině* hovoří o filosofické a sociálněteoretické reflexi, která umožňuje explicitní formulaci paradigmat různých teorií spravedlnosti. Tato teoretická reflexe se odlišuje od *populárních pojetí* spravedlnosti, které poskytují členům občanské společnosti různé ideály, jež by měla teorie analyzovat, aby neupad-

²⁷ Ke globální spravedlnosti. Rozhovor Marka Hrubce s Nancy Fraser. In: táž, *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace*. Ed. M. Hrubec. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2007, s. 25 n., k tomuto tématu viz také s. 17–26. Srov. Fraser, N., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York, Routledge 1996; Olson, K. (ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London, Verso 2008.

la do nesituovaného stanoviska s potenciálním autoritářským postojem.²⁸ Tyto ideály nejsou často explicitně zkoumány a jsou jen implicitně zastávány aktéry různých občanských hnutí, sociálních hnutí, aktivit za prosazování multikulturalismu apod. Odkazují dvojím směrem, jednak kriticky ke špatné fakticitě s jejími příčinami nespravedlnosti a jednak pozitivně k možným řešením nespravedlnosti a odtud odvozeným politickým požadavkům ohledně spravedlnosti. V moderní společnosti je ideál rovnosti v populárních pojetích exemplárním vzorem dobré *facticity*. Možnost rozvíjení rovnosti se stává také inspirací protestní kritiky špatné *facticity* a zdrojem požadovaných a prosazovaných norem. Tento výklad, který Nancy Fraser předkládá, se tedy pohybuje ve výkladové formě *vysvětlení*, od níž je odvozeno *kritické vysvětlení* a *normativní vysvětlení*. Tyto různé druhy vysvětlení mohou mít jak praktickou podobu, tak podobu teoretickou (sociální ontologie a sociální vědy).

Fraser zdůrazňuje význam provázání populárních pojetí, jež se vyskytují v praxi, s filosofickými a vědeckými pojetími v teorii. Tímto způsobem v obecné rovině odlišuje kritickou teorii od teorie tradiční, jež nevyžadovala legitimitu občanů a společnost posuzovala elitářsky a autoritářsky „shora“, tedy nezávisle na ní. Propojení teorie s praxí je však jen prvním z definičních

²⁸ Fraser hovoří na jedné straně o populárních pojetích spravedlnosti a o teoretických pojetích spravedlnosti na straně druhé. Zatímco praktická kritika je imanentním zdrojem, východiskem v sociální skutečnosti, která tímto způsobem zajišťuje kritická východiska a kritické směřování, teoretická kritika z ní vychází. Jejich vztah je ale komplikovanější, neboť ne každá praktická kritika musí být oprávněná. Permanentní přehodnocování obou druhů kritiky je proto nejen ospravedlnitelné, ale přímo nutné. Praxe a teorie jsou zde komplementární. Jak ve smyslu potřeby praxe pro pravdivé teoretické poznání, tak ve smyslu potřeby teorie pro správné praktické jednání. Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.

kroků kritické teorie, neboť kritická teorie pochopitelně vyžaduje také další krok v podobě kritického přístupu v teorii i praxi. Tento druhý krok je ovšem v kritické teorii předpokládán již v kroku prvním, jelikož praxe zde odkazuje na kritický subjekt, který v praxi usiluje o odstranění nespravedlnosti. „Na jedné straně budou mít naše kategorie výchozí bod v sociální realitě, protože jsou vposledu odvozeny z populárních pojetí – což znamená, že mohou získat kritický ‚tah‘ a promlouvat k potenciálním aktérům emancipace.“²⁹ Kritická analýza těchto kategorií umožní na druhé straně transcendovat danou realitu a otevřít prostor pro kritiku, což zajistí kritice imanenci i transcendenci. V tomto smyslu Fraser inspirativně začíná celý svůj výklad v rámci výkladové formy *kritiky*, a nikoli *vysvětlení*.

Tento přístup má však také své limity, neboť jakmile se již Fraser pohybuje na jedné z rovin, ať už na teoretické, nebo na praktické, vychází z výkladové formy *vysvětlení*, od níž následně odvozuje *kritiku* a *normativitu* neboli, konkrétněji řečeno, odvozuje jednak teoretickou kritiku či praktickou kritiku špatné fakticity a jednak teoretickou normativitu či praktické politické požadavky. Znamená to tedy, že její metareflexivní úvaha o spojení teorie s praxí zajišťuje jejímu přístupu prioritu výkladové formy *kritiky*, zatímco na jednotlivých rovinách, teoretické a praktické, získává primární postavení výkladová forma *vysvětlení*. Propojení výkladových forem tudíž není úplné, neboť kritika je realizována jen v nejobecnějším modu bez specifikací *vysvětlující kritikou* a *normativní kritikou*. Podobně se normativita vyskytuje jen v rámci výkladové formy *vysvětlení*. Jako samostatná výkladová forma se specifikacemi

²⁹ Ke globální spravedlnosti. Rozhovor Marka Hrubce s Nancy Fraser, c. d., s. 21, srov. také s. 19–20.

v podobě *kritické normativity a vysvětlující normativity* se u Fraserové vůbec neobjevuje. Pozici, kterou Fraser ve své teorii předkládá, lze tedy vzhledem k tabulce 3 shrnout takto: 1. *kritika*, 2. *kritické vysvětlení*, 3. *normativní vysvětlení*.

Axel Honneth zastává značně odlišnou pozici než Nancy Fraser. Ve svém vyjádření k teoretickému propojení kritiky, vysvětlení a normativity vyžaduje zaujetí stanoviska, jež vysvětluje „hermeneutický kruh mezi normativními premisami a sociálněteoretickým vysvětlením“.³⁰ Tento kruh pokládá za adekvátní hermeneutický přístup v Gadamerově smyslu. Honneth rozumí tomu, že jednotlivé prvky sociální kritiky by neměly být izolovány a měly by obsahovat vztahy k dalším prvkům. Neprovádí sice přesnou konceptualizaci těchto vzájemných vazeb mezi jednotlivými prvky, ale jeho výklad je v této věci velmi srozumitelný a jasný. Dobře napovídá, na které vztahy vzájemného propojení prvků klade Honneth největší důraz.

Vzhledem k dobré fakticitě v sociálním řádu uvádí, že bychom ji měli vždy uchopovat „ve světle normativních principů“ obsažených v našich rozborech společnosti. Zároveň říká, že by se normativní principy neměly specifikovat bez sociálněvědních – tedy deskriptivních či vysvětlujících – analýz praxe sociální reprodukce.³¹ Takto Honneth artikuluje provázání prvků sociální kri-

³⁰ O kritice a uznání. Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem. In: Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2007, s. 327 n. Srov. Honneth, A., *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*. Přel. A. Bakešová. In: *týž, Sociální filosofie a postmoderní etika*. Ed. J. Velek. Praha, Filosofia 2006.

³¹ Honneth, A., *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge, Polity Press 1995, s. 1.; srov. *týž, Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2000.

tiky pomocí charakteristik a forem výkladu, které jsem v tabulce 3 označil jako *normativní vysvětlení* a *vysvětlující normativitu*. Honneth tedy formuluje určitý nárok, ale – jak ještě vysvětlím – tomuto svému nároku je schopen dostát pouze částečně, neboť do své teorie zapracovává pouze jednu z těchto dvou složek.

Podobně je tomu s jeho pojetím kritiky. Zde však uplatňuje největší nároky na propojení s ostatními dvěma prvky sociální kritiky. Souhlasí s tím, že „kritická zkušenost negativity ... je tím, co teprve uvádí do pohybu kruh normativního utváření principů a sociálněteoretické analýzy ... nejen v genetickém, ale i v logickém smyslu je na počátku každé společenské kritiky diagnóza sociálních negativ“.³² Vychází takto „zdola“, antiautoritářsky ze situace zneuznaných. Za prvé, zneuznání vycházející ze špatné fakticity, tedy z nespravedlnosti a sociální patologie, nás vede k tomu, abychom se pokoušeli formulovat normy, které nám umožní vyslovit naši zkušenost zakoušenou jako zneuznání. Zároveň, za druhé, je tento přístup k normám spjat se sociálněteoretickými předpoklady sociální skutečnosti, v níž je východiskem praxe, jež tuto skutečnost přesahuje, tj. dobrá fakticita. Zatímco tedy Honneth v druhém bodu ještě jednou mapuje *normativní vysvětlení* a *vysvětlující normativitu*, z nichž rozvíjí jen vysvětlující normativitu, v bodu prvním se vyjadřuje k tomu, co jsem v tabulce 3 uvedl jako 1. *kritika*, 2. *normativní kritika* a 3. *kritická normativita*. V tomto vyjádření dokonce kritice přisuzuje prioritu a následně ji provazuje s dalšími formami výkladu. Zde se dostáváme

³² O kritice a uznání. Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem, c. d., s. 328. Srov. Kritická teorie a étos interpretace. Rozhovor Marka Hrubce s Hansem-Herbertem Köglerem. Přel. O. Štěch. In: Kögler, H.-H., *Kultura, kritika, dialog*. Ed. J. Balon a M. Hrubec. Praha, Filosofie 2006, s. 11–37.

k nejnáročnějším a inspirativním myšlenkám Honnethovy kritické teorie.

Problém však vzniká již ve chvíli, kdy má Honneth blíže určit, jak začít kritiku či normativní kritiku realizovat. Budu-li nyní předjímat své analýzy z dalších kapitol, mohu uvést, že přezkoumání rozdílu mezi Honnethovými obecnými nároky na kritickou teorii a jeho vlastní verzi kritické teorie vede k závěru, že provádí redukci kritiky a normativní kritiky na rovinu normativity proto, že podhodnocuje roli aktéra sociální změny a následně se přikloní k pouhé kritické normativitě, tedy k přechodu od priority výkladového rámce kritiky k výkladovému rámci normativity. Honneth se domnívá, že role sociálního aktéra v teorii byla ve 20. století problematizována natolik silně, že není možné se na něj nadále příliš vázat. Proto analyzuje především morální podmínky sociální kritiky a formulací své formální koncepce mravnosti do značné míry provádí přesun od kritiky k normativitě.

Honneth formuluje záměr o vypracování *vysvětlující normativity*, když hovoří o své ambici rozvinout „základy pro sociální teorii s normativním obsahem“. Tato ambice nemůže být čtena jako snaha o vypracování sociální teorie v sociálněvědním smyslu vysvětlení, které by bylo doplněno o normativní obsah. Jedná se o *základy* pro sociální teorii, jež nejsou primárně sociálněvědní, empirické. Tyto základy jsou vypracovány v úzké vazbě k Honnethem ohlášenému morálnímu obsahu a samy jsou především morálně normativní. Jak napovídá již podtitul jeho knihy, v níž se poprvé pokusil svou teorii zformulovat, „Morální gramatika sociálních konfliktů“, jde o *normativní teorii*, která morálně podkládá sociální teorii, přičemž vychází z morálního pojmu boje o uznání. Termín sociální teorie zde tedy musí být čten především jako odkaz na tradici myšlenkového směru *kritická teorie společnosti*, a nikoli jako odkaz na sociálněvěd-

ní teorii. Kritická sociální teorie je pak obecný termín, který zahrnuje jak empirické, tak teoretické momenty, které jsou rozpracovány s důrazem na sociální vědy nebo na normativitu podle konkrétního autora, který kritickou teorii rozvíjí.³³

Hovoří-li Honneth o sociální kritice jako o rekonstrukci, která je interní formou kritiky, jež vychází z místní pospolitosti, nemá tím na mysli kritiku konkrétních sociálních aktérů. Problém spočívá v tom, že sice správně upozorňuje na historický úpadek kolektivních subjektů změny ve 20. století, zejména proletariátu, ale nepokouší se určit alespoň dílčí pozitivní momenty těchto subjektů a současných subjektů změny, například sociálních hnutí, a většinou je nahrazuje pouze morální úvahou o normativních podmínkách interní kritiky. Deziluze z neúspěšnosti různých subjektů v bojích o uznání ve 20. století znamená ignorování různých reálně existujících zneuznaných skupin osob, které se ještě dostatečně neprosadily. Svou morální úvahou o normativních podmínkách kritiky tak Honneth implicitně začleňuje kritický přístup rekonstrukce do formy výkladu normativity, kterou doplňuje o neohegelovské a neonietzschovské zázemí.

Svůj výklad, v němž v návaznosti na své postmetafyzické pojetí Hegelovy filosofie hovoří o vývoji rozumu v dějinách a předkládá historický vývoj vzorců uznání, objasňuje jakožto vysvětlení vývoje normativních vzorců. Takovýto přístup je možné pojmout dvo-

³³ Pokud kritickou sociální teorii badatel rozvíjí ve výzkumném týmu, může být samozřejmě jeho úkol dílčí, a formulace celkové teorie může být kolektivní prací nebo dílem jiného člena výzkumného kolektivu. Náčrtu tohoto přístupu odpovídá pojetí kolektivní monografie *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, která byla pod Honnethovým vedením napsána ve frankfurtském Ústavu pro sociální výzkum. Takto zaměřené rozpracování dělby práce tu však nenajdeme.

jím způsobem, buď v rámci formy výkladu vysvětlení, nebo v rámci formy výkladu normativity. To znamená, že je možné uvažovat buď o deskripci norem, tj. o tom, co označuji jako *normativní vysvětlení*, nebo o objasnění norem, tj. o tom, co nazývám *vysvětlující normativitou*. Podle preference prvního či druhého se výklad stává buď vysvětlením, nebo normativitou. Honneth se přiklání k druhé možnosti vysvětlující normativity a volí prioritu normativní teorie.

Podobně Honneth postupuje v případě traktování genealogie. Kritické mapování vývoje negativních normativních tendencí, například nietzschovský výklad mapování šíření negativ instrumentální racionality, jako v případě Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství*, je možné jako kritický přístup uchopit čtyřmi způsoby. Buď vzhledem k normativitě jako to, pro co užívám označení *normativní kritika* v rámci formy výkladu kritiky, nebo jako to, o čem se zmiňuji jako o *kritické normativitě* v rámci formy výkladu normativity. Případně je možné vzhledem k vysvětlení uvažovat o volbě mezi *kritickým vysvětlením* v rámci formy výkladu vysvětlení a *vysvětlující kritikou* v rámci formy výkladu kritiky. Zatímco Horkheimer a Adorno se zaměřili na kritiku obecně a na vysvětlující kritiku, Honneth se primárně koncentruje na dílčí negativní normy a tím volí kritikou normativitu v rámci výkladu normativity.

Takovéto propojení prvků sociální kritiky sice neredukuje výklad pouze na jeden z nich a přináší objasnění jejich vzájemných vztahů, avšak celý projekt se realizuje pouze v rámci jedné formy výkladu, konkrétně v rámci normativity. Přestože normativní část výkladu nelze zanedbávat, je problematické jej na ni redukovat. Honneth vyvolává určité počáteční očekávání tím, že uvádí také příslib vysvětlení vývoje norem, což v rámci interdisciplinárního a transdisciplinárního zkoumání evokuje deskripci v rámci sociálních věd. Jeho odkazy na

sociálněvědní literaturu se zdají být znamením normativního vysvětlení. Toto očekávání popisu relevantní skutečnosti se však nenaplnuje. Podobně Honneth nerealizuje příslib kritického výkladu negativních tendencí vývoje jako kritické vysvětlení nebo normativní kritiku.

Kritická normativita a vysvětlující normativita jsou významné složky výkladu, nicméně omezení výkladu jen na tyto dvě složky činí Honnethovo pojetí kritické teorie založené na tomto druhu sociální kritiky napadnutelné jako normativní redukcionistický výklad. Nejedná se samozřejmě o čistý redukcionismus, jenž operuje jen v rámci jedné formy výkladu. Jedná se o verzi redukce, která ve svém nepřesném určení vztahů mezi formami výkladu dává jedné z nich zásadní prioritu a další dvě, konkrétně kritiku a vysvětlení, zohledňuje jen sekundárně. Nelze tedy hovořit o propojení tří složek sociální kritiky, jak Honneth svůj záměr připouští, ale spíše jen o normativní teorii, která obsahuje také určité aspekty kritiky a vysvětlení. Do jaké míry je však takováto normativní teorie ještě teorií kritickou?

Je sice možné doplňkově uvažovat o tom, že každá normativita je v zásadě kritickým přístupem, neboť již samotný fakt zaujetí normativního přístupu znamená přiznání zájmu o alternativní uspořádání, a tím implicitně odmítavý odstup od reality. Tento appendix normativity však trpí několika neduhy, přinejmenším neduhem spekulativní formulace této kritiky, jež není nijak zakotvena v kritice konkrétních subjektů. Tato normativní kvazikritika tedy postrádá své zakotvení stejně jako izolovaná normativita.

Honnethovu pozici lze vzhledem k tabulce 3 shrnout takto: 1. *kritika*, 2. *kritická normativita*, 3. *vysvětlující normativita*. Vychází sice adekvátně z kritiky, ale ve své teorii se poté koncentruje téměř výhradně na normativitu. Nevyvážená orientace na normativitu a pod-

cenění kritiky a vysvětlení má své významné důsledky pro formulaci Honnethovy teorie. Zanedbání artikulace kritiky konkrétních sociálních aktérů a následný nedostatek vysvětlení empirických faktů, jež jsou spjaty s kritizovanými jevy, vyústí v problémy s formulací žádoucí normativní vize. Zaměření pozornosti takto formulované teorie vede k přehlížení kritik závažných problémů a k reorientaci bádání na vedlejší subtémata. Honnethova absence zpracování dostatečné kritiky a deskripce sociální a politické nespravedlnosti mezi Jihem a Severem v souvislostech procesů globalizace je jen jedním z příkladů tohoto problému.

Walzerova redukce sociální kritiky na interpretaci, Honnethova redukce na normativitu, právě jako redukce na vysvětlení u Fraserové ukazují, že tito autoři zůstali při formulaci kritiky v půli cesty, jež sice vede správným směrem, avšak není jisté, že neskončí na sces-tí. Pro větší objasnění jednotlivých pozic v rámci vzájemných vztahů mezi prvky trichotomie sociální kritiky je možné uvést i další autory a jejich místo v tomto uspořádání. Zatímco raný kritickoteoretický Habermas se pokoušel spojit všechny formy výkladu, pozdní proceduralistický Habermas se zaměřuje především na normativitu, i když ji někdy spojuje také s výkladem ve formě vysvětlení. Michel Foucault se pohyboval v modech kritického vysvětlení a vysvětlující kritiky, podobně jako Karl Marx a také Max Horkheimer a Theodor Adorno ve svých textech z třicátých let. Charles Taylor svou morální ontologii formuluje v podobě mezi vysvětlující normativitou a kritickou normativitou, s nároky na kritické vysvětlení a normativní vysvětlení.

Netvrdím, že adekvátní kritická teorie nutně musí uplatnit všech šest přístupů vzájemných vztahů mezi prvky sociální kritiky, jak jsem je uvedl v tabulce 3. Domnívám se však, že by každá kritická teorie měla realizovat *každou* ze tří forem výkladu, aby mohla usku-

tečnit tři druhy činnosti (pojmově vyjádřené v tabulce substantivy *kritika*, *vysvětlení*, *normativita*): odmítnutí existujících negativních jevů, popis reality a recepce existujících fragmentů pozitivních jevů a dotváření celku pozitivních jevů. Tak postupují také v této knize. Záležitost akcentu (vyjádřeného v tabulce slovy *kritický*, *vysvětlující*, *normativní*) při zohlednění vzájemných vztahů mezi zmíněnými prvky trichotomie pak může být specifickou věcí každé konkrétní teorie v závislosti na argumentačních preferencích autora. Avšak redukce na jednu z forem výkladu (ať už na kritiku, vysvětlení, nebo normativitu) nebo neúplné omezení na dvě formy je deficitní verzí sociální kritiky, jež svůj kritický nárok není schopna plně realizovat.

1.3 Externí sociální kritika

Snahy Nancy Fraserové o řešení těchto problémů nám otevírají další oblast zkoumání. Fraser si uvědomuje problém Honnethova přístupu, nicméně neřeší ho zavedením adekvátnějšího vztahu mezi normativitou a vysvětlením. V rámci formy vysvětlení diferencuje mezi interněji pojatým přístupem Honnetha, který své výklady zahajuje odvoláním se na psychologické přístupy a akcentuje psychické utrpení aktéra a jeho autentickou identitu, a svým přístupem, který se přesouvá do oblasti veřejné sféry a je více vnější nebo sociologičtější. Tento externější přístup chápe Fraser jako charakteristiku, jež „víc vyhovuje kritické teorii, která se snaží podporovat demokratický boj za sociální spravedlnost v globalizujícím se světě“.³⁴

³⁴ Ke globální spravedlnosti. Rozhovor Marka Hrubce s Nancy Fraser, c. d., s. 24. Srov. Fraserová, N./Honneth, A., *Prerodělování nebo uznání?*, c. d.

Na tomto místě je nutné rozlišit mezi dvěma významy konceptů vnější (či externí) na jedné straně a vnitřní (či interní) na straně druhé, jejichž směšování by mohlo vést k nedorozumění. Za prvé, termínům interní a externí je možné rozumět z hlediska interní či externí kritiky, tj. interně z hlediska dotčeného aktéra nebo externě ze stanoviska, které problém posuzuje nezávisle na aktérovi z údajně „neutrálního“ hlediska. Fraser a Honneth by se zde shodli na tom, že je třeba preferovat vnitřní kritiku, která vychází buď z populárních pojetí, jež pak rozvíjejí konkrétní lidé, jak o tom hovoří Fraser, nebo z hlediska vymezení morálních podmínek kritiky dotčených subjektů, jak o tom pojednává Honneth. Avšak za druhé, neshodnou se v tom, jak tuto interní kritiku subjektů zpracovat z perspektivy filosofie a sociálních věd. Tato perspektiva otevírá druhý význam termínů interní a externí. Zatímco Honneth preferuje interní přístup morální filosofie, psychologie či mikrosociologie, Fraser zaujímá více externí, sociologické a politologické hledisko, které se zaměřuje na veřejný prostor a roli aktérů v něm. Nicméně, jak jsem uvedl, tento externí přístup je stále interním z hlediska aktéra.³⁵

Obecně je možné říci, že všechny interní kritiky spojuje názor, že je nutné, aby odmítání nespravedlnosti a formulace požadavků spravedlnosti vycházely – ať už přímo, či nepřímo – z místní pospolitosti. Přesněji řečeno, aby nároky na uznání v dané pospolitosti byly primárně založeny na artikulaci osob, které zakoušejí zkušenost narušovaného uznání, či dokonce odmítání uznání. Interní kritika vyžaduje participaci na inter-

³⁵ Aby nedocházelo ke zmatení pojmů a záměně s prvním významem spojeným s aktérem, bylo by pro druhý kontext vhodnější používat jiné pojmy, ale jelikož Fraser s Honnethem užívají v obou kontextech stejné pojmy, byť s odlišnými významy, raději na tento problém upozorňuji.

ních záležitostech. To znamená, že interní kritika brání tomu, aby osobám někdo zvnějšku mohl autoritářsky zasahovat do jejich rozhodování. Nyní bych však rád učinil nelehký krok k externímu druhu kritiky. Přestože je nutné pokoušet se začínat z interních zdrojů, za určitých podmínek je možné uvažovat nejen o právě zmíněném druhu externího přístupu z interního hlediska, ale také o externí kritice v prvním smyslu neboli o externím přístupu z externího hlediska. Již samotná realizace role sociálního kritika s sebou přináší stupeň odcizení od zbývající společnosti, které je dáno nutným odstupem, bez něhož by kritika nemohla být náležitě reflektovaně formulována. Odcizení však může být více problémem subjektivního vnímání tohoto stavu kritikem, případně spoluobčany, než jeho institucionální segregací od zbytku společnosti.

Nejslabší verzí externí kritiky je taková kritika, která na sebe pouze bere podobu externí kritiky, ale ve skutečnosti je kritikou interní. Externí kritika je zde pouze předstíraná, neboť autor by mohl být za svou interní kritiku pronásledován. Externalita tady slouží pouze tomu, aby se mohl kritický hlas ozvat a aby nebyl – hned či příliš – perzekvován. Proslulým příkladem jsou Montesquieuovy *Perské listy*.³⁶ Ukazují, že pokud mají interní normy pospolitosti legitimní a velmi závazný charakter, kritik nemůže často vyslovit zásadní kritiku, aniž by ztratil u většiny obyvatelstva na přesvědčivosti, nebo aniž by byl dokonce trestán. Může ji ale nechat vyslovit někým jiným, může svou jinakost zakrýt tím, že napíše, že autorem textu je jiná osoba.

Existují však silnější společenské tlaky. Za jistých podmínek se totiž může stát pokus o realizaci interní kritiky nerealizovatelným. Taková situace nastává

³⁶ Montesquieu, Ch. L. de, *Perské listy*. Přel. J. Kopal. Praha, Odeon 1989; srov. Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 45.

v případě společnosti, jež propadá silným patologickým tendencím a proměňuje se například na společnost nacistickou, stalinistickou nebo jinak zatíženou, zvláště když majoritní část obyvatelstva tyto tendence sdílí, mnohdy v kontextu, který zatemňuje provázanost nespravedlivých tendencí s historickými vývojovými trendy, jež v minulosti problematické nebyly.³⁷ Za těchto okolností, které lze ještě doplnit dalšími, se sociální kritika stává slabým hlasem marginální skupiny, jejíž stanovisko bývá v místní pospolitosti vyslyšeno – pokud vůbec – jen jako externí, například jako stanovisko zaslané domů emigrantem. Takováto sociální kritika může být v krajním případě pouze „poselstvím v lahvi“, jehož přečtení nějakým potenciálním čtenářem, který by se s touto kritikou mohl skutečně ztotožnit a v návaznosti na ni se pokoušet proměňovat společnost, je velmi nejisté. Herbert Marcuse nebo Michel Foucault se této variantě sociální kritiky v některých svých obdobích velmi blíží.

Také Honneth uvažuje o externí kritice. Podmínky interní kritiky se podle něj liší od podmínek zdůvodnitelné externí kritiky v zásadě tím, že první kritika se váže na problematizování obvyklých nespravedlností, kdežto druhá kritika se váže na problematizování závažnějšího okruhu problémů, specificky na kritiku celkového směřování společnosti. Zatímco první okruh problémů je spojitelný s termínem „nespravedlivý“, druhý okruh lze svázat s termíny „patologický“, „anomální“ atd. „Pokud tvrdíme, že charakteristické tužby nebo zájmy společnosti se ubírají špatným směrem nebo jestli zpochybňujeme mechanismy, jimiž jsou vytvářeny, pak implicitně

³⁷ Kritéria posouzení negativních charakteristik společností vycházejí z dlouhodobě utvářených vzorců uznání, jimž se věnuji v 7. a 8. kapitole. V 5. a 6. kapitole provádím kritiku, jež se zabývá problémy, které by mohly eskalovat do nepřijatelných rysů společnosti.

hájíme tezi, že daný soubor sociálních vztahů narušuje podmínky, které utvářejí nezbytný předpoklad dobrého života.³⁸ Z hlediska jiných teorií lze říci, že Honneth v tomto smyslu rozlišuje kritiku dvou druhů nespravedlnosti, přičemž prvnímu ponechává označení „nespravedlnost“ a pro druhý, závažnější, druh nespravedlnosti vyhrazuje termín „patologie“. Patologie se vztahuje k narušování podmínek dobrého života, které zde nejsou vymezovány substanciálně, neboť je respektována pluralita různých pojetí dobrého života, ale pouze formálně ve svém základním rozvrhu. Zdůvodnění této kritiky patologií vychází v první řadě z potřeby společnosti připustit specifický prostředek sociální diagnózy, který by hrál roli „terapeutické sebekritiky“. Pokud by se o něj společnost připravila, z krátkodobé perspektivy by byla patrně stabilnější, z dlouhodobého hlediska by se však sama zbavovala korekce svého vlastního vývoje, jenž se může dostat na scesti.

Tato diagnóza, která transcenduje nespravedlnosti v rámci společnosti, má v daných výjimečných situacích specifické formy vyjádření. Jestliže má tento rámec překročit, je žádoucí, aby obsahovala transcendingující formy vyjádření, jež adresáta na jedné straně vytrhnou z kontextu jeho společnosti, na druhé straně ho však nesvedou zcela mimo dosah dané společnosti, ale naopak ho povedou stále cestou, z níž bude možné z odstupů pohlédnout na danou společnost a provést terapeutickou sebekritiku. Honneth zde hovoří o „odhalující formě sociální kritiky“, o externí kritice, jež nám odhaluje svět tak zásadním způsobem, že proměníme hodnoty, které s patologicky formovanou společností dosud sdílíme. S tím koresponduje také forma vyjádření, která může

³⁸ Honneth, A., *The Possibility of a Disclosing Critique of Society*, c. d., s. 56; srov. týž, *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*, c. d., s. 27 n.

získat podobu více uměleckou, konkrétně například více narativní, esejistickou a podobně. To však neznamená pouze styl, ale také předmět rozboru, například umělecká či kulturní díla, která mohou zprostředkovat rozbor konkrétních problémů a témat sociální kritiky. Tyto motivy, jež obsahují mnoho nevyřčených složek, lze osvětlit na příkladu.

Přiblížení charakteru externí kritiky nabízí například jedno dílo zaměřené na vztah předválečného německého filmu a německé společnosti. Postupné narůstání patologických tendencí vývoje společnosti v Německu ve dvacátých a třicátých letech 20. století výstižně a prozíravě ještě před nástupem nacismu postihl méně známý spolupracovník kritických teoretiků a Adornův mentor Siegfried Kracauer. Ve své knize *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film (Od Caligariho k Hitlerovi: Psychologické dějiny německého filmu)*³⁹ identifikoval v přednacistickém období německé kultury konstitutivní motivy, jejichž relativně mírný významový posun, který provedli představitelé nacistického systému, poskytl kulturní hodnotový rámec novému patologickému systému. Zrod nacistických idejí a obrazů z německého filmového expresionismu objasňuje Kracauer na dílech rakouského režiséra Fritze Langa, jehož působivé filmy v Německu ztělesňovaly ducha doby. Němci, poraženi v první světové válce, kteří hledali v germánské mytologii zdroje obnovy své identity, vzali velmi vážně estetiku a hodnotové vzorce Langova dvoudílného filmu *Nibelungové*, zpracovaného podle epické *Písně o Nibelunzích*, která pochází přibližně ze 13. století. Nečekané drobné, ale politicky velmi závažné posunutí významu cenných uměleckých děl, jež původně měla jen esteticko-kulturní funkci, významně

³⁹ Kracauer, S., *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*. Princeton, Princeton University Press 1947.

přispělo k nástupu nacistické kulturní ideologie, která měla negativně formativní vliv na německou střední třídu a zprostředkovaně také na další složky obyvatelstva. Společenský a politický rozbor této kulturní proměny Kracauer vyložil ve své další knize rozbohem životního stylu nastupující třídy „bílých límečků“, zaměstnanců z nižší střední třídy, která byla optimálním objektem nacistické propagandy.⁴⁰ Tato kulturně dosti vyprázdněná skupina obyvatelstva, sycená zábavním kinoprůmyslem a ne nepodobná dnešní většinové populaci u nás i v různých západních zemích, byla obsahově i formálně připravena na nacisticky revizionistickou recepci německé mytologie filmového expresionismu. Kracauerova sociální kritika transcendovala rámec nacistického systému a pomohla formulovat patologie nacismu, ale také a především odmítnutím vybraných lokálních patologických norem nastavila externí zrcadlo lidem, kteří žili v tehdejší Německu.⁴¹

Téma externality se však komplikuje, položím-li znepokojivou otázku, zda je externí kritik skutečně tím, kdo je primárně externí, nebo zda je tímto externím subjektem většinové obyvatelstvo, jež přijalo patologický, například nacistický, systém. Lze se ptát, zda většina – nebo podstatná část – obyvatelstva nebyla odcizena a nezaujímal sama k sobě a ke své kultuře odcizený postoj. Sociální kritik by v takovéto situaci sice mohl působit jako externí kritik, nicméně jeho hodnotový rámec by mohl odpovídat internímu hodnotovému systému pospolitosti v době před jejím úpadkem.

⁴⁰ Kracauer, S., *Die Angestellten: Aus dem neuesten Deutschland*. Frankfurt/M., Societätsdruckerei 1930 (česky: *Zaměstnanci z nejnovějšího Německa*. Přel. J. Víšek. Praha, Jednotný svaz soukromých zaměstnanců v republice československé 1931).

⁴¹ Srov. Adorno, T. W./Frenkel-Brunswik, E./Levinson, D. J./Sanford, R. N., *The Authoritarian Personality*, c. d.

Je však možné předpokládat, že by v takové patologické pospolitosti existovaly subjekty, jež by byly daným systémem zneuznávány, například v nacistickém systému Židé nebo Romové. Ti by byli rovněž zdrojem kritiky, kterou by mohl sociální kritik rozvíjet. Z jejich hlediska je kritik interním kritikem, naopak z hlediska patologické pospolitosti je logické hovořit o externí kritice. Otázkou zůstává, proč při připisování externality upřednostňovat hledisko patologie, a nikoli hledisko subjektu postiženého touto patologií.

Pokud by šlo o pospolitost, v níž by nebyli zneuznáváni primárně její členové, ale členové jiných pospolitostí, které první pospolitost zneuznává prostřednictvím imperiální expanze, kolonialismu nebo ekonomické globalizace za účelem zvýšení konzumerismu elit nebo i širších skupin obyvatelstva, pak by subjektem kritiky byli členové těchto dobývaných pospolitostí. Sociální kritik by také v tomto případě měl svou kritiku založit na odporu těchto osob. V případě, že se kritikova vlastní společnost ubírá zásadním způsobem patologickým směrem, sociální kritik může preferovat zastání se cizích hodnotových vzorců pospolitosti obětí v jiných zemích a také interních obětí v západních zemích: například Židů a dalších skupin obyvatelstva v nacistickém Německu, kteří nebyli většinou obyvatelstva reálně uznáni za německé občany. Přejdu-li k jinému příkladu, mohu uvést: když kritik říká, že černí otroci jsou také lidé, vnáší do hodnotového horizontu otrokářské pospolitosti externí prvek, nárok otroka. Z hlediska otroka hovoříme o interní kritice, z hlediska otrokářské pospolitosti jde o externí kritiku. Podobně Walzer zmiňuje kritika v podobě soudce, jenž studoval v Paříži nebo Oxfordu a poté se vrací domů na periferii, aby tam prováděl svou praxi.⁴² Přináší si s sebou nové impulzy a externí kritéria posuzování,

⁴² Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 44–45.

která načerpal za studií, ale měl by být podle Walzera veden především snahou založit své hodnocení na normách místní pospolitosti a propojit s nimi nově nabyté externí normy. Walzerův výklad je přesvědčivý, ale přehlíží možnost situace nespravedlivé pospolitosti, která prochází zásadním patologickým vývojem. Takovýto sociální kritik, jenž poznal externí hodnoty při zahraničních studiích a má snahu porozumět místní pospolitosti, by totiž byl v tomto případě ideálním příkladem kritika, kterého jeho pospolitost potřebuje. Jeho externí kritika společenských patologií by mohla být vedena perspektivou obětí a snahou o utváření hodnotového horizontu, který by byl kontextualizován v rámci vybraných hodnotových vzorů původní pospolitosti.

Proslulá teze „nikdo není doma prorokem“ (*nemo propheta in patria*) má svůj původ u Ježíše, jenž v Nazaretu, kde prožil dětství a mládí, touto tezí poukázal na svou zkušenost nechtěného vykořenění původně interního sociálního kritika, jenž byl domácími zavržen, a implicitně na svou odkázanost na cizí prostředí za hranicemi domova.⁴³ Zneuznání zavržením lze přímočaře odmítnat nebo jej přeměnit v boj o uznání s kosmopolitním rozsahem působení kritika, jak je to patrné z Ježíšova výroku: „Jděte do celého světa a kaďte evangelium všemu stvoření.“⁴⁴ Globální charakter naší doby navíc ještě více posiluje možnosti tohoto teritoriálně neomezeného určení sociální kritiky a tím oslabuje polarizaci domova a světa.

Argument má však také svou odvrácenou stranu, neboť preference cizích autorit je pochopitelně problematická. Imperiální charakter zahraničních intervencí,

⁴³ *Bible*, Lk. 4,16–30. Srov. s opačným výkladem v kapitole Prorok jako sociální kritik. In: Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*, c. d., s. 73–96.

⁴⁴ *Bible*, Mk. 16,15.

jenž byl v křížáckých výpravách legitimizován právě citovaným výrokiem, naopak často z domácích interních kritiků dobývaného území činí symbol protestu proti autoritářství.⁴⁵ Odtud vyrůstají požadavky respektu k místním kulturám, jenž se v současných interkulturních interakcích stává nutnou podmínkou jejich důstojného – či dokonce fyzického – přežití. Ohled na místní kulturu v globální době však vyžaduje transkulturní a globální pravidla interkulturního styku, tedy transkulturní shodu o kvaziuniverzálních hodnotách.⁴⁶ Transnacionální a globální charakter interakcí, ať už ekonomických, sociálních, kulturních, či jiných, by měl mít přitom paralelu v teritoriálně odpovídajícím modelu odpovědnosti za jednání a chování aktérů.⁴⁷ To vyžaduje supranacionální a globální právní uspořádání, jež je v současné době předmětem úsilí především o sociálně-ekonomické uznání nejen v západních, ale také a především v rozvojových zemích.⁴⁸

Jedinou skutečně externí kritikou se zdá být kritika celé lidské civilizace, jejíž členové přijali patologické tendence vývoje této civilizace. V takovém případě by sociálnímu kritikovi nezbylo než zaujmout vnější stanovisko vůči lidské civilizaci. Pokud se však autor externí kritiky pokouší založit svůj přístup nejprve na interní kritice, která nikoli jeho vinou není realizovatelná, z metodologického hlediska by v tomto případě ani tato externí kritika nebyla ze zásady vnějším přístupem

⁴⁵ Srpen roku 1968 v Československu je toho dokladem.

⁴⁶ Viz kapitolu 9.

⁴⁷ Viz např. Young, I. M., *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*. In: Hrubec, M. a kol., *Sociální kritika v éře globalizace*. Přel. Z. Kubišová. Praha, Filosofia 2008, s. 65–106; Young, I. M., *Global Challenges: War, Self-Determination, and Responsibility for Justice*. Oxford, Polity Press 2007.

⁴⁸ Viz kapitolu 10.

k členům dané pospolitosti. Hlavním kritériem zdůvodnění je zde východisko v interní kritice, ačkoli následný postoj kritika poté v důsledku historických a teritoriálních okolností může skončit jako externí. Pokud je východisko interní, může kritik sledovat dlouhodobé historické tendence vývoje různých společností a pokusit se artikulovat kritiku společenských patologií, kterou lidé ve svých praktických bojích o uznání formulují, a tak překročit teritoriální omezenost kritika, který se může ocitnout v období planetární krize celé lidské civilizace. Analýzou dlouhodobých historických tendencí kritiky může kritik zůstat nejen ve svém východisku, ale také v určitých historických etapách vývoje některých společností a tím rovněž v dlouhodobé perspektivě na interním stanovisku. Teoretická kritika přitom dlouhodobě sleduje kritiku praktickou a ve své analýze jejího dlouhodobého charakteru a zaměření se pokouší rozlišit skutečně progresivní interní kritiku od slepých uliček. To znamená ptát se, jaké kvaziuniverzalistické tendence a vývojové linie jsou progresivní a jaké nikoli, ptát se na vývoj jednotlivých druhů uznání skupin osob, jenž směřuje k seberealizaci jejich života ve spravedlivé společnosti. V tomto smyslu jsou výše zmíněné druhy externí kritiky, které vycházejí z interních zdrojů a z dlouhodobých historických tendencí v mnoha pospolitostech lidské civilizace, ve svém záměru kritikami interními. To však neznamená, že sociální kritik má vždy podmínky k tomu, aby mohl interní postoj zaujmout. Závažné krizové okolnosti ho mohou v praxi i teorii přinutit k zaujetí externí kritiky, která sice může mít jisté interní záměry, avšak jejich interní charakter může být za existujících silně negativních okolností značně nejistý.

2. Kritické metody

2.1 Transdisciplinární přístupy

V této kapitole se zaměřím na metody kritické teorie, které pak uplatním ve zbývajících částech knihy. Předně je třeba říci, že jednotlivé kritické metody jsou v kritické teorii rozvíjeny v návaznosti na různé vědecké obory v jejich interdisciplinární a zejména transdisciplinární provázanosti. Také komplementární realizace všech tří momentů analyzované trichotomie (kritiky, vysvětlení, normativity) vyžaduje v současném vědeckém zkoumání specifikaci vzhledem k vědeckým disciplínám a subdisciplínám a jejich vzájemným vztahům. V případě ideální realizace by filosofii připadl úkol obecného vymezení základů zkoumání (jak deskriptivního, tak i kritického a normativního) a sociálním vědám konkretizace tohoto výzkumu. V dnešní deformované situaci, v níž sociální vědy, zejména sociologie, oproti stavu v počátcích svého založení téměř ztratily normativní oporu a omezují se většinou pouze na deskripci selektivně vybraných složek reality, na deskripci, jež není důkladně ospravedlněna a často pseudoobjektivistickým způsobem skrývá podporu statu quo nebo v lepším případě jen nereflektovanou roztržitost empiristických východisek zkoumání, je však nutné vymezit úkoly filosofie a sociálních věd odlišně. Pokud chceme stávající poznatky alespoň zčásti využít, musíme si být vědomi této deformované situace a přistupovat k sociálním vědám jako k disciplínám s fragmentovanými poznatky, bez přiznání kritického stanoviska a bez rozvinuté normativní reflexe. Sociální vědy se tedy v sou-

časné době většinou omezují na vysvětlování fragmentů reality. Filosofie, konkrétně morální a politická filosofie, je často deformována také, neboť tento stav v současné době jen doplňuje tím, že se bez spolupráce se sociálními vědami omezuje na roli pouhého izolovaného normativního uvažování.

Mnoho dalších subdisciplín praktické filosofie, například ekonomická filosofie nebo kulturní filosofie, je obvykle rozvíjeno v rámci politické filosofie. Ta se v posledních desetiletích stala patrně nejvýraznějším proudem praktické filosofie. Problémem mnoha rozborů je přitom podobně jako u sociálních věd to, že je rozdělena do jednotlivých subdisciplín, ba dokonce do izolovaných analýz jednotlivých dílčích problémů. Provedené rozборы nezískávají bez zasazení do širšího rámce výkladu svůj smysl a rozpadají se do vzájemně nesouvisejících textů.

Snaha o adekvátnější přístup ke zkoumání musí tedy čelit dvěma problémům. Za prvé, je nutné se vypořádat s fragmentací zkoumání. Za druhé, je třeba opustit cestu přímého i nepřímého ideologického zaměření zkoumání pomocí pseudoobjektivistických rozborů, které vědomě nebo jen svým úzkým odbornickým obzorem zakrývají svá normativní stanoviska. Snahou, byť nedokonalou, o řešení těchto dvou problémů je založení zkoumání ve specificky pojaté sociální filosofii, která předpokládá další interdisciplinární a transdisciplinární rozvíjení tohoto zkoumání pomocí analýz prováděných sociálními vědami, jak se o to v programových dokumentech kritické teorie pokusili její zakladatelé.⁴⁹ Na frankfurtské univerzitě se již ve třicátých letech 20. století při příležitosti etablování Ústavu pro sociální výzkum, kde byla kritická teorie založena a je stá-

⁴⁹ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie, c. d. Na tento přístup svým způsobem navazuje také Honneth, A., Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie, c. d.

le propracovávána, podařilo zřídit místo profesora sociální filosofie, mimochodem historicky první pozici pro sociální filosofii v Německu.

Tento druh sociální filosofie má primárně kritické zaměření, což jí umožňuje zvolit témata pro deskripci a pro rozvíjení normativních argumentů. Na rozdíl od kriticky zaměřené politické filosofie je však její rozsah značně větší. Zatímco politická filosofie kriticky analyzuje většinou jen problémy nesvobody, nerovnosti apod. v úzkém politickém smyslu, sociální filosofie se v rámci kritické teorie zaměřuje na kritiku zásadních společenských nedostatků, například na kritiku sociální a politické nespravedlnosti, na kritiku instrumentálního rozumu od vzniku evropské civilizace atd. Tento druh sociální filosofie není jen jednou ze subdisciplín praktické filosofie, ale je pojat jako základní a obecný směr filosofického zkoumání kritické teorie. Ostatní subdisciplíny praktické filosofie, nebo alespoň jejich základy, ve svém zkoumání již zahrnuje. Na jejich základech stojí i politická filosofie, i když si to mnozí její autoři, jež se pohybují mimo kritickou teorii, ve svých textech často neuvědomují, nebo se vědomě – podobně jako mnoho současných liberálních autorů – spokojují jen s „volně plující“ argumentací politické teorie, jež není nijak zakotvena. Na druhé straně je třeba nepodceňovat politickou filosofii, pokud je formulována v kontextu sociální filosofie a ve spojení se sociálními vědami, zejména s politologickou teorií, neboť vývoj společnosti ve 20. století ukázal, že přehlížení či marginalizování role aktéra, jeho svobody a participace na politickém uspořádání, bylo spojeno s autoritářskými režimy. Z tohoto důvodu hovořím o potřebě kritické teorie společnosti *a politiky*.

Spolupráce sociální filosofie s jednotlivými dílčími filosofickými disciplínami a se sociálními vědami závisí do značné míry na ústředním tématu jednotlivého paradigmatu. Zatímco paradigma práce bylo z pochopi-

telných důvodů – stejně jako celý marxismus – nejvíce provázáno s ekonomickými a sociologickými rozbory, paradigma pudů navazovalo především na psychoanalýzu a sociologii. Podobně paradigma komunikativního jednání je spojeno s jazykovědnými obory a sociologií, přičemž jeho následné rozvinutí v teorii demokracie a spravedlnosti vedlo ke spolupráci s politologií a právní vědou.

Paradigma uznání, jež je předmětem této knihy, se rozvíjí v několika odlišných liniích. Zatímco Charles Taylor dnes zpracovává svou teorii uznání zejména v návaznosti na egalitárně komunitaristické a egalitárně liberální proudy myšlení, své rané analýzy prováděl v návaznosti na marxistickou argumentaci, jejíž prvky lze i nyní najít také v jeho inklinaci k autorům a univerzitním kruhům spojeným s kritickou teorií. Teorii uznání propracovává hlavně ve spojení s morální filosofií a politologií, svou hlavní pozornost přitom zaměřuje na politickou filosofii. Jelikož se paradigma uznání propracovává v kritické teorii snaží překonat nedostatky jiných teorií a jednostrannosti dosavadních paradigmat kritické teorie, je provázáno s více disciplínami než ostatní paradigmata. Axel Honneth se ve své kritické teorii pokouší teorii uznání formulovat zejména jako sociálněfilosofický projekt, v němž v analýzách soukromé roviny života člověka alespoň odkazuje především na sociální psychologii a sociologii a v rozborech veřejné roviny částečně na právní teorii. Jeho přihlášení se k obecné sociální filosofii v duchu rané kritické teorie je však spíše deklaratorní, neboť je fakticky pojato pouze jako zaměření na morální filosofii. Nedostatkem Honnethovy teorie je téměř naprostá absence politické teorie. Chce-li současná kritická teorie dostát nynějším nárokům na participaci osob ve veřejném rozhodování, musí ve svém zaměření postupovat analogicky s tím, jak to učinili již autoři, kteří rozpracovali teorii komunikativ-

ního jednání a aktualizovali své rozborů v rámci politické a právní teorie demokracie a spravedlnosti. Překonání deficitů komunikativního paradigmatu paradigmatem uznání se bez této analýzy neobejde. Důraz na právní rozborů má rovněž své praktické důvody, neboť v období od druhé světové války do sedmdesátých let došlo díky sociálním a politickým hnutím v mnoha aspektech k progresivnímu vývoji práva a v současné době pokusů o omezování těchto práv se sociální a politické progresivní skupiny osob snaží na tento dřívější vývoj navázat a reformulovat dosažené právní uznání tak, aby odpovídaly novým globálním podmínkám.

Celkově je nutno dodat, že v současné době nejde a nemělo by jít především o mezioborovou spolupráci mezi oddělenými disciplínami a subdisciplínami, ale spíše o transdisciplinární zkoumání určitých relevantních témat, jež jdou napříč zavedenými obory a podobory.

2.2 Realismus společenského vývoje

Transdisciplinární zkoumání vyžaduje provázání jednotlivých přístupů a obsahů zkoumání také vzhledem k rozvrhu kombinací forem výkladu, jež jsem rozebíral v předchozí kapitole. Předmětem zkoumání by neměla být jen samotná realita, tj. vysvětlení reality, ale zároveň také realita norem, tj. druh výkladu, který jsem nazval normativním vysvětlením.⁵⁰ Právě druh tohoto vysvětlení, normativní realismus, je nejen ze statického hlediska, ale také s ohledem na objasnění dějinného vývoje významným způsobem výkladu v kritické teorii i v dalších interpretačních směrech; jak objasním později, má nejen synchronní, ale také diachronní stránku zkoumání neboli koncepci dějin. Normativní realismus,

⁵⁰ Srov. s tabulkou č. 3.

jenž nemá nic společného s takzvanou reálpolitikou,⁵¹ se nespokojuje pouze s normativitou, kterou teoretik svévolně konstruuje pouze na základě svého vlastního subjektivního přesvědčení o správnosti určitých idejí. Takovýto subjektivistický normativní idealismus je příliš ovlivněn libovůlí teoretika, neboť se jedná o apriorní teoretickou konstrukci údajně nejlepších norem, které jsou nicméně optimální z hlediska teoretika, jenž však při svém výkladu nebere ohled na praktický vývoj norem. Tento přístup je navíc, například ve většině teorií liberální politické filosofie, pojímán ahistoricky. Normativní realismus naproti tomu vychází z vysvětlení stavu a vývoje reálných norem v praxi, na teoretické rovině pak z koncepcí těchto praktických norem. Jedná se o teoretické vysvětlení toho, jak jsou normy formulovány v bojích o uznání různých skupin obyvatelstva v dlouhodobém historickém vývoji konkrétní praxe.⁵² Tím se kritická teorie společnosti, jež v pojetí normativního realismu užívá normativní vysvětlení, odlišuje od subjektivistického výkladu teorií, které neberou v potaz reálná úsilí potlačovaných skupin osob o prosazování norem v dějinách.

Normativní realismus je však v užším čtení – jako morální realismus u některých autorů, například u Honnetha a v jedné části Taylorovy teorie – svým provedením spíše pouze vysvětlující normativitou než normativním vysvětlením. Normativní vysvětlení Honneth si ce považuje za skutečně důležitá, ale v jeho teorii jsou především jen inspirací, neboť téměř veškerá jeho po-

⁵¹ Normativní realismus se může týkat morální, právní, politické či další oblasti. Reálpolitika používá jen stejný pojem *realismus*, ale jeho obsah je zcela jiný.

⁵² Honneth, A., Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie. In: *týž, Das Andere der Gerechtigkeit*, c. d., s. 88–109. Jedná se o druh progresivního realismu.

zornost při zkoumání normativního realismu je vedena pouze z pozice normativity. V obecné rovině Honneth ve svém výkladu realismu připouští určitou podobnost svého realismu a realismu v liberální teorii Johna Rawlse,⁵³ alespoň tedy pokud jde o jeden aspekt, nicméně když tento aspekt blíže specifikujeme, vyjdou na světlo podstatné odlišnosti. Rawls se odlišuje tím, že svou normativní teorii konstruuje nezávisle na normách v praxi, zcela staví na svých vlastních úvahách o normách, nicméně i jemu záleží na určité realističnosti jeho normativní teorie. Hlásí se k teoriím realistických utopií, jež na jedné straně překračují skutečnost určitou normativní vizí, na druhé straně však normativitu omezují úvahami o realističnosti jejího provedení. To znamená, že míra normativity je v těchto teoriích limitována ve jménu jejího uskutečnění. Rawls říká: „Politická filosofie je realisticky utopická, jestliže rozšiřuje hranice toho, co se obvykle považuje za prakticky a politicky možné“ a dále: „Idea této společnosti je realisticky utopická v tom smyslu, že vykresluje dosažitelný sociální svět...“⁵⁴ Koncept realistické utopie je konstruován pro „smíření se“ se sociálním světem. Tato teze o smíření se, která abstrahuje od jakýchkoli konfliktů, však pochopitelně může být interpretována také jako politický konformismus.

Přestože Rawls zůstává u tohoto smířlivého vymezení realistické utopie, v pozadí jeho úvahy stojí ještě další důležitá myšlenka, která sice není přímou součástí definice realistické utopie, ale je integrální součástí Rawlsovy politické teorie. Jedná se zde nejen o prag-

⁵³ Honneth, A., Recognition between States. In: Saavedra, G. et al., *Justice and Recognition*, v tisku (v následujících poznámkách budu odkazovat na strany strojopisu), s. 7.

⁵⁴ Rawls, J., *Právo národů*. Přel. J. Rovenský a A. Bakešová. Praha, *Filosofia* 2009, s. 16 a 17, realistická utopie je rozebírána na s. 16–22, 187 a 191–192.

matickou úvahu realizovatelnosti, která se jen pokouší vyloučit příliš náročné požadavky a nastolit přizpůsobivé řešení, ale rovněž o prvek občanské legitimacy, jenž je rovněž důležitou součástí Rawlsova pojetí politické utopie.

Tento prvek je blízký také Honnethovi, jehož morální realismus však obsahuje více než jen legitimitu. Honneth totiž neprovádí pouhé začlenění normativity jednak do rámce možnosti jejího uskutečnění a jednak do rámce legitimacy v očích občanů, ale pojímá ji také metodicky v rámci morálního realismu,⁵⁵ jenž jeho teorii umožňuje – alespoň z morálního hlediska – vyjít z dané reality a dospět k žádoucímu uspořádání neboli, teoreticky vzato, potenciálně docílit provázání deskriptivních a normativních aspektů jeho teorie. Honneth zároveň deklaruje, že deskriptivní část teorie, empirická fakticita, by neměla být separována od části normativní, od „normativních úvah“, jelikož adekvátní normativita vyžaduje pochopení reálných rozporů společnosti.

Normy, které Honneth analyzuje, by bylo možné v prvním přiblížení považovat za partikulární normy, tedy přesněji řečeno spíše za mravní normy než za normy morální, tj. univerzální. Jejich partikulární a univerzální charakter je však komplexnější. Honneth se jej snaží objasnit na základě rozlišení několika druhů současných pokusů o ospravedlnění etických norem, jež vypovídají o lidském životě.⁵⁶ Přestože toto objasnění nevede k přesnější specifikaci partikulárního a univerzálního charakteru norem morálního realismu, posky-

⁵⁵ Argumenty týkající se morálního realismu rozvíjí Honneth v podkapitole Kritická sociální teorie a imanentní transcendence v knize: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?* (c. d.) na s. 297–308. Viz také O kritice a uznání. Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem, c. d.

⁵⁶ Honneth, A., *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*, c. d., s. 83 n.

tuje výborné východisko pro analýzu kontextu přesnějších určení.

První druh ospravedlnění identifikuje Honneth v procedurální etice. Vlastní obsah etických norem zde záměrně není stanoven, neboť hlavní pozornost je zaměřena na pravidla stanovení na základě konsenzu mezi občany, kteří tento konsenzus hledají prostřednictvím své demokraticky formované vůle. Místo specifikace norem se stanoví ještě jedna rovina specifikace, která je vymezena vágněji, aby měli občané v souvislosti s normami prostor pro vlastní rozhodování. Tímto způsobem se však proceduralismus nezbavuje nutnosti stanovit alespoň základní normy hodnotové pospolitosti, které budou vytvářet rámec žádoucích procedur, pro které budou vlastní interní normy platit. Teoretické vymezení norem v tomto modelu postrádá význam a může být eliminováno ve prospěch nahodilejšího – a případně nespravedlivějšího – rozhodování pomocí procedur. Honneth tento druh spojuje například s myšlenkami, které od devadesátých let rozvíjí Habermas.⁵⁷

Habermas sám nabízí ještě jiný druh zdůvodnění norem. Již ve svých dřívějších spisech předkládá sociální teorii,⁵⁸ jež umožňuje rozlišit mezi žádoucími a nežádoucími normami na základě tzv. slabé či sporé antropologie. Termín slabá antropologie odvozuje svůj význam z kontrastu vůči antropologii, která je vymezena „silně“, což znamená, že slabá antropologie svůj předmět nevymezuje substantiálně, ale pouze formálně. Konkrétně v Habermasově verzi se jedná o univerzální charakteristiky lidských bytostí v podobě řečové praxe. Teoretické pojetí univerzálních charakteristik nespočívá ve vyčer-

⁵⁷ Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1991, s. 100 n.

⁵⁸ Např. Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1981.

pávajícím obsahu lidské řečové praxe, ale pouze v definování formálních základních podmínek života člověka. Honneth přitom poukazuje na tři nedostatky dalších teorií, které se formální antropologie snaží odstranit. Formální antropologie se chce vyhnout jednak nesnázím, jimiž trpí substanciálně definované komunitaristické teorie, které detailně rozpracovávají obsahy norem, a proto se stávají nepřijatelnými pro jinak definované podoby lidského života, a jednak nesnázím libertariánského pojetí jedince, jenž není dostatečně zakotven, je atomisticky izolovaný a není dostatečně spojen s ostatními jedinci v pospolitosti, případně, jako je tomu v liberálních teoriích, se vůbec nestává předmětem analýz. Formální antropologie chce zároveň obstát vůči pojetí bezbřehé fragmentovanosti lidského života v mnoha poststrukturalistických teoriích.

Tento druhý druh Habermasova ospravedlnění norem najdeme v určité verzi také v Taylorově teorii. Taylorova antropologie, kterou on sám označuje jako antropologii formální, předkládá jako kritérium žádoucích norem elementární podmínky života člověka v hodnotovém prostředí.⁵⁹ Toto pojetí zdůvodnění je blízké také Honnethovi, jenž se k němu sám hlásí.

Formální antropologie však není jediným druhem zdůvodnění norem, které Taylor používá. Pracuje rovněž s dalším zdůvodněním.⁶⁰ Na rozdíl od univerzalistické filosofické antropologie lze tento třetí druh zdůvodnění norem na první pohled považovat za historický relativismus. Historicky vytvářené hodnoty sdílené partikulární pospolitostí jsou kritériem posuzování žádoucích a nežádoucích norem. Podobně postupuje také Foucault, který pracuje pouze s historicky omezenou platností norem, přesněji řečeno s platností, jež je limitována da-

⁵⁹ Taylor, C., *The Sources of the Self*, c. d.

⁶⁰ Tamtéž.

nou dobou a daným teritoriem.⁶¹ Foucault sice neusiluje o časové a prostorové omezování této platnosti, domnívá se však, že rozsáhlejší platnost neexistuje.

Honneth si správně všímá, že jeho vlastní stanovisko je podobné Taylorovu stanovisku, avšak v Taylorově teorii mylně zaměňuje dvě velmi odlišné části, přičemž podobnost svého stanoviska se stanoviskem Taylorovým vidí právě v opačných částech, než tomu ve skutečnosti je. Tuto otázku však nelze vysvětlit pomocí Honnethova terminologického aparátu, neboť v tomto směru nena- bízí, na rozdíl od Taylora, bližší specifikaci morálního realismu. Máme-li pochopit Taylorovu pozici, musíme nejprve jeho vlastním jazykem dále rozvést vztah mezi univerzalistickými a partikularistickými prvky jeho teo- rie. Na jedné straně lze říci, že Taylor bývá většinou považován především za komunitaristicky orientova- ného autora, který klade důraz na kontext, a tudíž na partikulární hodnoty pospolitosti. Z tohoto důvodu mohl být také kritizován za to, že jeho pojetí pospolitosti není schopné čelit příliš partikularistickým tendencím. Jak již ale vyplývá ze zmínky o Taylorově formální antropo- logii, jeho teorie obsahuje i významné univerzalistické prvky. Univerzální normy u něj dokonce zauímají zce- la základní postavení a teprve od nich se odvozují další normativní určení. Taylor rozlišuje mezi morální onto- logií a tím, co v prvním čtení označuji jako kontextua- lizovanou etiku a při podrobnějším čtení jako verzi rea- lismu společenského vývoje. Morální ontologie, jež se zakládá na filosofické antropologii, objasňuje elemen- tární morální intuice o lidských bytostech.⁶² Tyto intui-

⁶¹ Srov. např. Foucault, M., *Myšlení vnějšku*. Přel. Č. Pelikán. Praha, Hermann a synové 1996.

⁶² Taylor, C., What is Human Agency? In: *týž, Human Agency and Language*, c. d., s. 15–44; Taylor, C., *The Sources of the Self*, c. d., s. 3–107.

ce vypovídají o univerzálních charakteristikách člověka a jeho zakotvení ve vztazích vzájemného uznání v řádu hodnot v prostředí pospolitosti. Taylor tento univerzální charakter člověka nalézá primárně v transcendentální jazykové pospolitosti lidských bytostí, které společně sdílejí určité hodnoty. Dialogická a hodnotově zakotvená povaha člověka umožňuje hodnotit dobra a rozlišovat je podle různých kritérií důležitosti. Zatímco některá dobra mají význam pouze pro dílčí oblasti života jednotlivce, jiná – konstitutivní dobra dané kultury – mohou mít dlouhodobý význam pro celou pospolitost.

Významnou skutečností je, že tato univerzální morální ontologie je podle Taylora podmínkou možnosti konkrétních hodnot či norem existujících v praxi. Výklad historického utváření těchto hodnot je přitom předmětem Taylorovy kontextualizované etiky, která právě vysvětluje hodnotový vznik a vývoj západní moderní identity. Popis vývoje konstitutivních hodnot západní moderní identity je sice možné vnímat jako popis substanciálních norem, avšak koncentrace pozornosti při tomto analytickém výkladu se upírá na obecnější struktury těchto hodnot. Jsou to tedy společenské hodnoty, přičemž jejich přesah běžné partikulární platnosti k platnosti konstitutivních složek moderní identity z nich činí kvaziuniverzální hodnoty moderní západní společnosti. Tyto reálně existující hodnoty mají pro jáství většinového jedince v moderní západní společnosti formativní charakter.

Taylorova kontextualizovaná etika je tedy sice druhem realismu, který popisuje partikulární normy, ale dvojnásobným způsobem partikularismus překračuje. Za prvé, ve svém jádru zahrnuje univerzalistické jádro morální ontologie či obecněji sociální ontologie a tím překračuje jak historický, tak i teritoriální relativismus. Za druhé, lze ji chápat tak, že obsahuje kvaziuniverzalistické normy společenského vývoje, jež jdou za rámec momen-

tálního historického relativismu, neboť se jedná o dlouhodobě utvářené a platné normy. Shoda norem morální ontologie se základními hodnotami analýzy společenského vývoje je kritériem správnosti interpretace norem společenského vývoje v tom smyslu, že se neocitá na scestí vyhrocených partikulárních norem, jejichž naplnění nelze realisticky očekávat. V případě kvaziuniversalistických norem se setkáváme s dlouhodobě prosazovanými normami, jejichž silnou přítomnost můžeme v jednání lidí očekávat a netápat v celé šíři možných partikulárních vzorců jednání.

Honnethův omyl spočívá v tom, že svůj výklad pokládá za příbuzný druhému druhu zdůvodnění, jež nachází u Taylora, tedy formální antropologii či morální ontologii. Přitom se od ní částečně distancuje. Nemluví si ce přímo o formální antropologii, ale vzhledem k teorii osobnosti uvádí, že závěry jednoduše „nelze odvozovat od antropologicky chápané teorie osobnosti“.⁶³ Jako alternativu fakticky obhajuje zmíněný třetí druh zdůvodnění, když pozitivně hovoří o historicky formovaném uznání, jež není „něčím, co je dáno jednou provždy“, a zdůrazňuje „patřičný rozvinutější stupeň rozlišení sfér uznání“, „které byly ve společenském vývoji rozlišeny“.⁶⁴ Honnethova teorie je tedy verzí třetího druhu zdůvodnění. Honneth byl sveden na scestí skutečností, že tento třetí druh zdůvodnění pokládal za vlastní také Foucault, jehož Honneth ve svých raných spisech rozsáhle pozitivně, ale také kriticky analyzoval.⁶⁵ Taylorova verze kontextuální etiky se však svým výkladem od Foucaultovy verze značně liší svou vnitřní strukturova-

⁶³ Honneth, A., O historickém vyznačení tří sfér uznání. In: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerodělování nebo uznání?*, c. d., s. 179–180.

⁶⁴ Tamtéž, s. 180.

⁶⁵ Honneth, A., *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988.

ností a oddělováním několika rovin rozboru. Foucault totiž kontextuální etiku sice předpokládá, ale kromě svého odmítnutí univerzalizmu ji příliš blíže neobjasňuje. Jelikož se však v Taylorově verzi kontextuální etiky jedná o kvaziuniverzalisticky pojaté normy, jež dlouhodobě krystalizují na daném území, je možné o nich hovořit také v rámci subdisciplíny, jíž je formální či slabá antropologie, která různé druhy univerzalizmu zkoumá. Lze dodat, že navzdory názvu se ve skutečnosti nejedná ani tak o subdisciplínu antropologie jako o formu zdůvodnění, jež je podobná typu zkoumání, které se v antropologii užívá. To však Honneth ve své terminologii nepřipouští, neboť staví formální antropologii a kontextuální etiku či společenský realismus do kontrastu a přechází, jak jsem uvedl, do sféry kontextuální etiky.

Mám-li nyní dosavadní rozbor shrnout a interpretovat adekvátněji, je možné identifikovat několik druhů analýz. Za prvé, navzdory tomu, že Taylor o morální ontologii hovoří jako o zcela univerzalistických normách, jde i v tomto případě o druh kvaziuniverzalizmu, neboť analyzované normy nevyplývají pouze z biologických vlastností člověka, ale také ze zcela základních společenských vlastností, které lidé postupně získali v historickém vývoji, kdy se utvářeli jako bytosti společenské.⁶⁶ Termín univerzalizmus by bylo možné použít pouze s vědomím těchto souvislostí ve velmi omezeném smyslu, tedy pro vlastnosti lidského rodu platné nanejvýš v horizontu existence lidské civilizace, tj. v řádu tisíců let (nebo v některých případech existence kultur apod. v řádu stovek let), kdy platí určitý stálý omezený soubor základních hodnotových dispozic člověka v pospolitosti, a lze tudíž říci, že *v tomto omezeném čase* jde o univerzalis-

⁶⁶ Navíc z velmi dlouhodobého hlediska lze o postupně získávaných vlastnostech, a tudíž pouze o kvaziuniverzalizmu hovořit také z biologického hlediska.

tické charakteristiky člověka. Ve svém základu je však morální ontologie pouze druhem kontextualizované etiky či obecněji realismu společenského vývoje.

Za druhé, jde o vlastní kontextualizovanou etiku či obecněji o realismus společenského vývoje, který na základě rozborů historické krystalizace konstitutivních hodnot nějaké konkrétní kultury v daném období (v případě Taylora a Honnetha se jedná o moderní či novověkou epochu) provádí komparativní analýzu jiných kultur a dospívá ke kvaziuniverzalistickým normám, jež ztělesňují více než jen základní vymezení člověka jako hodnotící bytosti v rámci vzájemných vztahů uznání v pospolitosti. Tento výklad ukazuje elementární podmínky života člověka ve vztahu k potřebě uznání rovných práv skupin a jedinců a zároveň uznání nároku na respektování specifických odlišností těchto osob tak, jak se tyto normativní podmínky rozvinuly v lidských kulturách. V tomto smyslu se jedná o rozsáhlejší normy, než jaké jsou předmětem morální ontologie. Jde o náročnější egalitární požadavky na základní podmínky sociální, politické a kulturní participace lidí v pospolitosti, aniž by se přikláněla k partikulárním hodnotám té či oné kultury či civilizace. Tato rovina norem by mohla být – po náležitém transkulturním formulování – transkulturně přijatelná pro všechny lidské bytosti. Východiskem je tedy úvaha o konkrétní kultuře, neboť každý musí někde začít a je nutné provést reflexi vlastních kulturních východisek, ale cestou je komparace kultur a výsledkem transkulturní normy.

Za třetí, další rovina specifikuje společenské normy druhé roviny vzhledem k té či oné kultuře nebo civilizaci. Tato rovina není transkulturní, ale platí jen partikulárně pro danou kulturu. Jedná se o historicky a teritoriálně limitovanější kvaziuniverzální hodnoty.

Je patrné, že kvaziuniverzalizmus má více podob a že není statický. Je však zapotřebí ještě upřesnit jeho dy-

namiku, již jsem naznačil výše, v kapitole o sociální kritice. Vývoj kvaziuniverzálních hodnot je dán jak reflexí omylů a dalším rozvojem, tak i kritikou nedostatků a sporů, jež tyto nedostatky provázely. Problém krystalizace norem otevírá otázku, jak se normy proměňují a jak rozpoznáme, že se prosazují normy žádoucí, a nikoli nežádoucí. Honneth uvažuje o překračování dosavadního stavu norem a o jejich překonávání buď transformací, nebo uplatněním nových norem na základě inspirativní dynamiky imanence a transcendence. Zde se spojují dvě myšlenky, jež jsem vysvětloval v rámci jiných souvislostí. Za prvé, jelikož Honneth sdílí pozici morálního realismu, vychází z kritiky reálně existujících norem společnosti. Za druhé, jelikož hájí primárně stanovisko interní kritiky, transcendování stávajícího uspořádání společnosti by nemělo primárně probíhat prostřednictvím externího dosazování norem, ale pomocí „imanentního kritického postoje“⁶⁷ vůči společnosti, to znamená pomocí vnitřního zpochybnění, které jedinci prezentují v rámci daného hodnotového řádu společnosti. Uplatnění této úvahy znamená „kvazi-transcendentální odůvodnění kritiky ve struktuře společenské skutečnosti“.⁶⁸

Výklad morální ontologie a kvaziuniverzalistické etiky vyžaduje také uvedení jednoho Taylorova velmi důležitého rozlišení, které je spojeno rovněž s rozbory ontologie. Jedná se o rozlišení mezi ontologickou rovinou a rovinou obhajoby, jíž Taylor míní obhajobu politickou.⁶⁹ Taylor chce tímto rozlišením zdůvodnit, že separovaný rozbor politické roviny nevede k porozumění po-

⁶⁷ Honneth, A., *Kritická sociální teorie a imanentní transcendence*, c. d., s. 297.

⁶⁸ Tamtéž, s. 304; srov. také polemiku s Nancy Fraserovou (tamtéž).

⁶⁹ Taylor, C., *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*. Přel. O. Vochoč. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*. Přel. kol. autorů. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 465 n.

litickým otázkám a že je nutné realizovat ontologické rozbory. Užitá terminologie by mohla svádět na sces-tí, že se jedná o rozdíl mezi rovinou filosofickou a poli-tologickou, ale tento výklad by byl zavádějící. Taylor obě roviny analyzuje v rámci politické filosofie s důra-zem na založení ve filosofii morální, jež však přesahuje do obecnější sociální filosofie. Nejprve formuluje onto-logický rozbor, v němž se věnuje určení relevantních faktorů, jež jsou zásadní pro výklad života společnos-ti. Naproti tomu druhá Taylorova rovina, rovina poli-tické obhajoby, se týká „akceptované politické linie“.⁷⁰ Politická obhajoba je zdůvodňováním správnosti indi-viduálních nebo kolektivních práv, svobody či dober. V návaznosti na toto rozlišení pak lze říci, že takto poja-tá ontologie je ontologií v širším smyslu, neboť zahr-nuje dvě části, jimž jsem se před chvílí věnoval: uni-verzalistickou morální ontologii a kvaziuniverzalistic-ké kontextualizované normy. Tento výklad je komple-mentární k výkladu politické teorie. Rád bych ale zdů-raznil, že tato rozlišení provádím v zájmu analytického upřesnění výkladu, a nikoli proto, abych jednotlivé rovi-ny a jejich argumenty zcela separoval. Argumenty jsou samozřejmě provázány, podobně jako jsou v životě lid-ských bytostí provázány sociální a politické jevy.

Důležitějším bodem je však již naznačená potřeba zá-sadní redefinice morálního realismu neboli kontextua-lizované etiky, neboť dosavadní výklad není dostatečný ze dvou důvodů. Za prvé, tento druh realismu či kontex-tualismu bývá autory redukován pouze na morální nor-my a jen okrajově se dotýká ostatních norem ve společ-nosti. Kupříkladu Honnethovi chybí výklad politických norem, které v rámci své politické filosofie vypracovává například Taylor. Rovněž mu chybí témata ekonomické

⁷⁰ Tamtéž, s. 466.

filosofie. Honneth se zaměřuje na vypracování morálních východisek politické filosofie, ekonomické filosofie či právní filosofie, ale rozbor témat těchto filosofii nerozpracovává. Taylor poskytuje širší výklad, zejména se zaměřením právě na politickou filosofii, i když ani on nerozpracovává ekonomickou filosofii, což se stává problémem při objasňování sociálně-ekonomických otázek. Zároveň však politickou filosofii do jisté míry redukuje na řešení kulturně-etnických otázek různých minorit. Je proto zapotřebí rozbor rozšířit a analyzovat normy a instituce uznání v širším rozsahu, nejen morálně, ale také politicko-filosoficky, ekonomicko-filosoficky, právně-filosoficky apod. Jedná se tedy o požadavek rozpracování obecné filosofie společnosti či sociální filosofie, jak o ní hovoří už raní kritičtí teoretici, například Horkheimer, tak aby zahrnovala nejen morální filosofii, ale také filosofii politickou, ekonomickou a jiné. Termín sociální filosofie Honneth sice také užívá, ale téměř zcela redukuje původní význam možného širšího čtení tohoto termínu na morální filosofii. Měli bychom také redefinovat morální realismus na realismus sociální či společenský nebo přesněji na realismus společenského vývoje. Z tohoto hlediska by pak měly být morální ontologie a oba výše uvedené druhy kontextuální etiky redefinovány na normativní ontologii a na kontextuální normativní teorii, a ty by měly zahrnovat nejen morální a etické normy, ale rovněž normy politické, ekonomické, právní a další, tak aby odpovídaly normativní struktuře celé společnosti, o níž pojednává realismus společenského vývoje a obecněji pak sociální filosofie ve spolupráci se sociálními vědami, které se sice ve formě požadavků v realitě také vyskytují, ale zatím nejsou prosazeny.

Pro můj výklad v následující podkapitole je důležité, za prvé, že redukce na morální normy znamená podceňování či ignorování většiny normativních institucionálních struktur kromě morálních a tím i přeceňování pozi-

ce aktéra jednajícího údajně téměř nezávisle na jakýchkoliv institucích. Tyto problémy se objevují zejména v oblasti nedostatečné artikulace ekonomických a právních institucionálních struktur, jež jedinci vymezují prostor jednání. Za druhé, morální realismus se často redukuje na výklad norem a normativity obecně, jež mohou být pojímány jen jako žádoucí normy, ale nikoli jako normy zakotvené v realitě. Realismus však, jak napovídá již jeho název, obsahuje rovněž realitu norem, a nikoli jenom žádoucí, ale zatím neexistující normy.⁷¹ Měl by proto zahrnovat nejen artikulaci žádoucího, ale také popis/deskripci normativních institucí a jejich struktury. Otevření těchto dvou otázek vyžaduje artikulaci nejednoznačného vztahu mezi dvěma faktory, jež mají významný podíl na formování jednotlivců a společnosti: mezi jednáním aktéra či sociálních skupin na jedné straně a reálnými a žádoucími společenskými a ekonomickými strukturami institucí na straně druhé.

2.3 Struktury, aktéři a procesy v dějinách

Zatímco v posledním dvacetiletí byly rozbory struktur, zejména struktur ekonomických, vlivem dominance liberálních politických teorií upozaděny ve prospěch ideje jednání téměř izolovaného jednotlivce, jehož ekonomické strukturální omezení svobody zůstalo takřka nereflektované, v současné době se vlivem ekonomické krize a deziluzí z převládající teorie a praxe začíná tématu struktur opět věnovat vyváženější pozornost.⁷²

⁷¹ Fraser přesvědčivě kritizuje Honnetha za nadhodnocování významu morálního řádu. Fraserová, N./Honneth, A., *Přerodělování nebo uznání?*, c. d., s. 278 a 254 nn. Srov. Kocka, J./Offe, C. (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*. Frankfurt/M. – New York, Campus 2000.

⁷² Srov. např. Balibar, É., Structure. Method or Subversion of Social Sciences? *Radical Philosophy*, 165, 2011, Jan./Feb, s. 17–22. Vztah

Téma lze velmi dobře přiblížit již prostřednictvím sporu mezi E. P. Thompsonem a G. A. Cohenem.⁷³ Thompson uvádí, že společná zkušenost poskytuje skupině osob potenciál utvářet se jako třída. Třída vzniká v situaci, kdy si určitá skupina osob vytváří svou identitu na základě svých zájmů, a to nejen mezi těmito osobami, ale také vzhledem k osobám, proti nimž se tato skupina vymezuje. Na jedné straně zde lze připustit, že sociální skupiny jsou do značné míry určeny výrobními vztahy (ekonomickými vztahy), tedy fakt, že zkušenost osob je determinována, na druhé straně je však třeba uvést, že třídní vědomí takto determinováno není.⁷⁴ Třída vzniká až tehdy, když si ji lidé uvědomí, což je závislé na celé řadě faktorů. Thompson toto zdůvodnění zavádí jako reakci na interpretace některých marxistů, kteří o třídě hovoří jako o věci. Tato interpretace však sociální skupiny reifikuje a zbavuje je možnosti jednat.

G. A. Cohen shrnuje Thompsonovu argumentaci tezí: „Spojení mezi výrobními vztahy na jedné straně a vědomím, politikou a kulturou na straně druhé. Existuje mezi nimi logika, ale ne zákon.“⁷⁵ To znamená, že eko-

aktéra a struktury je klasickým tématem sociální teorie, srov. např. Giddens, A., *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity Press 1984; Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press 1977 (orig: *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Seuil 1972); Elster, J., *The Cement of Society. A Survey of Social Order*. Cambridge, Cambridge University Press 1989. V češtině viz např. Balon, J./Šubrt, J. (eds.), *Teorie jednání: jeden koncept, mnoho koncepcí*. Praha, Matfyzpress 2008.

⁷³ Thompson, E. P., *Making of the English Working Class*. Harmondsworth, Penguin 1968, např. s. 9–10; Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*. Oxford, Oxford University Press 2000, s. 73–77.

⁷⁴ Determinace je zde a na dalších místech této knihy chápána jako nějaká nutná, ale nikoli postačující určenost či podmíněnost, na což zde upozorňuji proto, že determinismus bývá někdy mylně interpretován také jako fatalismus, osudová nevyhnutelnost.

⁷⁵ Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*, c. d., s. 75.

nomika zákonitě či „mechanicky nedeterminuje“ vědomí sociální skupiny. Z toho má vyplývat, že třída nemůže být definována jen ekonomickými vztahy. Tato úvaha je však podle Cohena mylná, neboť sociální skupina může být vystavena ekonomickým podmínkám, které ji určují, aniž by si byla své identity vědoma. To je také podle Cohena důvod, proč Marx v návaznosti na Hegelovu diádu „o sobě“ (*an sich*) a „pro sebe“ (*für sich*) zavádí termín „třída o sobě“ (*Klasse an sich, class-in-itself*).⁷⁶ Již u Hegela tyto termíny označují dvě fáze vývoje, kdy první odkazuje na potenci a druhá na uskutečnění či aktualitu. U Marxe je pak třída o sobě sociální skupinou, jež je sice již ekonomickými vztahy určena, ale ještě svou identitu neartikulovala, a není si tedy ještě sama sebe vědoma.

Thompsonovo i Cohenovo stanovisko však vykazuje znaky jednostrannosti. Cohen má sice pravdu v tom, že třída nebo jinak definovaná skupina osob může existovat již v situaci, kdy si ještě není vědoma sebe sama. Na druhou stranu je třeba uvést, že právě Cohenem uváděný odkaz na Hegela umožňuje říci, že takto utvořená třída je pouze potenci své plné realizace, a tudíž se nejedná o naplněnou skutečnost této třídy. Cohen totiž prosazuje pouze jedno čtení Thompsonovy teze, že třída nemůže být určena pouze ekonomickými vztahy. První čtení spočívá v thompsonovském výkladu, že třída v jakékoli své podobě nemůže být definována pouze ekonomicky. Druhé čtení, cohenovské čtení, ale může spočívat v tom, že první čtení počítá jen s částečnou třídou, třídou nedovyvinutou, neboť jde jen o třídu o sobě, ale ne pro sebe. Třída se však může stát skutečným aktérem jen tehdy, pokud je si vědoma sebe sama. Thompson, na rozdíl od Cohena, klade větší důraz na aktivního vědomého aktéra, na jeho možnosti, které sám realizuje, než

⁷⁶ Tamtéž, s. 76, pozn. 1.

na subjekt, který pouze neuvědoměle reaguje na vnější podněty. Proto se Thompson vyjadřuje jen ke třídě jako k jejímu celku, a nikoli k její nedovyvinuté části, což však vzhledem k pojmu *třída* znamená nepřesné vyjádření. Cohen ale nedoceňuje svobody a volby, byť jsou omezené, a klade příliš velký důraz na determinismus. Ve svém pozdějším období si tyto své limity uvědomuje a činí názorový posun.⁷⁷ Na základě rozboru kolapsu dělnické třídy jakožto subjektu změny ve 20. století

⁷⁷ Příkladem uvědomění si těchto dilemat je uvedené stanovisko G. A. Cohena, jenž ve svém pozdním období vypracoval pozici, která jeho ranou strukturalisticko-funkcionalistickou teorii překračuje. Neprovádí sice přímo syntézu své rané a pozdní pozice, ale stanovisko jeho pozdního období lze pojmout jako začlenění jeho dřívějšího výkladu struktur v rámci paradigmatu práce do pozdějšího širšího výkladu struktur a jednání v rámci konceptu intersubjektivitu, jež má blízko k paradigmatu uznání. Klade totiž důraz na vzájemné vztahy jednání v institucích pospolitosti mezi rovnými jedinci, tj. v kontrastu se vztahy jednání do značné míry izolovaných jednotlivců v minimálních a nedostatečně egalitárních či zcela nonegalitárních institucích. Z hlediska trichotomie kritika, vysvětlení, normativita je Cohenovo pozdní stanovisko důležitou normativní kompenzací jeho rané pozice, neboť i když Cohen vždy adekvátně kladl důraz na sociální kritiku, jeho raný, téměř výhradně deskriptivní výklad struktur nedoceňoval hodnotu svobody jedinců a skupin, tedy ani význam norem. Cohenovo pozdní stanovisko lze považovat za pozici, jež obsahuje potenciál redefinice a začlenění argumentů o strukturách do jeho pozdního náčrtu teorie, kterou lze označit jako kritický egalitární komunitarismus (na pozadí kritiky libertarianismu a liberalismu rozvíjí svou teorii rovnosti a pospolitosti). K této syntéze přispívají také jeho rozbor vztahu mezi inkluzivním a restriktivním materialismem, které ukazují vzájemné ovlivňování struktur a jednání jedinců a sociálních skupin. Je však nutné zmínit, že v několika pozdních Cohenových statích došlo k reverzi jeho raného stanoviska a k přecenění normativity. Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge, Cambridge University Press 1995; též, *Karl Marx's Theory of History*, c. d.; též, *Iluze liberální spravedlnosti*. Ed. M. Hrubec. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2006; Cohen, G. A./Hrubec, M., Dvojí odkaz Karla Marxe. *Filosofický časopis*, 57, 2009, 5, s. 751–759.

uznává, že subjekty nejsou ekonomicky determinovány v takové míře, jak se domníval dříve. V této souvislosti hovoří o nutnosti reflektovat také normativní vlivy, které překračují ekonomické determinanty, například kriticky analyzovat vliv nacionalismu či náboženství.⁷⁸ Proto začíná klást větší důraz na možnosti vědomých voleb aktérů a rozvíjí normativní teorii s její formulací žádoucího společenského uspořádání, jež není zcela determinováno.

Thompson, jenž se chce vyhnout zvěcnění třídy v ekonomických danostech, hovoří o třídě jako o svobodném vědomém procesu. Cohen této námitce rozumí, ví však, že vědomí a svoboda dané třídy jsou v převážné míře určeny a omezeny daným systémem, a proto zdůrazňuje primární definování třídy již ekonomickými strukturami. Zároveň se ptá, zda není vhodnější říci, že třída prochází určitým procesem, než že tímto procesem přímo je.

Thompson se mýlí, neboť nepřipouští, že existují i neuvědomělé třídy; nepředpokládá totiž, že jsou založeny ve struktuře, v níž probíhá jejich jednání a následné uvědomění. Thompson podceňuje právě to, co Cohen přeceňuje, tj. podceňuje ekonomické podmínky možnosti svobody a voleb různých skupin a jednotlivců. S tímto podceněním se sice můžeme setkat především v liberální teorii, která jednostranně zdůrazňuje individuální volby, ale tendence k tomuto uvažování je v posledních desetiletích velmi rozšířena také v ostatních směrech politické a sociální teorie.

Diskuse dobře ukazuje dva extrémy. Na jedné straně stojí pojmání třídy jako věci, jako statické struktury, na druhé straně voluntaristické pojmání třídy jako vědomého aktu, jehož kritériem existence je jeho vědomí, a nikoli ekonomická podmíněnost. Cohen a Thomp-

⁷⁸ Tamtéž.

son sice ve své argumentaci nejdou takto daleko, ale svými stanovisky k těmto protichůdným interpretacím směřují.

Otázkou zůstává, jak provést syntézu obou linií argumentace. Honnethova teorie uznání je prvním, byť nedostatečným krokem k tomuto spojení. Vychází z interních, konkrétně z intersubjektivních, zdrojů, a proto primárně akcentuje hledisko aktéra. Tato výchozí pozice u intuitivně i vědomě jednajících aktérů v bojích o uznání mu dovoluje na základě těchto bojů o uznání rozpoznat instituce, v nichž se postupně ustavily vzorce různých druhů uznání.⁷⁹ Je zřejmé, že Honneth neinklinuje ani k jednomu z krajních stanovisek sporu o struktury a vědomé procesy jednání aktérů. Za prvé, navazuje sice na Thompsonovy rozbory, ale je si vědom skutečnosti, že boje o uznání nejsou vždy vědomé, nýbrž někdy mají intuitivní a emociální podobu. Za druhé, ve svém rozboru sociálních patologií sice nesouhlasí se strukturalistickými interpretacemi, nicméně příčiny reifikace nachází v patologiích, jež mají svůj původ v intersubjektivních vztazích, které jsou zakotveny a členěny v různých institucích zneuznání, tj. v institucích, které by Cohen nazval strukturami.⁸⁰ Honneth sám tedy myšlenku struktury do své teorie neintegruje, ale uvedené dva body ukazují, že už učinil krok k syntéze obou linií argumentace.

Problémem Honnethova přístupu však je jednak pouhá tendence k syntéze, a nikoli syntéza sama, a jednak již uvedený problém, že ve svém morálním realismu pojímá instituce pouze jako morální podmínky jednání, a neidentifikuje ekonomické a sociální příčiny a pod-

⁷⁹ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.

⁸⁰ Honneth, A., *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford, Oxford University Press 2008.

mínky těchto morálních norem. Přestože Cohenův raný strukturní funkcionalismus není bez nedostatků, jak jsem je zmínil výše, jeho teorie ve srovnání s teorií Honnethovou obsahuje potřebnou analýzu ekonomických struktur, jež jsou nejen výsledkem jednání, ale rovněž neodmyslitelnými podmínkami dalšího jednání, v nichž se odehrávají boje o morální uznání, tak jak je popisuje Honneth. Tento rámec je přitom nutným, nikoli však postačujícím určením institucí uznání a jednání aktérů v nich.

Další, tentokrát již zcela záměrný krok k syntéze výkladu struktur a vědomých jednání aktérů provádí Iris Young,⁸¹ jejíž snaha o integraci těchto výkladových linií je pro celou argumentaci zásadní. Na jedné straně Young rozebírá jednání aktérů a uvědomuje si význam možnosti jejich svobodného projevu, na druhé straně kritizuje libertariánský přístup ke svobodě za to, že ignoruje skutečnost, že osoby se nemohou zcela svobodně projevovat, neboť jsou limitovány strukturálními nerovnostmi, jež jsou vytvářeny nebo spoluvytvářeny společenskými institucemi. Tato kritika libertarianismu vychází z přeceňování individualistického aspektu osob, který lze – i když v menší míře – najít i v liberální teorii. Například John Rawls sice ve své teorii hovoří o významu základní struktury společnosti, v níž jednání jedinců probíhá, ale jeho výklad se zásadními systémovými limity individuálního jednání zabývá pouze marginálně.

Iris Young ve své kritické teorii vychází z postliberální koncepce Jeana Hamptona, jenž varuje před poten-

⁸¹ Young, I. M., *Proti útlaku a nadvládě*, c. d., zejména kapitola Čí rovnost? Sociální skupiny a posuzování nerovností, s. 97–127, a částečně také kapitola Živoucí tělo versus gender: Zamyšlení nad sociální strukturou a subjektivitou, s. 129–152. Dále srov. Young, I. M., *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*, c. d., s. 65–106.

ciální státní tyranii a klade důraz na svobodu jednotlivců a jenž také analyzuje útlak jedinců, který vychází z některých společenských a ekonomických institucí daného režimu.⁸² Young argumentuje: „Bylo by však jistě zavádějící zvětšovat metaforu struktury, to jest uvažovat o sociálních strukturách jako o jsoucnech nezávislých na sociálních aktérech, rozložených pasivně kolem nich a usnadňujících nebo blokujících jejich pohyb. Právě naopak. Sociální struktury existují jedi- ně v jednání a interakcích lidí, existují ne jako stavy, nýbrž jako procesy.“⁸³ Je tedy nutné analyzovat ekonomické a společenské struktury, ale zároveň si uvědomit, že koncepce struktur bývá kritizována jako statická a neschopná objasnit změny, proto je třeba zaměřit se na to, abychom strukturám jako procesu porozuměli.⁸⁴ Z tohoto důvodu objasňuje struktury jako procesy, ne však jako procesy nahodilé, ale jako strukturované procesy či struktury v procesu.

Struktury však není možné zjednodušeně chápat jako bezprostřední výsledek jednání aktérů. Utváření struktur má totiž hlubší příčiny než jen přímé, individuální a vědomé jednání jedinců. Projevy jedinců nejsou absolutně neomezené a svobodné, protože jedinci se vždy již ocitají v určitých podmínkách, jež jsou zase definovány určitými strukturami. Jednají tedy v prostředí, jež je výsledkem zpravidla dlouhodobé a kolektivně utvářené strukturace, s vědomými i nevědomými, koordinovanými i nahodilými složkami. Jean-Paul Sartre, na něhož Iris Young navazuje, tento druh socio-historic-

⁸² Hampton, J., *Political Philosophy*. Boulder, Westview Press 1997.

⁸³ Young, I. M., Čí rovnost? Sociální skupiny a posuzování nerovností, c. d., s. 117.

⁸⁴ Iris Young ve svém výkladu navazuje především na Blaua, Giddense, Sartra a Gewirtha. Srov. Wendt, A., The Agent-Structure Problem in International Theory. *International Organizations*, 43, 1987, 3, s. 335–370.

kého formování označuje jako prakticko-inertní strukturaci.⁸⁵

Vztah mezi jednáním aktérů a mezi strukturami je tedy komplexním vztahem, jehož výklad vyžaduje překročení jednostranných interpretací jak strukturálního funkcionalismu, tak i teorie jednání jednotlivého aktéra rozvíjené zejména liberálními a libertariánskými teoriemi. Zdůrazňování nadměrného vlivu struktur či svobodného jednání individuů vede k iluzorním stanoviskům buď vyhroceného determinismu systému, nebo koncepcí svévolných činů jednotlivců. Adekvátním stanoviskem je výklad jednání sociálních skupin a jednotlivců ve strukturách společnosti a ekonomiky, přičemž toto jednání se na utváření těchto struktur podílí, ovšem pouze v omezené míře, jež je dána jejich dlouhodobým a sociálně situovaným charakterem. Tato procesuální verze prakticko-inertních strukturací přitom zahrnuje vědomé i nevědomé akty jednání a její konkrétní podoba je dána dynamikou úsilí o vzájemné uznání sociálních aktérů a historicky a sociálně kontextualizovanými strukturami institucí uznání.

Přejdeme nyní k obecnému rozlišení čtyř rovin historického výkladu, který je provázán s artikulací vztahu mezi jednajícím aktérem a strukturami. Následujícím výkladem navazují na rozbory morálního a společenského realismu, přesněji řečeno na jeho historický rozměr. Zatímco vlastnímu obsahu historického vývoje se věnují především v sedmé kapitole o uznání, zde provedu obecné rozlišení rovin historického výkladu.

První rovinou je výklad jednání skupinových i individuálních aktérů, kteří usilují o různé druhy uznání. Tento druh výkladu přesvědčivě předkládá Honnethova

⁸⁵ Young, I. M., *Proti útlaku a nadvládě*, c. d., s. 117–118. Srov. Sartre, J.-P., *Critique of Dialectical Reason*. London, Verso 2004 (orig.: *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard 1960).

normativní teorie intersubjektivních vztahů v návaznosti na E. P. Thompsona, avšak za předpokladu, že provedeme reformulaci a nebudeme vycházet pouze z morálního založení sociální teorie, nýbrž ze širší oblasti sociální teorie. Tím k morální teorii jednak přidáme další normativní sociální aspekty a jednak rozšíříme deskriptivní a kritickou složku teorie. Tato rovina výkladu se sice zaměřuje především na vědomé aktivity subjektů, ale postihuje i jiné alternativy a také jejich emocionální chování. Aktivity tedy mohou být jak vědomým jednáním, tak i nevědomým chováním aktérů při realizaci různých činností, jejichž realizací jsou si vědomi.

Druhou rovinou je výklad institucí uznání, jež jsou dlouhodobě utvářeny jednáním aktérů, za předpokladu, že bereme v potaz prakticko-inertní strukturace, jež poukazují na strukturální podmíněnost jednání aktérů neboli na komplexní vztah mezi jednáním aktérů a strukturami. Zde Honnethova teorie morálního realismu a také Taylorova kontextuální etika nabízejí modelový výklad, pokud pro něj platí doplňující předpoklad jako v případě první roviny výkladu ve smyslu rozšiřující transformace do širší sociální teorie.

Třetí rovinou je výklad institucí, jež mapují, rovněž v dlouhodobé perspektivě, především ekonomické instituce. Tento výklad se zaměřuje zejména na ekonomické struktury v ekonomickém realismu. Modelovým příkladem je zde Cohenova raná teorie, která vychází z koncepce ekonomických struktur, jež jsou příčinami, spolupříčinami nebo alespoň podmínkami morálních i jiných norem, struktur a institucí. Zatímco druhá rovina je rovinou normativní, třetí rovina je materiálním základem norem, na který však mohou normy zpětně působit.⁸⁶ Druhá a třetí rovina spolu tvoří inte-

⁸⁶ Cohen, G. A., *Restricted and Inclusive Historical Materialism*. In: *týž, Karl Marx's Theory of History*, c. d., s. 364–388.

grální celek, jenž zahrnuje společenské institucionální struktury. Jejich vliv na jednání jedinců a sociálních skupin je však odlišný, neboť normativní instituce jsou volněji utvářenou strukturou společenských očekávání, tzn. jen „kontextem, a ne svěřací kazajkou“.⁸⁷ Zároveň je nutné dodat, že ekonomické struktury jsou provázány s ekonomickými normami.

Čtvrtou rovinou je výklad technologických struktur lidské civilizace, které jsou materiálními podmínkami ostatních rovin strukturace či jednání. Inspirativním příkladem výkladu je zde, i přes určité limity tohoto textu, Horkheimerova a Adornova *Dialektika osvícenství*,⁸⁸ jež mapuje dějiny negativního působení instrumentálního rozumu od antiky do druhé světové války. Zatímco ostatní roviny výkladu se pohybují v argumentaci intersubjektivní teorie a v jejím rámci jsou spjaty s teorií jednání aktérů a jejich reálnými možnostmi relevantně ovlivňovat společenské struktury, čtvrtá rovina výkladu, zaměřená na technologický vývoj, ukazuje velmi dlouhodobé historické vývojové tendence a struktury lidské civilizace, jež sice rovněž vyplývají z jednání aktérů, nicméně jejich bezprostřední a vědomý vliv na tyto tendence a struktury byl až dosud minimální.⁸⁹ Jedná se tedy o druh analýzy, který uvádím jako rozbor, jenž vymezuje hranice předmětu mého zkoumání v této knize a toto zkoumání zasazuje do širšího tématu bádání. Poskytuje tím mým argumentům potřebný kontext a vymezení podmínek, v nichž se tyto argumenty pohybují.

⁸⁷ Konceptuální výklad na základě praktického příkladu poskytuje: Scott, J. C., *Weapons of the Weak*. New Haven – London, Yale University Press 1985, s. 198 n.

⁸⁸ Adorno, T./Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, c. d.

⁸⁹ Jedinci a skupiny osob sice významně přispěli například ke vzniku telefonu, ale jeho vynálezu předcházely mnohé jiné technologické inovace, a z tohoto hlediska byl vynález telefonu spíše pokračováním dosavadního vývoje než zcela novou technologickou inovací.

Existuje však ještě jeden důvod, proč se touto čtvrtou rovinu výkladu zabývám. Hlavní pozornost při jejím rozboru totiž věnuji Adornově a Horkheimerově *Dialektice osvícenství*, jež je jedním z významných děl v dějinách kritické teorie a jež upozorňuje na důležitá nebezpečí a rizika vývoje západní kultury a do jisté míry také celé lidské civilizace. Přestože Adornova a Horkheimerova diagnóza není schopna překročit omezení subjekt-objektového přístupu, poukazuje na zásadní nedostatky, jež z tohoto deficitního rámce západní kultury vyplývají v paradigmatu práce.

Hranice mezi všemi čtyřmi druhy rovin není absolutní a slouží spíše pro zpřehlednění odlišných typů institucí a jejich struktur, které nejsou izolované, nýbrž vzájemně se prostupují. První rovina mapuje jednání individuálních a skupinových subjektů, které je zdrojem všech aktivit, institucí a struktur ostatních rovin výkladu. Bez jednání subjektů by se ostatní roviny nemohly vůbec vytvořit. To však neznamená, že jakmile byly vytvořeny ve smyslu prakticko-inertních strukturací, nemohou významně ovlivňovat a limitovat další jednání subjektů. Jednotlivé formy struktur mají dlouhodobý charakter, který může jednání individuálních a skupinových aktérů jen velmi obtížně měnit. Například existence a vývoj normativního ideálu svobody a jeho zakotvení v normativních institucích moderní společnosti se sice může krátkodobě změnit po zásadních reformách nebo revolucích, ale z dlouhodobějšího hlediska přetrvává v méně institucionalizovaných vzorcích jednání a po dočasném trvání režimů, které tento ideál potlačují, se vliv tohoto ideálu zase prosazuje. Tento ideál však může ztratit na síle, nebo získat ještě větší nebo zcela jiný druh síly po transformaci moderní společnosti nebo po nástupu jiného druhu společnosti. Podobně je tomu s existencí a vývojem dlouhodobějších ekonomických struktur, například s přítomností kapitalistických

struktur, jež byly sice ve 20. století v některých zemích nahrazeny strukturami tzv. státního socialismu, ale poté se opět vrátily a zatím nebyly nahrazeny jinými.

Jednotlivé druhy struktur v jednotlivých historických obdobích se vzájemně podmiňují, takže – abych pro návaznost uvedl vyhocený případ – například pravěká úroveň rozvoje techniky a „ekonomiky“ nekorespondovala s novověkou strukturou parlamentarismu. Naopak současná úroveň rozvoje techniky nevede u většiny obyvatelstva k návratu k pravěké úrovni rozvoje (pre)ekonomiky nebo norem společnosti. Nicméně jednotlivé roviny struktur nejsou zcela striktně spjaty, naopak disponují relativní mírou samostatnosti. To znamená odmítnutí jak naprosté nahodilosti a relativismu, tak i fatalismu. Z tohoto hlediska nemusí například roviny normativních struktur a ekonomických struktur zcela korespondovat, ale mohou být do jisté míry rozvinuty v odlišném stupni. Rovněž se mohou jednotlivé roviny relativně lišit v tom, zda se vyvíjejí progresivně, nebo regresivně. Progres jedné roviny může koexistovat s regrese jiné roviny. V celku to znamená komplexní vývojové tendence, jež mohou být kombinací odlišných nebo nestejně se rozvíjejících vývojových trajektorií.

Tento vývoj může znamenat buď jen postupné strukturální změny systému, nebo dokonce změnu systému samotného, neboť v rámci dlouhodobých historických trajektorií vedou změny dříve nebo později k výměně systému. Nemusí však jít jen o klasickou polaritu mezi revolučními zvraty a postupným reformismem. Otázka po podrobnějším zkoumání vychází z úvahy o problematických rysech jak reformem, tak revolucí. Reformismus, který s mírnými modifikacemi afirmuje celý systém, nebo dokonce i jeho momentální struktury, sice umožňuje částečné pozitivní změny i bez odhodlání k zásadním změnám, avšak jeho nevýhodou jsou jen pomalé změny, jež mohou uchovávat zásadní nedostatky struk-

tury či systému, nebo dokonce nezajištěným uspořádáním současného stavu způsobovat návrat k předchozím etapám vývoje. Co se týče revolucí, lze říci, že zatímco některé revoluce mohou znamenat skutečné pozitivní změny struktur, nebo dokonce celého systému, jiné revoluční události mohou pouze budít zdání systémových či alespoň strukturálních změn, a ke skutečným změnám nedochází nebo se změny dějí jen v průběhu revoluce, po níž však proběhne restaurace starých pořádků. Případně může dojít ke skutečné změně režimu, ale nastolený režim nesplňuje představy a očekávání, kvůli nimž byla revoluce uskutečněna, což znamená, že k žádoucí revoluční změně nedošlo. Oproti tomu mohou existovat některé postupné komplexní reformy, které mohou vést k zásadním změnám struktury i systému. Nancy Fraser pro tuto změnu mezi reformou a revolucí zavádí termín *afirmativní transformace*.⁹⁰ Jde o jakousi dlouhodobější reformistickou revoluci. Struktura či systém jsou sice transformovány reformním způsobem v delším období, ale zásadní změna se skutečně zavádí. Navíc není nutné uvažovat jen o celospolečenském modelu. Například všeobecný základní příjem, který je sice jen jedním z dílčích řešení, a takovým by mohl i zůstat, by mohl v případě svého posilování přinést natolik zásadní dopad na strukturu systému, že by mohl systém postupně změnit.⁹¹ Vyplácením pravidelné občanské dávky, jež by byla pro všechny občany ničím nepodmíněná, a v takové výši, jež by byla pro občana dostatečně významná pro pokrytí jeho základních a případně i dalších potřeb, by se mohlo dosáhnout natolik změněné kvality života mnoha občanů, že by mohla přinést redefinici systému.

⁹⁰ Fraser, N., From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Postsocialist Age”. In: táž, *Justice Interruptus*, c. d., s. 11–40.

⁹¹ Van Parijs, P./Hrubec, M./Brabec, M. a kol., *Všeobecný základní příjem*. Praha, Filosofia 2007.

Tím je otevřena otázka, co vlastně v současné době považujeme za revoluci. Podle G. A. Cohena se v dějinách ustavily čtyři základní významy.⁹² Revoluce byly dosud primárně pojímány jako změna, jež je spíše: 1) násilná, 2) protiústavní, 3) náhlá a za 4) komplexní. Tyto charakteristiky revoluce jsou poměrně nezávislé a v dějinách často stačila pouze jedna z nich k tomu, aby se hovořilo o revoluci. Některé revoluce tedy mohou být realizovány také jako změna nenásilná, ústavní, pozvolná nebo dílčí.

Co se týče násilí a ústavnosti, svržení tyranů nebo nespravedlivých režimů zavedených vojenskou okupací, jimž nelze úspěšně vzdorovat nenásilně, otevírá možnosti legitimní násilné změny. Například násilná obrana za druhé světové války je obecně považována za legitimní a spravedlivou, včetně odmítnutí nespravedlivého právního řádu nastoleného Mnichovskou dohodou, jež je pokládána za nulitní, neplatnou od samého začátku.

Jiným případem je Říjnová revoluce roku 1917, která se uskutečnila rovněž násilně, protiústavně, náhle a komplexně, přičemž z různých hledisek byl další vývoj natolik neadekvátní, že se po kolapsu Sovětského svazu v roce 1991 v mnoha ohledech vrátil k situaci, z níž revoluce vzešla. V tomto případě je zřejmé, že z dlouhodobější perspektivy jsou některé revoluční změny a nastolené nové režimy jen dočasnými etapami, přestože mění životy mnoha jedinců a skupin osob a stávají se hlavními hybateli mezinárodních a národních politik na dlouhá desetiletí. Skutečná komplexní realizace zásadní změny, která po čase není odstraněna, však představuje náročnější projekt.

Cohen uvádí, že v minulosti byly revoluce často dů-

⁹² Cohen, G. A./Scannella, M., Interview. *The Philosopher's Magazine*, 1997, 1, s. 38–42; srov. Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 74–75.

sledkem masového otevřeného útlaku a vykořisťování, a proto byly rovněž násilné, protiústavní a náhlé, zatímco později začal být režim zaváděn a uskutečňován obvykle komplikovanějším a ideologicky zakrývanějším způsobem. Nicméně uvedené klasické revoluční charakteristiky platily například také v případě rumunské revoluce roku 1989, ale nikoli už v československé listopadové revoluci, která sice probíhala náhle, ale už nenásilně (sametově) a v zásadě podle ústavy. Je přitom ovšem nyní znovu otevřenou otázkou, do jaké míry došlo k naplnění očekávání občanů, kteří během revoluce roku 1989 a v následujícím období měli své představy o komplexní změně systému.

Domnívám se, že je sice optimální odstranit nespravedlivý režim rychle, nenásilně, ústavně a komplexně, ale hlavními charakteristikami úspěšné změny ke spravedlivějšímu uspořádání je její komplexní a dlouhodobě udržitelný charakter. Taková změna vyžaduje náročnou přípravu podmínek uskutečnění v rámci nejen krátkodobě, ale také dlouhodobě získávaných hodnotových vzorců v bojích o uznání jednotlivců a skupin osob. A z této perspektivy (tedy z hlediska realismu společenského vývoje a jeho krátkodobé a dlouhodobé normativity) je sice důležité, ale pouze sekundární, zda je provedena reformně, revolučně nebo jejich kombinací ve formě afirmativní transformace (reformní revoluce), neboť primární důraz na časovou stránku změny by mohl vést k povrchním pseudorevolucím či pseudoreformám. Konkrétní realizace těchto variant vývoje by přitom neměla být věcí autoritářské represe vůči občanům, ale měla by naopak záležet na požadavcích občanů a být záležitostí dlouhodobých praktických bojů o jejich uznání.

II.

Vývoj kritické teorie

3. Program kritické teorie

Celá kritická teorie společnosti je jeden jediný rozvinutý existenciální soud.

Max Horkheimer, „Tradiční a kritická teorie“

Bez existenciálního momentu, tj. boje za uznání, který prostupuje celým bytím člověka, klesá „praxe“ na rozměr techniky a manipulace. Praxe je jak zpředmětněním člověka a ovládnutí přírody, tak realizací lidské svobody.

Karel Kosík, *Dialektika konkrétního*

Důkladné porozumění analyzované trichotomii *kritika, vysvětlení, normativita* a dalším aspektům kritické teorie vyžaduje jejich identifikaci v zakládajících programových dokumentech a v dalších textech kritické teorie ve vývoji jednotlivých paradigmat od založení až do současnosti. Nejprve se zaměřím na výchozí programové teze kritické teorie ve formulacích Maxe Horkheimera a Herberta Marcuseho a poté na zásadní reformulaci, kterou provedli Theodor Adorno a Max Horkheimer přibližně o deset let později.⁹³

Základní myšlenky kritické teorie mají sice své souřadnice již ve třicátých letech 19. století, poprvé však byly explicitně vyznačeny Maxem Horkheimerem a Herbertem Marcusem o sto let později. Spjatost kritické teorie s těmito vlivnými osobnostmi sociální teorie i turbulentního veřejného života druhé a třetí čtvrtiny 20. století je natolik silná, že by byl jejich význam přinejmen-

⁹³ Tato kapitola je rozpracovanou verzí mého článku: Hrubec, M., Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, 4, s. 592–616.

ším umenšen, pokud by se o nich pojednalo akontextuálně jen jako o izolovaných osobách, a to ze dvou důvodů. Za prvé, posuzujeme-li jejich práci zvnějšku, je zjevné, že svého vrcholu dosahuje v rámci určitého výzkumného projektu, který ostatně především díky nim získal označení kritická teorie. Za druhé, sledujeme-li tuto práci z interní perspektivy intencí jejich autorů, je evidentní, že Horkheimer i Marcuse své studie jako součást – ba dokonce jako založení – tohoto projektu přímo vědomě formulovali. O Horkheimerovi a Marcusovi bych proto nyní rád pojednal v kontextu, jehož rozsah je vymezen rolemi, které sehráli jakožto vzájemně se doplňující tvůrci programových tezí kritické teorie ve třicátých letech 20. století, jež jsou pro zrod kriticko-teoretického projektu stěžejní. Tímto zaměřením rozboru na dané období bych chtěl také předejít obvyklému problému mnoha analýz kritické teorie, které selhávají proto, že nečiní dostatečný rozdíl mezi jejími svěbytnými etapami: přinejmenším mezi počáteční recepcí různých osvědčených teoretických konceptů ve dvacátých letech, formulací kritické teorie ve třicátých letech, pesimistickým obratem čtyřicátých let, revitalizovaným praktickým impulzem vrcholícím studentskou revoltou v roce 1968 a iniciativami let následujících.

Je tomu již téměř devadesát let,⁹⁴ kdy byl ve Frankfurtu nad Mohanem založen Ústav pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung), v jehož ideovém a institucionálním prostředí se nedlouho po jeho etablování začala formovat skupina badatelů nejprve pod hlavičkou materialistické teorie, poté převážně ve spojení s názvem kritická teorie společnosti neboli zkráceně kritická teorie, po druhé světové válce známá rovněž pod vnějším, nicméně nejproslulejším označením podle města své původu jako frankfurtská škola. Přestože

⁹⁴ Ústav byl založen v únoru 1923.

se zde budu držet, tak jako zakládající dokumenty, nejadekvátnějšího názvu kritická teorie, je třeba poznamenat, že ani jeden z uvedených „vývěsních štítů“ sám o sobě nevyčerpává obsah tohoto výzkumného projektu, jelikož jeho zaměření, jak bude níže zřejmé, není redukovatelné ani na materialismus, ani na kritiku, či dokonce na Frankfurt – ať už tento výzkum definujeme obecně jako vědecké paradigma, nebo jako určení badatelského záměru skupiny, která může být vymezena úžeji členy Ústavu a jejich mimoústavními spolupracovníky nebo širěji zahrnutím také obdobně smýšlejících autorů.⁹⁵

Po celá dlouhá desetiletí od svého programového vymezení ve třicátých letech minulého století byla kritická teorie trnem v očích mnoha nositelům moci. Svou sociální kritikou kapitalistických, nacistických a sovětských mocenských praktik se stala nepřehlédnutelným předmětem sporu ve všech vlivných politických režimech uplynulého století. Zatímco v kapitalistickém uspořádání byla marginalizována a ve vyhrocených obdobích obviňována ze subverze, v marxisticko-leninistických zřízeních byla, vyjma uvolněnějších let, cenzurou odmítána pasováním do role buržoazní ideologie a před nacismem museli její zastánci emigrovat.⁹⁶ Je-

⁹⁵ O tom již klasické interpretace kritické teorie, např. Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*. Boston, Little, Brown and Comp. 1973; Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge, Polity Press 1980; Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München, Carl Hanser 1986.

⁹⁶ Už při pojmenování Ústavu pro sociální výzkum bylo třeba opustit některé návrhy, které v tehdejší německém prostředí zněly provokativně, příliš socialisticky. Další roky však byly podstatně horší. V roce 1933, v den, kdy říšský prezident Hindenburg jmenoval Hitlera kancléřem, byl dům, v němž bydlel Max Horkheimer, ředitel Ústavu pro sociální výzkum, obsazen nacistickou jednotkou SA

jí obsahovou orientaci dobře dokládá skutečnost, že se nejvýrazněji prosadila v diskusích o možnostech demokratického socialismu v období společenského uvolnění šedesátých let, které bylo spojeno v západních zemích především se studentskou revoltou a v českém kontextu s reformními snahami o obrodu společnosti, jež vyvrcholily v pražském jaru. Také od těchto potenciálně perspektivních, ale přesto specificky ideově omezených aktivit, které byly nakonec mocensky udušeny, si však kritická teorie udržovala určitý reflexivní odstup. Postupný vývoj od jejího založení až do dnešních dnů lze pojímat jako svědectví o proměně myšlení o společnosti a o klíčových dilematech a napětích ve 20. století, v závislosti na dobovém vlivu, který na kritickou teorii měly zejména marxismus, psychoanalýza a kulturní studia, a dále rovněž fenomenologie, existencialismus, feminismus, postmodernismus, multikulturalismus či výzvy egalitárního liberalismu a komunitarismu.

3.1 Horkheimerovy základy

Horkheimerův text „Tradiční a kritická teorie“ a Marcusova studie „Filosofie a kritická teorie“,⁹⁷ jež je uvedena pětistránkovým Horkheimerovým proslovem, jsou

a přeměněn v ubikace. O měsíc a půl později byl policií uzavřen také Ústav, jeho budova byla zkonfiskována a část předána do užívání nacistickému studentskému sdružení. Po přenesení Ústavu do amerického exilu v roce 1935 se vytvořily podmínky pro pokračování ve výzkumu, přestože některé termíny ze slovníku kritické teorie byly jejími členy raději vypouštěny. Mezi pozitiva patří, že po válce byl v roce 1950 Ústav ve Frankfurtu Horkheimerovou a Adornovou péčí obnoven a že se v New Yorku podařilo vybudovat navíc druhé pracoviště pod názvem New School for Social Research. Srov. Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule*, c. d., zvl. 2. kap.

⁹⁷ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie, c. d., s. 74–106 (orig.: Traditionelle und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*,

obecně považovány za jedny ze zásadních programových dokumentů kritické teorie. Nepatří sice mezi úplně první texty skupiny badatelů, kteří se postupně shromažďovali na půdě Ústavu pro sociální výzkum pod Horkheimerovým vedením, ale tvoří na sebe navazující studie, jež přinesly termín kritická teorie v době, kdy tato skupina vedla intenzivní diskuse o potřebě nové teorie společnosti. Jejich bezprostřední uveřejnění v roce 1937 v ústavním časopise *Zeitschrift für Sozialforschung*⁹⁸ dosvědčilo, že se jedná o svého druhu manifesty, jež při udržení určité názorové plurality členů skupiny originálně definují její orientaci. Na těchto studiích a na několika dalších Horkheimerových a Marcusových textech z té doby lze dobře doložit ideové zaměření a argumentační založení kritické teorie. Přestože se jedná o starší texty, jež nenávratně náležejí době svého vzniku, je možné identifikovat v nich některé stále oslovující a dostatečně nesamozřejmé myšlenky.

Max Horkheimer předjímá obsah svého článku „Tradiční a kritická teorie“ již ve své nástupní řeči pronesené v lednu 1931 při příležitosti převzetí funkce ředitele Ústavu pro sociální výzkum a profesorské stolice sociální filosofie na frankfurtské universitě,⁹⁹ která jako první v germanofonním světě docílila založením této kated-

VI, 1937, 2, s. 245–294); Horkheimer, M./Marcuse, H., Philosophie a kritická teorie, c. d. (orig.: Philosophie und kritische Theorie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 3, s. 625–647).

⁹⁸ Horkheimer vydával časopis od roku 1932, v letech 1939–1941 pod titulem *Studies in Philosophy and Social Science*. Viz studii připojenou ve formě předmluvy k reedici časopisu: Schmidt, A., Die „Zeitschrift für Sozialforschung“. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1932, s. 5*–63*. Cituji dle reedice všech devíti ročníků časopisu v nakladatelství Kösel-Verlag, München 1970.

⁹⁹ Horkheimer, M., Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. *Frankfurter Universitätsreden* 37. Frankfurt/M., Englert & Schlosser 1931.

ry provázání dříve izolovaných profesorských míst filosofie a sociologie. Horkheimer ve své řeči v návaznosti na Marxe zdůrazňuje, že dva významné faktory – jednak vyvrcholení německé klasické filosofie v Hegelově sociální filosofii a jednak následný rozvoj vědy a průmyslu v 19. století – umožnily, aby se společnost jako celek mohla stát méně nevypočitatelnou a nespravedlivou vůči jedincům.¹⁰⁰ Podle Horkheimera je tedy úkolem současné sociální filosofie přispět k tomu, aby se oba faktory uvedly v praxi do souladu na základě filosofického tázání a prostřednictvím interdisciplinární spolupráce se sociologií, ekonomií, historií a dalšími vědami.

Přestože takto formulovaný badatelský projekt znamenal pro Ústav pro sociální výzkum návaznost na zkoumání sociálních otázek určených prvním ředitelem ústavu Carlem Grünbergem, zejména v jeho časopise *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, jednalo se o přechod od sociálních dějin k sociální teorii, jež měla zabezpečit vyrovnaní s *Krizí marxismu*, jak zní návrh názvu Horkheimerem tehdy připravované knihy.¹⁰¹ Důrazem na interdisciplinární teoretické zkoumání současné společnosti Horkheimer odkazoval na záměr prosazovaný jednou ze zakladatelských postav Ústavu, Kurtem Albertem Gerlachem.

¹⁰⁰ Z Horkheimerova příspěvku do sborníku ke Grünbergovým sedmdesátým narozeninám vyplývá, že toto řešení problému vyžadovalo aktualizaci Hegelovy filosofie v podobě separace jejího plodného odkazu od jejího metafyzického založení. Horkheimerova kritika mířila na Hegelovu koncepci absolutního ducha. Horkheimer, M., Hegel und das Problem der Metaphysik. In: *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*. Leipzig, Hirschfeld 1932; srov. s Horkheimerovou ranější sbírkou kratších textů psanou v letech 1926–1931 a vydanou pod pseudonymem Heinrich Regius: *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. Zürich, Oprecht & Helbling 1934.

¹⁰¹ Horkheimerova práce byla plánována jako šestý svazek publikační činnosti Ústavu pro sociální výzkum.

V době, která uběhla mezi napsáním inaugurační řeči a zmíněného programového článku, se však názorově vyvíjel také sám Horkheimer. I když se nejedná o zásadní změnu, je možné říci, že do napsání tohoto článku rozvíjel své úvahy především v rámci materialistické teorie, v níž se pokusil zformulovat, stručně řečeno, výše naznačený projekt uskutečnění hegelovsko-marxistické filosofie ve spravedlivé společenské praxi, s důrazem na využití dosavadního vědeckého poznání a průmyslového potenciálu. Nicméně vypjatá předválečná situace a selhání realizace některých Marxových prognóz vedly Horkheimera v roce 1937 – při zachování materialistického zakotvení teorie – k určitým reformulacím a k upřednostnění termínu kritická teorie.

Přestože Horkheimerova studie „Tradiční a kritická teorie“, psaná už po emigraci z nacistického Německa v newyorském exilu a publikovaná v Paříži, získala první impulz ke svému vzniku při příležitosti sedmdesátého výročí vydání prvního dílu *Kapitálu*, neobsahuje vzhledem k omezeným možnostem exulanta v novém působišti explicitní zmínku o autorovi *Kapitálu*.¹⁰² Horkheimerovy náznaky a odkazy jsou však natolik čitelné, že není zapotřebí výslovnějšího vyjádření. Soustřeďuje se, jak vyplývá již z názvu jeho textu, na rozlišení mezi tradiční a kritickou teorií. V intencích zavedení této distinkce je možné obecně říci, že zatímco tradiční teorie se většinou pokouší nezaujatě, v duchu Descartovy *Rozpravy o metodě*, provádět pouhý popis stávajícího a tím, zejména v pozitivismu, bezděky konzervativně přejímá opěrné mocenské pilíře a strukturu stávajícího společenského uspořádání, kritická teorie takovýto odcizeně afirmativní přístup ke společenské rea-

¹⁰² V úvodu článku „Filosofie a kritická teorie“ uvádí Horkheimer alespoň název knihy, i když nejprve pouze podtitul.

litě odmítá.¹⁰³ Horkheimer, ve shodě s dalšími autory, kteří v té době rozpracovávali programové ideje kritické teorie, deklaruje, že „kritická teorie objasňuje: nemusí to tak být, lidé mohou bytí měnit“ a vyhlašuje společenskou zainteresovanost kritické teorie: „celá kritická teorie společnosti je jeden jediný rozvinutý existenciální soud“,¹⁰⁴ rozvíjí praktický soud, který umožňuje boj o uznání, boj za spravedlivější společnost. V široce pojatém mezioborovém výzkumu tato sociální kritika reflektuje historicky formovanou spjatost platnosti jednotlivých teorií se zájmy jednotlivých skupin obyvatelstva jakožto představitelů určitého společenského uspořádání. Na tomto základě a na pozadí analýzy přirozených potřeb člověka vypracovává prakticky zainteresovanou teorii, která klade důraz na politickou ekonomii a která se staví proti diskriminaci různých složek obyvatelstva. Kritická teorie takto spojuje jednak teorii poznání s teorií společnosti, jednak teorii obecně s praxí. Epistemologie musí být provázána se sociální teorií a se společenským subjektem. Tímto subjektem „kritického myšlení a jeho teorie“ je „konkrétní jedinec definovaný skutečnými vztahy k jiným jednotlivcům a skupinám, prosazující se v konkrétní třídě, který je v důsledku takto zprostředkovaně propojený se společenským celkem a přírodou“.¹⁰⁵

Interní součástí tohoto projektu je dialektika. V článku „Zum Problem der Wahrheit“ předkládá Horkheimer celý výčet charakteristik dialektického myšlení:

¹⁰³ Srov. s deseti poznámkami o krizi vědy a společnosti: Horkheimer, M., *Bemerkungen über Wissenschaften und Krise. Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1932, 1, s. 1–7.

¹⁰⁴ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c. d., s. 96, s příslušnou pozn. č. 20 na s. 106.

¹⁰⁵ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c. d., s. 87, srov. s. 83. Srov. Hlaváč, I., *Skica o kritické teorii. Aluze*, 4, 2001, 1, s. 74–106.

„... zásada neoddělitelnosti regresivních a progresivních momentů, uchování a rozložení, dobrých a špatných stránek okamžiků v přírodě a lidských dějinách; snaha ... pokusit se analyticky dosáhnout pojmů ve vzájemném vztahu a prostřednictvím nich rekonstruovat skutečnost – tyto a všechny ostatní rysy dialektického myšlení odpovídají formě spleťté skutečnosti, která se neustále mění ve všech svých jednotlivostech.“¹⁰⁶ Stručně lze říci, že se jedná o „neuzavřenou dialektiku“, která má být schopna reflektovat historicky proměnlivou skutečnost.¹⁰⁷

Horkheimer neusiluje o doslovnou recepci Hegelova či Marxova pojetí dialektiky, ale vyjadřuje intenci začlenit svou teorii do určitého myšlenkového proudu. Dialektický pohyb od teze přes antitezi až k syntéze má svou paralelu ve výše analyzovaném vztahu mezi třemi momenty kritické teorie – kritikou, vysvětlením a normativitou – v jejichž implicitním rámci Horkheimer v článku „Tradiční a kritická teorie“ a v dalších svých textech z třicátých let, publikovaných zejména v *Zeitschrift für Sozialforschung*, formuluje základní teze kritické teorie. Přestože tyto momenty nejsou u Horkheimera dostatečně artikulovány a ve svém vzájemném prolínání rozlišeny, lze je alespoň částečně identifikovat a naznačit, jak jsou spolu argumentačně provázány.

¹⁰⁶ Horkheimer, M., Zum Problem der Wahrheit. *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, 3, s. 351.

¹⁰⁷ Horkheimer, M., Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, 1, s. 25 nn. V programově formulovaných poznámkách o činnosti Ústavu pro sociální výzkum vymezuje Horkheimer charakter konceptů používaných za účelem již modifikovaného výzkumu Ústavu na začátku čtyřicátých let pomocí adjektiv *kritický*, *historický*, „*induktivní*“ (ve specifickém smyslu) a *integrativní*. Horkheimer, M., Notes on Institute Activities. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 1, s. 121–123.

Ve své studii „The Social Function of Philosophy“ definuje Horkheimer první moment kritické teorie, tj. vlastní kritiku, nikoli jako pouhou negaci, ale jako „úsilí nepřebírat bezmyšlenkovitě a z pouhého zvyku převládající ideje, jednání a společenské vztahy; úsilí o koordinaci různých individuálních stránek společenského života, o jejich koordinaci se všeobecnými idejemi a cíli epochy a o jejich genetické zdůvodnění, o oddělení jevu od podstaty, o zkoumání základů věcí, krátce řečeno, o jejich skutečné poznání“.¹⁰⁸ Horkheimer rozvíjí primárně kritiku poznání jakožto odmítnutí akontextuálního a ahistorického osamostatnění idejí, jímž ideje směřují ke zvěcnění a k plnění pouze ideologických funkcí, ve smyslu politické služby sebestřednému partiálnímu zájmu určitých sociálních skupin na určitém společenském uspořádání, ať už z důvodu nedostatečné reflexe, nebo vědomého zastírání skutečnosti. V práci *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* vychází Horkheimer z odhalování ideologických rozporů mezi ideologicky hlásanými ideály a společenskou realitou.¹⁰⁹ Poukazuje na skutečnost, že zatímco ideologie, která vytváří iluzi identity ideálu s realitou, například slibu-

¹⁰⁸ Horkheimer, M., The Social Function of Philosophy. *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII, 1939, 3, s. 336; slovenský překlad Michala Chabady: Spoločenská funkcia filozofie. *Filozofia*, 54, 1999, 2, s. 114–125.

¹⁰⁹ Tento rozpor Horkheimer artikuluje také jako konflikt mezi raně buržoazním formulováním ideálu (např. u Kanta či Hegela) a pozdně buržoazním smířením se s danou skutečností (např. v pozitivismu). Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer 1930. Srov. týž, Tradiční a kritická teorie, c. d., s. 77 a 87; týž, Ein neuen Ideologiebegriff? *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15, 1930, s. 33–56; týž, Materialismus und Metaphysik. *Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, 1, s. 13–14. Srov. také Horkheimerovu kritiku logického empiricismu v jeho článku: Der neueste Angriff auf die Metaphysik. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 1, s. 4–51.

je svobodu jedince, v praxi dochází k jejímu potlačování. Tím se jeho ideologie stává zároveň kritikou dané společenské praxe.

Tento druh kritiky nevyžaduje žádná externí kritéria, neboť si vystačí s předmětem svého zkoumání, v němž nalézá rozpory. Horkheimerovi se však nejedná pouze o kritiku nesouladu mezi jakýmikoli slovy a činy. Neusiluje o kritiku praktického nenaplňování např. rasis-tických ideálů. Přestože i v tomto případě jde o rozpor mezi skutečností a proklamovanou politikou, tento nesoulad není kritickým teoretikem shledáván jako nežádoucí. Nejde mu pouze o rozpor mezi realitou a idejemi, ale o rozpor mezi realitou a *správnými* idejemi. Předpokladem je kritizovat nenaplňování *správných* idejí, např. neuskutečnění zmíněné přislíbené svobody jedince. Tím se dostáváme k otázce, jakým způsobem určit, které ideje jsou správné a které nikoli. Jeli-kož by byla imanentní kritika bez dalšího určení, jak jsem již naznačil, existenčně závislá na rozporu ve vzta-hu mezi jakýmikoli slovy a činy, blíže nespecifikované zkoumání relací by skončilo u relativismu. Přestože lze podle Horkheimera na nejobecnější rovině říci, že žádná neměnná kritéria nejsou žádoucí,¹¹⁰ nezname-ná to, že kritická teorie nemá kritéria a že se odevzdá-vá do rukou relativismu. Z článku „Montaigne und die Funktion der Skepsis“ vyčteme, že Horkheimer odmítá relativistická a skeptická stanoviska, která v součas-ných podmínkách mohou jen obtížně plnit svou ozdrav-nou funkci jako v pozdní antice či renesanci.¹¹¹ Váhu založení kritické teorie tedy musí nést imanentní kriti-

¹¹⁰ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie, c. d., s. 105.

¹¹¹ Přesněji řečeno, skepse naplňuje přínosnou, ale pouze omezenou funkci jakožto jednostranná část dialektického celku. Horkheimer, M., Montaigne und die Funktion der Skepsis. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, 1, s. 1–54.

ka za pomoci bližší specifikace vyjádřené nějakým dalším kriticko-teoretickým momentem.

Dalším momentem je deskriptivní složka, která je spjata především s materialistickým založením kritické teorie. Jak jsem už naznačil výše, praktická zainteresovanost kritické teorie a provázání kritiky, vysvětlení a normativity ochraňuje kriticko-teoretickou deskripci před pseudoneutralistickými svody pozitivismu.

V člancích „Materialismus und Moral“ a „Materialismus und Metaphysik“ pojímá Horkheimer člověka jako přírodně a společensky zakotvenou bytost, která svou prací uzpůsobuje své okolí. Svět je transformován historicky podmíněnou lidskou praxí, přesněji společenskou prací.¹¹² Jelikož se lidé jakožto aktivní subjekty podílejí v rámci historicky situovaných sociálních skupin na utváření svého prostředí, nelze je považovat ani za čistě pasivní element, jenž je ovládán okolím, které nestranně pozoruje, ani za zcela rozhodujícího činitele, jenž své okolí voluntaristicky produkuje.

Ve své vlastní praktické situovanosti není kritická teorie ani „zakořeněná“ jako totalitní propaganda, ani „nеспoutaná“ jako liberalistická inteligence“.¹¹³ Jako „potenciální kritické sebevědomí“ chce být součástí správné praxe, jíž se epistemologicky a sociálně účastní; pravda teorie je zde „momentem správné praxe“.¹¹⁴ Ve svém článku „Zur Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie“ se Horkheimer pokouší specifikovat správnou praxi, když říká, že „hodnota teorie je určena ve spojení s cíli, které jsou v určité historické situaci vyzved-

¹¹² Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 640; Horkheimer, M., *Materialismus und Moral. Zeitschrift für Sozialforschung*, II, 1933, 2, s. 185 nn; srov. týž, *Materialismus und Metaphysik*, c. d., s. 1–33.

¹¹³ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c. d., s. 94.

¹¹⁴ Horkheimer, M., *Zum Problem der Wahrheit*, c. d., s. 345; srov. týž, *Tradiční a kritická teorie*, c. d., s. 90.

nuty pokrokovými sociálními silami“.¹¹⁵ Správnou praxi pokrokových sil poté blíže vymezuje tím, že zavádí rozlišení mezi parciálním a zobecnitelným zájmem neboli zájmem obecnosti či obecné veřejnosti.¹¹⁶

Které sociální skupiny jakožto progresivní síly však tento zájem obecnosti prosazují? Horkheimer na tuto otázku odpovídá jednoznačně poukázáním na primárně ekonomický problém třídní společnosti: „... tento zájem [se] vytvořil v proletariátu.“¹¹⁷ V návaznosti na Marxovu analýzu boje o uznání jednotlivých sociálních tříd a na kritiku ideologie Horkheimer usuzuje, že sociální skupiny, které nejvíce trpí ideologicky generovanou iracionalitou (ve smyslu rozporuplnosti) kapitalistického uspořádání a jeho vztahy sociálního zvěcnění, mají – jakožto společenské síly negující daný stav – zájem na vytvoření racionální organizace činnosti člověka, racionální společnosti.¹¹⁸

Tyto Horkheimerovy úvahy o dělnickém hnutí jsou však již v „Tradiční a kritické teorii“ poznamenány skepsí druhé poloviny třicátých let k progresivní roli, kterou by měl proletariát ve společnosti sehrát: „ani situace proletariátu nedává společnosti záruku správného poznání“, „neexistuje společenská třída, o jejíž souhlas by bylo možné se opřít“.¹¹⁹ Dějinněfilosofické naděje vkládané do této společenské třídy v předchozím období se zejména vlivem obecného trendu její desintegrace v kapitalistických zemích, nástupu stalinismu

¹¹⁵ Horkheimer, M., Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, c. d., s. 26–27; srov. týž, Bemerkungen über Wissenschaft und Krise, c. d., s. 1 nn.

¹¹⁶ Horkheimer, M., Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, c. d., s. 32.

¹¹⁷ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie, c. d., s. 88.

¹¹⁸ Horkheimer, M./Marcuse, H., Filosofie a kritická teorie, c. d., s. 640.

¹¹⁹ Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie, c. d., s. 89 a 105.

v Sovětském svazu a nacistických tendencí v Německu a dalších zemích silně rozplývaly.¹²⁰ Třídně definované sepětí teorie a praxe – odraz teoretických nadějí ve společenské realitě a ve vědomí lidí – pohasínalo. Marxismus zde neposkytoval výklad, neboť proletariát jakožto dominantní subjekt společenské změny se vytrácel ze scény. Alternativní subjekt, ať už v obecné rovině, nebo v rovině konkrétní, např. různé zneuznané minoritní skupiny obyvatelstva, však Horkheimer identifikoval jen stručnými odkazy.

Deskriptivně materialistický rozměr Horkheimerova pojetí kritické teorie spočívá ještě v jednom jejím opěrném bodu. Tímto bodem je psychoanalytická tradice, zvláště Freudova teorie libida, ve třicátých letech ještě kritickou teorií nepřilíš rozpracovaná. Horkheimer hovoří o pudové výbavě, která jakožto stimul vede člověka k odstraňování napětí a naplňování potřeb. Tento stimul je v „Materialismus und Metaphysik“ vymezen jako „přirozený fakt“.¹²¹ Úsilí o štěstí, o uspokojení a sebezáchovu jsou legitimními reakcemi člověka, neboť jde o elementární, přirozené atributy lidského rodu, které jsou však potlačovány stávajícím, především ekonomickým, uspořádáním společnosti. Úkolem kritické teorie je podle Horkheimera pochopit tato společenská omezení, která stojí v cestě plnější seberealizaci člověka, a napomoci jejich odstranění.

V důsledku zklamání z marginalizace společenské role dělnické třídy začínala být pro Horkheimera stá-

¹²⁰ Horkheimer, M., Die Juden und Europa. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VIII, 1939, 1/2, s. 115–137; srov. s jeho pozdějšími pracemi: Art and Mass Culture. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 2, s. 290–302 a The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 3, s. 366–388.

¹²¹ Horkheimer, M., Materialismus und Metaphysik, c. d., s. 31; srov. též, Egoismus und Freiheitsbewegung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 1936, 2, s. 161–231.

le důležitější normativní představa člověka v jeho obecných charakteristikách. Tato normativita tvoří Horkheimerem vytyčený třetí moment kritické teorie. Horkheimerův odkaz na zobecnitelný zájem jedné společenské skupiny se sice zdá být ještě jakousi ozvěnou role proletariátu, který měl svým zájmem reprezentovat celé lidstvo, ale sílící důraz na zobecnění, zahrnující také další skupiny osob, je příznakem reflexe kolapsu dějinného poslání zmíněného subjektu společenské změny.¹²²

Jak je patrné například z Horkheimerových úvodních stránek k Marcusově studii „Filosofie a kritická teorie“, obtížnost opory v odmítané realitě, jež byla tehdy deformována represivními, např. nacistickými, momenty, způsobuje, že se kritická teorie musí ve formulaci normativity spoléhat stále více na imaginaci.¹²³ Tato imaginace je idealistickou inspirací, která však svým obsahem, jenž je odlišný od nežádoucí reality, získává materialistický kritický charakter: „... negativní vymezení je materialistickým obsahem idealistického pojmu rozumu.“¹²⁴ Horkheimer je ale při specifikaci těchto normativních prvků kritické teorie značně úsečný. Výrazy,

¹²² Horkheimer, M., Nachtrag. In: Schmidt, A. (Hg.), *Kritische Theorie*. Bd. 2. Frankfurt/M., Fischer 1968, s. 193.

¹²³ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 644 a 642. Horkheimer nezachází tak daleko jako Marcuse, jak bude níže patrné, a využití imaginace a idealismu nepovažuje za důvod pro rehabilitaci termínu utopie. Horkheimer, M., *The Social Function of Philosophy*, c. d., s. 335. Horkheimerovo – ale rovněž Marcusovo – méně vypracované pojetí normativity je zřejmé také z komparace jeho distancované a současné vstřícné, např. Honnethovy, interpretace filosofické antropologie: Horkheimer, M., *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*. *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV, 1935, 1, s. 1–25; Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 651; Honneth, A., *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*, c. d., s. 84–85.

¹²⁴ Horkheimer, M., *Tradiční a kritická teorie*, c. d., s. 105.

jakými jsou např. „společenství svobodných lidí“,¹²⁵ jsou jen prvním vymezením, které není dále rozvinuto.

Všechny tři právě uvedené momenty kritické teorie vyžadují jako podmínku realizace projektu kritické teorie interdisciplinární výzkum,¹²⁶ nejen ve smyslu provázání úkolů jednotlivých věd o společnosti, ale také jejich propojení s možnostmi filosofie. Není však možné spoléhat se jen na původní nárok kritické teorie, aby nejobecnější, přesto však partikulární výsledky analýz, jež vycházejí z partikulárních hledisek jednotlivých věd, našly v rekonstrukci celku nové postavení a význam v rámci širšího, s filosofickým zkoumáním provázaného teoretického rámce. Tento nárok je totiž problematizován nereflektovaným přizpůsobením pozitivisticky orientovaných věd daným mocenským poměrům. Filosofie proto získává zásadní význam zejména jako výše zmíněný imaginativní zdroj.¹²⁷

3.2 Marcusovy základy

Přestože je Marcusova artikulace základních tezí kritické teorie ve třicátých letech do značné míry analogická s formulací Horkheimerovou, je nutné považovat ji za svébytnou pozici, vyjádřenou z autorovy specifické perspektivy. Marcuse – jenž se připojil k Ústavu pro sociální výzkum v roce 1933 na základě doporučení, které Horkheimerovi adresoval jeho kolega Leo Löwenthal, jenž pro Ústav získal také Ericha Fromma – byl zprvu prostřednictvím svých studií u Husserla a Heideggera

¹²⁵ Tamtéž, s. 92.

¹²⁶ Horkheimer, M., Vorwort. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1932, 1/2, s. I–III. Kritika absence interdisciplinárního výzkumu: týž, Tradiční a kritická teorie, c. d., např. s. 79–80, 91.

¹²⁷ Srov. Marcuse, H., *Filosofie a sociální vědy*, c. d.

významně ovlivněn fenomenologií a na ni navazujícím existencialismem. Nicméně uvědomoval si meze těchto myšlenkových směrů a postupně, od své habilitační práce k dalším spisům, transformoval svou heideggerovskou teorii dějinnosti na kritickou teorii dějin.¹²⁸ V rámci svého zpracování mladého Marxe zdůrazňoval, že fenomenologie postrádá zejména úplnost, neboť opomíjí materiální a historické podmínky života člověka.¹²⁹ Na stejném základě zformuloval svou kritiku tehdejšího politického existencialismu, v němž místo rozpracování plodných existenciálních motivů našel příspěvek k „totalitní politické teorii“.¹³⁰

Rozvíjející se Marcusovu spolupráci s Ústavem dobře dokládá studie „Filosofie a kritická teorie“, kterou napsal společně s Horkheimerem. Ve své části, rozsáhlejší části, tohoto textu, která specifikuje některé Horkheimerovy formulace, se Marcuse zaměřuje na roli, jakou může hrát filosofie ve vztahu ke kritické teorii. Při použití stejné diferenciaci, kterou jsem uplatnil pro rozlišení tří momentů Horkheimerovy verze kritické teorie, tj. kritiky, vysvětlení (především ekonomicky a psychoanalyticky pojatého materialismu) a normati-

¹²⁸ Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt/M., Klostermann 1932.

¹²⁹ Marcuse, H., Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism, *Telos*, Fall 1968, 4, s. 21 (poprvé publikováno v roce 1928 ve *Philosophische Hefte: Sonderheft über Heideggers Sein und Zeit*, s. 45–68); srov. s Marcusovou recenzí knihy Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 2, s. 414–415.

¹³⁰ Marcuse své rozlišení mezi filosofickým a politickým existencialismem cílí ke kritice politické verze, kterou spojuje především se jménem Carl Schmitt. Dále cituje např. Heideggerův odkaz na vůdce jakožto německý zákon. Marcuse, H., Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, 1934, 2, s. 185–194. Srov. s pozn. č. 43.

vity, lze říci, že objasnění vztahu mezi filosofií a kritickou teorií odkazuje ke třetímu momentu, který je úzce provázán zejména s momentem prvním. V rámci těchto tří momentů bych se chtěl na dalších stranách zaměřit na základní teze kritické teorie, které Marcuse formuloval ve své studii a v dalších textech z třicátých let 20. století, zveřejněných především v *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Marcuse vychází z dialektické metody rozboru, která podle něj reflektuje kritické poznání, že „daná fakta, jež se zdravému rozumu jeví jako pozitivní ukazatel pravdy, jsou ve skutečnosti negací pravdy. ... Dialektika ve své úplnosti je spojena s názorem, že všechny formy bytí jsou prostoupeny podstatnou negativitou a že tato negativita určuje jejich obsah a pohyb.“¹³¹ Vztah mezi aspekty dialektiky – konkrétně pohyb od negace teze antitezí k syntéze – a momenty trichotomického členění kritické teorie pojímá Marcuse výslovněji než Horkheimer. V článku „Zum Begriff des Wesens“ uvádí, že „Dialektické koncepty překračují danou společenskou skutečnost ve směru jiné historické formy, která je v této skutečnosti jako tendence přítomna. ... Všechny materialistické koncepty obsahují obvinění a požadavek.“¹³² V tomto smyslu Marcusova kritická teorie zahrnuje vztah k dané nežádoucí skutečnosti, která je předmětem obvinění neboli kritiky, dále deskripci existujících pozitivních společenských fragmentů a tendencí,

¹³¹ Marcuse, H., An Introduction to Hegel's Philosophy. *Studies in Philosophy and Social Science*, VIII, 1940, 3, s. 411. Marcusovo porozumění sociální teorii jako „materialistické dialektice“ viz Marcuse, H., Zum Begriff des Wesens. *Zeitschrift für Sozialforschung* V, 1936, 1, s. 23 nn.

¹³² Tamtéž, s. 37; Horkheimer, M./Marcuse, H., Philosophie a kritická teorie, c. d., s. 6; srov. Marcuse, H., *Zum Problem der Dialektik*, I–II: *Die Gesellschaft*, 7, Berlin 1930, s. 304–326 a *Die Gesellschaft*, 8, Berlin 1931, s. 541–557.

a konečně normativní požadavek jiné historické formy skutečnosti, která z těchto pozitivních elementů vychází. Přestože východisko spočívá v žádoucích výsecích reality, jak bude patrné z následujícího výkladu, jejich ospravedlnění je úkolem normativního vymezení. Tento motiv, zdůrazňovaný Marcusem zvláště ve výše zmíněném článku o vztahu mezi filosofií a kritickou teorií, by však neměl zastínit význam ostatních dvou momentů, na které klade důraz ve svých dalších studiích. Bez celkového pohledu na Marcusovy texty – ovšem vzhledem k formě jeho vyjadřování někdy i s ním – zůstává mezi jeho argumenty, místy argumenty vyhocenými, napětí.

Důležitou součástí prvního momentu Marcusova pojetí kritické teorie, které se ve třicátých letech – na rozdíl od koncepce Horkheimerovy – vyznačuje především nepřímým studiem společnosti, jež je zprostředkováno analýzou konkurenčních sociálních teorií, je kritika ideologie, především ideologické funkce filosofie. V článku „Zum Begriff des Wesens“ provádí Marcuse rozbor buržoazní filosofie a nalézá v ní jak pozitivní, tak negativní prvky.¹³³ Emancipační potenciál nachází v jejích progresivních konceptech, jakými jsou např. rozum, moralita, štěstí či lidská práva. Historicky vzato, v ideálech rané nastupující buržoazie, která se staví kriticky k tradiční hierarchické společnosti, spatřuje odkazy na emancipovanou společnost, např. v pojmech svobody, demokracie, kritického idealismu či materialisticky pojatých lidských potřeb. Naproti tomu ve filo-

¹³³ Ve svém pojednání o pojmu bytí Marcuse ukazuje kladné a záporné aspekty tohoto pojmu v závislosti na jeho rozpracování různými filosofickými teoriemi, přičemž upozorňuje na posun od počátečního důrazu na kritický a autonomní rozum jedince k inklinaci k rozumu afirmativnímu a heteronomnímu, jenž souvisí s požadavky německého totalitarismu. Marcuse, H., Zum Begriff des Wesens, c. d., např. s. 18.

sofii pozdní buržoazie, která se již ujala moci, odhaluje zastírané rozpory mezi příslibem práv a svobod a přitakáním realizaci dominance a represe. Ideologické proklamování v praxi neaplikovaných konceptů pokládá za nástroje manipulativní mystifikace obyvatelstva a legitimizace nespravedlivého režimu.

Marcuse se ale s takovýmto relativismem nespokojuje a ukazuje, že buržoazní filosofie jako celek obsahuje, byť v zárodku, konzervativní tendence, jež slouží k upevnění vlastnického individualismu a expanze trhu. Odhlédnutí od konkrétních podmínek života člověka brání této filosofii v odhalení vnitřního sepětí výkonu svobody s „materiálními existenčními poměry“.¹³⁴ Vzhledem k ustanovené dělbě práce není filosofie sama schopna překonat svou specializaci a příliš abstraktní charakter svého zkoumání. Kritická teorie, říká Marcuse, by v rámci interdisciplinárního výzkumu měla usilovat o reflexi dosavadní filosofie rovněž proto, že v dobách regrese společnosti nemusí plnit ideologické funkce, neboť může ztělesňovat, jak ještě vysvětlím při výkladu Marcusovy formulace normativity, již dříve dosaženou, pokročilejší formu myšlení.

Marcuse se podobně jako Horkheimer domnívá, že k takovéto situaci dochází ve druhé polovině třicátých let, kdy už není možné vkládat přílišné dějinněfilosofické naděje do dělnické třídy. Zatímco za Marxe převažovalo přesvědčení o budoucím pozitivním výsledku vývoje společnosti, které také určilo tehdejší rozřešení sporu mezi utopickým a vědeckým socialismem, odraz kritické teorie ve společenské realitě prostřednictvím vyhazování role proletariátu ve třicátých letech 20. století slábl. V důsledku tohoto procesu bylo vysvětlení pro-

¹³⁴ Marcuse, H., Über den affirmativen Charakter der Kultur. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VI, 1937, 1, s. 62; Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 646.

váděné pozitivisticky orientovanými sociálními vědami spjata s nežádoucím stavem společnosti neboli se „špatnou fakticitou“.

Tím se dostáváme k druhému momentu kritické teorie, k jejímu deskriptivně formulovanému materialistickému založení, k němuž se Marcuse vyjadřuje téměř ve všech svých textech. Rozlišuje mezi „falešným materialismem buržoazní praxe“, který je výrazem rozporuplné společenské reality, a „pravým materialismem kritické teorie“.¹³⁵ Uvádí: „Materialistická teorie stojí proti historickému relativismu, protože se váže na společenské síly, které historická situace odhalí jakožto pokrokové a skutečně ‚všeobecné‘.“¹³⁶ Konkrétní dějiny jsou podle Marcuseho opakem abstraktní „dějinnosti“, kterou mohou relativisticky využít všechny sociální skupiny. Historicky zakotvené pokrokové síly mohou být upřesněny z perspektivy ekonomických a politických konceptů kritické teorie, neboť „materialistický protest a materialistická kritika vyrostly v boji potlačených skupin za lepší životní poměry“.¹³⁷ V návaznosti na Marxovu analýzu třídní společnosti lze provést ekonomickou specifikaci abstraktního filosofického určení postavení jedince ve společnosti.

Další pozitivní vymezení Marcuse naznačuje opět zprostředkovaně negativní formou. Zdůrazňuje, že absence reflexe neuspokojivé ekonomické situace v liberální teorii má svého nástupce v totalitní teorii, kte-

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ Marcuse, H., *Zum Begriff des Wesens*, c. d., s. 31.

¹³⁷ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 649, 640, 646. Zavedení spravedlivé společnosti spojuje Marcuse, s jistými výhradami, také s moderní technologií, která by podle něj za určitých podmínek mohla prostřednictvím automatizace nabídnout cestu k uspokojení lidských potřeb. Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*. *Zeitschrift für Sozialforschung*, VII, 1938, 1/2, s. 55–89.

rá legitimizovala realizaci nacistického státu.¹³⁸ Podobnou transformaci, jež postrádá potřebné zásadní změny, popisuje Marcuse také v oblasti kultury.¹³⁹

Přiznání důležitosti ekonomickým faktorům by však podle Marcuseho nemělo znamenat ani redukci teorie na ekonomickou sociální vědu, jež je momentálně v zajetí pozitivistické fixace na nežádoucí realitu,¹⁴⁰ ani by nemělo vést k ekonomickému redukcionismu v praxi, jemuž propadali lidoví komisaři v Sovětském svazu. Marcusova kritika tohoto nového „ekonomismu“ spočívá v názoru, že soubor sociálních, politických, kulturních a psychických vztahů nelze vysvětlit jen z hlediska pořadajících ekonomických institucí a zabezpečit pouze prostřednictvím znárodnění výrobních prostředků a ekonomickým státním plánováním. Uvádí, že v tomto případě by bylo případné „i největší posílení výroby a zrušení soukromého vlastnictví výrobních prostředků ještě v zajetí staré nespravedlnosti“.¹⁴¹ Tento názor se v rozvinuté podobě uplatňuje v Marcusových pozdějších spisech, v nichž je ohrožení člověka ve všech tehdejších režimech připisováno technologické dominanci.¹⁴² Kritické teorii by mělo jít o vysvětlení celkového postavení člověka a o historickou změnu celkových podmínek

¹³⁸ Marcuse, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, c. d., s. 164–174.

¹³⁹ Marcuse, H., *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, c. d., s. 85 nn.

¹⁴⁰ Ranější Marcuse však byl pojetí filosofie jakožto vědeckého pojednání nakloněn. Srov. např. s jeho již citovanou habilitační prací a také s: Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 630.

¹⁴² Srov. s pozdějšími texty: Marcuse, H., *Some Social Implications of Modern Technology*. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 3, s. 414–439; týž, *Jednorozměrný člověk*. Přel. M. Rýdl. Praha, Naše vojsko 1991 (orig. 1964).

jeho života a světa jakožto společenské bytosti z hlediska široce pojaté, i když ekonomicky orientované, materialistické sociální teorie, a nikoli jen o vysvětlení člověka jakožto součástky hospodářského soukolí ze stanoviska ekonomické teorie.

Marcusova materialistická teorie obsahuje, opět jako ta Horkheimerova, kromě ekonomické dimenze ještě jeden rozměr: „Materialismus spojují se správnou teorií společnosti především dva momenty: starost o lidské štěstí a přesvědčení, že tohoto štěstí je možné dosáhnout jedině změnou materiálních existenčních poměrů.“¹⁴³ Marcuse se domnívá, že ve společnosti převládá iracionální systém, který sice zcela nebrání svobodnému projevu člověka a uspokojování potřeb, ale vytváří pseudopotřeby a následné pseudoštěstí, za nímž se skrývají represivní zájmy. Ve svém článku „Zur Kritik des Hedonismus“, uveřejněném rok po vydání studie o filosofii a kritické teorii, Marcuse specifikuje odkaz na lidské štěstí rozborem potlačeného uspokojení tělesných a duchovních potřeb v represivních podmínkách dosavadní společnosti.¹⁴⁴ Tím předjímá svou pozdější recepci Freudových spisů a začlenění psychoanalýzy do své teorie.¹⁴⁵

V pojednání o hédonismu Marcuse kritizuje idealistické asketické teorie, které odmítají naplnění tělesných potřeb jako nemorální stanovisko. Zároveň se obrací proti subjektivistickým hédonistickým teoriím, jež

¹⁴³ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 623–624.

¹⁴⁴ Marcuse, H., *Zur Kritik des Hedonismus*, c. d.

¹⁴⁵ Marcuse, H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquire into Freud*. Boston, Beacon Press 1955; týž, *The Social Implications of Freudian “Revisionism”*. *Dissent*, 2, Summer 1955, 3, s. 221–240; týž, *Teorie pudů a svoboda*. *Orientace*, 2, 1967, 3, s. 24–37; týž, *Psychoanalýza a politika*. Přel. L. Sochor. Praha, Svoboda 1970 (orig. 1968).

se pohybují čistě ve sféře individuálních požitků bez ohledu na společensky utvářené podmínky uspokojení, např. na etiku práce, v níž se mravní zvyklost odkládání uspokojení potřeb projevuje jako typický rys ducha kapitalismu, nebo na afirmativní charakter kultury, jenž toto dané společenské uspořádání stvrzuje.¹⁴⁶ Tímto způsobem Marcuse spojuje svou argumentaci o adekvátním uspokojování smyslově i duchovně definovaných potřeb člověka s argumentací o ekonomických podmínkách spravedlivé společnosti.

Poslední, třetí klíčový moment Marcusem formulované kritické teorie – její normativní určení – navazuje na kritiku a vysvětlení a zdůrazňuje přitom potřebu filosofické imaginace v době, kdy se společenská realita nevyvíjí směrem, jenž by se dal označit za žádoucí. Nemožnost dostatečné identifikace reálně existujících plodných cest vývoje ústí v potřebu stanovit žádoucí normativní určení¹⁴⁷ pomocí představivosti, imaginace, jež byla vždy spojena s filosofií a jež může kritické teorii naznačit obraz lepšího společenského uspořádání.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Marcuse, H., *Über den affirmativen Charakter der Kultur*, c. d., s. 54–94; srov. s Horkheimerovou prací *Dämmerung. Notizen in Deutschland*, c. d.

¹⁴⁷ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d. Nejedná se však jen o to, že momentálně převažují negativní tendence, které se staly zdrojem této úvahy. I při pozitivních prognózách si lze představit jiné a lepší alternativy vývoje.

¹⁴⁸ Ve svém eseji „Třetí Mnichov“ Karel Kosík pomocí rozlišení mezi *imaginací*, která otevírá cestu k opodstatněnému jednání, a propadnutím deskripci momentální moci formuluje svou diagnózu výsledků let 1968 a 1989: „V letech 68–69 ztratili ‚reformátoři‘ moc, protože odmítli opřít se o lidové hnutí, které jim ... vyjadřovalo podporu. ... V srpnu 68 podepsali českoslovenští politici v Moskvě kapitulaci v klamně naději, že se tak zapisují na listinu kandidátů moci. Podepsali diktát, odepsali lid, ale do dějin se zapsali jako váhavci bez politické *imaginace*: upsali se pomíjivé chvilkovosti. Kam sahá *imaginace* těch, kteří přišli k moci po listopadu 89 a rychle, příliš rychle se jim vytratilo z paměti, že je do vlivných funkcí vymrštil *lidový*

Marcuse normativní teorii společnosti samu sice nevypracovává, ale plněji formuluje to, co Horkheimer pouze naznačuje. Zdůvodňuje, proč je vzhledem k normativitě možné říci, že se jedná o „idealismus, který je základem jejího materialismu“.¹⁴⁹ Marcuse dále uvádí: „Onou první větou, která filosofii učinila filosofií rozumu a idealismem, se však také stala kritickou teorií.“¹⁵⁰ Z této perspektivy, v níž materialistická kritická teorie získává svým racionalistickým a idealistickým rozměrem také utopický charakter, je srozumitelnější také Marcusova pozdější výzva z konce šedesátých let: „Buďte realisté, žádejte nemožné.“¹⁵¹

Racionalistická teorie společnosti ve své „ideálně typové“ podobě se podle Marcuseho vyznačuje tím, že se podřizuje ideji rozumu, který spočívá ve schopnosti konceptuálního uchopení pravdy, dobra a správnosti. Racionalistickou je potom taková společnost, která je utvářena jednáním a organizací společenského celku, jež jsou legitimizovány výkonem této schopnosti.¹⁵²

Negativní vývojové tendence společnosti tedy vedou k racionálnímu pojetí možné lepší společnosti a tím ke stanovení normativní role filosofie v kritické teorii. Odsouzení pozitivistického popisu by však nemělo ústit ve voluntarismus pouhé fantazie. Pouhá fantazie totiž s odmítnutím špatné fakticity rezignuje rovněž na „ubo-

protest?“ Kosík, K., *Století Markéty Samsové*. Praha, Český spisovatel 1993, s. 160. Kurzívou zvýraznil M.H. Srov. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1963, s. 88–89.

¹⁴⁹ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 635.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 624.

¹⁵¹ Marcuse, H., *Buďte realisté, žádejte nemožné*. *Listy*, 1968, 4, s. 12, 1968, 5, s. 12.

¹⁵² Marcuse, H., *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*. *Zeitschrift für Sozialforschung*, c. d., zvl. s. 170–171.

host“ lidského subjektu, který v této fakticitě zůstává.¹⁵³ Imaginace by měla být součástí materialistické teorie společnosti a reflektovat alespoň prvky a dílčí tendence vývoje společnosti, které směřují k racionální společnosti. Již ve svém výkladu Marcusovy dialektiky a materialismu jsem uvedl, že ve společenské realitě je třeba hledat vybrané fragmenty, které je možné chápat jako normativní potenciál, z něhož se bude moci rozvíjet žádoucnější společenský celek.

V „Introduction to Hegel’s Philosophy“ Marcuse rozvíjí závěry článku o filosofii a kritické teorii a svou aktualizací Hegela ukazuje, že provázání materialismu s idealismem v kritické teorii otevírá zároveň možnost interdisciplinární restrukturace role věd a filosofie, uvolnění věd ze závislosti na dosavadních mocenských poměrech a vyčerpání normativního potenciálu filosofie: „S opuštěním ideálu opouští filosofie svůj kritický úkol a přenechává ho jinému činiteli. ... Kritické myšlení nemizí, ale získává novou podobu. Úsilí rozumu se přenáší na sociální teorii a sociální praxi.“¹⁵⁴

¹⁵³ Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 636 nn.

¹⁵⁴ Tyto řádky tvoří závěr článku, který Marcuse uveřejnil jako úvod své do tisku připravované knihy s titulem *Hegel and the Rise of Social Theory*, jež se stal později podtitulem jeho *Reason and Revolution* z roku 1941. Kniha je rozvinutím a završením jeho myšlenkového úsilí třicátých let. Třetí číslo *Zeitschrift für Sozialforschung* z roku 1939, v němž článek vyšel a jež je uvedeno Horkheimerovou předmluvou až z července roku 1940, otevírá novou etapu kritické teorie formálně tím, že se jedná o první poemigrační číslo časopisu publikované v USA a v angličtině, a obsahově nejen větší orientací na USA. Srov. s násl. pozn. a výkladem k ní o kritické teorii čtyřicátých let. Marcuse, H., *An Introduction to Hegel’s Philosophy*, c. d., s. 412. Část knihy je dostupná také v českém překladu: *Základy pozitivismu a vznik sociologie*. *Filosofický časopis*, 5, 1957, 6, s. 902–915; srov. Horkheimer, M./Marcuse, H., *Filosofie a kritická teorie*, c. d., s. 637–638.

3.3 Adornova a Horkheimerova redefinice

Jak je patrné z mého výkladu založení a počátků kritické teorie ve třicátých letech 20. století, kritická teorie byla nejprve silná ve své kritice a ve svém vysvětlení, avšak postrádala dostatečné explicitní vyložení normativity, nicméně vědomí potřeby tohoto hodnotového zdůvodnění postupně narůstalo. Paradigma práce či výroby a z něj vycházející marxistický přístup, jenž byl specifikován dialektickými ekonomickými deskripcemi, se staly vlivnými v době, v níž byla dělnická třída, třída práce, spojována s očekávanou společenskou změnou. Úkolem sociální kritiky bylo přispět k optimálnímu uskutečnění této prognózované změny, prováděné na základě sociálně situovaného vysvětlení historických zákonitostí vývoje společnosti. Jelikož ještě na počátku třicátých let výsledky deskripce obsahovaly implicitně pozitivní normativní určení, tj. očekávanou společenskou změnu, Horkheimer a Marcuse, stejně jako dříve Marx, nemuseli normativitu blíže specifikovat a mohli se ztotožňovat s uvedenou deskripcí.¹⁵⁵ Avšak proletariát nesměřoval jako potenciální subjekt pozitivní změny k předpokládané revoluci, naopak se začal integrovat do stávající společnosti. Jakmile s nástupem nacismu ve třicátých letech začali kritičtí teoretici dospívat k deziluzivním deskriptivním závěrům o subjektu pozitivní změny, byli nuceni obrátit na ně svou kritiku a spokojit se s deskripcí pouhých fragmentů pozitivní sociální reality. Místo subjektů práce, dělnické třídy, se postupně stala referenčním rámcem pouze impersonální struktura společenské práce a dílčí aktivity subjektů v ní.

Ještě v roce 1973 se mohl Martin Jay¹⁵⁶ ve své dnes

¹⁵⁵ Cohen, G. A., Rovnost: od faktu k normě. Přel. M. Brabec. In: *týž, Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 65–88.

¹⁵⁶ Jay, M., *Dialectical Imagination*, c. d.

již klasické, výše citované knize o dějinách kritické teorie domnívat, že třicátá léta byla nejplodnější dekadou Ústavu pro sociální výzkum. Dnes však již víme, že kritická teorie v těchto letech sice byla silná ve svém teoretickém zavedení a praktickém zaměření kritiky, ale že se také potýkala jednak s reduktivním paradigmatem práce, které neumožňovalo dostatečně vysvětlit a vyzvednout jazykovou a pospolitou dimenzi života člověka a v ní přítomné formy snah o sociální uznání, a jednak s nerozvinutou normativitou.

V důsledku negativního společenského vývoje se již na konci čtyřicátých let Horkheimer a Adorno začali od neproblematické kritiky a deskripce odvracet. Liberalismus v západních zemích dospěl k situaci, jež vyústila ve světovou hospodářskou krizi a v nástup nacismu a fašismu, zatímco v Sovětském svazu došlo k upevnění autoritářských tendencí. Skutečnost druhé světové války vedla Adorna a Horkheimera, především v jejich společné práci *Dialektika osvícenství*, od stále razantnějšího odmítání popisovaného vývoje jakožto destruktivní racionalizace a technologizace až ke škrtnutí celého pojetí pokroku a k pesimistické kritice bezvýchodné kapitalistické dominance a kulturní manipulace.¹⁵⁷ Zdroje zdůvodnění správného vývoje se hroutí, po pádu *subjektů práce a struktury společenské práce* v minulé fázi vývoje kritické teorie nyní selhává samotný *historický vývoj společenské práce*. Horkheimerův a Adornův filosofickohistorický pohled z důvodu pozitivistic-

¹⁵⁷ Adorno, T. W./Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, c. d. Tento rys se projevil již v posledním ročníku ústavního časopisu *Studies in Philosophy and Social Science*. V úvodu k poslednímu číslu tohoto ročníku Horkheimer o svém a Adornově článku píše: „Články o rozumu a Veblenovi reprezentují plody společného úsilí jejich autorů. Stává se nám zřejmé, že studia a analýzy Veblena, velkého amerického sociologizujícího kritika kultury, by nám mohla pomoci lépe porozumět katastrofické změně v lidské přirozenosti, jejíž nárys

kého úpadku věd téměř rezignoval na interdisciplinární výzkum, který byl charakteristický pro práci badatelů Ústavu pro sociální výzkum v době jeho založení. Z tohoto pesimistického pohledu bylo nastolení totalitního systému panství, ztělesněného v nacistickém a stalinistickém režimu, považováno za vyústění již od počátku chybně založeného společenského vývoje, za důsledek expanzivní racionalizace a s ní spjaté technologické patologie od zrodu naší civilizace až po současnost. Tento pronikavý negativismus sice ústí v beznaděj, která by mohla být – ale není – doplněna alespoň základními úvahami o potenciální společenské proměně, ale svým naprostým odmítnutím dosavadního vývoje umožňuje označit dva problémy, jichž se Horkheimer a Marcuse dotkli již ve svých textech z konce třicátých let. Jde jednak o problematičnost redukcionisticky deskriptivního pohledu na člověka a celého paradigmatu práce, jednak o dosavadní absenci explicitního normativního vymezení kritické teorie.

Dialektika osvícenství je pronikavou kritikou, jež má svým stylem blízko k eseji a narativitě. Tomu odpovídá také způsob a obsah výkladu, jež je nutné respektovat a jež jsou odlišné od Horkheimerových a Marcusových textů zakládajících kritickou teorii. Otevření tématu *Dialektiky osvícenství* lze provést citátem z knihy Lévi-Strausse: „... civilizace není už tou křehkou květinou, která musela být střežena a s námahou pěstěna v několika chráněných koutcích parku oplývajícího

se článek o rozumu pokouší načrtnout.“ Ve stejném čísle časopisu je však zároveň přítomen článek, v němž Marcuse na rozdíl od Adorna a Horkheimerova pojetí „konce rozumu“ v potenciál rozumu a techniky stále s jistými omezeními věří. Horkheimer, M., Preface. *Studies in Philosophy and Social Science*, IX, 1941, 3, s. 365; týž, *The End of Reason*, tamtéž, s. 366–388; Adorno, T. W., *Veblen's Attack on Culture*, tamtéž, s. 389–413; Marcuse, H., *Some Implications of Modern Technology*, c. d.

nepěstěnými rostlinnými druhy, které ji sice ohrožovaly živostí svého bujení, ale zároveň i dovolovaly obměňovat a omlazovat její výsev. Lidstvo začíná růst v monokultuře; chystá se produkovat civilizaci ve velkém, jako řepu.¹⁵⁸ Citát upozorňuje na expanzi lidské civilizace a na její ztrátu potřeby střežení, neboť velmi nabyla na síle. Tato teze je výchozí úvahou, kterou však Adorno s Horkheimerem obohacují o vysvětlující kritiku a o kritický výklad tohoto produktivistického procesu. Citát lze považovat ještě za relativně optimistický, jelikož poukazuje pouze na nadměrný civilizační produktivismus a celoplanetární prosazení civilizace. Horkheimer a Adorno se navíc zaměřují na vypjatě negativní aspekty tohoto prosazení civilizace proti člověku a přírodě, a to již v jejich počátcích, kdy se ještě nejednalo o nadměrné prosazení tohoto procesu. Jejich rozbory jsou důležitým pesimistickým mementem, jež stojí v pozadí naší každodenní zkušenosti a našich analýz. Negativní civilizační tendence, které Horkheimer a Adorno mapují, může vytvářet rámec a pozadí sociální kritiky v bojích o uznání. Přestože se domnívám, že jejich pesimistické stanovisko není zcela neodůvodnitelné, i čtenář, který je nepřijímá, může ocenit a následovat jejich inspirativní pojetí sociální kritiky, které vypracovali.¹⁵⁹

Důsledky technologické racionality, které zejména od počátku novověku silně ovlivňují náš život, jsou výzvou, již nelze přehlédnout a s níž je třeba se vyrovnat. *Dia-*

¹⁵⁸ Lévi-Strauss, C., *Smutné tropy*. Přel. J. Pechar. Praha, Odeon 1966 (orig. 1955), s. 24. Srov. Kolářský, R./Suša, O., *Filosofie a současná ekologická krize*. Praha, Filosofia 1998.

¹⁵⁹ Srov. Honneth, A., *The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism*, c. d.; srov. také týž, *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*, c. d., zvl. s. 63–67. Srov. Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*. Praha, Filosofia 2005.

lektika osvícenství, která se na tyto důsledky zaměřuje, reprezentuje důležitou proměnu původního stanoviska frankfurtské školy, která vkládala značné naděje do společenské emancipace.¹⁶⁰ Patologické rysy společností, jež vyústily v hrůzy druhé světové války, změnily Adornovo a Horkheimerovo hledisko a přiměly je ke zkoumání historických zdrojů nacismu a obecněji totalitarismu. Přestože Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství* zpochybňují klasický druh deterministického výkladu, sami inklinují k jinému druhu determinismu. Tendují k teorii rozvoje patologických aspektů instrumentální racionality v dějinách západní civilizace. V návaznosti na mladého Marxe se pokoušejí identifikovat historické determinanty patologického stavu západní civilizace, jenž vyvrcholil v nacistické a fašistické politice a v následné světové válce.¹⁶¹ Jejich hlavní pozornost je upřena k dlouhodobým historickým příčinám vývoje kapitalismu. Zaměřují se přitom především na celkovou kritiku západní civilizace ve vztahu k determinující roli negativních aspektů instrumentálního rozumu. Jejich výklad vidí zdroj patologického civilizačního vývoje od antiky až do současnosti v negativních momentech „racionálního disponování s přírodními procesy“.¹⁶² Tento druh disponování je instrumentálním ovládním externí i interní přírody, a následně formováním „vztahů sociálního panství“.

¹⁶⁰ Následující výklad *Dialektiky osvícenství* je rozpracováním mých myšlenek, které jsem analyzoval in: Hrubec, M./Brabec, M., *Beyond the Civilizational Crisis. Perspectives on Global Development and Technology*, 10, 2011, 1, s. 94–112.

¹⁶¹ Wildt, A., *Die Anthropologie des frühen Marx*. (Studienheft der Fernuniversität Gesamthochschule Hagen). Hagen, Fernuniversität Gesamthochschule Hagen 1987.

¹⁶² Honneth, A., *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*, c. d., s. 65.

Oba autoři kritizují především osvícenství, zejména radikalizaci technického rozumu, jeho kořeny však podle nich nesahají pouze do 18. století, nýbrž až do antiky.¹⁶³ Z této perspektivy provází osvícenství celé lidské dějiny. Snaha lidí přežít a vypořádat se s nástrahami přírody vedla od počátku západní civilizace k instrumentalizaci lidského rozumu. V důsledku tohoto přístupu a formování kontrastu mezi přírodou a kulturou došlo ke třem druhům ovládnání přírody. Za prvé, ovládnání externí přírody, tj. okolní přírody, v níž se člověk pohybuje, vnějšího světa, jenž ho obklopuje. Za druhé, ovládnání vnitřní přírody, tj. pudového života, přirozenosti člověka. Za třetí, v návaznosti na druhý druh ovládnání dochází nejen k ovládnání sebe sama, ale také k ovládnání jedněch druhými.

Horkheimer a Adorno vysvětlují problém instrumentální racionality a nacházejí ho již v kanonickém textu západní civilizace – u Homéra. Vývoj instrumentální racionality – od té doby až do současnosti – má kladné, ale především záporné aspekty. Základem vývojové dialektiky utváření západní civilizace je popření přírody a přirozenosti a šířící se zvrácená iracionalita. Jedná se o paradox, neboť vnější příroda začala být ovládána kvůli osvobození člověka, který je však disciplinován a zotročován. Dochází k expanzi technické racionality a k jejímu samoučelnému rozvíjení, kdy zapomíná na svou vlastní, pouze zprostředkující roli a potlačuje původní účel, jemuž měla sloužit. Její rozvoj se paradoxně stává brzdou rozvoje člověka i jeho okolí a vede ke krizím. Vývojová dialektika osvícenství se postupem času stává dialektikou kapitalismu, skutečností s dlouhodobými historickými dopady. Ekonomická krize před

¹⁶³ Adorno a Horkheimer analyzují toto téma především v exkurzu nazvaném „Odysseus neboli mýtus a osvícenství“ (viz Adorno, T. W./Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, c. d., s. 53–86).

druhou světovou válkou a následný nacismus a fašismus jsou jen vyústěním tohoto dlouhodobého vývoje, který již v prehistorickém období vývoje lidstva obsahuje přeměnu prostředku v účel.

Adornova a Horkheimerova analýza Homérovy *Odyseje* skýtá nástin počátků rozvoje patologických a krizových rysů lidského rozumu.¹⁶⁴ Nositelem instrumentální racionality je zde Odysseus, jenž se pokouší ovládat přírodu kolem sebe, svou vlastní přirozenost a také přirozenost jemu podřízených mužů. Odysseus je zbloudilý subjekt, který se ovládá, aby posílil a zachránil svůj život, ale tímto ovládáním život zároveň oslabuje. Po válce v Tróji nemůže najít cestu domů, bloudí, čelí úskalím a svodům a rozvíjí technickou racionalitu jako prostředek svého přežití i konzumu. To, co by si nemohl dovolit doma v pospolitosti blízkých, realizuje na cestách v situaci izolace, kdy prosazuje svůj bezohledný „atomistický zájem“. To, že je mimo pospolitost svých blízkých, mu umožňuje prosazovat diktát v konkurenčním boji s ostatními. Jeho přístup k životu se později stává exemplárním modelem moderního západního hospodářství, technickou iracionalitou, která brání uspokojování potřeb lidí. Vyústěním převrácení prostředku technické racionality v účel jsou v moderní době ekonomická krize, masové manipulace, koncentrační tábory či holocaust. Všechny tyto projevy lidské dominance mají svůj determinující zdroj v samovolném rozvoji technické racionality od počátků lidské civilizace. Subjektem instrumentální verze osvícenství je subjekt, který se v lidských dějinách vyvíjí od otrokáře přes podnikatele až po administrátora.

Homérova *Odyseia* vykazuje důležitou podobnost s pozdějšími klasickými díly západní civilizace, napří-

¹⁶⁴ Homéros, *Odyseia*. Přel. O. Vaňorný. 14. vyd. Praha, Petr Rezek 1996.

klad s Hegelovou *Fenomenologií ducha* a s Marxovým *Kapitálem*.¹⁶⁵ Oba autoři při konstrukci svých prací vycházejí z určitého intelektuálního motivu sdíleného v dobové kultuře, z *odysey*.¹⁶⁶ Lze pozorovat tehdejší fascinaci právě zámořskými objevitelskými – ve skutečnosti dobováčnými – cestami do Ameriky, Afriky, Asie. Jak uvádí Lévi-Strauss: „Když proplouvali dosud nedotčené prostory, nemyslí ani tak na to, objevit nový svět, jako spíš na to, ověřit minulost světa starého. Byla jim potvrzena existence Adama, Odyssea. Když Kolumbus při své první cestě přistál na pobřeží Antil, domníval se možná, že doplul do Japonska, ale ještě více byl přesvědčen, že opět našel biblický ráj.“¹⁶⁷ Idea odysey, která se oživila ve filosofických, vědeckých i literárních dílech tehdejší doby, spočívá v putování subjektu světem, v jeho poznávání světa, prostřednictvím něhož subjekt dospívá sám k sobě. Subjektem přitom může být lidský jedinec, duch, kolektiv v podobě sociální třídy apod. Vždy však pro něj platí, že může poznávat pouze svou vlastní aktivitou, proměnou světa a tím i sebe sama. Subjekt mění svět a jeho proměnou dospívá k sobě samému. Goethův výchovný román *Vilém Meister* či Rousseauův *Emil čili O vychování* jsou jen jinými verzemi Homérovy *Odyseje*, Hegelovy *Fenomenologie ducha* či Marxova *Kapitálu*. Všechna tato díla jsou druhem odysey.¹⁶⁸ Hegelova odysea ducha je cestou, jíž vědomí v dějinách prochází

¹⁶⁵ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c. d.; Marx, K., *Kapitál I–III*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1953.

¹⁶⁶ Srov. Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 126.

¹⁶⁷ Lévi-Strauss, C., *Smutné tropy*, c. d., s. 48. Lévi-Strauss popisuje také ovládání a genocidu domorodých indiánů na Hispaniole (dnes Haiti a Dominikánská republika), vymírajících kvůli příchodu evropské civilizace.

¹⁶⁸ Goethe, J. W., *Viléma Meistera léta učednická*. Přel. V. Jiráta a E. A. Saudek. Praha, SNKLHU 1958; Rousseau, J.-J., *Emile ou de l'éducation*. Paris, Flammarion 2009 (česky: *Emil čili O vychování*).

množstvím svých forem, aby poznalo, čím je samo o sobě. Tato historická „zkušenost vědomí“ má svou paralelu v Marxově *Kapitálu*, jenž je odyseou specifické historické praxe. Je cestou, na níž konkrétní praxe prochází od svého základního pracovního produktu různými formami praxe až po zásadní praktický čin založený na poznání a proměně sebe sama i svého okolí.

V *Dialektice osvícenství* jsou sice vedle kritiky obsaženy i vysvětlení, jež je jen částečně rozvinuto, a normativita, ta však pouze implicitně a marginálně. Při nalezení pozitivních fragmentů vývoje společnosti (boje o uznání otroků apod.) je nutné poznat celkovou, technickou vývojovou dialektiku civilizace, v jejímž rámci je možné pozitivní fragmenty rozvinout. Právě hledání pozitivních fragmentů vývoje nás vede k otázce, zda je nejvhodnější sledovat pouze charakteristiky Odyssea jakožto představitele instrumentální racionality. Alternativní výklad vyžaduje kritické hledisko lidí, kteří byli Odysseovi podřízeni: jeho druhů, kteří však neměli hlavní slovo při rozhodování, právě tak jako žen a dalších podřízených subjektů.¹⁶⁹

Přestože má Horkheimerův a Adornův výklad ambici vyjádřit se k vývoji celé lidské civilizace, sleduje téměř výhradně kritiku západní kultury. Je však potřeba si uvědomit, že ani ostatní kultury nejsou automaticky bezproblémové.¹⁷⁰ Za prvé, mimozápadní kultury byly

Přel. A. Krezar. Olomouc, R. Promberger 1926³); Hegel, G. W. F., *Phenomenologie ducha*, c. d.; Marx, K., *Kapitál*, c. d.

¹⁶⁹ Atwood, M., *The Penelopiad*. New York, Knopf 2005. Stejnou ideu v současném globálním kontextu viz in: Jaggar, A., Zachraňte Aminu. Globální spravedlnost pro ženy a interkulturní dialog. Přel. M. Linková. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 11, 2010, 1, s. 3–16.

¹⁷⁰ Eisenstadt, S. N. (ed.), *Multiple Modernities*. New Brunswick, Transactions Publishers 2002; Benjamin, N., Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters. *Sociological Analysis*, 34, 1973, 2, s. 79–105.

v průběhu kolonialismu, studené války a současné ekonomické globalizace zasaženy západní instrumentální racionalitou. Za druhé, i kdyby mimozápadní kultury západními vlivy zasaženy nebyly, dá se uvažovat o charakteristikách lidských kultur, jež různé kultury sdílejí, včetně rozvíjení a expanze determinující instrumentální racionality. Západní kultura by proto sice měla zůstat centrem kritiky, ale nelze opomíjet ani ostatní kultury.¹⁷¹ Máme-li brát kritiku dialektiky osvícenství vážně, neměla by se zaměřovat pouze na počátky západní civilizace, ale také na počátky jiných civilizací. Alternativami evropské *Odysseje* jsou pak indické eposy *Rámajána* a *Mahábhárata*, blízkovýchodní *Epos o Gilgamešovi* nebo židovský *Starý zákon*.

Různé podoby instrumentální racionality je možné najít v indické paralele, již je Valmikiho epos *Rámajána*.¹⁷² Již název díla naznačuje, že se jedná o obdobný motiv: o cestu (*ajána*) Rámy. Jejím cílem je osvícenské poražení démonických sil ztělesněných v osobě Ravana. Aby Ráma tohoto cíle dosáhl, vede ostatní lidi i jiná stvoření k poslušnosti, a přispívá tak k tomu, že se sami ovládají pomocí ctností a povinností, které jim propůjčují různé role a vztahy: sluhové, ženy apod. Ráma, podobně jako Odysseus, je líčen jako osoba s dispozicemi, pomocí nichž ovládá své okolí. Zároveň je prostřednictvím svého úsudku a vůle schopen vést k poslušnosti i sám sebe. Stejně jako Odysseus i Ráma překonává své pudy, svou interní přirozenost, a snaží se jednat podle výtčenných povinností, konkrétně své jednání instrumentálně podřizuje *dharmě*. Ve druhém kanonickém indickém eposu, *Mahábhárata* (tj. velký příběh Bharata),¹⁷³

¹⁷¹ Srov. např. Wiredu, K., *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington, Indiana University Press 1996.

¹⁷² Valmiki, *Rámajána*. Převyprávěl D. Zbavitel. Praha, Argo 2000.

¹⁷³ *Mahábhárata*. Z angl. přel. J. Mareš. Grodinge, Bhaktivedanta Book Trust International 2002.

se tendence ovládní vnitřní i vnější přírody vyhrocují v příběhu mocenských bojů o království. Mocenský spor dynastie Bharata je zde navíc možné významově transponovat do vyšší roviny mocenského sporu o celou hindskou kulturu, o celou Indii, pro niž se v hindštině užívá termín Bharat.

V *Eposu o Gilgamešovi*¹⁷⁴ můžeme sledovat kultivační a disciplinační procesy v kulturním okruhu staré Mezopotámie, na území dnešního Iráku. Postupné ovládní vnitřní i vnější přírody je v eposu patrným určením již od samého začátku. Gilgamešova tyranida ve městě Uruk je násilně potrestána a omezena sesláním nekultivovaného stvoření Enkidua. Mezi Gilgamešem a Enkiduem dochází k boji, jenž ústí ve vzájemné uznání soupeřů, přičemž Enkidu v disciplinačním procesu vychází z přirozeného stavu a poznává svou smrtelnost. Podobné kultivační a represivní praktiky jsou objasňovány také v židovské kultuře ve *Starém zákoně*. Strastiplné budování lidské civilizace (zemědělství, měst apod.) je v bibli spojováno s útlakem jak lidí, tak přírody. Princip disciplinace lze přitom pokládat za prvek, který z lidských dějin nevymizel ani v jiných kulturách.¹⁷⁵

Ve všech těchto dílech jsou spíše líčeny cesty hledání a bloudění, které dokládají historický proces kultivace na jedné straně a historický proces eskalace instrumentálního ovládní lidí a přírody na straně druhé. Idea cesty prezentuje cestu subjektu světem, ve významu doslovném i přeneseném. Individuální a kolektivní subjekty poznávají a vyzrávají prostřednictvím svých skutků, kterými mění svět i sebe sama, tj. externí pří-

¹⁷⁴ *Epos o Gilgamešovi*. Přel. J. Prosecký, B. Hruška a M. Rychtařík. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003.

¹⁷⁵ Brett, M. G./West, G./Dyck, J. E., *Rethinking Contexts, Rereading Texts* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement, Ser. 299). Ed. M. D. Carroll. Sheffield, Sheffield Academic Press 2000, s. 30.

rodu i interní přirozenost. V tomto procesu mění subjekt svět, avšak pomocí instrumentální racionality, kterou rozvíjí různé formy ovládání přírody i lidí. Je však nutné upozornit, že výklad je sice založen na objasnění jednání jednotlivých aktérů, hrdinů daných eposů, nicméně individuální jednání je zde pouze zástupné a vyjadřuje kolektivní proces vývoje celých kultur, případně celé lidské civilizace.

V návaznosti na tento rozbor lze identifikovat problém jednostranného využití a zneužití instrumentální racionality, jež se vine lidskými dějinami od jejich počátku, a to nejen v represivních systémech, ale často se také implicitně reprodukuje v odporu proti těmto represivním systémům. Problémy s instrumentální racionalitou mohou existovat jak v kapitalismu, tak v pokusech o jeho překonání, jak jsme to zažili například v zemích bývalého sovětského bloku. Instrumentální racionalita může být pozitivně využita, ale neměla by být hlavním principem jednání. Jinak se stává problematickým předpokladem, na němž mohou být založeny různé autoritářské neparticipační systémy. Zásadní tezí je však poznatek, že dlouhodobý technologický vývoj, jenž s sebou přináší expanzi instrumentální racionality, není přímo a vědomě utvářen jednotlivými aktéry a že možnosti jeho korigování jsou velmi nesnadné.

Adornův a Horkheimerův výklad kritiky instrumentální racionality se na jedné straně může zdát být jednostranný a nevyhovující, například proto, že neumožňuje překročit daný stav, neboť v něm téměř nezbývá žádné místo pro alespoň částečně svobodné jednání, byť jen proti některým negativním tendencím instrumentální racionality v historickém vývoji, na druhé straně však skeptické stanovisko obou autorů s takovou možností zásadní kritické korekce už ani nepočítá. Redefinici jejich stanoviska lze provést odmítnu-

tím rezignace a snahou o realizaci smysluplné činnosti, která by umožnila intersubjektivní rozvoj a kultivaci vzájemného uznání mezi lidmi, avšak stále na pozadí technologického vývoje, jenž přinejmenším ve 20. století vyústil v civilizační regresi. Vzhledem ke skutečnosti, že se v současné globální době dostávají různé složky lidské civilizace do vzájemného kontaktu, a vývoj lidské civilizace se tak skutečně stává celoplanetárním, může hypertrofie patologických aspektů instrumentální racionality v historickém vývoji vyvolat nebezpečí kolapsu lidské civilizace. Z tohoto důvodu je nutné nebezpečí globálního technologického vývoje považovat za silný motiv dalších analýz, které sice mohou vyznívat nadějněji, ale jejich zakotvení v patologiích technologického vývoje zůstává varovné.

4. Kritická paradigmatata

4.1 Práce a erós

Po rozborech zakládajících programových dokumentů kritické teorie a po analýzách formulací a zpochybnění paradigmatu práce v předchozí kapitole, budu nyní už v rychlejším sledu mapovat další vývoj kritické teorie, který vyústil ve snahy o reformulaci a překročení paradigmatu práce a otevření jiných východisek prostřednictvím postupné artikulace jednotlivých alternativních paradigmat. Z prostorových důvodů se přitom zaměřím nikoli na celé komplexní objasnění paradigmatického vývoje, ale na jeho hlavní rozvrh. Po úvodním odstavci o krystalizaci paradigmat ve 20. století se budu zabývat jednotlivými paradigmaty v pojetí klíčových osobností kritické teorie. Sám se přitom nechám vést tím, zda a v jaké podobě jsou v kritickoteoretických paradigmatech přítomny či nepřítomny jednotlivé složky trichotomie – kritika, vysvětlení, normativita.¹⁷⁶

Po etapě pozitivismu a výkladových směrech, které s ním sdílely důraz na nestrannost zkoumání nebo přinejmenším na izolovaný deskriptivní charakter vědeckého pojednání, přestávalo být metodologicky únosné pokoušet se vědecky popisovat realitu přímo. Také marxismus, který byl sice kriticky zaměřen, ale stále se pohyboval v rovině přímočaré deskripce, vyžadoval revizi. Otázku po sociálních, ekonomických a politických pro-

¹⁷⁶ První dvě podkapitoly této kapitoly jsou rozpracováním třetí části mého článku: Hrubec, M., Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie, c. d., s. 592–616.

blémech už nebylo možné klást neproblematicky přímo. Wittgenstein položil důraz na porozumění logice jazyka, kterým je možné se vyhnout pseudoprotblémům a špatným řešením problémů. *Lingvistický obrat* neboli obrat k jazyku přinesl ve 20. století nové kladení otázek. Od jazykového obratu se vědci začali ptát, jak chápeme věty, která obsahují tvrzení o sociálních a politických problémech. Jazyk je však velmi úzké médium, které neumožňuje mnohé vyjádřit. Bylo potřeba rozšířit pole pozornosti. *Kulturní obrat*, spolu s etablováním kulturních studií, znamenal od šedesátých let zaměření pozornosti na vytváření významu nejen v jazyce a komunikaci, ale v celém životě člověka v jeho kulturních interakcích ve společnosti. Počáteční důraz na masovou kulturu v kulturních studiích se později začal soustřeďovat spíše na utváření identit. Neschopnost artikulovat význam mezilidských vztahů při utváření identity člověka a redukcionistické zaměření hlavně na jednotlivé produkty kulturního průmyslu však po čase vyžadovaly nový přístup k životu člověka ve společnosti. *Obrat k uznání* se začal krystalizovat v osmdesátých letech a dále se rozvíjel od devadesátých let minulého století. Ukazuje na význam vztahů vzájemného disrespektu a bojů o uznání v různých sférách života člověka. Tato dynamika vzájemného zneuznání a snah o uznání v pospolitosti přináší systematictější a členitější porozumění sociálním a politickým otázkám. S pádem bipolárního světa se však objevilo rovněž téma expanze ekonomické globalizace. Tento *globální obrat* zproblematizoval schopnost národního státu obstát pod tlaky transnacionálního kapitálu a znamenal výzvu k vytvoření transnacionálních, supranacionálních a globálních reakcí a jejich institucionalizaci, ať už se jedná o sociální fóra a hnutí, či o makroregionální integrační projekty. Téma globálních interakcí se začalo přetvářet do paradigmatické formy.

Proměna paradigmat v průběhu vývoje kritické teorie

proběhla v několika etapách ve spojení s teoriemi klíčových autorů kritické teorie a jejich následovníků. Omezíme-li se na hlavní myšlenkové proudy, které pochopitelně nemohou zcela zachytit intelektuální bohatost kritické teorie, lze říci, že se jedná primárně o čtyři až pět paradigmat, z nichž první dvě byla rozvíjena první generací autorů kritické teorie, a další pak postupně rozpracovávala každá další generace: 1) paradigma práce či výroby (Marx), které bylo nejprve v počátcích kritické teorie po určité redefinici a doplnění rozvíjeno (Horkheimer, Marcuse) a poté kritizováno (Horkheimer, Adorno), 2) revitalizace paradigmatu pudové, zejména sexuální, přirozenosti (Marcuse), 3) paradigma komunikativního jednání (Habermas), 4) paradigma uznání (Honneth) a 5) koncept globálních interakcí, jenž se začal transformovat do paradigmatu a je v posledním období rozvíjen především autory třetí a čtvrté generace. Autoři uvedení v závorkách přitom nejsou jedinými reprezentanty těchto paradigmat, nicméně je lze považovat za hlavní – nebo jedny z hlavních – autorů, kteří se na ně v kritické teorii zaměřovali.

Herbert Marcuse, jehož stanovisko se v porovnání nejen s hlediskem Horkheimerovým, ale i s hledisky některých dalších kritických teoretiků vyznačovalo relativní kontinuitou, nerezignoval, tak jako autoři *Dialektiky osvícenství*, na pozitivní řešení nevyhovující situace, a po druhé světové válce se pokusil reformulovat dosavadní program kritické teorie tím, že ji psychoanalyticky zakotvil. Marcuse se snažil překonat nedostatečnost paradigmatu práce provázáním Marxovy kritiky útlaku, způsobeného ekonomickými faktory, s Freudovou reflexí významu potlačení pudů pro lidskou civilizaci, což provedl propracováním sociologických a politických základů Freudovy teorie.¹⁷⁷ Podobně postupoval

¹⁷⁷ Marcuse, H., *Eros and Civilization*. London, Routledge 1987.

také Erich Fromm.¹⁷⁸ Psychoanalytický výklad spokojenosti a štěstí člověka, jež jsou spjaty se střety různých pudů v závislosti na jejich somatické a psychické stránce (obecněji na aspektech přírody a civilizace), zasazuje autoři kritické teorie do výkladu historického vývoje společnosti. Lidskou civilizaci zde utvářejí moment sublimace pudů a moment práce. Zatímco je ale podle Freuda samotný vznik a další vývoj civilizace založen na represivním přístupu k pudům, Marcuse tento Freudův fatalismus potlačení pudů kriticky odmítá a nabízí svůj doplňující alternativní výklad, který ukazuje erós (pohlavní pud) jako tvořivý prvek ve vývoji lidské civilizace. V tomto vysvětlení je obsažen odkaz, který ukazuje, že dějiny lidstva sice zůstávají negací přirozenosti, ale negací určitým způsobem kultivovanou, jež prací překonává nežádoucí prvky přirozenosti a pozitivní přirozenost uchopuje jako hybnou sílu rozvoje civilizace. Odmítnutí stávajícího represivního přístupu k pudové přirozenosti a k práci Marcusemu přineslo v atmosféře studentského hnutí a nové levice šedesátých a sedmdesátých let značný úspěch a status duchovního gurma tehdejší revolty proti represivnímu uspořádání společnosti. Marcuse identifikoval zdroj kritiky a normativity v pudové přirozenosti, konkrétně v motivaci prostřednictvím slasti.¹⁷⁹ Tento zdroj je možné vnímat jako počá-

¹⁷⁸ Např. Fromm, E., Sozialpsychologischer Teil. In: Horkheimer, M. et al., *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Paris, Alcan 1936, s. 77–135; Fromm se věnoval kriticko-teoretickým rozborům ve svém raném období, poté se ubíral samostatnou, byť podobnou cestou. Srov. týž, *Strach ze svobody*. Přel. V. Žihlová. Praha, Naše vojsko, 1993; týž, *Umění milovat*. Přel. J. Vinař a E. Lišková. Praha, Orbis 1966; týž, *Anatomie lidské destruktivity*. Přel. B. Placák. Praha, Aurora 2007; týž, *Mít, nebo být*. Přel. V. Žihlová. Praha, Naše vojsko 1976.

¹⁷⁹ Marcuse, H., Triebstruktur und Gesellschaft. In: týž, *Schriften*, Bd. 5. Frankfurt/M., Surhkamp 1979. Přejod od ekonomického konceptu práce ke konceptu pudů obsahuje také jejich částečné provázá-

tek překročení dosavadního stavu společnosti, reformulovaná Freudova teorie pudů je zde východiskem přesahu společenského uspořádání. Podobným způsobem postupovalo více autorů. Například Cornelius Castoriadis formuloval subjekt změny v úzké návaznosti na rozbory tlaků v předsociální, psychické oblasti. Člověk je podle této interpretace instinktivně předurčen tvořit stále lepší podmínky svého života a vzepřít se společenskému útlaku.

Ve své studii jednorozměrného člověka, která se stala zásadním subverzivním dílem nejen revolt šedesátých let, ale celé nové levice i pozdějšího progresivního sociálního hnutí, Marcuse své rozbory dále rozvíjí a reformuluje směrem k aplikaci na společenské poměry.¹⁸⁰ Objasňuje nové, sofistikované formy ovládnutí člověka v kapitalistických společnostech i v Sovětském svazu. Zaměřuje se však na ideologii západních rozvinutých společností a kritizuje konzumerismus jako formu kontroly a ovládnutí. Analyzuje vytváření umělých potřeb, jež člověka svazují, nikoli osvobozují.

V návaznosti na Marcuseho argumentuje v současné době Nina Power, která načrtává tezi o jednorozměrné ženě.¹⁸¹ Ve svém záměru rozvinutí budoucího feminismu kritizuje nejen převládající ideologii, jež diskriminuje ženy, ale také nynější podoby feminismu, které spokojeností s drobnými úspěchy v oblasti možnosti inkorporace žen do stávajícího nespravedlivého systému pracovního procesu a svou oslavou individuální kulturní identity přistupují na příliš kompromisní stano-

ní. Např. Lawrence Birken objasňuje význam Freudova ekonomického principu pro jeho psychoanalýzu: Birken, L., Freud's "Economic Hypothesis": From Homo Oeconomicus to Homo Sexualis. *American Imago*, 56, Winter 1999, 4, s. 311–330.

¹⁸⁰ Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*, c. d.

¹⁸¹ Power, N., *One-Dimensional Woman*. Winchester – Washington, O Books 2009.

visko, jež reprodukuje postavení žen jako jednorozměrných součástí systému produkce v pacifikujících osidlech konzumerismu.¹⁸² V rozboru je kladen důraz na to, aby se nepřehlížel „objektivní základ“ překážek rovnosti žen, „materiální základ“ ideologie, který znemožňuje, aby se staly klasické druhy sociální organizace úspěšnými ve svém protestu a snahách o změnu. Takovéto odhalování ideologie je zdrojem možnosti nového politického formulování feministické kritiky.

Také Marcuse identifikuje ambivalentní tendence vývoje společnosti. Na jedné straně se domnívá, že rozvinuté společnosti budou již brzy připraveny na změnu k progresivnějšímu uspořádání, na druhé straně si však uvědomuje nebezpečné trendy, které pozitivnímu vývoji brání a mohou společnost ohrožovat. Pokoušel se artikulovat náčrt nezbytných předpokladů pro pozitivní vyústění vývoje, jež tematizoval v souvislosti s rostoucí produktivitou práce spojenou s automatizací, která vytváří stále větší bohatství, jež je materiálním předpokladem pro spravedlivé uspořádání a podmínky pro odstranění ovládnutí. Marcuse předkládá vizi společnosti, jež se nemusí z praxe tradiční represivní sublimace uchýlovat k praxi represivní desublimace, jíž byl Marcuse svědkem, ale může se transformovat do společnosti nerepresivní sublimace. Takovýto vývoj ovšem vyžaduje rozvoj tvůrčího a kritického potenciálu člověka, který Marcuse v posledním období života hledá především v autonomních estetických projevech, z nichž by se mohl poté uplatnit také v sociální a politické sféře.

Celkově lze říci, že Marcusův přechod k paradigma- tu pudové přirozenosti šel v několika fázích ruku v ruce s jeho pokusy redefinovat paradigma práce. Tyto sna-

¹⁸² Srov. s podobnou argumentací: Fraser, N., *Feminismus, kapitalismus a lest dějin*. Přel. M. Linková. *Gender, rovné příležitosti a výzkum*, 10, 2009, 2, s. 3–11.

hy o syntézu sublimace s prací se však nestaly modelovým příkladem zásadní změny paradigmatu. Marcuse, podobně jako ostatní autoři první generace kritické teorie, navíc zůstal jen u momentů kritiky a deskripce. A přestože svůj rozbor přeorientoval na nové založení kritické teorie, normativní aspekt své teorie nerozpracoval a vystačil si s jeho fragmenty a implicitními odkazy.

4.2 Komunikace a uznání

Jürgen Habermas, nejvýraznější osobnost druhé generace kritické teorie, produktivistické paradigma práce originálním způsobem zcela překročil. Pokusil se překonat instrumentalisticky zatížené pojetí sociální teorie a pesimistické důsledky rozborů *Dialektiky osvícenství* a vypracoval normativní koncepci společnosti příklonem k paradigmatu „lingvistického obratu“. Cesta k této transformaci vedla přes jeho analýzy transformace veřejnosti a krize legitimacy politického uspořádání.¹⁸³ Habermas se uvedl kritickými rozbory historického vzniku a rozvoje měšťanské veřejnosti v evropských zemích, která vykrystalizovala v diskusích občanů v prostředí utváření novin, knihoven, kaváren a dalších kulturních institucí. Veřejnost v sobě ve svých počátcích i v prvních fázích svého vývoje v 18. století stále obsa-

¹⁸³ Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000 (orig. 1961); srov. též, *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000 (orig. 1973). Srov. s dalším významným autorem stejné generace kritické teorie: Wellmer, A., *Critical Theory of Society*. New York, Herder and Herder 1971 (orig: *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1969). Z mladších autorů pak na uvedené Habermasovy rozbory navázali: Cohen, J. L./Arato, A., *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press 1992.

hovala důležitý moment kritiky feudální státní moci. Feudální kulturu reprezentace, jež zastupovala zájmy jen úzké skupiny obyvatelstva, začali měšťané nahrazovat kulturou participace, jež přinášela demokratický potenciál. Její kritický rozměr se však začal vytrácet spolu s tím, jak se šířil vliv kapitalismu, jak docházelo ke komercializaci masových médií či ke komodifikaci informací a ke stále většímu prolínání sociálního státu se společností. Regresivní vývoj participace občanů na veřejném dění vedl k omezování jejich zapojení do rozhodovacího demokratického procesu. V důsledku narůstající občanské pasivity jsou údajně svobodné poměry západních společností výrazně limitovány. Habermas tyto úvahy provazuje s legitimizační krizí v pozdním kapitalismu. Krize legitimacy poukazuje na situaci, v níž vláda již není schopna dostatečně zdůvodnit dané politické, ekonomické a další uspořádání. Občané odmítají dosavadní konsenzus a požadují změnu. Přestože se Habermas stále více zaměřoval na motivy komunikace občanů ve veřejném prostoru, interpretační linie v jeho tehdejších analýzách zůstávala inspirována paradigmatem práce.

Plné přesunutí těžiště Habermasova zájmu k transformaci kritické teorie, od konceptu vědomí subjekt-objektového vztahu ke konceptu jazyka vztahu inter-subjektivního, vyvrcholilo na počátku osmdesátých let. Tímto přechodem od paradigmatu práce k paradigmatu komunikace poskytl Habermas kritické teorii zcela nový a adekvátnější obecně teoretický rámec, na jehož základě provedl rozlišení mezi instrumentální racionalitou, spjatou především s funkcionalistickým popisem, a komunikativní racionalitou, kterou normativně definoval pomocí své konsenzuálně orientované teorie komunikativního jednání.¹⁸⁴ Toto nové založení Haber-

¹⁸⁴ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, c. d.

mas provedl pomocí analýzy historického vývoje komunikativního jednání a na základě této analýzy zformuloval univerzálně platné, obecné vzorce komunikativního jednání. Tím začal přesouvat zaměření hlavní pozornosti z kritiky a vysvětlení na normativitu a vysvětlení.

Politické a zejména právní implikace této interdisciplinárně založené sociální teorie pak otevírají novým způsobem otázku vztahu jak mezi deskripcí a preskripcí, tak mezi fakticitou a platností.¹⁸⁵ Teorie vymezená pouze normativně, např. současný egalitární liberalismus, jehož reprezentativním ztělesněním je liberalismus Rawlsův, podle Habermase nebere v potaz uskutečňování ideálů v reálné společnosti, jež je deformována mocenskými a organizačně funkcionálními imperativy. Na druhé straně současná systémová teorie, např. Luhmannova, jež je dobrým příkladem teorie čistě deskriptivní, zohledňuje ve svém technokratickém přístupu ke společnosti jen objektivizovanou strukturu autopoietického uspořádání jednotlivých odcizených systémů. Na rozdíl od těchto jednostranných přístupů Habermas preferuje duální hledisko, jež má být schopno reflektovat jak normativní stanovisko participantů, tak deskriptivní pozici pozorovatele daných systémových mechanismů. Habermasova teorie sleduje zakotvení normativního určení nároků na platnost do konkrétního prostředí společnosti a analyzuje přitom poměr mezi fakticitou práva, jež je dána jeho skutečným zrodem a institucionálním prosazováním, a jeho platností, jež se odvíjí od toho, jaké u občanů požívá obecné uznání.

Avšak zatímco Habermasovu stanovisku je vlastní snaha o vyvážený poměr mezi deskripcí a preskripcí,

¹⁸⁵ Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.

jež je východiskem jeho teorie, jeho vztah ke kritice je potlačen. Kriticky obnažený konflikt zájmů jednotlivých sociálních skupin, který byl středem pozornosti starší kritické teorie, je nyní nahrazen obecným preskriptivním konsenzem komunikativního jednání. Pozdější rozvedení tohoto konsenzuálního stanoviska důrazem na ahistoricky pojatá a fakticky pouze procedurálně garantovaná individuální práva Habermase zavedlo do hlavního proudu současného sociálního a politického myšlení a do nemalé míry jej sblížilo s egalitárním liberalismem.¹⁸⁶

Axel Honneth, hlavní představitel třetí generace kritické teorie, jenž převzal Horkheimerovu a Habermasovu stolicí sociální filosofie na universitě ve Frankfurtu a místo ředitele Ústavu pro sociální výzkum, se pokouší moment kritiky revitalizovat a ustavuje paradigma uznání. V návaznosti na původní Horkheimerův a Marcusův interdisciplinární projekt kritické teorie se při zpracování jednak Adornova a Horkheimerova radikálně kritického pojetí instrumentálního rozumu a jednak Habermasovy normativní koncepce komunikativního rozumu pokouší na jedné straně neupadnout do všeodmítajícího pesimismu válečné a poválečné doby, na straně druhé si však nenechat lokálním blahobytem sociálního státu sedmdesátých a osmdesátých let přivírat oči před přetrvávajícími nespravedlnostmi a systémovými patologiemi. Pokračuje sice v Habermasově úsilí o vypracování normativity, ale uvědomuje si, že v tradici kritické teorie nebyla kritika dosud důkladně normativně zdůvodněna a rozpracována do pod-

¹⁸⁶ Srov. Shapiro, I./Habermas, J., *Teorie demokracie dnes*. Ed. M. Znoj. Přel. M. Pokorný a A. Bakešová. Praha, Filosofia 2002. Z dalších Habermasových prací je v českém jazyce k dispozici také *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2003 (orig. 2001).

by sociální teorie. Ústředním vztahem své teorie proto činí poměr mezi kritikou a normativitou. Domnívá se, že kritika společnosti, kritika jejích patologií, vyžaduje odlišení normality od kritizovaného stavu: „o ‚patologii‘ společenského života je možné smysluplně mluvit tehdy, když máme povědomí o tom, jak vypadají podmínky lidského uskutečnění,“ ostatně „různé negativní pojmy totiž bez výjimky nepřímo odkazují na sociální podmínky, které se mají vyznačovat tím, že umožňují individuálně plnější nebo lepší, zkrátka zdařilý život“.¹⁸⁷ Teorie společenských průsečíků různých pojetí společenské normality musí být dostatečně obecná, aby bylo možné tato pojetí do teorie začlenit, i dostatečně specifická, aby se vyjádřila ke svému předmětu. Z tohoto důvodu Honneth rozpracovává formální koncepci, která nechce lidem substanciálně diktovat detaily jejich života, a proto artikuluje nikoli celé cíle lidského sebeuskutečnění, ale jen jeho předpoklady.

Honneth na jedné straně navazuje na Habermasův intersubjektivní obrat, na druhé straně se domnívá, že normativně založená kritická teorie by měla zacelit Habermasovou teorií vytvořené rozštěpení mezi pouze pozitivně pojatými teoretickými normami komunikace a každodenním konfliktním sociálním jednáním, v němž jsou sociální normy reálně obsaženy. Lidé provádějí kritiku nikoli proto, že vnímají odchýlení od konsenzuálních pravidel komunikace, nýbrž proto, že existenciálně zakoušejí porušení morálních norem získaných v průběhu své socializace, tj. kvůli zneuznání svých sociálně utvářených intuitivně přítomných modelů spravedlnosti a s nimi spjatých nároků na respektování osoby. Zneuznání, které nejprve brání sebeuskutečnění jedinců

¹⁸⁷ Honneth, A., *Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie*, c. d., s. 72 a 75. Srov. též, *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1990.

a sociálních skupin, je poté zdrojem kritiky a motivace k sociálnímu boji o uznání. Jelikož je Honneth přesvědčen, že takto pojatou kritiku nestačí definovat v teorii komunikace na základě jazykového obratu, v návaznosti na kulturní obrat rozpracovává obsáhlejší intersubjektivní pojetí pospolitosti, které je už ve svém základu schopno reflektovat širší rámec než jen jazykový. Ve své formální teorii sociálního uznání v kontextu pospolitosti nahrazuje Habermasovo hledisko konsenzu prizmatem konfliktu, jež umožňuje odkrývat a odstraňovat rozpory, a posiluje tak v kritické teorii motiv kritiky, ovšem činí tak především z perspektivy formulace normativního založení kritiky, nikoli z perspektivy kritiky samé.¹⁸⁸

Honnethova teorie pojednává o komplexních vzorcích vzájemného uznání mezi lidmi v sociálních institucích pospolitosti, konkrétně o synchronních rovinách uznání: o uznání na rovině primárních soukromých vztahů, o uznání na rovině právních vztahů a o uznání na rovině hodnotové pospolitosti v podobě solidarity a oceňování výkonu. Neoddělitelnou součástí jeho teorie je také diachronní část, která se zabývá historickým postupem nabývání uznání v posledních staletích. Honneth tento vývoje sleduje jako historické utváření různých druhů norem uznání. Koncepty práce a komunikace jsou zde sice odmítnuty jako paradigmatata, ale jako prvky jsou přítomny v paradigmatu uznání.

Přestože je Honnethova koncepce uznání velmi inspirativní teorií, její přínos zastihuje podcenění deskriptivní konkretizace, a tím i celého vysvětlení daných jevů. Honneth se sice pokouší propojit normativní teo-

¹⁸⁸ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, c. d.; srov. s Honnethovou inaugurační přednáškou na frankfurtské universitě v r. 1990: týž, *Integrita a zneuznání*. Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, 2, s. 297–309.

rii s historicky určeným morálním realismem tím, že od mravního vývoje abstrahuje obecné tendence vývoje morálních hodnot, ale – jak jsem vyložil v první kapitole – deskriptivní složka jeho teorie a tím i kritika společnosti zůstávají přesto pouze skromně rozpracované.¹⁸⁹ Bez výkladu problémů společnosti, nebo jen s jejich letmou tematizací, však kritická teorie může jen obtížně artikulovat hlavní problémy, na něž lidé svou kritikou poukazují a které se snaží odstranit. Normativní sebezahleděnost způsobuje omezení citlivosti vůči reálným problémům, kterým lidé čelí, a normativní určení teorie tak postrádá dostatečné zakotvení. Iris Young a Nancy Fraser tyto argumenty na jedné straně dále rozvádějí svým vlastním originálním způsobem, na druhé straně je rovněž inspirativně překračují tím, že rozbory uznání doplňují dalšími motivy a svou teorii rozpracovávají jak v obecné argumentaci, tak i vzhledem k feminismu a ke globálnímu kontextu.¹⁹⁰

4.3 Konkrétní uznání a globalizace

Ke kritické teorii přispěli svými texty rovněž autoři a autorky z českého a slovenského prostředí. Zatímco někteří z nich se za kritické teoretiky sami považovali, další s nimi sdíleli některá témata a přístupy zkoumání, ale patřili spíše do širšího okruhu spřízněných autorů. Zapojení těchto autorů do kriticko-teoretického

¹⁸⁹ Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.; Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998.

¹⁹⁰ Fraser, N., *Justice Interruptus*, c. d.; táž, *Rozvíjení radikální imaginace*, c. d.; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.; Young, I. M., *Global Challenges*, c. d.; táž, *Responsibility for Justice*. Oxford, Oxford University Press 2010; táž, *Proti útlaku a nadvládě*, c. d.

zkoumání se začalo výraznějším způsobem formovat od druhé generace kritické teorie, jejíž nejvýraznější českou osobností byl Karel Kosík. Do širšího okruhu autorů této generace, jež se utvářela v inspirativním prostředí šedesátých let, lze bez nároku na vyčerpávající výčet zařadit osobnosti rozdílných interpretací – Ivana Svitáka, Júlia Strinku, Roberta Kalivodu a další, přičemž na současném zkoumání se stále inspirativně podílejí například Josef Zumr a Jaroslav Hroch.¹⁹¹ Další spříznění autoři v té době působili v prostředí oživeného kulturního kvasu, do něhož patřila tvůrčí literární a divadelní díla či československá nová vlna v oblasti filmu, a v kontextu ekonomických reforem, které připravoval Ota Šik a jeho tým. Nastupující třetí generace osobností kritické teorie na jejich počiny navázala a v následujících nelehkých normalizačních sedmdesátých a osmdesátých letech se je pokoušela aktualizovat a rozvíjet.¹⁹² Od devadesátých let se pak v nových, odlišně politicky konfliktních podmínkách postupně krystalizovala rovněž další, čtvrtá generace, která působí již v rámci značně rozšířené zahraniční spolupráce.¹⁹³ V součas-

¹⁹¹ Přestože někteří z nich se z důvodu své vlastní specifické definice svého zkoumání ke kritické teorii výslovně neřadí, obsah a způsob jejich zkoumání odpovídá jejich začlenění do tohoto širšího okruhu myšlenkově blízkých autorů.

¹⁹² Určitý druh svědectví poskytuje také nahlédnutí do článků, v nichž texty kritické teorie komentovali autoři před rokem 1989. Vedle z ruštiny přeložené publikace *Sociální filozofie frankfurtské školy. Kritické studie* (Přel. R. Steindl. Praha, Svoboda 1977) lze najít – v rámci dobových možností – některé vzájemně odstíněné výklady, za nimiž si stojí jednotliví autoři, např. ve sborníku Javůrek, Z./Černý, J./Havelka, M./Horák, P. (eds.), *Filozofie a ideologie frankfurtské školy*. Praha, Academia 1976. Svědectvím o normalizační situaci je: Šíma, R., *Kritická teória frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu*. Bratislava, Pravda 1976.

¹⁹³ Důležitou roli v této globální diskusi kritické teorie hraje každoroční mezinárodní konference “Philosophy and Social Science”,

né době je pochopitelně nejviditelnější čtvrtá generace (dnešních čtyřicátníků) a třetí generace (dnešních šedesátníků), avšak významný formativní vliv má stále několik autorů generace druhé (dnešních osmdesátníků), přičemž již o sobě dává vědět i nastupující nejmladší, pátá generace.¹⁹⁴

Ovšem dosud nejnámennější českou osobností, která rozvíjela myšlenky kritické teorie, byl Karel Kosík, jeden z nejvlivnějších českých filosofů 20. století. Jeho stěžejní dílo, *Dialektika konkrétního*, bylo přeloženo do mnoha světových jazyků a velmi ovlivnilo mezinárodní diskuse šedesátých let i let následujících. Jelikož žádný český kriticky orientovaný autor dosud svým vlivem v mezinárodním kontextu tuto práci nepřekonal, je Kosíkovo dílo i nadále hlavním českým příspěvkem

kteřou v šedesátých letech jako dialog mezi Západem a Východem založil Jürgen Habermas a Gajo Petrović v Dubrovniku v příznivém kontextu jugoslávského ekonomického a společenského experimentu. Skupina se sdružovala kolem tehdy formativního časopisu *Praxis*, dnes *Constellations*. Kvůli válečným událostem na počátku devadesátých let v Jugoslávii a v návaznosti na inspirativní československé tvůrčí dění šedesátých let byla konference v roce 1993 přenesena do Prahy, kde se až do současnosti každoročně po dobu jednoho pracovního týdne koná díky pohostinnosti Filosofického ústavu Akademie věd ČR s rozšířeným okruhem účastníků nejen z Evropy a USA, ale také z Brazílie, Mexika, Jihoafrické republiky, Číny a mnoha dalších zemí.

¹⁹⁴ Vzhledem k tomu, že se zde na českou a slovenskou kritickou teorii detailně nezaměřuji, rád bych uvedl alespoň několik jmen, z třetí generace se některé osobnosti věnují kritické teorii po celý život, zatímco jiní k ní přispívali jen v určitém období svého života: Martin Matušík, Josef Velek, Jaroslav Strítecký, Hana Havelková, Miloš Havelka, Oleg Suša, Ladislav Hohoš, Ladislav Kiczko a další. Ze čtvrté generace, k níž se též řadím, se ke kritické teorii hlásí především Lucie Cviklová, Michal Pullmann, Michael Hauser, Petra Gumplová, Milan Kreuzzieger, Jan Balon a Irena Reifová. Inspirativní je rovněž nejmladší generace autorek a autorů, jež v těchto letech dokončují svá doktorská studia: Zuzana Uhde, Ondřej Lánský, Ondřej Štěch, Lubomír Dunaj, Matej Majba a další.

ke kritické teorii. V některých aspektech byl jeho přístup blízký přístupu Herberta Marcuseho v jeho snaze propojit paradigma práce s existencialistickými motivy. Jak ale objasním, Kosík přispěl také k rozvoji paradigmatu uznání a – ve svém pozdním období – rovněž k otevření paradigmatu globalizace.¹⁹⁵

Chceme-li porozumět Kosíkovu dílu, musíme nejprve objasnit jeho místo v souřadnicích kritického myšlení či kritické teorie.¹⁹⁶ Kosík sám poskytuje dobré vodítko pro pochopení své teorie, když uvádí, že jeho myšlení jsou cizí např. spinozismus, fyzikalismus (či obecněji pozitivismus) a postmodernismus.¹⁹⁷ Chtěl bych navázat na jeden směr Kosíkova myšlení, jímž se někteří kritičtí teoretici ubírají i dnes. Pokusím se ukázat, že je přínosné přistupovat ke Kosíkově dialektice konkrétního a k jeho pozdní kritice globalizace jako k verzi *teorie uznání*, tedy jako k *dialektice konkrétního uznání*. V Kosíkově díle lze nalézt dostatek zdrojů, které dokládají, že dřívější interpretace jeho práce jako pouhé syntézy marxismu a existencialismu či jako fenomenologic-

¹⁹⁵ Následující výklad v této podkapitole je verzí mého textu „Kosíkova koncepce uznání“. In: Hrubec, M./Pauza, M./Zumr, J. a kol., *Myslitel Karel Kosík*. Praha, Filosofia 2001.

¹⁹⁶ Srov. např. Kosík, K., Všechna moc vychází z imaginace. In: týž, *Předpotopní úvahy*. Praha, Torst 1997, s. 18; týž, *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 127–128. K počátkům Kosíkova myšlení viz *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1958.

¹⁹⁷ Srov. např.: „Spinozismus a fyzikalismus jsou dva nejrozšířenější druhy redukcionistické metody, která převádí bohatství skutečnosti na něco základního a elementárního. Všechno bohatství světa se vrhá do propasti neměnné substance.“ Tamtéž, s. 23. Dále srov. např.: „Nastal katastrofální posun: člověk je vyřazen z místa, kam náleží ... do přízemnosti a bezduchosti, do jednorozměrnosti fungujícího systému. A postmodernistická ideologie doprovází tuto pokleslost tvrzením, že pravda neexistuje.“ Kosík, K., Všechna moc vychází z imaginace, c. d., s. 27.

kého marxismu¹⁹⁸ může být v současné době nahrazena adekvátnější interpretací, jež odkrývá dosud pouze částečně artikulovaný potenciál jeho díla. Nová interpretace – pojatá jako neohegelovsky¹⁹⁹ inspirovaná kritická teorie, jež navazuje na materialistickou teorii, existencialismus a další filosofické a sociálněvědní směry (konkrétně na koncepci boje o uznání u Hegela, Marxe, Sartra, Honnetha a dalších autorů) – je rovněž přiměřenější pro sociální kritiku současného společenského uspořádání.

Je poučné zkoumat, jak do středu své materialistické filosofie Kosík začleňuje hegelovský prvek. K neohegelovství dospívá nejpozději v *Dialektice konkrétního*. To v žádném případě neznamená pouhý návrat k Hegelovi, neboť Kosíkově materialistické filosofii je třeba rozumět jako aktualizaci Hegelova učení, jež je obohaceno o pozdější směry myšlení. Kosík uvádí, že vznik marxismu bývá spojován s rozpadem Hegelova filosofického učení. Zatímco Hegelův systém představoval jednotu, marxismus a existencialismus jsou v Kosíkově interpretaci jeho dvěma odnožemi. Kosík se na jedné straně domnívá, že termín „rozpad“ zamlžuje skutečnost původní „bohaté filosofické aktivity“, která byla podmínkou vzniku marxismu a existencialismu. Na druhé straně poukazuje na nedostatečnost tohoto výkladu, jež spočívá v tom, že z Hegelova systému činí nejvyšší jednotu a z následujících filosofických proudů pouhé odpadlé „jednostrannosti“. Každý ze zmíněných tří proudů lze totiž podle Kosíka považovat za vrchol, a dva zbývající přitom za složky rozkladu. Pro Marxe by na

¹⁹⁸ Takováto interpretace (většinou v rámci heidegger-marxismu) sice není mylná, umožňuje však jen staticky zařadit hlavní dobově oceňované momenty Kosíkova díla k dílu Sartrova, Marcusova a dalších autorů.

¹⁹⁹ Kvůli rozlišení používám termín *neohegelovství* pro současnost, naproti tomu termín *novohegelovství* pro 19. století.

první pohled mohli Hegel a Kierkegaard představovat jen objektivní a subjektivní idealismus. A Kierkegaard by zase mohl Hegelovu filosofii považovat za neživotnou soustavu pojmů a Marxovo učení za odcizený technologický determinismus. To však neznamená žádný relativismus. Kritérium správnosti každého jednoho stanoviska Kosík nalézá ve filosofické činnosti, jež je schopna porozumět ostatním pozicím v jejich dobové podmíněnosti a omezenosti tím, že ukáže možnost jejich historického překonání. Jedná se o historickou pravdu, kterou Kosík dokládá na Marxovi, přičemž zároveň ukazuje, jakou může mít konkrétní historickou podobu: „Materialistická filosofie se může v určitých historických etapách rozlišit na filosofii ‚absolutního ducha‘ (hegelismus), jejímž komplementárním kritickým doplňkem je filosofie existence a moralismus.“²⁰⁰ Z pozice materialistické teorie lze tedy říci, že v dané historické situaci je adekvátní taková neohegelovská teorie, jež je dostatečně existencialistická neboli, v tomto kontextu, kritická. Požadavku takovéto teorie – jak obecně, tak i v Kosíkově filosofii konkrétně – patrně nejvíce odpovídá kritická teorie uznání, jež je svým zdrojem hegelovská a svým zaměřením existencialistická.

Kosík o svém teoretickém přístupu říká, že není prostou teorií, ale tzv. „teoretickou *kritikou* nebo *kritickou teorií*“,²⁰¹ neboť neprovádí jen popis určitých objektivních daností a jejich historických podob, ale sleduje rovněž zrození a vývoj subjektu, který tyto dějinně nevyhovující útvary v praxi překonává. Pojem praxe přitom klade důraz na lidské tvoření. Má ontologický význam, neboť v praxi člověk nejen svým dílem obohacuje předmět, k němuž přistupuje, ale vyjevuje se v ní jako bytost, jež historicky vytváří skutečnost lidské společ-

²⁰⁰ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 119–120.

²⁰¹ Tamtéž, s. 127–128.

nosti a z tohoto důvodu ji i chápe. Člověk je v tomto smyslu „onto-tvorná“ bytost. Skutečnost je prostřednictvím pojmu praxe odhalena jako opak danosti, je formulována jako utváření. Kosík tento argument zachycuje tezí: „Praxe ... je určením lidského bytí jako *utváření* skutečnosti.“²⁰²

Jaká kritická teorie praxe z tohoto výkladu vyplývá? Kosík specifikuje praxi lidské bytosti tím, že nejprve hovoří o tom, že člověk na základě práce, tj. na základě zpředmětnění neboli utváření civilizace, dává své přítomnosti nový význam tím, že začíná uvažovat o budoucnosti. Prostřednictvím práce objevuje člověk budoucnost jako nový rozměr svého bytí. Tímto způsobem je postupně schopen poznat také svou konečnost.

V návaznosti na Hegela Kosík uvádí, že k artikulaci těchto nových časových dimenzí bytí člověka dochází v boji o uznání. Svou konečnost poznává člověk v boji o život, v boji na život a na smrt. Uvědomuje si, jak může skončit, a proto volí raději otroctví, nebo naopak riskuje život, aby mohl být uznán jako pán. Budoucí otrok a budoucí pán touto volbou osvědčují svou schopnost projikovat budoucnost a podle ní v boji o uznání utvářet přítomnost. Takto člověk projevuje svou svobodu.

V boji o uznání se ukazují existenciální momenty, jakými jsou například úzkost či strach ze smrti, nebo také radost či naděje. Právě v nich se člověk formuje jako svobodná bytost. Bez tohoto komplementárního prvku, jímž je existenciální moment, by práce nemohla být součástí praxe. Souhrnně lze říci, že motto Kosíkovy kritické teorie uznání je možné vyjádřit tezí: „Bez existenciálního momentu, tj. boje za uznání, který prostupuje celým bytím člověka, klesá *praxe* na rozměr techniky a manipulace. Praxe je jak zpředměťňováním člověka a ovládnutím přírody, tak realizací lidské svo-

²⁰² Tamtéž, s. 154.

body.²⁰³ Praxe v tomto smyslu obsahuje jak pracovní, tak i existenciální moment. Koncentrace jen na pracovní stránku praxe vede k manipulaci a neumožňuje rozvoj svobody: „Z pouhého předmětného vztahu k přírodě se nemůže zrodit svoboda.“²⁰⁴ Proto Kosík při své snaze o destrukci pseudokonkrétnosti umisťuje moment uznání do středu pojetí praxe: „Dialektika pána a raba je základním modelem praxe.“²⁰⁵

V obecné rovině je Kosíkův výklad boje o uznání zřejmý, nicméně různé interpretace dialektiky pána a raba u různých autorů nás staví před otázku, kterou z několika cest by se Kosík při větší konkretizaci tohoto tématu vydal. Máme-li provést srovnání, lze říci, že Marx se pohybuje v paradigmatu práce a vidí v boji o uznání konflikt, v němž se odehrává ekonomické sebepotvrzení určité sociální třídy. Jeho rané filosoficko-antropologické úvahy však inspirují různé autory k plodnějšímu rozpracování sporu o uznání. Podle Honnetha je teorie, v níž je boj o uznání na základě paradigmatu práce identifikován jen s bojem o ekonomické sebepotvrzení, tj. např. marxistický funkcionalismus, nedostatečná, neboť reflektuje jen jednu složku potřebného uznání. Člověka nelze redukovat na *homo faber*, i když utváření civilizace a lidstva je silně strukturováno právě lidskou produktivní činností. Jelikož ale práce obsahuje rozměr, který je zdrojem sociálního uznání člověka, jenž svou prací něco vykonal, není přiměřená ani interpretace, která paradigma práce redukuje na pouhé instrumentální jednání, či ho dokonce zcela odmítá. Jean-Paul Sartre sice nejde tak daleko, klade však důraz na trvalý existenciálně pojatý střet mezi lidmi a na boj o uzná-

²⁰³ Tamtéž, s. 156; srov. také Kosík, K., Individuum a dějiny. In: týž, *Století Markéty Samsové*, c. d., s. 118.

²⁰⁴ Kosík, K., *Dialektika konkrétního*, c. d., s. 156.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 156, pozn. č. 7.

ní, který vnímá jako proces zvěčňování subjektů.²⁰⁶ Alexandre Kojève předjímá Sartrovu existencialistickou interpretaci a sleduje uvědomění si vlastní smrti v boji o uznání jako předpoklad svobody lidského subjektu.²⁰⁷

Honneth vůči existencialistickým interpretacím uvádí,²⁰⁸ že hlavní význam boje o uznání není až ve vyhoceném poznání lidské konečnosti. V návaznosti na intersubjektivní výklad vysvětluje, že poznání smrtelnosti soupeře v boji o uznání nemusí mít v mnoha současných společnostech klíčový význam, neboť protivníci v boji o uznání získávají největší přínos z utváření určitých *vzájemných sociálních vztahů*. Zásadním momentem v boji o uznání je totiž již poznání odporu soupeře, jímž protivník sděluje svou zranitelnost. Význam vyhrocení konfliktu ve smrtelný boj tudíž není v mnoha společnostech pokládán za hlavní, přestože je jeho význam nepopíratelný. Jemnější porozumění boji o uznání dokládá, že vzájemné uznání může mít i citlivější práh, jímž je poznání existenciální zranitelnosti druhého.

Existencialistické interpretace by však i při této redefinici trpěly nevyřešeným vztahem mezi subjektem a objektem. Aktualizace koncepce boje o uznání totiž nejprve vyžaduje upřesnění a poté intersubjektivní obrat (v rámci paradigmatu uznání nebo alespoň v rámci užšího paradigmatu komunikace) od uvedených mono-

²⁰⁶ Sartre, J.-P., *Bytí a nicota*. Přel. O. Kuba. Praha, OIKOYMENH 2006; týž, *Critique de la raison dialectique*, I–II. Paris, Gallimard 1985.

²⁰⁷ Kojève, A., *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca – London, Cornell University Press 1980.

²⁰⁸ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, c. d.; týž, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M., Reclam 2001; týž, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2003; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.

logických interpretací, jež jsou zaměřeny příliš objektivisticky (v rámci paradigmatu práce neboli paradigmatu subjekt-objekt), nebo příliš subjektivisticky (v rámci paradigmatu existencialisticky izolovaného subjektu).

Kdyby byl Kosík býval postupoval touto cestou úvah, mohl by dořešit problémy, které se snažil odstranit. Jeli-kož se pokusil vyzvednout problém svobody (jenž měl pochopitelně nejen filosofické, ale také a především historicky podmíněné společenské souřadnice), kladl důraz zejména na existenciální moment praxe a snažil se jím kompenzovat pracovní moment, nicméně jeho teorie se rozvinutější vyvážené reformulace obou momentů nedočkala. Nedokončení odpovědi na tuto otázku vytyčuje meze Kosíkovy teorie, jejímž nevyužitým potenciálem je vyjasňování intersubjektivních vztahů mezi objektivismem (či spíše pseudoobjektivismem) paradigmatu práce a verzí existencialisticky vyhroceného subjektivismu. Je možné říci, že zatímco fixace na interpretaci čistě produktivní stránky uznání čerpá svou sílu stále jen z *pracovního* neboli *objektivního* momentu praxe, a fixace jen na interpretaci čistě existenciální stránky uznání se opírá jen o *subjektivní* moment praxe, výklad *intersubjektivní* stránky uznání již plně umožňuje ocenění práce i svobody lidské bytosti. Intersubjektivní obrat je tedy předpokladem vyváženého pojetí uznání a možnosti vyjít z manipulativního přístupu k člověku.

Kosíkův přínos k interakci těchto konceptů práce a existence je však podle mého názoru – podobně jako například přínos Sartrův – nesporný. Také Kosíkovy odkazy na význam rozhovoru a zapojení jedince do mezilidských vztahů v obci neboli pospolitosti míří správným směrem.²⁰⁹ Z tohoto důvodu můžeme ocenit jeho

²⁰⁹ Srov. např. Kosík, K., Událost (Pražské jaro 1968). In: *týž, Poslední eseje*. Ed. I. Šnebergová a J. Zúmr. Praha, Filosofía 2004, s. 76 až 81; Kosík, K., Století Markéty Samsové, In: *týž, Století Markéty Sam-*

otevírání cesty k intersubjektivnímu obratu, který však v jeho díle nebyl dovršen. Kritizovat Kosíka za tento deficit *Dialektiky konkrétního*, která byla ve své době mimořádným počinem, by ale bylo historicky nespravedlivé.

Je ještě důležité připomenout, že v dlouhodobé perspektivě vede ke svobodě pouze cesta raba, zatímco cesta pána je scestím. Vnímání pouhé bezprostřední budoucnosti se totiž ukáže být iluzí, kdežto zprostředkovaná budoucnost pravdou. Detailní výklad vývojového směřování zde však musím ponechat stranou, protože se chci zaměřit na návaznost Kosíkových pozdních esejů na jeho pojetí uznání z *Dialektiky konkrétního*, esejů, v nichž jsou rozebírány zásadní aktuální problémy, konkrétně globální kapitalismus, který zároveň otevírá paradigma globalizace. Kosík zde navázal na zahraniční autory, kteří s kritickými analýzami globálních interakcí začali i dříve než on a jimž se také věnuji v této knize. Kosíkova kritika globalizace v pozdních esejích je sice poznamenána jistým skeptickým posunem, nicméně stále vychází z formulace boje o uznání z *Dialektiky konkrétního*. Teprve touto návazností na *Dialektiku konkrétního* získávají Kosíkovy pozdější texty na větší váze, neboť samy o sobě by byly ochuzeny o své hlubší teoretické zázemí.

Esej *Naše nynější krize* ukazuje provázanost mezi Kosíkovým myšlením šedesátých a devadesátých let. Skutečnost, že Kosík v roce 1993 dopracoval sedmou a osmou kapitolu tohoto eseje, který pochází z jara roku 1968, je jedním z dokladů, že mohl v jednom textu navázat na své starší myšlenky a dále je rozvíjet. Míra posunu jeho stanoviska pro něj tedy nemohla být nepřekonatelná.

sové, c. d., s. 20–21. Prvky tohoto myšlení lze najít již v Kosíkově rané práci *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století* (Praha, SNPL 1958).

V doplněných kapitolách eseje kritizuje Kosík manipulativní stránku praxe. Zaměřuje se na kapitalistický a reálněsocialistický systém a pokouší se odkrýt podstatu společenské krize kritikou jejích základních určení, pomocí rozboru trhu a reglementace.²¹⁰ Hypertrofie těchto dvou prvků, volné soutěže a plánování, přivádí oba systémy do konfliktu, a tím podle Kosíka zakrývá vlastní jádro současné krize. Podstatou problému je totiž „mechanismus produkování a konzumování“, jenž diktuje dynamiku života lidských bytostí. Tento mechanismus je zvláštním „dějinným útvarem“, který se zformoval do podoby syntézy ekonomiky, techniky, vědy a dalších přidružených činností.²¹¹ Splynutí původně oddělených sfér v jeden útvar vede k manipulativnímu vztahu člověka k sobě samému i k druhým lidem. Kosík tyto myšlenky znovu připomíná a rozvíjí v eseji *Sedmero podzimních zastavení*, když se o symbióze ekonomiky, vědy a techniky vyjadřuje jako o „gigantismu“ a „titanismu“.²¹² Tento konglomerát si pod sebe postupně podřazuje ostatní oblasti života člověka a získává monopolní postavení. Esej *Morálka za časů globalizace* do tohoto symbiotického útvaru řadí techniku, vědu, finance, průmysl, ideologii a válečnictví.²¹³ Morálka do něj však nepatří, neboť byla redukována na dvě verze

²¹⁰ Kosík, K., Naše nynější krize. In: týž, *Století Markéty Samsové*, c. d., s. 49 nn.; týž, *Všechna moc vychází z imaginace*, c. d., s. 29. Pád „sovětského impéria“ Kosík považuje za osvobozující pro překonání současné „vlády superkapitálu“ a pro hledání alternativ.

²¹¹ Kosík, K., Naše nynější krize, c. d., s. 52; srov. též týž, *Všechna moc vychází z imaginace*, c. d., s. 28–29; týž, *Lumpenburžoazie a vyšší duchovní pravda*. In: týž, *Předpotopní úvahy*, c. d., s. 252. Srov. s nadějemi v techniku formulovanými v odlišném historickém kontextu: Rychta, R. a kol., *Civilizace na rozcestí*. Praha, Svoboda 1966.

²¹² Kosík, K. *Sedmero podzimních zastavení*. In: týž, *Poslední eseje*, c. d., s. 57–59.

²¹³ Kosík, K., *Morálka za časů globalizace*. Tamtéž, s. 90 n., s. 96.

pravidel. První verzí je řada norem systému, druhá pak spočívá v „moralistním krasořečnění“, jehož úkolem je předstírat, že morálka ještě nebyla systémem vytlačena. Za této situace se svobodně neprojevují ani ti, kteří patří k vládnoucí elitě, neboť se stávají pouhým služebním aparátem daného neosobního systému ekonomických, válečných a dalších institucí. Manipulativní moment zde dominuje nad momentem existenciálním.

Systémový konglomerát vysvětluje Kosík v eseji *Mosty přes evropskou řeku* pomocí boje o uznání v jeho mezní podobě, konkrétně ve formě války. Uvádí, že v minulosti bylo možné stanout tváří v tvář válečnému protivníkovi, v boji o uznání projevit milosrdenství a věnovat mu život. V současné době však již souboj neprobíhá bezprostředně mezi soupeři, je realizován v odcizené podobě bez osobního kontaktu. Nejmodernější technika umožňuje jednomu ze soupeřících o uznání naprostou převahu a zbavuje ho nutnosti existenciálního přístupu ke sporu.²¹⁴ Dochází ke ztrátě lidské dimenze, neboť systém zastiňuje existenciální rozměr člověka a s ním i jeho svobodu. V globální době, usuzuje Kosík, nastoluje nejsilnější ze soupeřů boje o uznání hegemonii a ruší lidskou svobodu systémovými opatřeními a rétorickým předstíráním prosazování svobody.

Kosík zasazuje tuto tezi do své ranější argumentace, když v eseji *Všechna moc pochází z imaginace* připomíná svou myšlenku z *Dialektiky konkrétního* o dvou momentech praxe, která obsahuje jak ovládnutí přírody, a tím také zpředměťování člověka, tak i uskutečňování svobody prostřednictvím uznání. Tentokrát ale více zdůrazňuje výsledek jednostranné realizace praxe v moderní době: „Velkolepému modernímu počátku je vlastní *dvojznačnost*: subjekt má nejen vůli být svobodný, ale je také zatížen žádostivostí vládnout nad

²¹⁴ Kosík, K., *Mosty přes evropskou řeku*. Tamtéž, s. 113–114.

přírodou, stát se monopolním majitelem a pánem. ... [To] lidi *znovu* spoutává, připoutává je k fungujícímu systému, který je transformuje na *své* příslušenství, *své* objekty, *své* obsluhovatele.“²¹⁵ Kosík upozorňuje na moc systému a jeho gravitační sílu, jež člověka připravuje o jeho svobodu. Nezůstává však jen u abstraktní kritiky. V dalších esejích se vyslovuje také k tomu, jakou má tento systém v současné době podobu. Adresně vystupuje proti agresivitě nadnárodního kapitálu, odlišuje ho od starých podob kapitálu a nazývá jej globální superkapitál, všepohlcující „moderní bestia triumphans“.²¹⁶ Tuto myšlenku poté vyostřuje tím, že superkapitál kritizuje za omezování svobody, od níž odkazuje k demokracii: „Planetární gigant, Supercapital, trpí a toleruje demokracii, pokud se mu nestaví na odpor. ... Demokracie nežije se soudobým kapitalismem v dobrovolném svazku a přirozené, rovnoprávné koexistenci: Supercapital *limituje* demokracii, snižuje ji na demokracii polovičatou, která si s mnohými základními problémy dneška neví rady.“²¹⁷

Kosík vysvětluje, že v současné době dochází k reprodukci dosavadního paradigmatu, avšak v nových globálních rozměrech, což přináší stále větší bohatnutí privilegiované menšiny, tj. Západu.²¹⁸ Zdůrazňuje, že problé-

²¹⁵ Kosík, K., *Všechna moc vychází z imaginace*, c. d., s. 22.

²¹⁶ Tamtéž, s. 27. Obdobnou tezi o globální neboli planetární nadvládě či o planetárním komandu Kosík vyslovuje také ve svém eseji *Lumpenburžoazie a vyšší duchovní pravda*, c. d., s. 250–252. Termín *bestia triumphans* ožívuje Kosík s odkazem na spis stejného názvu bratří Mrštíků z roku 1897. Kosík, K., *Město a architektonika světa*. In: *týž, Předpotopní úvahy*, c. d., s. 75.

²¹⁷ Kosík, K., *Lumpenburžoazie a vyšší duchovní pravda*, c. d., s. 244 až 245.

²¹⁸ Kosík, K., *Všechna moc vychází z imaginace*, c. d., s. 23. Srov. stejnou myšlenku v: *týž, Pražské jaro, „konec dějin“ a šaušpíler*. In: *týž, Předpotopní úvahy*, c. d., s. 110–111.

my, které doprovázejí prosazování dosavadního uspořádání, mohou zasáhnout i třetí svět: „Pokud Evropa, včetně Ruska a spolu se Spojenými státy, neprohlédne včas nebezpečnou hru, do níž ji vtahuje anonymní diktátor, a zoufalé obyvatelstvo Jihu zahájí pochod proti parazitnímu Severu, může dojít ke katastrofě: katastrofa nastane, jestliže rebelové podlehnou fascinaci euroamerickým způsobem života a jediným cílem jejich akce bude zařadit se mezi vrchnost ... převzít jejich zvyklosti a normalitu.“²¹⁹

Podmínkou překonání krize současné doby je nalezení osvobozující alternativy vůči dominantnímu modelu globalizace.²²⁰ Kosík se domnívá, že pokud bychom mohli poznat a realizovat model, který by byl schopen harmonizovat zpředměňující moment práce a existenční moment svobody, byli bychom na správné cestě. Zároveň ukazuje, že nedostatek vzájemného uznání lidí v manipulující symbióze techniky, ekonomiky, militarismu a dalších součástí stávajícího systému nás však zatím posouvá pouze po trajektorii upadající svobody a tím i celého našeho života.²²¹ V Kosíkově přínosu se

²¹⁹ Kosík, K., Komandující instance. In: týž, *Předpotopní úvahy*, c. d., s. 236.

²²⁰ Kosík, K., Všechna moc vychází z imaginace, c. d., s. 28; týž, *Naše nynější krize*, c. d., s. 48 nn. Směr Kosíkových úvah o alternativě, konkrétně o demokratickém socialismu, který byl zablokován sovětskými tanky v srpnu 1968, lze vyčíst například z věty: „Pražské jaro *muselo* být ve své době násilně potlačeno, dnes se *musí* bagatelizovat nebo pokrývat zapomenutím: klíčily v něm *zárodky* dějinné alternativy.“ Kosík, K., *Lumpenburžoazie a vyšší duchovní pravda*, c. d., s. 247.

²²¹ Na závěr si lze položit otázku, proč Kosík neusiloval o rozpracování specifitějšího nárysu možného východiska z krize. Odpověď možná naznačuje Jiřina Šiklová, když píše, že filosof, který nelehko přežil druhou světovou válku, zažil optimismus z osvobození a poté se aktivně účastnil událostí roku 1968, se už ani nemohl radovat z listopadu 1989, neboť se obával oddat další iluzi. (Šiklová, J.,

v krystalické podobě ukazuje snaha o propojení prvku společenské struktury a prvku svobody aktéra. Nejen *Dialektika konkrétního*, ale i náčrt popisu současné globalizace, kritika jejích patologií a normativní naznačení možností činí z Kosíkových úvah – i přes jejich výše naznačené limity – stále inspirativní teoretické dílo.

* * *

Na závěr kapitoly je třeba doplnit výklad tématu globalizace, které jsem otevřel prostřednictvím díla Karla Kosíka. Koncept globálních interakcí se postupně transformuje z tématu do paradigmatu. Je pochopitelně předmětem analýz více autorů kritické teorie, z nichž někteří, zejména příslušníci třetí a čtvrté generace, se na tyto rozборы zaměřili více než Kosík. Na tomto místě uvedu jen několik významných textů, jež z mého hlediska otevřely potřebné otázky v rámci kritické teorie a jež také reflektuji v této knize. Důležitá je Habermasova studie „Die postnationale Konstellation“,²²² v níž jsou vyznačena nejen dilemata globální doby, ale také oscilace mezi odpověďmi na tato dilemata, například pomocí globálního participativního uspořádání a spravedlnosti. Další autoři předkládají rekonstruktivní interpretaci této pozice, přičemž kladou důraz na kosmopolitní sociální spravedlnost.²²³ Celý rozvrh rozborů těchto témat před-

Ztracené iluze Karla Kosíka. *Respekt*, 14, 2. 3. 2003, 10, s. 22.) Zdá se však, že i přes veškeré pochybnosti si Kosík uchoval místo pro určité vyhlídky: „Ale ÚNOREM, SRPNEM, LISTOPADEM politický kalendář českého národa nekončí. Před námi se rýsuje vítězný prosinec.“ Kosík, K., Lumpenburžoazie a vyšší duchovní pravda, c. d., s. 255.

²²² Jedná se o studii, jež je součástí jeho stejnojmenné knihy.

²²³ Flynn, J., Lidská práva, transnacionální solidarita a povinnosti vůči globálním chudým. Přel. J. Velek. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfucian-*

kládá rovněž Nancy Fraser ve svém pojetí globálního přerozdělování, uznání a reprezentace; podobně orientovaný výklad podává Iris Young ve své koncepci globální sociální spravedlnosti specifikované v modelu odpovědnosti, jenž je založen na sociálních vztazích.²²⁴ Nosné zpracování globální problematiky nabízejí rovněž Ulrich Beck, Robert Fine, Alexander Wendt či Andrew Linklater.²²⁵ Přestože je téma transnacionálních a globálních interakcí od pádu východního bloku zpracováváno z hlediska mnoha jeho aspektů, ať už se jedná o transnacionální či globální momenty integrace, nebo o vztahy mezi globálními konfliktními a krizovými ten-

ské perspektivy. Praha, Filosofia 2008, s. 135–175. Srov. s českým výkladem: Velek, J., Jürgen Habermas a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti. *Filosofický časopis*, 52, 2004, 2, s. 231–252.

²²⁴ Fraser, N., *Rozvíjení radikální imaginace*, c. d.; též, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge, Polity Press 2008; Young, I. M., *Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích*, c. d., s. 65–106. Srov. Young, I. M., *Global Challenges*, c. d.

²²⁵ Beck, U., *Moc a protiváha moci v globálním věku*. Přel. A. Bakešová a V. Jochmann. Praha, SLON 2007; též, *Co je to globalizace?* Přel. M. Pavka. Brno, CDK 2007; srov. s Beckovým obecně teoretickým výkladem v jeho knize *Riziková společnost. Na cestě k jiné modernitě*. Přel. O. Vochoč. Praha, SLON 2004; Fine, R., *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání*. Přel. O. Vochoč. Praha, Filosofia 2011; Wendt, A., *Social Theory of International Politics*. Cambridge, Cambridge University Press 1999; Delanty, G., *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press 2009; Linklater, A., *Critical Theory and World Politics. Citizenship, Sovereignty and Humanity*. London – New York, Routledge 2007; též, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-westphalian Era*. Cambridge, Polity Press 1998. Přehled teorií z tradičnějšího hlediska mezinárodních vztahů nabízí: Burchill, S./Devetak, R./Linklater, A. et al., *Theories of International Relations*. London, Palgrave 2001. V češtině: Drulák, P., *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha, Portál 2003.

dencemi a různými fragmentačními reakcemi, se stále ještě zpracovává paralelně s paradigmatem uznání. Faktem ostatně je, že minulá paradigmata se také vzájemně prolínala a potřebovala dlouhá desetiletí na to, aby se s kolísavou přesvědčivostí více či méně prosadila a zavedla relevantní diskurz.

III.

Meze liberální svobody

5. Deficity nacionální svobody

Zatímco v prvním oddílu knihy (1. a 2. kapitola) jsem zformuloval zakládající a metodologická východiska kritické teorie a ve druhém oddílu (3. a 4. kapitola) jsem jejich prvky identifikoval v historickém vývoji kritické teorie od jejího založení až do současnosti, ve třetím oddílu (5. a 6. kapitola) se budu věnovat vlastním analýzám společnosti a politiky, přičemž se zaměřím na kritiku liberalismu. Nejprve provedu rozbor deficitů liberální teorie na národní rovině a následně na rovině mezinárodní. Vždy se přitom zaměřím nejprve na kritiku politického deficitu, konkrétněji demokratického deficitu, a poté na kritiku deficitu sociálního. Z rozborů vyplyne, že požadavky, které na občany v pospolitosti klade realizace liberálního pojetí politiky, se dostávají do rozporu s absencí participativní motivace izolovaných a odcizených občanů. Nevyslovené nacionální předpoklady a jejich nechtěné důsledky v liberálním pojetí politiky se přitom střetávají s ideály svobody.

Provádím sice kritiku problematického liberálního pojetí svobody, nicméně navazuji rovněž na pozitivní příslib svobody, jež přinesla liberální teorie a částečně i praxe. V následujícím textu ukážu, že liberalismus není schopen svůj příslib naplnit a že adekvátnějším pojetím svobody je to, které formuluje kritická teorie uznání. Pojednám o deficitu plynoucím z limitů možné participace občanů a z omezené demokracie, o nedostacích liberálního pojetí veřejnosti a o zásadní roli veřej-

ného rozumu nebo obecněji veřejného diskurzu, který je pořádacím prvkem veřejnosti.

Ve druhé kapitole budu při rozboru politiky univerzalizmu klást důraz na jednání individuálních a kolektivních aktérů. Poté při rozboru individualismu a instrumentálního rozumu prezentuji výklad normativních institucí a ekonomických struktur v rámci realismu společenského vývoje a historického porozumění autonomii jakožto deformovaně krystalizovaného konstitutivního dobra moderní doby.

Třetí a čtvrtá podkapitola je věnována sociálnímu deficitu. Liberální teorie se částečně pokouší doplnit svůj důraz na hodnotu svobody také určitým zohledněním hodnoty sociálního zabezpečení občanů. Problémy spjaté s pokusy o zmenšení sociálních rozporů, jež tím vznikají, nejprve ukážu pomocí rozboru liberálního pojetí přerozdělování, konkrétně prostřednictvím analýzy principu difference. Poté doložím, že liberální teorie a praxe musí v analýze svých hlavních hodnot zcela eliminovat nebo alespoň odsunout na nižší příčky hierarchie hodnot i omezené pojetí sociálních zabezpečení. Absence přerozdělování v hlavní linii liberální argumentace mě následně vede k diskusi o řešení externího vlastnictví. Tato debata poukazuje na rozdíl mezi řešením pouhých důsledků sociálních problémů a řešením jejich příčin.

Ve svém výkladu se zaměřím na liberální teorii nejvlivnějšího politického filosofa posledních padesáti let, Johna Rawlse.²²⁶ Vzhledem k politické praxi vycházím

²²⁶ O obsahu Rawlsových prací lze zjednodušeně říci, že zatímco jeho knihy *Teorie spravedlnosti* a *Politický liberalismus* společně chtějí pojednávat o nejrozumnější legitimní koncepci spravedlnosti pro liberálnědemokratickou společnost v rámci *národního* státu, úkolem jeho *Práva národů* je redefinovat a rozšířit tyto myšlenky za účelem návrhu zásadních linií jednak pro *zahraniční* politiku tohoto dru-

ze stanoviska, že Rawlsovo pojetí veřejnosti je sice většinou normativně náročnější než praktická politika, ale ve svých východiscích v zásadě ztělesňuje formulaci, která je neproblematickým doplňkem programů politických stran²²⁷ a která svými deficity v mírnější podobě reprodukuje problémy politické praxe. Tyto deficity patří mezi nedostatky, jež Nancy Fraser – nezávisle na Rawlsově díle – spojuje se současnou politickou teorií a praktickou politikou ve své studii *K novému pojetí veřejnosti: Příspěvek ke kritice reálné demokracie*, na niž bych zde chtěl navázat. Vzhledem k demokratickému deficitu Fraser hovoří o potřebném „pochopení mezi reálné pozdněkapitalistické demokracie“ a o slabém pojetí veřejnosti v tzv. „reálné demokracii“, jež není totožná s demokracií jako takovou, podobně jako se tzv. „reálný socialismus“ nerovnal socialismu.²²⁸ Analýza politické teorie Johna Rawlse umožňuje kriticky artikulovat tyto deficity a naznačit témata, jež je nutné následně vysvětlit a na základě jejich rozboru poté formulovat normativní východiska z daného deficitního stavu.

hu režimu v rámci přijatelné spravedlivé společnosti národů a jednak pro obecnější účel, jímž je možnost *světové* společnosti liberálních a slušných národů. Tato kapitola má svůj základ, jenž však byl značně rozšířen, v textu: Hrubec, M., Vrchnostenský veřejný rozum. In: týž (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha, Filosofia 2004, s. 91–109.

²²⁷ Např. ve Spolkové republice Německo.

²²⁸ Fraser, N., *K novému pojetí veřejnosti. Příspěvek ke kritice reálné demokracie*. Přel. Z. Kubišová. In: táž, *Rozvíjení radikální imaginace*, c. d., s. 62 a 59 nn. Srov. Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.; Fraser reformuluje Habermasovu interpretaci: Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, c. d.; srov. též Nicolacopoulos, T., *Radical Critique of Liberalism*. Melbourne, re.press 2008.

5.1 Nedostatky veřejného rozumu

Cílem teorie *spravedlnosti jakožto férovosti*, tak jak ji Rawls formuluje ve své teorii spravedlnosti, má být ospravedlnění normativních zásad a procedur, které umožňují spravedlivé rozdělování základních statků, jež společnost produkuje a na něž si jednotliví členové společnosti činí konkurenční nároky. Teorie vychází z kontraktualistického konceptu původní situace, v níž by měli lidé na základě své vlastní individuální úvahy hypoteticky uzavírat společenskou smlouvu za tzv. závojem nevědomosti, který by jim měl umožnit, aby zapomněli na realitu, nehleděli na své společenské postavení, bohatství, talent a mnoho dalších dispozic, a tak se nezávisle na svých problémech a zájmech rozhodli, jaké principy by ve společnosti měly platit. Rawls se domnívá, že v takovémto, svého druhu ústavodárném, shromáždění by lidé jednomyslně – to fakticky znamená, jako kdyby rozhodoval jeden člověk – zvolili principy spravedlnosti, jimž se nyní budu věnovat.

Nejprve však ještě k myšlence hypotetické společenské smlouvy a jejích nedostatků. Seyla Benhabib výstižně formuluje základní námitky vůči Rawlsově kontraktualismu pomocí zpochybnění jeho ideje původní situace: „Jsem kritická ke konstrukci ‚původní situace‘ jakožto nepřijatelného omezeného procesu individuálního rozvažování oproti otevřenému procesu kolektivní morální argumentace. ... [M]odel diskurzivní nebo komunikační etiky by zde měl být upřednostněn, protože institucionalizuje skutečný dialog mezi skutečnými jednotlivci, jimiž jsou jak ‚zobecnění druzí‘, kteří jsou považováni za rovné morálně jednající osoby, tak i ‚konkrétní druzí‘, tedy jedinci s neredukovatelnými odlišnostmi.“²²⁹

²²⁹ Benhabib, S., *Situating the Self*. New York, Routledge 1992, s. 169. Srov. Cviklová, L., Seyla Benhabibová a její koncepce femini-

Tato kritika poskytuje dobré východisko úvah, v nichž je potřeba analyticky oddělit několik bodů. Za prvé, důvodem pochybností je Rawlsův důraz na liberální, přepjatě individualistický charakter rozhodování, který ze společenské smlouvy činí v určitém smyslu smlouvu nespolečenskou, neboť jednotlivci se rozhodují izolovaně, bez zohlednění stanovisek druhých osob. Rawls patrně s pluralitou různých osob při uzavírání smlouvy vůbec nepočítá, neboť se domnívá, že by se všichni shodli, takřka jako kdyby rozhodoval jeden člověk. Pak ale vychází pouze ze situace stejných jedinců, a tudíž nepotřebuje ani jejich vzájemný dialog, ani zohlednění jejich odlišností, které by v dialogu nemohly být ignorovány.²³⁰

Za druhé, tento přístup k uzavírání smlouvy nezahrnuje argumentaci různě situovaných konkrétních osob s různými charakteristikami. Proklamovaná žádoucí morální rovnost osob je zde jen abstraktně vyhlášena, a není reflektována zároveň s jejich skutečnými sociálními problémy a kulturními odlišnostmi. Implicitním předpokladem původní situace je dále její nacionalistický charakter, neboť koncepce původní situace se nevztahuje k občanům obecně, nýbrž k občanům daného národního státu či národa. Tento skrytý předpoklad, jenž by měl být koncipován s ohledem na minority a zahraniční problematiku, může mít negativní xeno-

stické komunikativní etiky. *Filosofický časopis*, 46, 1998, 6, s. 1001 až 1008; a také Nagl-Docekalová, H., Seyla Benhabibová a radikální budoucnost osvícenství, tamtéž, s. 985–1000.

²³⁰ Rawls ve své teorii spravedlnosti zavádí alespoň metodu reflexivní rovnováhy, která je určena pro utváření si vyvážených názorů a pro ospravedlnění určité pozice, zůstává však relativistickým přístupem, který není spojen s aktivitami občanů (s jejich kritikou a následným vysvětlením problémů a požadavků) a který každému jednotlivému teoretikovi umožňuje zaujetí stanoviska, jež může být i autoritářské.

fobní důsledky v případě konfliktů, jež s sebou přinášejí liberální rozpory analyzované v této kapitole.²³¹

Základním problémem původní situace v rámci hypotetické smlouvy je, že si nevšímá reálných problémů lidí a neumožňuje jim vstoupit do dialogu a vztahu vzájemného uznání. Místo transparentní kritiky nespravedlností zakrývá problémy za konceptem závoje nevědomosti, jehož účelem je vyřešit věc tím, že vůbec nebude rozpoznána. Problémy ale není možné řešit jejich ignorováním. A neřešení problémů má vážné epistemologické a následně společenské důsledky. Jelikož hypotetická smlouva přehlíží skutečné problémy, jimž lidé čelí, není schopna ani stanovit, jaká témata by měla být předmětem diskuse, natož aby umožnila o nich rozhodovat. Rawls fakticky nahrazuje argumentaci a rozhodování osob svou vlastní individuální rozvahou o svých vlastních tématech, jež se nemusejí překrývat s tématy osob, o nichž uvažuje. Ignoruje tak sociální a ekonomické nerovnosti, kulturní diskriminaci a další problémy, o nichž by lidé jinak jednali. Adekvátním přístupem by naopak bylo začít s reflexí *kritiky* reálných problémů osob. Teprve od ní se může odvíjet artikulace důležitých témat, jež je třeba řešit, a hledání norem, podle nichž by řešení mělo být realizováno.

Co se týče výsledku společenské smlouvy, Rawls uvádí, že podmínky původní situace volby (které jsme ovšem právě zpochybnili) by měly přinést analogicky férové principy spravedlnosti. Domnívá se, že by si je jediní v původní situaci jednomyslně zvolili, to znamená, že by si měli jednak vybrat základní politické a občanské svobody a jednak specifickým způsobem zohlednit nejhorší možné sociální a ekonomické postavení. Proto by preferovali normy, jež by sice nerovnosti mezi

²³¹ Harris, J. (ed.), *The Nation in the Global Era. Conflict and Transformation*. Leiden – Boston, Brill 2009.

lidmi neodstranily, ale měly by je alespoň lehce zmírňovat:

„(a) Každá osoba má rovné právo na plně adekvátní rozvrh rovných základních svobod, který je slučitelný s obdobným rozvrhem svobod pro všechny.

(b) Společenské a ekonomické nerovnosti musejí splňovat dvě podmínky. Za první, musejí být spojeny s úřady a pozicemi přístupnými všem za podmínek férové rovnosti příležitostí; a za druhé, musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně zvýhodněným členům společnosti.“²³²

Rawls sice formuluje dva principy, ale protože má druhý princip dvě části, jde fakticky o zásady tři: princip svobody či princip maximální rovné svobody (*maximum equal liberty principle*), princip rovných příležitostí (*equal opportunity principle*) a princip difference či rozdílu (*difference principle*). První princip hovoří o souboru rovných základních politických a občanských svobod, to znamená o formálních rovných politických a občanských svobodách, jakými jsou např. svoboda svědomí a shromažďování, svoboda slova či hlasování. Princip rovných příležitostí se týká občanských a politických otázek, o nich pojednám nyní, kdežto principu difference, jež pojednává o sociálních otázkách, se budu věnovat později. Rád bych zdůraznil, že zatímco se koncept „princip difference“ někdy užívá jako zastřešující termín pro oba posledně zmíněné principy, v souladu s většinou dosavadní literatury jej budu užívat jen pro jeho druhou, sociální část. Princip difference je navíc často označován jako tzv. druhý princip, který následuje po prvním principu, principu svobody.

²³² Rawls, J., Základní svobody a jejich priorita. Přel. P. Barša. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*, c. d., s. 166. Tuto formulaci principu difference Rawls poté používá v knize *Justice as Fairness* (slovensky: *Spravodlivosť ako férovosť*. Přel. R. Cedzo. Bratislava, Kalligram 2007, s. 78).

Jelikož jednou z hlavních kategorií Rawlsovy teorie, ne-li přímo kategorií hlavní, je veřejný rozum, aplikace právě uvedených principů do sféry veřejného rozumu činí jejich limity reprezentativními. Jaké je tedy uplatnění pozice svobodného občana v Rawlsem vymezeném veřejném rozumu či obecněji diskurzu? Rawls přisuzuje veřejnému rozumu výsadní postavení, jak naznačují již jeho práce *Právo národů* a *The Idea of Public Reason Revisited (Revize ideje veřejného rozumu)*: „Společně představují vyvrcholení mých reflexí toho, jak rozumní občané a národy mohou žít pohromadě v míru ve spravedlivém světě.“²³³ Jinými slovy, zpracování těchto témat reprezentuje určitou kulminaci, v níž Rawls své úvahy o mezinárodní politice završuje v koncepci práva národů a své obecné myšlenky o politickém zřízení dopracovává pomocí ideje veřejného rozumu. Roli veřejného rozumu načrtává rovněž v oblasti mezinárodní politiky, avšak koncentruje se především na jeho uplatnění v národním měřítku v rámci země západního typu, konkrétně liberální demokracie.

Idea veřejného rozumu se poprvé explicitně objevuje v Rawlsově druhé knize *Political Liberalism (Politický liberalismus)*.²³⁴ Vzhledem k tomu, že základní vlast-

²³³ Rawls, J., Preface. In: týž, *The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. vi.

²³⁴ Rawls, J., Lecture VI. The Idea of Public Reason. In: týž, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993, s. 212 až 254; týž, *The Idea of Public Reason Revisited*. *University of Chicago Law Review*, 64, 1997, 3, s. 765–807; týž, *The Idea of Public Reason Revisited*. In: týž, *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 573–615; týž, *The Idea of Public Reason Revisited*. In: týž, *The Law of the Peoples with “The Idea of Public Reason Revisited”*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 131–180. Poslední verze rovněž na internetu: <http://people.brandeis.edu/~teuber/rawls22.html>. Dále cituji z vydání z r. 1999.

ností liberální demokracie má být rozumný pluralismus, tj. skutečnost plurality různých vzájemně rozporných morálních, filosofických a náboženských všeobsažných učení (*comprehensive doctrines*), občané si podle Rawlse v této fázi úvah uvědomují, že při řešení základních politických otázek nemohou – na základě těchto všeobsažných učení – doufat v dosažení domluvy.²³⁵ Této domluvy však mohou dosáhnout pomocí veřejného rozumu. V prvním přiblížení je veřejný rozum definován jako způsob, jehož prostřednictvím politické společnosti formuluje své rozvrhy, určuje prioritu svých cílů a podle toho se rozhoduje.²³⁶ Rawls uvádí, že veřejný rozum se týká „ústavních základů“ a otázek základní spravedlnosti.“²³⁷ Jinými slovy: „Idea veřejného rozumu na nejhlubší rovině specifikuje základní morální a politické hodnoty, které musejí určit vztah ústavní demokratické vlády k jejím občanům a jejich vztah k sobě navzájem.“²³⁸

Rawls přitom veřejný rozum svazuje s veřejným diskurzem tím, že od ideálu veřejného rozumu požaduje, aby ve veřejném diskurzu dominoval neboli aby měl schopnost v něm vládnout.²³⁹ Jinde se vyjadřuje mírněji a uvádí, že veřejné zvažování (*public reasoning*) je druhem veřejného diskurzu.²⁴⁰ Jelikož je mým cílem ukázat, že Rawlsova idea veřejného rozumu je pojata příliš úzce, otevírají se dvě možnosti, jak terminologicky dále postupovat. Je možné buď trvat na pojmu veřejného rozumu a rozšířit jej, nebo hovořit rovnou o širším

²³⁵ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., s. 131–132.

²³⁶ Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. 212.

²³⁷ Tamtéž, s. 214, podrobně s. 227–230; Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., s. 133.

²³⁸ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., s. 132.

²³⁹ Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., např. s. 215.

²⁴⁰ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., např. s. 155.

pojetí pod jiným názvem.²⁴¹ Domnívám se, že vhodnější je zvolit druhou variantu, která umožňuje ponechat pro Rawlsovo problematické stanovisko pojem veřejný rozum a pro adekvátnější stanovisko termín veřejný diskurz. Pojetí veřejného diskurzu je ostatně již zavedené v dialogické, komunikativní či deliberativní tradici myšlení, na niž nepřímo navazují.²⁴²

Rawls omezuje koncepci veřejného diskurzu svým pojetím veřejného rozumu, na jehož základě člení občany do dvou kategorií. Při stanovení hranic, limitů či restrikcí – mám-li použít jeho termíny²⁴³ – své koncepcce veřejného rozumu poměrně ostře odlišuje veřejné a neveřejné užívání rozumu. Na jedné straně *veřejný* rozměr rozumu přiznává neobvykle pouze vládním a jim příbuzným aktivitám, jakými jsou vládní prohlášení, rozpravy v parlamentu, v soudním řízení, v politických stranách, včetně volebních kampaní a jejich vyhodnocení občanem v jednorázovém aktu voleb. Osoby, které mohou disponovat veřejným rozumem, jsou „vládní úředníci a kandidáti do veřejných úřadů“.²⁴⁴ Jejich okruh je podrobněji a rozsáhleji vymezen takzvaným veřejným politickým fórem, jež zahrnuje „diskurz soud-

²⁴¹ Někteří autoři z Rawlsovy ideje veřejného rozumu dokonce separují pouze části, které pak dále pod jiným názvem rozvíjejí. Srov. např. Peritz, D., *Separating a House Divided: Justice and Legitimacy in Rawls's Political Philosophy* (v tisku); Cohen, Joshua, *For a Democratic Society*. In: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press 2003.

²⁴² K dějinám veřejného diskurzu srov. Wuthnow, R., *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989.

²⁴³ Rawls, J., *Political Liberalism*, s. 214, 215.

²⁴⁴ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., s. 133; srov. též, *Political Liberalism*, c. d., Lecture VI: *The Idea of Public Reason*, § 1–3.

ců při jejich rozhodování, a zvláště soudců nejvyššího soudu; diskurz vládních úředníků, zvláště hlavních osob ve výkonné moci a zákonodárců; a konečně diskurz kandidátů do veřejných úřadů a jejich manažerů kampaní, zvláště při jejich veřejných vystoupeních, stranických zasedáních a politických prohlášeních“.²⁴⁵

Na druhé straně Rawls od tohoto veřejného politického fóra zcela odděluje takzvanou základní kulturu (*background culture*) neboli kulturu občanské společnosti, jíž nepřiznává veřejný rozměr rozumu.²⁴⁶ *Neveřejnou* dimenzi rozumu v ní pojímá extenzivně – ve spojení s rozpravami v různých školách, zvláště na univerzitách a v odborných školách, dále ve vědeckých, profesních a dobrovolných sdruženích, církvích a dalších sdruženích občanské společnosti. Tímto způsobem vylučuje z veřejného rozumu veškeré občanské aktivity, takže občanům nezbývá než přihlížet výkonu státních úředníků, nebo – pokud neslouží veřejnému rozumu – pokusit se je odvolat. Tento vztah mezi dvěma kategoriemi občanů v rámci veřejného diskurzu má nekomunikativní charakter, neboť spolu nevedou dialog o různých problémech. Státní úředníci buď dobře vykonávají svou službu, nebo mohou být odvoláni. Fraser, jež pojímá veřejnost jako soubor soukromých osob, které se shromažďují za účelem vytvoření politických aktivit, při své analýze občanské společnosti zdůrazňuje – a tak se dostává do sporu s Rawlsovým pojetím veřejného rozumu omezeným na státní správu –, že členové veřejnosti „nejsou státní úředníci“.²⁴⁷

Za neverejné aktivity Rawls považuje také média, která se stávají pouhým prostředníkem mezi veřejnou poli-

²⁴⁵ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., s. 133–134.

²⁴⁶ Tamtéž. Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. 14.

²⁴⁷ Nutno ovšem dodat, že Fraser tuto představu dále modifikuje vzhledem k roli parlamentu v zastupitelských demokraciích.

tickou kulturou státních úředníků a kulturou občanské společnosti.²⁴⁸ Všechny druhy médií (televize, rádia, noviny apod.) Rawls kupodivu označuje za neverejnou politickou kulturu.

Z hlediska obsahu je důležité zmínit, že Rawls v argumentaci veřejného rozumu vylučuje určité sporné projevy a jejich částečné začlenění připouští pouze v situacích, kdy posilují veřejný rozum. Jedná se například o prezentaci různých všeobsažných učení (filosofických, morálních nebo náboženských), jež mohou představovat jejich zastánci nebo odpůrci. Uvádění těchto projevů sice nemusí být za určitých okolností vhodné, ale jejich tematizace ukazuje meze Rawlsovy teorie a umožňuje nastínit celé spektrum projevů, o nichž můžeme uvažovat při pokusu rozšířit pojetí veřejného rozumu, jež je omezeno na státní úředníky takovým způsobem, aby zahrnovalo aktivity širšího okruhu účastníků. Například Jürgen Habermas přesvědčivě uvádí, že není možné marginalizovat různé arény politické veřejnosti, tj. sociální hnutí, dobrovolná sdružení a další oblasti komunikace v rámci občanské společnosti, včetně médií.²⁴⁹ Tato nezávislá veřejná fóra, jež nejsou totožná se systémem státní administrativy a hospodářským systémem, jsou pro něj totiž základem suverenity lidu. Výstižné vyjádření Habermasova vlastního stanoviska v jeho diskusi s Rawlsem nabízí Thomas McCarthy: „Mno-

²⁴⁸ Rawls, J., *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., s. 134.

²⁴⁹ Habermas, J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, 3, s. 109–131; Rawls, J., *Reply to Habermas*. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, 3, s. 132–180. Srov. Habermas, J., *Strukturní přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*, c. d.; týž, *Tři normativní modely demokracie*. Přel. A. Bakešová. In: Shapiro, I./Habermas, J., *Teorie demokracie dnes*, c. d., s. 79 až 95.

hé a rozmanité arény, jež jsou zaměřeny na určování, pojmenování a prodiskutovávání problémů společnosti, včetně kulturně a politicky aktivované veřejnosti, která je užívá, slouží v tomto modelu deliberativní decentrace politické moci jako základ demokratické vlády [občanů] sobě samým.²⁵⁰

Rawlsem přehlížená část veřejného diskurzu, tj. to, co považuje za neoficiální fórum občanů, je nepřehlédnutelným základem vlády svobodných občanů sobě samým, tedy demokracie. Artikulace názorů a diskuse o nich v rámci občanské společnosti je totiž klíčovým stavebním prvkem utváření názorů politické veřejnosti, bez něhož by se jen stěží mohly formovat demokratické mechanismy na půdě parlamentu, soudů apod. Tuto artikulaci však Rawlsova idea veřejného rozumu neumožňuje, neboť jeho distinkce se reduktivně zaměřuje na názory artikulované ve stranických, parlamentních a soudních sférách.²⁵¹

Pro Rawlse však už tato kritická argumentace, jež artikuluje podmínky demokracie, znamená prosazovat názor, že se vyžaduje zakotvení politiky ve všeobsažném učení, v Habermasově případě v pojetí komunikativního jednání a diskurzu. Přestože by tato Rawlsova interpretace byla vhodnější spíše pro kulturní a politickou teorii, kterou v návaznosti na Habermase rozvíjí Seyla

²⁵⁰ McCarthy však na druhé straně oprávněně kritizuje Habermasovu proceduralistickou koncepci demokracie za její příliš formální charakter. McCarthy, T., Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*, 105, 1994, s. 49, srov. s. 44–63. Srov. s rozbořem Rawlsovy a Habermasovy práce o globální spravedlnosti: Moon, J. D., Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice. *Annual Review of Political Science*, 6, June 2003, s. 257–274.

²⁵¹ Srov. Gutmann, A., Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy. In: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, c. d.

Benhabib,²⁵² než pro Habermase samého, byla by i tak neadekvátní. Je v ní prvek, který není negativní, jak se Rawls domnívá, neboť pozitivně poukazuje na snahu přesáhnout v pojetí veřejného rozumu pouhou přijatelnost názorů v očích občanů, jinými slovy přesáhnout partikulární zdůvodnění univerzalistickým ospravedlněním. Zatímco pro Rawlse je klíčová jen obecná přijatelnost argumentu občany, kterou vydává za ospravedlnění, aniž by reflektoval různé negativní vlivy (v tomto případě potenciální akceptování za zmanipulovaných podmínek), pro Habermase je to rovněž platnost neboli skutečné ospravedlnění této přijatelnosti, což však Rawls jakožto hraniční kritérium všeobsažného učení odmítá. Souhrnně lze říci, že Rawlsovo úzce vymezené pojetí veřejného rozumu omezuje demokratický rozsah rozhodování svobodnými občany, nicméně v rámci tohoto úzkého pojetí ponechává vybrané skupině elitních osob větší prostor pro rozhodování, jež nepodléhá uvedenému kritériu ospravedlnění.

Motivací, která vede Rawlse k tomuto vrchnostenskému pojetí veřejného rozumu, je snaha o udržení společenské stability. Podle Rawlse reflektujeme skutečnost rozumného pluralismu a uvědomujeme si, že některé důvody, které bychom rádi prosadili, budou pro některé občany nepřijatelné: „Usilujeme o politickou koncepci spravedlnosti pro demokratickou společnost považovanou za systém férové kooperace mezi svobodnými a rovnými občany, kteří ... dobrovolně přijímají veřejně uznané principy, jež specifikují férové podmínky kooperace. Avšak tato společnost je společností, v níž existuje plu-

²⁵² Benhabib, S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press 2002. Srov. Benhabib, S., *Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy*. In: táž (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press 1996.

ralita všeobsažných učení, všech zcela rozumných učení. To je skutečnost rozumného pluralismu. ... Jestliže jsou nyní všichni občané připraveni prosazovat politickou koncepci spravedlnosti, musí si být tato koncepce schopna získat podporu občanů, kteří přijímají různá a protikladná, přestože rozumná, všeobsažná učení – potom se setkáváme s překračujícím konsenzem rozumných učení.“²⁵³ Odhlížíme tedy od všeobsažných učení jednotlivých občanů, necháváme je za závojem nevědomosti, a takto vzniklý politický liberalismus pokládáme za odvozený z obecně přijatelného stanoviska. „To nám“ podle Rawlse „umožňuje najít politickou koncepci spravedlnosti, která může být zaměřena na překračující konsenzus a sloužit tím jako veřejný základ ospravedlnění ve společnosti poznamenané skutečností rozumného pluralismu.“²⁵⁴

Rawls tvrdí, že vzhledem k tomu, že si uvědomujeme, že některé námi oceňované důvody budou pro některé občany nepřijatelné, je třeba skutečnost rozumného pluralismu předem vyloučit ze sféry veřejného rozumu a ponechat pouze prostor překračujícímu konsenzu. Účastníci diskuse mají usilovat o zdůvodnění svých názorů a svého jednání předkládáním důvodů, které by ostatní nemohli rozumně odmítnout. Tímto krokem však Rawls omezuje rozsah diskutovatelných témat a důvodů. Z rozhodujícího politického prostoru jsou tak předem vyloučeny sporné otázky.²⁵⁵ Pouhá sne-

²⁵³ Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. 24–25, pozn. 27.

²⁵⁴ Tamtéž, c. d., s. 25.

²⁵⁵ Jelikož se Rawls domnívá, že veřejný rozum musí být významným způsobem schopen řešit neshody mezi občany, klade na něj velké nároky, jež však zároveň omezuje. Spojitostí se snaží, avšak problematickým způsobem, ukázat Micah Schwartzman ve svém článku: *The Completeness of Public Reason. Politics, Philosophy & Economics*, 3, 2004, 2, s. 191–220.

sitelnost některých názorů v očích tolerantních občanů, kteří jsou ochotni nést určité břímě nespravedlnosti, právě tak jako následná stabilita zde získávají přednost před kritikou různých forem nespravedlnosti. Omezení diskuse na to, zda jsou názory přijatelné pro druhé, tak ponechává stranou kritickou dimenzi veřejného rozumu, která se projevuje rovněž v Rawlsově nevyváženém odlišení veřejné a neveřejné oblasti. Odmítnutí kritiky i řešení sporných bodů však zakrývá problémy, které se mohou stát zdrojem závažných konfliktů, jež nebude moci nenásilně vyřešit.

Separace občanů od oficiálního veřejného diskurzu vede také k jejich odcizení od pospolitosti, a tím k omezení legitimacy stávajícího uspořádání, což ve svém důsledku podkopává stabilitu uspořádání, o niž Rawls tolik usiluje. Hlavní problémem, který je s tímto deficitem spjat, je zneuznání občanů ve věci jejich participace v demokratickém režimu, navíc nemusejí mít motivaci pro udržení mnohdy nežádoucí stability nespravedlivého režimu. Zneuznání občanů zpochybňuje zajištění samotných základů demokracie, které spočívají v tom, že institucionální diskuse na půdě parlamentu, soudu a dalších institucí jsou zakotveny v diskusích svobodných a rovných občanů v rámci pospolitosti.²⁵⁶ Nedostatek, či dokonce absence jejich participace ve veřejné sféře může vést k tomu, že budou hledat náhražkové formy pospolitosti, jež mohou získávat xenofobní či jiné negativní rysy.

K demokratickému deficitu je třeba dodat, že vyloučení občanské společnosti, sporů o významných otázkách společnosti a politiky, stejně jako eliminace médií

²⁵⁶ Srov. tamtéž; dále Lipkin, R. J., Liberalism and the Possibility of Multicultural Constitutionalism: The Distinction Between Deliberative and Dedicated Cultures. *University of Richmond Law Review*, 29, Dec. 1995, s. 1263.

z veřejného rozumu v podmínkách masmediální demokracie vedou k tomu, že se nakumulované napětí mezi oficiální a „neoficiální“ veřejností v lepším případě jednou za čas vybijí v mediálně manipulované diskusi, tedy v pseudoveřejném diskurzu.²⁵⁷ Ed Baker, který zkoumal kulturní a politickou roli médií, proto dospěl ke srozumitelné tezi, že by liberálové, včetně Rawlse, měli uznat členství občanů ve veřejné sféře a obecněji v pospolitosti – neboli tzv. kulturní struktury, jež jsou masmediálně deformovány – za primární dobro, a tím mu dodat patřičný význam i v celku své teorie. Konkrétnější analýza členství občanů v kulturně a politicky definované pospolitosti a role médií v ní pak umožní odstraňování současných problémů, jež blokují realizaci participačního uspořádání, např. odstraňování manipulace veřejného mínění v médiích a veřejném prostoru propagací, kterou si mohou dovolit jen majetné osoby, firmy a již etablované politické strany, s čímž úzce souvisí legální korupce politických stran prostřednictvím jejich sponzorování finančně silnými subjekty, zatímco mnozí občané si toto sponzorování dovolit nemohou.

²⁵⁷ Srov. Garnham, N., *The Media and the Public Sphere*. In: Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass. – London, MIT Press 1993, s. 359–376; Sklair, L., *Media imperialism*. In: Beynon, J./Dunkerley, D. (eds.), *Globalization*. New York, Routledge 2000, s. 28–30; Dean, J., *Kybersalony a občanská společnost: přehodnocení veřejnosti v nadnárodní techno-kultuře*. Přel. M. Hauser. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia 2004; Buchstein, H., *Argumenty proti on-line volbám*. Přel. A. Bakešová (tamtéž); Buchstein, H., *Kyberobčané a teorie demokracie*. Přel. A. Bakešová. *Filosofický časopis*, 48, 2000, 6, s. 973–998; Sparks, C., *The Internet and the Global Public Sphere*. In: Benneth, L./Entman, R. (eds.), *Mediated Politics: Communication in the Future of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.

5.2 Problémy individualismu a instrumentálního rozumu

Liberalismus sice záměrně nepovažuje jednotlivce za atomizovanou jednotku, jak to činí libertariáni, ale přehlížením výkladu na rovině sociální ontologie implicitně k pojetí excesivně individualizovaného jedince přispívá.²⁵⁸ Proceduralismus a další formy instrumentalizace jednání člověka, jež pojetí izolovaného jedince předpokládají, pak vedou k technicistnímu přístupu k jedincům, k odcizení a potenciální reifikaci ostatních. Tyto jevy pak vedou k rezignaci na smysluplnou politiku, k pasivitě, konzumerismu a následnému vytrácení svobody ovlivňovat politické dění. Právě s takovým pojetím jedince a s takovým pojetím politických procedur počítá Rawls ve své liberální teorii veřejného rozumu.

Na úrovni jednání aktérů, konkrétně politických aktérů, inspirativně interpretuje politické a kulturní deficiency liberálních teorií Charles Taylor, a to pomocí konceptu politiky univerzalizmu. Tento koncept užívají také liberální autoři, ale v Taylorově verzi není spojen se skutečným univerzalizmem, nýbrž pouze s jeho předstíráním nebo nanejvýš s neúspěšným pokusem o něj. Pojetí politiky univerzalizmu je založeno na dobrém, ale reduktivním konceptu autonomie lidského jednotlivce, s důrazem na jeho individuální práva. Nezávislá individua se podle tohoto pojetí mají rozhodovat prostřednictvím nestranných procedur.

²⁵⁸ Nepíšu zde o atomisticky individualistickém pojetí jedince v individualistické *metodologii* (tzv. metodologický individualismus), kritizuji zde atomismus v oblasti sociální *ontologie* (ontologický libertarianismus). Metodologický (avšak nikoli atomistický) individualismus může přínosně analyticky zkoumat mnohá témata, jež však pak musejí být zařazena do celku širších analýz, jež nejsou pouze individualistické.

Taylor sice politiku univerzalizmu úplně neodmítá, kritizuje však její jednostrannou koncepci, tak jak ji nabízejí liberálové, zejména její dominantní postavení vůči politice difference, jíž se budu – v kontrastu s politikou univerzalizmu – věnovat v sedmé kapitole o uznání v lokálním rámci. Tím, že politika univerzalizmu deformuje hodnotu autonomie vyhoceným pojetím individualismu a sociálně-ekonomicky a kulturně nesituovaného člověka, dochází k nedocení hodnoty autenticity, která je spojena s jedinečnými charakteristikami jednotlivců a různých sociálně a kulturně definovaných skupin osob. V tomto smyslu lze v rámci výkladu realismu společenského vývoje říci, že politika univerzalizmu a politika autenticity (neboli politika difference) vycházejí ze dvou hlavních konstitutivních dober moderny: první hlavně z autonomie a druhá především z autenticity.

Tím, že politika univerzalizmu přehlíží jedinečné charakteristiky osob a skupin, se sice na jedné straně pokouší odstranit jejich negativní diskriminaci, ale zároveň ignoruje skutečnost, že pouhým odstraněním negativní diskriminace a pokusem o zavedení údajně neutrálního abstraktního pohledu se nerovnosti mezi lidmi, vyvolané předchozí diskriminací, neodstraní. Dosud vytvořené nerovnosti je třeba řešit, což vyžaduje, aby byly zohledněny sociální, ekonomické, kulturně-etnické a další charakteristiky osob. Podobně pouze základní individuální práva ještě nejsou dostatečným garantem zabezpečení dalších potřeb různých minoritních skupin, jež mohou být, a obvykle také jsou, procedurálními opatřeními ve většinovém modelu demokracie přehlášována. V liberální teorii nejsou zohledněny ani ocenění a podpora osob a skupin, jež jsou přínosem pro danou pospolitost.

Předmětem Rawlsovy teorie je do značné míry pasivní a izolovaně individualistický jedinec, který nemá pří-

liš možností participovat na veřejném životě a podléhá instrumentálnímu rozumu proceduralistických tendencí. Rawls si uvědomuje, že jeho teorie proceduralistickými charakteristikami trpí a pokouší se tento deficit částečně reformulačně řešit tím, že definuje proceduralismus jen jako ničím nelimitovaný procedurální režim, kdežto užší pojetí ve formě ústavního proceduralismu už za proceduralismus nepovažuje.²⁵⁹ Tímto omezením proceduralismu na konstitucionální rámec však nijak nevyvrací kritiku proceduralismu, zvláště pokud vezmeme v potaz, že neomezený proceduralismus se ani v praxi, ani v teorii fakticky vůbec nevyskytuje.

Nedostatky Rawlsovy liberální teorie jsou do značné míry zároveň nedostatky liberální teorie obecně a liberální společnosti v posledních desetiletích, nedostatky, jejichž zdroje lze mapovat obecněji v moderní době. Taylor identifikuje problémy liberální teorie s nedostatečným začleněním občanů do veřejného života v rámci realismu společenského vývoje prostřednictvím kritického rozboru hyperdober, jež konstituují hlavní západní hodnoty v moderní době.²⁶⁰ Zaměřuje se především na deformované pojetí autonomie a autenticity a dále na dominantní vztah autonomie vůči autenticitě. Souhrnně vzato, příčiny těchto problémů spatřuje především ve třech neduzích moderní společnosti: za první v nadměrném individualismu, za druhé v nadvládě instrumentálního rozumu a za třetí v nedostatku, který z těchto dvou neduhů vyplývá v politickém životě, totiž nebezpečí ztráty svobody. Tato kritika však není odmítnutím moderny, je spíše formulací jejích negativních stránek a artikulací stránek pozitivních, které se Taylor pokouší následně rozpracovat. Takovýto smysl výkladu ambi-

²⁵⁹ Rawls, J., *Spravodlivost ako férovosť*, c. d., s. 222 n.

²⁶⁰ Taylor, C., *Etika autenticity*. Přel. M. Hrubec. Praha, Filosofia 2001.

valentního charakteru moderny představuje podobný výzkumný projekt, jaký prováděl se zaměřením na kratší časový úsek posledních desetiletí výzkumný tým Axela Honnetha pod označením „paradoxy kapitalistické modernizace“.²⁶¹

Taylor objasňuje utváření individualismu v moderní době v rámci svého výkladu vývoje moderních morálních zdrojů, přičemž ukazuje, jakým způsobem se krystalizoval v důsledku postupného novověkého sekularizačního procesu, jenž oslabil pojetí člověka, který byl zasazen do teisticky zdůvodněného hierarchického společenského a kosmického uspořádání. Rozrušování a rozpad tradičního represivního hierarchického řádu způsobily žádoucí nárůst lidské svobody a individuality a uvolnily prostor pro autonomní a autentické projevy jedince a celých sociálních skupin. Autonomie a autenticita začaly být formovány jako typicky novověká hyperdobra, jež stojí v pozadí ostatních dober. Premoderní společenský řád však poskytoval člověku určité pozitivní zakotvení a zajištění v rámci vzájemných mezilidských vztahů v pospolitosti. Poskytoval mu specifickou zkušenost, jež dávala jeho životu smysl a začleňovala jej do širší společnosti a do světa vůbec.

Jejich absence se vlivem nárůstu moderního individualismu projevila ve vykořenění člověka z mezilidských vztahů vzájemného uznání v pospolitosti. Narůstající excesivní a sebestředný individualismus posouvá jedince stále více k izolacionistickému způsobu života. Tímto způsobem vyhrocený individualismus podkopává svá vlastní východiska, jež spočívají v situování autonomie jedince v pospolitosti. Dochází k dekontextualizaci svobody člověka a ke kladení důrazu na jeho autonomii, avšak na autonomii asociálně deformovanou. Vzhledem

²⁶¹ Honneth, A., *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, c. d.

k tomu, že v tomto procesu je jednatelce pojímán pouze abstraktně a jsou přehlíženy jeho jedinečné charakteristiky, upadá jeho autenticita. Výsledkem je vychýlení rovnováhy mezi autonomií a autenticitou v neprospěch autenticity.

Druhým neduhem moderny, jež Taylor identifikuje, jak jsem naznačil výše, ale který jsem zatím historicky nezakotvil, je dominance instrumentálního rozumu, jednání a chování. Klást důraz na autonomii člověka znamenalo od počátku moderní doby orientovat se na nezávislé racionální poznávání a jednání založené na nestranném instrumentálním přístupu k lidem i přírodě. Podobně jako v případě individualismu má i instrumentální racionalita své kladné i záporné stránky. Člověk se díky ní prosazoval v okolním světě a pomocí její technické verze vytvořil industriální a postindustriální civilizaci. Zvýšil si tak postupně v mnoha ohledech materiální životní úroveň, což pro většinovou společnost znamenalo například snadnější zajištění obživy, zdravotního zabezpečení, bydlení apod. Zároveň však mělo využití instrumentální racionality své negativní důsledky, neboť znamenalo rozmach kalkulativní racionality, jež se zaměřuje především na jednotlivé dílčí propočty zisků a nákladů, a obecně se proto více orientuje na prostředky dosahování cílů než na cíle samotné.²⁶² Tento krátkodechý instrumentální přístup přehlíží cíle a zásadní hodnoty s nimi spjaté, zejména zapomíná na hodnotu člověka a přírody. Jedná se o subjekt-objektový vztah, jenž instrumentalizuje a kolonizuje vnitřní a vnější přírodu. Tento typ racionality, stejně jako jed-

²⁶² Srov. s dopady tohoto problému na genderové nerovnosti: Held, V., *Liberalism and the Ethic of Care*. In: táž, *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Oxford – New York, Oxford University Press 2006, kap. 5; Tronto, J., *Moral Boundaries*. New York – London, Routledge 1994.

nání a chování na něm založené, se vyskytuje jak při řešení technických problémů, kde může být v některých případech i prospěšný, tak i v osobních vztazích, ve společnosti a v politice, kde však působí negativně svou manipulativností a nadvládou nad druhými osobami, a může ústít v autoritářské a represivní režimy.²⁶³ Druzí lidé a příroda se v očích kalkulujícího proměňují na užitkovatelné předměty a na položky v rozpočtu. Zvnitřnění instrumentální racionality může vést subjekt k prioritě nahlížení na svůj vlastní život v pojmech finančních a energetických investic do svého vlastního času, investic do životního partnera, investic do zdraví apod. Taylor sice nedochází ve svém výkladu k tak pesimistickým závěrům jako Adorno a Horkheimer v *Dialektice osvícenství*, ale linie kritického uvažování o instrumentální racionalitě zůstává obdobná, ovšem s tím rozdílem, že Taylor svou kritiku formuluje pomocí teorie, která se na rozdíl od *Dialektiky osvícenství* pohybuje v rámci intersubjektivního paradigmatu. Podobně ostatně postupoval také Habermas, jenž ovšem svou kritiku instrumentálního rozumu založil v rámci intersubjektivního paradigmatu na komunikativním jednání.²⁶⁴ Taylor teorii komunikace či přesněji teorii dialogu rozvíjí také, ale nezastavuje se u ní a dostává se k širšímu konceptu pospolitosti, tedy i ke vztahům vzájemného uznání jedinců v pospolitosti.

Souběžné působení prvních dvou neduhů – vypjatého individualismu a instrumentálního rozumu – způsobuje v oblasti politického života třetí neduh moderny: nebezpečí omezování, nebo dokonce ztráty politické svobody. K Taylorově tezi lze přitom dodat, že by měly

²⁶³ Srov. případ deformované emancipace žen: Uhde, Z., *Feministická rekonstrukce kritického konceptu péče. Emancipace žen a globální spravedlnost*. Praha, disertační práce na FF UK 2011.

²⁶⁴ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, c. d.

být realizovány nejen svobody politické, ale také svobody ekonomické a další. Omezeně pojatý individualismus směřuje, tedy pokud vůbec jsou pokusy izolovaných jedinců realizovány, k prosazování izolovaných zájmů občanů a k privatizaci jejich života. Občané se přestávají identifikovat s politickou pospolitostí, zajímat se o veřejný život a o svou participaci na něm a ztrácejí zájem také o politické volby. V tomto kontextu jednání a chování občanů způsobuje uplatňování instrumentální racionality upřednostňování imperativů technokratického systému a zájmů různých mocenských skupin, přičemž se z důvodu akceptovatelnosti stávajícího uspořádání v očích občanů zajišťují jen základní prostředky jejich přežití a konzumeristické doplňky pro jednotlivce jakožto pouhé součástky soukolí tohoto systému. Sociální fragmentace a technokratický systém připravují občana o jeho svobodu, kterou mu však nemusejí odebrat násilně, neboť on sám se jí do značné míry sám dobrovolně zbavuje výměnou za určitou míru konzumu. Jak prohlásil již Alexis de Tocqueville, lidé někdy raději sami přijímají mírnou despocii za méně pracně zajištěnou úroveň života.²⁶⁵ Potom je však třeba si přiznat, že v tomto případě by nešlo o demokracii, ale pouze o oligarchii doplněnou občasnými mediálně manipulovanými volbami. Neřešené problémy a konflikty by pak mohly vést občany k přijímání, či dokonce preferenci rychlých pseudořešení, která nabídnou autoritářští političtí vůdci, jak je známe například z třicátých let 20. století.

Souhrnně lze říci, že nadměrný individualismus, jednostranné uplatnění instrumentálního rozumu a následné nebezpečí omezení ztráty politické svobody jsou

²⁶⁵ Tocqueville, A. de, *Demokracie v Americe*. Sv. 2. Přel. V. Jochman. Praha, KLN 1992; Taylor, C., *Etika authenticity*, c. d., s. 103 nn. Srov. Bláha, P., *Zotročení svobodou*. Ústí nad Labem, Acta Universitatis Purkynianae 2010.

problémy, jež je nutné řešit jako pozbývání smyslu, účelu a svobody. Zdroje jejich vzniku v moderní době přitom pramení z deformování a nevyváženého vztahu mezi konstitutivními dobry západní společnosti: autonomií a autenticitou.

Shrnu-li dosavadní argumentaci a zaměřím-li se na základní problémy, v Rawlsově teorii lze určit problém jedinců nesituovaných v pospolitosti. Obecně lze říci, že sociální instituce by měly na národní rovině zajistit dostatečně silné normy reciprocity proto, aby mohla probíhat spravedlivá dělba výsledků společenské kooperace, přičemž by tato kooperace měla být regulována pravidly, jež všichni uznávají. Jelikož se ale projevuje nedostatek motivace občanů na národní rovině, narážíme na komplikace, které jsou dobře známy z diskuse mezi liberalismem a komunitarismem.

Problém většiny liberálních teorií, včetně teorie Rawlsovy, spočívá v tom, že postrádají motivační podněty, které by mohly občany vést k prosazování hodnot liberální společnosti.²⁶⁶ Je třeba ocenit, že liberalismus se na jedné straně občanům pokouší nabízet základní rámec spravedlivé (byť problematicky pojaté) společnosti se zabezpečením základních univerzálních práv a svobod, na druhé straně však od nich vyžaduje určitou politickou odpovědnost. Tento nárok však může být uplatňován pouze tehdy, když mají členové pospolitosti dostatečně vyvinutý smysl pro závazek k druhým lidem. Vzájemné pouto závaznosti a tím i motivace podřídit se určitým normativním pravidlům – při zachová-

²⁶⁶ Taylor, C., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy, c. d., s. 473–492; týž, Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions. In: Yovel, Y. (ed.), *Philosophy of History and Action*. Dordrecht, Reidel 1978, s. 133–154. Srov. s Honnethovou interpretací: Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In: Velek, J. (ed.), *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 1996, s. 13–38.

ní normativní plurality – však nevzniká z pouhého lpění na prosazování nějakého neutrálního pravidla, ale krystalizuje u jedinců ve vztazích vzájemného uznání v pospolitosti. Nejen schopnost, ale také motivovaná ochota občanů převzít za hodnoty pospolitosti a společnosti odpovědnost a aktivně je prosazovat vyžaduje, aby se občané mohli ztotožnit s nároky politických institucí. Participaci občanů a jejich odpovědnost za politickou a sociální spravedlnost lze očekávat pouze v případě, že politické instituce reprezentují občany samé, a vytvářejí tak prostředí, v němž se občané identifikují s politikou pospolitostí.

5.3 Nedostatky přerozdělování

Nyní se budu věnovat rozboru sociálního deficitu liberální teorie. Nejprve je třeba se zaměřit na Rawlsův princip diference, který je – jak jsem již zmínil – spjat s principem rovných příležitostí. Princip diference se týká zejména rovné distribuce primárních dober. Přesněji řečeno, jde o možnou diferenci či možné sociální nerovnosti mezi lidmi, které jsou ospravedlnitelné, avšak pouze za podmínky, za nichž by z tohoto nerovného uspořádání profitovali také nejhůře postavení občané.

Rawls v reakci na komentáře kritiků sice ponechává hlavní myšlenky svých principů v platnosti, nicméně mírně je upřesňuje a uvádí: „Společenské a ekonomické nerovnosti musejí splňovat dvě podmínky. Za prvé, musejí být spojeny s úřady a pozicemi přístupnými všem za podmínky férové rovnosti příležitostí; a za druhé, musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně zvýhodněným členům společnosti.“²⁶⁷

²⁶⁷ Rawls, J., *Základní svobody a jejich priorita*, c. d., s. 166; též, *Spravodlivost ako férovosť*, c. d., s. 78.

Princip rovných příležitostí má svůj vlastní předmět rozboru a nejedná se v něm přímo o odstraňování či omezování ekonomických nerovností, které se obvykle v teoriích spravedlnosti označují termínem sociální nespravedlnost, ale nanejvýš jen o politický kontext sociální nespravedlnosti. Oproti tomu princip diference se pak skutečně týká sociální nespravedlnosti, tedy toho, pro co si Rawls rezervuje termín „ekonomické nerovnosti“.

Nedostatky tohoto principu lze analyzovat z různých aspektů. Jednou z prvních kritik může být vágní určení principu vzhledem k osobám, jichž se má týkat. Seyla Benhabib upozorňuje na to, že chybí dostatečná specifikace „nejméně zvýhodněných členů“, o nichž princip pojednává.²⁶⁸ Princip nechce být personálně neadresný, a proto se zaměřuje na skupinu osob, nedokáže však upřesnit jejich vymezení. Mají být znevýhodněnými osobami ženy s dětmi, lidé propuštění ze zaměstnání, nebo někdo jiný?

Rawls si při řešení otázky definice těchto osob do určité míry komunitaristicky pomáhá redistribucí primárních dober. Vyznačuje společenské podmínky, které musejí být splněny, mají-li být osoby schopné realizovat svá pojetí dobra. Primárními dobry, na jejichž základech lze rozpoznat, kdo patří ve společnosti k nejméně zvýhodněným, jsou základní práva a svobody, svoboda pohybu, příjem a bohatství, základy sebeúcty aj. Podle Rawlse: „... nerovnosti, na které se vztahuje princip diference, jsou rozdíly v (rozumných) očekáváních primárních dober občanů po celý život ... nejméně zvýhodnění jsou ti, kteří patří k příjmové třídě s nejmenšími očekáváními.“²⁶⁹ Zdá se tedy, že Rawls pracuje se sociální třídou vymezenou finančním příjmem, který je oproti

²⁶⁸ Benhabib, S., *Situating the Self*, c. d., s. 168.

²⁶⁹ Rawls, J., *Spravodlivost ako férovosť*, c. d., s. 100–101.

příjmům jiných tříd nejméně schopný ona dobra získat, fakticky zakoupit.²⁷⁰ Vymezení je však zavádějící, neboť zakoupení základních práv a svobod je v demokratické zemi z hlediska Rawlsovy egalitárně liberální normativní teorie obtížně představitelné, a navíc definice pojmu týmž pojmem v případě zajištění příjmů a bohatství prostřednictvím příjmů občanů není jasným vymezením.

Problémem je zde pouze zdánlivá specifikace osob pomocí pojmu „nejméně zvýhodnění členové“. Nedostatečné určení principu znemožňuje znevýhodnění odstranit, neboť není upřesněno, o jaké znevýhodnění a o znevýhodnění které skupiny osob se jedná. Vymezení je potřeba upřesnit.

Zde se opakuje podobný problém jako u Rawlsova nevymezení v případě původní situace, kdy východiskem není kritické zmapování problémů, ale naopak jejich zahalování závojem nevědomosti, a tím je také potlačována identifikace skupin osob, jež se vyrovnávají s určitými problémy.²⁷¹ Rawls v původní situaci odhlíží od sociálně-ekonomických otázek, a proto je následně není schopen řešit pomocí principu difference. Nancy Fraser v této souvislosti uvádí, že „adekvátní pojetí veřejnosti vyžaduje nikoli pouze uzávorkování, ale eliminaci sociální nerovnosti“, nebo také: „Teorie by měla odhalit způsoby, v nichž sociální nerovnost deformuje deliberaci v rámci veřejnosti v pozdně kapitalistických společnostech.“²⁷²

G. A. Cohen ve své knize *Self-ownership, Freedom, and Equality* (*Vlastnictví sebe sama, svoboda a rov-*

²⁷⁰ Cohen, G. A., Svoboda a peníze. In: *týž, Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 141–178.

²⁷¹ Srov. výše v podkapitole 5.1.

²⁷² Fraser, N., *Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy*, c. d., s. 136–137.

nost)²⁷³ Rawlsovi navíc vytýká příliš úzké definování okruhu osob, jichž se jeho úvahy týkají.²⁷⁴ Cohen sice uznává, že Rawlsův princip difference *implicitně* stvrzuje pomoc sociálně potřebným, kteří nejsou schopni pracovat nebo práci nemají, nicméně poukazuje na skutečnost, že *explicitní* vyjádření a zdůvodnění chybí. Podle Cohena Rawlsova teorie hovoří o smluvní kooperaci, která má sloužit zúčastněným, ale z níž jsou ti, kteří (spolu)pracovat nemohou a přitom jsou sociálně potřební (nemocní, nezaměstnaní atd.), v hlavním rámci Rawlsovy argumentace vyloučeni. Jelikož Cohen vychází z toho, že nelze mít neomezený nárok na vlastnictví sebe sama, a tudíž ani na výsledky své práce, poukazuje ve své kritice liberální teorie na neudržitelnost úzkého pojetí teorie, která staví pouze na kooperaci, a tedy i na nepřijatelnost rozdělení výsledků kooperace pouze mezi (spolu)pracující, bez ohledu nebo jen s marginálním ohledem na ty, kteří jsou z kooperace nikoli vlastní vinou vyloučeni.

Další sociální mez Rawlsovy teorie spatřuje Cohen v tom, že je v ní přítomna neslučitelnost principu spravedlnosti (konkrétně principu difference, zaměřeného na sociální rovnost) s nerovnostářským očekáváním, které vyvolává kontraktualismus neboli pojetí společenské smlouvy, v níž se mají v Rawlsově teorii principy vybírat. Jinými slovy, principy spravedlnosti, které Rawls nechává určit v situaci společenské smlouvy, jsou v rozporu s kontraktualistickými předpoklady, jež mají prin-

²⁷³ Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c. d., s. 223–226. Námitky se týkají Rawlsových hlavních prací, zejména jeho *Teorie spravedlnosti* (přel. K. Berka, Praha, Victoria Publishing 1995 /orig.: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press 1971/) a jeho *Political Liberalism* (c. d.).

²⁷⁴ Zde využívám svou argumentaci, kterou jsem rozvinul v článku: Hrubec, M., Cohenova cesta k analytickému socialismu. In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 24–29.

cipům předcházet. Kontraktualistické pojetí problému spravedlnosti jako vzájemné spolupráce totiž přináší určité problémy. Buď budou talentovaní lidé postrádat motivaci spolupracovat a vytvářet spravedlivou společnost, nebo se bude složení společnosti značně lišit od toho, v němž dnes skutečně žijeme (bude horší). Tyto potíže vycházejí z porovnání výhod, které plynou z členství v potenciálně alternativních, smluvně uzavřených sdruženích a které ukazují pravděpodobnost inkluze do těchto sdružení pro různě disponované osoby. První problémem je v tom, že pokud se lidé nebudou moci smluvně sdružovat podle principu vzájemného užitku (plynoucímu ze vzájemné spolupráce), majetní lidé se patrně nebudou chtít spojit s nemajetnými. Motivace majetných pro spolupráci s méně majetnými zde bude příliš slabá. Druhý problém souvisí s modelem, v němž bude majetným otevřena možnost zcela libovolně se sdružovat, což však povede ke spojení majetných. Takováto sdružení by ale vytvořila ještě méně inkluzivní druhy společností (jednak společností majetných, tak i nemajetných), než v jakých žijeme. Tyto dva problémy podle Cohena zpochybňují koherenci smluvních očekávání s principem difference orientovaným na sociální rovnost a vedou k požadavku upřednostnit buď kontraktualistické, nebo egalitaristické tendence. Tento požadavek se zdá být daní za Rawlsovu snahu začít otevírat prostor pro volbu ještě předtím, než jsou vymezeny principy, v jejichž rámci se následně pohybuje rozhodování.

Výtky vůči obsahu Rawlsova liberalismu rozvíjí Cohen ve své práci *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (*Jestliže jsi egalitář, jak to, že jsi tak majetný?*),²⁷⁵ v níž předkládá tezi, že spravedlivá základní

²⁷⁵ Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, c. d., zvl. s. 101–115. Čtenář se s těmito výtkami může seznámit také v kapitolách *Spravedlnost, podněty a sobectví* (přel. J. Loudín) a *Kde*

struktura společnosti nemůže sama zabránit nežádoucí nerovnosti, neboť sobectví lidí, utvářené v dlouhých dějinách kapitalismu, si vynucuje nejen změnu ekonomické struktury, ale *také* změnu citění a motivací lidí. Cohen touto argumentací přiznává určitou důležitost motivům dříve prezentovaným například křesťanskými socialisty (revoluce srdcí), jejichž argumenty byly dlouho považovány za příliš idealistické, a hlásí se k ideji prosazované nyní v sekulární verzi feministickým hnutím „osobní je politické“. Princip difference, pokud bychom jej pro tento případ hypoteticky považovali za adekvátní, by se měl podle Cohena vztahovat také na osobní volby realizované uvnitř institucí společnosti, nikoli pouze na instituce. Dochází k závěru, že spravedlivá společnost vyžaduje jak spravedlivou institucionální strukturu, tak i spravedlivý étos, jehož uplatněním ve svém jednání mohou lidé institucionální strukturu podpořit. V českém prostředí se idea absence tohoto étosu ještě nedávno šířila např. lidovým rčením „kdo neokrádá stát, okrádá rodinu“.²⁷⁶

V obecné rovině Cohen téma spravedlivého étosu rozebírá především v polemice s liberály, když řeší otázku, zda majetnější lidé potřebují finanční podněty (například nízké daně) k tomu, aby nezačali pracovat méně, než pracují dosud, a aby tak byli z daní ochotni podpořit ty, kteří jsou v horší sociální situaci.²⁷⁷ Zde je

je třeba jednat: v oblasti distributivní spravedlnosti (přel. J. Rovenský). In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 89–115 a s. 117–140. Srov. též, *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2008.

²⁷⁶ Názornou ukázkou myšlenky spravedlivého étosu na konkrétním případě je možné nalézt v textu Pražská preambule k příspěvku „Proč ne socialismus?“. Přel. H. Ondráčková, In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 37–44.

²⁷⁷ Srov. Cohen, G. A., On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99, 1989, 4, s. 906–944; též, Incentives, Inequality, and Com-

důležité zmínit, že pokud mají být ekonomické nerovnosti snižovány podle ideje, že – jak jsem uvedl – ekonomické nerovnosti „musejí sloužit k co největšímu prospěchu nejméně zvýhodněným členům společnosti“, není přesně stanoveno, co znamená „co největší prospěch“. Jestliže dosud zvýhodnění členové společnosti budou vědět, že jejich sobectví je započítáváno do propočtu poměrování prospěchu pro nejméně zvýhodněné, budou tvrdit, že při vyšších daních by odmítali více pracovat, a že by tudíž i menší prospěch nejméně zvýhodněných měl být považován za prospěch nejvyšší. Potom by mohl být i regres nejméně zvýhodněných stále interpretován jako jejich největší prospěch, neboť by majetní mohli trvat na tom, že větší nároky na přerozdělování od majetných k nemajetným by způsobily ještě menší motivaci majetných pracovat a v důsledku toho také platit větší daně, což by vedlo k ještě většímu regresi nejméně zvýhodněných. Relativistické vymezení principu difference snižuje možnost uplatnění jeho základní myšlenky. Cohen objasňuje, že pokud by bohatší skutečně jednali podle spravedlivého étosu, žádné finanční výhody by nepotřebovali. Mohou se totiž sami rozhodnout, zda budou pracovat bez finančních podnětů stále stejně a tím přispívat chudším, nebo zda bez nich budou pracovat méně. Spravedlnost je tedy závislá také na volbě jedince.

Argumentace je založena na tom, že bohatší v tomto případě nesou za svou volbu odpovědnost. Naopak ti, kteří odpovědnost za svou špatnou situaci nenesou, tedy ti, kteří svou volbou nemohou zajistit ani to, aby měli dostatek potřebných sociálních statků sami pro sebe, potřebují pomoc od majetnějších. Z toho plyne, že

munity. In: Peterson, G. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. Salt Lake City, University of Utah Press 1992. V češtině viz Keller, J., *Tři sociální světy: sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha, SLON 2010 a též, *Soumrak sociálního státu*. Praha, SLON 2006.

cílem zásad spravedlivého přerozdělování je podle Coehna zajistit, aby lidem byly zabezpečeny takové potřebné statky, jež si sami svou volbou zajistit nemohou.

Z perspektivy teorie uznání je vedle institucionálních podmínek jednání primární příčinou nedostatečná motivace osob, jinými slovy nedostatečný étos, nedoceňené zakotvení jedince do vztahů vzájemného uznání v pospolitosti, v nichž by se mohl socializovat a vytvořit si žádoucí étos. Liberální absence motivačních zdrojů se zde ukazuje jako limit, který podkopává samu životnost liberalismu. Bez důrazu na vzájemné uznání jedinců nelze očekávat solidární přístup k sociálně slabším.²⁷⁸

Cohen ve svém stanovisku prosazuje egalitarismus zaměřený na řešení otázky nespravedlností, jež vyplývají z nahodilostí, z pouhého štěstí (*luck egalitarianism*). Neobhajuje ani *rovnost příležitostí*, ani *rovnost zdrojů*, ale *rovný přístup* k sociálnímu zabezpečení a ke zdrojům, jež si lidé nejsou schopni zabezpečit – nikoli vlastní vinou, ale z důvodu nešťastných okolností. Zatímco například Ronald Dworkin hájí svou liberální koncepci rovnosti zdrojů,²⁷⁹ Cohen ji odmítá především se zdůvodněním, že ti, kteří mají nikoli svým vlastním zaviněním některé potřeby větší, a proto potřebují i více zdrojů (například invalidé, nebo naopak talentovaní lidé, kteří by svým talentem mohli prospět společnosti), jsou v podmínkách rovnosti zdrojů znevýhodněni.²⁸⁰ Ten-

²⁷⁸ Srov. s podobnými, ale jen naznačenými argumenty: Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 72–73; Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha, Academia 1992, § 308. Viz také Taylorovy rozborů v předchozích dvou podkapitolách.

²⁷⁹ Srov. např. Dworkin, R., Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, 4, s. 283–345.

²⁸⁰ Cohen, G. A., Expensive Tastes and Multiculturalism. In: Rajeev Bhargava/Amiya Kumar Bagchi/Sudarshan, R. (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. New Delhi, Oxford University Press 1999, s. 80–100.

to argument Cohen uplatňuje také v diskusi s Willem Kymlickou, který se prostřednictvím Dworkinovy teorie pokouší ospravedlnit multikulturní politiku, jež pomáhá znevýhodněným kulturním minoritám.²⁸¹ V návaznosti na socialistickou obranu utiskovaných sociálních skupin Cohen obhajuje multikulturní pomoc marginalizovaným kulturním skupinám, ale upozorňuje přitom, že to odporuje Dworkinově rovnosti zdrojů, neboť různé kulturní skupiny potřebují podle míry své marginalizace různé zdroje.

Nyní bych se rád vrátil přímo k rozboru principu difference. Z analytických důvodů bych na chvíli odhlédl od nedostatků principu difference a uvažoval o něm hypoteticky jako o adekvátním principu, a to čistě proto, abych mohl rozebrat jeho místo v hierarchické struktuře Rawlsovy teorie. Jeho místo je určeno především vzhledem k prvnímu principu. Principy spravedlnosti – princip svobody a princip difference – sice nejsou rovnocenné, neboť Rawls explicitně říká, že první princip má vždy přednost před druhým, avšak oba jsou nutnou podmínkou sociální spravedlnosti požadované v jeho *Teorii spravedlnosti*. Aniž by zpochybňoval hodnotu principu svobody, klade Rodney Peffer otázku, zda je přiměřené vyzvedávat svobodu i na úkor zabezpečení základních sociálních potřeb jedince.²⁸² Sociální potřeby jsou různé, ale uspokojení některých z nich, zejména potřeb biologických (potřeba jídla, vody atd.), je pro přežití lidského života nezbytné. Mohl by vůbec jedinec, jehož základní biologické potřeby by nebyly uspokojeny, využít právo na svobodu? A i v případě, že by tyto potřeby uspokojeny byly, neměl by mít zajištěny ještě i další sociální

²⁸¹ Srov. např. Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1995.

²⁸² Peffer, R. G., *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, Princeton University Press 1990, s. 14 a 10, s. 416 nn.

potřeby, které jsou podmínkou, aby mohl realizovat první princip, princip svobody? Peffer tento princip definoval takto: „Každá osoba má mít základní zabezpečení, mají být uspokojena její práva na životní minimum; to znamená, že fyzická integrita každé osoby má být respektována a každá osoba má mít zaručenu minimální úroveň živobytí, včetně základních potřeb, to znamená, že musejí být uspokojeny, aby byla zachována normálně fungující lidská bytost.“²⁸³

Rawls na tuto kritiku reagoval a do svého dalšího textu vnesl poznámku o tom, že prvnímu principu může předcházet takzvaný nultý princip, který by měl zajistit právě uspokojení základních sociálních potřeb: „Tomuto principu může předcházet lexikálně nadřazený princip, který vyžaduje splnění základních potřeb alespoň do té míry, že jejich splnění je nevyhnutelnou podmínkou pro občany, aby pochopili a mohli plně uplatňovat základní práva a svobody.“²⁸⁴

Problémem ovšem je, že nultý princip nebyl integrován do Rawlsovy teorie. Uvedl ho jen jako komentář pod čarou. Nepokusil se ho tedy ani začlenit do své teorie, ani ho více propracovat. Ale kdyby se o to byl pokusil, narazil by na problém pochopitelného nároku priority *liberté* v liberální teorii. Přijetí principu základních sociálních potřeb jako plnohodnotného principu do liberální teorie v intencích Pefferovy kritiky a následného Rawlsova komentáře by znamenalo dát mu přednost před principem svobody, a v důsledku toho zařadit princip svobody (přinejmenším) na druhé místo. Jelikož Rawls klade značný důraz na pořadí principů a na pri-

²⁸³ Tamtéž, s. 14. Viz také Peffer, R. G., A Modified Rawlsian Theory of Social Justice: “Justice as Fair Rights”. *XXIIth World Congress of Philosophy Proceedings* 2010, s. 5 (rukopis). Srov. Blaha, L., *Spät k Marxovi?* Bratislava, Veda 2009.

²⁸⁴ Rawls, J., *Spravodlivost ako férovosť*, c. d., s. 80, pozn. 7 (překlad do češtiny M.H.).

oritu principu svobody, jenž je pochopitelně v liberální teorii upřednostňován, jeho odsunutí na druhé místo by znamenalo rezignaci na hlavní princip liberální teorie. Vážně míněné začlenění principu základních potřeb by vyžadovalo strukturální změny v konstituci celé Rawlsovy teorie a předřazení sociálních motivů před motivy liberální. To by však znamenalo kolaps liberální teorie a příklon k alternativní teorii, jež hodnotí sociální motivy výše než motivy liberální.

Rawls si je vědom toho, že kdyby reformuloval pořadí svých principů ve prospěch sociálního motivu nultého principu, aniž by přitom chtěl opustit liberální stanovisko, dostal by se do vnitřně rozporné a neudržitelné pozice. Proto nultý princip nerozpracovává a do své teorie nezačleňuje. Naopak význam sociálního principu difference zásadním způsobem omezuje.

5.4 Marginalizace přerozdělování a problém vlastnictví

Přestože princip difference obsahuje uvedené nedostatky, byl alespoň částečným pokusem o řešení některých ekonomických nerovností. V kontextu postupujícího nárůstu vlivu nonegalitárního libertarianismu, jenž je politickou filosofií neoliberalismu prosazovaného v praxi, však Rawls v posledních desetiletích provedl redefinici své teorie a posílil její sociální deficit, k čemuž došlo v průběhu dvaceti let, které uběhly mezi vydáním *Teorie spravedlnosti* (1971)²⁸⁵ a *Politického liberalismu* (1993). Tuto redefinici můžeme sledovat opět na Rawlsově formulování ideje veřejného rozumu,²⁸⁶ k jejímu stvrzení

²⁸⁵ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d.

²⁸⁶ Opačný přístup můžeme vidět např. u Rortyho v jeho stati *Back to Class Politics*. *Dissent*, Winter 1997, s. 31–34.

pak dochází v jeho studii „Revize ideje veřejného rozumu“. *Politický liberalismus* byl přitom vydavatelem ohlašován pod hlavičkou tří R: „Rawls Rethinks Rawls“ („Rawls znovu promýšlí Rawlse“). V čem tato reformulace Rawlsovy první knihy spočívá?

Oproti *Teorii spravedlnosti*, v níž měl princip diference své sice druhořadé, ale přesto relevantní místo, je v *Politickém liberalismu* i v dalších Rawlsových pracích v politicko-liberálním pojetí tolerance marginalizován, a je umocněno vůdčí postavení principu svobody v ústavním rámci. Susan Moller Okin uvádí, že „Rawlsova koncentrace na svobody, které konstituují podmínky pro toleranci ... přehlušují redistributivní část jeho původní teorie. ... Priorita [principu] svobody, kterou Rawls vždy obhajoval, se stala skutečným monopolem.“²⁸⁷ Brian Barry, podobně jako Okin a další autoři, kriticky zdůrazňuje, že „druhý princip [princip diference] je ve druhém stupni opuštěn. ... Důsledkem nepochybně je, že druhý princip musí být obětován.“²⁸⁸

Tato kritika poukazuje na reformulaci Rawlsova sociálního liberalismu v liberalismus bez sociálního přívlastku. Uvědomíme-li si, že liberalismus definovaný pouze prvním principem je v zásadě slučitelný s non-egalitárním libertarianismem, stává se zřejmé, že Rawlsova reformulace získává charakter přechodu ke zcela jinému politickému směru. Přestože k podobnému, i když nikoli tak vyhocenému, závěru směřuji, nelze jej učinit jen na základě doposud předložené, poněkud unáhlené argumentace vypracované zmíněnými kritiky Rawlse.

²⁸⁷ Okin, S. M., Review of Political Liberalism by John Rawls. *American Political Science Review*, 87, Dec. 1993, 4, s. 1010; srov. též s. 1011.

²⁸⁸ Barry, B., John Rawls and the Search for Stability. *Ethics*, 105, July 1995, 4, s. 913. Srov. Rawls, J., The Domain of the Political and Overlapping Consensus. In: *týž, Collected Papers*, c. d., s. 473–496.

Při důkladnějším čtení Rawlsových spisů lze přesněji určit analyzovaná témata a způsoby jejich zpracování. Nejprve je zapotřebí zdůraznit, že se hlavní předmět rozboru v *Teorii spravedlnosti* a v *Politickém liberalismu* nekryje. Tím je možné zpochybnit tezi o Rawlsově reformulaci přístupu k sociální spravedlnosti v jeho druhé knize. Definičně lze totiž říci, že zatímco první kniha pojednává především o spravedlnosti, druhá zpracovává odlišnou otázku, totiž politickou legitimitu. Postup argumentace tedy musí být následující. Předně je třeba konstatovat, že spravedlnost definovaná v *Teorii spravedlnosti* předpokládá základní koncepci politiky, jež je provázána s principy spravedlnosti, včetně sociálně orientovaného principu difference. Nyní je teprve možné se ptát na oslabení významu principu difference při projednávání tématu politické legitimacy v Rawlsově *Politickém liberalismu*.

Rawls tvrdí, že „Politický liberalismus je způsob pohledu. ... Přijetí ideje veřejného rozumu a jejího principu legitimacy pak rozhodně neznamena přijetí partikulární liberální koncepce spravedlnosti do posledních detailů. ... Shodneme se na tom, že občané sdílejí jakožto svobodní a rovní politickou moc, ale lišíme se v tom, jaké principy jsou nejrozumnějším základem veřejného ospravedlnění. Hledisko, které jsem [ve své první knize] nazval ‚spravedlnost jakožto férovost‘ je jen jedním z příkladů liberální politické koncepce; její specifický obsah není pro takovéto hledisko autoritativní.“²⁸⁹ Hlavní snahou politického liberalismu je prosazení ideje veřejného rozumu a s ním spjaté přijatelnosti či tolerované snesitelnosti politického režimu z hlediska občanů, jak jsem již uvedl. Klíčovou myšlenkou je, že adekvátnost teorie spravedlnosti je poměřována tím, jak je akceptovatelná z hlediska překračujícího konsenzu různých názo-

²⁸⁹ Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. 226, srov. s. 137.

rů,²⁹⁰ politický liberalismus se tedy projevuje v aplikaci ideje veřejného rozumu. Avšak zatímco princip svobody se z hlediska této aplikace zdá být přijatelný, akceptování principu difference považuje Rawls za problematické, neboť chce vyjít vstříc nonegalitárnímu libertariismu, ale nikoli už dalším stanoviskům, například kritické teorii. Jelikož pokládá svou teorii spravedlnosti (jakožto férovosti) jen za jeden druh politického liberalismu,²⁹¹ je tím, co ji spojuje s ostatními liberalizmy, pouze princip svobody. Proto ve své obecné politicko-liberální koncepci v *Politickém liberalismu* počítá jen s tímto principem, jenž je podmínkou nejen spravedlnosti, ale také legitimacy. Naproti tomu princip difference podle něj do ústavního základu a jeho doplňků nepatří.²⁹² Zjednodušeně řečeno, politický liberalismus sociální spravedlnost nevyžaduje. Zatímco princip svobody je předpokladem užití veřejného rozumu ve veřejném diskurzu, princip difference v Rawlsově *Politickém liberalismu* je pouze jedním z možných témat k diskusi. Všechny druhy politického liberalismu jsou koncepcemi spravedlnosti a například Nozickova libertariánská teorie spravedlnosti bez sociálního rozměru je z tohoto Rawlsova hlediska pozoruhodně téměř stejně přijatelná jako Rawlsova egalitárně liberální teorie spravedlnosti.

Rawls však tyto názory tematizoval, i když pouze sekundárně, už v *Teorii spravedlnosti*, v níž uvádí: „První princip ... je pro ústavodárné shromáždění primárním standardem. ... Druhý princip vstupuje do hry na stupni zákonodárství. ... Priorita prvního principu spravedlnosti před druhým se takto odráží v prioritě ústavo-

²⁹⁰ Tamtéž, s. 229–230.

²⁹¹ Tamtéž, s. 6, 223, 226.

²⁹² Tamtéž, s. 228–229. Při tematizování sociálního minima Rawls vypouští princip difference také ve studii *The Idea of Public Reason Revisited*, c. d., např. na s. 133.

dárného shromáždění před zákonodárným stupněm.“²⁹³ Různí autoři, kteří recipují Rawlsovu teorii, však vždy zdůrazňovali – neoprávněně, protože více než sám Rawls – sociálně egalitární rozměr jeho teorie. Lze říci, že v *Politickém liberalismu* příliš nejde o Rawlsovu reformulaci Rawlse, jak to prezentuje jak vydavatel této knihy, tak i komentátoři Rawlse, např. Susan Okin, Brian Barry a další. Jde tu totiž o limity, které byly přítomné již v *Teorii spravedlnosti*, o nedostatky, které se plně projevily až v Rawlsově druhé knize. Rawls toto své stanovisko stvrzuje v knize *Spravedlnost jako férovost*,²⁹⁴ v níž reformuluje svou teorii spravedlnosti na základě *Politického liberalismu*. Stále sice pracuje jak s principem svobody, tak s principem difference, avšak ten je v *Politickém liberalismu* pouze marginalizován, nebo se dokonce stává postradatelným.

Politický liberalismus nevyžaduje spravedlnost jako férovost neboli legitimita nevyžaduje (sociální) spravedlnost. Omezení sociální exkluze některých vrstev či tříd obyvatelstva principem difference je *just a possible option*. Rawlsův politický liberalismus takovouto opci ovšem nežádá, protože na rozdíl od mnoha egalitárních liberálů či kritických teoretiků nepovažuje některé verze nonegalitárního libertarianismu za neživotaschopné politické stanovisko, ale za pozici, která je přijatelná ve sféře překračujícího konsenzu.

Rawlsova liberální teorie však obsahuje ještě zásadní problémy, jež vyplývají z toho, že v oblasti sociálně-ekonomických otázek – pokud vůbec tyto otázky zkoumá – hledá řešení až v redistribuční politice, jejímž hlavním zaměřením je dodatečné zmírňování stávajících ekonomických nerovností při zachování hlavních prvků daného ekonomického uspořádání. Redukcí problé-

²⁹³ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 127. Překlad upraven.

²⁹⁴ Rawls, J., *Spravodlivost ako férovosť*, c. d., s. 82, 84–87, 247.

mu na otázku redistribuce a podceněním distribuce se Rawlsovi nedaří odstraňovat *příčiny* sociálních nerovností. Otázka redistribučních politik, které se částečně vyrovnávají s negativními důsledky původní distribuce, v současných politických teoriích často zastihuje zásadní otázku vlastnických vztahů, které jsou vlastní příčinou nerovností mezi lidmi. V tomto sice správném, avšak, jak ukážu, jednostranném důrazu na vlastnictví se shodnou především pravíkoví a levíkoví libertariáni.

Koncept vlastnictví je stěžejním pojmem libertariánské filosofie, jež vychází z vlastnictví sebe sama (*self-ownership*) neboli z vlastnictví, jímž osoba vlastní sebe sama.²⁹⁵ Jelikož egalitární libertarianismus sociální otázky řeší,²⁹⁶ například konceptem všeobecného základního příjmu,²⁹⁷ zaměřím se na libertarianismus nonegalitární, s nímž má Rawlsova teorie důležité společné momenty. Navážu na Cohenovu kritickou analýzu nonegalitárního libertariánské pojetí vlastnictví sebe sama, které zformuloval vlivný představitel tohoto směru myšlení Robert Nozick ve své stěžejní práci

²⁹⁵ Zbývající část podkapitoly vychází z části rozboru v mém článku: Hrubec, M., Cohenova cesta k analytickému socialismu. In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d., s. 17–23.

²⁹⁶ Vallentyne, P./Steiner, H. (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism*. New York, Palgrave 2001; tíž (eds.), *Left-Libertarianism and Its Critics*. New York, Palgrave 2001; Steiner, H., *An Essay on Rights*. Oxford, Blackwell 1994.

²⁹⁷ Van Parijs, P., *Real Freedom for All*. Oxford, Oxford University Press 1995; tíž, *What's Wrong with a Free Lunch?* Ed. J. Rogers and J. Cohen. Boston, Beacon Press 2001; tíž, *Arguing for Basic Income*. London – New York, Verso 1992; tíž, *Does Basic Income Make Sense as a Worldwide Project?* Předneseno na: IXth Congress of the Basic Income European Network International Labour Organisation, Ženeva, 12.–14. září 2002. Viz diskusi o kladech a záporech všeobecného základního příjmu z různých interpretačních perspektiv: Van Parijs, P./Hrubec, M./Brabec, M. a kol., *Všeobecný základní příjem*, c. d.

*Anarchy, State, and Utopia (Anarchie, stát a utopie).*²⁹⁸ Nozickovo pojetí vlastnictví sebe sama přiznává každé osobě plné a výhradní právo na ovládání a využití sebe sama, což pro Nozicka znamená přirozené právo každého jednotlivce nebýt nucen poskytovat věci či služby nějaké druhé osobě, pokud to nebylo smluvně sjednáno. Každá osoba může sama sebou podle své vlastní vůle svobodně disponovat. Z tohoto práva na vlastnictví sebe sama Nozick vyvozuje absenci solidárního závazku vůči druhým osobám. Například státní redistributivní aktivity ve prospěch sociálně potřebných, které jsou součástí uspořádání většiny západních zemí, považuje Nozick za znásilnění práv na vlastnictví sebe sama a ve vyhraněné formulaci za druh částečného otroctví.

Nozick v návaznosti na Lockovo pojetí vlastnictví sebe sama ve svém prvním principu spravedlnosti neurčitě argumentuje, že vlastnictví je spravedlivé, jestliže bylo spravedlivě získáno. V dalším principu, v principu převodu, pak podobně tvrdí, že převod vlastnictví je spravedlivý, pokud původní vlastník svobodně na někoho dalšího své vlastnictví převedl. Tento argument v sobě ale implicitně obsahuje obhajobu nadvlády, jež je vytvářena kumulací vlastnictví. Vlastník, který si chce najmout na práci zaměstnance, s ním údajně vstupuje do situace, v níž se oba mohou svobodně rozhodnout, zda spolu za určitých podmínek uzavřou pracovní smlouvu či nikoli. Problém však vzniká tím, že nejsou v rovném

²⁹⁸ Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books 1974. Viz také týž, *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1981. Z literatury, která interpretuje Nozickovu teorii, viz např. Paul, J. (ed.), *Reading Nozick*. Totowa, NJ, Rowman and Littlefield 1981. Cohen odkazuje na Nozicka již v posledních třech kapitolách své práce: Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom*, c. d., s. 12–14. Srov. s další vlivnou libertariánskou interpretací: Rothbard, M., *For a New Liberty*. Auburn, Ludwig von Mises Institute 2006.

postavení, neboť zaměstnanec, jenž je existenčně závislý na mzdě plynoucí ze smlouvy, se ocitá na nižší pozici v hierarchii moci, čelí nadvládě. V takovém případě může být nucen uzavřít smlouvu, i když je pro něj podstatně méně výhodná než pro zaměstnavatele-vlastníka výrobních prostředků. Vyhrocenou podobou tohoto problému je případ otroka. Pokud někdo vlastní výrobní prostředky a také jiné osoby, těmto osobám většinou nezbyvá nic jiného, než se nechat zotročit.

Wei Xiaoping tento druh argumentace výstižně strukturuje při svém porovnávání Rawlsova liberalismu a Nozickova libertarianismu, zejména principu vlastnictví sebe sama, který je spojen buď s Nozickovým odmítnutím přerozdělování, nebo s Rawlsovým principem přerozdělování:

„1. ‚Vlastnictví sebe sama‘ (rozsah vlastnictví nějaké osoby).

2. Rozdíly mezi majetnými a chudými jsou odvozeny od ‚vlastnictví sebe sama‘.

3. Vládní přerozdělování – prostřednictvím zdanění – nemůže být ospravedlněno, protože by porušovalo individuální práva.

4. Všechny sociální hodnoty musejí být rovně distribuovány, dokud nebude nerovné přerozdělování těchto hodnot ku prospěchu každého.“²⁹⁹

Wei uvádí, že obě teorie, Nozickova i Rawlsova, vycházejí ze stejného základu; první dva body jsou vlastní jak Nozickově, tak i Rawlsově teorii. Liší se v třetím bodě, jímž Nozick izoluje princip vlastnictví sebe sama, a ve

²⁹⁹ Wei Xiaoping, *Rethinking China's Economic Transformation*. New York, Global Scholarly Publications 2010, s. 113. První tři body objasňuje Nozick v knize *Anarchy, State, and Utopia*, c. d., s. 172. Čtvrtý bod je výkladem Rawlsova principu difference, viz výše v této podkapitole. Tato interpretace je inspirována knihou: Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c. d.

čtvrtém bodě, který je příbuzný s Rawlsovým principem difference v *Teorii spravedlnosti*, jež však Rawls následně v *Politickém liberalismu* problematizoval, jak jsem doložil výše.

Jelikož oba sdílejí společné lockovské východisko, shodují se také v prvních dvou bodech a neřeší příčiny sociálních nerovností. Rawls čtvrtým bodem pouze částečně omezoval důsledky, k nimž jednotlivé příčiny vedou, samotné příčiny však neřeší, neboť nepovažuje nerovné postavení mezi zaměstnancem a zaměstnávajícím vlastníkem výrobních prostředků za problém. Nozickovo a Rawlsovo stanovisko je dobře patrné ve výkladu, který předkládá G. A. Cohen ve své analýze vlastnictví.³⁰⁰ Rozlišuje několik kategorií pracovníků neboli bezprostředních výrobců a jejich vztah k jejich internímu a externímu vlastnictví. V této souvislosti ukazuje rozdíl mezi otrokem, poddaným, dělníkem/zaměstnancem a nezávislým výrobcem. Otrok nevlastní ani svou pracovní sílu, ani výrobní prostředky, které používá. Obojí je ve vlastnictví otrokáře. Zbývající tři kategorie pracovníků disponují interním vlastnictvím, tj. každý vlastní sebe sama a svou pracovní sílu, ať už celou, nebo jen částečnou, jako je tomu u poddaného. Rozdíl mezi nimi však spočívá v oblasti externího vlastnictví. Zaměstnanec nedisponuje žádným externím vlastnictvím, to znamená, že nevlastní žádné výrobní prostředky; poddaný má ve vlastnictví některé výrobní prostředky; a nezávislý výrobce disponuje všemi výrobními prostředky.

Cohen si pokládá otázku, co umožňuje vykořisťování, a odpovídá, že hlavním problémem je skutečnost, že zaměstnanec nevlastní žádné výrobní prostředky, což jej – často z existenčních důvodů – nutí k tomu, aby uzavřel pro něj nevýhodnou pracovní smlouvu, která

³⁰⁰ Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*, c. d., s. 61–69, přehledně na s. 65.

ho může připravit o zaplacení části jeho práce. Problém vykořisťování a absence vlastnictví se přitom nevyskytuje pouze v kapitalistickém režimu. V každém systému je však exploatace realizována jinak. V kapitalismu je zajišťována především směnou či prodejem pracovní síly, v otrokářském nebo stavovském režimu je, zdůrazňuje Cohen, prováděna jinými tlaky než ekonomickými, a sice nadvládou jedné skupiny nad druhou za použití ideologie a násilí.³⁰¹

Exploatace samozřejmě nemusí být, a často ani není, vykonávána samotnými vlastníky výrobních prostředků, jak předpokládají starší teorie. Jelikož externí vlastnictví vyžaduje správu a odborný přístup, s vlastníky často úzce kooperuje několik dalších druhů skupin osob, jež z kooperace také velmi profitují, v některých případech dokonce více než samotní vlastníci. Manažeři a lidé v dalších významných pozicích, kteří se na ziscích z vlastnictví podílejí, tedy nemusejí být vlastníky, aby mohli ve prospěch vlastníků nebo ve svůj vlastní prospěch provádět skutečnou kontrolu nad vlastnictvím.³⁰² Hovořím-li zde tedy o vlastnících externích zdrojů, mám na mysli rovněž tyto elitní skupiny osob, jež si zisk také přivlastňují. Termín vlastník by neměl být chápán pouze formálně ve smyslu osoby, jež vlastní zdroje jen po právní stránce. Ta ostatně ještě nemusí zaručovat vlastní výkon vlastnictví. Adekvátnější koncept vlastníka zahrnuje osoby, které ze svého vlastnictví anebo z kontroly vlastnictví (ať už vlastního nebo cizího) *reálně* profitují. Mohou to být, za prvé, manažeři ve vysokých pozicích korporací a s nimi afiliovaní manažeři v dalších fir-

³⁰¹ Srov. tamtéž, s. 63 nn., s. 82–83. V českém kontextu srov. Ransdorf, M., *Nové čtení Marxe*. Praha, Futura 1996.

³⁰² Na tomto argumentu se shodují různé konzervativní i progresivní interpretace, jež mají svůj počátek v práci: Burnham, J., *The Managerial Revolution*. Westport, Greenwood Press 1972 (orig. 1941).

mách, za druhé, politici a vysocí státní úředníci, za třetí, vysoce vzdělaní specialisté a za čtvrté, obchodníci.³⁰³

Další aspekt tohoto výkladu nabízí kritické ozřejnění vztahu mezi různými interpretacemi těchto otázek. Zatímco podle Marxe jsou rovné vztahy jednotlivých stran pracovní smlouvy deformovány jejich odlišným vztahem k vlastnictví a vlastníci-zaměstnavatelé svou pozici nadvlády nad zaměstnanci využívají k vykořisťování,³⁰⁴ pro Rawlse vlastnictví výrobních prostředků nepředstavuje možnost nadvlády zaměstnávajícího vlastníka nad zaměstnancem. Univerzální pravidla svobodného a rovného vztahu mezi osobami, tedy konkrétně svobodné uzavírání pracovní smlouvy za rovných podmínek, podle Rawlse nejsou narušeny, pokud proces investice do vlastnictví, včetně investice do vlastnictví výrobních prostředků, proběhl legálním způsobem svobodného převodu vlastnictví od jedné osoby k osobě druhé, jak to uvádí Nozickův princip převodu. Wei Xiaoping zde následuje Marxe a zdůrazňuje, že k tomuto narušení rovných vztahů dochází prostřednictvím vztahů sociálního rozdělení (*social division*), tedy prostřednictvím nadvlády: „Jakmile je sociální rozdělení nastoleno, princip ‚vlastnictví sebe sama‘ a ona univerzální pravidla, jež by měla být každou osobou volně

³⁰³ Leslie Sklair tyto skupiny rozebírá především vzhledem k aktuálnímu globálnímu kontextu. Do čtvrté frakce řadí rovněž média. Sklair, L., *The Transnational Capitalist Class*. Oxford, Blackwell 2001; též, The transnational capitalist class and the discourse of globalisation. *Cambridge Review of International Affairs*, 14, Autumn 2000, 1, s. 67–85; srov. Robinson, W./Harris, J., Towards A Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class. *Science & Society*, 64, Spring 2000, 1, s. 11–54. Srov. a alternativním uspořádáním: Schweickart, D., *Po kapitalizme. Ekonomická demokracia*. Přel. B. Hečko. Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2011.

³⁰⁴ Nechávám zde stranou Marxovu pracovní teorii hodnoty, jež je Cohenem a dalšími autory zpochybněna.

a rovně následována, se stávají protikladnými.³⁰⁵ Sociální rozdělení, jež separuje zaměstnance od vlastnictví výrobních prostředků, znamená oddělení zaměstnance od kapitálu. Liberální teorie a libertariánská teorie, jež čerpají z obdobné, lockovské, formulace vlastnictví sebe sama, nerozlišují vztah, který zaměstnávající vlastník výrobních prostředků zaujímá na jedné straně k vlastnictví, na druhé straně k lidem jakožto zaměstnancům, jimž platí za práci. Oba vztahy jsou pro něj jedním druhem vztahu k investici vlastnictví. Osoba je zde redukována na věc, reifikována, dochází k odcizené práci a dalším důsledkům. Touto kritikou zvěcnění subjektu se upozorňuje na potřebu učinit krok od subjekt-objektových vztahů a paradigmatu práce ke vztahům subjekt-subjektovým, ten však není Marxem téměř rozpracován, a proto není nakonec následován dalšími kroky, jež by byly nezbytné pro přechod k intersubjektivnímu modelu. V tomto smyslu je nutné Marxovo stanovisko překročit, i když jeho výše uvedenou kritiku liberální teorie lze – pokud ji ovšem začleníme do rámce intersubjektivní teorie – ocenit.³⁰⁶

Vlastnictví výrobních prostředků sice nehraje v Rawlsově teorii žádnou principiální roli, je však nutné uvést, že alespoň některých nerovností v oblasti externího vlastnictví – a tím také nerovností, jež se částečně pokoušel svým principem difference omezit – si je vědom. Rawls se však k těmto otázkám příliš nevyjadřuje, a pokud tak činí, zůstává pouze u nepřesných formulací, které příliš neumožňují učinit si představu o vlast-

³⁰⁵ Wei Xiaoping, *Rethinking China's Economic Transformation*, c. d., s. 115. Srov. s příbuznými analýzami, např.: Dinuš, P. a kol., *Marx a společenské zmeny po roku 1989*. Bratislava, Veda – Vydavateľstvo SAV 2010.

³⁰⁶ Honneth sice činí tento intersubjektivní přechod, ale toto začlenění nedovršíl: Honneth, A., *Verdinglichung*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2005.

nictví externích zdrojů. Sám přiznává, že jen načrtne soubor politik, které by měly zabezpečit zázemí v oblasti spravedlnosti. Jejich zdůvodnění však neprovádí. Připouští, že k doložení skutečnosti, že tyto politiky opravdu zajistí spravedlivé zázemí, by byla potřebná společenská teorie, nicméně sám se jí nevěnuje. Proto říká, že jeho návrhy jsou jen „hrubé a intuitivní“.³⁰⁷

Rawls tuto otázku do určité míry tematizuje, když hovoří o pojetí „demokracie založené na vlastnictví“.³⁰⁸ Ve své knize *Spravedlnost jako férovost* uvádí, že tento druh demokracie by měl být založen v základních institucích, kterými by občané uskutečňovali systém spolupráce na bázi férovosti. Podmínkou plné férové spolupráce občanů je, že tyto instituce musejí „na samém začátku svěřit dostatečné množství výrobních prostředků do rukou všech občanů, a ne jen některých“.³⁰⁹ Co znamená „dostatečné množství“ však není přesně určeno. Bližší představu si lze vytvořit pouze z formulace, která hovoří o požadavku, aby občané byli v pozici, jež by jim umožňovala spravovat vlastní záležitosti v „přiměřeném stupni“ rovnosti.³¹⁰

Z výše uvedených rozborů přerozdělování a principu difference je ale zřejmé, že Rawls přijímá nerovnosti mezi lidmi jako motivační faktor pro majetné a záleží právě na této skupině osob, jak velká redistribuce se bude realizovat ve prospěch nejméně sociálně zvýhodněných osob. V případě distribuce prostředků výroby je Rawls ve své formulaci ještě méně specifický, nicméně jeho neurčité vyjádření o „přiměřeném stupni“ rovnosti směřuje k analogickým závěrům jako v předchozím rozboru.

³⁰⁷ Rawls, J., *Spravodlivost ako férovosť*, c. d., s. 208.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 208 nn.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 214.

³¹⁰ Tamtéž.

Určitou představu si lze učinit také z Rawlsova negativního vymezení, konkrétně z vyjádření o tom, co zahrnuje do práva na vlastnictví v koncepcích, které si ce nevyužívá, ale dodává, že je možné je zdůvodnit.³¹¹ Rawls zde uvádí, že právo na vlastnictví výrobních prostředků nemá být zahrnuto mezi principy spravedlnosti či do ústavní smlouvy, neboť se jedná o záležitost, která má být řešena na nižší rovině, to znamená, že je věcí nahodilosti jednotlivých rozhodnutí podle momentálního politického rozložení sil. Specifikace však nesmí překročit základní práva a svobody vymezené jeho teorií, takže základní rámec jeho koncepce a její nedostatky překročit nelze.³¹² Tím se však dostává do argumentace kruhem a brání tomu, aby se problém vyřešil. Zatímco v klasickém marxismu jsme se mohli setkat s podceňováním základních individuálních práv a svobod a v reálně-socialistické praxi docházelo k nespravedlnostem, které z tohoto podcenění vyplývaly, liberalismus naopak téměř neomezeným důrazem na tato práva a tyto svobody omezuje podmínky jejich vlastní egalitární existence. Zde je přímá souvislost deformovaného pojetí autonomie s důsledky v podobě omezování svobod, jak jsem o tom pojednal v předminulé podkapitole. Exkluzivní svoboda spojená s právem na vlastnictví u jedněch osob vede v liberalismu a zejména v nonegalitárním libertarianismu k vyvlastnění či omezení svobody u druhých osob. Jelikož Rawls stejně jako Nozick úzce spojuje svou teorii s konceptem vlastnictví, jež žádným principiálním způsobem neomezuje, a jelikož východiskem tohoto konceptu je vlastnictví sebe sama, je nezbytné se jím důkladně zabývat.

Z dosud uvedeného je již zřejmé, proč teze o vlastnic-

³¹¹ Tamtéž, s. 178.

³¹² Srov. s Rawlsovými odpověďmi na potenciální Marxovy námitky tamtéž, s. 268–271.

tví sebe sama je blízká také marxismu, který v návaznosti na ni kritizuje vykořisťování, když se zasazuje o to, aby každý pracující měl nárok na plody své práce. Toto vyjádření by však mohlo svádět ke zjednodušení, že každý pracující zcela vlastní sám sebe, a proto i veškeré výsledky své práce. Důsledné zastávání této teze totiž podle Cohena vede k sebestřednému lpění na veškerých aktivitách a produktech každé osoby, a tím k přehlížení sociálně potřebných (včetně dětí, starých lidí apod.), kteří jsou odkázáni na druhé. Tento přístup má pak své libertariánské a liberální konsekvence ve vztahu k externímu vlastnictví. Proto Cohen ve své přesné analytické argumentaci konstatuje, že jakákoli silná verze práva na vlastnictví sebe sama je v konečném důsledku právem na sobectví.³¹³

Cohen uvádí, že vážným pokusem o popření teze o vlastnictví sebe sama by se mohlo zdát její úplné propojení s libertarianismem a jeho následné egalitářské odmítnutí.³¹⁴ Jelikož si je ale vědom toho, že tato

³¹³ Následující část této podkapitoly využívá některé části mého textu: Hrubec, M., Cohenova cesta k analytickému socialismu. In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha, Filosofia 2006, s. 7 až 35.

³¹⁴ Cohen si je přitom vědom rozdílu mezi pravicovým libertarianismem, jenž je nejryzeji formulován Nozickem a který Cohen odmítá, a levicovým libertarianismem, jenž má podle Cohena také své nedostatky a jehož zastánci jsou například Hillel Steiner nebo Herbert Spencer v raném období. Podobně jako pravicový libertarianismus přijímá i levicový libertarianismus bez výhrad tezi o vlastnictví sebe sama, ale na rozdíl od pravicové verze hájí počáteční egalitářní distribuci přírodních zdrojů. Prosazuje totiž názor, že lidé původně vlastnili zdroje společně, a že by tudíž k jejich vlastnictví měli mít i nadále rovný přístup. Cohen v této souvislosti kritizuje libertarianismus, který se snaží být egalitářním, za to, že nezohledňuje jak egalitářní pospolitost, tak skutečnost nerovnoměrného rozdělení přirozených dispozic a talentu v lidské populaci, a že tak svým separovaným důrazem na externí zdroje stírá své původní ambice definované svobodou každého člověka.

strategie je nedůsledná, usiluje o odmítnutí teze samé. To však vyžaduje vyrovnání se s Nozickovou reakcí, podle níž toto odmítnutí s sebou přináší několik závažných problémů: za prvé, nastolení otroctví, za druhé, svévolné jednání s druhými lidmi jako s prostředky, a za třetí, omezení lidské autonomie.

Cohen se s Nozickovými námitkami vyrovnává následujícím způsobem.³¹⁵ Za prvé, problém spojený s hrozbou otroctví řeší pomocí interpretace úvah Thomase Scanlona a Josepha Raze.³¹⁶ Ti jako základní způsob odmítnutí teze o vlastnictví sebe sama navrhnou zdůvodnit přijetí závazků k druhým lidem. Podle Nozicka je ale jakýkoliv nesmluvní závazek formou otroctví, přinejmenším částečného. Scanlon proti této Nozickově argumentaci namítá, že stejně jako například nelze srovnávat celoživotní věznění s krátkodobým uvězněním za účelem vyšetření nějakého trestného činu, nemůže být otroctví srovnáváno s redistributivní státní daní. Podle Raze je také možné říci, že například pomoc rodinnému příslušníkovi v jeho nemoci je pro mě závazná, i kdyby se mě nemocný pokusil tohoto závazku výslovně zprostit. Za určitých okolností jsem povinen pomoci ne proto, že je někdo vlastníkem mého práva něco vykonat, ale proto, že uznávám existenci relevantního závazku. Toto uznání odhaluje mezeru ve vlastnických právech, která prozrazuje, že nejsem výhradním vlastníkem některých svých činností (těch, které jsou spojeny se závazky), což však ještě neznamena, že jsem upadl do otroctví.

³¹⁵ Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, c. d., s. 31, 34, 172 n.; Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c. d., zvl. s. 229 až 243.

³¹⁶ Srov. Scanlon, T., Liberty, Contract and Contribution. In: Dworkin, G./Bermant, G./Brown, P. G. (eds.), *Markets and Morals*. Washington, Hemisphere Publishing 1977, s. 66. Razův argument uvedený v osobním rozhovoru s G. A. Cohenem. Srov. Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, c. d., s. 231–233.

Proti Razově argumentaci lze sice namítnout, že nerozlišuje mezi morálními a právně vymahatelnými závazky, avšak tato námitka vymahatelnosti nezní podle Cohena příliš věrohodně, neboť také Nozickův model minimálního státu vyžaduje, stejně jako model redistributivního státu, danění občanů, které je zakotveno právně. Pokud je v Nozickově případě možné ospravedlnit vybírání daní za účelem placení policejních sil, pak vybírání daní ve prospěch sociálně potřebných se nezdá být o nic méně legitimní. Existence určitých závazků k druhým lidem ukazuje normativní jádro redistributivního státu, ale v žádném případě nesvědčí o jeho otrokářském charakteru. Nozick by měl podle Cohena navíc zdůvodnit, jak ospravedlňuje možnost zcela svobodného rozhodnutí osoby vydat se do naprostého otroctví (kromě vnitřně rozporného odkazu na smluvní souhlas dané osoby upadající do otroctví), když je zásadním odpůrcem redistributivního státu, který podle něj představuje formu prosazování částečného otroctví.

Za druhé, Cohen odpovídá na Nozickovo obhajování teze odkazem na Kantův princip, podle něhož lidé jsou účely, a nikoli prostředky. Tento princip podle Nozicka znamená, že člověk nemůže být užit jako pouhý prostředek dosahování účelů jiných lidí (tj. například pro redistribuci) bez svého souhlasu. Na tuto námitku Cohen reaguje tím, že formuluje: a) vztah mezi Kantovým principem a tezí o vlastnictví sebe sama a b) rozdíl mezi Kantovým principem a jeho Nozickovou reformulací.

a) Cohen tvrdí, že Kantův princip neobsahuje tezi o vlastnictví sebe sama a že ani teze neobsahuje princip. Kantův princip (ze *Základů metafyziky mravů*³¹⁷) se týká toho, že nesmíme druhého člověka používat pou-

³¹⁷ Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, Svoboda 1990. Rovněž in: týž, *Metaphysik der Sitten* (1797).

ze jako prostředek, neboť s ním musíme zároveň jednat jako s účelem o sobě. Jestliže tedy využíváme například prodavače, abychom koupili nějaké zboží, jsme zároveň zavázáni poskytnout mu pomoc, pokud ji, kupříkladu ze zdravotních důvodů, potřebuje. Takovýto závazek by však v případě využití automatu na zboží – tedy pouhého prostředku – neplatil. Cohen s odvoláním na Kanta a v souladu s jeho principem tvrdí, že zdraví lidé mají povinnost přispívat prostřednictvím daní lidem praceneschopným. To je však v rozporu s tezí o vlastnění sebe sama, která by musela odmítnout instrumentální užití zdravých lidí (uznaných jako účely o sobě) v případě pomoci zdravotně neschopným, neboť sama o sobě vylučuje jakékoliv nesmluvně vymahatelné závazky.

Na druhé straně by někdo mohl přijmout tezi o vlastnění sebe sama, a Kantův princip odmítnout. Zatímco teze neříká nic o pozitivním vztahu k druhým lidem, Kantův princip si naši angažovanost ve vztahu k druhým vyžaduje, neboť postuluje závazek jednat s druhými lidmi jako s účely.

b) Cohen uvádí, že Nozickova reformulace Kantova principu prostředku a účelu v princip souhlasu je jeho deformací. Zatímco Kant vyžaduje, aby se s druhým jednalo (zároveň) jako s účelem, Nozick podle Cohena pouze požaduje, aby druhý člověk souhlasil s tím, jak se s ním bude jednat. To znamená, že Nozickův princip souhlasu může vést až k tomu, že je s druhým člověkem jednáno pouze jako s prostředkem.

Za třetí, v poslední námitce Nozick argumentuje omezením autonomie a tvrdí, že lidé mohou být autonomními bytostmi pouze tehdy, pokud jsou zcela držiteli práv, která se týkají vlastnictví sebe sama. Cohen ale namítá, že v našem prostředí, kde lidé mají různé dispozice a jsou různě talentovaní, může každý člověk požívat určité autonomie neboli reálné svobody pouze tehdy, když jsou práva na vlastnictví sebe sama částečně

omezena. Pokud totiž omezena nejsou, mnoha lidem (nemocným, nezaměstnaným atd.) je autonomie odepřena. Úplné vlastnictví sebe sama však neznamená zajištění autonomie ani za předpokladu přibližně stejného rozložení talentu a zdraví, tj. vlastnictví interních zdrojů, v celé lidské populaci. Autonomie je totiž podle Cohena závislá na rozsahu práv jedince jak nad sebou samým, tak také nad externím okolím, s nímž může disponovat, a právě v tomto rozsahu svých práv, jak ukazuje problém exploatace, se lidé podstatně liší.

V této argumentaci nejde o to, aby byla teze o vlastnictví sebe sama zásadně zamítnuta, ale o to, aby výklad učinil jak tuto tezi, tak nonegalitární libertarianismus dostatečně neatraktivními. Jedná se o vyvážené pojetí vlastnictví a vyhnutí se oběma extrémům. Zatímco úplné odmítnutí teze by znamenalo nepřipuštění nároku pracovníka na plody jeho práce, a tedy i nemožnost kritiky vykořisťování, úplné přijetí teze by naopak otevřelo dveře egoistickému popření správnosti distributivních a redistributivních opatření.

Závěrem této kapitoly mohu souhrnně dodat, že kritiku nedostatků liberální teorie, jež jsem rozdělil na deficit participace a sociální deficit, bylo možné otevřít analýzou problémů koncepce veřejného rozumu a témat s ní spjatých. V oblasti participace občanů v demokratickém systému se ukazují neduhy liberálního pojetí svobody zejména v oblasti deformovaného pojetí autonomie, které vede k excesivnímu individualismu, k problémům instrumentálního rozumu a paradoxně i k omezení svobody. V oblasti sociální spravedlnosti se potýkáme v mírnější verzi s nedostatečnou koncepcí přerozdělování, ve verzi závažnější s absencí přerozdělování a v konečném důsledku především s nevyřešeným individualistickým excesivním nárokem na externí vlastnictví. Liberální příslib svobody tedy zůstal nenaplněn. Rawlsův politický liberalismus se zdá být jak méně par-

ticipativní, a tím i méně demokratický, tak také méně sociální, než jak je obvykle prezentován. Tato úskalí činí jeho teorii předmětem kritických analýz nonegalitárního libertarianismu, které ukazují, že demokratické zřízení a s ním spjatá sociální spravedlnost vyžadují větší prostor pro participaci občanů a jejich sociální zabezpečení, než jaké liberální teorie připouští.

6. Deficity mezinárodní svobody

Pojetí spravedlnosti v národním státě, jež se etablovalo v posledních třech stech letech, naráží v posledních desetiletích vlivem globálních konfliktních interakcí na své meze. Jedinci i celé společnosti se ocitají stále více pod tlakem transnacionálních ekonomických vlivů a musejí ve stále větší míře reagovat na skutečnost interkulturních sporů. Žijeme ve velmi stratifikovaném globálním uspořádání, v němž se z „asymetrické vzájemné závislosti mezi rozvinutými, nově industrializovanými a nerozvinutými zeměmi“ rodí nesmiřitelné konflikty a požadavky.³¹⁸ Nespokojenost mnoha lidí s tímto stavem vede k úvahám o jeho alternativách, které by měla přinést přiměřená institucionalizovaná koncepce, jež by umožnila globální spravedlnost. Stále větší konfliktní provázanost jednotlivých lidí a společností přitom vyžaduje nejen zlepšení pouhých mezinárodních vztahů, ale také jejich překročení a vytvoření supranacionálního a kosmopolitního neboli globálního uspořádání.

Argumentace v této kapitole se bude ubírat následujícím směrem.³¹⁹ Ve čtyřech krocích se zaměřím na kritiku liberální teorie mezinárodní spravedlnosti a na potřebu utváření teorie globální spravedlnosti, jež krystalizuje na pozadí nedostatečnosti mezinárodních řešení. Za pr-

³¹⁸ Habermas, J., Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert. In: týž, *Die postnationale Konstellation*, c. d., s. 87.

³¹⁹ Tato kapitola vychází z rozpracovaného textu: Hrubec, M., Mezinárodní versus globální spravedlnost. In: týž (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, c. d., s. 77–104.

vé načrtnu hlavní teze Rawlsovy teorie mezinárodních vztahů. Mým cílem přitom bude koncentrace pouze na její nosné pilíře, jejichž prezentace mi poslouží k porovnání s teorií globální spravedlnosti. Kritický výklad začnu rozborem problému, který je obsažen v první části Rawlsovy teorie, tj. v jeho pojetí společenské smlouvy. Tímto problémem je neadekvátně uchopený vztah mezi jedincem a pospolitostí v mezinárodních souvislostech. Za druhé ukážu nejasnosti Rawlsovy teorie obsažené v její druhé části, tj. v jeho principech spravedlnosti zvolených pomocí společenské smlouvy. Za třetí se zaměřím na důsledky těchto nejasností pro sociálně distributivní dimenzi spravedlnosti neboli pro řešení enormních globálních nerovností. Nakonec, za čtvrté se pokusím zformulovat příčiny těchto zmíněných mezí Rawlsovy teorie mezinárodní spravedlnosti a naznačit potřebu přechodu od mezinárodní spravedlnosti, jež vychází z liberálního nacionalismu, ke globální spravedlnosti.

6.1 Neadekvátní vztah mezi jedincem a pospolitostí

Poprvé Rawls zformuloval své pojetí mezinárodní spravedlnosti již v *Teorii spravedlnosti*.³²⁰ Jelikož se však tato kniha zaměřuje na pojetí spravedlnosti v rámci národního státu, pojednání o mezinárodní spravedlnosti je v ní jen v náčrtu. Nicméně se jedná o velmi krystalickou formulaci, kterou Rawls později rozvinul ve studii „Právo národů“ a následně ve stejnojmenné knize,³²¹ v níž nastiňuje svou vlivnou koncepci mezinárodní spravedlnosti.

³²⁰ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 223–224.

³²¹ Rawls, J., *The Law of Peoples*. In: Shute, S./Hurley, S. (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books

Úkolem Rawlsova *Práva národů* je návrh zásadních linií jednak pro mezinárodní politiku liberálnědemokratické společnosti a jednak pro obecnější účel, jímž je záměr vytvořit světovou Společnost liberálních a slušných (*decent*) národů.³²² Právo národů v pojetí mezinárodní spravedlnosti je určeno pro „určitou politickou koncepci práva a spravedlnosti, která se vztahuje na principy a normy mezinárodního práva a jeho praxe“.³²³ Rawls přitom své stanovisko zakládá na dvou vzájemně provázaných předpokladech, které stojí v pozadí jeho teorie mezinárodních vztahů.³²⁴ Domnívá se, že největší problémy a katastrofy v dějinách lidstva – masové vraždy, genocida, chudoba, náboženské perzekuce nebo nespravedlivé války – byly způsobeny politickou stránkou nespravedlnosti, a mohou vymizet, pokud politickou dimenzi nespravedlnosti odstraníme zavedením spravedlivých základních politických institucí a akceptováním spravedlivých opatření. Rawls přitom částečně činí ústupek a dodává, že pokud tyto instituce nebudou spravedlivé, měly by být – pokud chtějí uvedeného žádoucího stavu dosáhnout – alespoň slušné.

Důvodem, proč Rawls ve své pozdější formulaci nemluví o pluralitě států, ale o pluralitě národů neboli lidí (*peoples*), spočívá v tom, že chce odlišit státní útvary s jejich vlastními zájmy (zájmy racionálními, a nikoli nezbytně rozumnými),³²⁵ které se projevovaly v jejich su-

1993, s. 41–82; týž, *Právo národů*, c. d.; srov. též Martin R./Reidy, D. A. (eds.), *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford, Blackwell 2006.

³²² Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 192–193.

³²³ Tamtéž, s. 13.

³²⁴ Tamtéž, s. 18.

³²⁵ Výklad primárního významu rozdílu mezi termíny „rozumný“ a „racionální“ lze najít např. in: Rawls, J., *Základní svobody a jejich priorita*, c. d., s. 174.

vernitě, jež jim byla v mezinárodním právu připisována v posledních třech letech, od národů začleněných do Práva národů, které omezuje politickou autonomii států. Od národů se očekává více než od států, neboť se od nich vyžaduje – od skončení druhé světové války – striktnější dodržování lidských práv. Zvláště je třeba ocenit, že jsou lidská práva pojímána v tolerantnější podobě, která se je do určité míry pokouší zbavit nánosů etnocentrismu a respektovat odlišnosti dobře uspořádaných národů, jež však nemají liberálnědemokratický charakter.³²⁶ Tím jsou otevírány určité možnosti, jež by bylo možné využít pro mírové soužití dobře uspořádaných společností. To pro Rawlse znamená soužití liberálnědemokratických společností, které navzdory všem jejich nerovnostem nepovažuje za hierarchické, a hierarchicky uspořádaných společností, které se nevyznačují liberálním zřízením, ale dodržují základní lidská práva a občanům umožňují participaci na vládě založené na společně sdílených hodnotách.³²⁷ Rawls uvádí: „Paralelou rozumného pluralismu ve Společnosti národů je [v národní společnosti] rozmanitost rozumných národů s různými, jim vlastními kulturami a duchovními tradicemi, a to jak náboženskými, tak i nenáboženskými.“³²⁸ Doplnujícím prvkem soužití dobře uspořádaných společností je vztah těchto společností sdružených pod Právem národů ke společnostem, které dobře uspořádány nejsou a které jsou zdrojem mezinárodní nestability.

³²⁶ Rawls netrvá na některých člancích Všeobecné deklarace lidských práv, např. na čl. 21, který mluví o demokratické vládě. Srov. s opačným názorem: např. Archibugi, D./Held, D., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity Press 1995. Srov. také s: Taylor, C., *A World Consensus on Human Rights? Dissent*, 43, Summer 1996, s. 15–21.

³²⁷ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., § 8–9.

³²⁸ Tamtéž, s. 27.

Lze tedy říci, že Rawlsovi jde o mezinárodní spravedlnost, jíž chce v ideálním případě dosáhnout ustanovením souladného soužití národů ve Společnosti národů pod Právem národů, které usiluje o nastolení *politické* dimenze spravedlnosti. V neideálním případě k tomu přistupuje ještě vztah ke společnostem, jejichž uspořádání je nějak deformované.

Dosavadní výklad již dostačuje k tomu, aby bylo možné porozumět nedostatkům Rawlsovy teorie mezinárodních vztahů. Nejprve bych chtěl upozornit na problém, který se objevuje v Rawlsově formulaci *původní situace*, v níž se jednotlivé strany společenské smlouvy rozhodují, jaké budou principy mezinárodní spravedlnosti. Ponechám nyní stranou závažné nedostatky definování principů spravedlnosti prostřednictvím kontraktualistické konstrukce původní situace, jak jsem již naznačil ve své kritice Rawlsovy teorie na národní rovině. Problém, na nějž je třeba upozornit, je možné posoudit i nezávisle na společenské smlouvě. Spočívá v určení subjektů spravedlnosti.

Zatímco v Rawlsově teorii spravedlnosti formulované v rámci národního státu figurují v původní situaci jedinci, kteří zastupují sami sebe, v jeho teorii mezinárodní spravedlnosti jsou aktéry reprezentanti národů – nebo celých států, jak se Rawls vyjadřoval ve svém ranějším období –, kteří mají za úkol reprezentovat pouze národní zájmy, respektive státní zájmy, a nikoli zájmy jednotlivce. Jak Rawls uvádí v *Teorii spravedlnosti*: „... smluvními stranami jsou reprezentanti různých národů. ... Smluvní strany, v tomto případě reprezentanti států, směřjí tedy opět mít jen tolik vědomostí, které by jim umožnily učinit nějaké racionální rozhodnutí k prospěchu jejich zájmů.“³²⁹

³²⁹ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 224.

Tento posun od jednotlivců, kteří zastupují svá vlastní stanoviska jakožto postoje morálních osob, k reprezentantům, kteří zastupují národní zájmy, významně proměňuje Rawlsovu teorii. Za optimální je v této teorii považována nacionálně vymezená obrana individuálních práv, která prosazuje národní zájmy ve jménu příslušníků těchto národů proti zájmům ostatních národů. Jedná se o principy, které „určují ... veřejná opatření vůči jiným národům“.³³⁰ Tato charakteristika přibližuje Rawlsovu teorii normativně nenáročné realistické teorii mezinárodních vztahů, v jejímž centru pozornosti národní vztahy stojí. Tento přístup ve svém důsledku vede k umírněné petrifikaci reálné politiky mezinárodních vztahů, jejíž orientace na národní suverenitu je však v posledních desetiletích v praktické politice stále více oslabována.³³¹

Na pozadí dosavadní argumentace bude nyní rozlišení mezi Rawlsovou teorií mezinárodní spravedlnosti a teorií kosmopolitní spravedlnosti srozumitelnější. Základní distinkce mezi nimi spočívá podle Rawlse, který odkazuje na kosmopolitní teorie Briana Barryho, Charlese Beitze, Thomase Poggeho a Davida Richardse, v tom, že zatímco kosmopolitní spravedlnost se týká jedinců, mezinárodní spravedlnost se vztahuje k celým společ-

³³⁰ Tamtéž. Překlad upraven.

³³¹ Rawls svou teorii staví především na vztahu mezi národy v ideální teorii a nepočítá s realizací mezinárodních vztahů se státy, jež stojí mimo zákon. Ve věci kontaktu s nimi uvažuje o spravedlivé válce, což však vynechává variantu, že neideální státy mohou být sice v domácí politice problematické, ale v mezinárodní politice neagresivní. Rawls sice může hypoteticky uvažovat o rozpoutání války s každým neideálním národem, to by však znamenalo značnou eskalaci válečných konfliktů, větší než je obvyklá i ve velmi realistické teorii. Na těchto dilematech je v *Právu národů* vidět napětí mezi Rawlsovou ideální a neideální teorií, které spolu nejsou vnitřně provázány. Srov. Shue, H., Rawls and the Outlaws. *Philosophy and Economics*, 1, 2000, 3, s. 307–323.

nostem či národům.³³² Nicméně stanoviska zmíněných teoretiků kosmopolitismu jsou poněkud komplexnější a není možné jim porozumět pouze na základě tohoto Rawlsova výkladu.

Nejprve je třeba rozlišit alespoň libertariánské teorie od teorií kosmopolitních. Libertariánské teorie spravedlnosti, např. teorie Hillela Steinera nebo Henryho Shuea,³³³ se skutečně, jak říká Rawls, vztahují pouze k jednotlivcům, přičemž lidská práva připisují lidským bytostem jako takovým na základě jejich společných charakteristik. Tím se odlišují od Rawlsova stanoviska, které těmito právy zavádí „nutný, nikoli však dostatečný standard pro slušnost domácích politických a sociálních institucí“, který je vyžadován od národů jakožto členů „spravedlivé Společnosti národů“.³³⁴ Jelikož se dodržování práv jedinců v Rawlsově mezinárodní teorii stává jen jedním z kritérií přijetí národa mezi ostatní národy v rámci Společnosti národů, hrají zde jedinci pouze instrumentální roli.

Rawls přehlíží, že se kosmopolitní teorie mohou vztahovat nejen k celým společnostem (jako jeho mezinárodní teorie), ale *také* k jednotlivcům, a to jako ke světoobčanům. To ale neznamená, že otázku spravedlnosti musejí kosmopolité řešit přímo ve vztahu k jednotlivcům, a ne

³³² Rawls, J., *Právo národů*, c. d., kap. 11.1 a 16.3. Srov. Barry, B., *Theories of Justice*. Berkeley, University of California Press 1989; Beitz, C., *Political Theory and International Relations*. Princeton, Princeton University Press 1979; Pogge, T., *Realizing Rawls*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1990; Richards, D., *International Distributive Justice*. *Nomos*, 24, 1982, s. 275–295.

³³³ Steiner, H., *An Essay on Rights*, c. d.; Shue, H., *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, Princeton University Press 1980. Zaměřuji se zde na egalitárně libertariánské teorie, s nimiž Rawls polemizuje. Ostatní libertariánské teorie, které nejsou pro tuto polemiku s Rawlsovou teorií výzvou, zde nechávám stranou.

³³⁴ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 121; srov. s. 100–101.

prostřednictvím institucí různých úrovní.³³⁵ Optimální řešení nabízí model odstupňovaných společenských struktur v závislosti na příslušné pospolitosti – lokální, národní, makroregionální (kontinentální) a globální.³³⁶ Přitom je třeba zdůraznit, že kosmopolitní uspořádání může, ale nemusí vyústit v globální vládu.³³⁷ Jeho prosazování je možné také pouze pomocí států a dalších institucí, a nikoli prostřednictvím světové vlády.³³⁸

³³⁵ Charles Beitz formuluje rozdíl mezi institucionální a morální verzí kosmopolitismu, který zpochybňuje tuto nezprostředkovanost. Zatímco se institucionální kosmopolitní spravedlnost (např. v podání Poggeho a Beitze) týká různých supranacionálních institucí včetně institucí globálních, morální kosmopolitismus pojednává především o morálním základu, na němž mohou být tyto instituce ospravedlněny – „každá bytost má globální status jako poslední jednotka morálního zájmu“. Beitz, C., *International Liberalism and Distributive Justice*. *World Politics*, 51, 1999, 2, s. 287. Srov. Rasmussen, D., Kant, Rawls a kritika kosmopolitismu. *Filosofický časopis*, 58, 2010, 2, s. 229–244; Hayden, P., *John Rawls: Towards a Just World Order*. Cardiff, University of Wales Press 2002.

³³⁶ Oproti autorům uvedeným v předchozí poznámce Charles Jones, který svou teorii považuje za morálně kosmopolitní, sice nepřijímá institucionální kosmopolitismus, ale svým neohegelovským pojetím pospolitosti poskytuje jeho adekvátní zakotvení. Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Oxford, Oxford University Press 1999. Srov. s dalším inspirativním pojetím kosmopolitně orientované teorie: Linklater, A., *Critical Theory and World Politics. Citizenship, Sovereignty and Humanity*, c. d.

³³⁷ Mezi různými druhy kosmopolitismu existuje rovněž tzv. legální kosmopolitismus, který však o globální vládu usiluje. Tento druh vlády charakterizuje jednotný právní řád světové republiky, v němž mají všichni občané stejná práva a stejné povinnosti. Srov. Nielsen, K., *World Government, Security, and Global Justice*. In: Luper-Foy, S. (ed.), *Problems of International Justice*. Boulder, Westview Press 1987; Heater, D., *World Citizenship and Government. Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*. Houndmills, Macmillan Press 1996.

³³⁸ Srov. Kant, I., *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přel. K. Novotný a P. Stehlíková. Praha, OIKOYMENH 1999.

teorie	libertariánská	kosmopolitní	mezinárodní
subjekt	jedinec	jedinec a pospolitost	pospolitost
inklinace	atomismus	interkulturní kosmopolitismus	nacionalismus

Tab. 4: Subjekty a inklinace v libertariánské, kosmopolitní a mezinárodní teorii

Hlavní myšlenku dosavadního výkladu lze shrnout stručnou tezí, že kosmopolitní teorie může zaujímat středové postavení mezi mezinárodními teoriemi, které – jako ta Rawlsova – ulpívají na vztahu mezi národními pospolitostmi a jedince přehlízejí, a teoriemi libertariánskými, které se koncentrují pouze na jedince, kdežto jiné instituce než globální ignorují.

Jak je zřejmé z níže uvedené tabulky, východisky jednotlivých teorií jsou tedy a) jedinci, b) jedinci a pospolitosti, c) pospolitosti. Vzhledem k tomuto vymezení inklinuje libertariánská teorie k sociálnímu atomismu, neboť tenduje k izolovanému vnímání jedince. Mezinárodní teorie naopak tím, že dává národu či národnímu státu výraznou přednost před jedincem, směřuje k nacionalismu a k instrumentálnímu pojetí individuálních práv a tím i samotných jedinců, neboť v nadnárodním rámci staví do středu své pozornosti národní zájmy. Naopak vyvážená kosmopolitní teorie obsahuje potenciál zohlednění jak individuálních práv, tak i práv zakotvených v různých pospolitostech.

Členění obsažené v této tabulce bezpochyby nevyčerpává výklad komplexních teorií, jež se zabývají regula-

cí vztahů za hranicemi národů a států.³³⁹ Jeho výhodou však je, že vychází z polemiky mezinárodní teorie s teorií kosmopolitní, kterou sám Rawls oprávněně pokládá za hlavní alternativu své teorie a kterou zaměňuje za teorii libertariánskou.

6.2 Komparace principů spravedlnosti

Dosud jsem se věnoval vymezení subjektů (jedinců a národů) mezinárodní a globální spravedlnosti. Nyní se zaměřím na principy, jež by měly mezinárodní a globální vztahy mezi těmito subjekty regulovat. Pro Rawlse to znamená vyjít z úvahy o tom, jaké principy by byly zvoleny v mezinárodní původní situaci. Ve své *Teorii spravedlnosti* uvádí, že volba principů spravedlnosti by nebyla problematická: „Mohu pouze nastínit principy, které by byly uznány. Každopádně by však nedošlo k žádnému překvapení, protože zvolené principy, jak se domnívám, by byly známy (*familiar*).“³⁴⁰ Rawls se přitom odvolává na Brierlyho knihu o právu národů a pouze dodává, že „toto dílo obsahuje vše, co zde potřebujeme“ vědět.³⁴¹ Je však otázkou, zda by národy tyto známé principy skutečně zvolily. Lze velmi pochybovat o tom, že zejména rozvojové země (globální Jih) jsou se současnými známými, a tedy patrně obvyklými názory na mezinárodní vztahy spokojeny natolik, že by pouze zakonzervovaly status quo.

V Rawlsových spisech je možné identifikovat několik pojetí principů spravedlnosti a tím otevřít diskusi

³³⁹ Složitější členění předkládá např. Michael Walzer v článku *International Society: What is the Best that We Can Do? Ethical Perspectives*, 1996, 6, s. 201–210.

³⁴⁰ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 224, pozn. č. 27.

³⁴¹ Tamtéž. Srov. Brierly, J. L., *The Law of Nations*. Oxford, Clarendon Press 1963, zvl. kapitoly IV–V.

o těchto principech mezi zastánci mezinárodní a globální spravedlnosti. Jsou v zásadě tři: za první formulace principů mezinárodní spravedlnosti A) v její počáteční podobě v *Teorii spravedlnosti* a B) v její již rozpracované podobě v *Právu národů*; za druhé formulace náročnějších principů, které platí pro jedince na národní rovině; a za třetí pouze *implicitní* formulace mezinárodních a planetárních principů, která je potenciálně obsažena v Rawlsově pojetí principů platných pro jedince na národní rovině. V tomto třetím případě jde o různé reformulace Rawlsových principů jinými autory, kteří vyvozují kosmopolitně platné principy z Rawlsových principů regulujících vztahy mezi jedinci v národním rámci, neboť nepokládají Rawlsovo vlastní vyvození mezinárodních principů za adekvátní, jak ukážu v podkapitole 6.3.³⁴²

I A. Principy mezinárodní spravedlnosti v *Teorii spravedlnosti*

V *Teorii spravedlnosti* Rawls stanovuje čtyři základní principy spravedlnosti, které regulují vztahy mezi národy:³⁴³

1. Princip *rovnosti*: nezávislé národy, organizované ve státech, mají určitá rovná základní práva analogická a rovnými občanskými právy v ústavním zřízení.
2. Princip *sebeurčení*: právo národa uspořádat své vlastní záležitosti bez vměšování cizích mocností.
3. Právo na *sebeobranu*: právo proti útokům včetně práva na utváření obranných spojení na ochranu tohoto práva.

³⁴² Pro lepší orientaci jsem v následujícím přehledu vyznačil klíčová slova jednotlivých principů kurzívou.

³⁴³ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 223–224.

4. Princip *dodržování smluv*: plnění smluvních závazků, jsou-li ovšem slučitelné s ostatními principy, jež upravují vztahy mezi státy.

I B. Principy mezinárodní spravedlnosti v *Právu národů*

V *Právu národů* Rawls své principy spravedlnosti mezi národy dále rozvádí:

1. „Národy jsou *svobodné* a nezávislé, a ostatní národy mají tuto svobodu a nezávislost respektovat.
2. Národy mají dodržovat *smlouvy* a závazky.
3. Národy si jsou *rovny* a podílejí se na dohodách, které jsou pro ně závazné.
4. Národy mají dodržovat povinnost *neintervence*.
5. Národy mají právo na *sebeobranu*, nikoli však právo podněcovat válku z jiných důvodů než kvůli sebeobraně.
6. Národy by měly ctít *lidská práva*.
7. Národy by při válčení měly dodržovat jistá specifikovaná *omezení*.
8. Národy mají povinnost *pomoci* jiným národům, které žijí v nepříznivých podmínkách, jež jim znemožňují disponovat spravedlivým či slušným politickým a sociálním zřízením.“³⁴⁴

II. Principy regulující vztahy mezi jedinci v národním rámci v *Teorii spravedlnosti*

Dříve než zaujmu stanovisko k uvedeným principům mezinárodní spravedlnosti, připomenu Rawlsovy dva principy spravedlnosti z *Teorie spravedlnosti*, které pla-

³⁴⁴ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 61–62.

tí pro jedince na národní rovině a z nichž, jak dále uká-
žu, zastánci globální spravedlnosti vyvozují náročnější
kosmopolitní principy než Rawls sám.

1. Princip svobody: „Každá osoba má stejné právo na
nejrozsáhlejší celkový systém stejných základních
svobod, který je kompatibilní s obdobným systémem
svobod pro všechny.“
2. Princip difference: „Sociální a ekonomické nerovnos-
ti mají být uspořádány tak, aby byly: k největšímu
prospěchu nejméně zvýhodněných jedinců.“³⁴⁵

Z porovnání dvou zmíněných pojetí mezinárodních
principů (IA a IB) je zřejmé, že pojetí IB ve svých prv-
ních pěti principech obsahuje redefinované čtyři princi-
py pojetí IA. Provedu-li nyní srovnání Rawlsových prin-
cipů mezinárodního práva (I) s jeho principy, které se
vztahují na jedince v národním rámci (II), ukazuje se,
že 1. a 2. princip pojetí IA a 1. princip a část 3. prin-
cipu pojetí IB specifikuje vzhledem k národům rovná
práva a rovné svobody, které jsou analogické s 1. prin-
cipem pojetí II neboli s *principem svobody* na národní
rovině.

Zbývající principy či části principů pojetí IA a princi-
pů pojetí IB pojednávají o klasických zásadách meziná-
rodního práva, které nevytvářejí přímou paralelu s prin-
cipy na národní rovině. Princip 7 přitom tvoří doplněk
principu 5.

Hlavním diskutovaným přínosem formulace pojetí IB
mezinárodního práva jsou tedy oproti IA principy 6
a 8. Těžiště pojetí IB spočívá v respektování lidských
práv (6. princip) a v pomoci národům do té míry, aby
mohly nastolit slušný politický a společenský režim
(8. princip). Vzhledem k Rawlsově užší koncepci lid-

³⁴⁵ Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*, c. d., s. 182. K vývoji Rawlsovy
formulace principů spravedlnosti srov. jeho *Základní svobody a je-
jich priorita*, c. d., s. 166.

ských práv³⁴⁶ se jádrem sporu mezi zastánci mezinárodní a kosmopolitní spravedlnosti stal 8. princip, který na mezinárodní rovině hraje slabší roli 2. principu II. pojetí neboli *principu difference* z roviny národní. Nyní se zaměřím na to, jak je tento princip distributivní dimenze spravedlnosti, jenž omezuje sociálně ekonomické nerovnosti (*difference*), vnímán z hledisek mezinárodní a globální spravedlnosti, přičemž se budu kriticky koncentrovat na liberální mezinárodní teorii.

6.3 Nedostatky mezinárodní redistribuce

Když Rawls v *Právu národů* určuje, jaké důsledky má pro mezinárodní a kosmopolitní teorii sociálně distributivní dimenze spravedlnosti, rozvádí zmíněný 8. princip o pomoci jiným národům prostřednictvím *povinnosti asistence* či *principu asistence*.³⁴⁷ Rawls tvrdí, že distributivní rovnost v mezinárodním kontextu může být v zásadě pojímána jedním neadekvátním a jedním adekvátním způsobem, tj. buď jako dobro o sobě, nebo jako dobro, které je požadováno za určitých podmínek. Podle Rawlsova mezinárodního *principu asistence* „... nerovnosti nemusejí být vždy nespravedlivé, a pokud nespravedlivé jsou, pak kvůli jejich nespravedlivým dopadům na základní strukturu Společnosti národů a na vztahy mezi národy a mezi jejich členy.“³⁴⁸ Jakmile jsou požadavky politické dimenze spravedlnosti (tzn. analo-

³⁴⁶ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., § 10.

³⁴⁷ Tamtéž. Celkové pojednání v § 15 a v § 16. Srov. se zmínkou o vzájemné asistenci mezi národy na s. 38 a s pozn. 47 na téže straně. Dále srov. s Rawlsovou zmínkou o lidských právech na s. 101 a pozn. 1 na téže straně a s jeho celkovým pojednáním o lidských právech v § 10.

³⁴⁸ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 170.

gicky s domácími podmínkami) ve Společnosti národů splněny, není dále zapotřebí omezovat nerovnost mezi národy, tvrdí Rawls.

Jak ještě vysvětlím podrobněji, Rawls přehlíží enormní nárůst transnacionálních a globálních vzájemných závislostí, jež vlivem ekonomické globalizace zejména v posledních desetiletích provázaly miliardy osob i celých národních států a mnohé zatížily negativními dopady ekonomické globalizace.³⁴⁹ Tyto vzájemné závislosti s sebou přitom nesou zásadní kritiku, kterou vznášejí marginalizovaní jedinci a skupiny osob. Volají přinejmenším po větší odpovědnosti těch, kteří jsou do těchto vztahů zapojeni a těží z nich na úkor marginalizovaných. Někteří teoretici kosmopolitismu, např. Thomas Pogge, navrhují způsob, jak rostoucí nerovnosti, s nimiž se Rawlsův princip asistence nevypořádává, omezit, přičemž dokládají, že vlastně vycházejí z vlastních Rawlsových úvah o spravedlnosti v rámci národního státu.³⁵⁰ Pogge v této souvislosti předkládá *globální egalitární princip*, Charles Beitz pak *princip redistribuce zdrojů a globální distributivní princip*.³⁵¹ Beitzův *princip redistribuce zdrojů* pracuje s hypotetickou premisou autarkické společnosti, tj. společnosti, jež je zcela závislá na svých zdrojích a na své práci, a nezávislá na obchodu s jinými společnostmi. Tento princip redistribuce zdrojů zajišťuje, stručně řečeno, pře-

³⁴⁹ Srov. např. Nielsen, K., *Globalization and Justice*. New York, Humanity Books 2003; SinghaRoy, D. (ed.), *Surviving Against Odds. Marginalized in a Globalizing World*. New Delhi, Manohar 2010; Held, D./Kaya, A. (eds.), *Global Inequality*. Cambridge, Polity Press 2007.

³⁵⁰ Pogge, T., *Egalitarian Law of Peoples*. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, 3, s. 195–224; Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 173, pozn. 177. Srov. Caney, S., *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford, Oxford University Press 2005.

³⁵¹ Beitz, C., *Political Theory and International Relations*, c. d.

sun zdrojů od zajištěných společností ke společnostem chudým, s cílem zavést politické a ekonomické instituce, které zajistí uspokojování základních potřeb jedinců těchto nezajištěných společností v souladu s lidskými právy.

Globální distributivní princip, který je podobný Poggeovu *globálnímu egalitárnímu principu*, však oproti *principu redistribuce zdrojů* vypouští ideu autarkické společnosti, jež je dnes až na naprosté výjimky nereálná, a předpokládá výměnu zboží a služeb mezi jednotlivými společnostmi. Zdroje jsou chudým společnostem poskytovány analogicky s tím, jak sociálně orientovaný *princip difference* z Rawlsovy *Teorie spravedlnosti* zohledňuje sociálně nejhůře postavené občany v rámci národního státu.

Pro posouzení těchto distributivních principů je třeba od sebe odlišit dva druhy kosmopolitní spravedlnosti: spravedlnost kontinuální a spravedlnost diskontinuální. Kontinuální spravedlnost pevně svazuje globální spravedlnost se spravedlností národní, kterou již v zásadě není třeba po určení globální spravedlnosti dále specifikovat. Jejím příkladem je teorie Philippa Van Parijse, jejíž součástí je globální požadavek základního příjmu pro všechny osoby,³⁵² nebo Rawlsova teorie spravedlnosti doplněná globálním principem spravedlnosti, tj. teorie, kterou Pogge a Beitz objasňují, ale, a to bych rád zdůraznil, nezastávají. Hlásí se totiž k diskontinuální kosmopolitní spravedlnosti,³⁵³ která se přiklání k tomu, že národní spravedlnost může být rozvržena podle jiného klíče než spravedlnost globální. Lokální a národní spravedlnost může být *po* globálním naplnění základních potřeb všech osob a dalších globálních ega-

³⁵² Van Parijs, P., *Real Freedom for All*, c. d.

³⁵³ Rawls diskontinuální verzi sám prosazuje, ale ve zmíněných alternativních teoriích ji přehlíží.

litárních redistribucích akcentována odlišně než ostatní druhy spravedlnosti za hranicemi lokální a národní pospolitosti.

Jaký je tedy rozdíl mezi mezinárodní a kosmopolitní spravedlností s ohledem na distributivní dimenzi spravedlnosti? Rawlsova mezinárodní spravedlnost vyžaduje pouze politickou dimenzi spravedlnosti mezi národy a nijak neproblematizuje možnost, že jejich příslušníci mohou zůstat ve velmi nerovných podmínkách, např. vzhledem k sociální distributivní dimenzi spravedlnosti. Oproti tomu kosmopolitní spravedlnost ve své diskontinuální verzi prostřednictvím Beitzova *globálního distributivního principu* nebo Poggeova *globálního egalitárního principu* institucionálně vyžaduje distributivní zásahy ve jménu světoobčanů i po dosažení uspokojivého vztahu v mezinárodní politické dimenzi spravedlnosti. Sociální dimenze spravedlnosti zde není instrumentálně podřízena politické dimenzi spravedlnosti, ale oba druhy se vzájemně doplňují. Tato diskontinuální teorie globální spravedlnosti sice – podobně jako Rawlsova teorie – nepožaduje simplifikované ztotožnění národní a globální spravedlnosti, jak to činí kontinuální verze kosmopolitní spravedlnosti, ale na druhé straně klade důraz především na větší provázání národní a globální spravedlnosti, než je tomu dosud. Drastické sociální nespravedlnosti v globálním kontextu vyžadují toto propojení, a nikoli zdůrazňování nacionalismu.

Rawls proti tomuto stanovisku namítá, že globální distributivní princip musí mít cíl a mezní bod. Rawlsův princip asistence definuje obojí politicky. Pokud jde o cíl, usiluje o aplikaci tohoto principu pomoci do té doby, než obyvatelé dané země vytvoří politické uspořádání, které Rawls toleruje, tj. liberální nebo slušné hierarchické. „Má ze své podstaty také mezní bod, neboť pro každou zatíženou společnost přestává povinnost pomoci platit,

jakmile je dosaženo cíle.³⁵⁴ Rawls se domnívá, že Beitzovy a Poggeovy principy takovýto cíl postrádají. Pokud by ho však stanovily, mohly by být podle Rawlse Beitzovy i Poggeovy principy do značné míry shodné s jeho vlastními. To je však omyl, protože Beitz ani Pogge potřebu cíle a mezního bodu nepopírají. Liší se však v tom, k čemu je vztáhnut. Jedním z hlavních rozdílů mezi Rawlsovou mezinárodní spravedlností a Beitzovou a Poggeovou kosmopolitní spravedlností je to, že Beitz a Pogge se nespokojují s Rawlsovou *politickou* dimenzí spravedlnosti a domnívají se, že je i po jejím dosažení zapotřebí provádět sociální *redistributivní* zásahy, které omezují výrazné sociální problémy obyvatel různých národů.³⁵⁵ Jejich cílem je sociálně egalitární společnost a mezním bodem je právě vysoký stupeň egalitárního uspořádání, k němuž vede solidární pojetí globální spravedlnosti. Obecné určení egalitární společnosti bude předmětem kapitol o uznání v lokálním a globálním měřítku, v návaznosti na kritiku v předchozí kapitole věnované mezím liberální teorie a vyrovnání se s problémem sociálně-ekonomické redistribuce a regulace.

Dále, zatímco Rawls, jak jsem se již zmínil, formuluje svůj přístup s cílem artikulovat zahraniční politiku liberálnědemokratického režimu a vytvořit Společnost národů, Beitz a Pogge se domnívají, že redistribuci je

³⁵⁴ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 177.

³⁵⁵ Na příkladu Indie je možné dobře doložit, že lze aplikovat různé dobré politické instituce a zároveň ignorovat mnohé sociální problémy, kterým tyto politické instituce nejsou schopny čelit. Pokud bychom dokonce vzali vážně mediálně šířený slogan, že Indie je největší světovou demokracií (přičemž беру za samozřejmé, že termín „největší“ se v této formulaci vztahuje k počtu osob a nikoli k míře demokratičnosti), museli bychom učinit závěr, že politické demokratické zřízení není samo o sobě – bez sociálních opatření – schopno odstranit humanitární (sociální) krizi, jejímž vedlejším účinkem je také podemílání demokratických (politických) institucí.

zapotřebí provádět před dosažením politické dimenze spravedlnosti kvůli ekonomickým a sociálním problémům samým, a nikoli pouze instrumentálně kvůli politické dimenzi zahraničních vztahů.³⁵⁶ V této souvislosti se nabízí otázka, jaké místo má Rawlsův princip asistence v pořadí principů. Lexikální uspořádání principů, které Rawls zavádí na národní rovině, tj. první princip má prioritu, druhý je sekundární atd., většina zastánců distributivní dimenze kosmopolitní spravedlnosti nespokojuje. Sám Rawls ostatně své pořadí principů přinejmenším na národní rovině porušuje. V předchozí kapitole jsem ukázal, že v souladu s liberálním důrazem na svobodu sice tvrdí, že princip svobody má přednost před distributivním principem difference, který jej nemůže omezovat, ale na druhé straně v poznámce činí ústupek³⁵⁷ a připouští, že před principem svobody musí mít prioritu princip, který každému člověku garantuje naplnění práv na základní bezpečnost a živobytí. Taková redefinice ovšem zcela mění Rawlsovu teorii, neboť část sociálního zajištění, o niž usiluje princip difference, Rawls garantuje prostřednictvím jakéhosi nultého principu. Pokud by tato úprava platila rovněž na mezinárodní rovině, změnila by dosavadní diskusi mezi zastánci kosmopolitní a mezinárodní spravedlnosti. Na mezinárodní rovině však Rawls takovýto ústupek nečiní.

Všechny tyto otázky jsou zpravidla jak v teorii mezinárodní spravedlnosti, tak v teorii globální spravedlnosti primárně řešeny jako otázky redistributivní, ni-

³⁵⁶ Viz instrumentální důvody výše in: Rawls, J., *Právo národů*, c. d.

³⁵⁷ Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. 7. Rawls sice provádí obdobné formulace v *Právu národů*, ale jejich zakotvení v celku jeho argumentace neumožňuje jejich zásadní zvýznamnění nebo alespoň odstranění nejasnosti pořadí principů. Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 99–101 a 122.

koli distributivní. Týkají se tedy způsobů, jak přerozdělovat zdroje, jež jsou vlastněné anebo kontrolované někým jiným než osobami, které přerozdělování potřebují. V případě mezinárodní spravedlnosti jsou to především lokálně nebo národně vlastněné zdroje, jež se přerozdělují do jiných lokálních nebo národních pospolitostí. Je však již věcí reality, že spor se týká také nedostatkových přírodních zdrojů (například ropy, plynu, vody, úrodné půdy atd.), jež jsou sice dosud vlastněny v rámci teritoriálně uzavřených celků, národních států, avšak zároveň si na ně z egalitárních důvodů činí nárok (někdy oprávněně) další skupiny obyvatelstva za hranicemi těchto územních celků. Otázka supranacionálního a globálního vlastnictví určité části zmíněných externích zdrojů a rovněž životního prostředí na sebe pravděpodobně nenechá příliš dlouho čekat. Nutno však uvést, že ke zneužití těchto argumentů ve prospěch zcela opačných zájmů už dlouho dochází.

6.4 Neudržitelnost mezinárodního uspořádání

Nyní se pokusím blíže určit hlavní příčiny mezi Rawlsova pojetí mezinárodní spravedlnosti, příčiny, které jsem zatím jen naznačil při rozborech jednotlivých částí jeho teorie. První příčina, která Rawlsovi brání rozvinout adekvátnější pojetí principů spravedlnosti, zejména principu sociální redistribuce, spočívá v podcenění negativních dopadů současné ekonomické globalizace. Zde se ukazují meze mezinárodního pojetí sociálně distributivní spravedlnosti, které vychází z liberální teorie. Druhé příčině lze porozumět prostřednictvím zobecnění příčiny první. Celkové podcenění kritického přístupu k fakticitě totiž Rawlse vede k nedostatečně adekvátnímu pojetí základních prvků jeho teorie, jakými jsou vztah jedince a pospolitosti na národní rovině a trans-

pozice tohoto vztahu do nadnárodní roviny. Jak se pokusím ukázat, limity obsažené v tomto pojetí vztahu mezi jedincem a pospolitostí Rawlsovi neumožňují přejít od lokální pospolitosti přes pospolitost národní až k pospolitosti kosmopolitní. Naopak jej fixují v paradoxu národního meziprostoru, který na jedné straně už zapomíná na jedince, na druhé straně však není schopen postupně překračovat k interkulturní pluralitě kosmopolitní pospolitosti.

Nejprve k první příčině. Jak jsem již uvedl, Rawls se domnívá, že hlavní překážky, které omezují prosperitu jednotlivých národů, leží v politické nespravedlnosti těchto jednotlivých států, a nikoli v nespravedlnosti sociálně distributivní či jiné. Přístup sázející na téměř mezinárodně izolovanou (autarkickou) společnost se však v současné radikálně se globalizující době, v níž jsou jednotlivé společnosti významně provazovány globálními technologickými, finančními, obchodními a výrobními toky, ukazuje jako neudržitelný.³⁵⁸ Ovlivňování národních sociálních, ekonomických, politických či kulturních jevů různými – nejen politickými, ale hlavně ekonomickými – zásahy může zásadně a rychle zhoršit národní poměry, např. životní úroveň, i za podmínek politické spravedlnosti v národním rámci, která tímto zhoršením může být významně ohrožena.³⁵⁹ Navíc tyto sílící transnacionální a globální zásahy jsou už spoluor-

³⁵⁸ Sklair, L., *Sociology of the Global System*. Baltimore, John Hopkins University Press 1995; z českých autorů je nejúplnějším výkladem: Suša, O., *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti*. Praha, Filosofia 2010; Keller, J., *Tři sociální světy: sociální struktura postindustriální společnosti*, c. d.

³⁵⁹ Srov. např. v případě genderových problémů: Hochschild, A. R., *Láska a zlato. Globální řetězce péče*. In: Hrubec, M. a kol., *Sociální kritika v éře globalizace*. Praha, Filosofia 2008, s. 107–128; Robinson, F., *Care, Gender and Global Social Justice: Rethinking “Ethical Globalization”*. *Journal of Global Ethics*, 2, 2006, 1, s. 5–25.

ganizovány neopomenutelnými mezinárodními, transnacionálními a globálními institucemi, které neregulují např. světové bankovní a mezinárodní měnové transakce podle klíče Rawlsovy mezinárodní spravedlnosti, jež se v důsledku svého liberálního původu fixuje na politickou spravedlnost, ale podle nerovného ekonomického vlivu jednotlivých členů v těchto institucích. Přitom dochází k utváření prvků transnacionálního kapitalistického státu, které probíhá prostřednictvím provazování činnosti Světové banky, Mezinárodního měnového fondu, G8, G20 a dalších finančních, obchodních a politických struktur.³⁶⁰ Jak dokládají Leslie Sklair, William Robinson, Jerry Harris a další autoři, proces transnacionální a globální koncentrace kapitálu představuje novou fázi dlouhodobého ekonomického vývoje a odhaluje meze koncentrace kapitálu na národní úrovni. Tato nová koncentrace kapitálu je doprovázena paralelním procesem postupného vyčerpávání současných možností regulace kapitálu, které jsou zakotveny na národní a mezinárodní úrovni.³⁶¹ Andrew Brook v tomto kontextu vznáší „... základní ‚materialistickou‘ otázku: Kdo je v politickém uspořádání na straně profitujících a kdo na straně ztrácejících? Člověk nemusí být reduktivní ekonomický determinista, aby byl přesvědčen, že si musíme tuto otázku klást.“³⁶²

³⁶⁰ Sklair, L., *The Transnational Capitalist Class*, c. d.; týž, The transnational capitalist class and the politics of capitalist globalization. In: Dasgupta, S./Pieterse, J. N. (eds.), *Politics of Globalization*. London, Sage 2009, s. 82–97.

³⁶¹ Robinson, W., *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Přel. R. Převrátíl. Praha, Filosofia 2009; Harris, J., *The Dialectics of Globalization: Economic and Political Conflict in a Transnational World*. Cambridge, Cambridge Scholars Press 2006.

³⁶² Brook, A./Taylor, C., *Reconciling the Solitudes*, <http://www.carleton.ca/~abrook/TAYLOR.htm>.

Během posledních desetiletí získaly transnacionální korporace a mezinárodní finanční instituce kontrolu nad mnoha aspekty hospodářské a finanční sféry, přičemž jejich působení problematicky ovlivňuje život mnoha lidí, a to zvláště v rozvojových zemích, v zemích globálního Jihu. Neodmyslitelnou součástí současného globálního uspořádání – globálního kapitalismu – jsou značné sociální nerovnosti.³⁶³ Důsledky těchto nerovností se promítají i ve ztrátách na lidských životech. Někteří tyto ztráty považují pouze za kolaterální neboli – vyjádřeno starší terminologií – za povolené. Jde podle nich o nechtěné jevy, které ale v menší či větší míře provázejí všechny druhy společenského uspořádání. Přestože k těmto ztrátám dochází daleko od bezpečí našich každodenních životů v Evropské unii či USA, takže je většina obyvatel Západu může pohodlně vytěsnit ze svého vědomí, měli by se i ti, kteří si s touto morálně minimalistickou interpretací vystačí, přinejmenším ptát, zda míra ztrát již nepřekročila snesitelnou mez. V šedesátých letech se generace mladých lidí v Německu začala ptát svých rodičů, co dělali za druhé světové války a jak reagovali na existenci nacistických koncentračních táborů. Jak odpovíme my na otázku, jak jsme reagovali na současný globální řád, který má ročně více obětí, než kolik si vyžádal každý rok druhé světové války? Podle statistických údajů umírá na následky chudoby a příčin s ní spjatých přibližně 18 milionů osob ročně.³⁶⁴ Ve Výroč-

³⁶³ Podrobněji: Hrubec, M., *Globální sociální nerovnosti: důsledky a alternativy*. In: Němec, J./Šustková, M. (eds.): *III. Kongres českých politologů*. Praha – Olomouc, Česká společnost pro politické vědy 2006, s. 222–228.

³⁶⁴ *Fakta a čísla OSN: základní údaje o Organizaci spojených národů*. New York – Praha, Informační centrum OSN v Praze 2005, s. 148; Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, Polity Press 2002; Pogge, T., *Politics as Usual. What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge, Polity Press 2010.

ní zprávě *Rozvojového programu OSN* se uvádí, že dvě procenta nejbohatších dospělých obyvatel Země vlastní více než padesát procent bohatství domácností, a padesát procent nejchudších dospělých vlastní méně než jedno procento.³⁶⁵ Sociální nespravedlnost stávajícího společenského uspořádání tímto způsobem odsuzuje miliony lidí k životu v nejrůznějších formách chudoby. Čtyřicet pět procent lidstva žije pod hranicí chudoby, kterou definovala Světová banka jako dva americké dolary na den. Osmnáct procent lidí žije z méně než jednoho dolaru na den.³⁶⁶

Vrátím-li se k Rawlsově fixaci na politickou spravedlnost, lze říci, že je důležité vyhnout se všem redukcionismům, včetně redukcionismu politického. Proto se domnívám, že různé druhy přechodu ke kosmopolitní spravedlnosti v její diskontinuální verzi, jež by neopomíjela politickou spravedlnost a přitom by v oblasti distributivní spravedlnosti účinně řešila sociální problémy současného globálního uspořádání, je přesvědčivější než Rawlsova příliš jednostranně orientovaná představa zajištění mezinárodní spravedlnosti pouze prostřednictvím politické spravedlnosti, která podceňuje současné globalizační ekonomické tlaky a jejich důsledky v oblasti sociální nespravedlnosti. Tato verze kosmopolitní spravedlnosti zároveň umožňuje realizaci adekvátního vztahu mezi principem svobody a sociálním redistributivním principem difference, který by nebyl marginalizován žádným jiným principem. V současné době, kdy je rozdíl mezi národní a globální spravedlností enorm-

³⁶⁵ UNDP, Annual Report 2007, s. 2.

³⁶⁶ Srov. např. s každoročními zprávami OSN: *World Economic and Social Survey* (New York, United Nations 1994); *World Economic Situation and Prospects*; *Human Development Report* (New York, United Nations – supplement to *World Economic and Social Survey*). Specifické svědectví o globalizaci podávají také MMF a Světová banka.

ně diskontinuální, bychom přitom měli z kompenzačních důvodů klást důraz na co největší možné zvýšení míry kontinuity.

Druhou příčinu mezi teorie mezinárodní spravedlnosti osvětlím na Rawlsově tvrzení, že by se kosmopolitní spravedlnost, včetně její redistributivní části, nedala prosadit.³⁶⁷ Podle Rawlse by se k tomu nenašel souhlas. To je ovšem argument, který se zdá být protikladný jiné Rawlsově tezi, totiž tezi o tom, že jednotlivé strany v mezinárodní původní situaci za závojem nevědomosti (s neznalostí svého budoucího ekonomického a dalšího zajištění) volí analogicky s volbou v původní situaci v národním rámci. Strany v nadnárodní situaci by pak měly být nakloněny rozhodnout se pro globální distributivní princip stejně, jako se předtím v národní situaci rozhodly pro distributivní princip difference.

Nedomnívám se však, že je výše zmíněný argument udržitelný. Není možné zapomenout na jiný argument, že totiž Rawls svou teorii spravedlnosti v rámci národního státu považuje za artikulaci intuicí občanů západního světa. Mechanické převádění argumentů z národní roviny v kontextu západních zemí na rovinu globální by bylo etnocentrické. Pokud však o principu difference uvažujeme mimo rámec Rawlsovy teorie, myslím, že je přesvědčivé říci, že globální distributivní princip by zvýhodňoval méně rozvinuté, rozvojové země natolik, že by jej mohly chtít s velkou pravděpodobností přijmout.

Přejděme nyní k problematice motivace občanů. Diskusí o Rawlsově tezi, že by se pro zavedení globálního distributivního principu nenašel souhlas, se dostáváme k problémům, jež jsou přítomny nejen v Rawlsově teorii mezinárodní spravedlnosti, ale také v jeho teorii spravedlnosti v hranicích národního státu. Již na národní rovině jsem v jeho teorii v rámci řešení vztahu mezi

³⁶⁷ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 167 nn.

jedincem a pospolitostí poukázal na motivační problémy lidí při prosazování principu difference. Jelikož občané v liberálním uspořádání postrádají dostatečné zakotvení ve vztazích vzájemného uznání a s nimi spjatých institucích vzájemné reciprocity, je limitováno spravedlivé rozdělování a přerozdělování výsledků společenské spolupráce. Nedostatek motivace občanů na lokální a národní rovině se pak přenáší na vyšší, mezinárodní a globální roviny, kde je pociťováno ještě silněji. Tyto nedostatky byly již předmětem sporu v diskusi o liberálních a komunitaristických hodnotách.³⁶⁸ Občané nejsou motivováni prosazovat ani hodnoty svobody, jak liberálové očekávají, natožpak hodnoty sociální spravedlnosti, které mohou být doplňkem liberální teorie, ale jsou integrální součástí sociálněji orientovaných teorií, včetně teorie kritické. Občané budou tyto hodnoty prosazovat jen za předpokladu, že se budou moci ztotožnit s pospolitostí na základě svého zakotvení v sociálních a politických institucích, jež je budou reprezentovat.

Naznačím-li pro větší provázanost výkladu argumentaci v následující kapitole, mohu říci, že kdyby Rawls více rozvinul své prohlášení, že jeho stanovisko vychází nejen z Kantova, ale také z Hegelova učení,³⁶⁹ otevřel by si prostor pro větší docenění sociálně kriticky a komunitně orientovaného pojetí společnosti, které provazuje

³⁶⁸ Srov. Taylor, C., *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, c. d., s. 473–492.

³⁶⁹ Rawlsovo stanovisko je liberalismem svobody, který sice na jedné straně vychází z Kantova, Hegelova a Millova liberálního učení, ale na druhé straně významně oceňuje – ale podle mého názoru nedoceňuje – Hegelovo pojetí dobře uspořádaných společností, jež spojují život jednotlivce s pospolitostí. Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 111–112, 191; též, *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000, s. 329–372; srov. Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c. d., § 308.

vzájemné uznání jedinců s různými druhy pospolitosti a poskytuje tak lidem motivaci k solidárním krokům.³⁷⁰ Neznamená to, že by Rawls měl sklouznout k *substančnímu* pojetí pospolitosti, jež praktiky v pospolitosti obsahově definuje. Větší specifikace pomocí *obecného* pojetí pospolitosti, tj. pojetí, jež by specifikovalo formu, ale nevnucovalo celý obsah, by nicméně jeho teorii prospěla. Honneth v této souvislosti hovoří o vztazích vzájemného uznání mezi jedinci uvnitř pospolitosti jako o formálním základním dobru, pomocí něhož se mohou lidé seberealizovat.³⁷¹ Jinými slovy, Rawls v souvislosti s distributivní spravedlností sice limitovaně, ale oprávněně hovoří o dobru, které je třeba distribuovat, nicméně podceňuje základní dobro, jež je předpokladem tohoto distributivního dobra a jež spočívá ve vztazích vzájemného uznání mezi lidmi v rámci pospolitosti.

Absence zakotvení ve vztazích vzájemného uznání odvádí izolované a odcizené jedince do náhražkových vazeb tribalismu či nacionalismu.³⁷² Jelikož Rawlsovo pojetí mezinárodní spravedlnosti vychází ze zdrojů liberálního nacionalismu, dostává se z hlediska liberalismu do paradoxu, neboť omezuje liberální obranu indivi-

³⁷⁰ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 111–112; Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c. d., § 308.

³⁷¹ Honneth, A., *Leiden an Unbestimmtheit*, c. d.; Taylor, C., The Nature and Scope of Distributive Justice. In: *týž, Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.

³⁷² Zatímco nedostatečné uznání a následné neadekvátní zakotvení jedinců do pospolitosti může vést k negativním, agresivním projevům nacionalismu, zakotvení jedince ve vztazích vzájemného uznání v pospolitosti naopak umožňuje různé formy vlastenectví a národní emancipaci, jimiž se zabývá např. Hroch, M., *Social Preconditions of National Revival in Europe*. New York, Columbia University Press 2000; *týž, V národním zájmu*. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1999.

duálních práv neboli – jak jsem uvedl výše – nedoceňuje individuální stránku člověka a spoléhá se na vztah mezi kolektivními jednotkami jednotlivých národů. Na druhé straně však vzhledem k tomu, že vychází z nedostatečně sociálně provázaných jedinců, těmto jedincům neumožňuje překročit nacionální integraci a přejít k rozvinutí vztahů vzájemného uznání v rozsáhlejších formách pospolitosti na rovině regionální či globální. Paradox mezinárodní teorie, jež má svůj původ v liberálním nacionalismu, tedy spočívá v napětí mezi přílišným individualismem v národním rámci a nacionalismem v rámci mezinárodním. Jak jsem ukázal, tento paradox se pokouší řešit kosmopolitní teorie ve své interkulturní formě, která nepouští ze zřetele vztah ani k jedincům, ani k rozsáhlejším formám pospolitostí, než je pospolitost národní.

Pokud by kosmopolitní teorie nebyla v návaznosti na výše rozvíjené úvahy zakotvena ve vztazích vzájemného uznání subjektů v pospolitosti, trpěla by jistě uvedenými problémy neméně než mezinárodní teorie Rawlsova. To si uvědomují zejména neohegelovsky orientovaní zastánci kosmopolitní spravedlnosti, kteří překonávají dobový nacionální výkladový rámeček a artikuluje kosmopolitní potenciál Hegelovy teorie, jenž je přítomný v jeho kritice pospolitě nezakotveného kosmopolitismu.³⁷³

Rawls sice některé tyto momenty do své mezinárodní teorie zavádí, ale tuto návaznost nepromítá do ostatních částí své teorie, natož aby jejím prostřednictvím redefinoval svá základní východiska. Navzdory těmto mezím se domnívá, že Hegelovo pojetí pospolitosti může

³⁷³ Fine, R., *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání*, c. d.; týž, *Kosmopolitismus a sociální teorie*. Přel. J. Zelinková. *Filosofický časopis*, 51, 2003, 3, s. 407–429; Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, c. d.

být plodným prvkem nejen modelu západních společností, ale také modelu společností, jež sice nejsou demokratické a liberální, ale disponují legitimitou a dodržují základní lidská práva. Jelikož je Rawlsovo pojetí mezinárodní spravedlnosti konstituováno jako koncepce společnosti těch národů, které mohou mít liberální demokratické vlády nebo vlády takzvaně slušné, jež umožňují realizaci dobře uspořádaných hierarchických společností, a jelikož Rawls na liberální vlády klade náročnější požadavky než na vlády hierarchické, pojetí společností slušných národů v jeho teorii fakticky představuje minimální univerzalistické pojetí pospolitosti, které je přijatelné z hlediska Hegelova pojetí pospolitosti a které je zapotřebí uvést do praxe, aby mohl být nějaký národ začleněn do interkulturní společnosti národů v rámci mezinárodní spravedlnosti. Přestože je Hegelova koncepce společnosti strukturované prostřednictvím pospolitosti zasazena v Rawlsově teorii mezinárodní spravedlnosti do cizí interpretace, hraje v ní významnou roli, neboť je pojata jako spojující prvek mezi různými druhy společností v rámci mezinárodní spravedlnosti. Tuto roli vyzdvihují silněji neohegelovští kritičtí autoři, kteří Hegelovy myšlenky sociálně kriticky revitalizují a rozvíjejí myšlenku kosmopolitní spravedlnosti, na něž v dalších kapitolách navážu.

Závěrem lze říci, za prvé, že politickou dimenzi spravedlnosti, na kterou kladou důraz liberálové, je třeba zásadně reformulovat a doplnit sociálně distributivní dimenzí spravedlnosti, na niž se koncentrují autoři, kteří si uvědomují význam sociálních aspektů spravedlnosti. Za druhé, doplnění politické dimenze spravedlnosti dimenzí distributivní by však bylo nedostatečné, pokud by nebylo podloženo a reformulováno dimenzí spravedlnosti, jež se více zaměřuje na vztahy vzájemného uznání mezi jedinci v rámci pospolitosti. Tyto dvě teze poukazují na potřebu přechodu od teorie mezinárodní spravedlnosti

vedlnosti, která svůj zdroj nachází v liberálním nacionalismu, ke kritické teorii kosmopolitní neboli globální spravedlnosti, která vychází z rozborů vzájemného uznání jedinců v pospolitosti a která nepřehlíží současné drastické globální nerovnosti mezi jedinci a mezi pospolitostmi.

IV.

Zkušenost uznání

7. Dilemata lokálního uznání

Honneth činí historický krok zpátky od Marxe k Hegelovi, aby znovu ustavil program „od Hegela k Marxovi“.

Jürgen Habermas

7.1 Krystalizace uznání

Po kritice liberální teorie na národní a mezinárodní rovině (oddíl III) se nyní (oddíl IV) zaměřím na vysvětlení alternativní teorie, konkrétně na identifikaci a redefinici nosných prvků dosud zpracovaných teorií uznání, a to na obdobných rovinách: nejprve na rovině lokální (7. kapitola) a poté na rovině transnacionální (8. kapitola).

Sociální a politická teorie uznání je založena na sociální a politické filosofii, která má již dlouhé a bohaté zakotvení v dějinách idejí. Rozpracování teorie uznání vychází z pojetí Jeana-Jacquesa Rousseaua, Johanna Gottlieba Fichte a dalších autorů. Rousseau ve své *Rozpravě o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi* rozebírá základní otázky nespravedlnosti a východiska jejich řešení a hovoří o tom, že se lidé začali „vzájemně oceňovat“ (*s'apprécier mutuellement*) a vstupovat tím do sociálních vazeb. To mělo svůj důsledek jak v uznání, tak zneuznání osob.³⁷⁴ Fichte pojednává o uznání jako o „vzájemném působení“ (*Wechselwirkung*) osob ve spisu *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wis-*

³⁷⁴ Rousseau, J.-J., *Rozprava o původu a příčinách nerovnosti mezi lidmi*. Přel. E. Blažková. In: *týž, Rozpravy*. Praha, Svoboda 1989, s. 121.

*senschaftslehre (Základ přirozeného práva podle principů vědosloví).*³⁷⁵ Toto vzájemné působení slouží pro ukládání určitých omezení, jež si jedinci mezi sebou navzájem stanovují za účelem utváření společného právního vědomí. Hlavním zdrojem interpretací uznání je však Hegelův koncept „uznání“ (*Anerkennung*),³⁷⁶ na který ve svých rozborech třídních a existenciálních konfliktů navázali Karl Marx, György Lukács, Alexandre Kojève či Jean-Paul Sartre,³⁷⁷ a dále rovněž Georges Sorel, Jean Hyppolite nebo Simone de Beauvoir.

Na rozdíl od neohegelovských snah, které byly ve 20. století spojeny zejména s existencialismem, však někteří autoři nenavazují pouze na proslulý koncept „boje o uznání“ z Hegelovy *Fenomenologie ducha*,³⁷⁸ ale roz-

³⁷⁵ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. In: *J. G. Fichte: Werke*. Hg. I. H. Fichte. Bd. 3. Berlin, Walter de Gruyter 1971.

³⁷⁶ Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg – München, Abber 1979; Neuhauser, F., *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000; Hardimon, M. O., *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge, Cambridge University Press 1994.

³⁷⁷ Podobným způsobem jako K. Marx, který ve svých pařížských rukopisech vysvětloval boj o uznání ve *Fenomenologii ducha* z ekonomické perspektivy a z paradigmatu práce, postupoval podrobněji také G. Lukács. Oproti tomu A. Kojève kladl důraz na vyhrocený boj na život z hlediska svého existencialistického pojetí uznání a smrti, na něhož navazoval J.-P. Sartre. Srov. Lukács, G., *Der junge Hegel*. Berlin, Aufbau Verlag 1954; Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard 1947; Sartre, J.-P., *Bytí a nicota*, c. d.; srov. též Habermas, J., *Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind*. In: týž, *Theory and Practice*. Boston, Beacon Press 1973.

³⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, c. d., B, IV, A, s. 154–161. Srov. Sobotka, M., *Stati k Hegelově Fenomenologii a Filosofii práva*. Praha, Univerzita Karlova 1992; týž, *Člověk, práce a sebevědomí*. Praha, Svoboda 1969.

pracovávají také rané, kritičtější, Hegelovy práce z jenského období,³⁷⁹ v nichž sociální teorie uznání ještě nebyla zatížena metafyzickou představou vývoje ducha v pozadí. Postmetafyzické zpracování konceptu uznání bez iluzí o neproblematickém postupu rozumu v dějinách souvisí rovněž s nemožností přehlédnout katastrofy 20. století, zejména holocaust. Postmetafyzické rozbory Hegelova konceptu uznání se nicméně neomezují pouze na rané spisy a jejich sociálněfilosofické trajektorie ve *Fenomenologii ducha*, jak tomu bylo ještě dříve. Zvětšující se zájem o paradigma uznání přinesl náročnější analýzy i jiných Hegelových textů, včetně jeho poslední práce *Základy filosofie práva*, v níž jsou identifikovány určité prvky, jež jsou poté rekonstruovány a rozvíjeny v progresivních liniích argumentace.³⁸⁰ Hegel poskytuje filosofické východisko, jež vyúsťuje v intersubjektivní pojetí lidských bytostí v rámci spolitosti. Člověk je zde pojímán jako osoba, která v prostředí druhých lidských bytostí usiluje o odstranění narušujících momentů svého uznání. Tím se otevírá otázka dynamiky a vývoje uznání na základě boje proti zneuznání a úsilí o uznání.

K nejvýznamnějším autorům, kteří analyzují Hegelovo pojetí uznání a dále na něj navazují v současných kritických sociálních a politických rozborech, patří

³⁷⁹ Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*. Hamburg, Meiner 1969; Znoj, M., *Mladý Hegel na prahu moderny*. Praha, Univerzita Karlova 1990; Hrubec, M., Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti. In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou. K poctě Milana Sobotky*. Praha, Karolinum 2003, s. 97–106.

³⁸⁰ Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c. d.; Riedel, M., *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1975; Honneth, A., *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam, Van Gorcum 2000; Znoj, M. Postmetafyzické čtení Hegela. In: týž (ed.), *Hegelovskou stopou. K poctě Milana Sobotky*, c. d.

Axel Honneth a Charles Taylor.³⁸¹ Oba vycházejí z filosofie uznání, kterou rozvíjejí rovněž interdisciplinárně a transdisciplinárně v rámci sociálních věd. Zatímco Honneth v tomto projektu filosofická zkoumání boje proti zneuznání provazuje zejména se sociologií a psychologií, Taylor klade větší důraz na analýzy pozitivního uznání a doplňuje je především politologickým rozborom. Konkrétnější upřesnění jejich rozborů navazuje zejména na Georga Herberta Meada.³⁸²

Honneth se snaží zformulovat především morální pojetí sociálních konfliktů, a to nejen na základě ontologického rozboru, ale také ve spolupráci se sociálními vědami. Pokouší se provést materializaci Hegelovy teorie, přičemž zachovává jeho plodné idealistické prvky ve smyslu, jímž jsem se zabýval ve třetí kapitole. Exemplárním vyjádřením této přínosné teoretické pozice je Habermasova věta, jež vystihuje záměr poslední Honnethovy knihy: „Honneth činí historický krok zpátky od Marxe k Hegelovi, aby znovu ustavil program ‚od Hegela k Marxovi‘“.³⁸³ Z dalších autorů, kteří dnes originálními způsoby revitalizují koncepci uznání, je třeba zmínit zejména Nancy Fraser, Iris Young, Paula Ricoeura či Roberta Brandoma. Nyní však již k podrobnějšímu výkladu.

³⁸¹ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, c. d.; týž, *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, c. d.; Taylor, C., *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press 1975; týž, *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press 1979. Srov. Schmidt, H.-Ch./Zurn, Ch. F. (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham, Lexington Books 2010.

³⁸² Mead, H., *Mind, Self, and Society*. Chicago – London, University of Chicago Press 1934; týž, *The Individual and the Social Self*. Chicago – London, University of Chicago Press 1982.

³⁸³ Věta pochází z Honnethovy připravované knihy *Das Recht der Freiheit*.

Taylor v rámci své morální ontologie předkládá základní vymezení vzájemného uznání osob. Nezaměřuje se přitom na substantiální výklad lidské bytosti, který může mít mnoho podob v závislosti na partikulárních podobách pospolitosti, v níž se jedinec nachází. Jelikož by takovýto substantiální výklad byl v rozporu s legitimní pluralitou různých druhů pospolitosti, formuluje Taylor pouze takové charakteristiky člověka, které by mohly být všeobecně platné. Jedná se o elementární charakteristiky lidské bytosti.

Taylor se vymezuje vůči dvěma alternativním pojetím člověka,³⁸⁴ jimž jsem se již věnoval v předchozích kapitolách a která mohou být nyní souhrnně pojata jako negativní pojetí lidské bytosti. Za prvé, zaměřuje se na libertariánská pojetí, jež prosazují atomistický ontologický koncept lidské bytosti, která je primárně pojímána izolovaně bez vztahu k druhým osobám a k jejich zakotvení ve vztazích v rámci pospolitosti. Tato kritika se vztahuje jak na pravicové, tak na levicové verze libertarianismu. Za druhé, Taylor považuje za neadekvátní liberální pojetí, neboť to sice výslovně atomistický koncept člověka nezastává, ale ignorováním ontologické roviny výkladu se implicitně ztotožňuje s některými premisami libertariánského pojetí lidské bytosti. Toto ztotožnění má různý původ. Zatímco do některých nedostatečně zdůvodněných liberálních teorií se dostávají prvky izolovaného pojetí jedince proto, že nejsou dostatečně rozpracovány, do jiných liberálních teorií vstupují proto, že tyto teorie apriorně odmítají provádět rozbor na ontologické rovině. Spoléhají totiž na pouhý politický rozbor, jenž nemá žádnou oporu v sociálním zázemí života člověka.³⁸⁵ Tento liberální postoj je

³⁸⁴ Taylor, C., *Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy*, c. d., s. 465–494.

³⁸⁵ Rawls, *Teorie spravedlnosti*, c. d.

ovšem nejen labilní, ale především nedostatečně určitý, chce-li hájit v ničem nezakotvené liberální principy. Do dalších liberálních teorií jejich autoři záměrně vnášejí prvky libertarianismu.³⁸⁶

Proti těmto ontologicky deficitním pojetím lidské bytosti předkládá Taylor své vlastní stanovisko, jež navazuje na Hegelovo pojetí mravnosti, a v návaznosti na něj koncept jedince kontextualizovaného v pospolitosti. Taylor tak formuluje holistickou verzi morální ontologie, která překonává deficity verze atomistické a která se pokouší nahradit kantovský transcendentální subjektivismus tím, co lze označit jako transcendentální intersubjektivismus.³⁸⁷ Zatímco subjektivní pojetí není schopné zdůvodnit podmínky možnosti intersubjektivní platnosti různých norem, intersubjektivní pojetí se právě na takovéto zdůvodnění zaměřuje a ukazuje platnost založenou na mezilidské komunikaci. Jazyk a pospolitost patří k definičním charakteristikám člověka.³⁸⁸ Jazykové založení lidské bytosti v pospolitosti však nemusí být zatíženo tímto transcendentalismem a důraz může být kladen na jeho doplnění morálně hermeneutickým výkladem, který je rovněž obsažen

³⁸⁶ Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d.; srov. s mou kritikou v 5. kapitole o nacionálním liberalismu.

³⁸⁷ Srov. Apel, K.-O., Záměry anglo-amerického „komunitarismu“ z pohledu diskurzivní etiky. V čem spočívají „komunitární“ podmínky možnosti postkonvenční identity osoby rozumu? Přel. P. Baran a A. Bakešová. In: Velek, J. (ed.), *Etika autonomie a authenticity*. Praha, Filosofia 1997, s. 59–84.

³⁸⁸ Taylor, C., Self-Interpreting Animals. In: týž: *Human Agency and Language*, c. d., s. 45–76. Ve slovenštině a češtině srov. Palovičová, Z., Sebainterpretativnost a etika. K Taylorovej koncepcii člověka jako sebainterpretující sa bytosti. In: Smreková, D. et al., *Podoby etiky*. Bratislava, Filozofický ústav SAV 2009, s. 46–72; a kapitolu o Taylorovi in: Hroch, J., *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity 2003, s. 157–173.

v Taylorově výkladu a který koncept schopnosti užívat jazyk rozvíjí v myšlenku schopnosti interpretovat sebe sama a prostředí, v němž se lidská bytost nachází. Interpretace je pojata jako hodnotící činnost. Člověk interpretuje a hodnotí sebe sama a ostatní ve vzájemných vztazích ve společenství.

Vymezení lidské bytosti pomocí této holistické ontologie vyžaduje bližší určení osob i hodnocení. Taylor, podobně jako Honneth, hovoří v návaznosti na Meada o „signifikantních druhých“ jako o osobách, jež mezi ostatními osobami zaujímají význačné postavení tím, že hrají důležitou roli v životě jiných lidí. Interpretace jejich osoby a dalších osob, vztahů a věcí v jejich přítomnosti má pro interpretující a hodnotící osobu konstitutivní charakter. Význam těchto osob je zásadní pro utváření hodnotové pospolitosti.

Schopnost hodnotit vyžaduje také přesnější rozlišení různých druhů a různé míry hodnocení. Míra hodnocení ze strany jedinců může být různá, a mohou provádět různé druhy hodnocení. Oproti běžným hodnocením provádějí také „silná hodnocení“, jejichž prostřednictvím přikládají různým dobrům ve svém životě různou důležitost. Osvědčují tak svou schopnost odlišovat nejen různá dobra, ale také různé druhy dober. Taylor rozlišuje několik základních druhů dober: běžná dobra, jež svou roli hrají v zaujímání preferencí mezi více a méně žádoucími jevy a věcmi, silně sdílená dobra, jež mají význam díky společnému hodnocení osob v pospolitosti, životní dobra, jež mají zásadní význam pro konkrétního jedince nebo skupinu osob, a dále hyperdobra, jež jsou určující pro danou skupinu osob, nebo dokonce pro celou kulturu či civilizaci. Hyperdobra jsou konstitutivními dobry konkrétní kultury, které na pozadí hodnotových horizontů neboli hodnotových rámců kultury poskytují základní orientaci členům dané kultury. Hodnotové horizonty vytvářejí komplexní kontext, v němž

hyperdobra umožňují lidem, aby si vytvořili určitou hierarchii dober a navzájem si rozuměli.

Na metarovině můžeme tento výklad shrnout a v návaznosti na čtvrtou kapitolu o kritických paradigma-
tech říci, že Taylorova sociální ontologie poskytuje ob-
jasnění filosofické antropologie, jež je nejen druhem
hermeneutické interpretace, ale také se přimyká k ja-
zykovému obratu. Jedním motivem je hermeneutické
objasnění, které klade důraz na hodnotící porozumě-
ní a sebeporozumění člověka. Druhým motivem je pří-
klon k paradigmatu komunikace, které zdůrazňuje roli
jazyka a jeho význam v životě člověka. Toto paradigma
Taylor propracovává, ale zároveň překračuje komuni-
taristicky orientovanou interpretací, která zdůrazňuje
význam pospolitosti. Ocitá se tak v tomto bodě na pře-
chodu od paradigmatu komunikace k paradigmatu vzá-
jemného uznání osob v prostředí pospolitosti, přičemž
koncept uznání rozvíjí zejména ve svých dalších rozbo-
rech spojených s rozbory politiky. Taylor sice svou teorii
rozpracovává velmi rozsáhle, nepodává však shrnující
výklad jako například Habermas ve své teorii komu-
nikativního jednání, proto je nutné ji rekonstruovat
a určit místo jednotlivých dílčích částí v celku jeho teo-
rie. Z rekonstrukce jeho teorie vyplývá, že u Taylora ne-
jde o postupný vývoj názorů od komunikace k uznání,
ale spíše o synchronní výkladové interpretace, jež jsou
založeny ve filosofické antropologii jazyka s některými
prvky konceptu uznání a jež jsou rozvíjeny v širší soci-
ální a politickou teorii uznání.

Taylorův přínos k přechodu od paradigmatu komuni-
kace k paradigmatu uznání je velmi blízký Honnethovi,
který jednak navazuje na určité momenty Habermasovy
teorie komunikativního jednání a jednak usiluje o pře-
konání jejích jednostranností rozvinutím vlastní teorie
uznání. Honneth, jenž je o generaci mladším autorem
než Taylor, však na paradigma komunikace už navazu-

formy uznání	primární vztahy (láska, přátelství)	právní vztahy (práva)	společenské vztahy (solidarita, výkon)
způsob uznání	emocionální podpora	kognitivní úcta	společenské ocenění
dimenze osobnosti	potřeby a emoce	odpovědnost	vlastnosti a schopnosti

Tab. 5: Uznání v Honnethově teorii

je v podstatně menším měřítku než Taylor, na rozdíl od něj se navíc nespolehná na problematické transcendentální určení lidské bytosti a rozpracovává své postmetafyzické stanovisko kritické teorie. Honneth sice oceňuje roli komunikace v mezilidském jednání a klade na ni nemalý důraz, ale za hlavní přínos paradigmatu uznání považuje jeho obecnější rys, a to příklon k intersubjektivnímu jednání, jež sice obsahuje komunikaci, ale intersubjektivní vztahy na ni neomezuje.³⁸⁹ Honnethova teorie tak na rozdíl od teorie Taylorovy stojí již plně v rámci paradigmatu uznání. Honneth ve své kritické teorii uznání aktualizuje Hegelovu identifikaci tří druhů uznání, kterými se budu zabývat v dalších podkapitolách. V každém druhu uznání nachází sociální napětí a konflikty, jež na jedné straně odhalují problémy, ale na druhé straně ukazují potenciální možnosti dalšího vývoje, jenž umožní tyto problémy řešit.

³⁸⁹ Ponechávám nyní stranou Honnethovu návaznost na normativní stránku paradigmatu komunikace, neboť tento bod nyní není předmětem mého výkladu, ale odpověď lze najít v podkapitole 4.2.

7.2 Od soukromé sféry ke sféře veřejné

V různých sociálních a politických teoriích, zejména liberálních, se v rozbořech rozlišují primárně dvě sféry – soukromá a veřejná. Feministická kritika a kritika z pozic dalších marginalizovaných skupin však již ukázaly, že praktické nepropojení těchto sfér vede k nespravedlnostem. Jelikož se tyto sféry prolínají a v určitých částech rovněž prolínat normativně mají, přiblížím ve svém výkladu nejen jejich specifika, ale zároveň i jejich provázanost.³⁹⁰

Zatímco Taylor hovoří o intimní sféře uznání především proto, aby ji odlišil od sféry veřejné, Honneth nabízí konkrétnější pojednání, v němž na jedné straně jednotlivé sféry analyzuje v jejich specifčnosti, na druhé straně je do značné míry pojímá právě v jejich vzájemné interakci v rámci jedné teorie uznání, i když jeho teorie potřebuje ještě větší a konkrétnější propojení. V návaznosti na Hegela analyzuje v soukromé sféře primární vzorce uznání v podobě lásky a přátelství.³⁹¹ Zaměřuje se přitom na institucionální struktury těchto primárních vztahů uznání a na jejich poskytování emociální podpory. Ukazuje, jak se nejen v měšťansko-kapitalistickém uspořádání, ale již dříve, včetně stavovského uspořádání, utvářely „postoje péče a lásky, bez nichž děti vůbec nemohou dospět k utváření osobnosti“.³⁹² Již premoderní společnosti tudíž obsahují formy socializace potomků a obecněji osob, které se tímto procesem ve

³⁹⁰ Srov. Hrubec, M., K feministické kritické teorii zneuznání. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 8, 2007, 1, s. 13–15. Srov. Ricoeur, P., *The Course of Recognition*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2005 (orig.: *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock 2004).

³⁹¹ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., zvl. s. 95–107.

³⁹² Honneth, A., O historickém vyznačení tří sfér uznání, c. d., s. 180. Honneth užívá tyto podrobnější rozbořry: Lear, J., *Love and its Place in Nature*. New York, Farrar, Straus & Giroux 1990.

vztahu k ostatním osobám vzájemně vymezují a tím individualizují. Uznání ve formě lásky je zde obecně vymezeno jako pozitivní „afektivní pozornost konkrétních osob“, jako kladný citový vztah jedné osoby ke specifické druhé osobě, zkráceně jako druh emociální podpory.³⁹³ Zároveň je tento vztah specifikován silnými emociálními vazbami, které se realizují mezi „malým množstvím osob“. Kritérii rozlišení lásky od jiných forem uznání jsou tedy v prvním přiblížení charakteristiky kladných silných emociálních vazeb mezi lidmi a konkretizace těchto vazeb mezi dvěma lidmi nebo v malých skupinách osob. Honneth je meadovsky, podobně jako Taylor, vztahuje k osobám, jež jsou pro nás „signifikantními druhými“.³⁹⁴ Tato forma citového uznání se nejprve objevuje ve formě lásky rodiče k dítěti. Její verze se však realizují také mezi dospělými v podobě přátelství, milostného vztahu, mezi rodinnými příslušníky a mohou se vyskytovat také mezi dalšími osobami, jež se k sobě pozitivně vztahují v podobných konkrétních intimních vazbách.

Láska a přátelství, o nichž Honneth někdy hovoří z důvodu stručnosti jen jako o lásce, jsou geneticky neboli vývojově prvními formami uznání vůči další formám, jež se vyskytují ve veřejné sféře. Honneth dokládá, že bez lásky by jednotlivci nemohli rozvinout další formy uznání. Láska je zde primární také konceptuálně, neboť bez ní není možné zbývající formy uznání vysvětlit. V tomto smyslu je láska základním předpokladem dalších druhů uznání a sebeuskutečnění lidského jedince. Honneth zde navazuje také na Heideggerův koncept péče (*Sorge*) a koncept starosti (*Fürsorge*), které charakterizují základní postoj člověka ke svě-

³⁹³ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 87, dále s. 95 a 96.

³⁹⁴ Tamtéž, s. 71–91.

tu (*Dasein*).³⁹⁵ Tento existenciální postoj či existenciální druh uznání předchází všem ostatním druhům uznání, které jsou obsažnější a více specifikují způsoby potvrzení všech dalších charakteristik člověka. Existenciální uznání zakládá každý konkrétní intersubjektívni vztah vzájemného uznání lidských bytostí. Hegel tuto myšlenku působivě vyjadřuje slovy, že v lásce každý existuje v jiném (*Seinselbstsein in einem Fremden*).³⁹⁶

Intimní vztahy uznání vytvářejí mezi subjekty tohoto vztahu specifické vazby, jejichž základem jsou vztahy vzájemné důvěry. Láska a přátelství, podobně jako ostatní formy uznání, nejsou však jen vztahy mezi lidmi, hrají také podstatnou roli pro vztah člověka k sobě samému. To znamená, že utváření jeho osobnosti a individuality je formováno prostřednictvím sebedůvěry, prostřednictvím formování důvěry v sebe sama. V případě dítěte se vývojově jedná o získání sebedůvěry nejprve ke svému vlastnímu tělu, ke svým tělesným potřebám a citům, které jsou s tím spojeny. Člověk je vztahem lásky ujišťován, že jeho potřeby a emoce jsou uznávány a mají nárok na uspokojení. Potřeby a city jsou tedy uznávány jako hodnotné a hodné naplnění. Není třeba je potlačovat nebo skrývat, je možné je projevat a věřit si při snahách o jejich uspokojení. V průběhu zrání dítěte se tyto vztahy rozšiřují na náročnější psychické pochody a na oceňování zájmů a hodnotové orientace dospívajícího. V nejširší perspektivě se jedná o uznání životního nasměrování člověka a o uznání jeho samého jakožto svébytného individuálního jedince.

Je zřejmé, že uznání není nějaký statický stav, nýbrž že jde o dynamický proces vývoje vztahů. Uznání však nevzniká jen jako akt pozitivního vztahu. Za svůj vznik

³⁹⁵ Honneth, A., *Reification*, c. d., s. 51 nn.; týž, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, c. d., s. 10–27.

³⁹⁶ Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, c. d., s. 425.

vděčí především snahám osoby získat uznání od druhých osob. Přestože se mohou rodiče nebo jiní vychovatelé k dítěti vztahovat velice pozitivně, dítě musí své potřeby a city projevit a usilovat jejich artikulací o jejich uznání. Boj o uznání potřeb a citů ve vstřícném prostředí je bojem pouze v přeneseném smyslu, avšak v případě zanedbání péče nebo v případě záměrného nedbání o potřeby a emoce dítěte může dojít k negativnímu vývoji.³⁹⁷ Duševní i materiální zanedbávání, týrání nebo znásilnění dítěte může mít vážné důsledky na psychickou a tělesnou integritu dotčeného jedince. Nerealizované uznání, jež dítě očekává, narušuje jeho důvěru v uspokojování jeho žádostí a tím také v rodiče či jiné pečující osoby. Formy zneuznání podkopávají ve svém důsledku také sebedůvěru dítěte v sebe sama. Dlouhodobé nebo závažné formy poškozování integrity osoby pak vede k patologickému vývoji, k deformaci nebo zablokování rozvoje osobnosti a k poruchám psychické či somatické integrity jedince.

Honneth a další autoři kritické teorie zde ve svých filosofických rozborech navazují především – jak je to v kritické teorii obvyklé – na psychoanalytické studie, provádějí kritické čtení nejen Freuda, ale také pozdější generace autorů. Honneth preferuje zejména analýzy Donalda Winnicotta a Jessicy Benjaminové,³⁹⁸ a zabývá se vývojovou analýzou dítěte, především se zaměřením na proces získávání identity pomocí milující péče rodiče. Ukazuje počáteční jednotu rodiče, v západní společnosti zatím většinou matky, s dítětem, a postupné omezování jejich vzájemné závislosti, což vede ke krystalizaci samo-

³⁹⁷ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 131 nn.

³⁹⁸ Winnicott, D. W., *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London, Hogarth Press 1965; Benjamin, J., *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Power*. New York, Pantheon 1988.

statné identity dítěte. Tento proces popisuje jako „kognitivní diferenciaci mezi jástvem a prostředím“.³⁹⁹ Identifikuje matku či otce jako osobu, jež je pro dítě zásadním způsobem významná, kterou ale nemůže zcela ovlivňovat a kontrolovat. Tak dítě získává vědomí o své vlastní závislosti a dospívá k deziluzi ohledně svých možností. Přechází od absolutní závislosti k závislosti relativní, začíná se svobodněji koncentrovat na různé druhy matčiny péče a snaží se je získat. Jak dokládá Jessica Benjamin, dochází tak k úsilí o naplnění potřeb dítěte prostřednictvím těchto způsobů péče, k boji o uznání potřeb dítěte.⁴⁰⁰ V případě, že rodič dítěti poskytuje prostřednictvím vztahu lásky vstřícnou péči, jež mu zajišťuje komplexní podporu, dítě získává orientaci ve světě, rozvíjí svou schopnost v něm obstát a nabývá důvěry ve svět i v sebe sama. Schopnost samostatně se rozvíjet vychází z důvěry dítěte v pečujícího rodiče, který dítěti umožňuje postupně se osamostatnit. Takto může docházet k procesu oddělování dítěte od rodiče a dítě si může stále více uvědomovat a vytvářet svou vlastní identitu. Také pečující rodič získává osamostatňováním dítěte menší míru vzájemné závislosti a větší autonomii. V tomto smyslu je láska komplexním vztahem uznání mezi rodičem a dítětem, v němž jsou uznávány tělesné i psychické potřeby a emoce dítěte a oceňovány jak jeho univerzální charakteristiky, jež sdílí s ostatními dětmi, tak i jeho specifické partikulární charakteristiky, jež jsou vlastní jen danému konkrétnímu dítěti. Tento vztah lásky je vzájemný, i když potřeby a emoce rodiče jsou naplňovány specifickým způsobem, v závislosti na tom, jakou má identitu jakožto dospělý jedinec.

Psychologický výklad zneuznání má však své meze, jak na to upozorňuje Nancy Fraser a někteří další auto-

³⁹⁹ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 100.

⁴⁰⁰ Benjamin, J., *The Bonds of Love*, c. d.

ři.⁴⁰¹ Fraser si je sice vědoma skutečnosti, že některé druhy zneuznání mohou pramenit z problémů, které jsou sociální psychologie a psychoanalýza schopné rozpoznat a přispět k jejich odstranění, ale trvá na tom, že je třeba se zaměřit na politické důvody zneuznání, s nimiž se v soukromé sféře setkáváme. Tento argument může připomínat tezi „osobní je politické“, která je velmi rozšířena ve feministické teorii. Například Carole Pateman odmítá oddělování problémů v soukromé a veřejné sféře, neboť liberální teorie tradičně na základě tohoto rozlišení ignorovaly nespravedlnosti v soukromé sféře a věnovaly se jen sféře veřejné.⁴⁰² Tento přístup reprodukoval, a dokonce i vytvářel nerovnosti mezi postavením žen a mužů. Z tohoto důvodu feministická teorie požaduje, aby se pozornost zaměřila na soukromou sféru a aby získala stejnou důležitost, jaké se dosud těšila sféra veřejná.⁴⁰³ Zmíněnou feministickou tezi zpopularizovala na konci šedesátých let ve svém článku „The Personal is Political“ především významná osobnost feministického hnutí, Carol Hanish.⁴⁰⁴ Není tomu tak, že by odmítala psychologické zkoumání zneuznání v soukromé oblasti života.⁴⁰⁵ Hlavní myšlenkou její teze však je, že mnoho problémů a nespravedlnos-

⁴⁰¹ Fraser, N., O místu zkušenosti v kritické teorii. In: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 252 nn.

⁴⁰² Pateman, C., *The Disorder of Women*. Cambridge, Polity Press 1989; táž, *Sexuální zmluva*. Přel. L. Hábová. Bratislava, Aspekt 2000; Benjamin, J., *Bonds of Love*, c. d.

⁴⁰³ Srov. Young, I. M., Feministické variace na téma dům a domov. In: táž, *Proti útlaku a nadvládě*, c. d., s. 43–95.

⁴⁰⁴ Hanish, C., The Personal is Political. In: Firestone, S./Koedt, A. (eds.), *Notes from the Second Year: Women's Liberation*. New York, Radical Feminism 1971.

⁴⁰⁵ Z feministických autorek, které se přímo zaměřují na psychoanalytický rozbor primární roviny uznání ve vztahu k veřejné sféře a jejich prolínáním, viz např. Chodorow, N., *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, Yale University Press 1989.

tí, jimž ženy čelí v soukromé sféře, nemá svou příčinu pouze v soukromé sféře, a že by měly být konečně řešeny primárně jako problémy politické. Důvodem je skutečnost, že tyto problémy jsou politickým uspořádáním často způsobeny, ale dosud byly převážně jako politické ignorovány a byly řešeny jako soukromé problémy jednotlivých žen: „Je třeba změnit objektivní podmínky, ne se jim přizpůsobit.“ Hanish vzhledem k těmto politickým otázkám uvádí, že pro ženy není „terapie na prvním místě“, tzn. soukromá terapie. Nesnižuje význam psychologických studií soukromé sféry, jen mu dává v hierarchii rozboru sekundární místo, protože primárně usiluje o to, aby byl větší význam než dosud přikládán přehlíženým politickým řešením. Podobně Honneth a další autoři a autorky nepopírají politické zdroje různých nespravedlností, které existují v soukromé sféře.⁴⁰⁶ Domnívají se, že nespravedlnosti v soukromé sféře musejí být řešeny jako politické problémy, pokud jsou politické, jako problémy psychologické, pokud jsou psychologické, jako problémy kulturní, pokud jsou kulturní apod. Takové analytické a komplexní stanovisko je adekvátní také pro kritickou teorii, jež musí být zároveň feministická, neboť nemůže přehlížet různá genderová zneuznání. Proto lze říci, že každá kritická teorie musí být feministickou kritickou teorií. Podobně je nutné kritickou teorii spojit s kritikou zneuznání, kterou provádějí další marginalizované skupiny osob.

Komplexní přístup kritické teorie by měl být obezřetný k přístupům, které v sociální a politické teorii netematizují politické příčiny zneuznání a omezují se na

⁴⁰⁶ Pro výklad mezi Honnethovy pozice viz Young, I. M., *Recognition of Love's Labor. Considering Axel Honneth's Feminism*. In: Brink, B. van den/Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 189–212.

psychologické zdroje, a zároveň by neměl přehlížet ani problémy psychické, jež politické příčiny nemají. Co se týče kombinovaných psychicko-politických otázek, jsou psychické nesnáze, jimž jedinci musejí politicky čelit, dvojí povahy. Za prvé, mohou vycházet přímo z politických příčin a deformovat psychické stránky osobnosti. Za druhé, nedostatečné vazby vzájemného uznání na psychické rovině, konkrétně v oblasti intersubjektivních vztahů, mohou blokovat další rozvoj těchto vztahů uznání na jiných rovinách, včetně roviny politické, konkrétně v oblasti občanské společnosti a státu. Zapotřebí je tedy komplexní přístup, který zkoumá oba zdroje problémů a který navíc musí politický i psychologický rozbor zaměřit – v obecné podobě – na základní univerzální charakteristiky sdílené všemi jedinci a – v konkrétní podobě – orientovat podle daných životních dober konkrétních jedinců nebo skupin osob.

Fraser sice správně upozorňuje na politické zneuznání, ale podceňuje psychické a kombinované formy zneuznání, jež mají jak politické, tak psychické zdroje. Má však jednu důležitou připomínku. Upozorňuje na skutečnost, že psychologická teorie by se mohla dostat do sporu s *normativní* politickou teorií.⁴⁰⁷ Určitá fakta, jež jsou v psychologické teorii pokládána za samozřejmá, mohou mít represivní politické důsledky. Proto je nutné, aby byl psychologický rozbor prováděn nejen vzhledem k deskripci politických forem zneuznání, ale také v souladu s požadovanými politickými normami, které by měly vytvářet podmínky existence nerepresivní společnosti. Ve věci upozornění na normativní rozměr problému má Fraser pravdu, avšak metodologicky volí v tomto bodě právě opačný postup, než jaký je adekvátní. Kriériem posuzování nemohou být jakékoli nezakotvené

⁴⁰⁷ Fraser, N., Statusové podřízení nebo narušená subjektivita. In: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 56.

izolované politické normy, které by stály proti deskriptivnímu výzkumu. Správnost norem nemůže vycházet primárně z nahodilé normativity, nýbrž z kritiky zneuznání, kterou provádějí zneuznané ženy a další osoby, a z deskriptivní identifikace pozitivních fragmentů skutečnosti a teprve poté z jejich rozvíjení a doplňování do normativní koncepce uznání. Zde se u Fraserové ukazují problémy nedostatečně reflektované trichotomie, jež stojí v založení a metodách kritické teorie.

Předtím než přikročím k rozboru uznání na rovině občanské společnosti a politické veřejnosti, chtěl bych se věnovat ještě jednomu bodu, o němž se v soukromé rovině nevede téměř žádný teoretický spor v případě vztahů dítěte a rodiče, ale který je předmětem polemik v případě vztahů uznávání mezi přáteli a dalšími dospělými subjekty. Objevuje se již na rovině soukromé, ale na důrazu získává na rovině veřejné. Jde o otázku symetrie a asymetrie vzájemného uznání osob.

Vztahy lásky a přátelství mezi dospělými jedinci se sice od vztahu mezi dítětem a rodiči v mnohém odlišují, nicméně základní gramatika vzájemného uznání je analogická. Jedním z hlavních rozdílů je však skutečnost, že vztah mezi dítětem a rodičem je principiálně vztahem asymetrickým, v němž se dítě ocitá v hierarchicky podřízeném postavení, neboť je závislé na péči rodiče. Postupně se sice emancipuje, avšak asymetrické prvky zůstávají integrální součástí tohoto vztahu, i když mohou být později zasuty pod vrstvou autonomního rozvoje dospívajícího a později dospělého jedince. Lze však říci, že člověk se ocitá v asymetrických vztazích závislosti zejména ve svém dětství, ale v dospělosti dostává prostor pro péči o děti a staré a další potřebné osoby, takže z dlouhodobé mezigenerační perspektivy je možné hovořit o určitém druhu symetrie.⁴⁰⁸ Ve vztazích

⁴⁰⁸ Young, I. M., Recognition of Love's Labor, c. d.

mezi dospělými pak mohou být vztahy lásky a přátelství pěstovány symetrickým způsobem, jejich konkrétní realizace však samozřejmě závisí na daných kulturních vzorcích uspořádání ve společnosti.

Vztah symetrické reciprocity ale obsahuje určité problematické prvky. Na jedné straně je důležité rozvíjet rovné vztahy mezi osobami, na druhé straně je však zřejmé, že uznání specifičnosti a odlišnosti druhé osoby vyžaduje empatictější přístup. Rozdíly mezi oběma stanovisky jsou dobře patrné v polemice mezi Iris Youngovou s Seylou Benhabibovou.⁴⁰⁹

Benhabib v reformulační návaznosti na Habermasovu teorii komunikativní etiky hájí univerzalistické pojetí egalitární reciprocity, tedy reciprocity založené na symetrických vztazích mezi jedinci. Toto moderní pojetí je podle ní přítomné v požadovaných normách, s nimiž se v každodenním jednání setkáváme v řeči. V průběhu dialogu jeho aktéři formulují egalitární nároky na obecné principy, které by společně mohli sdílet. Přestože každý z nich má odlišnou zkušenost a perspektivu interpretace, mohou provést „zobecnění druhého“ a usilovat tak o dosažení konsenzu.

Benhabib však tuto habermasovskou koncepci pokládá za nedostatečnou a reformuluje ji svou koncepcí, jež rovněž zachovává perspektivu „konkrétního druhého“. Snaží se formulovat komplexnější pojetí osob „jako zobecněných a zároveň jako ‚konkrétních druhých‘“.⁴¹⁰ Přestože by se mohlo zdát, že si musí vybrat mezi zobecněním a konkrétností, nachází koncepci, jež oba nároky spojuje. Základem této syntézy je myšlenka zaujetí stanoviska druhého člověka. Podle Benhabibové možnost egalitárního respektování druhého v situaci jeho zobec-

⁴⁰⁹ Young, I. M., *Asymetrická reciprocity*. Přel. L. Oates-Indruchová. *Aspekt*, 2–3, 1995, s. 30–37.

⁴¹⁰ Benhabib, S., *Situating the Self*, c. d., s. 32, viz také s. 170.

nění vyžaduje, abychom byli schopni vyměnit si s ním místo. Egalitární univerzalita konkrétního ve vztazích vzájemného uznání je vyjádřena větou: „Veškerá komunikativní činnost zahrnuje symetrii a reciprocitu normativních očekávání mezi členy skupiny.“⁴¹¹

Iris Young s touto pozicí souhlasí v tom smyslu, že normy recipročního sociálního uznání osob jsou přítomny v normativních očekáváních v každodenních dialogických situacích a potud také mohou být modelem pro morální a politické koncepce. Domnívá se však, že „konkrétní druhý“ by měl být uznán náročnějším způsobem než jen nejistými pokusy o zaujímání stanoviska druhého. Usiluje o koncepci, v níž se „bude brát větší ohled na specifické rozdíly mezi lidmi“.⁴¹² Myšlenku symetrické reciprocity nahrazuje myšlenkou reciprocity asymetrické: „Morální úcta mezi lidmi zahrnuje vzájemnou reciprocitu v tom smyslu, že každý jednotlivec uznává a bere ohled na druhé. Jejich vztah je však asymetrický vzhledem k rozdílné historii a sociální pozici.“⁴¹³ Přehlížení nevýhodného sociálního a politického asymetrického postavení druhých osob nebo jejich záměrného asymetrického postavení v oblasti jejich osobní identity může vést ke zneuznání těchto osob, případně k represivnímu přístupu k nim. Jak nedostatečná citlivost k odlišnosti druhého, tak ontologická nemožnost transformovat svou vlastní perspektivu určité sociální pozice v perspektivu druhé osoby, tak konečně i negativní politické důsledky tohoto přístupu vedou k úvaze o potřebě zapojení druhého do vztahů uznání.

⁴¹¹ Tamtéž, s. 32, 136–137.

⁴¹² Young, I. M., *Asymetrická reciprocita*, c. d., s. 31.

⁴¹³ Tamtéž, s. 31–32. Iris Young uvádí jako příklad bělošskou romantizaci života indiánů. I když se někdy běloši pokoušeli vstřícně vcítit do pozice indiánů, nedostatek jejich osobní i skupinové zkušenosti způsoboval zaujímání mocenské pozice, kterou je nutné označit jako „kulturní imperialismus“.

O této myšlence se v explicitní návaznosti na Hege-la zmiňuje sama Benhabib. Píše, že tím, co je potřeba, není naše fantazie o situaci druhého, ale přímo jeho zapojení do sociálního uspořádání: „Je to druhá osoba, která nám umožňuje uvědomit si její konkrétnost a její jinakost. Bez zapojení, sporu, a dokonce ‚boje o uznání‘ v hegelovském smyslu máme tendenci utvářet jinakost druhého projekcí a fantazií nebo ignorováním.“⁴¹⁴ Přestože Benhabib tuto myšlenku vzájemného uznání konkrétních osob zná, chápe ji jen v užším smyslu bez další specifikace nebo jí nepřikládá větší význam, a neužívá ji proto pro redefinici své koncepce recipročního uznání.

Iris Young vysvětluje nutnost asymetrické reciprocity pomocí vlastního výkladu vzájemného uznání osob. Osoby se uznávají navzájem a zároveň uznávají i to, že mají specifickou perspektivu a specifické zájmy, jež nelze redukovat na hledisko a zájmy někoho jiného. Úcta mezi osobami vyžaduje tento konkrétní druh reciprocity, neboť druzí jsou účely o sobě, a nikoli jen prostředky: „Reciprocita úcty a vzájemného uznání však představuje přiznání *asymetrie* mezi subjekty.“⁴¹⁵ Asymetrické uznání má ve vztazích mezi lidmi značný význam zejména tehdy, když se nacházejí ve velmi rozdílných či nerovných pozicích. Young ze svých závěrů čerpá především ve svých rozborech nerovností a odlišností mezi muži a ženami a v rozborech kulturně definovaných minorit.

7.3 Politická veřejnost

Rozborem sporů mezi stanoviskem symetrické reciprocity a stanoviskem asymetrické reciprocity jsem přešel k analýzám uznání ve veřejné sféře, neboť tento spor

⁴¹⁴ Benhabib, S., *Situating the Self*, c. d., s. 32.

⁴¹⁵ Young, I. M., *Asymetrická reciprocita*, c. d., s. 34.

se týká jak soukromé, tak i veřejné sféry.⁴¹⁶ Nyní bych však rád zaměřil svou pozornost na veřejnou rovinu rozboru explicitně.⁴¹⁷ Analýzy se zde týkají druhů sociálního a politického uznání, které se k jedinci vztahují v závislosti na několika rozlišeních, podle toho, zda mapují univerzální či partikulární charakteristiky člověka. Zatímco Charles Taylor rozlišuje mezi politikou univerzalizmu a politikou difference, Axel Honneth klade důraz na rozlišení mezi univerzalistickým rovným právním respektem v oblasti státu a specifickými druhy sociálního uznání ve formě solidarity a ocenění výkonu v občasně společnosti.⁴¹⁸

Taylorův a Honnethův výklad navazuje na jejich pojetí morální ontologie a pohybuje se jednak na rovině obecné kvaziuniverzalistické kontextualizované etiky, jednak na rovině kvaziuniverzalistické etiky, která analyzuje nižší formu kvaziuniverzalizmu, jež je ohraničena západní kulturou v posledních třech staletích. Tyto dvě roviny však od sebe explicitně neodlišují, takže jednotlivé části jejich rozborů splývají. Při rekonstrukci pozitivních prvků Honnethovy a Taylorovy teorie uznání je

⁴¹⁶ Taylor, C., Politika uznání. In: *týž, Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Ed. A. Gutmann. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec a J. Velek. Praha, Filosofia 2001, s. 53 nn.

⁴¹⁷ Thompson, S., *Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. London, Polity Press 2006; Burns, T., Recognition Versus Distribution: Three Works on Equality. *Contemporary Politics*, 7, 2001, 4, s. 319–330; Lazzeri, Ch./Caillé, A., Recognition Today. Theoretical, Ethical and Political Stakes of the Concept. In: Deranty, J.-P. et al. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*. Leiden – Boston, Brill 2007; Ricoeur, P., *The Just*. Chicago – London, University of Chicago Press 2000 (orig.: *Le Juste*. Paris, Le Seuil 1995); *týž, Reflexions on The Just*. Chicago – London, University of Chicago Press 2007 (orig.: *Le Juste II*. Paris, Esprit 2001).

⁴¹⁸ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 107 nn.; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 181 nn.

navíc nutné transformovat a rozšířit jejich normativní pojetí morálního/etického realismu na realismus společenského vývoje, z něhož by pak bylo možné postoupit ke specifikaci jednotlivých právních, politických a dalších forem normativity, jak jsem to uvedl v druhé kapitole o metodách.

Taylor pojímá kvaziuniverzalistický výklad především jako objasnění vývoje západního moderního jáství.⁴¹⁹ Jedná se o způsob konkretizace morální osoby, která je zde pojata jako jáství moderního člověka neboli, řečeno starší terminologií, jako duch moderní doby. Západní identita obsahuje určitá konstitutivní dobra, jež jsou společně sdílenými hodnotami většiny členů západní kultury. Taylor je zkoumá jak prostřednictvím konkrétních historických událostí, tak také pomocí jejich interpretací v rámci bádání o dějinách idejí. Celé jeho zkoumání je zasazeno do rámce reflexe sebeinterpretací osob, jež události a ideje uchopují a vytvářejí jimi svou vlastní identitu. Moderní identita je zde řadou důležitých kvaziuniverzálních sebeinterpretací, které se sdružují kolem zásadních konstitutivních dober západní moderní společnosti. Taylor přitom artikuluje naraci, jež se pokouší pomocí sebeinterpretací ukázat sebeporozumění příslušníků západní kultury. Formulace těchto tvůrčích imaginací pochopitelně nemůže být vyčerpávající a nemůže zachytit všechny nuance západní identity, může však postihnout hlavní vývojové trendy, navzdory jejich rozporuplnosti a omezenosti jejich kvaziuniverzalizmu.

Taylor předkládá obraz historického vývoje západní moderní identity pomocí objasňování „zdrojů jáství“. Nejprve se zaměřuje na několik velkých fenoménů mo-

⁴¹⁹ Taylor, C., *The Sources of the Self*, c. d.; srov. se souborem Taylorových prací: *Secular Age*. Cambridge, Mass., The Belknap of Harvard University Press 2007.

derny, které se objevily v posledních staletích. Prvním z nich je „niternost“, kterou Taylor rozumí vnitřní život jedince. Postupný rozvoj niternosti lze označit za subjektivizaci jednotlivců, to znamená za utváření svobodné individuální subjektivity, která se začala vynořovat na pozadí různých kolektivních identit, jež byly pro identifikaci člověka až do nástupu moderní doby zásadní. Vnitřní život většiny obyvatelstva do té doby nebyl příliš strukturován a existující struktury hrály ve vědomí lidí pouze okrajovou roli. Druhým fenoménem je „každodenní život“. Samozřejmě že každodenní život nebyl přehlížen ani v minulosti, ale vzhledem k tomu, že mu nebyl přikládán dostatečný význam, zůstával neartikulován. Až v moderní době se pozornost zaměřuje na denní činnosti člověka, na jejich institucionalizaci a racionalizaci. To, že se jejich význam zvětšuje, však nemá původ jen v sekularizaci určitých činností. Dokladem může být srovnání s antickým ideálem kontemplativního a politického života. Třetím fenoménem je „hlas přirozenosti“, jímž je od romantiky označován jedinečný projev člověka, odlišný od jedinečných charakteristik ostatních lidí. Přirozeností jsou míněny nejen dobré přirozené vlohy daného člověka, ale také dobré společensky získané vlastnosti, jež však jedinec vnímá jako svoje vlastní specifické charakteristiky. Čtvrtým fenoménem jsou „pronikavější jazyky“. Pronikavost jazyka se projevovala v různých vědeckých a uměleckých formách vyjádření a jejich krystalizaci můžeme zaznamenat především od viktoriánského období. Postromantické období se vyznačuje formováním vědeckého způsobu výkladu, pojetí spravedlnosti s univerzalistickými občanskými ambicemi či různých druhů uměleckých vyjádření.

Tyto a další fenomény utvářely hodnotové pozadí pro postupné utváření konstitutivních dober moderní doby se specifickou moderní identitou. Jednotlivá dobra sku-

pin osob a jednotlivých lidí se formovala v hodnotovém rámci těchto konstitutivních dober, jež postupně vytlačovala dřívější konstitutivní dobra, transformovala je, nebo s nimi po nějakou dobu koexistovala. Prvním zdrojem moderní identity je „nezaujatý rozum“. Nezaujatý rozum je charakteristickým projevem osvícenského uvažování s nároky jak v oblasti svobodného poznávání, tak i v oblasti praktické činnosti, zejména s morálními, dokonce politickými ambicemi. Subjekt si osvojuje záměr přistupovat k okolnímu světu pomocí této osvícenské racionality neustranným a objektivizujícím způsobem a usilovat o neutrální poznání. Tento přístup má svou paralelu a obsahovou návaznost v politické oblasti, kde se subjekt považuje za samostatného aktéra, jenž si může v interakci s druhými sám stanovovat pravidla svého jednání, tj. vystupuje jako autonomní subjekt, který si svobodně stanovuje zákony morálního a politického jednání.

Druhým zdrojem moderní identity je „expresivismus“. Lidská přirozenost není vnímána pouze jako dobré východisko a kritérium jednání člověk, ale především jako originální projev konkrétního jedince nebo skupin osob. Jedinečné činnosti lidských bytostí a jejich výsledky jsou autentickým projevem individuálních i skupinových jáství. Expresivita se zde projevuje v umělecké, společenské i politické oblasti – jako identita umělce, národa apod. A konečně třetím zdrojem je „židovsko-křesťanská tradice“. Na rozdíl od dvou předchozích zdrojů sice není novým produktem moderny, avšak alespoň na počátku moderny byla přetrvávajícím konstitutivním dobrem pro většinu obyvatelstva západního světa. Sílicí sekularizace toto konstitutivní dobro oslabilo, ale neeliminovalo. Dostávalo se sice do konfliktu se zbývajícími dvěma, avšak agonický prvek byl přítomen také ve vztahu mezi zbývajícími dvěma zdroji. Během postupného vývoje se utvořily specifické vztahy

koexistence, vzájemného doplňování i přetrvávajících napětí mezi těmito dobry. Dohromady však konstituovaly relativně soudržný hodnotový celek, který zajišťoval natolik dostatečně stabilní identitu moderny, že mohla poskytovat hodnotové zázemí jedincům i skupinám v prostředí zásadních změn v intimní, společenské i politické sféře, které přinesl nástup průmyslové výroby. Konstitutivní dobra moderní identity v západních zemích v posledních staletích můžeme sumarizovat pojmy „autonomie“, „autenticita“ a „bůh“. Hlavními nositeli moderních změn však byla první dvě dobra.⁴²⁰

Zatímco autonomie je primárně spojována s požadavkem uznání univerzalistických charakteristik člověka jakožto rovného občana s rovnými občanskými a politickými právy, autenticita je provázána především s požadavkem uznání partikulárních charakteristik jedince, včetně ocenění jeho specificky kulturní identity a jeho odvedeného výkonu v ekonomické sféře. Vymezení moderních konstitutivních dober v této podobě je sice značně rozšířené, zároveň je však nejen nepřesné, ale i zavádějící. Právě proto, že je tak rozšířené, skýtá dobré východisko pro kritiku a redefinici.

Honneth nabízí výklad historického vývoje jednotlivých konstitutivních dober západní identity, jenž vedl k institucionalizaci určitého řádu uznání a jenž ztělesňuje hodnotový rámec měšťansko-kapitalistické společenské formy uspořádání.⁴²¹ Vývoj primárního uznání ve formě lásky a přátelství se sice institucionalizuje ve vzorcích vzájemného uznání zejména v privátní rovině, avšak primární vztahy jsou institucionalizovány za

⁴²⁰ Srov. toho vysvětlení konstitutivních dober moderní společnosti s kritikou jejich deformace a jejich vzájemně nevyrovnaný vztah v podkapitole 5.2.

⁴²¹ Honneth, A., O historickém vyznačení tří sfér uznání, c. d., s. 179 nn.

hranicemi privátní sféry a získávají specifickou podobu, jež je právně kodifikována, například svatba či legální pojetí vztahů mezi rodiči a dítětem. Typickými vzory intersubjektivních vazeb jak mezi skupinami osob, tak mezi jedinci však byly jiné vzorce uznání a zneuznání, konkrétně právní a sociální ocenění dospělých jedinců vzhledem ke státu a občanské společnosti.

Honneth s Taylorem se shodnou v tom, že premoderní společnost, kterou v západním světě představovala stavovská společnost feudálního uspořádání, byla prováděna společenským a právním uznáním jedinců i skupin primárně na základě jejich příslušnosti ke konkrétnímu stavu, jenž se zase primárně odvozoval od původu, a následně od funkce, kterou plnili ve společnosti. Stavovská pozice jedince v hodnotovém feudálním řádu byla spojena s určitou stavovskou ctí, jež byla distribuována velmi asymetricky. Nejvyšší společenské vrstvy se k většině obyvatelstva vztahovaly neegalitárně v rámci silně ekonomicky a politicky hierarchické společnosti. Odvrácenou stranou aristokratických privilegií, jež byla legitimizována uznáním ve formě šlechtické cti, bylo poddanství nižších vrstev. Postupné rozšiřování měšťansko-kapitalistického uspořádání tento stavovský řád narušovalo, až nakonec téměř zanikl.

Transformaci řádu uznání v západních zemích od tradiční společnosti ke společnosti moderní popisují detailněji Peter Berger a také Charles Taylor.⁴²² Zásadním bodem obratu byl pád tradičního hierarchického uspořádání společnosti, s nímž se delegitimizovala také aristokratická čest (*honour*). Zatímco čest byla definič-

⁴²² Berger, P., On the Obsolescence of the Concept of Honour. In: Hauerwas, S./MacIntyre, A. (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1983, s. 172 n.; Taylor, C., Politika uznání, c. d., s. 54 nn.; Taylor, C., *Etika authenticity*, c. d., s. 47 nn.

ně spojena s privilegií feudálního řádu, moderní uznání ve formě důstojnosti (*dignity*) zahrnuje širší okruh osob měšťanů. Čest by postrádala své opodstatnění, kdyby náležela každému, neboť privilegia zůstávají privilegií jen potud, pokud je možné je přidělit jen velmi selektivně pojatému okruhu osob. Naopak důstojnost má být projevem odlišného uznání, jež náleží anonymně všem, kteří se v měšťansko-kapitalistickém uspořádání těší politickému uznání.

Pozornost se zde upíná na uznání občanských a politických práv. Subjekty se mají stát nezávislými členy občanské společnosti a autonomními aktéry politického rozhodování. Mají rozhodovat o sobě samých bez nadřazené politické autority situované ve vyšších úrovních hierarchického řádu. Posilování uznání ve formě důstojnosti tak umožnilo prosazování prvků demokratického uspořádání. Snaha nahradit partikulárně segregovanou čest obecněji pojatou důstojností se stala základem ustavení demokracie. Symbolickým prosazením této transformace uznání je obvyklé užívání občanského titulování „pane“ místo hierarchických stavovských titulů (kníže, baron apod.).

S tímto veřejným uznáním je matoucím způsobem spojeno několik pojmů, které je potřeba rozebrat. Taylor užívá termíny „občanská důstojnost“ nebo dokonce „důstojnost lidských bytostí“. Důvodem je jeho názor, že eliminace stavovské cti znamenala téměř úplné odstranění uznání založeného na exkluzivitě a zavádění uznání na principu inkluzivity všech lidí. Problémem této myšlenky a terminologie je, že termíny „občan“ a „lidská bytost“ zde ve skutečnosti původně označovaly pouze majetného muže. Měšťansko-kapitalistické formy uznání byly projevem snah specifické skupiny osob – majetných mužů, kteří měli dost ekonomických sil na to, aby se pokoušeli vystoupit proti aristokratickým privilegiím. Nemajetní, ženy a různé minority k této elitě

nepatřili. Marginalizované skupiny osob ve svém úsilí o uznání postupně odstraňují segregáční pojetí politických práv a nahrazují je pojetím spravedlivějším, v němž jsou zahrnuty i ženy, nemajetní, různé menšiny apod. Tato transformace v symbolické rovině znamenala jednak dosažení možnosti užívat slovo „občan“ a rozšíření jeho významu o marginalizované osoby a jednak jeho doplnění o ženský rod slovem „občanka“. Jde o velký úspěch, jenž je výsledkem dlouhodobého úsilí o zrovnoprávnění, které ovšem ještě zdaleka nebylo završeno. Nicméně alespoň v některých ohledech je nyní už možné v politické oblasti hovořit téměř o všech osobách či téměř obecně o lidské bytosti.

Honneth tyto úvahy doplňuje v morální rovině argumentace. Uznání jedince podle něj vychází z morálního respektování lidské bytosti, jež je schopna užívat rozum za účelem rozvrhování své činnosti. V tomto smyslu je považována za autonomní osobu; jedná se tedy primárně o racionální autonomii. Samostatné racionální rozhodování, jak jednat, s sebou pak přináší také odpovědnost za toto jednání. Aspektem osoby, na nějž se koncentruje pozornost, je morální odpovědnost jedince⁴²³ za vlastní svobodné jednání. Jelikož člověk nežije v izolaci, ale v pospolitosti, je morální odpovědnost vztahována k druhým osobám. Morální závazky jsou ve své abstraktní podobě vzájemné závazky morálních osob. Zobecnění druhí jsou zde základem perspektivy, která se vztahuje ke všem lidem bez rozdílu. Každý je zde uznán nediferencovaně stejně, což má své pozitivní i negativní stránky.

Honneth na tomto místě argumentace činí skok, když od morálních norem přechází rovnou k právním normám, aniž by artikuloval obecné normy, jež by moh-

⁴²³ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 114.

ly být dále konkretizovány do speciálních norem, ať už politických, právních, kulturních, či jiných. Lze to vysvětlit buď jako expanzi morálních norem do právních norem, na něž jsou však kladeny odlišné institucionální požadavky, nebo – což je patrně adekvátnější interpretace – jako úzce zaměřený výklad, který objasňuje pouze morální základy právních norem. Ponechám-li nyní stranou obě verze morálního intervencionalismu, jenž přehlíží odlišné role morálních a právních norem a nadhodnocuje jejich spojitosti, a navážu-li na výše započatý výklad konkretizovaný občanskými požadavky, bude možné se zaměřit na další Honnethovy rozborry, jež pokládám za cenné. Honneth ukazuje, že právní vztahy poskytují kognitivní úctu, která znamená uznání schopnosti samostatného poznávání jedince, a umožňují nám institucionálně uznat druhé osoby jako autonomně jednající bytosti, legálně odpovědné za své jednání. Tyto osoby zároveň uznávají nás jako autonomní a předpokládají, že budeme za své jednání právně zodpovědní. Právní vztahy tedy institucionalizují vzájemná očekávání autonomie a odpovědnosti ve vztazích vzájemného rovného uznání v oblasti legálního řádu. Vzájemné respektování osob je založeno na přijetí vzájemných práv a povinností v právních vztazích. V tomto smyslu jsou respekt a práva interně provázány, a to především díky jednotlivému autonomnímu jedinci, jenž získává práva a povinnosti.

Jde tu o individuální práva a individuální povinnosti osob, jež jsou členy dané společnosti s právním řádem. Tato práva s odpovídajícími odpovědnostmi, která se formovala v bojích o uznání, obvykle vycházejí z práv skupinových, například v 19. století ve skupinových bojích nízkopříjmových sociálních skupin o individuální volební právo, později o volební práva žen, o sociální práva, o osvobození určité skupiny osob z koloniální nadvlády na nějakém teritoriu atd., a dále mohou být sku-

pinovými právy specifikována, například ve věci pozitivní diskriminace určitých marginalizovaných skupin obyvatelstva, jak ještě vysvětlím níže.

Zatímco dosud jsem hovořil o právech jakožto druhu právních předpokladů uznání, konkretizace práva vede ke specifické institucionalizaci legálních práv. To znamená zprostředkování právních vztahů státem, supranacionálním útvarem, městem nebo jinými jednotkami jurisdikce. Právní uznání je specifikace termínu respekt, který Honneth pro tento druh uznání ve své teorii rezervuje.

V této souvislosti je důležitým bodem rozboru, zda uvažovat o právu jako o samostatné sféře spravedlnosti, nebo je analyzovat v kontextu jiných sfér. Honneth považuje právo za důležitou oblast se samostatnými charakteristikami, a proto se domnívá, že je nutné je analyzovat jako samostatnou oblast, přičemž se na ni zaměřuje především jako na sféru legálního respektu k osobám. Nancy Fraserové adresuje výtku, že boje za právní zrovnoprávnění osob víceméně opomíjí. Je fakt, že Fraser právo nevyčleňuje jako samostatnou sféru, analyzuje ho ale v rámci několika jiných sfér; nejprve v rámci oblasti sociálně-ekonomického přerozdělování a v oblasti kulturního uznání, později ještě v oblasti politické reprezentace. Objasňuje, že právo prolíná napříč jednotlivými sférami a svou argumentaci pojetí práva pokládá za adekvátní: „Právo ... spíše patří k oběma dimenzím spravedlnosti, k rozdělování a uznání, kde může fungovat jako nositel hierarchizace a zároveň jako její náprava. Na straně uznání směřují některé právní boje k tomu, aby odstranily viditelně legalizovanou statusovou hierarchizaci. ... Na straně rozdělování se zároveň pokoušíme modifikovat třídně problematické daňové a dědické zákony a zmírnit tak právně sankcionovanou hospodářskou nerovnost, zatímco záměrem bojů za nové zákony ... je prosadit podstatnější trans-

formaci.⁴²⁴ Tím hlavním se tedy v tomto výkladu nezdá být to, zda právo je či není samostatnou sférou, nýbrž to, zda a jak umožňuje prosazování jednotlivých druhů bojů o uznání, jejich spjatost s jednotlivými změnami v ekonomice, politice, kultuře apod. a zda a jak jsou prosazovány různými skupinami obyvatelstva.

Položím-li nyní otázku, jaké jsou příčiny motivace boje o právní uznání, je nutné tematizovat historické změny, jež byly vyvolány nejprve transformující se ekonomikou, která s expanzí kolonialismu a s nástupem industriální výroby zvětšila vliv a roli měšťanů. Zvýšila se výroba a v závislosti na ní také spotřeba, zvýšil se důraz na roli trhu v ekonomice. Honneth v tomto kontextu uvádí, že tržní vztahy si vyžádaly specifické právní normy, jež upravovaly vztahy lidí, pro které by měla platit stejná neboli rovná práva.⁴²⁵ Zde je zřejmá návaznost na Marxe, jenž tvrdí, že idea rovných práv má ekonomický původ a jejím zdrojem je myšlenka stejného charakteru zboží.⁴²⁶ Rovná práva občanů jsou v tomto smyslu právní paralelou rovného tržního přístupu ke každému směňovanému zboží. Každý konkrétní výrobek je možné pojímat jako rovné zboží v tom smyslu, že odpovídá nějakému množství abstraktních finančních jednotek. Zavedení rovných práv měšťanů bylo oproti stavovské negativní diskriminaci osvobozujícím krokem, avšak brzy se ukázalo, že rovný přístup k sociálně nerovným skupinám osob pouze stvrzuje a reprodukuje, pokud dokonce někdy nezhoršuje, situaci sociálně slabých. Rovná práva nezohledňují specifické společ-

⁴²⁴ Fraserová, N., O kulturním obratu v sociální teorii. In: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 275–276.

⁴²⁵ Honneth, A., O historickém vymezení tří sfér uznání, c. d., s. 182.

⁴²⁶ Marx, K./Engels, B., Kritika Gothajského programu. In: *tíž, Spisy*. Sv. 19. Praha, NPL 1966.

né charakteristiky marginalizovaných osob a zakrývají výhody, jimž se těší zvýhodněné skupiny osob. Příkladem může být rovná daň, která ignoruje, jakou část z daněné částky potřebují daněné osoby například na přežití. Rovná práva postupují bezohledně také vůči specifickým charakteristikám nejen celých skupin osob, ale také jednotlivců, z nichž někteří jsou majetní a jiní nikoli, někteří jsou talentovaní a jiní nikoli, někteří mají rodinu s dětmi a jiní nikoli atd. V tomto smyslu lze rovná práva pojímat sice jako progresivní, ale stále jako práva na nerovnost, nejsou-li začleněna do komplexnějšího systému práv.

Rovná práva byla a jsou většinou pojímána jako práva občanská a politická, jež nemají řešit sociální otázky. Problémem však je, že nejde jen o samotné sociální otázky, ale také o sociální podmíněnost občanských a politických práv. Taylor na tento problém alespoň upozorňuje, když uvádí: „Lidé, jimž chudoba systematicky brání v tom, aby přiměřeným způsobem užívali svá občanská práva, se z tohoto úhlu pohledu jeví jako znevýhodnění, jako lidé druhé kategorie, jimž je třeba pomoci nějakým vyrovnáním.“⁴²⁷ Připouští tedy, že „univerzalizmus“ občanské důstojnosti z této perspektivy nezahrnuje plně všechny osoby a že je třeba řešit také práva sociální a ekonomická.

Dosavadní výklad můžeme upřesnit a říci, že boj o právní uznání probíhá v rámci dvou historických tendencí. Za prvé jde o tendenci, kterou Honneth pojímá jako rozšiřování práv.⁴²⁸ Různé marginalizované skupiny osob, ať už to byly nemajetní, ženy, Afroameričané v USA atd., se snažily, a mnohé se stále snaží, o své

⁴²⁷ Taylor, C., *Politika uznání*, c. d., s. 54.

⁴²⁸ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 170; týž, *Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, c. d.

začlenění mezi rovnoprávné občany. Jak jsem již zmínil, vzhledem k historickým bojům o uznání těchto skupiny osob je však vhodnější jiná terminologie, která znamená také zkoumání tématu z jiného úhlu. Užitá terminologie a samotný hodnotový liberální řád byl totiž postaven na sporu mezi právními výsadami aristokratů na jedné straně a právními nároky majetných mužů na straně druhé, a nikoli na sporu, jenž by zahrnoval i další skupiny osob, které požadují, aby se právní uznání naformulovalo také vzhledem k jejich zájmům. To znamená, že nešlo primárně o spor mezi majetnými muži na jedné straně a nemajetnými muži, ženami a dalšími skupinami osob na straně druhé, jak to implicitně předpokládá teze o rozšiřování práv na další marginalizované skupiny osob. Dosažené právní uznání, přesněji řečeno řád uznání vytvořený majetnými měšťany, tedy mohlo pouze částečně uspokojit nároky marginalizovaných osob. Uznání mapovalo požadavky občanů-majetných mužů, kdežto ostatní požadavky byly podřizovány požadavkům občanským a politickým. Samotné rozšíření právního uznání, bez toho, aby se redefinovalo na základě specifikace právních nároků marginalizovaných skupin, by tedy bylo nedostatečné a podřizovalo by marginalizované skupiny právům, jež byly definovány za účelem zájmů jiných skupin osob.

Honneth pojednává ještě o druhém způsobu historického vývoje práv, o jejich prohlubování. Jde tu o problém znevýhodnění sociálně slabých skupin obyvatelstva, které zmiňoval již Taylor, a o požadavky vznášené na určité druhy vyrovnávání, jež by měly situaci chudých zlepšovat. Proces prohlubování uznání v tomto smyslu probíhá tak, že sociálně slabší usilují o uznání sociálních a hospodářských práv, a tato práva jsou pak postupně prosazována a zákonně nebo dokonce ústavně garantována. Tento bod argumentace představuje křižovatku, z níž vedou nejméně dvě výkladové cesty.

Za prvé, lze říci, že sociální a ekonomická práva představují další rovinu práv, druhou generaci lidských práv, která pouze doplňuje občanská a politická práva, tedy lidská práva první generace. Občanská a politická práva jsou zde vnímána jako práva primární. Problém s touto interpretací tkví v tom, že i když pracujeme s verzí přiřazení sociálních a ekonomických práv, v liberální tradici jsou uznána jen z instrumentálních důvodů jako prostředek k dosažení občanské a politické rovnoprávnosti. Nejedná se o rovnoprávnost sociální a ekonomickou.

Za druhé, úsilí o sociální a hospodářská práva je ale také možné chápat jako boje o uznání práv, jež jsou buď z perspektivy úsilí o sociální egalitarismus rovnocenná s právy občanskými a politickými, nebo jsou z hlediska přežití člověka dokonce primární. Z pohledu marginalizovaných skupin osob je nejen feudální, ale i liberální terminologie vnímána jako segregáční, a proto nežádoucí. Boje o uznání tu jsou bojem o uznání sociální a ekonomických práv nemajetných občanů, o uznání práv žen, o uznání etnických, kulturních a dalších menšin atd. V tomto druhém případě nejsou sociální, ekonomická a kulturní práva instrumentálně hierarchicky podřazována pod práva politická a občanská, například jako podmínka možnosti politického řádu, ale jsou formulována kvůli nim samotným. To znamená krok dál za liberální požadavky a formulování takových požadavků, které majetní muži – a poté další skupiny osob – původně nekladli.

7.4 Uznání rovnosti a difference

Úvahy o potřebě adekvátnějšího pojetí právního uznání vedou k opětovnému tematizování uznání partikulárních charakteristik člověka. Zatímco stavovské uznání partikulárních stránek aristokratických elit v hierar-

chickém feudálním uspořádání bylo příčinou zneuznání ostatních skupin osob – tím, že byly naprosto vyloučeny ze sféry uznání nebo že jejich uznání bylo deformované, že tedy byly pokládány za méněcenné osoby –, úsilí o uznání partikulárních charakteristik v moderní společnosti může mít také svou pozitivní verzi, jestliže různé negativně diskriminované skupiny usilují o získání ocenění svých specifických charakteristik.

S tím souvisí druhý ze způsobů moderních požadavků uznání, jimiž jsem se zabýval již vzhledem k nacionálnímu liberalismu. Taylor je nachází ve směrech politické teorie a praxe, jež označil jako politika univerzalizmu a politika difference.⁴²⁹ Jejich obsah je nicméně užší. Tato dnes již velmi rozšířená označení nejsou totiž pojmenováním celkově formulovaných nároků na uznání univerzálních, respektive partikulárních charakteristik, ale zachycují užší výsek požadavků, totiž napětí mezi liberální politikou univerzalizmu a komunitaristickou a multikulturní politikou difference. Taylor přitom pokládá za problematický první model a pokouší se zdůvodnit oprávněnost modelu druhého, k oběma modelům však lze mít zásadní výhrady a lze předložit přesvědčivé argumenty o jejich nedostatečnosti. Ale stojí za to se jim věnovat, neboť představují dnes již klasickou a vlivnou formulaci problému vztahu mezi univerzalismem a partikularismem v politické teorii posledních desetiletí.

Nejprve je nutné upřesnit, že politika univerzalizmu je sice zaměřena na určité vybrané univerzalistické charakteristiky člověka, ale hlavní pozornost věnuje kvaziuniverzalistickým prvkům, jež navazují na konstitutivní dobra západní identity. Jak jsem uvedl v kapitole o kritice liberalismu, v obecné rovině lze říci, že zatímco politika univerzalizmu úzce navazuje na kon-

⁴²⁹ Taylor, C., *Politika uznání*, c. d.; srov. Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*, c. d.

stitutivní dobro autonomie, politika difference se zaměřuje na konstitutivní dobro autenticity. V politické rovině se politika univerzalizmu většinou vázala na liberálně interpretovanou autonomii jednotlivce, s níž spojovala důraz na individuální práva. Institucionální aplikace tohoto rozvinutí ideje autonomie ústí v pojetí nezávislého rozhodování jedinců prostřednictvím abstraktních procedur. Mohou ale izolovaní jednotlivci skutečně autonomně jednat bez intersubjektivní interakce v pospolitosti? Mohou být odcizené instrumentálně pojaté procedury způsobem, jímž mohou a chtějí občané rozhodovat? A mají vůbec tyto atomizovaní jednotlivci motivaci podílet se na vládě sobě samým a institucionálně tak zajistit svou svobodu? Taylor nestojí proti modernímu pojetí světa a proti individuálním právům, odmítá však jejich deformovanou podobu. Navrhuje řešení neduhů moderny z vlastních zdrojů moderny.

Na tomto pozadí, které Taylor formuluje jako své pochybnosti a výhrady vůči liberální politice univerzalizmu, navrhuje jako alternativu politiku difference. Nestojí přitom zcela proti politice univerzalizmu, ale proti její deformované liberální podobě a proti jejímu reduccionismu. Taylor zde navazuje na svou holisticky orientovanou ontologii a předkládá své pojetí jedince zakotveného v rámci vzájemných intersubjektivních vztahů interpretací, hodnocení a uznání, jak jsem objasnil na začátku této kapitoly. Toto zakotvení jedinci umožňuje, aby artikuloval svou autentickou identitu a realizovat své autonomní jednání v rámci pospolitosti. Situování jednice v pospolitosti pak Taylor doplňuje republikánskou ideou, podle níž reciproční vztahy uznání poskytují jedinci motivaci k účasti na vládě a tím i k výkonu a zajištění své vlastní svobody. To znamená, že Taylor vychází z holistické sociální teorie, jež ústí v individualistickou politickou teorii, přičemž toto hledisko nazývá holistickým individualismem. Snahou holistic-

kého individualismu je neupadnout do dvou extrémů: na jedné straně do holistického kolektivismu, na druhé straně do atomistického individualismu, což znamená do nadměrně kolektivistického stanoviska stalinismu a nadměrně individualistického stanoviska libertarismu a do značné míry také liberalismu.⁴³⁰

Tento výklad, který vychází z rozborů na ontologické rovině, má také svou konkrétnější podobu v některých Taylorových výhradách vůči politice univerzalizmu, které formuluje jako pozadí své artikulace politiky diference. Ukazuje, že se politika univerzalizmu, tím že klade jednostranný důraz na deformovanou hodnotu autonomie, omezuje na individuální práva pouze abstraktně pojatého člověka a jeho volby v procedurální politice, a tím potlačuje a deformuje hodnotu autenticity a ocenění jedinečných charakteristik jedinců a celých pospolitostí, ať už se jedná o minoritní kultury, celé kultury, nebo jiné entity. Ve své politice diference se proto zaměřuje právě na konkrétnější, autentické charakteristiky, které jsou současnou liberální politikou nedoceňovány. Politika diference umožňuje podporu jedinců a pospolitostí s ohledem na jejich jedinečné projevy. Kulturní a etnické menšiny, které se v současném modelu většinové demokracie nemohou vzepřít proti znevýhodnění právě proto, že jsou minoritní, a nemohou ani prosazovat svá rozhodnutí jako skutečnou realizaci svých individuálních práv, mohou díky politice diference překonat ignorování a potlačování většinovou populací a dospět konečně k uznání svých specifických jedinečných charakteristik. Zatímco uznání všeobecných charakteristik politikou univerzalizmu je přinejlepším uznáním osob v jejich nerozlišitelnosti, abstraktním respektováním jejich společných stránek, politika diference se toto

⁴³⁰ Taylor, C., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy, c. d., s. 465–494.

uznání nejen pokouší doplnit, a ocenit tak autentické charakteristiky, ale navíc zároveň vytváří i podmínky existence univerzálního uznání, neboť připravuje společné předpoklady individuálních práv abstraktně pojatých osob.

Taylorova terminologie však může být někdy matoucí. Vyhrazuje si totiž pro politiku difference termín politika uznání, neboť je založena na filosofii uznání, zatímco politice univerzalizmu tento termín upírá, i když i ona pracuje s konceptem uznání. Je však založena na jiné filosofii. Taylor se ale na druhé straně snaží objasnit, že hlavní motiv politiky univerzalizmu – respektování kvaziuniverzálních charakteristik osoby – může a měl by být převeden rovněž na filosofii uznání.

Více matoucí je však užití termínů „univerzalizmus“ a „difference“.⁴³¹ Taylor používá „politiku univerzalizmu“, „politiku důstojnosti“ a „politiku rovné důstojnosti“ synonymně, přičemž svou koncepci politiky zakládá na myšlence, „že je třeba si vážit všech lidí rovným dílem“. Předmětem tohoto uznání je „univerzální lidský potenciál, schopnost, která je společná všem lidem“,⁴³² jinými slovy, ve sdílení této schopnosti jsou si všichni rovni. Tento potenciál se většinou spojoval se „schopností rozumného jednání“ a odtud se dále usuzovalo na autonomní jednání a demokracii, jak jsem uvedl výše. Důležité je, že termín „rovnost“ je zde užíván ve dvojím smyslu – jako rovný přístup k lidem neboli jejich rovné uznání, a jako uznání stejného neboli rovného obsahu uznání, to znamená, že to, co se uznává, je stejné či rovné. V politice důstojnosti by tedy mělo jít o to, co označují jako „rovné uznání rovnosti“.

Politika difference, tj. politika uznání par excellence, může sdílet s politikou univerzalizmu „rovnost“ ve dvo-

⁴³¹ Taylor, C., Politika uznání, c. d., např. s. 58.

⁴³² Tamtéž.

jím smyslu – jednak je rovným uznáním osob a jednak „staví na univerzálním potenciálu, totiž na schopnosti vytvořit a definovat identitu nějakého jedince nebo nějaké kultury“.⁴³³ To znamená, že uznání difference je uznáním stejného či rovného základu, který mají všechny osoby, a zároveň uznáním difference neboli zvláštní identity, jež je výsledkem univerzální schopnosti člověka vytvářet si své vlastní jáství. Oproti politice univerzalizmu však politika difference zdůrazňuje právě to, že se od sebe lidé a jednotlivé kulturní, etnické a další skupiny osob odlišují. V případě rovného postavení osob lze zaměření politiky difference pojmut jako „rovné uznání odlišnosti“. Zatímco politika rovného uznání rovnosti se koncentruje na to, co mají lidé společné, politika rovného uznání odlišnosti se zaměřuje na to, co je na nich jedinečné.⁴³⁴ V případě nerovného negativně diskriminačního postavení osob je však politiku difference nutné pojmut jako „nerovné uznání odlišnosti“, neboť tato jedinečná odlišnost může být podpořena kupříkladu pozitivní diskriminací, jež vyrovnává například marginalizované osoby či celé menšiny apod.

Otázkou je, zda uznání kulturně definovaných menšin má být uznáním jejich rovné hodnoty v tom smyslu, že každá hodnota dané kulturní pospolitosti má mít skutečnou rovnou hodnotu, nebo ve smyslu pouhé „potenciální rovné hodnoty“, to znamená, že by každá kultura měla být oceněna ve své základní schopnosti vytvořit jedinečnou kulturu, nehledě na to, zda by tato vytvořená kultura už byla nebo nebyla natolik rozvinutá, aby rovnou hodnotu měla. Jestliže jsou jedinci v politice rovného uznání rovnosti uznávání také ve smyslu uznání schopnosti rovného potenciálu rozumně

⁴³³ Tamtéž.

⁴³⁴ Srov. Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 122.

jednat, z čehož nijak nevyplývá, že tak lidé ve skutečnosti ve většině případů jednají, mohli bychom inklinovat k uznání potenciální rovné hodnoty skupin osob definovaných kulturně neboli kulturních minorit.

Dalším problémem, který souvisí s předchozím, je již naznačené zpochybnění skutečného univerzalizmu v politice univerzalizmu. Realita kvaziuniverzalizmu nespočívá jen v tom, že by jednotlivé kvaziuniverzalistické charakteristiky osoby byly limitovány pouze danou kulturou, jež by byla definována skupinou osob například západní či jen evropské kultury. Spočívá také v tom, že jednotlivé kvaziuniverzalistické charakteristiky osoby jsou většinou realizovány v mezích jednotlivých národních států. Předmětem uznání tak zde jsou obvykle jen kvaziuniverzalistické charakteristiky dané většinové pospolitosti národního státu, což jsou však relativně partikulární hodnoty, i když mohou být ve svých hlavních rysech založeny na obecných kvaziuniverzalistických charakteristikách osoby západní civilizace v dané historické epoše a na méně obecnějších kvaziuniverzalistických charakteristikách, jež daná kulturně definovaná skupina osob sdílí i s dalšími teritoriálními oblastmi za hranicemi národního státu. Proti sobě tak v uznání nestojí politika univerzalizmu na jedné straně a politika difference či partikularismu na straně druhé, ale spíše se zde utkávají dvě partikulární politiky, jež se liší jen v tom, že jedna je úsilím většinové společnosti, kdežto druhá úsilím nějaké menšiny.

V tomto světle bychom se pak mohli snažit řešit předchozí problém potenciální či skutečné hodnoty dané kulturně definované pospolitosti či skupiny osob tak, že bychom se ptali také na kritérium hodnoty většinové společnosti. Jako adekvátní řešení se jeví definování kritérií, za nichž budou té či oné skupině osob přiznána specifická skupinová kulturní práva, která jsou fakticky přiznávána také majoritě. Kritérium přiznání uznání

se pak obvykle hledá v počtu osob, které dané kulturní požadavky vznášejí, a ve vyváženosti realizace většinové a menšinové kultury či menšinových kultur v plurálu. Tento návrh naráží na odmítnutí uznání skupinových práv autory, kteří se většinou hlásí k liberálnímu řešení pomocí individuálních práv, která jsou doplněna o oceňování například tzv. kulturního členství či jiných kulturně definovaných doplňků liberální koncepce individuálních práv.⁴³⁵ Politika potom zůstává zaměřena na individuální prosazování nároků, ale stát či kraj či město se mohou pokoušet nestranně posuzovat a podporovat všechny kulturní nároky všech jednotlivých obyvatel. Nicméně toto řešení naráží na problém, že někdo bude muset stanovit pravidla tematizování těch či oněch kulturních okruhů, jimž se bude státní administrativa věnovat, a tato pravidla budou nadefinována podle jedné nebo druhé kultury, tedy nikoli nestranně. Otázka uznání skupin osob zde tedy zůstává a s ní i nutnost řešení problémů s uznáváním nejen individuálních, ale také skupinových práv.

Dalším tématem jsou pak jednak posuny týkající se asimilace či podřízení minoritních osob a celých skupin většině, jednak jejich exkluze a segregace, ať už v podobě ghettizace, nebo vyhoštění ze země. Středovou pozici mezi těmito extrémními polohami zaujímá integrace, tedy primární požadavek, aby byla v dané zemi respektována základní konstitutivní dobra většinové společnosti, tj. ústavě formulované hodnoty, a dále základní znalost jazyka, schopnost dorozumět se natolik, aby se osoba mohla zapojit do života dané společnosti ve smyslu následování ústavních hodnot apod. Spor nastává, jestliže jsou v zájmu integrace rozšiřovány hodnoty, kte-

⁴³⁵ Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship*, c. d.; též, *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Oxford University Press 1991.

ré kulturní odlišnosti přímo omezují – například zákaz vystavování náboženských symbolů v podobě křesťanských křížů nebo zahalování muslimských žen šátky či burkami. Požadavek skupinových kulturních práv a jejich vyvažování mezi jednotlivými pospolitostmi, které představují různé kvaziuniverzalistické hodnoty, s přihlédnutím k hodnotám původních obyvatel dané země – většiny i menšin – však je už určitým vodítkem, které by mělo být dále specifikováno v daných partikulárních podmínkách, a nemůže být diktováno jako univerzální řešení pro všechny případy.

Dosavadní výklad uznání jedinečných charakteristik jedinců a pospolitostí se koncentroval téměř výhradně na kulturní či etnickou diferenci. V této redukci spočívá deficit Taylorovy koncepce politiky, přestože ve své obecné rovině umožňuje využití také například na oblast ekonomickou.⁴³⁶ Uznání odlišnosti lze formulovat jako uznání zaměřené na všechny tyto sféry. Každá z nich je vázána na určitý materiální základ, jenž je předmětem rozdělování a přerozdělování. Uskutečňování egalitárního vlastnictví interních a externích zdrojů je přitom třeba pojímat jako podmínku realizace uznání ve smyslu, v němž jsem o vlastnictví pojednal v páté kapitole věnované kritice liberální teorie. Východiskem je odstranění kritizovaných vlastnických bariér, jež marginalizovaným skupinám osob brání v realizaci vlastnictví nebo ji významně omezují, dále rozvinutí dosavadních pozitivních prvků ekonomického uspořádání a uskutečnění

⁴³⁶ Nancy Fraser zaujímá k uznání jedinečných a univerzálních charakteristik člověka jiný přístup než Taylor a Honneth. Koncept uznání užívá pouze k ocenění kulturních charakteristik jedince a pospolitostí (v kontrastu se sociálně-ekonomickým přerozdělováním hovoří o kulturním uznání), čímž vyhrocuje Taylorovu tendenci, ale v analýze kulturního uznání klade – na rozdíl od Taylora – důraz na statusový řád. Fraser, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.

normativních modelů „participativní ekonomie“, „ekonomické demokracie“ nebo jiného alternativního modelu podle konkrétních praktických bojů občanů o uznání.⁴³⁷ Honneth se pokouší sociální ocenění, jež původně ve stavovské společnosti represivně hierarchickým způsobem určovalo negativně diskriminační právní uznání jedinců, pojímat v souvislosti s jeho problematickou transformací v nově vznikajícím měšťansko-kapitalistickém uspořádání a dát jej do vztahu s weberovskou ideou vlivu protestantské etiky na rozvoj kapitalismu. V této ideji se ocenění pracovního výkonu jednotlivce etabluje spolu s postupnou sekularizací původního náboženského zdůvodnění hodnoty práce. V nově se utvářejícím normativním pojetí hodnot by mělo docházet primárně k ekonomickému uznání osob podle jejich individuálního výkonu, a nikoli podle jejich sociálního původu s tou či onou stavovskou příslušností. Část stavovské cti je „do jisté míry ‚meritokratizována‘ tím, že každý se má těšit sociálnímu ocenění podle svého výkonu“.⁴³⁸ K jednotlivým osobám se má přistupovat rovně a odlišnosti mají vyplývat pouze z jejich odlišných pracovních výkonů.

Uznání práce ve formě ocenění výkonu však ve skutečnosti není oproštěno od hierarchického uspořádání společnosti. Deklarovaná rovnost v přístupu k oceňování výkonu je totiž zatížena ideologickou interpretací výkonu.⁴³⁹ Jednotlivé druhy činností jsou nespravedlivě

⁴³⁷ Albert, M., *Parecon*. London, Verso 2003; Schweickart, D., *Po kapitalizme. Ekonomická demokracia*, c. d.; též, *Economic Democracy. Science and Society*, 56, Spring 1992, s. 9–38.

⁴³⁸ Honneth, A., *O historickém vyznačení tří sfér uznání*, c. d., s. 183, srov. i následující strany.

⁴³⁹ Ideologické zneužití uznání či spíše pseudouznání hrozí také dalším druhům uznání. Honneth, A., *Recognition as Ideology*. In: Brink, B. van den/Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, c. d., s. 323–347.

oceňovány nejen v závislosti na doznívajícím oceňování činnosti hlavních mocenských aktérů stavovské společnosti, ale především podle toho, do jaké míry jsou spojeny s hlavními subjekty bojů o uznání výkonu. Jelikož byli od počátku těmito subjekty měšťané, to znamená převážně movití bílí muži, za výkon se považují zejména činnosti, které vykonávali oni. Struktura ocenění tedy kopíruje hodnoty, které prosazují hlavní aktéři industriálního a postindustriálního kapitalismu. Výchova dětí a práce v domácnosti, práce prováděné nižšími třídami či vrstvami obyvatelstva, činnost vykonávaná přistěhovalci a dalšími marginalizovanými skupinami osob je podhodnocována nebo vůbec není oceňována. Například společenský přínos práce vykonávané převážně ženami na mateřské nebo rodičovské je silně podhodnocována, a v některých zemích není dokonce vůbec finančně oceňována. Ženy jsou pak závislé na finančním zabezpečení ze strany svých partnerů, prarodičů, přátel či neziskových organizací (ty se zaměřují především na podporu svobodných matek). Jedná se převážně o nedostatečnou nebo absentující finanční redistribuci ze strany státních či jiných institucí. V případech, kdy se uvedené podhodnocené činnosti přesouvají z neplacené do placené sféry, však dochází rovněž k reprodukci mocenských vztahů a dalších negativ. Ženám je zároveň upíráno společenské nefinanční ocenění, které se projevuje ve společně sdílených hodnotách dané společnosti, které prosazují dominantní skupiny osob, v západních společnostech převážně majetnější muži.⁴⁴⁰

Strukturální změny v rámci pozdního kapitalismu v západních společnostech jsou, jak upozorňuje Honneth, nositeli transformace, jež ještě zvyšují hierarchi-

⁴⁴⁰ Srov. Hochschild, A. R., *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. San Francisco – Los Angeles, University of California Press 2003.

zaci hodnocení pracovního výkonu.⁴⁴¹ Tuto tezi však nepracovává vzhledem k transformaci od národního kapitalismu ke kapitalismu transnacionálnímu, jenž přináší ještě větší hierarchizaci hodnotového systému ocenění výkonu, která negativně postihuje také dosavadní hlavní mocenské aktéry západního ekonomického uspořádání.⁴⁴² Nositeli této transformace jsou transnacionální aktéři, ať už jednotliví vlastníci, manažeři, politici, vysoce kvalifikovaní specialisté, nadnárodní korporace nebo mezinárodní finanční instituce, jež hodnocení posouvají v neprospěch dosavadních aktérů v rámci národního kapitalismu a ve prospěch aktérů transnacionálního kapitalismu. Otázkami, jež vyvstávají v této souvislosti, se však budu podrobněji zabývat v dalších částech knihy.

Uznání výkonu v sobě obsahuje několik způsobů uznání, jež teprve jako celek umožňují hovořit o ocenění pracovního výkonu: za první, rovné ocenění přínosu práce jedince, za druhé, hierarchické (tedy nerovné) ocenění podle uznání výkonu hlavních aktérů měšťanské kapitalistické společnosti, tzn. především majetnějších mužů vlastníků a podnikatelů, za třetí, hierarchické (tedy nerovné) ocenění na základě zbytkového hierarchického ocenění činnosti mocenských aktérů stavovské společnosti, tj. především majetnějších mužů, kteří disponují vlastnictvím, jež bylo vlivné v hierarchické feudální společnosti, za čtvrté, hierarchické (tedy nerovné) ocenění podle uznání výkonu hlavních aktérů

⁴⁴¹ Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, c. d., zejména články: Neckel, S./Dröge, K., Zásluhy a jejich cena: výkon v tržní společnosti, s. 115–144; Kocyba, H./Schumm, W., Omezená racionalita – omezení zbavená ekonomie. Práce mezi podnikem a trhem, s. 41–78.

⁴⁴² Sklair, L., *Sociology of the Global System*, c. d.; týž, *The Transnational Capitalist Class*, c. d.; Robinson, W., *Teorie globálního kapitalismu*, c. d.; Harris, J., *The Dialectics of Globalization*, c. d.

transnacionálního kapitalismu, tzn. především majitelů a manažerů transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí.

Výklad ocenění pracovního výkonu je sice nejtypičtější současnou formou oceňování difference, nepokrývá však celou šíři uznání vlastností a projevů, jimiž se od sebe jedinci a skupiny osob odlišují.⁴⁴³ Zobecnění Honnethovy argumentace do podoby, v jaké ji užíval ve svých raných spisech,⁴⁴⁴ umožňuje artikulovat další formy uznání odlišností. Uznání autentických projevů, jimiž se od sebe jedinci odlišují, lze upřesnit jako specifické ocenění individuálních stránek jedinců v intersubjektivních vztazích, pokud tito jedinci spolu sdílejí soubor významných hodnot, na jejichž pozadí se mohou vzájemně ocenit. Zatímco při oceňování výkonu to byly očekávané podmínky poptávky po takovém výkonu ze strany dalších subjektů, při oceňování obecnějšího individuálního přínosu druhým lidem a společnosti je nutné tento prvek ocenění jedinečného přínosu pojmut komplexněji.

Směr Honnethových úvah může naznačit dynamická složka uznání, tj. vývojový potenciál sociálního ocenění se dvěma tendencemi, jež se prosazují v současné době. Jsou jimi individuace a egalizace.⁴⁴⁵ Individuace je možností další konkretizace uznání jedinečných projevů konkrétního jedince nebo skupiny. Uznání se stává specifičtější vzhledem k individuálním projevům a individuálním subjektům. Jedinec může očekávat uznání vztažené přímo k jeho vlastním projevům, jež může svo-

⁴⁴³ Z hlediska feministické interpretace tento argument rozpracovává: Uhde, Z., *Feministická rekonstrukce kritického konceptu péče*, c. d.

⁴⁴⁴ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, c. d.

⁴⁴⁵ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 160–170, zvláště s. 170.

bodně a tvořivě spojovat s jinými lidmi nebo různými pospolitostmi. Egalizace znamená možnost větší rovnosti ocenění nikoli ve smyslu stejného způsobu nebo stejného stupně ocenění, ale stejné či rovné možnosti ocenění jedinečných projevů jedinců a skupin. Sociální ocenění by bylo stejně dostupné všem lidem.

Společně sdílené hodnoty pospolitosti přitom slouží jako kritérium pro poměrování specifického příspěvku jedince k cílům, které společnost oceňuje a u svých členů pozitivně hodnotí. Přestože je moderní společnost pluralizována a člení se do mnoha pospolitostí, které také mohou samy poskytovat uznání, základní hodnotový rámec celé společnosti je stále společný, neboť bez něj by došlo k jejímu rozpadu. Jelikož hodnotový pluralismus je výchozí podmínkou moderních heterogenních společností, odehrávají se v ní boje o uznání konkrétních vlastností, schopností, projevů a výsledků činnosti jedinců a skupin jedinců, přičemž ocenění autentických charakteristik je realizováno komplexnějším způsobem v různých pospolitostech s přesahy do celé společnosti.⁴⁴⁶ Členové pospolitosti v adekvátním uspořádání vzájemně oceňují své jedinečné přínosy pro pospolitost a zároveň projevují porozumění pro specifické negativní situace, do nichž se někteří jedinci dostali, a jsou s nimi solidární. Honneth uvádí, že „solidarita“ může být chápána jako interaktivní vztah, v němž subjekty vzájemně sympatizují s různými odlišnými způsoby života, protože mezi sebou jeden druhého symetricky oceňují.“⁴⁴⁷ Tento argument může být užit nejen pro ocenění jedinců, ale také pro porozumění dynamice vývoje a soudržnosti celých skupin osob a jejich vzájemné solidarity. Souhrnně lze říci, že uznání odlišnosti ve for-

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 124; srov. Fraser, N., K novému pojetí veřejnosti, c. d., s. 59–111.

⁴⁴⁷ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., s. 128.

mě sociálního ocenění tedy spočívá ve vzájemném uznání jedinečných charakteristik osob vzhledem ke specifickým kladným i záporným pozicím, v nichž se konkrétní jedinci nacházejí. Je přitom možné hovořit nejen o rovném uznání difference, ale také o nerovném uznání difference, a to nikoli ve smyslu negativní diskriminace osob, k níž dochází ve stavovské společnosti nebo v případě genderové, rasové nebo etnické negativní diskriminace, ale ve smyslu pozitivní diskriminace znevýhodněných osob neboli solidarity s osobami v negativním postavení či situaci.

K celkovému rozvrhu jednotlivých druhů uznání se ještě vyjádřím v závěru knihy, kde zformuluji náčrt kritické teorie principů uznání, jež bude vycházet z mé redefinice pozitivních prvků uznání, a to ze sociální a ekonomické perspektivy a z perspektivy politické a kulturní.

8. Dilemata transnacionálního uznání

Globální společenské a ekonomické procesy vtahují jedince i instituce do nekonečných vzájemných strukturálních vztahů, které překračují hranice národních států. Přijměme tedy pojetí odpovědnosti, které přináší uznání do těchto vztahů, a považujme je za klíčový prvek rozvíjení úvah o globální spravedlnosti.

Iris Marion Young

V porovnání s rozbory uznání na lokální a národní rovině nejsou rozbory uznání za hranicemi národního státu či národa dosud ještě dostatečně rozpracovány a vyžadují náročnější přístup. Provádíme-li v rámci kritické teorie reflexi problematiky, jež se týká otázek mezinárodního a globálního uznání, je nutné opět připomenout formativní vliv klasických textů frankfurtské školy, které se zaměřují na kritiku západní civilizace, především *Dialektiku osvícenství* Theodora W. Adorna a Maxe Horkheimera.⁴⁴⁸ V kapitole věnované paradigmům kritické teorie jsem toto dílo charakterizoval jako důležitou proměnu původního stanoviska frankfurtské školy, které vkládalo značné naděje do společenské emancipace. Hrůzy druhé světové války a patologické rysy společností v Německu, Itálii, Sovětském svazu i v dalších západních zemích však o desetiletí později Adornovo a Horkheimerovo stanovisko změnilo. Jejich dějinněfilosofický výklad identifikuje jako zdroj patologického civilizačního vývoje od antiky až do současnosti negativní momenty racionální manipulace s externí a interní přírodou.

⁴⁴⁸ Adorno, T. W./Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, c. d.

Dialektika osvícenství neobsahuje pouze stanovisko kulturního pesimismu a celkového problematizování technické racionality, ale také přístup k sociální kritice, u jehož zrodu tento text stál.⁴⁴⁹ Důležité prvky Adornoovy a Horkheimerovy analýzy negativních civilizačních tendencí je navíc možné chápat jako širší rámec Honnethova výkladu kritiky zneuznání. Honneth sice nenavazuje na skeptickou reflexi těchto dlouhodobých historických procesů, ale vychází ze „svět odhalujícího“ druhu kritiky společenských patologií a také z reformulované artikulace vývojových tendencí, jež jsou zachytitelné v morální gramatice sociálních konfliktů založených na bojích proti zneuznání jedinců i skupin v kratším časovém úseku posledních staletí.⁴⁵⁰ Koncepce polemických vztahů zneuznání a uznání mezi státy je pak jednou ze specifikací tohoto pojetí sociálních konfliktů. Honnethova analýza uspořádání za hranicemi národního státu je zatím jen načrtnuta.⁴⁵¹ Proto o ní raději hovořím pouze jako o kritické *koncepci* mezinárodního uspořádání,

⁴⁴⁹ Srov. Honneth, A., The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism. *Constellations*, 7, 2000, 1, s. 116–127; srov. také Honneth, A., Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie, c. d., zvl. s. 63–67.

⁴⁵⁰ Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, c. d.; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.; konkretizace těchto rozborů je přítomna v práci: Honneth, A., *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, c. d.

⁴⁵¹ Hlavní rozbor je třeba zaměřit především na Honneth, A., Recognition between States, c. d.; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.; Honneth, A., Univerzalizmus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv. Přel. M. Pullmann. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 83–112. Jedním z hlavních zdrojů a podnětů, z nichž jsem čerpal při psaní této kapitoly, byly oficiální i neformální diskuse na konferenci, která se konala v září 2009 na brazilské universitě PUCRS v Porto Alegre a byla věnována kritické teorii Axela Honnetha. Rád bych poděkoval

nikoli jako o kritické *teorii* mezinárodního uspořádání. Přestože ani tato koncepce ještě není plně rozvinutá, otevírá již mnoho velmi relevantních a provokativních otázek.

Rozbory bojů o uznání mezi státy vyžadují bližší konceptuální rozlišení různých, hranice státu překračujících vztahů. Jestliže příslušná témata rozdělíme na klasické mezinárodní otázky a na aktuální otázky transnacionální a globální, Honnethovy rozbory vycházejí především z kategorie mezinárodního uspořádání. Provádí klasickou diferenciaci na jednotlivé státy, nezkoumá však například vztahy mezi národy, jak to v poslední době z důvodu deetatického vývoje učinil například Rawls.⁴⁵² Hlavní zaměření svého stanoviska Honneth označuje jako rozbory uznání mezi státy. Lze hovořit o koncepci mezinárodního uspořádání, neboť i on sám používá termín mezinárodní jako synonymum termínu mezistátní.⁴⁵³

Nedá se však jen říci, že Honneth chce státům a vztahům uznání mezi nimi přisoudit normativní prioritu, a zkoumat jeho stanovisko jednoduše v rámci teorie národních a mezinárodních vztahů. Jak vysvětlím, ve svém morálním realismu sice volí analýzu dosavadního uspořádání národních států a vztahů mezi nimi, ale chápe ji pouze jako přípravu k poučenému překročení tohoto stavu. Sám však toto překročení zatím ještě nerozpracoval. Nabízí výborná východiska a základy, které rozpracovává v pojetí lokální a národní spravedlnosti, využívá je však pouze pro koncepci mezinárodního uznání, kdežto koncepci globálního uznání vůbec nemá.

za pozvání zejména Giovanimu Saavedrovi a Nythamarovi de Oliveirovi z tamní univerzity a za diskuse především Axelu Honnethovi.

⁴⁵² Rawls, J., *Právo národů*, c. d.

⁴⁵³ Honneth, A., *Recognition between States*, c. d., zvl. s. 7 (strojopis).

To samozřejmě vyvolává značnou pozornost a oprávněné otázky mnoha badatelů, kteří na koncepci mezinárodního uspořádání dále staví, rozvíjejí ji, nebo překonávají na globální rovině.

V této kapitole nejprve v první části v metateoretické rovině navážu na výklad realismu, jemuž jsem se věnoval v kapitole o kritických metodách, a specifikuji jej vzhledem k otázce legitimacy států tím, že objasním, jak se liší od koncepce utopického realismu v liberální politické filosofii. V tomto rámci se zaměřím na východiska Honnethova pojetí uznání mezi státy, a následně se budu věnovat potřebnosti uznání pro každý stát, včetně rozboru vztahu státu k politickému a kulturnímu uznání. Ve druhé části zformuluji dilemata koncepce mezistátního uznání vzhledem k sociálním otázkám procesu globalizace a zároveň k pojetí jedince v pospolitosti, a pak se budu zabývat Heinsovou a Poggeovou transpozicí vzorců uznání z národní roviny na rovinu mezinárodní a transnacionální. Třetí část budu věnovat vývojovým tendencím transnacionálního uznání v jeho různých podobách, s důrazem na transnacionální a globální etiku, *lex mercatoria* a supranacionální integraci. Ve čtvrté části pojednám o makroregionální integraci, přičemž se zaměřím na integrační procesy na pomezí internacionalismu a supraracionalismu.

8.1 Mezistátní uznání

V obecné rovině existuje určitá podobnost mezi Honnethovým a Rawlsovým realismem,⁴⁵⁴ nicméně podrobnější specifikace ukazují, že se obě pojetí podstatě liší. Rawls se připojuje k teoriím realistických utopií, jež na jedné straně překračují skutečnost určitou normativ-

⁴⁵⁴ Honneth, A., *Recognition between States*, c. d., s. 7.

ní vizí, na druhé straně však normativitu omezují realističností jejího provedení. To znamená, že míra normativity je v těchto teoriích limitována ve jménu jejího uskutečnění.⁴⁵⁵ Koncept realistické utopie je konstruován pro „smíření se“ se sociálním světem, což pro Rawlse znamená, že lze doložit, že zde existuje možnost určitého druhu společnosti a politiky, tak jak jej Rawls prezentuje.

Přestože Rawls zůstává u tohoto vymezení realistické utopie, v pozadí jeho úvah stojí ještě další myšlenka, která sice není přímou součástí jeho definice realistické utopie, je však integrální součástí jeho politické teorie. Nejedná se totiž pouze o pragmatickou úvahu realizovatelnosti, která se pokouší vyloučit příliš náročné požadavky a nastolit kompromisní řešení. Realistická utopie zahrnuje rovněž prvek občanské legitimacy, o němž jsem se již zmínil. Tento prvek je blízký také Honnethově koncepci morálního realismu, kterou je však třeba vzhledem k mezinárodním vztahům konkretizovat a uvést do souvislosti tím, že tento druh morálního realismu si na rozdíl od Rawlse činí nárok na to, že obsahuje více než jen legitimitu. Jelikož Honneth neprovádí pouze začlenění normativity do rámce možnosti jejího uskutečnění a do rámce momentální legitimacy v očích občanů, pojímá ji metodicky v rámci svého pojetí realismu,⁴⁵⁶ jež jeho teorii umožňuje vyjít z kritiky a dospět k žádoucímu uspořádání vzhledem k dlouhodobým nárokům občanů na legitimitu a spravedlnost. Honneth zároveň upozorňuje, že adekvátní

⁴⁵⁵ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 16 a 17, realistická utopie je rozebírána na s. 16–22, 27–28, 187 a 191–192.

⁴⁵⁶ Honneth argumenty o morálním realismu rozvíjí v podkapitole *Kritická sociální teorie a imanentní transcendence*, c. d., s. 297–308. Viz také *O kritice a uznání. Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem*, c. d.

normativita vyžaduje pochopení rozporů mezi státy. Z tohoto důvodu by měl začít rozbor od kritické analýzy dosavadního uspořádání národních států a vztahů mezi nimi a následně formulovat normativní pozici, která umožní stanovit kritéria samotného posuzování národních států. Takovýto přístup pak bude vyžadovat zpětně reformulaci rozboru národních států. Honnethovo pojetí realismu, uchopím-li ho v reformulované širší podobě ve smyslu realistického založení společenských norem – včetně norem právních, a nikoli jen morálních – by mělo překročit deskripci daného stavu mezi státy a cílit k normativní artikulaci měřítek, která by byla schopna omezit konflikty mezi státy a přispět k jejich mírovějšímu uspořádání.

Zaměříme-li se nyní na uznání obecněji z hlediska mezinárodních vztahů, je nutné nejprve vyjasnit několik jeho základních významů. Hegel v *Základech filosofie práva* termín uznání v oblasti mezinárodních vztahů neužívá, neboť jej spojuje jen s nároky dosud ještě neuznaných národů, tedy národů, které v mezinárodních vztazích zatím jako aktéři nevystupují.⁴⁵⁷ Honneth následuje Hegela a v mnoha ohledech ho reformuluje,⁴⁵⁸ v oblasti uznání mezi státy si však volí jinou cestu.⁴⁵⁹ Je si vědom toho, že zatímco snaha o dosažení uznání je běžnou součástí slovníku jednotlivých vlád či států, reflexe tohoto slovníku nabádá k opatrnějšímu přístupu při užívání pojmu uznání v mezinárodních vztazích. Vede totiž k uvědomění si psychologických konotací poj-

⁴⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c. d.

⁴⁵⁸ Honneth, A., *Leiden an Unbestimmtheit*, c. d.; Hrubec, M., Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti, c. d., s. 97–106.

⁴⁵⁹ Honneth, A., Recognition between States, c. d.; týž, Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv, c. d., s. 83–112.

mu uznání, jež se vyskytují v přesnějších formulacích a v klasických pojednáních o boji za uznání. Jelikož tyto konotace ve značně odosobněné rovině mezinárodních vztahů na první pohled chybějí, neboť státy nedisponují mentálními stavy, zdá se, že koncept uznání není pro analýzu interakce mezi státy vhodný. Nicméně tato intuitivní reflexe uznání v kontextu mezinárodních vztahů není neproblematická. Důvodem je skutečnost, že zatímco v teoretických úvahách věnovaných mezinárodním vztahům převažuje účelově racionální argumentace o vztazích mezi státy, ve sféře teorie v mezinárodním právu a také v mezinárodních vztazích se termín uznání užívá v jiném smyslu, než jak je intuitivně vnímán a zaveden ve filosofické tradici spjaté s existencialistickými konotacemi. Definice státu totiž v mezinárodněprávním diskurzu, teoretickém i praktickém, obvykle vyžaduje nejen lid (stálou populaci), teritorium a funkční vládu, ale rovněž schopnost vejít do vztahů s jinými státy, což předpokládá ten či onen druh externího uznání jinými státy.⁴⁶⁰ Boj o uznání zde tedy přesahuje psychologický rámeček nebo, přesněji řečeno, přesahuje rámeček psychologického výkladu, jenž se koncentruje na vztahy mezi lidskými jedinci či na malé skupiny osob. Konceptu uznání není tímto způsobem uzavřena cesta k mezinárodním vztahům.

Existuje však ještě náročnější vysvětlení. Honneth ve své polemice s Hansem Kelsenem zpochybňuje redukci uznání na deskriptivní registraci faktu existence jed-

⁴⁶⁰ Srov. rozbor uznávající legitimacy, kterou stát získává od ostatních států na základě naplnění určitých kritérií spravedlnosti: Buchanan, A., *Recognition and Legitimacy and the State System*. *Philosophy & Public Affairs*, 28, Jan. 1999, 1, s. 46–78. Polemiku s tímto přístupem nabízí např. ospravedlnění uznávající legitimacy z pragmatického hlediska: Naticchia, C., *Recognition and Legitimacy: A Reply to Buchanan*. *Philosophy & Public Affairs*, 28, July 1999, 3, s. 242–257.

noho státu ze strany druhého státu.⁴⁶¹ Kelsen sice chápe právní uznání jako vzájemný akt mezi dvěma či více subjekty, nicméně uznání vnímá v relativně úzkém smyslu poznání, totiž jen jako akt vlády, která bere na vědomí, že nějaký jiný stát existuje. Nejedná se o aktivní volní vztah k druhému, ale pouze o stvrzení skutečnosti. Jelikož však uznání vyžaduje skutečnou možnost rozhodnutí, a nikoli jen stvrzení *statu quo*, nejde podle Kelsena o uznání či přesněji opětné uznání (*re-cognition*), ale o pouhé poznání či přesněji jednorázové uznání (*cognition*).

Jak jsem již stručně naznačil, tento argument v poněkud praktičtější formulaci užívá také Hegel, když uvádí, že „civilizované národy“ už vztahy uznání nepotřebují, jelikož už jsou uznány.⁴⁶² Tato formulace však zcela uznání mezi národy nevyklučuje, neboť z ní vyplývá, že o uznání usilují pouze národy, které teprve vznikají nebo bojují o své respektování jinými národy. Uznání tedy z tohoto hlediska potřebují jen ty národy, které ještě uznány nejsou. Nicméně je potřebují, přičemž způsob, jak toho chtějí dosáhnout, umožňuje zpochybnit Kelsenovu tezi, že se jedná pouze o akt poznání skutečnosti.

Obě tyto interpretace – Kelsenova radikálnější a Hegelova mírnější – však Honneth považuje za nepřijatelné. Adekvátní interpretaci nachází pouze v jedné Kelsenově distinkci, v rozlišení mezi právním a politickým uznáním.⁴⁶³ Zatímco právní uznání jakožto pouhé poznání

⁴⁶¹ Honneth, A., Recognition between States, c. d., s. 3; Kelsen, H., Recognition in International Law: Theoretical Observations. *The American Journal of International Law*, 35, Oct. 1941, 4, s. 605 až 617.

⁴⁶² Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c. d.

⁴⁶³ Kelsen, H., Recognition in International Law: Theoretical Observations, c. d.

pro Kelsena fakticky uznáním není, „politické“ akty uznání, jimiž se vlády pozitivně či negativně vztahují k vládám a občanům jiných států, pokládá za pochopitelné a reálné. Pod pojmem politické uznání chápe přibližně to, čemu Honneth říká uznání obecně.

Přesněji lze říci, že politické uznání je možné pojímat jako součást obecnějšího uznání, do něhož patří i právní uznání.⁴⁶⁴ Politické uznání lze chápat sice také jako specifický, ale zároveň základnější pojem než uznání právní. Při podrobnějším výkladu se totiž stává zřejmým, že právní vztah k jiným státům není možný bez toho, že se neustále předpokládá politické uznání ve smyslu získávání stvrzujících reakcí na úsilí o oficiální uznání kolektivní identity státu. Jednotlivé státy potřebují nejen legitimitu svých občanů, ale také legitimitu ve vnějším světě za svými hranicemi. Ani jeden z těchto druhů legitimacy nedostaly státy zcela automaticky a napořád. V tomto smyslu státy, i ty již uznávané, bojují za své uznání stále. Tento argument se rovněž vztahuje na autoritářské státy, v nichž lidé nemají reálnou možnost na chodu státu participovat. I ony, pokud nechtějí spoléhat jen na násilí v interním i externím prostředí, musejí usilovat o určitou legitimitu svých občanů i ostatních států. Navíc vzhledem k tomu, že absolutní násilí je jak neudržitelné, tak i pragmaticky neefektivní, každý stát v menší či větší míře s legitimitou pracuje. V tomto smyslu je ovšem přesnější hovořit o uznávání legitimacy než obecně o politickém uznání, které může zahrnovat širší spektrum uznání. Jak jsem však uvedl výše, státy potřebují také dlouhodobé uznání a nejen tuto momentální legitimitu.

Honneth hovoří ještě o další formě uznání, o níž státy usilují, a to o neoficiálním uznání (oproti výše uvedenému oficiálnímu uznání) v kulturní a také v diploma-

⁴⁶⁴ Thompson, S., *Political Theory of Recognition*, c. d.

tické rovině. Můžeme hovořit o „symbolickém horizontu významu“, ⁴⁶⁵ jenž vytváří kontext oficiálního politického uznání. Tento symbolický druh uznání je často implicitní, ale neméně významný. Nejedná se v něm o čistě účelově racionální jednání, jehož cílem je usilování o moc a určité statky, ale o symbolické jednání, které obsahuje normativní požadavky, jež vycházejí z očekávání obyvatel daného státu. Nelze zde tedy čistě separovat strategické jednání od sociálního jednání symbolické povahy. Toto provázání přitom není nahodilým a přídavným vysvětlením, ale koresponduje s výše uvedenou koncepcí propojování deskriptivních a normativních aspektů uznání. To je patrné také z vojenského uznání, které je s mocí naopak silně spjato a které se může v konfliktních situacích symbolicky projevat již jen tichým uznáním, tj. tolerancí v podobě absence vojenské intervence.

Shrnujícím způsobem lze boj o uznání mezi státy pojmut jako úsilí o respektování vyvíjené z hlediska členů pospolitosti daného státu nebo zprostředkovaně jejich politických představitelů. Toto úsilí je podle Honnetha snahou o uznání určité skupiny osob, která takto získává specifické pouto vzájemnosti jak uvnitř skupiny, tak i s vnějšími subjekty, které uznání poskytují. Tyto vztahy přitom nejsou jednosměrné, neboť uznání je reciproční vztah, i v případě, že jednotlivé strany zaujímají asymetrické pozice.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Honneth, A., Recognition between States, c. d.

⁴⁶⁶ Zde je vidět, že spor konstitutivní teorie státnosti, jež se opírá o uznání státu jinými státy, s deklaratorní teorií není v této věci rozhodující, neboť rovněž deklaratorní teorie nakonec předpokládají nějaké, i když ne například politické, uznání ze strany jiných států. To je patrné už v Montevidejské konvenci o právech a povinnostech států z roku 1933, kde je sice explicitní *politická* existence státu jednou větou považována za nezávislou na uznání jinými státy, ale dalšími větami jsou zase nějaké formy uznání předpokládány,

8.2 Překonávání mezistátního uznání

Nyní se zaměřím na dilemata obsažená v Honnethově koncepci vztahů mezi státy, které jsou charakteristickými problémy i jiných podobných koncepcí tohoto druhu. Zároveň však poukážu na potenciál, který Honnethova teorie uznání nabízí pro redefinici koncepce mezistátních či obecněji mezinárodních vztahů a pro vztahy globální. Přestože tedy Honneth svou teorii uznání v tomto směru dosud ještě nerozpracoval, prezentuje silné argumenty, které takovéto rozpracování nabízí. Východiska jsem již uvedl v šesté kapitole ve svém polemickém rozboru pojetí mezinárodních vztahů, který se nyní pokusím specifikovat. Budu se věnovat jednak rozdílu mezi mezinárodní a kosmopolitní teorií a jednak důvodům, které teoretikům mezinárodního uspořádání brání v tom, aby postoupili od mezinárodní teorie k teorii kosmopolitní.

Jak Rawlsovi, tak i Honnethovi brání v propracování adekvátnější teorie skutečnost, že podceňují negativní dopady současné ekonomické globalizace. Zde se projevují meze koncepce mezinárodního uspořádání. Nancy Fraser a další autoři upozorňují na ovlivňování národních sociálních, ekonomických, politických či kulturních jevů ve společnosti různými zásahy (nejen politickými, ale hlavně ekonomickými zásahy), které mohou podstatně a rychle zhoršit národní poměry, např. životní úroveň, i v podmínkách politické spravedlnosti v národním rámci, což může významně ohrozit i samotnou spravedlnost národní a mezinárodní.⁴⁶⁷ Jak jsem uvedl při

například ve věci zachování míru prostřednictvím „uznaných mírových prostředků“. Srov. Wallace-Bruce, N. L., *Claims to Statehood in International Law*. New York, Carlton Press 1994.

⁴⁶⁷ Fraser, N., Reformulování spravedlnosti v globalizovaném světě. Přel. A. Kubezka. In: *táž, Rozvíjení radikální imaginace*, c. d.,

výkladu sporu mezi mezinárodní a kosmopolitní spravedlností v páté kapitole, domnívám se, že teorie kosmopolitní spravedlnosti, jež by ale měla obsahovat rozbor přechodu od teorie mezinárodní ke kosmopolitní spravedlnosti, je přesvědčivější než koncepce pouhých mezinárodních vztahů, která podceňuje, či dokonce přehlíží současné globalizační ekonomické a další tlaky.

Druhé, hlubší zdůvodnění ukazuje meze hlavního proudu teorií mezinárodní spravedlnosti a také způsob, jak je překonat pomocí teorie uznání. Na rozdíl od Rawlse Honneth předkládá kritickou teorii uznání, v jejíchž základech nejsou zakódovány limity liberálních teorií mezinárodních vztahů, a proto by mohla při určitém rozvinutí přispět k jejich odstranění.⁴⁶⁸

Zabezpečení základních univerzálních práv a svobod vyžaduje určitou politickou odpovědnost a solidaritu, a proto i identifikaci s politickou pospolitostí. Klíčem k identifikaci s pospolitostí je přitom základní dobro v podobě vztahů vzájemného uznání.⁴⁶⁹ Honneth říká: „... Hegel oproti Rawlsovi nepředpokládá, že toto ‚základní dobro‘ je dobrem v úzkém smyslu, něčím, co by mělo být rozděleno a distribuováno podle spravedlivého standardu; spíše se zdá, že Hegel usiluje o obhajobu

s. 151–179; Linklater, A., *Critical Theory and World Politics. Citizenship, Sovereignty and Humanity*, c. d.; týž, *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-westphalian Era*, c. d.; Forst, R., Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit. In: Schmücker, R./Steinvorth, U. (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven* (Sonderband 3 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*). Berlin, Akademie Verlag 2002, s. 215–232.

⁴⁶⁸ Srov. Taylor, C., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy, c. d., s. 473–492; týž, Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions, c. d., s. 133–154.

⁴⁶⁹ Honneth, A., *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Re-actualization of Hegel's Philosophy of Right*, c. d.

myšlenky, že moderní společnosti mohou být spravedlivé pouze v té míře, v níž jsou schopny umožnit všem subjektům rovně participovat na tomto ‚společném dobru‘.⁴⁷⁰ Rawls podle Honnetha sice správně hovoří o dobru v distributivní sociální spravedlnosti, ale nechápe její založení v základním dobru, které je předpokladem jakékoli spravedlnosti.

Pokud by byli jedinci více zakotveni ve vztazích s druhými v pospolitosti, mohli by se lépe integrovat do vztahů v národní pospolitosti a projevovat v ní svou solidaritu. Tento rámec by poté mohli plynule překročit a solidárně se ztotožnit jak s regionální či kontinentální interkulturní pospolitostí, tak i s nejrozsáhlejší kosmopolitní pospolitostí. Tato verze kosmopolitní teorie rozvíjí pozapomenuté prvky Hegelovy filosofie, které zakládají univerzalistické stanovisko v pospolitosti.⁴⁷¹ Honneth sice navazuje na Hegelovo pojetí uznání a pospolitosti, nicméně neohegelovskou koncepci, která by překračovala hranice mezinárodní politiky a analyzovala různé transnacionální a globální otázky, nepředkládá. Značný potenciál, který Honnethova teorie nabízí pro kosmopolitní teorii, tedy není využit.

Za hlavní problém Honnethovy koncepce považují podcenění transnacionálních a globálních vazeb, a v důsledku toho určitou reifikaci národního státu. Tento přístup

⁴⁷⁰ Tamtéž, s. 28; srov. Honneth, A., *Kampf um Anerkennung*, c. d.; týž, *Sociální filosofie a postmoderní etika*, c. d.; dále srov. Taylor, C., *The Nature and Scope of Distributive Justice*, c. d.; týž, *Irreducibly Social Goods*. In: Taylor, C., *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1995.

⁴⁷¹ Reprezentativním příkladem tohoto stanoviska jsou například texty Roberta Fina: *Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique*. *Philosophy and Social Criticism*, 29, 2003, 6, s. 609–630; *Kosmopolitismus a sociální teorie*, c. d., s. 407–429; *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání*, c. d. Srov. také Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, c. d.

mu totiž znemožňuje pochopit hlavní vývojovou dynamiku, která se odehrává nad rovinou národních států. Neboť transnacionalizace a globalizace výrazným způsobem deetatizují ekonomické, politické, právní, sociální a další uspořádání.⁴⁷² A jestliže Honneth tuto stránku nezohledňuje, nemůže dostatečně rozpracovat ani své úvahy týkající se globální sociální spravedlnosti, ani postavení západní kultury v globálním rámci interkulturních vztahů.⁴⁷³ Navzdory těmto problémům Honnethovo založení analýzy uspořádání za hranicemi národního státu v teorii uznání poskytuje vynikající východisko, které však on sám zatím nevyužívá.

Linii takto kosmopolitně naznačené argumentace následuje Volker Heins, který se ji nedávno pokusil aplikovat na tři Honnethovy druhy uznání.⁴⁷⁴ Na základě Honnethovy trojdimenzionální teorie uznání dovedl argumenty pro přechod od uznání v národním rámci k uznání za hranicemi národního státu, přičemž se ve svém zdůvodnění pohybuje v rámci kosmopolitní teorie, která však nekoherentně využívá některé prvky teorie mezi-

⁴⁷² Viz např. Sklair, L., *Discourses of globalization*. In: Krishnaswamy, R./Hawley, J. C. (eds.), *The postcolonial and the global*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2008, s. 215–227; Chase-Dunn, C./Anderson, E. N. (eds.), *The Historical Evolution of World-Systems*. London, Palgrave 2005; Fraser, N., *Rozvíjení radikální imaginace*, c. d.; El-Ojeili, C./Hayden, P., *Critical Theories of Globalization*. Houndmills, Palgrave MacMillan 2006; z českých autorů viz Suša, O., *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti*, c. d.

⁴⁷³ Hrubec, M. a kol., *Sociální kritika v éře globalizace*, c. d.; Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.

⁴⁷⁴ Heins, V., *Realizing Honneth: Redistribution, Recognition, and Global Justice*. *Journal of Global Ethics*, 4, 2008, 2, s. 141–153; Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, c. d., kap. 5; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 179–195. Rád bych Volkeru Heinsovi poděkoval za diskuse o našich mezinárodních a transnacionálních analýzách Honnethovy teorie uznání.

národní. Jedná se však více méně o mechanický přenos Honnethových myšlenek z národní roviny do roviny globální, bez ohledu na odlišný kontext a podmínky realizace. Pohlédneme-li na Honnethovu teorii, která patří do sféry národních států, a na jeho rozborů mezinárodních vztahů, nabízí se vytvoření paralely mezi druhy uznání na národní a mezinárodní rovině. Tři druhy uznání, které Honneth strukturuje v lokální pospolitosti, lze hledat také na úrovni mezinárodních vztahů. Je možné si položit otázku, zda a jakým způsobem je takováto identifikace za hranicemi národního státu možná v nezměněné podobě oněch tří forem uznání: lásky a přátelství, rovného respektu a práva, ocenění a výkonu. Zatímco Honneth sám se sice do takovéto analýzy nepouští, Heins se o ni pokusil pomocí transponování těchto tří diferencovaných druhů do mezinárodních vztahů.

Podobně jako Thomas Pogge redefinoval *Teorii spravedlnosti* Johna Rawlse prostřednictvím transnacionální extenze národních principů spravedlnosti, Heins provádí transnacionální rozšíření Honnethových vzorců uznání pomocí reformulace jeho knihy *Kampf um Anerkennung (Boj o uznání)*.⁴⁷⁵ Jak je zjevné již z názvu Heinsova článku („Realizing Honneth“), tato paralela s Poggem (*Realizing Rawls*) je záměrná a přiznaná. Heins podobně jako Pogge sdílí s autorem původní teorie, již rozvíjí, hlavní myšlenky a rozpracovává je v prostoru za rámcem národního státu.

Tato paralela má však své limity, které vyplývají z interpretačního zaměření Rawlsovy a Honnethovy teorie. Liberální teorie a kritická teorie mají pochopitelně

⁴⁷⁵ Heinsovým záměrem je „globalizovat“ Honnetha stejným způsobem, jakým byl Thomas Pogge schopen globalizovat Rawlse“. Heins, V., *Realizing Honneth: Redistribution, Recognition, and Global Justice*, c. d., s. 3; Pogge, T., *Realizing Rawls*, c. d.; týž, *World Poverty and Human Rights*, c. d.

odlišná východiska a stanoviska. Lze říci, že se sice Honneth a Heins shodnou s Rawlsem a Poggem na myšlence potřeby distributivní spravedlnosti, ale hlavní proud teorie distributivní spravedlnosti, včetně teorie rawlsovské, kritizují za deformaci identity lidských bytostí, k níž dochází v důsledku ignorování vzorců vzájemného uznání osob. Pokud však jde o otázky transnacionální či globální spravedlnosti, je tato paralela výstižná. Heins se pokouší o globální rozvinutí Honnethových vzorců uznání, které by určovaly morální očekávání jedinců ve vzájemných vztazích lásky, práva a ocenění v transnacionálním prostředí. Je si vědom toho, že institucionální rámec, který by poskytoval zázemí pro uplatnění Honnethových tří zásad uznání, je v mezinárodním prostoru velmi slabý a nerozvinutý. Domnívá se však, že může být rozvinut.

První druh uznání – ve formě lásky a přátelství – se zdá být vzhledem k teritoriálnímu rozsahu neutrální (*scale-neutral*). Dosvědčují to různé formy lásky uskutečňované napříč hranicemi, ať už se jedná o formálně neregistrované vztahy na dálku, o manželství partnerů z různých zemí a podobně. Automatický přenos vzorců uznání z národní na mezinárodní a transnacionální rovinu, jak je navrhuje Heins, však není možný. Například jím uváděná adopce dětí na dálku příliš nezapadá do kategorie uznání ve formě lásky, jež se v Honnethových analýzách na národní rovině týká intimních a emociálních vztahů mezi malým množstvím lidí. Přestože tento druh adopce připomíná tradiční vztah rodiče a dítěte, jedná se primárně o vztah solidarity s nezabezpečenými lidmi zejména ve třetím světě, a nikoli o vztah rodinné lásky. Adopce na dálku je vztahem hraniční kategorie na pomezí Honnethova prvního a třetího druhu uznání. Dalšími problematickými vztahy jsou transnacionální praktiky péče, které prostřednictvím instituce imigrantských chův a domácích pracovnic způsobují,

že matky z méně rozvinutých zemí opouštějí své děti a nechávají se najímat v domácnostech v zemích rozvinutějších. Jedná se tedy o transnacionální deformaci mezilidských vztahů, z nichž nemalým, avšak rodičovsky odcizenějším způsobem těží pouze jedna strana, tj. strana zaměstnavatelů, a nikoli o transnacionální rozvinutí lásky.⁴⁷⁶ V návaznosti na motto „osobní je politické“ lze také říci, že „osobní je globální“, ale zatím jako problém, nikoli jako pozitivní vztah.⁴⁷⁷ Tyto komplikace jsou patrné také na dalších příkladech Heinsovy transpozice, například u lásky, kterou Max Weber nazývá étosem lásky či akosmickou láskou,⁴⁷⁸ jež je verzí etiky bratrství či sesterství, která se v kontextu západní kultury realizovala především jako křesťanská láska. Vzdálená osoba je zde nahlížena jako osoba blízká, přičemž láska ke vzdálenému má získat charakter lásky k bližnímu. Zapojení tohoto druhu lásky do Honnethovy teorie, pokud by bylo teoreticky možné, by však vyžadovalo její značnou reformulaci, která by umožnila žádoucí komplexnější propojení lásky k bližnímu a vzdálenému, neboť Honnethovo pojetí lásky je založeno na intimním vztahu osob v osobním kontaktu.⁴⁷⁹ Heins to však neči-

⁴⁷⁶ Ehrenreich, B./Hochschild, A. R., *Global Woman*. Metropolitan Books, New York 2003; Hochschild, A. R., *Láska a zlato. Globální řetězce péče*, c. d.; Hondagneu-Sotelo, P./Avila, E., *I'm Here But I'm There. The Meaning of Latina Transnational Motherhood*. In: Zimmerman, M. K./Litt, J. S./Bose, C. E. (eds.), *Global Dimensions of Gender and Care*. Stanford, Stanford University Press 2006, s. 254 až 265; Parreñas, R. S., *Servants of Globalization. Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, Stanford University Press 2001.

⁴⁷⁷ Hochschild, A. R., *Láska a zlato. Globální řetězce péče*, c. d., s. 126.

⁴⁷⁸ Heins se zde inspiroje knihou: Weber, M., *Economy and Society*. Eds. G. Roth, C. Wittich. New York, Bedminster Press 1968, s. 1120.

⁴⁷⁹ Honnethova vlastní redefinice jeho původní interpretace uznání ve formě lásky ve smyslu možnosti dalšího normativního vývoje této formy uznání umožňuje rozvinutí úvah tímto transnacionálním

ní. Zároveň přehlíží skutečnost, že další formy uznání na první rovině, například přátelství, jsou v mezinárodní a transnacionální rovině do jisté míry již realizované a kompatibilní s Honnethovou teorií. Přátelství může, ale nemusí mít podobu tradičního přátelství založeného na osobním kontaktu, může však jít také o virtuální přátelství v různých formách značně rozšířené internetové interakce.⁴⁸⁰

Druhou rovinu uznání – právní uznání – považuje Heins za teritoriálně velmi specifikovanou.⁴⁸¹ Zatímco institucionální zakotvení první roviny uznání nepokládá teritoriálně za problematické, právní uznání institucionálně úzce provazuje s územím národního státu zejména z důvodů prosazování individuálních práv státními institucemi. Uvažuje sice také o lidských právech, ale poukazuje na možnost jejich omezeného uplatňování v důsledku nedostatku jejich institucionálního zajištění.⁴⁸² Pokud se lidská práva nestanou součástí ústav jednotlivých národních států, je nutné je považovat spíše jen za manifestační práva, jejichž síla tkví především

směrem: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 187–188.

⁴⁸⁰ Tyto interakce se mohou realizovat v různých formách, od výměny emailů až po denní interakce v sociálních sítích typu Facebook, MySpace atd.

⁴⁸¹ Detailnější propracování rozboru právní roviny uznání provádí Heins především na příkladech globálních práv dětí, lidských práv a intelektuálního vlastnictví, jeho články však nabízejí i obecnější argumenty o globálním uspořádání: Heins, V., Globalizace a sociální bezpráví. Podmínky a meze humanitární politiky. In: Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, c. d., zvl. s. 266–272; Heins, V., Realizing Honneth: Redistribution, Recognition, and Global Justice, c. d., s. 15–16; srov. též, Human Rights, Intellectual Property, and Struggles for Recognition. *Human Rights Review*, 9, 2008, 2, s. 213–232.

⁴⁸² Srov. alternativní pohled: Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, c. d.

v jejich politickém a diplomatickém významu. Prosazování lidských práv může v mezinárodních vztazích alespoň upozornit na dané problémy a požadovat jejich řešení v duchu mezinárodně přijaté „Všeobecné deklarace lidských práv“ a mezinárodních smluv s ní spojených. Vymezením této sféry vlivu jsou podle Heinse dány limity lidských práv.

Ukončení studené války a politické možnosti, které se tím otevřely, vedly Honnetha k prosazování požadavku moralizace světové politiky. Argumentoval ve prospěch posílení významu lidských práv a možnosti jejich právního vymáhání.⁴⁸³ Jelikož Honneth přikládá v mezinárodním měřítku právní rovině uznání hlavní význam, je jeho zaměření na problematiku lidských práv důležitým tématem rozboru jeho teorie. V tomto ohledu je Heinsova transpozice vztahů uznání přiměřená. Jejím omezením je však vázání lidských práv pouze na státy a podcenění mezinárodních institucí, jež státy svými mezinárodními i transnacionálními aktivitami překračují. Jak ukáží v desáté kapitole, k dalším přesahům mezinárodního rámce – a to nejen ze strany transnacionálních institucí, ale také prostřednictvím národních států – je třeba přidat transnacionální prvky uplatnění lidských práv, zejména extrateritoriální uznání. Právní uznání v mezinárodních a právních vztazích tak Heins nedoceňuje.

Třetí druh uznání, jenž obsahuje formy meritokratického ocenění a solidarity, je podle Heinse na mezinárodní a transnacionální rovině deficitní,⁴⁸⁴ neboť za hra-

⁴⁸³ Honneth, A., Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv, c. d.

⁴⁸⁴ Heins, V., *Realizing Honneth: Redistribution, Recognition, and Global Justice*, c. d., s. 16 n. V oblasti nevládních organizací však svou analýzu rozvádí dobře dále: *Nongovernmental Organizations in International Society. Struggles over Recognition*. New York, Palgrave MacMillan 2008.

nicemi národního státu nemá adekvátní paralelu, konkrétně neexistují dostatečně rozvinuté globální hodnoty, které by byly základem tohoto třetího druhu uznání. Značně nerovné finanční oceňování práce v transnacionálním měřítku zneuznává osoby, které si činí nárok na meritokratické ocenění práce. Existují pouze výjimky v určitých odvětvích, například v oblasti služeb, které prosazují jisté transnacionální standardy, avšak zavádějí spíše nepříznivé pracovní podmínky. V důsledku komparací odměn za práci se v poslední době více prosazují, alespoň v některých odvětvích, například v zemědělství nebo v oblasti genderových bojů za rovnoprávnost, dílčí boje o uznání v oblasti požadavků na vyšší mzdové ohodnocení pracujících. Lze se ovšem ptát, zda by se Heins neměl místo dosti jednostranného důrazu na deskripci reálných forem ocenění více zaměřit na kritiku současného stavu a na výklad normativních očekávání, jež se v těchto bojích o uznání v současné době projevují a prosazují.

Shrnu-li Heinsovu transpozici vzorců uznání z národní roviny do roviny mezinárodní a transnacionální, lze říci, že jednotlivé roviny uznání považuje za transponovatelné v různé míře: první druh uznání (láska a přátelství) bezproblémově, druhý druh uznání (právní uznání) částečně a třetí druh uznání (ocenění) téměř nerealizovatelně. Všechny tři druhy uznání se však více či méně v mezinárodně a transnacionálně institucionalizovaných vzorcích uznání vyskytují.

8.3 Transnacionální uznání

Od problematických pokusů o překonání koncepce mezinárodního uznání nyní přikročím k artikulaci přístupů, které jsou schopny toto překročení realizovat. Své dosavadní výhrady vůči Heinsově transpozici jsem

dosud zaměřoval pouze na dílčí otázky v rámci jednotlivých druhů uznání. Za její hlavní problém však považuji ahistorický přístup k vzorcům uznání. Jelikož Heins kopíruje Poggeovo rozvíjení Rawlsovy teorie, bezdůvodně následuje také jeho ahistorický přístup k principům spravedlnosti. Zatímco pro liberální teorii je ahistorický přístup charakteristický, pro kritickou teorii, zvláště v Honnethově verzi, je zcela neadekvátní. Honneth výslovně provádí podrobný rozbor synchronní i diachronní (historické) dimenze vzorců uznání. Rozbor historického aspektu pro něj navíc není jen nějakým doplňkem, ale významnou součástí jeho metodologie, stejně tak jako pro kritickou teorii obecně. A jelikož Heinsův statický přenos vzorců uznání z národní roviny na rovinu mezinárodní nereflexuje vývoj institucionálních struktur uznání na mezinárodní rovině, není ani schopen poskytnout výklad struktury vzorců uznání na rovině mezinárodní a transnacionální. Heinsova transpozice tudíž není rozvinutím Honnethovy teorie uznání, nýbrž je s ní v metodologickém rozporu.

Honneth si je potíží takovéto transpozice vědom, a proto se o ni ani nepokouší. Zatímco tedy v rámci lokální pospolitosti uvažuje o třech rovinách uznání, na rovině mezinárodních vztahů k ní nepřistupuje, protože ji nepovažuje za nosnou. V odlišných podmínkách mezinárodních vztahů se podle něj navíc zatím ani nelze opřít o potřebné sociální instituce.⁴⁸⁵ Na mezinárodní rovině se proto Honneth soustřeďuje na obecné uznání států a specificky na uznání subjektivity států. Z tohoto hlediska je možné jeho analýzu uznání mezi státy

⁴⁸⁵ Podobnou argumentaci, také na metateoretické rovině, rozvíjí Honneth v polemice s Nancy Fraser v knize *Přerозdělování nebo uznání?* (c. d.), která je jejich společným dílem. Polemika se tu odvíjí v návaznosti na podkapitulu „Závěrečné reflexe současné situace: postfordismus, postkomunismus a globalizace“, c. d., s. 135–141.

považovat sice za inspirativní, ale nerozvinutý příspěvek k rozboru uznání za hranicemi národních států.

Honnethova analýza nabízí model tří vzorců uznání v západním kontextu. Heins se tento model pokouší západocentrickým způsobem mechanicky přenést do globálního prostoru, aniž by analyzoval utváření vzorců uznání v jiných, tedy mimozápadních kulturách. Tato absence interkulturního ohledu je dalším deficitem Heinsovy analýzy. Navzdory celkovému problematickému přístupu, který preferuje, obsahuje jeho rozbor některé adekvátní prvky uznání za hranicemi národního státu. Zejména když – v souladu s Honnethem⁴⁸⁶ – ukazuje, že právní uznání nabízí (kvazi)univerzální naději na globální uznání, neboť postupné etablování mezinárodních a právních struktur již představuje určitou institucionalizovanou strukturu, kterou sdílejí jednotlivé státy i další aktéři. Nicméně artikulaci forem uznání je třeba podrobit dalšímu rozboru a jemněji identifikovat vzorce uznání za hranicemi národního státu, než jak to činí Honneth a Heins.

Snahy o rozvinutí a reformulaci Honnethových rozborů spravedlnosti za hranicemi států vyžadují strukturování tendencí vývoje především prostřednictvím právního uspořádání. Ačkoliv Honneth zatím globální otázky přímo neanalyzoval, také on se přiklání k názoru, že právní vztahy jsou v mezinárodní a globální rovině ve srovnání s dvěma ostatními sférami uznání, tj. se sférou osobních vztahů a se sférou ocenění a výkonu, podstatně rozvinutější. Přesněji řečeno, zbývající dvě sféry jsou v mezinárodním a transnacionálním prostoru zatím rozvinuty velmi málo, a proto v současné době z hlediska morálního a společenského realismu poskytují pouze slabý podklad pro významnější normativní přesahy,

⁴⁸⁶ Honneth, A., Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv, c. d., s. 83–112.

i když se v bojích o uznání již začínají prosazovat zejména ve spojení s právním uznáním. Význam práva je zde navíc posilován také tím, že je ve sporech o spravedlnost vymahatelnější než morální odpovědnost.

Třetí a druhá sféra však od sebe v těchto souvislostech nejsou zcela odděleny. Na mezinárodní úrovni existují vzájemné provázanosti právního a kulturního uznání, neboť právní vztahy nejsou zcela odděleny od kulturního statusu národních států. Právní vztahy si zachovávají určité kulturní konotace politiky difference a ráz uznání, který je typický pro tuto oblast, a to včetně užívání termínu uznání jak v tradičním (hierarchickém), tak v posttradičním (spravedlivém) smyslu. Například uznání suverénního statusu nového státu ze strany stávajících států je právním aktem, jehož interkulturní složka se projevuje v přijetí odlišného druhého, v akceptování odlišné entity.

Právní uznání za hranicemi státu však obsahuje své vlastní vnitřní členění. Dosud jsem rozlišoval mezi mezinárodními vztahy s jejich právem na jedné straně a transnacionálními a globálními vztahy s jejich právem na straně druhé. Transnacionalizaci a globalizaci práva je však zapotřebí rozčlenit jemněji na několik základních druhů.⁴⁸⁷ Nejprve je třeba uvést, že podobně jako v dějinách docházelo ke spontánnímu vytváře-

⁴⁸⁷ Z českých autorů viz Večeřa, M./Machalová, T., *Europeizace práva v právně teoretickém kontextu*. Brno, Masarykova univerzita 2010, s. 66–72. Srov. Rozehnalová, N., *Transnacionální právo mezinárodního obchodu* (Acta Universitatis Brunensis Iuridica, č. 131). Brno, Masarykova univerzita 1994. Ze zahraničních autorů: Koskenniemi, M., *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*. Cambridge – New York, Cambridge University Press 2006; týž, *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960*. Cambridge, Cambridge University Press 2001; Joyner, C. C., *International Law in the 21st Century. Rules for Global Governance*. Lanham – Oxford, Rowman and Littlefield 2005.

ní různých transnacionálních uspořádání v závislosti na objevech nových území a jejich kolonizaci, také dnes v návaznosti na mapování nových ekonomických aktivit probíhá spontánní proces zavádění různých nových právních pravidel, jež poskytují rámec zejména pro obchodní transakce. Jelikož se tyto ekonomické transakce odehrávají v nově se utvářejícím transnacionálním a globálním prostoru investic, ti, kdo je realizují, využívají nedostatků nebo dokonce absence standardních právních regulací a zavádějí pragmaticky minimální právní pravidla, jež jsou pro ně výhodná. Jednotlivé ekonomické a finanční subjekty realizují své aktivity často bez úprav národním nebo mezinárodním právem nebo pouze s jejich malými korekcemi. V této souvislosti se hovoří o předbíhání ekonomiky před právem a politikou. Smlouvy uzavírané mezi ekonomickými subjekty často obcházejí standardní právní pravidla jednotlivých národních států nebo pravidla méně rozsáhlého mezinárodního práva. Tento druh transnacionálních právních pravidel, v jehož pozadí stojí „obchodní etika“ (*business ethics*), se nazývá *lex mercatoria*,⁴⁸⁸ obchodní právo, jež má svůj původ již v úmluvách středověké ekonomiky západní Evropy.

Předstih globální ekonomiky před právem se snaží dostihnout alternativní druhy pravidel, jež mají rovněž transnacionální a globální tendence vývoje. V oblasti pravidel, která nedisponují možnostmi silového vymáhání, jsou to především různé druhy etiky odpovědnosti za důsledky ekonomických aktivit. Různé podoby

⁴⁸⁸ Salač, J., Globalizační tendence v současném právu: příklad existence tzv. *lex mercatoria*. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, c. d., s. 37–48. Srov. Hatzimihail, N., The Many Lives – and Faces – of *Lex Mercatoria*: History as Genealogy in International Business Law. *Law and Contemporary Problems*, 71, 2008, 3, s. 169–190.

„korporátní odpovědnosti“ (*corporate responsibility*)⁴⁸⁹ se však často neliší od firemních investic do zvýšení konkurenceschopnosti prostřednictvím vytváření dobrého obrazu firmy v mediálním prostoru. Jelikož jsou ale všechny tyto pokusy o „mírnou regulaci“ (*soft regulation*) transnacionální ekonomiky prostřednictvím různých reklamních verzí etik přinejmenším prozatím příliš slabé, pozornost je nutné soustředit především na mocensky vymahatelnější pravidla.

Vlivným pokusem o dostižení transnacionální a globální ekonomiky jsou alespoň do určité míry postupy rozvíjejícího se právního uznání, u nichž lze, podobně jako u politické integrace, rozlišit dva základní druhy: internacionalizaci a supranacionalizaci neboli mezinárodní a nadnárodní integraci. Mezinárodní právo obsahuje pravidla, která platí pro vztahy mezi národními státy a dalšími aktéry, jakými jsou mezivládní organizace, mezinárodní korporace i jednotlivci. Mezinárodní právo je pevně spjato s jejich formulováním a vynucováním národními státy. Rozdíl mezi mezinárodním právem a nadnárodním právem spočívá v tom, že zákony konkrétního národního státu nelze uplatňovat v případech, kdy jsou v rozporu s nadřazeným nadnárodním právem, které vzniká jak prostřednictvím národních států, tak prostřednictvím nadnárodních institucí, jež byly předtím národními státy vytvořeny. Je sice pravda, že nadnárodní právní systém a nadnárodní instituce uznání zatím ještě nejsou příliš rozvinuté, a pokud jsou dnes uplatňovány, tak téměř jen na makroregionální úrovni, ačkoli některé jejich prvky se omezeně objevují také na úrovni globální, nicméně sama existence

⁴⁸⁹ Např. Caux Round Table je organizací, jež je vytvářena mezinárodní sítí osob, jejichž cílem je podpora etického kodexu stávající společnosti, konkrétněji posilování etických norem přijatelných pro nadnárodní korporace.

nadnárodních útvarů a jejich právní kodifikace ukazují nedostatečnost teorií, jež se omezují pouze na mezinárodní právo, kdežto právo nadnárodní ignorují. Je však třeba dodat, že transnacionální a globální ekonomika přesahuje nejen národní, ale také makroregionální teritoria, tudíž možnosti makroregionálních integrovaných celků jsou bez řešení na globální rovině nutně omezené. Přestože v současné době představují prozatím relativně silné regulační síly a je nutné je zkoumat, nebylo by dobré jejich schopnost čelit globálním výzvám přeceňovat. Za předpokladu, že se neuzavřou do „pevnosti“ a že zůstanou otevřené různým aspektům globální integrace, zůstane makroregionální rovina regulace další, i když silnější rovinou organizace, jejíž skutečné naplnění bude moci být realizováno až po ustavení spravedlivějšího uspořádání na globální rovině.

8.4 Makroregionální integrace

Nyní se budu věnovat snahám o vytvoření nadnárodního (supranacionálního) právního uznání, které se již nyní realizuje v procesech postupné integrace jednotlivých makroregionálních celků, jež se integrují ekonomicky, politicky apod. Zaměřím se tedy na koncepcie právně institucionalizovaných nadnárodních útvarů na rovině makroregionů, přičemž supranacionální útvary na globální rovině nyní ponechám stranou a budu se jim věnovat později. Více se zaměřím na faktické danosti zkoumané problematiky, neboť dosud zpracované kriticky orientované teorie uznání sice obsahují jak teoretickou analýzu, tak i odkazy na empirický výzkum v mnoha oblastech zkoumání, avšak makroregionální integraci dosud příliš nevěnovaly pozornost.

Píšu-li o makroregionech, mám na mysli nejen nově vznikající nadnárodní útvary, jež se utvářejí v postupné

integraci více jednotlivých států, což bývá dlouhodobý proces s mnoha fázemi překotných integračních kroků a následných útlumů. Mám na mysli i velké, ekonomicky silné státy, které mají komparativní výhodu v tom, že díky své velikosti mohou odolat tlaku velkých ekonomických aktérů v globálním kapitalismu. Národní státy, například Brazílie, Rusko, Indie, Čína (dále označované jako BRIC) a USA, jsou samy o sobě již makroregionálními útvary se silnou ekonomikou, velkým počtem obyvatel, kteří zastávají podobné hodnoty, s rozsáhlými teritorii, jejichž jednotlivé provincie nebo státy jsou však od sebe navzájem dosti odlišné a jejichž správa je v některých případech nezávislejší než společná správa některých států spojených nedávno do nových supernacionálních útvarů, například v Evropské unii. Druhem nadnárodní integrace je fakticky také ekonomická a kulturní provázanost některých velmocí s jejich bývalými koloniemi, přestože integrovaná území teritoriálně leží v různých částech světa.⁴⁹⁰ Všechny tyto druhy makroregionů nyní hrají významnou roli v procesu redefinice jejich vzájemného uznání a tím i transformace dosavadního téměř unipolárního světového řádu do multipolárního a transpolárního uspořádání světa.

Nadnárodní útvary je sice možné v některých případech pojímat jako výsledek integrace samostatných národních států, ale případ Indie a jiných, podobně integrovaných zemí reprezentuje odlišný druh vzniku makroregionálního útvaru. Uspořádání těchto zemí byla zá-

⁴⁹⁰ Příkladem dnes může být spojení Velké Británie, Kanady, Austrálie a dalších zemí s pouze formálním podřízením britské královně. Pokud jsou však na rozdíl od Kanady a Austrálie bývalé kolonie rozvojovými zeměmi, vliv bývalé koloniální velmoci je výrazně větší. Podobně významný vliv je také uplatňován ve zpravidla menších rozvinutých bývalých koloniálních teritoriích, jakými byl například Hong Kong nebo Macao, které měly nemalý dopad v intervenčních tlacích velmoci na další země v blízkosti těchto koloniálních teritorií.

padními autory dlouho považována za anomálii, jež nezapadá do jinak dominantního druhu výkladu a reality utváření státu, tj. pojetí suverénního státu, jak byl klasickým způsobem interpretován v novověké evropské filosofii. „Monopolní suverenita, která byla artikulována západní absolutistickou teorií, byla reakcí na jakoukoli formu polis, ať už liberální, nebo autoritářskou, středověkou, nebo tehdejší, v níž byla suverenita rozdělena a sdílena.“⁴⁹¹ V důsledku konfliktního vývoje společnosti a narůstajících obav z násilné války všech proti všem prosazoval Hobbes v zájmu přežití podřízenost absolutnímu suverénu. Obhajoba absolutismu a absolutní suverenity státu prezentovaná v Hobbesově *Leviathanu* byla poté Rousseauem reformulována v legitimizaci suverenity lidu, přičemž absolutní suverenita státu zůstala zachována. Idea národního státu je na této nedělitelné suverenitě založena.⁴⁹² Různé formy omezené či sdílené suverenity ve federalismu či jiných nadnárodních útvarech byly považovány za výjimky a z ostatlé vývojové formy. Koloniální expanze evropských zemí přitom sice neměly za cíl poskytovat kolonizovaným teritoriím suverenitu, ale ve svém důsledku začaly nechtěně šířit ideu suverénního státu do Afriky, Asie a obou Amerik, kde se později, v postkoloniálním období, částečně aplikovala v praxi. Koncept zcela suverénního národního státu však byl v mimoevropských zemích – často jen formálně – recipován a realizován ve značně menší míře, než jakou si dosud připouští západocentrický nárok na univerzální platnost tohoto konceptu.

⁴⁹¹ Rudolph, L. J./Rudolph, S. H., Federalism as State Formation in India: A Theory of Shared and Negotiated Sovereignty. *International Political Science Review*, 31, 2010, 5, s. 557.

⁴⁹² Hobbes, T., *Leviathan*. Přel. K. Berka. Praha, OIKOYMENH 2010; Rousseau, J.-J., O společenské smlouvě neboli zásady státního práva. Přel. E. Blažková In: *týž, Rozpravy*, c. d., s. 215–288.

Problémem teorie a pokusů o praxi zcela suverénního státu je domněnka, že tento druh státnosti je obecně vzato vyšším stupněm vývoje, který překonává rozdělenou, sdílenou a vyjednávanou suverenitu dřívějších (premoderních) komplexnějších multinárodních státních celků, jež se vyznačovaly autoritářskými a hierarchickými charakteristikami. Nahrazení krále lidem se však vždy nekrylo s přechodem od sdílené suverenity k suverenitě neomezené. Skutečnost, že se tomu tak mnohdy stalo, však nebyla věcí nutnosti, ale pouze historické konstelace. Suverénní stát získal podobu někdy absolutistického autoritářského státu, jindy státu demokraticky orientovaného. Autoritářské i demokratické verze státu však má rovněž komplexnější útvar se sdílenou suverenitou: impérium či říše na jedné straně a federální demokratické útvary na straně druhé. Důležité je, že zatímco monopolní suverenita státu se vyznačuje uniformitou, sdílená suverenita federálního státu disponuje pluralitou a heterogenitou.

Jak jsem již ukázal, novověký liberální důraz na individualistické pojetí občana, jenž měl být jakožto majetný muž suverénní ve svém rozhodování a jednání, inklinoval ke spojení s pojetím atomizovaného jedince. Paralelou k této separaci člověka je pojetí monopolně suverénního národního státu, jak se vyvinulo v západních zemích, rovněž včetně separujících a izolacionizujících konotací s nikým nesdílené suverenity. Rozšířeným kritériem, často pouze implicitním, vymezení hranic států v evropských dějinách se navíc problematicky stala redukce suverenity na suverenitu etnicky homogenního teritoria. Tento izolacionistický přístup přispěl rovněž k vytváření koncepcí etnických čistek a rasistických represí.

Naopak pojetí jedince ve vztazích vzájemného uznání v pospolitosti, jež je zasazena do rámce dalších pospolitostí, koresponduje s pojetím sdílené suverenity různě

ných pospolitostí. Příkladem je Indie, která ani před britskou kolonizací, během ní, ani po ní nikdy nepřešla ke konceptu zcela separovaných suverénních států, ale naopak se vyznačovala a vyznačuje různými stupni federálního uspořádání.⁴⁹³ Indie však není výjimkou. Brazílie, Argentina, Rusko a další nezápádní státy disponují podobnými charakteristikami, přestože jsou v některých případech překrývány autoritářskými prvky v jednání politiků. Sdílená suverenita sice přináší pravděpodobnost větších interních sporů, ale zároveň umožňuje vzájemné uznání různorodých skupin obyvatelstva a vytváří předpoklady pro multietnické a vícejazyčné federální útvary, jež jsou s to v současném globálním kontextu lépe obstát.

Z nově se utvářejících makroregionálních celků v jedné teritoriální oblasti jsou integrační tendence – negativního i pozitivního druhu – nejvíce rozvinuty v Evropské unii.⁴⁹⁴ Přestože je Evropská unie již supranacio-

⁴⁹³ Před Brity realizovala Indie komplexní uspořádání provincií, jež oscillovaly mezi regionálními královstvími a subkontinentálními říšemi, což britská vláda do značné míry převzala, ale její pokusy o centralistické pojetí státu pod britskou korunou byly neúspěšné. Spor o suverenitu pokračoval také po vyhlášení nezávislosti. Nehruovy snahy o unifikovanou suverenitu ve jménu sociální transformace jsou pochopitelné, avšak Gándhího podpora sdílené suverenity otevřela možnost vyjít participačně zdola od venkovských pospolitostí a dosáhnout tak vzájemného uznání mezi různými jazykovými a etnickými komunitami, což obsahovalo rovněž prvky sociálního uznání. Přestože další vývoje Indie byl složitý, země si udržela systém sdílené suverenity až do dnešních dnů, což jí umožňuje velmi dobře obstát v úsilí o uznání v prostoru globálních ekonomických tlaků. Majeed, A., *Working of the Indian Federal System*. New Delhi, Centre for Federal Studies, Hamdard University 2009; týž (ed.), *Federalism Within the Union: Distribution of Responsibilities in the Indian System*. New Delhi, Centre for Federal Studies, Hamdard University 2004.

⁴⁹⁴ V následujícím textu budu pro zjednodušení užívat termíny „evropský“, „Evropan“ atd. nikoli ve vztahu k celé Evropě ale jen ve vztahu k Evropské unii.

nálním útvarem, její realizace se stále ocitá na pomezí mezinárodní a supranacionální integrace s federalistickou perspektivou. Vzhledem k terminologii evropských studií jde o spor zejména mezi mezivládním a neofunkcionalistickým přístupem, i když supranacionální integrace může být založena i na jiných teoriích.⁴⁹⁵ Analogický, i když podstatně méně rozvinutý proces makroregionální integrace lze analyzovat také v Unii jihoamerických národů (UNASUR), Africké unii (AU) a dále rovněž ve Sdružení států jihovýchodní Asie (ASEAN), Jihoasijském sdružení pro regionální spolupráci (SAARC), Radě pro spolupráci v Zálivu (CCASG) a dalších seskupeních, jakými jsou například Šanghajská organizace spolupráce⁴⁹⁶ nebo Arabská liga. Jiným způsobem integrace je třeba normativní projekt islámské politické ekonomie, která však na rozdíl od evropské verze politické ekonomie není prozatím institucionálně zakotvena v právních normách. Nicméně evropská integrace začínala také od transnacionálních tendencí v ekonomice a společenských normách, konkrétně od integračních trendů, jež v posledních desetiletích vyústily do ambivalentní podoby, které prosazují na jedné stra-

⁴⁹⁵ Rosamond, B., *Theories of European Integration*. Hampshire, Palgrave Macmillan 2000. Mnoho autorů pojímá supranacionalismus mylně pouze funkcionalisticky, neboť neuvažuje o jiných teleologických teoriích, než je funkcionalismus či neofunkcionalismus, neboť je dnes asi nejvíce rozšířenou teleologickou teorií. Navíc není nutné teleologický výklad pojímat pouze jako deskriptivně prognostický přístup, lze o něm uvažovat také v rámci normativní teorie. Dále, deskriptivněji orientované přístupy se v případě Evropské unie, jež je v mnoha aspektech již nadnárodně integrována, mohou od teleologie zcela oprostit.

⁴⁹⁶ Tato organizace by mohla v případě svého rozvoje získat velký vliv, neboť zahrnuje Čínu, Rusko a další země a mezi pozorovatelské státy patří např. Indie. Členské státy díky těmto velkým zemím tvoří čtvrtinu světové populace, s pozorovatelskými zeměmi zahrnují dokonce polovinu světové populace.

ně lex mercatoria neoliberálního typu, na druhé straně pak právní normy, jež právo tohoto typu omezují prostřednictvím podpory sociálních a ekonomických práv a pokusy o překonání demokratického deficitu posilováním participativních institucí. Jihoamerická integrace je – komparativně vzato – podstatně více orientována na sociální spravedlnost, i když je zároveň zapojena do současné ekonomické globalizace. Islámský projekt pojímá ekonomickou integraci také v etickém a právním rámci, který je zcela protikladný k lex mercatoria ekonomické globalizace.

Bližší porozumění teoretickému výkladu vyžaduje konkrétnější rozbor, který nejprve zaměřím na Evropu. Současný spor o Evropu reflektuje proces evropské integrace, který je součástí soudobých proměn vztahů mezi národním, evropským a globálním uspořádáním.⁴⁹⁷ V tomto pozměněném kontextu má rozšiřování a sjednocování Evropské unie odlišný charakter, než jaký měla evropská spolupráce v poválečných desetiletích. Nicméně také tentokrát vyvstávají otázky, do jaké míry jde o autentické a autonomní přání Evropanů zavést menší či větší míru integrace do institucionalizace vzorců uznání a do jaké míry o ekonomicky vynucenou regionálně-kontinentální reprodukci a zároveň modifikaci mezinárodní konstelace. Snahy o zodpovězení těchto otázek vedou k diskusím o tom, jak je proces integrace v Evropské unii demokraticky formován. Tím se otevírají úvahy o současném *přechodném stadiu*, pro které je typická kombinace dvou prvků. Toto stadium se za prvé vyznačuje částečným posunem od demokraticky orientovaného uspořádání jednotlivých národních stá-

⁴⁹⁷ Následující text o supranacionální evropské integraci je upravenou verzí textu: Hrubec, M., Spor o postdemokratický či predemokratický charakter Evropy. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?* Praha, Filosofia 2005, s. 7–19.

tů k jejich oslabení v *postdemokratickém* režimu, který vzniká tím, že nadnárodní korporace, globální finanční spekulace a další vlivy stále více omezují uznání občanů v oblasti jejich demokratického rozhodování v jednotlivých státech. Současný vývoj na nadnárodní, evropské rovině probíhá sice bolestně a s občasnými zvraty, ale ve srovnání s mnohdy konfliktním utvářením demokraticky orientovaných národních států v minulosti má jeho průběh zatím mírový charakter. Pokud by však zesílily zmíněné globální postdemokratické tendence a reakcí na ně by byly iluzorní pokusy oslabených národních států o nacionalistické řešení situace, jehož součástí bývají pouze mezivládní korekce, mohl by mít další vývoj agonistický průběh.

Pro tuto éru bylo za druhé typické, že se postupně rozšiřovaly politické kompetence na evropskou rovinu, na níž se rodila možnost plnohodnotnějšího politického uznání občanů prostřednictvím snah o ustavení demokratické struktury rozhodování, která by postupně mohla získávat další komunitární, konfederativní, federativní či podobné rysy a uskutečnit tak naděje vkládané do přechodu ze současného evropského *predemokratického* nebo semidemokratického stavu do stavu demokratického. Zjednodušeně řečeno, zatímco je role demokracie v jednotlivých státech vlivem současných globálních tlaků umenšována, Evropská unie jako celek svou nadnárodní demokratickou strukturu teprve postupně rozvíjela. Proto je třeba oslabování demokracie v národních státech a postdemokratické ekonomické tendence kompenzovat postupnou transformací evropského *predemokratického* stavu do plnohodnotně demokratické evropské struktury rozhodování s odpovídajícími evropskými pravomocemi – což je ovšem nelehký proces, protože evropskou integraci se pokoušejí zároveň kooptovat aktéři postdemokratické struktury ekonomické globalizace. Je nutné si uvědomit, že idea vytvoření integrova-

né spravedlivé Evropy a její postupná krystalizace má sice již dlouhou tradici, ale současná význačná a problematická dynamika prohlubování unie je výsledkem až posledního období od revolucí ve střední a východní Evropě a globálního rozšiřování kapitalismu. Přestože vstup postkomunistických zemí do Evropské unie jim přinesl příležitost aktivněji vstoupit do formování evropského prostoru, zmíněná současná situace v Evropské unii vyvolává v různých, zejména sociálně slabších skupinách obyvatelstva oprávněný pocit jak sociálně-ekonomického, tak demokratického deficitu, tj. deficitu, který vyplývá z nedostatečného uznání občanů vzhledem k jejich skutečné možnosti participovat na formování Evropské unie. Ať už demokratické rozhodování v naší pozdně kapitalistické společnosti narušuje neadekvátně rozvinutá nadnárodní politická struktura, nebo jiné faktory, je zřejmé, že Evropská unie by neměla být občanům odcizená a že by měla naopak ztělesňovat jejich normativní představy o politickém, sociálním a dalším uznání v pospolitosti, v níž žijí. Tyto normy by měly být v základech nezbytných institucionálních předpokladů demokratického uspořádání v evropském měřítku, neboť určité spravedlivé struktury společnosti a politiky jsou podmínkou jakýchkoliv demokraticky prováděných rozhodnutí.

Jelikož se planetární finanční spekulace a vlivy nadnárodních korporací nedaří úspěšně regulovat ani mezivládními aktivitami, v posledních dvou desetiletích se realizovalo větší posílení širšího, makroregionálního celku, který je výsledkem jak vlivu globálního kapitalismu, tak i aktérů, kteří se tomuto vlivu snaží nadnárodním způsobem čelit. Evropská unie se tedy nevyvíjí pouze na základě své vlastní vnitřní evropské logiky, která obsahuje jak postdemokratické prvky, tak snahy o jejich regulaci demokratizačním procesem, ale také jako obranná reakce na vnější globalizační tlaky. Tento

defenzivní charakter procesu evropeizace má dva aspekty: jedním je obrana před silnějšími a druhým ochrana před slabšími. Jde o právě zmíněnou obranu před nadnárodními ekonomickými aktéry, která se spolu s reakcí na jednání jediné supervelmoci následně promítá rovněž do politické a vojenské oblasti jednotlivých evropských států, jež v těchto ohledech nejsou už ani autonomními, ani ještě sjednocenými. A jde také o budování pevnosti, jež má bránit před emigračními a dalšími aktivitami z periferních oblastí, zejména z rozvojových zemí globálního Jihu, které od počátků kolonialismu trpí důsledky vojenského a ekonomického vměšování západních zemí a snaží se od nich osvobodit.

Evropská perspektiva však pochopitelně není jediným pohledem na tyto otázky. Na současnou globální konstelaci a na postavení Evropy v ní je ještě možné pohlížet nejméně ze dvou dalších významných perspektiv, které jsou ve skutečnosti vnitřně velmi diferencované a ani všechna hlediska nevyčerpávají, nicméně pro určité zpřehlednění hlavních myšlenkových linií je vhodné je zmínit. Jestliže volně navážeme na zavedenou terminologii,⁴⁹⁸ lze uvést, za prvé, stanovisko USA, které jsou v pozici centra, v němž se kumuluje světový ekonomický, vojenský a politický kapitál, a za druhé periferní hledisko rozvojových zemí, které má mnoho různých podob, nicméně obsahuje rovněž shodné znaky, jež spolu tyto podoby sdílejí, ať už při vytváření spolupráce v sociální a politické oblasti, při hlasování v OSN či jinak.

⁴⁹⁸ Tyto ideje původně vykryštalizovaly v teorii závislosti, jejímž významným představitelem byl P. A. Baran, původně student v okruhu kritické teorie ve Frankfurtu. Srov. Baran, P. A., *The Political Economy of Growth*. New York, Monthly Review Press 1957; Wallerstein, I., *The Modern World-System*, I–III. New York – London, Academic Press 1974, New York 1980, San Diego 1989.

Zatímco do osmdesátých let 20. století většina zemí západní Evropy utvářela sociální stát, a to jednak v návaznosti na řešení vlastních sociálních rozporů a jednak v reakci na výzvu, kterou pro ně představoval sice demokraticky deficitní, ale sociálně orientovaný Sovětský svaz, po pádu železné opony začal v Evropě postupně hrát větší roli model USA, které usilovaly o globální vůdcovství (*global leadership*).⁴⁹⁹ Americká perspektiva se tak stala významným vzorem evropského pohledu na své vlastní postavení v globálním uspořádání. Navzdory negativním dopadům současné krize však americké hledisko dosud nemělo zkušenost se skutečně katastrofálními důsledky hospodářské a politické krize na svém vlastním území – tj. existenciální zkušenost, kterou Evropa zakusila za druhé světové války –, a její kopírování by proto mohlo evropský proces integrace zavést do slepé uličky hlubší krize. Nehledě na negativní důsledky pro ostatní země a vlastní ztráty v sociálních a dalších oblastech si USA jakožto jediná supervelmoc mohly podporu současného globálního uspořádání dovolit. Hlavní důvod přitom nespočívá v tom, že již byla rozsáhlejším teritoriálně integrovaným útvarem s větším počtem obyvatel, než jaký mají evropské státy. K rozhodujícím důvodům patří fakt, že specifické pojetí ekonomiky Spojených států amerických fungovalo na základě mimořádné atraktivity relativní stability a bezpečnosti kapitálu uloženého na jejich území. Investoři neusilovali jen o umístění svého kapitálu na území se zdravou ekonomikou nebo nejvyšším ziskem, ale v relativně bezpečném prostoru, jímž hlavní supervelmoc byla – i po 11. září 2001 a letech 2007-2008, kdy propukla krize. Toto své výjimečné postavení v globálním měřít-

⁴⁹⁹ Požadavek vedoucí úlohy USA formuluje např. Brzezinsky, Z., *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení?* Přel. M. Ritter. Praha, Mladá fronta 2004.

ku si USA pokoušely udržet rovněž pomocí mezinárodní a vojenské politiky.

Na současnou globální konstelaci je možné pohlížet také z hlediska periferie, to znamená lidí žijících v rozvojových zemích. Ti se potýkají se zásadními existenčními problémy, které západní země díky využívání vysoce asymetrických vztahů vzájemné závislosti jednotlivých států někdy přímo vytvořily či stále vytvářejí, zatímco jindy je pouze doplňují o další problémy.⁵⁰⁰ Chudoba není jediný problém, mnozí lidé vnímají např. také různé zahraniční intervence na území svých států jako své zneuznání a požadují globální nápravu.

Příkladem makroregionální integrace, která se řadí mezi integrační projekty v rozvojovém světě, je Unie jihoamerických národů (UNASUR).⁵⁰¹ Podobně jako koncepce integrace v Evropské unii vznikla na základě mezinárodních smluv, které vytvořily supranacionální útvar se stále ještě silnými mezivládními pravomocemi,⁵⁰² Jihoamerická unie je koncepcí supranacionální integrace v politice, ekonomice, financích, sociálním zabezpečení, obraně a dalších oblastech. V současném systému globálního kapitalismu zaujímá kritické a obranné postavení vůči silným nadnárodním korporacím, mezinárodním finančním a ekonomickým organizacím a silným státům, a lze říci, že je reakcí pře-

⁵⁰⁰ Viz výše, kapitola 6.

⁵⁰¹ Ekonomicky a politicky silné postavení Brazílie v posledním období toto zařazení komplikuje zařazením prvku „vynořujících se velmocí“ (*emerging powers* – BRIC).

⁵⁰² Cesta k němu vedla přes již dosaženou koncepci integrace ve dvou menších makroregionálních celcích Mercosur a Andské společenství národů a pomocí dodatečného rozšíření o další individuální země. UNASUR je vymezen skutečně teritoriálně, neboť zahrnuje všechny země Jižní Ameriky, s výjimkou Francouzské Guyany, jež je francouzským zámořským departmentem a tímto způsobem pozoruhodně také jihoamerickým teritoriem Evropské unie.

devším na tyto tlaky. Silnou roli zde hraje navazování na historický bolívarský projekt sjednocení Latinské Ameriky jednak na bázi odmítnutí cizího koloniálního vměšování, jednak na základě uznání občanů v oblasti sociální a politické spravedlnosti a kulturní příbuznosti jednotlivých zemí, jež historicky sdílejí hispánské vlivy.⁵⁰³ V této konstelaci může hrát dvojí roli zejména Brazílie, která je rozvojovou zemí a zároveň mezinárodně ekonomicky a relativně politicky silnou zemí v rámci „vynořujících se velmocí“ BRIC. Na jedné straně to podporuje vnitřní jihoamerickou solidární integraci, na druhé straně zesiluje výhody postavení silné ekonomiky v rámci globálního kapitalismu. Jihoamerická unie jako celek tento přístup do značné míry kopíruje, přinejmenším v tom, že formuluje normativně silný projekt sociálně spravedlivé společnosti, avšak jeho realizace v daných neideálních podmínkách rozvoje v rámci současného globálního kontextu bude vyžadovat delší čas.

Další projekt, „islámská politická ekonomie“, je návrhem na supranacionální uspořádání v oblasti ekonomiky a jejího právního rámce, který vychází také z perspekti-

⁵⁰³ Význam konkrétních zemí je v tomto projektu větší než v případě jiných nadnárodních integrací, neboť supranacionalizace v Jižní Americe za sebou ještě nemá tak silnou institucionální integrační historii jako Evropská unie. Z těchto důvodů jsou pochopitelným motorem současného stavu integrace Venezuela a Brazílie, podobně jako v evropské integraci sehrály sice obsahově odlišnou, ale analogicky významnou roli také dvě konkrétní země: Francie a Německo. Venezuela sice svůj projekt demokratického socialismu prosazuje silněji v menším latinskoamerickém makroregionálním útvaru ALBA (Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América), v němž se sdružují země, jež sdílejí sociálnější zaměření než ostatní země Jižní Ameriky, avšak její vliv v Jihoamerické unii patří mezi ty určující. Společně s Brazílií také zajistila ukončení závislosti na Světové bance a založení solidárnější Banky Jihu, jež má sloužit účelům rozvojevých zemí.

vy periferie.⁵⁰⁴ Přestože platnost norem tohoto projektu je nadnárodní, jejich zavádění je většinou věcí implementace v rámci individuálních států, z nichž všechny sdílejí islámskou kulturu a některé z nich navíc arabské kulturní dědictví a tím i společný jazyk, ale odlišnosti mezi většinou z nich jsou značně větší než odlišnosti v Jihoamerické unii. Podobně jako UNASUR se však islámská alternativa záměrně vymezuje vůči současnému neoliberálnímu stanovisku a odmítá úzce utilitaristický či monetární pohled na lidské jednání.⁵⁰⁵

Tři právě uvedené perspektivy na současnou globální konstelaci (EU, USA a integrační projekty rozvojových zemí) a na proces nadnárodní integrace v Evropské unii, který se s ní vyrovnává, poskytují určitou ori-

⁵⁰⁴ Následující odstavce o islámské politické ekonomii jsou převzaty z mého příspěvku: Hrubec, M., *Globální sociální nerovnosti: důsledky a alternativy*, c. d., s. 222–228.

⁵⁰⁵ Obsahově alternativa spočívá na několika pilířích, jež navrhuje zasadit ekonomiku do následujících souborů právních pravidel. Primární je úsilí o odstranění chudoby. Oproti podobným cílům, jež byly stanoveny většinou západních států, toto úsilí nemíří k pouhému snížení chudoby na polovinu do roku 2015, ale k jejímu úplnému odstranění. Představitelé islámské politické ekonomie si uvědomují, že chudobu nelze odstranit ze dne na den, nicméně nechtějí přijímat „polovičaté“ záměry, jichž má být navíc dosaženo až v dlouhodobé perspektivě. Jestliže je možné financovat nákladné války, je více než reálné věnovat část těchto výdajů na odstranění drastické chudoby a úmrtí milionů lidí ročně. Islámská politická ekonomie navrhuje, aby klíčové základní potřeby, tj. jídlo, oblečení, zdraví, přístřeší apod., byly zajišťovány buď zvláštními půjčkami, nebo „mimořádným zdaněním“. Další pilíře spočívají v utvoření nových mezinárodních institucí, které by zastoupily dosavadní nevyhovující instituce, a ve stabilizaci finančního sektoru opětovným zavedením finančního standardu a ekonomickou reorganizací v oblasti omezení úroků z půjček. Khan, S., *Global Poverty: A Perspective from Islamic Political Economy*. *Globalizations*, 3, June 2006, 2, s. 251–254; Weber, H., *A Political Analysis of the PRSP Initiative: Social Struggles and the Organization of Persistent Relations of Inequality*. *Globalizations*, 3, June 2006, 2, s. 187–206.

entaci, jež by mohla nám, Evropanům, pomoci pochopit naše vlastní problémy generované současnou globální konstelací jako problémy globální. V tomto kontextu by se však Evropa mohla nechtěně posunout do role semi-periferie, jež je v pokušení zapomenout na zásadní globální otázky spjaté s periferií a imitovat centrum, pro něž je současný globální režim dočasně výhodný.⁵⁰⁶ Toto uspořádání však ohrožuje nejen rozvojový svět, ale také obyvatele Evropské unie. Jde jak o drastické sociální nerovnosti a dekonstrukci evropského sociálního modelu, tak i o demokratické rozhodování, jež je v evropském prostoru zmíněnými postdemokratickými tendencemi také oslabováno. Je to výzva pro realizaci ekonomické i politické demokracie.⁵⁰⁷

Claudia Ritter se domnívá, že současné postdemokratické tendence by bylo možné eliminovat, kdyby lidé v Evropské unii byli uznáváni jako občané, kdyby mohli volit a veřejně projevit své sympatie nejen k zavedeným politickým stranám, jež se drží v centru pozornosti občanů díky svému etablování a finanční podpoře ze soukromých i veřejných zdrojů, ale také k různým zájmovým skupinám a nevládním organizacím, jimž sice

⁵⁰⁶ Evropská částečná distance vůči USA byla vyjádřena zejména v minulé dekádě: Matušík, M. B., *Mezi nadějí a terorem. Habermas a Derrida žádají nemožné*. Přel. M. Brabec a A. Bakešová. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d., s. 247–275; Borradori, G., *Filosofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*. Přel. M. Petříček. Praha, Karolinum 2005.

⁵⁰⁷ Vzhledem k řešení ekonomické krize se diskutuje např. o nadnárodní regulaci finančních operací, přesněji o zavedení celoevropské daně z finančních transakcí (Financial Transaction Tax neboli Robin Hood Tax), která by měla zabránit finančním spekulacím. Zároveň by tím vznikl fond, z něhož by se mohla financovat náprava různých finančních selhání. Evropský parlament daň sice již odhlasoval, ale výsledek hlasování není pro jednotlivé země závazný. Viz <http://www.europarl.europa.eu/en/headlines>.

často finanční zázemí schází, ale disponují určitou legitimitou, podporou a zájmem lidí o jejich aktivitu.⁵⁰⁸ Občané by přitom měli rozhodovat jak v oblasti politické legitimacy a spravedlnosti, tak také v oblasti sociální soudržnosti a spravedlnosti. V této úvaze o možném rozvinutí tohoto zatím pouze predemokratického rozvrhu považuje Ritter za zásadní otázku, jak zformulovat pojetí evropského občana v podmínkách evropského politického uspořádání, jež je polycentricky a víceúrovňově členěno.⁵⁰⁹ Proto Ritter navazuje zejména na teorie minoritních skupin, jež se již s tímto druhem členění vyrovnávaly, a zdůrazňuje, že je důležité také skupinové uznání. Demokracie proto vyžaduje sociální, ekonomické, politické i kulturní uznání těch subjektů, na něž se vztahuje, vyžaduje uznání jejich skupinové totožnosti. Jelikož je však takovéto uznání výsledkem dlouhodobého utváření pojetí sociální a politické spravedlnosti, politické a právní uspořádání je závislé na kulturních vzorcích, v rámci Evropy pak konkrétně na kultuře v polycentrickém a víceúrovňovém prostředí. Martin Sauter v této souvislosti uvádí, že porozumět „samému jádru rozdílu mezi odumírajícími národními evropskými státy a rodícím se nadnárodním evropským superstátem“⁵¹⁰ v době kulturní a ekonomické globalizace znamená pochopit,

⁵⁰⁸ Ritter, C., Kolektivní identity a demokratické legitimita v severoamerické a evropské demokratické teorii. Přel. R. Baroš. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d., s. 85–122.

⁵⁰⁹ Bache, I./Flinders, M. (eds.), *Multi-level Governance*. Oxford, Oxford University Press 2004.

⁵¹⁰ Sauter, M., Být sám sebou v integrované Evropě. Transkulturní já a evropská kolektivní identita. Přel. R. Baroš. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d., s. 59–83. Srov. Bellamy, R./Castiglione, D., Mezi kosmopolis a pospolitostí: tři modely práv a demokracie v Evropské unii. *Filosofický časopis*, 47, 1999, č. 4, s. 621–648.

že evropskou identitu není možné pojímat homogenně. Žít v integrované Evropě proto vyžaduje rozumět sobě samému jako transkulturnímu já.

Z hlediska kritické teorie společnosti považují Sauter i Ritter hlavní proud politické teorie evropské integrace za nevyhovující. Sauter se nespokojuje ani s egalitárně liberálním, ani s komunitaristickým pojetím, a zdůrazňuje, že jedinci musejí být vnímáni nikoli jen z hlediska politické autonomie, ale také z perspektivy předpolitické, kulturní a sociální. Ritter i Sauter se domnívají, že multikulturní a interkulturní orientace současných evropských národních států je testovacím prostorem transkulturní subjektivity. Sauter svůj výklad uzavírá tím, že pokud by byl výsledek tohoto testu neuspokojivý, byl by znamením toho, že se lidé v integrované Evropě nebudou cítit uznáni a že je cesta k mírové podobě evropského prostoru ohrožena.

Tento test vyžaduje určitý kritický veřejný diskurz, v němž se může úsilí o uznání osob a skupin osob odehrávat. V této souvislosti se Thomas Risse ve svém pojednání o evropské veřejnosti snaží provázat ideje Habermasovy teorie komunikativního jednání se sociální konstrukcí kolektivních totožností a tím odstranit jak jednostrannosti teorie identit, tak i teorie komunikativního jednání.⁵¹¹ Touto reformulací Habermasovy teorie z jeho ranějšího, kritičtějšího období z pozice současné teorie konstituce skupin se pokouší zpřesnit nor-

⁵¹¹ Risse, T., Vzniká evropská veřejnost? Teoretické vyjasnění a empirické příznaky. Přel. M. Hauser. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d., s. 179–200. V českém kontextu srov. Müller, K. B., *Evropa a občanská společnost. Projekt evropské identity*. Praha, SLON 2008; Musil, J., Social integration: A Neglected Field of Studies in European Processes. In: Mansfeldová, Z./Sparschuh, V./Wenninger, A. (eds.), *Patterns of Europeanisation in Central and Eastern Europe*. Hamburg, Krämer 2005, s. 47–57.

mativní i empirické určení charakteru evropské veřejnosti a přispět tak k odstranění nežádoucích nahodilostí, k nimž se může v dosavadním modelu rozhodování dospět. Evropskou veřejnost zkoumá ve vztahu ke kritickému veřejnému diskurzu probíhajícímu zejména v nezávislých médiích, jemuž připisuje klíčový význam pro komunikaci mezi státem a společností, mezi veřejnými orgány a veřejností představovanou jednotlivými soukromými aktéry.

Oproti Habermasově koncepci konsenzu však Risse ve svém pojetí konfliktu považuje názorové spory za výchozí a základní součást každého demokratického uspořádání, ať už je to uspořádání jednotlivých národních států, nebo uspořádání evropské. Názorové spory zvyšují výskyt a význam evropských otázek ve veřejných diskusích a jsou tak příznakem vznikající evropské veřejnosti, podobně jako byly dříve projevem etablování národní veřejnosti. Chápeme-li „EU jako nově vznikající demokratický systém, překračující národní stát,“⁵¹² jak uvádí Risse, je třeba pojímat utváření evropské veřejnosti jako rozvíjení predemokratického charakteru tohoto systému v charakter demokratický. Risse naznačená odpověď na otázku, jak se u tohoto sociálního konstrukt nadnárodní komunity komunikace, jež vzniká v rámci evropského diskurzivního jednání, utváří evropský hodnotový rámce, nás odkazuje zpět k tezi, která začleňuje komunikaci do rámce pojetí uznání a kterou podrobněji formulovali Cladia Ritter a Martin Sauter, tj. k poznání, že účastníci této komunity se musejí navzájem uznávat a docílit uznání sebe samých jakožto Evropanů v rámci sporů o evropských sociálních, politických a dalších tématech.

* * *

⁵¹² Tamtéž, s. 179.

Celkově mohu říci, že každý stát potřebuje kulturní, politické a právní uznání, jež se však v současné globální době stále obtížněji v národním a mezinárodním uznání realizuje. Dosavadní teorie uznání sice nabízí vhodný přístup, jak pojímat uznání za hranicemi národního státu, to však vyžaduje artikulaci vývojových tendencí, jež směřují k transnacionálnímu uznání. Důraz je přitom třeba klást na právní uznání, které je z různých druhů uznání za hranicemi národního státu nejvíce institucionálně rozvinuto, přestože se stále jedná o počáteční fázi tohoto rozvoje, jak ukazují různé projekty nadnárodní integrace, které mohou jen v omezené míře čelit výzvě ekonomické globalizace. Přitom vznikají nová dilemata v přechodu od unipolárního k multipolárnímu uspořádání světa. Skutečné možnosti prosazování uznání za hranice státu ukazují, že je nutné se opřít o dosavadní mezinárodní institucionalizaci práva a pokusit se ji transnacionálně a globálně překročit a redefinovat podle současných bojů o uznání, které řeší jak interkulturní, tak sociálněekonomické spory.

V.
Globální perspektivy
uznání

9. Interkulturní uznání: kulturní a politická spravedlnost

*συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον,
συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἐνὸς πάντα.*

*Spojivosti: celé a necelé, shodné a neshodné, souzvučné
a nesouzvučné, a ze všeho jedno, a z jednoho vše.*

Hérakleitos (B10)⁵¹³

Zatímco v předchozí kapitole jsem se zabýval mezinárodními, transnacionálními a nadnárodními makroregionálními vztahy, v této kapitole se zaměřím na vztahy interkulturní a v následující na vztahy extrateritoriální a globální. Na první pohled by sice bylo možné preferovat odlišný výklad založený na rozlišení druhů uznání podle toho, do jaké míry jsou globálně rozvinuty. To znamená, že intuitivním přístupem by byl v jedné kapitole společný výklad národního a mezinárodního uznání, včetně extrateritoriálního uznání, jež vychází z uznání mezinárodního, a poté v další kapitole společný výklad

⁵¹³ Tato antická teze má své paralely v současné Evropě, Africe, Asii i v obou Amerikách. Navazuje na ni jak Evropská unie, tak Spojené státy americké, i když se zatím jedná o návaznost spíše deklaratorní než realizovanou. „In varietate concordia“ („Jednota v rozmanitosti“, v angličtině nejprve ve formě „Unity in Diversity“, nyní „United in Diversity“) je oficiálním mottem EU. Motto „E pluribus unum“ („Z mnohých jeden“) se vyskytuje na lícové straně Velké pečeti (státním znaku) USA. Tato idea se objevuje také v jiných kulturách, např. motto Jihoafrické republiky zní „!ke e: !xarra !ke“ („Rozdílní lidé žijí v jednotě“ v jazyce !Xam), v největší islámské zemi světa Indonéské republice je mottem „Bhinneka Tunggal Ika“ („Rozdílní, přece jednotní“), v konfuciánské kultuře existuje idea 和而不同 (he'erbutong, harmonie v odlišnosti) apod.

nadnárodního a globálního uznání, jejichž míra globalizace či teritoriální integrace je oproti ostatním zmíněným druhům uznání vyšší. Tento výklad by však mechanicky spojoval různé míry pouze obecně pojaté integrace v druzích uznání a ignoroval by tím jejich reálný společenský význam a boje o uznání, jež jsou s nimi spojeny. Odpovědí na otázku, proč jsem zvolil jiný výklad, je, že jsem postupoval nikoli podle míry globalizace, ale podle míry normativity, jež mění pořadí výkladu.

To má své dobré důvody. Adekvátní výklad založený na realismu společenského vývoje by měl zvolit členění podle míry, v níž se různé vzorce uznání již realizují a v níž se odkrývá jejich normativní potenciál, který může překročit dosavadní realitu. Z tohoto důvodu je vhodnější spojit výklad mezinárodního a nadnárodního uznání se společným výkladem interkulturního, extrateritoriálního a globálního uznání, neboť umožňuje mapovat konflikty zneuznání v realitě a jejich řešení v jejich skutečném normativním vývoji. V návaznosti na můj výklad trichotomie *kritika, vysvětlení, normativita* z první kapitoly je nyní třeba učinit upřesnění, jakou normativitou jsem se zabýval v převážně deskriptivní části knihy (oddíl IV) a jakou se budu zabývat v části převážně normativní (oddíl V). Při podrobnějším čtení to znamená ukázat provázanost jednotlivých prvků trichotomie pomocí realismu společenského vývoje. Jeliž společnostský realismus nepracuje se svévolně konstruovanými normami, ale vychází vždy z norem, jež se krystalizují v reálných bojích o uznání, je třeba rozlišovat mezi normativními vzorci, jež jsou silně zasazeny do reality, a proto je vhodné objasňovat je v rámci deskripce reality (oddíl IV), a náročnějšími normativními vzorci, jež sice z reality vycházejí a mohou mít velmi silné tendence rozvoje, ale jsou v ní zatím pouze natolik slabě rozvinuty, že je vhodnější je již zařadit do výkladu normativity (oddíl V).

V předchozí kapitole (druhá část oddílu IV) jsem se zaměřil na deskripci (vysvětlení) *existujících* vztahů a práva, zejména na popis jejich *mezí* (kritické vysvětlení) a na *bezprostřední normativní přesahy*, jež jsou v těchto vztazích obsaženy (normativní vysvětlení). Proto jsem se soustředil na *mezinárodní* otázky a na otázky *nadnárodní*, konkrétně na makroregionální rovině, neboť jak mezinárodní vztahy, tak i nadnárodní proces integrace – například v Evropské unii – jsou realitou s prvky normativity, jež však pouze mírně překračuje danou realitu. Prvky mezinárodního a nadnárodního uznání v EU jsou – byť v nedokonalé podobě – sice věci skutečnosti, která umožňuje další normativní rozvinutí, jedná se však o proces, jehož možnosti rozvoje jsou v poslední době limitovány dosavadními kompromisy. V ostatních makroregionech světa je sice integrace podstatně méně rozvinuta, v zásadě však jde o analogický vývojový proces.

V tomto oddílu věnovaném normativitě se zaměřím na takové formy uznání, jež jsou většinou v praxi teprve v ranějším stadiu rozvoje, ale mají v poslední době *větší normativní přesah* a tím i větší možnosti budoucího uznání. Jak objasním, tyto rozbory budou vyžadovat interkulturní přístup, který by vývoj mezinárodního a globálního uspořádání objasnil vzhledem k různým formám uznání v různých kulturních okruzích, například v okruhu západním, konfuciánském a islámském, jež by mohly doložit možnosti a potenciální východiska artikulace uspořádání za hranicemi státu.⁵¹⁴ Navíc lze

⁵¹⁴ Tato kapitola je rozpracovaným textem: Hrubec, M., Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: týž (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 13–48. Srov. s diskusí k tomuto tématu: Profant, M., Jakou kulturu potřebuje interkulturní dialog o lidských právech? *Filosofický časopis*, 59, 2011, 4, s. 501–516.

dodat, že interkulturní uznání může být druhem globálního uznání, neboť nemusí být uskutečňováno pouze v makroregionálním měřítku, nýbrž na celém světě. V desáté kapitole pak zformuluji velmi specifický druh uznání, konkrétně extrateritoriální uznání, které sice vychází z mezinárodního uznání, ale překračuje jej a ustavuje nové transnacionální vztahy. Zatím je realizováno jen v málo případech, ale má značný potenciál reálného vývoje, existuje především jako silná normativní možnost. Podobnou možností je globální uznání, jemuž se budu věnovat vzhledem ke konceptu globálního státu na konci svého výkladu v poslední části desáté kapitoly. Všechny tyto tři druhy uznání – interkulturní, extrateritoriální a globální – spojuje to, že jsou méně rozvinuté v reálném světě, disponují však zároveň silnou normativitou.

9.1 Interkulturní a civilizační dialog

Je známo, že v současné době, pro niž je příznačná zvýšená míra stýkání lidí z různých kultur, ať už se jedná o ekonomické, komunikační, nebo jiné interakce, dochází k častým interkulturním sporům. To neznamená, že se vždy jedná o války. Spory mají různé podoby, od kultivovaných až po agresivní. Zatímco střet kultur a civilizací směřuje k polarizaci a vyhrocení konfliktu, interkulturní uznání se snaží spory řešit a prostřednictvím utváření pozitivních vztahů mezi jednotlivými kulturami či civilizacemi přispět k jejich harmonickému soužití.⁵¹⁵ Konstitutivní součástí interkulturního uznání je přitom interkulturní dialog.

⁵¹⁵ Dallmayr, F., *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*. Lexington, The University Press of Kentucky 2010. O významu a roli dialogu, respektive komunikace ve vztahu k uznání viz Taylor, C., *Etika*

Tyto formy řešení sporu nevznikly jako separované myšlenkové entity, ale vzešly z vývoje vzájemných konfliktních vztahů mezi lidmi a z požadavků na jejich řešení. Některé druhy zneuznání přitom mohou být vyvolány umělými spory, jejichž účelem je legitimizovat určité mocenské, ekonomické či jiné zájmy. Přestože některé střety mezi kulturami jsou fiktivní, neboť jsou lidem vnucovány, aniž by měly původně nějaký zásadní význam v realitě, skutečnost „sebenaplňujícího se proctví“ má přinejmenším dílčí vliv na přeměnu těchto sporů v závažné reálné střety. Příkladem může být spor mezi Západem a islámem.⁵¹⁶ Vztahy mezi lidmi se pak utvářejí jako složitý komplex reálných a fiktivních sporů. Kritiku dosavadních forem zneuznání a pokusy o jejich nápravu lze přitom kultivovanou formou realizovat v názorových sporech v rámci interkulturního dialogu.

Interkulturní dialog se prostřednictvím kritické diskuse a dalších interakcí pokouší nejen o uznání specifických odlišností jednotlivých kultur, ale také a především o identifikaci stávajících a o vytváření nových společných norem, jež by mohly být jednotlivými kulturami univerzálně sdíleny jako určitý minimální transkulturní konsenzus, který by umožnil odstranit hlavní interkulturní konflikty a rozvíjet vzájemné uznání. Protože nejde o komunikaci a uznání pouze mezi *dvěma* kulturami, tudíž o *dia*-log v doslovném smyslu, je přesnější hovořit o *poly*-logu. Zde lze navázat na polylog: *Forum*

authenticity, c. d., s. 36–54; Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., např. s. 306–308.

⁵¹⁶ Např. pokud se na jedné straně čte pojem džihád selektivně jen jako bojová strategie a na druhé straně se název Izrael (hebrejsky Jisráél) uchopuje doslovně jen jako „bůh bojuje“, jsou dveře agonickému užití těchto tradic otevřené. Podrobnější výklad viz Mendel, M., *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Brno, Atlantis 1997, s. 9–10; srov. Kropáček, L., *Islámský fundamentalismus*. Praha, Vyšehrad 1996.

for Intercultural Philosophy, což je sdružení, jež realizuje filosofickou rozpravu napříč národy a kulturami.⁵¹⁷ Nicméně vzhledem k tomu, že termín dialog je již dobře zaveden a nebývá omezován na svůj doslovný význam spjatý s pouhými dvěma aktéry diskuse, zatímco termín polylog je užíván pouze omezeným okruhem odborníků, zůstaňme zde u prvního termínu. Ostatně problém se nevztahuje jen k rozpravě v interkulturní filosofii samé, ale k širšímu – interdisciplinárnímu a veřejnému – utváření interkulturního dialogu a uznání.⁵¹⁸

Interkulturní snahy o dosažení transkulturního konsenzu mohou probíhat v různých diskurzích. Jedním z nich je transnacionální a globální etika.⁵¹⁹ Lidé v různých makroregionálních kulturních okruzích vytvářejí mravní pravidla, jež mají kvaziuniverzalistický charakter kontextuální etiky. Nároky na uplatnění těchto kontextuálně vymezených etik jsou z velké části skutečně pouze makroregionálně kontextuální, i když někte-

⁵¹⁷ V současné době pracuje sdružení polylog pod vedením německo-mexického filosofa Bertolda Bernreutera. Kromě webových stránek <http://polylog.org> viz také časopis *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. S polylogem spolupracuje Společnost pro interkulturní filosofii, kterou v současné době vede Claudia Bickmann, navazující především na aktivity indicko-německého filosofa Rama Adhara Malla. Srov. s každoroční interkulturní konferencí při příležitosti Filosofického dne UNESCO, např. s výborem textů: *Filozofija v dialoge kultur*. Moskva, Progress-Tradicija 2010.

⁵¹⁸ Tento dialog těží v mnohém ze srovnávací filosofie, religionistiky atd. V českém prostředí srov. Brázda, R., *Srovnávací etika*. Praha, KLP 2002; Horyna, B., *Úvod do religionistiky*. Praha, OIKOYMENH 1994; týž/Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2001.

⁵¹⁹ Stepanyants, M. T. (ed.), *Comparative Ethics in a Global Age*. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy 2007; Sullivan, W. M./Kymlicka, W., *The Globalization of Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press 2007; Wiredu, K., On the Idea of a Global Ethics. *Journal of Global Ethics*, 1, June 2005, 1, s. 45–51.

ré segmenty těchto etik jsou uplatňovány s globálními ambicemi.⁵²⁰ západní sekulární, křesťanská, muslimská, konfuciánská, hinduistická etika, mám-li jmenovat jen ty nejrozšířenější, z nichž má ovšem každá mnoho variací. Analogický diskurz však může být také politický, právní apod.

Cílem této kapitoly je přispět k odkrývání předpokladů interkulturního dialogu a vzájemného uznání vzhledem k hodnotám a praktikám, které jsou či by mohly být sdíleny všemi kulturami. Takovéto hodnoty a praktiky, jež mají rovněž značný mocenský význam, jsou samozřejmě nejen předmětem nadějí na shodu, ale rovněž zdrojem mnoha konfliktů. Identifikujeme-li potenciální kandidáty na tyto hodnoty a praktiky, můžeme v současné době říci, že nejvíce jsou sdíleny různé druhy lidských práv, jež však mnohdy trpí tím, že jsou vnucovány jejich nekonsenzuální partikulární verze. Lze uvést, že jedním z důležitých způsobů, jímž se lidé pokoušejí vzdorovat svému zneuznání, je prosazování lidských práv napříč jednotlivými kulturami a civilizacemi, ať už se jedná o práva sociální, ekonomická, občanská, či jiná. Základním problémem není, že by lidé v některých kulturách a priori odmítali lidská práva, ale že často prosazují jiná lidská práva než lidé v jiných kulturách, nebo že sice prosazují stejná práva, ale jinak formulovaná. Častým problémem je například ideologické zneužívání a vnucování některých politických práv. Proto úsilí o boj za lidská práva vyžaduje formulaci lidských práv,

⁵²⁰ Např. Hans Küng, který vede Nadaci pro světovou etiku (Stiftung Weltethos), usiluje o globální etiku z perspektivy katolické ekleziologické teologie. Küng ve spolupráci s dalšími vypracoval návrh deklarace *Towards a Global Ethic: An Initial Declaration*, který byl následně dopracován a vydán: Kuschel, K.-J./Küng, H., *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace parlamentu světových náboženství*. Přel. K. Osolobě. Brno, CDK 1997; Küng, H., *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Přel. K. Floss a B. Horyna. Praha, Vyšehrad 2000.

jež by nebyla nikomu vnucována a vycházela by „zdola“ z jednotlivých kultur a ze vzájemných vztahů uznání mezi lidmi z jednotlivých kultur.

V první podkapitole nyní nejprve krátce pojednám o sporu a dialogu, ve druhé části se zaměřím na interkulturní a intercivilizační povahu sporu o uznání, ve třetí části se budu v návaznosti na předchozí výklad koncentrovat na lidská práva a v poslední podkapitole se dotknu právních dokumentů o lidských právech. Takovýto výklad, který je příspěvkem k utváření jednoty v mnohosti, není zcela samozřejmý, neboť pozornost většiny lidí se soustřeďuje buď jen na interkulturní dialog a otázky plurality kultur, nebo jen na lidská práva a otázky univerzality civilizace všech lidských bytostí. Pokus o kontakt mezi oběma diskurzy může být čten jako součást odstraňování častého ideologického zneužívání lidských práv, které v boji o kulturní hegemonii deformuje interkulturní uznání a jeho výsledky ve formě kosmopolitních shod na společně sdílených lidských právech a podmínkách jejich realizace.

Dialog, který je zde předmětem rozboru, obsahuje dvě základní složky. První je utváření dialogu „zdola“, z hlediska kultur a jejich vztahu vzhledem k civilizaci. Druhou složkou je výstup, který by mohl z tohoto dialogu vzejít v podobě univerzálních základních lidských práv. Tento výstup, jenž je z hlediska jednotlivých kultur z mnoha stran postupně formulován a podroben mnoha připomínkám, by mohl být jejich sjednocujícím, univerzálním přesahem.⁵²¹ Stručně řečeno, záměrem je dojít *interkulturní (inter-cultural)* cestou ke společně sdí-

⁵²¹ Srov. An-Na'im, A. A. (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1992. Srov. Gyekye, K., *Beyond Cultures: Perceiving a Common Humanity*. Washington, Council for Research in Values and Philosophy 2004; Kreuzzieger, M., *Kultura v době zrychlené globalizace. Studie k transkulturnímu obratu*. Praha, Filosofia (v tisku).

lenému *transkulturnímu* (*trans-cultural*) – či poněkud nepatřičně, ale přesněji řečeno *nadkulturnímu* (*supra-cultural*) – cíli, a nahradit tak současný nadkulturní stav, jenž je vynucený a není univerzálně přijímán. Na to upozorňuje Jan Patočka ve své kritice sovětské i kapitalistické verze civilizace, když používá termín nadcivilizace pro kritické určení moderního civilizačního stupně. Východisko z krize přitom nalézá v univerzalizaci: „Je-li moderantní forma nadcivilizace vůbec ještě životaschopná ..., musí mít jasně před očima cíl, kterým je převést svět ze stadia neuniverzálního v univerzální; musí se naučit myslet univerzálně, nikoli v termínech privilegovaných osob, vrstev, národů, kontinentů.“⁵²²

Co znamená, hovořím-li o uznání a dialogu, které mají být *interkulturní*? Adjektivum lze v prvním plánu číst jako zastřešující termín, který zahrnuje vztah mezi jednotlivými kulturami či civilizacemi nebo kulturními či civilizačními okruhy. Takovýto přístup implikuje otázku po vztahu mezi slovy *kultura* a *civilizace*.⁵²³ Předběžnou odpovědí může být jejich vymezení jako synonym, ovšem za předpokladu, že se nejprve vyjasní hranice a možná nedorozumění při používání těchto termínů. Jejich časté vzájemné zaměňování se netýká jen češtiny a západních jazyků. Například také arabské slovo *umran*, jež má své významné místo již v učení Ibn

⁵²² Patočka, J., Nadcivilizace a její vnitřní konflikt. In: *týž, Péče o duši I*. Ed. I. Chvatík a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 281. Tato kritika nadcivilizace míří stejným směrem jako má kritika, i když zde slovo nadkulturní (*supra-cultural*) pojmám poněkud odlišně ve smyslu sémantické paralely s termínem nadnárodní (*supra-national*) v mezinárodním právu. Arnason, J./Benyovsky, L./Skovajsa, M. (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha, Togga 2010.

⁵²³ Arnason, J., *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden – Boston, Brill 2003; *týž, Civilizační analýza*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2010; Krejčí, J., *Postižitelné proudy dějin*. Praha, SLON 2002.

Khalduna ze 14. století, může být překládáno jak jako civilizace, tak jako kultura.⁵²⁴

Někteří autoři preferují před synonymním přístupem pouze slovo civilizace. Yasuaki Onuma uvádí, že tento termín je vhodnější, neboť slovo kultura může být vykládáno také v úzkém smyslu, v němž se hovoří pouze o uměleckých dílech a výtvorech s estetickou funkcí.⁵²⁵ V tom má zajisté pravdu. Navíc, i kdybychom ponechali tuto připomínku stranou, objevuje se ještě další užití slova kultura, které se váže pouze k jednomu druhu lidských práv, a to k právům kulturním. Také v tomto případě je slovo kulturní pojímáno v úzkém smyslu, což je v případě interkulturního sporu o lidská práva, včetně práv kulturních, nezanedbatelné.⁵²⁶

Ani slovo civilizace však není neproblematicky užíváno v jednom smyslu. Jednak je označením celé lidské civilizace (tedy ve smyslu celého lidstva), jednak označením jednoho z civilizačních či kulturních okruhů (hovoří se například o civilizaci či kultuře západní, islámské či konfuciánské).⁵²⁷ První případ označení má svůj původ v určení specifického vývojového stadia lidské společnosti či kultury.⁵²⁸ Civilizace se pokouší překonat primitivní stupeň rozvoje kultury, přičemž se od primitivní kultury v zásadě odlišuje ve chvíli, kdy ji začíná charakteri-

⁵²⁴ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Ed. N. J. Dawood. Princeton, Princeton University Press 1989 (celé znění 1958).

⁵²⁵ Např. Onuma, Y., Na cestě k intercivilizačnímu pojetí lidských práv. Přel. J. Rovenský. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 247–280.

⁵²⁶ Kroeber, A. L./Kluckhohn, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage Books 1963.

⁵²⁷ Benjamin, N., *Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters*, c. d., s. 79–105.

⁵²⁸ Např. Diamond, J., *Osudy lidských společností*. Přel. Z. Urban. Praha, Columbus 2000, s. 285–315.

zovat komplexní organizace společnosti. Zatímco primitivní společnosti se zdají být poměrně statickými, civilizace se vyznačuje také procesem rozvoje. Podrobněji lze hovořit o postupném vývoji od tlup přes kmeny a náčelnictví až ke státu a nadstátním útvarům. Kritérii rozlišování mezi těmito druhy kultur se přitom stává počet obyvatel, vzorce osídlení, příbuzenské nebo společenské vztahy, intenzita produkce potravin, zavádění dělby práce, rovnostářské nebo centralizované druhy rozhodování, neformální či právní způsoby řešení konfliktů atd. Tato vývojová trajektorie měla původně pouze své regionální podoby, jejichž různé historické etapy byly prozatím analyzovány podrobněji než planetární podoba této trajektorie.⁵²⁹ Poté co se však civilizační stadium vývoje většiny lidských kultur planetárně rozšířilo, začíná se hovořit o jedné civilizaci celého lidstva. Vývoj tedy v tomto výkladu postupuje od kultur k civilizaci, což však připouští diskusi o regresi či progresu.⁵³⁰

Tento výklad je slučitelný se spojováním civilizace s praktickotechnickými stránkami společnosti, avšak termín kultura se potom používá také v opačném smyslu, tj. nikoli jako primitivnější, ale naopak jako vyspělejší produkt. Rozlišení mezi kulturou a civilizací se opírá o vymezení civilizace technickými dimenzemi spo-

⁵²⁹ Eisenstadt, S. N. (ed.), *Multiple Modernities*, c. d. Vývoj vzorců sociálního uznání v západních společnostech v posledních staletích sleduje např. Axel Honneth (*Kampf um Anerkennung*, c. d.). Podobně Jürgen Habermas mapuje vývoj modelů komunikativního jednání v delším časovém rozvrhu (*Theorie des kommunikativen Handelns*, c. d.). Z autorů, kteří v této souvislosti hovoří přímo o termínu civilizace v delších časových souřadnicích, viz např. Elias, N., *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. London, Wiley-Blackwell 2000. Srov. v češtině: Šubrt, J., *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha, Karolinum 1996.

⁵³⁰ Srov. s mým výkladem dialektiky osvícenství v 3. kapitole. Dále srov. s alternativním výkladem: Toynbee, A. J., *A Study of History*. London, Oxford University Press 1934–1961.

lečnosti, jakými jsou například písmo, urbanistika atd. Kultura pak bývá – někdy problematicky – prisuzována vytríbenější role spjatá s hodnotami a humanitními ideály.⁵³¹

Pokud je toto vymezení slova civilizace užíváno ve smyslu jednotlivých dílčích civilizací (západní, islámské, konfuciánské atd.), jeho nevýhodou je, že neumožňuje hovořit o intercivilizačním dialogu s kulturami, jež nedosáhly civilizačního stadia rozvoje. Dialog se pak redukuje pouze na rozpravu mezi technicky rozvinutými civilizacemi, kdežto ostatní skupiny osob jsou ponechány v mocenské či jiné závislosti na nich. Navíc užívání pouze jednoho slova civilizace v plurálu i singuláru tenduje k problematickému stírání rozdílu mezi kulturním (pluralitním) a kosmopolitním (singulárním) významem. Tyto mnohoznačnosti mají své důsledky pro interkulturní a transkulturní diskusi. Užívání slova civilizace v plurálu může implicitně inklinovat k tomu, že se v diskusi pomíjí uznání odlišností jednotlivých kultur a směřuje se k unifikujícímu přístupu, kdy se při vymezení kultur klade důraz pouze na jednu civilizaci celého lidstva. Tento přístup nebývá ztělesněním skutečného univerzalizmu, který by se v dialogu kultur pokoušel žádoucím nevnučujícím způsobem sjednotit dosavadní pozitivní prvky jednotlivých kultur a navrhnout univerzálně přijatelné prvky, které by mohly být dobrovolně jednotlivými kulturami sdíleny, ale mnohdy spíše imperiálním stanoviskem, ať už reflektovaným, či nereflektovaným, které pod hlavičkou civilizace prosazuje jednu z kultur na úkor kultur jiných. Dějiny kolonialismu, zejména kolonialismu legitimizované-

⁵³¹ Tönnies, A., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005 (1. vyd. 1887). Spengler, O., *Zánik Západu. Obrisy morfologie světových dějin*. Přel. M. Váňa. Praha, Academia 2010 (orig. 1919 až 1922).

ho *evropským univerzalizmem* či přesněji *pseudouniverzalizmem*, jsou toho neblahým dokladem.⁵³² Stejněho prohřešku se dopouštějí metateoretická stanoviska, která bez přispění jiných kultur chtějí z hlediska jedné kultury určovat, jaké společné koncepty, hodnoty atd. jsou relevantní, eventuálně mají být považovány za univerzální. Všechny tyto přístupy bývají označovány jako kulturní imperialismus.⁵³³

Řešením, jak těmto problémům předejít, je ponechat pojmu *civilizace* jeho širší rozměr, tedy používat jej pouze v singuláru pro označení celé lidské civilizace, anebo vyhradit pojmu *kultura* jeho pluralitní spjatost s jednotlivými společnostmi. Slovo *kultura* sice může svádět k různým dílčím pojetím, jak jsem se o tom již zmínil výše, od kultury jakožto souboru uměleckých děl přes kulturní aspekty různých oblastí, například kulturní práva, až ke kulturám, jež se nerozvinuly do komplexních civilizací disponujících technikou, stejně jako ke kulturám jakožto synonymu civilizací, přesto se však vždy jedná o různé dílčí entity, nikoli o kulturu jako jediný celek, neboť kulturou se většinou nemyslí všelidská kultura, ale rozličné kultury neboli kulturní pluralita. Zde lze navázat na Majida Tehraniana, který ve svém rozboru civilizace a řešení konfliktů uvádí, že „je realističtější uvažovat o jedné lidské civilizaci a mnoha lidských kulturách“.⁵³⁴

⁵³² Wallerstein, I., *Evropský univerzalizmus*. Přel. R. Převrátíl. Praha, SLON 2008.

⁵³³ Said, E. W., *Culture and Imperialism*. New York, Vintage 1994; Narayan, U., Colonialism and Its Others. Consideration on Rights and Care Discourses. *Hypatia*, 10, 1995, 2, s. 133–140. Viz také rozbor tohoto tématu v: Kögler, H.-H., Uznání a diference: moc perspektiv v interpretativním dialogu. Přel. T. Dvořák. In: týž, *Kultura, kritika, dialog*. Praha, Filosofia 2006, s. 101–135.

⁵³⁴ Tehranian, M., *Rethinking Civilization: Resolving Conflict in the Human Family*. London – New York, Routledge 2007.

Zároveň bychom měli odmítnout fixaci pouze na jednu z těchto kategorií, na civilizaci v singuláru nebo na kulturu v plurálu. Je zapotřebí uznat obojí, jak odlišnosti jednotlivých kultur, tak společné hodnoty, jež spojují lidstvo jako celek v jednu civilizaci.⁵³⁵ Klíčové je, že tímto vymezením je možné respektovat pluralitu názorů, vyjít „zdola“ od jednotlivých kultur a mířit k jejich provázání v jedné civilizaci. Z tohoto hlediska se zdá vhodné rezervovat pro slovo *kultura* plurál a pro slovo *civilizace* singulár. Mezi sociální konstrukcí prvního a druhého přitom existuje plynulé kontinuum. Navíc bych chtěl dodat, že také opačně definované koncepty kultury a civilizace mohou při citlivém definičním řešení problematických otázek dosáhnout obsahově obdobného výkladu.⁵³⁶ Klíčové je zde vymezení pozic pomocí pojmů, nikoli lpění na těchto pojmech.

Jedním z problémů, který vyvstává v souvislosti s výše uvedenou zmínkou o kulturním imperialismu, je kulturní partikularismus. Z hlediska obsahu prosazuje často totéž co kulturní imperialismus, na rozdíl od něj se však otevřeně hlásí ke svému specifickému, ne-univerzálnímu stanovisku. Jelikož zastánci kulturního partikularismu zdůrazňují zásadní odlišnosti jednotlivých kultur, přiklánějí se mnohdy k názoru, že jednotlivé kultury nemohou dospět ke společně sdíleným hodnotám, a nemohou se tudíž v určitých ohledech spojit v jednu civilizaci, ve společenství lidských bytostí. Absence potenciální univerzální shody toto stanovisko předurčuje – stejně jako kulturní imperialismus – ke

⁵³⁵ V diskusích o obdobné problematice v rámci národního státu se pro tyto dva přístupy vžilo označení politika uznání či diference a politika univerzalizmu či rovnosti. Taylor, C., *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, c. d.

⁵³⁶ Lze říci, že se do značné míry jedná o terminologickou polemiku, a nikoli o polemiku obsahovou. Viz Onuma, Y., *Na cestě k intercivizačnímu pojetí lidských práv*, c. d.

střetu kultur. V tomto ohledu má negativní konotace jak slovo kultura, tak slovo civilizace, neboť mohou odkazovat na *Kulturkampf* či na *Clash of Civilizations*.⁵³⁷

Při kladení důrazu na nepřekonatelné odlišnosti mezi jednotlivými kulturami zastánci kulturního imperialismu i kulturního partikularismu mnohdy na kulturu nahlížejí segregáčně a ahistoricky jako na uzavřené jednotky a neměnně dané entity. Jednotlivé kultury jsou zde chápány jako jednotlivé esence.⁵³⁸ Toto stanovisko je případně možné v omezeném smyslu zaujímat v rámci jednotlivých kultur, kde lze sice kultury v určitém časovém úseku považovat za relativně neměnné esence, ale jejich poznávání a interpretace se může vyvíjet, i když většinou jen z dlouhodobé perspektivy. Zatímco z hlediska jednotlivých kultur je tedy o nich možné uvažovat jako o určitých umělých kvaziesencích, stanovisko esencialismu je v tomto případě stejně zpochybněno snahou konstruovat nikoli jen nahodilé momenty interkulturní shody na bázi dosavadního částečného překrývání hodnot různých kultur, ale takovou transkulturní shodu, která vyžaduje otevřenost jednotlivých kultur vůči dílčí redefinici jejich hodnot.⁵³⁹ V interkulturním dialogu a uznání je esencialismus těžko přijatelný. Stojí proti němu kritika reifikace kultur a kladení důrazu

⁵³⁷ Autoři, kteří rozvíjejí tyto úvahy, ostatně tato slova často užívají jako synonyma, jak o tom svědčí již název proslulé Huntingtonovy knihy: *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Přel. L. Nagy. Praha, Rybka Publishers 2001. Srov. s alternativními interpretacemi: *Střet civilizací? Dominance západu nebo dialog světových kultur*. Praha, ELK 2002; Senghaas, D., *On Perpetual Peace: A Timely Assessment*. New York, Berghahn Books 2007.

⁵³⁸ Wallerstein, I., *Evropský univerzalizmus*, c. d., s. 37–51.

⁵³⁹ Samson, C./Smith, N. (eds.), *The Social Construction of Social Policies. Methodologies, Racism, Citizenship and the Environment*. New York, St. Martin 1996; Berger, P. L./Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Přel. J. Svoboda. Brno, CDK 2001.

na postupné utváření kulturních vzorců jakožto sociální konstrukce, což znamená odmítnutí transkulturního esencialismu.⁵⁴⁰ Popření esencialismu by však nemělo na druhé straně vést ani k relativismu, který je rovněž rezignací na nekontingentní transkulturní shodu.

Vzájemné interkulturní uznání a jeho realizace prostřednictvím interkulturního dialogu předpokládá také specifikaci subjektů uznání. Při definování toho, o jaké subjekty se jedná, můžeme rozlišit přinejmenším tři nejdůležitější druhy aktérů.⁵⁴¹ Za prvé, jedince s určitou kulturní identitou, jinými slovy jedince, kteří prošli procesem kultivace a jsou jím formováni. Za druhé, skupiny osob s určitou kulturní identitou neboli skupiny osob, jež byly a jsou formovány nějakou kulturou. Za třetí, celé kultury, které společně tvoří lidskou civilizaci.

Zatímco cílem interkulturního uznání je uznání všech individuálních osob, v interkulturním dialogu nejsou v současné době centrem pozornosti všechny jednotlivé osoby, neboť taková komunikace, natož pak domluva mezi sedmi miliardami jednotlivců by nebyla realizovatelná. Jedinci jsou zde aktéry pouze v případě, že zastupují nějakou skupinu osob, tj. druhý případ subjektu. Tím se dostáváme k otázce dialogu mezi sku-

⁵⁴⁰ Přehledný výklad vztahů mezi esencialismem, relativismem a příbuznými stanovisky nabízí na příkladu vývoje feministického myšlení Nancy Fraser ve svém článku Multikulturalismus, antiesencialismus a radikální demokracie. Přel. Z. Uhde. In: Fraser, N., *Rozvíjení radikální imaginace*, c. d., s. 33–57. Srov. Narayan, U., *Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of a Cultural Essentialism*. *Hypatia*, 13, 1998, 2, s. 86–106; Mohanty, C. T., *Očima Západu a Ještě jednou k textu „Očima Západu“*. In: Oates-Indruchová, L. (ed.), *Ženská literární tradice a hledání identity*. Praha, SLON 2007, s. 309–356.

⁵⁴¹ Blum, L. A., *Recognition, Value, and Equality*. *Constellations*, 5, 1998, 1, s. 53, 57 nn. Srov. zároveň polemiku s tímto výkladem: Ingram, J., *Comment on Lawrence Blum*. *Constellations*, 5, 1998, 1, s. 69–74.

pinami osob, což je subjekt, o který v interkulturním dialogu jde v první řadě. Jelikož však v současné době různé skupiny osob realizují vzájemnou komunikaci prostřednictvím zástupců, je potřebné, aby jednotlivci nehájili ani pouze své vlastní individuální zájmy, ani pouze zájmy většiny dané skupiny, ale aby prezentovali rovněž minoritní názory různých sociálních a etnických skupin osob, žen a dalších skupin.⁵⁴² Menšinové etnické a kulturní skupiny v jedné zemi mohou přitom být provázány s většinovou populací často sousední, někdy však i vzdálenější země. Třetím druhem subjektu v interkulturním uznání a s ním spjatým dialogem jsou celé kultury neboli celé civilizace, uvedu-li méně přesný termín. Kultura zahrnuje výsledky činnosti kulturně definovaných skupin osob, což znamená různé společenské druhy jednání a instituce, včetně právních, politických a uměleckých. V širším smyslu je produktem kultury sama tato kulturně definovaná skupina, jež je dlouhodobým výtvozem sebe sama, tedy subjektem i objektem; v takovém případě by se však třetí druh subjektu překrýval s druhem druhým.

Charles Taylor hovoří o tom, že „... všichni máme uznávat rovnou hodnotu různých kultur, že je nemáme nechat jen přežít, ale že máme také uznávat jejich hodnotu“.⁵⁴³ Rovné uznání celých kultur však není neproblematické. Lze uvést epistemologický protiargument založený na obtížnosti až nemožnosti měření hodnoty kultur nebo obtížnosti jejich porovnávání, pokud by měření realizovatelné bylo.⁵⁴⁴ Jelikož však usilujeme pri-

⁵⁴² Taylor, C., *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, c. d.; Senghaas, D., *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998.

⁵⁴³ Taylor, C., *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*, c. d., s. 80.

⁵⁴⁴ Blum, L., *Recognition, Value, and Equality*, c. d., s. 57; srov. Blum, L. A., *Multiculturalism, Racial Justice, and Community: Reflections*

márně o uznání osob nebo skupin osob, hlavní argument proti uznání celých kultur by měl vycházet z kritického postoje proti zneuznání osob, a nikoli z posuzování vztahu mezi jejich produkty, tedy kulturami. Interkulturní uznání by tedy mělo být zaměřeno na uznání skupin jednotlivých osob definovaných nějakou kulturou, přičemž se jedná o překonávání nespravedlnosti, jež spočívá ve zneuznání, v nerovném uznání nebo neposkytování uznání univerzálních nebo specifických vlastností těchto skupin. V globální éře, v níž národní státy ztrácejí své dosavadní dominantní postavení, je zaujímání přístupu k jednotlivým kulturně vymezeným skupinám osob, které mohou být případně pojaty také jako národy, dalším přístupem, který přispěje k pluralitě přístupů, jejichž celek je do budoucna prozíravější než současný přístup v mezinárodním právu, jenž je na národní státy zatím téměř zcela jednostranně fixován.

9.2 Univerzalismus lidských práv

V návaznosti na dosavadní výklad lze říci, že spojníkem mezi *kulturami*, jež se vážou primárně na kulturně definované skupiny osob, a *civilizací* ve smyslu celého lidstva je *interkulturní* a *transkulturní* uznání. K tomuto druhu uznání směřuje pomocí *interkulturního* dialogu, který prostřednictvím různých sporů usiluje o *transkulturní* shodu, jež by mohla být sdílena všemi kulturami, a tím i celou lidskou civilizací. Snaha domluvit se

on Charles Taylor's "Politics of Recognition". In: Foster, L./Herzog, P. (eds.), *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*. Amherst, University of Massachusetts Press 1994, s. 175–205; týž, Recognition, Value, and Equality, c. d., s. 56. V češtině srov. Barša, P., *Orientálcova vzpoura*. Praha, Dokořán 2011.

na určitých společně sdílených základních normách, na nichž by vzájemné uznání stavělo, má více podob, z nich patrně nejvýznamnější je diskuse o lidských právech. V současné době již ve věci lidských práv – i navzdory nebo právě díky mnoha jejich různým interpretacím – převládá silící konsenzus.⁵⁴⁵

Dříve než přejdeme ke specifikaci potenciální shody na určité verzi lidských práv, je třeba rozlišit, jak termín „právo“ užívají teoretičky a teoretici uznání, a jak je používáno v rámci právního diskurzu.⁵⁴⁶ Zatímco teoretici a teoretičky práva píší výlučně o základních společenských právech, právní experti a expertky se kromě toho soustředí také na otázky právního řádu, občanské společnosti, trestního práva, obchodního práva, daňových zákonů apod. Jelikož dosud neproběhla přesná redefinice teorií uznání do právních pojmů, je třeba poukázat na rozdíl mezi „uznávajícími právy“ a „právními právy“.⁵⁴⁷ Oba druhy práv sdílejí tutéž intenci, neboť oba jsou konstruovány k zajištění vzájemného uznání lidských bytostí. Uznávající práva přitom představují nároky na práva, která vytvářejí společenské podmínky nutné pro samotné ustavení právních práv. Jinými

⁵⁴⁵ Maritain, J., *Human Rights: Comments and Interpretations*. New York, Columbia University Press, UNESCO 1949. V českém kontextu k lidským právům srov. např. Komárková, B., *Původ a význam lidských práv*. Ed. L. Hejdánek. Praha, SPN 1990; Trojan, J., *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha, ISE 2002; Hanuš, J. (ed.), *Lidská práva*. Brno, CDK 2001; Machalová, T. a kol., *Lidská práva proti rasismu*. Brno, Doplněk 2001.

⁵⁴⁶ Honneth rozvíjí své pojetí práva zejména v dílech *The Struggle for Recognition* (1995) a *Leiden an Unbestimmtheit* (2001). Fraser se právu věnuje ve své knize *Justice Interruptus* (1997) a pak společně s Honnethem v jejich společném díle *Přerozdělování nebo uznání?* (2004). V další části svého textu se zaměřím na interpretace právního diskurzu, které jsou kompatibilní s teoriemi uznání.

⁵⁴⁷ Saavedra, G. A., Uznávající konstitucionalismus. Přel. A. Bakešová. *Filosofický časopis*, 54, 2006, 6, s. 865–880.

slovy, morální a společenské požadování práv je podmínkou právních práv, která pak mohou dané morální a společenské požadavky uvést do praxe. Zmíněné dva druhy práv jsou tedy na sobě vzájemně závislé. Teprve po tomto vyjasnění termínů můžeme přejít od uznávajících práv k právním právům, v tomto případě konkrétně k lidským právům a k tomu, jak se na nich mohou potenciálně shodnout lidé z odlišně kulturně definovaných skupin.

V interkulturní debatě o lidských právech se často setkáváme se dvěma krajními pozicemi. Jelikož na jedné straně stojí esencialisté a na druhé straně relativisté, diskuse je analogická s výše rozebíranou debatou o kulturách. Esencialisté i relativisté předkládají některé přesvědčivé argumenty, nicméně jejich základní stanoviska jsou problematická.⁵⁴⁸ Lidská práva nejsou pro esencialisty pouhým výtvozem lidských bytostí, nýbrž mají hlubší původ. Nejčastěji uvádějí, že náleží všem lidským bytostem od přírody nebo od boha. Všechna tato stanoviska, ač ve svých argumentacích odlišná, spojuje problematický názor, že lidská práva jsou esencí, kterou je nutné objevit a poté prosazovat napříč všemi kulturami.⁵⁴⁹

Stejně jako esencialistické je však sporné i relativistické stanovisko. Relativisté oprávněně upozorňují na skutečnost, že formulace a prosazování lidských práv byly často dány jejich partikularistickým výběrem, který prováděla ta či ona skupina osob. Tento výběr bývá

⁵⁴⁸ Srov. Ignatieff, M., *Human Rights as Politics and Idolatry*. Ed. A. Gutmann. Princeton, Princeton University Press 2001.

⁵⁴⁹ Pokud by toto pojetí práv *intra*kulturně vyhovovalo dané pospolitosti, v níž vzniklo a pokud by se je nepokoušela vnutit dalším pospolitostem, nedostatek takového pojetí by spočíval „pouze“ v tom, že by se nejednalo o *lidská* práva neboli práva náležející všem lidským bytostem.

následně často propagován jako univerzalistický soubor práv a prosazován proti jiným normám, jež jsou sdíleny jinými kulturami. Je faktem, že takovýmto způsobem se již v minulosti prosazovaly normy při různých koloniálních expanzích, a současné nekoloniální praktiky v tomto směru pokračují.⁵⁵⁰ Různé kulturně zbarvené fundamentalismy v různých částech světa pak jsou druhou stranou téže mince. Tento pseudouniverzalizmus je problematický podobně jako – již výše zmiňovaný – kulturní imperialismus.

Nicméně záměr esencionalistů dosáhnout univerzálních práv, pokud by nebyl postaven na esenciální partikularitě nesdílené ostatními, je hodný následování. Z různých dosavadních selhání v pokusech o univerzalizmus nelze vyvodit, tak jak to mylně činí relativisté, nemožnost shody na univerzalistických hodnotách a nutnost relativismu. Relativisté nevyužívají potenciál sociální či kulturní konstrukce, kterou většinou obhajují. Možnost sociální konstrukce univerzalisticky sdílených práv, jež mají svá východiska v různých kulturách, zde zůstává a mnohé snahy o její uskutečnění prostřednictvím interkulturního dialogu také.⁵⁵¹ Mezinárodní pokusy o pseudouniverzalistické zneužívání lidských práv přitom jistým způsobem svědčí o tom, že různé skupiny osob pokládají za možné a užitečné maskovat své partikulární zájmy široce interkulturně přijímaným stanoviskem lidských práv. Pozitivním přínosem relativismu je však na druhé straně přijetí plurality kultur a jejich respektování. Jestliže však nechceme skončit

⁵⁵⁰ Wallerstein, I., *Evropský univerzalizmus*, c. d., s. 13–35, 37–51.

⁵⁵¹ Viz vyjádření Axela Honnetha v jeho článku *Univerzalizmus jako globální past?*, c. d., s. 101: „... sami lidé disponují schopností navzájem si propůjčit univerzální práva, která jim mají garantovat realizaci lidsky důstojného života.“ Hála, V., *Univerzalizmus v etice jako problém*. Praha, Filosofia 2009.

u relativistické nevšimavosti ke genocidám, kanibalismu, mučení a dalším brutálním přístupům k lidským bytostem, musíme připustit, že každé uznání druhého by mělo obsahovat jisté hranice, které by se neměly překračovat a které by měly být pomocí interkulturního dialogu univerzalisticky právně nadefinovány.

Formulace společně sdílených hranic tohoto druhu předpokládá, že si účastníci dialogu vzájemně porozumí.⁵⁵² Přestože každý jazyk (či jazyky) jednotlivé kultury má svá vlastní specifika, jež nejsou sdílena jinými kulturami, neznamená to, že neshoda je absolutní a že neexistuje žádný prostor pro vzájemnou inspiraci a překrývající se kategorie, které by bylo možné za účelem určité shody artikulovat.⁵⁵³ Tyto překrývající se, univerzálně sdílené kategorie lze považovat za sociální konstrukce, které vyplývají z obdobných řešení obdobných problémů různých kultur, nebo případně za kulturní univerzálie, jak by řekl Kwasi Wiredu,⁵⁵⁴ či řečové univerzálie, jak by řekl Elmar Holenstein.⁵⁵⁵ Navíc již delší dobu existují vnější podmínky společensky utvářených univerzálií v globálním měřítku, neboť žádné z velkých kulturních okruhů už nejsou izolovány a vzájemně se ovlivňují. Přinejmenším od 15. století docházelo k výrazné celosvětové expanzi Západu, který

⁵⁵² Schmied-Kowarzik, W. (Hg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*. Würzburg, Königshausen und Neumann 2002; Holenstein, E., *Menschliches Selbstverständnis*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1999.

⁵⁵³ Východiska úvah o této shodě viz Taylor, C., *Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights*. In: Bauer, J./Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press 1999, s. 124–144.

⁵⁵⁴ Wiredu, K., *Cultural Universals and Particulars*, c. d.

⁵⁵⁵ Holenstein, E., *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998; též, *Sprachliche Universalien: Eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes*. Bochum, Brockmeyer 1985.

byl v nerovném vztahu zpětně ovlivňován kulturami, s nimiž se střetl. Globalizační trendy poslední doby tyto kontakty mezi kulturami jen podpořily. Tato skutečnost nese svědčí o určité sdílené jednotě, nicméně dokládá přinejmenším vědomí společných problémů, které je nutné řešit. Navzdory tomu, že výčet těchto problémů není ve všech kulturách totožný, dochází k jistým překryvům, jak ukazuje Alessandro Ferrara ve svém pojetí exemplárního univerzalizmu založeného na soudnosti.⁵⁵⁶ Přestože stanovení hierarchie těchto problémů není totožné, je předmětem diskusí, které vedou k určitým plodným výsledkům. Jedním z nich je právě jistá míra shody v otázce určení souboru lidských práv.

Neopominutelnou stránkou lidských práv je ovšem nejen jejich formulace, ale také jejich reálné prosazování v daných historických kontextech. Při zohlednění této skutečnosti je důležité si uvědomit, že různé ekvivalenty některých lidských práv byly v minulosti realizovány v různých nezápadních kulturách, v nichž západní země svým kolonialismem tato práva často eliminovaly. Interpretace vývoje a prosazování lidských práv proto vyžaduje odpoutání se od iluzí o jednoznačné civilizační roli jednoho z kulturních okruhů, konkrétně Západu. To by však nemělo znamenat rezignaci na artikulaci lidských práv z hlediska Západu, jenž by měl být jedním, avšak skutečně pouze jedním, z přispěvatelů do interkulturní diskuse.

⁵⁵⁶ Srov. Ferrara, A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*. London – New York, Routledge 1998; týž, *Justice and Judgment: The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*. London, Sage 1999; týž, Dvojí pojetí lidství a zdůvodnění lidských práv na základě soudnosti. Přel. O. Vochoč. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 177–211; Ferrara, A., *Nedostatek soudnosti? Evropská a kosmopolitní otázka*. Praha, Filosofia 2007.

Domnívám se, že ve snaze dospět ke vzájemné shodě v rámci interkulturního dialogu a uznání je zapotřebí rozlišit přinejmenším čtyři modely vztahů, o nichž hovoříme. Tyto modely obsahují různé představy o kulturním, politickém, společenském a ekonomickém uspořádání. Za prvé, je možné usilovat o nejméně náročný model, o *modus vivendi*, který zajistí určitý konsenzus při stávající mocenské konstelaci. Tento model bývá součástí především prakticko-politických úvah a kompromisů. Za druhé, je možné usilovat o *interkulturní model*, který je tolerantní k odlišnostem různých kultur a zároveň jako hranici přípustné tolerance hledá shodu na transkulturních hodnotách, například na *základních* lidských právech. Tento model je náročnější než *modus vivendi*, neboť svou normativní koncepcí překračuje dosavadní mocenské rozložení sil účastníků, zároveň je však méně náročný než soubor *všech* lidských práv, o němž v současnosti nepanuje úplná shoda. Dosažení žádoucí shody o souboru všech lidských práv bude vyžadovat překonání sebestřednosti a dvojznačnosti při definování lidských práv. Za třetí, je možné tolerantně uznávat jiné kultury, nicméně v rámci každé kultury, včetně té naší, nebo v užším rámci našeho národa, může existovat specifitěji definovaná představa o lidských právech, kterou jiné kultury či národy sdílet nemusejí. V této souvislosti lze například říci, že od druhé světové války se v západoevropských zemích jako konsenzus sociálních demokratů a křesťanských demokratů utvářel demokratický sociální stát, který by neměl být vnucován mimoevropským zemím, přestože jeho zastánci mohou doufat, že by se mohl eventuálně i tady setkat s pozitivním přijetím. Zároveň existují politické koncepce, jež si činí nárok na získání stejné legitimacy, jakou mají modely tohoto třetího druhu, nicméně ji zatím nemají. Můžeme být zastánci například výrazně náročnějšího demokratického, sociálního, kul-

turního, environmentálního či jiného uspořádání, než jaké zde bylo dosud realizováno v místním režimu, například v ekonomické demokracii apod. K dalším dosud neprosazeným politickým koncepcím patří politický environmentalismus v USA či politický hinduismus v Indii. Za čtvrté, v rámci každé kultury, každého národa nebo každé menší jednotky existují různé pospolitosti a osoby, které mohou preferovat své vlastní, takzvané všeobsažné uspořádání, jež je založeno na specifických filosofických, náboženských nebo dalších představách.⁵⁵⁷ Neměli by se snažit vnucovat tento model jiným pospolitostem a osobám a měli by si uvědomit, že není sdílen celou kulturou. Mohou jej však ostatním prezentovat a pokoušet se zdůvodňovat jeho přesvědčivost. Tyto čtyři modely vztahů mezi kulturně definovanými skupinami osob přitom mohou klást důraz na konsenzus jak na základě nyní daných překrývajících se hodnot a praktik mezi skupinami osob, tak na základě jejich proměny či propojování, tak i na základě inovativního vytváření nových hodnot a praktik.⁵⁵⁸

⁵⁵⁷ Rawls rozlišuje mezi všeobsažnými učenými a politickými koncepcemi, jež od všeobsažných učených odhlíží. Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d., s. 11 nn. Viz příkladnou interpretaci všeobsažného pojetí v českém kontextu: Kohák, E., *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha, Filosofia 2009; obdobným tématem se zabývá Havelka, M., *Ideje – dějiny – společnost*. Brno, CDK 2010; z osobní perspektivy: Pick, M., *Naděje se vzdát neumím*. Brno, Doplněk 2010.

⁵⁵⁸ Chan Kwok-bun analyzuje pět obecných druhů vzájemného vztahu mezi kulturami či skupinami kulturně definovaných osob: „esencializace“ $A \leftrightarrow B = A/B$, „proměna“ $A \leftrightarrow B = A + B$, „konverze“ $A \leftrightarrow B = B$, „hybridizace“ neboli „propojování“ $A \leftrightarrow B = AB$ nebo Ab nebo Ba , „inovace“ $A \leftrightarrow B = AB$ nebo Ab nebo $Ba \rightarrow C$. Vzhledem k mým modelům lze říci, že první model (modus vivendi) pro přežití z nouze přijímá „esencializaci“, tj. respektování oddělených kulturních skupin, tak jak jsou; druhý model (interkulturní dialog) sice začíná také od respektování daných kulturních skupin, ale

Budeme-li se pokoušet najít více než jen *modus vivendi* (tj. první model), zaměříme pozornost především na interkulturní dialog (tj. druhý model). V něm je důležité, aby každá ze stran dialogu měla při interkulturním utváření transkulturních norem reálnou možnost nabídnout svůj návrh, jenž by mohl být univerzálně sdílen. Návrhy by pak měly být diskutovány s cílem přijmout společný návrh. Protože by nebylo správné transkulturní lidská práva v interkulturním dialogu formulovat jen jako odnož západního národního práva, je důležité, abychom byli nejen otevření kosmopolitní redefinici našich stanovisek a návrhům pocházejícím z jiných kultur a zemí, ale abychom se také zapojili do argumentace na výše zmíněných čtyřech rovinách s příslušnými modely uspořádání a z různých perspektiv dialogu.

Přestože účastníci dialogu, kteří prostřednictvím různých sporů budují konsenzus, často preferují nejprve *modus vivendi* a poté postupně pokračují k dalším, náročnějším formám domluvy, není vhodné zcela se vyhýbat prezentaci všeobsažných stanovisek, která mnohdy pro jejich zastánce hrají zásadní roli, o nichž však předem víme, že s největší pravděpodobností zůstanou sdílena jen některými účastníky dialogu. Odkrývání všeobsažných morálních, filosofických nebo náboženských

zároveň rozvíjí nové společné hodnoty „inovací“, „proměnou“ a „propojováním“. Třetí a čtvrtý model pak může postupovat stejně jako druhý model, ale jde v nich především o respektování lokálních odlišností, a nikoli primárně o hledání společných přesahů, takže důraz je kladen na ponechání a rozvíjení odlišností. Důležitým dodatkem však je, že Chan upozorňuje ještě na třetí druh vztahu, na „konverzi“, jíž bychom se měli vyvarovat, a připustit ji pouze tehdy, když ji chce někdo skutečně provést zcela dobrovolně sám. Vynucená konverze v interkulturních vztazích se jinak rovná kulturnímu imperialismu. Chan, Kwok-bun, *Chinese Identities, Ethnicity and Cosmopolitanism*. London, Routledge 2005, s. 2–6.

stanovisek totiž může sloužit lepšímu porozumění mezi účastníky a optimálnějším utváření konsenzu. Rawls vyjmenovává několik forem veřejných prezentací všeobsažných stanovisek,⁵⁵⁹ které sice nezahrnuje do veřejného rozumu, přesto jim však jejich artikulací dává i on určitý prostor. Habermas v souvislosti s těmito veřejnými projevy hovoří o potřebě přijetí břemene překladu mezi všeobsažnými a veřejnými stanovisky, břemene, které by mělo být spravedlivě sdíleno všemi účastníky diskuse.⁵⁶⁰ Tímto vstřícným postojem je možné cílit k náročnějším formám vzájemného uznání, jež budu dále uvádět v souvislosti s pojetími pospolitosti A. Honnetha, D. Wonga, C. Ihary, J. Chana a dalších autorů.

Prvním z veřejných projevů v interkulturním dialogu může být deklarování, při němž ostatní účastníky diskuse seznamujeme se svými vlastními všeobsažnými stanovisky, o nichž jsem se ve své typologii modelů uspořádání zmiňoval výše, ať už mají filosofickou, náboženskou, nebo jinou povahu. Deklarace neslouží k přesvědčování ostatních o tom, že naše všeobsažné stanovisko je jediné správné a že by ho měli ostatní přijmout. Cílem je otevřít se ostatním a zdůvodnit, jakým způsobem dospíváme ke svému návrhu modelu, který bychom chtěli sdílet s ostatními, přestože nepředpokládáme, že s námi budou sdílet také naše všeobsažné stanovisko. Zde bych rád dodal, že podobně můžeme předkládat první návrh na interkulturní dialog a uznání a také na model globálního uspořádání formulovaný z naší (místní, české, evropské či jiné) perspektivy, pře-

⁵⁵⁹ Rawls, J., The Idea of Public Reason Revisited, In: *týž, The Law of Peoples*, c. d., s. 155–156.

⁵⁶⁰ Habermas, J., Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 2006, 1, s. 8; srov. s Habermasovou přednáškou: A “Post/Secular” Society – What does That Mean? Istanbul Seminars. Istanbul, Bilgi Universitesi 2008.

devším za pomoci autorů z našeho kulturního okruhu, a otevřít se tak druhým a jejich vlastním návrhům, jež poté můžeme diskutovat.

Druhým projevem je takzvané domýšlení se, jež je určitým druhem opaku deklarování. Domýšlení se je snahou argumentovat z perspektivy všeobsažných učení ostatních lidí a ukázat jim přesvědčivě z jejich perspektivy, že mohou podporovat společně přijatelný model, který prosazujeme i my. Zde je ovšem velmi důležité sdělit, že pozice, z níž argumentujeme, není naším vlastním stanoviskem. Pokud bychom předstírali, že se jedná o naše vlastní stanovisko a že je naším přesvědčením, jednalo by se o manipulaci.

Zahrnutí těchto projevů do interkulturní diskuse by mohlo umožnit lepší porozumění ostatním účastníkům dialogu, zdárnější překonávání sporů a vyhlídky na utváření shody na společně sdíleném modelu lidských práv, včetně sociálních, ekonomických a politických podmínek jeho realizace. Bezprostředním cílem je vzájemné uznání jednotlivých skupin osob z různých kultur v rámci základních lidských práv. Takovéto uznání by mohlo být vhodným předpokladem pro jejich soužití na základě postupného interkulturního formulování a uplatňování širšího pojetí lidských práv, nikoli jen práv základních.

9.3 Společný hodnotový rámec

Pokusy identifikovat při utváření shody vznik lidských práv pouze v západní civilizaci a prohlásit západní autory – například Johna Locka, Johna Stuarta Milla a další myslitele – za jejich tvůrce, by nebylo adekvátní. Všeobecně platné charakteristiky lidských práv je možné najít v různých kulturách, v nichž se v průběhu dějin vyjadřovaly požadavky na jednání a chová-

ní lidí v podobě mravních, náboženských, filosofických a dalších systémů norem.⁵⁶¹ Přestože se od 16. století a v návaznosti na Americkou a Francouzskou revoluci tato práva postupně formulovala v západním kontextu, vývoj podoby práv lidských bytostí má podstatně starší tradici v mnoha kulturách, jejichž představitelé vypracovali právní kodexy již ve starověku.

Hledání východisek lidských práv v západní kultuře bývá často spojeno s historickými odkazy na vestfálskou éru národních států. Národní rámec je v hlavním proudu tohoto myšlení východiskem jak pro republikánskou úvahu o právně zakotvené suverenitě lidu, tak pro liberální úvahu o právech soukromých jednotlivců ve vztahu ke zvládnutí panovníka i tyranských majorit. Tyto úvahy mohou být také propojeny v argumentaci, která tyto dvě interpretace provazuje, přičemž spojuje veřejnou autonomii státních občanů se soukromou autonomií soukromých osob v pojetí vzájemného zajištění státoobčanské a soukromé autonomie osoby. Jürgen Habermas ukazuje potřebu neoddělitelnosti obou zmíněných složek autonomie, jež by byly při jejich izolovanosti deformovány, a zdůvodňuje jejich provázanost tím, že ji opírá o lidská práva, která pojímá jako institucionalizaci „komunikačních podmínek“, za nichž se může utvářet politická vůle.⁵⁶² Práva však zde nehrají roli vnějších mantinelů vůle lidu, neboť bez ní by tuto roli nemohla vůbec hrát. Suverenita lidu, která zakládá demokracii, a práva, jež umožňují právní stát, jsou provázány ve vzájemné podmíněnosti soukromé a státní autonomie. Habermas si

⁵⁶¹ Krejčí, J. (ed.), *Human Rights and Responsibilities in a Divided World*. Praha, Filosofia 1996.

⁵⁶² Viz Habermas, J., K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. Přel. A. Bakešová. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 113–133. Srov. také Habermas, J., *Faktizität und Geltung*, c. d.

je však přitom ve své redefinici republikánsko-liberálního zdůvodnění vědom sporného celosvětového prosazování tohoto uspořádání, čemuž odpovídají ambivalentní vyjádření v jeho různých textech.⁵⁶³

Podobný přístup, ale z odlišné perspektivy, můžeme pozorovat u Axela Honnetha. Zatímco v jeho článku o politice lidských práv zaznívá projekční demokratiizační optimismus, v jeho pozdějších pracích najdeme opatrnější formulace, jež více rozvíjejí spíše široce přijímané pojetí pospolitosti.⁵⁶⁴ Tento názorový vývoj však prodělalo více autorů. V atmosféře po roce 1989 se zdálo být evidentní, že demokratizační tendence jsou takřka celosvětovým trendem, později se však ukázalo, že se jedná o trend především ve střední a částečně východní Evropě, navíc poznamenaný mnoha zásadními deformacemi.

Mnohoznačné výklady demokracie, které pokrývají prostor od demokratického populismu přes demokratický centralismus až k nejrůznějším verzím islámské demokracie, jakož i odpor vůči násilnému a často jen rétorickému zavádění demokracie za hranicemi Západu vedou v současné době mnohé její zastánce k obezřetnosti.⁵⁶⁵ Za prvé, normu demokracie je možné přijmout jako univerzální model, ovšem za předpokladu, že jej akceptujeme ve vágní formě, do níž bude možné začlenit velmi odlišné výklady demokracie a další participální modely. Za druhé, v globálním měřítku lze pra-

⁵⁶³ Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*, c. d.

⁵⁶⁴ Viz Honneth, A., *Univerzalismus jako morální past?*, c. d., s. 83 až 112. Srov. též Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d.

⁵⁶⁵ Zavádění demokracie v zemích, které byly poraženy za druhé světové války, není analogické se současným vojenským šířením demokracie, neboť dnes nejde o stejný případ, kdy by se země podílela na celosvětové anihilaci, jež byla realizována za druhé světové války.

covat s jiným modelem, a model demokracie ponechat zemím, v nichž se alespoň částečným způsobem realizuje. Podle Joshuy Cohena, který sám vychází z představy deliberativní či diskurzivní demokracie, nemůže být demokracie bez porušování principu tolerance celosvětově realizována jako součást lidských práv, neboť představuje náročný politický institucionální model, který nyní nemusí být všemi sdílen: „Demokracie, kterou vyžaduje spravedlnost ... je náročnější než myšlenka členství spojovaná s lidskými právy.“⁵⁶⁶ Z toho důvodu zatím neřadí demokracii k základním lidským právům, která by měla být základem tolerantního interkulturního soužití. Mohl by jím být skromnější model, vyjádřený v základních právech, tj. model založený na členství a participaci osob v politických spopolitostech.⁵⁶⁷ Tento model by tedy nezahrnoval celé institucionální demokratické uspořádání, ale zahrnoval by právo na svobodu projevu, na shromažďování, na různá sociální a ekonomická práva apod.

Důraz na toleranci odlišných režimů kladou v současné době už i liberální autoři, například John Rawls, jak jsem již doložil. Předpokládají soužití západních demokratických společností se společnostmi, které sice nedis-

⁵⁶⁶ Viz článek Joshuy Cohena: Existuje lidské právo na demokracii? In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 214. Srov. Bell, D. A., *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*. Princeton – Oxford, Princeton University Press 2006; týž, *East Meets West. Human Rights and Democracy in East Asia*. Princeton, Princeton University Press 2000.

⁵⁶⁷ Jelikož je tento model členství spojen s právem na odpor, závazkem vlády veřejně ospravedlnit svá politická opatření a dalšími poměrně rozsáhlými právy, někteří autoři považují také tento model za příliš specificky zatížený, a proto jdou v otázce tolerance ještě dále. Například Jean Cohen ve svém článku *Rethinking Human Rights and Sovereign Equality in Epoch of Humanitarian Intervention*. *Istanbul Seminars*. Istanbul, Bilgi Universitesi 2008, s. 4 (strojopis).

ponují demokratickým zřízením, nicméně jsou slušnými (*decent*) režimy, jež svou legitimitu získávají v rámci konzultační hierarchie, která umožňuje participaci obyvatel.⁵⁶⁸ V tomto druhu soužití se odpovídá na otázky typu: Proč by mělo být vhodné implantovat demokracii například indiánským kmenům, jejichž členové si přejí svůj vlastní model uspořádání, na jehož utváření se různými způsoby podílejí a který považují za ospravedlněný? To však v žádném případě neznamená, že by se podporovaly represivní režimy. V rámci tolerance a interkulturního dialogu jsou proto důležitá základní lidská práva, která občanům poskytují možnost účastnit se rozhodování a vytvářejí podmínky pro legitimitu režimu. Z tohoto hlediska může být demokracie součástí širší řady práv, nikoli však součástí *základních* lidských práv. Pro mne, demokrata, je však dobrou zprávou, že se mnozí autoři z různých kultur k demokracii hlásí, přestože jejich definice demokracie je mnohdy značně odlišná od té mé, přičemž interkulturní ospravedlnění vyžaduje ta i ona.

Dosavadním výkladem jsem vymezil spíše práva, jež jsou charakteristická pro západní kontext než práva, jež by byla univerzálně sdílena. Otázkou tedy je, jaký může být konkrétnější obsah interkulturního typu modelu (tj. druhý model), jímž lze směřovat k vymezení hodnotového rámce lidských práv. Tento obsah nenajdeme v Honnethově optimistickém výkladu jeho textů z devadesátých let, jež jsem zmínil, je však možné jej vidět v hlubší rovině jeho výkladu, v němž jsou přítomny základy modelu vzájemného uznání v rámci pospolitosti, jímž jsem se v návaznosti na Honnetha, Taylora, Fraserovou, Youngovou a další autory zabýval v kapitole o uznání. Základy tohoto modelu na své přesvědčivosti neztrácejí ani z hlediska potenciální shody s modely,

⁵⁶⁸ Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 109 nn.

které vycházejí z jiných kultur. Honneth přitom uvádí, že lidská práva jsou v současné době většinou vnímána nejen jako podmínky komunikace, ale jako „nároky, které si lidské subjekty vzájemně přiznávají, aby jim byl zaručen život, jenž odpovídá nutným podmínkám ‚důstojnosti‘ nebo úcty“.⁵⁶⁹ Tyto nároky se přitom vztahují k požadavkům na soužití lidí v pospolitosti a v širší společnosti, jejichž vymezením je pro všechny dostupná realizace důstojné lidské existence.⁵⁷⁰ Lidé pro takovéto uskutečnění lidské existence v rámci pospolitosti přitom potřebují garance přinejmenším několika okruhů základních práv, která jim mohou zaručit základní uznání.⁵⁷¹

Na zásadní význam pospolitosti, v níž se odehrávají vzájemné vztahy jejich členů, kladou důraz také konfuciánští autoři, i když na některé otázky nabízejí odlišné odpovědi než autoři západní. Nejde přitom pouze o historická specifika konfuciánské kultury, jež se rozvíjela v Číně, Koreji, Japonsku a dalších zemích, ale také o stále významnější postavení Číny a dalších asijských zemí ovlivněných konfuciánskou kulturou.⁵⁷² Lze zde navázat na progresivní prvky a interpretace konfucianismu, jež jsou oproštěny od různých represivních vztahů. C. Ihara charakterizuje vztahy mezi jedinci v kon-

⁵⁶⁹ Viz Honneth, A., *Univerzalismus jako morální past?*, c. d., s. 101.

⁵⁷⁰ Taylor, C., *The Sources of the Self*, c. d.; srov. s čínskou a arabskou paralelou: Xin, L., *The Otherness of Self. A Genealogy of the Self in Contemporary China*. Ann Arbor, University of Michigan Press 2002; al-Jabri, M. A., *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London, I. B. Tauris 2011.

⁵⁷¹ Srov. širší verzi uznání, kterou jsem se vzhledem k západním zemím zabýval v 7. kapitole.

⁵⁷² Bell, D. A. (ed.), *Confucian Political Ethics*. Princeton – Oxford, Princeton University Press 2008; týž, *China's New Confucianism. Politics and Everyday Life in a Changing Society*. Princeton – Oxford, Princeton University Press 2008.

fuciánské pospolitosti jako různé formy uznání, jež mají podobu „sebeúcty, lidské důstojnosti, lidské hodnoty, přiměřené hrdosti, rovnosti a respektu pro ostatní“.⁵⁷³ Uznání lidské důstojnosti a rovnosti lidských bytostí zde vychází z členství ve společenství. Vztahy v pospolitosti 礼 (čínsky: *li*; tradičně psáno 禮), které se historicky vyvinuly z různých rituálů, přitom dávají člověku základ pro kultivaci sebe sama i mezilidských kontaktů v rámci uspořádaného společenství.⁵⁷⁴

Konfuciánský ideál pospolitosti, etické pojetí sociálních rolí a kladení většího důrazu na harmonii 和 (*he*) v mezilidských vztazích než na právní spory, to jsou hodnoty, které by mohly z konfuciánské perspektivy stát v čele lidských práv, jež by mohly sloužit k ochraně lidskosti. Podle Davida Wonga obě tradice, jak ty zaměřené na práva, tak ty zaměřené na pospolitost, potřebují takové pojetí pospolitosti, které by bylo schopno nabídnout kreativní řešení sporů, jež by umožnilo vzájemné mezilidské vztahy bez ponížení druhého, při „zachování tváře“.⁵⁷⁵ Tento přístup může sloužit k urov-

⁵⁷³ Viz Ihara, C. K., Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánská perspektiva. Přel. J. Rovenský. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 453.

⁵⁷⁴ Viz Rosemont, H., Čí demokracie? Jaká práva? Konfuciánská kritika moderního západního liberalismu. Přel. J. Rovenský. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 391–429.

⁵⁷⁵ Viz Wong, D. B., Práva a pospolitost v konfucianismu. Přel. J. Rovenský. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 459 až 484; Bary, W. T. de, Tu, Weiming (eds.), *Confucianism and Human Rights*. New York, Columbia University Press 1998; týž, *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, Mass, Harvard University Press 2000; Angle, S. C., *Human Rights and Chinese Thought. A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge, Cambridge University Press 2002.

nání sporů v lidských vztazích a může předejít spornému rozhodování o správnosti či nesprávnosti, k němuž dochází v soudním řízení. V tomto smyslu lze hovořit o pospolitém ukotvení práv.

Základem je zde intersubjektívni pojetí konfuciánské specifické ctnosti v podobě humanity 仁 (*žen*). Toto pojetí humanity „má ve znaku piktogram člověka ve vztahu k druhému, je to prostě kategorie vztahování, osobního vztahování, je to *agens societas*“.⁵⁷⁶ Humanita *žen* je vnitřní charakteristikou člověka a vztahy k druhým *li* přinášejí vnější moment. Na tyto charakteristiky navazuje vztah, který uznává druhého člověka. Uznání 认 (*žen*; tradičně psáno 認)⁵⁷⁷ druhého člověka přináší uznání 承认 (*čeng' žen*) nebo 认可 (*ženke*), jež má jak epistemologický význam v poznání či identifikaci osoby, tak i význam sociální, totiž považování druhého za člověka s určitými charakteristikami, což v sobě obsahuje určitý druh ocenění. Vzájemné uznání osob pak vytváří „harmonii v odlišnostech“ 和而不同 (*he' erbutong*). Na jeho základě existují v poslední době v Číně pokusy revitalizovat konfuciánské hodnoty a založit „harmonickou společnost“ 和认社会 (*hešie shehui*; tradičně psáno 和諧社會).⁵⁷⁸

Tento důraz na vztahy mezi lidmi v pospolitosti pochopitelně naráží na silně individualistické tenden-

⁵⁷⁶ Král, O., *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice, Maxima 2005, s. 107.

⁵⁷⁷ Do češtiny se toto slovo „žen“ (uznat) přepisuje stejně jako výše uvedené „žen“ (humanita); vyslovuje se však v druhém (stoupavém) tónu, zatímco „žen“ ve významu humanita v tónu čtvrtém (klesavém).

⁵⁷⁸ Srov. Chan, K.-b., *Chinese Identities, Ethnicity and Cosmopolitanism*, c. d., s. 6–7. Tangův text v čínštině: Tang, Y., The Principle of Harmony in Difference and Its Value Origins. In: *týž, Not Full, Not Empty (He'erbutong de jiazhi ziyuan, Feishi feixu ji)*. Beijing, Huawen Chubanshe, s. 249–255.

ce některých západních, liberálně orientovaných teorií. Konfuciáni podobně jako západní komunitaristé sice v určitém pojetí přijímají individuální práva, ale kritizují jejich excesivní oceňování. Henry Rosemont na jedné straně zmiňuje, že pokud by měla být za primární základní práva považována individualisticky pojatá politická práva, jak to činí hlavní proud současné západní politiky, bylo by obtížné ukotvit myšlenku lidských práv v konfuciánské tradici.⁵⁷⁹ Na druhé straně říká, že je možné lidská práva zasadit do konfuciánského pojetí členství lidských bytostí v pospolitosti. To si v interkulturním dialogu začínají uvědomovat i liberální autoři.⁵⁸⁰

Ihara uvádí, že z konfuciánského hlediska jsou individuální práva ceněna zejména tehdy, když se musí použít v kontextu degenerace vztahů v pospolitosti.⁵⁸¹ Ctnosti jakožto vztahy uznání by měly hrát podle Josepha Chana primární roli, přičemž právními mechanismy by měly být doplňovány až v případě jejich selhávání.⁵⁸² Toto pojetí ovšem není cizí ani sociálně orientovaným proudům západní tradice. Podle různých konfuciánských autorů mohou hlavní směry západního myšlení a jednání najít s konfucianismem ve věci lidských práv, včetně práv individuálních, konsenzus, pokud jim nebude dáována přednost před právy ostatními.⁵⁸³

⁵⁷⁹ Rosemont, H., *Čí demokracie? Jaká práva?*, c. d.

⁵⁸⁰ Například Rawls, J., *Právo národů*, c. d., s. 111 nn.

⁵⁸¹ Srov. Ihara, C. K., *Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánská perspektiva*, c. d.

⁵⁸² Srov. Chan, J., *Lidská práva pro současnou Čínu – konfuciánská perspektiva*. Přel. M. Kreuzzieger. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 349–389; Ihara, C. K., *Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánské perspektiva*, c. d.

⁵⁸³ Bary, W. T. de/Tu, Weiming (eds.), *Confucianism and Human Rights*. c. d.; srov. Angle, S. C., *Human Rights and Chinese Thought*:

Obdobná pojetí mezilidských vztahů existují i v dalších kulturách. Není možné se zde věnovat všem, můžeme alespoň naznačit, že někteří latinskoameričtí autoři rozvíjejí kritické pojetí uznání (*reconocimiento* ve španělsky mluvících zemích či *reconhecimento* v Brazílii) v mezilidských vztazích v pospolitosti (*comunidad* či *comunidade*) sice se specifickým, ale ve svém základu obdobným významem, který jsem právě v této podkapitole a v sedmé kapitole o lokálním uznání vykládal. Avšak zatímco transkulturní shoda s latinskoamerickými hodnotami je vzhledem k provázanému historickému vývoji evropské a latinskoamerické společnosti značná, a to jak reálně, tak zejména perspektivně,⁵⁸⁴ vyžaduje například specifický islámský kontext větší pozornost.

Rovněž v islámské kultuře existují paralely výše uvedených konceptů, jež jsou důležité pro interkulturní uznání. Z hlediska arabské oblasti islámu, jež sice nevyčerpává celý islámský svět, ale tvoří jeho centrální část,⁵⁸⁵ jsou vztahy mezi jednotlivci pojednávány v rám-

A Cross-Cultural Inquiry. Cambridge, Cambridge University Press 2002.

⁵⁸⁴ Z hlediska kritické teorie je blízkou inspirativní interpretací zejména dílo Enriqua Dussela. Srov. Dussel, E., *A New Age in the History of Philosophy. The World Dialogue between Philosophical Traditions*. XXIIth World Congress of Philosophy, Soul 2008; též, *Philosophy of Liberation*. Wipf and Stock Publishers 2003. V českém jazyce srov. Dusselův článek *Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačených*. Přel. Z. Kouřím. *Filosofický časopis*, 40, 1992, 6, s. 1007–1024, jakož i další stati v tomto čísle *Filosofického časopisu* věnovaném latinskoamerické filosofii. Dále viz Alcoff, L. M./Mendieta, E. (eds.), *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York – Oxford, Rowman and Littlefield 2000. Srov. Saavedra, G. A., *Uznávající konstitucionalismus*, c. d.; srov. rovněž s africkou perspektivou, která také klade důraz na pospolitost a další výše zmíněné hodnoty: Mbiti, J., *African Religions and Philosophy*. London, Heinemann 1990.

⁵⁸⁵ Srov. s iránskou oblastí islámu, konkrétně s iránskými interkulturními koncepcemi vztahu mezi islámem a Západem, které formu-

ci pospolitosti (أمة *umma* v arabštině), která znamená nejen komunitu obecně, ale také a především pospolitost osob zaměřených na islám, tj. komunitu muslimů. Tato pospolitost může být pojímána, za prvé, na místní rovině jako lokální komunita neboli obec, za druhé, na další obsáhlejší rovině jako islámský národ, tj. pospolitost věřících (*ummat al-mu'minin*), v rámci jednotlivé země nebo, za třetí, v rámci komunity všech muslimů.⁵⁸⁶ Jelikož koncept *umma* je užíván rovněž ve smyslu pospolitosti bez islámských charakteristik, může být užit také v globální rovině např. ve spojení Spojené národy (OSN, *Al-Umam Al-Muttahida*). V koránu se můžeme v těchto souvislostech setkat s verši, jež mají stále významné místo v životě dnešních muslimů: „Nechť stane se z vás obec, jež bude vyzývat k dobrému, přikazovat vhodné a zakazovat zavrženíhodné.“⁵⁸⁷ Doslovnější překlad prozrazuje konotace, jež jsou důležité také z hlediska uznání: „Nechť stane se z vás pospolitost (*umma*), jež bude vyzývat k dobrému, přikazovat uznané (*ma'ruf* معروف) a zakazovat zneuznané (*munkar*)“.

Také uznání práv žen, včetně práv občanských a sociálních, která jsou ovšem více diskutována v souvislosti s islámskou kulturou, může být úspěšněji prosazováno,

lovali Rezá Davari Ardakání a Gholamreza Aavani. In: Hrubec, M. (ed.), *Between Islam and the West. The Iranian Perspectives*. Prague, Filosofia 2009, s. 25–37, 39–61. Tamtéž rovněž interpretace pojetí lidských práv: Mohaghegh Dámád, M., *Human Rights in the West and in Islam*, s. 63–88. Srov. Svoboda, J., Možnosti a východiska dialogu mezi islámem a Západem. *Filosofický časopis*, 58, 2010, 1, s. 87 až 91. Dallmayr, F./Manoochehri, A. (eds.), *Civilizational Dialogue and Political Thought*. Lanham, Lexington Books 2007.

⁵⁸⁶ Göle, N./Ammann, L., *Islam in Public*. Istanbul, Istanbul Bilgi University Press 2006.

⁵⁸⁷ *Korán*. Přel. I. Hrbek. Praha, Odeon 1991, súra 3, verš 104, s. 503. Srov. s podobným veršem 110 ve stejné súře a s veršem 71 v súře 9.

jak dokládá Adbullah Ahmed An-Na'im,⁵⁸⁸ v případě, že se zohlední dané kulturní a náboženské pospolitosti, než když se postupuje pouze v abstraktní rovině. Nora-ni Othman uvádí: „Zkušenost mnoha ženských skupin, které jsou aktivní v muslimských zemích v posledních dvou desetiletích, demonstruje, že v jejich každodenních soubojích bylo dosaženo velkého pokroku tím, že byla využita specifická náboženská a kulturní paradig-mata.“⁵⁸⁹ To však vůbec nemusí znamenat rezignaci na sekulární stát. Společné přístupy, jež sdílejí západ-ní a nezápadní ženská hnutí, spočívají v zakotvení v da-ném sociálním systému, z něhož vycházejí předsudky a v rámci něhož se proti nim interní kritikou bojuje.⁵⁹⁰ Z tohoto hlediska je vhodné pojetí lidských práv, které je v souladu s islámskými hodnotami a je založeno na *idžtihádu* (اجتهاد), jenž je pojat jako přístup kritického přehodnocování muslimských kanonických textů, včetně islámského práva *šaría*, nebo jako kritický přístup obecně. Zde je velmi důležité zdůraznit, že právě tento přístup a obdobné koncepty v dalších kulturách jsou

⁵⁸⁸ O provázanosti náboženských, kulturních a politických diskusí v sekulárním státu: An-Na'im, A. A., *The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights*. Symposium Talking Peace with Gods, Part 2. *Common Knowledge*, 11, 2005, 1, s. 56–80.

⁵⁸⁹ Viz Othman, N., *Základní argumenty lidských práv v nezápadní kultuře: šaría a občanská práva žen v moderním islámském státě*. Přel. M. Kreuzzieger. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 281–318, s. 318. Srov. An-Na'im, A. A., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: Quest for Consensus*, c. d.; též, *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London, Zed Books 2002; Göle, N./Ammann, L. (eds.), *Islam in Public*, c. d.

⁵⁹⁰ Jaggar, A., *Zachraňte Aminu. Globální spravedlnost pro ženy a interkulturní dialog*, c. d. Z českých autorek srov. Kolářová, M., *Od globálního sesterství k transnacionálnímu feminizmu: výzvy ženskému hnutí ve formě kulturních odlišností a nerovnosti mezi ženami*. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 11, 2010, 1, s. 30–40.

významné pro kritické pojetí uznání osob v pospolitosti, neboť pospolitost by bez tohoto kritického přístupu mohla – jak je to často obvyklé – trpět tradicionalistickými, ale i současnými represivními přístupy k jedincům nebo celým skupinám osob. *Idžtihád* přináší členům pospolitosti možnost přímo nebo zprostředkovaně se kriticky vzepřít zneuznání.

Významným rozměrem lidských práv je také jejich sociální a ekonomická dimenze. Yash Ghai se domnívá, že „určité hodnoty a postoje k právům jsou primárně podmíněny hmotnými, tedy sociálně-ekonomickými, poměry, a to přesto, že je poměrně častý časový odstup mezi ideologií a realitou“.⁵⁹¹ Na příkladu Asie zmiňuje vliv globalizace na materiální situaci lidí, a tím i na chápání práv a jejich praktickou realizaci. Leslie Sklair v souvislosti s globalizací analyzuje dvě krize, jednak třídní polarizaci a jednak ekologické problémy neudržitelného rozvoje.⁵⁹² Obě jsou podle něj spojeny s kulturou a ideologií konzumerismu, které určují dynamiku globálního kapitalismu. Proti nim staví kulturu lidských práv, v níž vidí potenciál pro řešení zmíněných dvou krizí prostřednictvím socialistické globalizace, kterou si utvářejí sami občané. Lidská práva jsou tu pojímána nejen jako občanská a politická práva, ale také jako práva, jež mají sociální a ekonomický rozměr, jenž mimo jiné prospívá rovněž demokratizaci.

Z širší perspektivy podobný motiv formuluje Jeffrey Flynn, který si je vědom jak významu interkul-

⁵⁹¹ Viz Ghai, Y., Práva, sociální spravedlnost a globalizace ve východní Asii. Přel. O. Suša. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 319–348.

⁵⁹² Viz Sklair, L., Globalizace lidských práv. Přel. A. Kubeczka. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d., s. 49–81.

turních ohledů, tak materiálních podmínek interkulturního uznání. Zdůvodňuje, že je zapotřebí „překročit obvyklé zaměření interkulturního dialogu – otázku, ‚na jakých právech se můžeme shodnout‘ – a zabývat se jednak širším sociálním a ekonomickým kontextem, v němž se interkulturní dialog odehrává, a jednak se daleko vážněji zabývat povinnostmi, jež odpovídají lidským právům, zvláště právům sociálním a ekonomickým“, ⁵⁹³ což bude téma rozboru v následující kapitole. Interkulturní dialog může obtížně vzniknout za situace extrémní chudoby mnoha lidí, která panuje zejména v rozvojových zemích. Teprve její odstranění umožní legitimní utváření institucí, jež by mohly působit v kosmopolitním měřítku. Takovýto přístup ovšem vyžaduje koncentrovat se na sociálně-ekonomické předpoklady interkulturního dialogu, to znamená na otázky, které specifikují vztahy v rámci pospolitosti. Tím se však dostáváme na metateoretickou rovinu výkladu, na níž je třeba řešit, kdo a v jakém dialogu rozhodne o obsahu sociálně-ekonomických předpokladů interkulturního dialogu. Řešení by však stejně jako rozhodnutí v interkulturním dialogu samém nemělo být koloniálním diktátem nějaké omezené skupiny osob. Měli bychom se vyvarovat koloniálních praktik, a definici lidských potřeb a univerzálních vlastností hledat společně s lidmi z jiných kultur. Nezapojení jejich stanoviska do společné definice znamená absenci či předstírání konsenzu a vydávání západocentrických úvah za objektivně zjištěné potřeby všech lidských bytostí.

Řešení nabízí teorie uznání, která pojímá dialog pouze jako výsek vztahů vzájemného uznání a klade důraz

⁵⁹³ Viz Flynn, J., *Lidská práva, nadnárodní solidarita a povinnosti vůči globálně chudým*, c. d., s. 160. Srov. Hrubec, M., *Mezinárodní versus globální spravedlnost*. In: týž (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, c. d., s. 77–104.

na východiska v kritice konkrétních způsobů zneuznání, jež odkrývá sporná témata a následně artikuluje řešení. Je však třeba brát v potaz, že úsilí o nalezení shody mezi skupinami osob vymezenými různými kulturami jsou jen jedním druhem úsilí o uznání. Přestože se tedy může najít a nachází určitá transkulturní shoda na určitých právech a jejich hodnotách, boje o uznání v sociálně-ekonomické oblasti mají svou vlastní dynamiku vývoje a nemohou být redukovány na momentální interkulturní shodu, přestože je tímto konsenzem významně ovlivněna. Avšak dlouhodobě utvářené perspektivy by k interkulturní shodě měly dospět na základě realismu společenského vývoje. Základní sociální potřeby člověka a sociální práva s nimi spjatá je možné adekvátně artikulovat na základě realismu společenského vývoje, jenž vychází z dlouhodobých bojů o uznání skupin osob, jimž je naplňování těchto potřeb, včetně jejich práv, upíráno. To však bude předmětem rozboru v desáté kapitole, která představí také konkretizaci lidských práv v návaznosti na jejich ustavení v právních dokumentech.

David Miller rozebírá podobný problém, když rozlišuje tři hlavní způsoby legitimizace lidských práv:⁵⁹⁴ za prvé, legitimizaci prostřednictvím praxe, kdy se shoda na lidských právech posuzuje pomocí jejich uplatňování v praxi. Lze se zaměřit na hlavní právní dokumenty a na jejich podepsání a ratifikaci jednotlivými státy, případně posoudit jejich naplňování a zběžně tak zjistit, jaká o nich existuje shoda. Rovněž lze hledat shodu, pokud jde o normy, o něž se opírají jednotlivé vládní i nevládní organizace zaměřené na lidská práva, a posuzovat jejich naplňování. Za druhé, konsenzus je možné zjistit pomocí překračujícího konsenzu, tj. konsenzu

⁵⁹⁴ Miller, D., *National Responsibility and Global Justice*. Oxford, Oxford University Press 2007, s. 168 n.

prostřednictvím vzájemného překračování neboli překrývání množin různých hodnot. Velké kulturní okruhy, jež obsahují různé sekulární nebo náboženské hodnoty, mohou najít shodu na určitých základních hodnotách, jež společně sdílejí. Zde je možné identifikovat filosofické, teologické či kulturní zdroje těchto hodnot, které mohou mít v různých kulturách odlišné druhy zdůvodnění, nicméně je možné usilovat také o společné zdůvodnění alespoň základních společně sdílených hodnot. Za třetí, lze hledat společné základy, jež jsou vlastní všem lidským bytostem napříč jednotlivými kulturami. Identifikace základních lidských potřeb by mohla umožnit dosažení shody na základních právech všech lidí.

Nejedná se o nahodilé způsoby, každá z uvedených cest legitimizace má propracovanou argumentaci, i když míra jejich celkové přesvědčivosti může být různá.⁵⁹⁵ Z hlediska kritické teorie je vhodné provést vzájemné doplnění těchto modelů. První druh objasnění, jenž je spojen s dosahováním souhlasu v praxi lidských práv, může být schopen poskytnout a dále vytvářet první orientační bod, který vychází zdola od kritiky nenaplňování práv, a následně může být vyhodnocen dalšími dvěma způsoby. Návaznost na všechny tři přístupy umožní začít od praktických bojů o uznání a pokoušet se jak nalézat a utvářet překrývající se hodnoty mezi jednotlivými kulturami, tak i určit univerzální lidské potřeby a vlastnosti.

⁵⁹⁵ Exemplárním příkladem první legitimizace je: Beitz, C., What Human Rights Mean. *Daedalus*, 132, 2003, 1, s. 44. Druhou legitimizaci prosazují výrazným způsobem: Rawls, J., *Political Liberalism*, c. d.; Taylor, C., Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, c. d. Třetí druh legitimizace rozpracovávají: Sen, A., *Development as Freedom*. Oxford, Oxford University Press 1999; Nussbaum, M., *Women and Human Development*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.

9.4 „Magna charta“ pro celé lidstvo

Jelikož odpovědnost za prosazování lidských práv dosud nesou jednotlivé státy, zároveň však jsou v éře globalizace – vzhledem k tomu, že jejich vliv ve srovnání se silnými globálními ekonomickými aktéry slábne – stále méně schopny za prosazování lidských práv ručit, je nutné v současné postvestfálské éře zkoumat a prosazovat lidská práva od roviny lokální pospolitosti přes národní a mezinárodní roviny až k rovině globální. Z hlediska dlouhodobého historického vývoje lze přitom říci, že současný právní systém obsahuje různé progresivní prvky, které je možné rozvíjet a přispět tak k etablování nadnárodního právního systému v globálním rozměru. Mezinárodní právo se, jak říká Martti Koskenniemi,⁵⁹⁶ historicky vyvinulo z nástroje apologie daného politického režimu v utopii. Obrat od apologie k nárůstu citlivosti pro mezinárodní otázky nastal na konci 19. století a od té doby se mezinárodní právo progresivně vyvíjelo až do šedesátých let 20. století. Rozbor růstu i upadání mezinárodního práva tedy ukazuje, že tato tendence vývoje mezinárodního práva netrvala ani sto let. A navíc ani toto relativně krátké období se neobešlo bez zvrátů. Realizoval se sice přechod od suverenity k internacionalismu, začal však kolabovat, když před druhou světovou válkou ztratil podporu velmocí. Po druhé světové válce mnoho zemí mezinárodní právo revitalizovalo, etablovalo Organizaci spojených národů a připravilo a přijalo významné právní dokumenty. Původní ambicióznější aspirace však nebyly kvůli studené válce naplněny. Tam, kde naděje zůstaly, proměnily se většinou v pouhou utopii.

⁵⁹⁶ Koskenniemi, M., *From Apology to Utopia. The Structure of International Legal Argument*; c. d.; týž, *The Gentle Civilizer of Nations, The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, c. d.

Proces dekolonizace po druhé světové válce potvrdil tuto trajektorii vývoje. Pokusy OSN odstranit chudobu ve třetím světě nebyly příliš úspěšné, protože právní závazky zlepšit významným způsobem globální distribuci zdrojů prostřednictvím mezinárodního veřejného práva nebyly rozvinutými zeměmi brány příliš vážně. Stručně řečeno, Charta OSN se nestala účinnou planetární ústavou.

Na počátku devadesátých let se po ukončení studené války pokusili instituci mezinárodního práva znovu oživit státníci a právníci různých zemí. Než se však mohly tyto kroky setkat s úspěchem, po roce 2001 se naděje opět změnila v deziluzi. Tento výsledek však nebyl zapříčiněn pouze nevhodnými politickými rozhodnutími po roce 2001. Stal se součástí vývoje od mezinárodních vztahů ke vztahům globálním, které odhalily slabosti mezinárodního právního uspořádání v kontextu ekonomické globalizace.

Globalizace mezinárodní vztahy fragmentuje. Absence překračujícího právního hlediska oslabuje aplikaci mezinárodního práva a činí ho partikulárním. Není to sice důvod, abychom se tohoto právního projektu vzdali, je ale nutné provést jeho nadnárodní reformulaci. Jak tvrdí Koskenniemi: „Dnes není otázkou, zda být či nebýt kosmopolitou, ale jaký druh kosmopolis by měl člověk preferovat, proti jaké partikularitě by se měl dnes obrátit.“⁵⁹⁷

Nyní můžeme v rámci právního uspořádání přejít k tématu lidských práv, konkrétně k otevření empiričtější otázky utváření právního dokumentu typu „Magna charta pro celé lidstvo“. V rámci současného práva je, jak je dobře známo, prvním z těchto právních dokumentů „Všeobecná deklarace lidských práv“. Pouče-

⁵⁹⁷ Koskenniemi, M., *The Gentle Civilizer of Nations, The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, c. d., s. 515.

ní z katastrofy druhé světové války vedlo k vytvoření Organizace spojených národů a v roce 1946 k ustavení Komise OSN pro lidská práva, která se již od svého založení zabývala návrhem univerzální deklarační lidských práv. Na počátku v ní působili zástupci osmnácti států, přičemž na formulaci deklarační pracovala skupina osmi lidí z Austrálie, Chile, Číny, Francie, Libanonu, SSSR, Velké Británie a USA. Sekretariát OSN následně na základě těchto formulací připravil návrh, který byl podkladem pro další diskuse a návrhy změn ze strany dalších členských států.

Deklarace byla přijata v roce 1948 na Valném shromáždění OSN za přítomnosti padesáti osmi členských států z mnoha kulturních okruhů. Čtyřicet osm z nich se při hlasování vyslovilo pro, osm se zdrželo a zástupci dvou zemí nebyli hlasování přítomni.⁵⁹⁸ Lze tedy říci, že zatímco původní návrh byl vypracován skupinou osob, která nebyla dostatečně reprezentativně složena ze zástupců mnoha národů a různých kultur celého světa, při následné diskusi a schválení dokumentu již bylo zastoupení podstatně obsáhlejší, byť nikoli vyčerpávající.

Znění deklarační je výsledkem snahy o zformulování závazných norem, které by mohly být sdíleny napříč jednotlivými národy a kulturami. Jelikož se na formulaci této deklarační podíleli reprezentanti různých kultur-

⁵⁹⁸ Deklarace byla přijata 10. prosince 1948 v Palais de Chaillot v Paříži – General Assembly Resolution 217 A (III), 1948. Pro přijetí rezoluce hlasovaly: Afghánistán, Argentina, Austrálie, Belgie, Bolívie, Brazílie, Barma, Kanada, Chile, Čína, Dánsko, Dominikánská republika, Egypt, Ekvádor, El Salvador, Etiopie, Filipíny, Francie, Guatemala, Haiti, Island, Indie, Írán, Irák, Kolumbie, Kostarika, Kuba, Libanon, Libérie, Lucembursko, Mexiko, Nikaragua, Nizozemí, Norsko, Nový Zéland, Pákistán, Panama, Paraguay, Peru, Řecko, Siam (Thajsko), Švédsko, Sýrie, Turecko, Uruguay, USA, Velká Británie, Venezuela.

ních okruhů a usilovali o nalezení společných norem, lze ji považovat za určitý transkulturní výsledek interkulturního dialogu. Nepochybně nejde o výsledek dokonalý, který by zcela naplňoval všechny požadavky kladené na interkulturní reprezentaci a transkulturní konsenzus, nicméně lze hovořit o jedné z mála prvních artikulací globálních norem, která tímto směrem míří. V době planetárních vojenských i jiných agresivních interakcí je takovýto interkulturní pokus o transkulturně sdílené hodnoty důležitým počinem. Transkulturní normy lidských práv jsou určitým společným normativním základem, který by měl být výchozí oporou při odvracení různých válečných a dalších konfliktů.

Deklarace sice není právně závazná, nicméně stala se podkladem pro vytvoření několika desítek dokumentů, které právní závaznost mají. Jmenujme alespoň „Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech“ (ICESCR) a „Mezinárodní pakt o občanských a politických právech“ (ICCPR).⁵⁹⁹ Oba pakty byly jednomyslně přijaty mnoha státy na Valném shromáždění OSN a do současné doby byly ratifikovány většinou, oba přibližně stejným počtem, států.⁶⁰⁰ Další právní do-

⁵⁹⁹ Pakty byly přijaty v roce 1966, po téměř 20 letech přípravného procesu v rámci OSN. V platnost vstoupily o deset let později, v roce 1976, po nezbytném ratifikačním procesu. Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech (1966, 1976); Mezinárodní pakt o občanských a politických právech (1966, 1976).

⁶⁰⁰ K 18. dubnu 2008 počet ratifikujících činil u Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech 158 a u Mezinárodního paktu o občanských a politických právech 161. Ze západních států ratifikaci Mezinárodního paktu o občanských a politických právech dlouho odkládaly zejména USA, došlo k ní až v roce 1992. Viz Ratifications and Reservations: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/4.htm>. Pokud jde o ICESCR, zatímco země Evropské unie pakt ratifikovaly, USA nikoli. Jelikož jej ale podepsaly, nemohou jednat proti jeho záměru. Viz Ratifications and Reservations: <http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/3.htm>.

kumenty tyto pakty dále specifikují a doplňují o různá sociální, ekonomická, kulturní, politická, občanská, environmentální a další práva.⁶⁰¹

Rozsáhlé právní normy mohou problematiku dobře specifikovat, nicméně různá práva musejí být vůči sobě také dostatečně jasně vymezena. OSN v této souvislosti prosazuje tři zásadní charakteristiky lidských práv: jejich univerzalitu, nedělitelnost a vzájemný vztah (*the universality, the indivisibility and the interrelationship*). K jejich univerzálnímu charakteru jsem se již vyslovil výše. Nedělitelnost a vzájemný vztah pak vyjadřují, že lidská práva nemají být pojímána separovaně, ale naopak v jednotě a ve vzájemné provázanosti. Hospodářská, kulturní, občanská, politická a sociální práva, uvedeme-li je v abecedním pořadí, se vzájemně podmiňují a podporují.

Důležité je zmínit, že nedělitelnost lidských práv ještě nezaručuje shodu na tom, jaká práva přesně prosazovat a jaký vztah má mezi těmito právy být. Typickým příkladem je klasický spor mezi sociálními a politickými právy nebo spor mezi individuálními právy a právy provázanými s pospolitostí. Tento spor hraje svou roli také v diskusi mezi Severem a Jihem, mezi Západem a Východem i mezi jednotlivými zeměmi.

Je nutné si uvědomit, že ratifikované soubory lidských práv v právních dokumentech jsou zatím nárokem, jenž není plně realizován. Právě z tohoto důvodu se dnes hovoří o *základních* lidských právech, jejichž naplnění by mělo být skutečně realizováno. Zároveň je zapotřebí nerezignovat na diskusi o obsáhlejších souboru lidských práv a navazovat jednání na již ratifikované dokumenty. Prosazování lidských práv však potřebuje oporu v souboru základních lidských práv, který může

⁶⁰¹ Viz Sklair, L., Globalizace lidských práv, c. d.

získat silnější podporu a tím i rozsáhlejší realizaci. Od něj bude snazší přejít k celému souboru všech lidských práv a k jeho redefinované a postupně specifikované podobě. To je však věcí komplexní a náročné diskuse.

10. Extrateritoriální a globální uznání: sociální a bezpečnostní spravedlnost

Každodenní formy odporu nevytvářejí palcové titulky. Ale právě tak jako miliony podmořských polypů utvářejí překotně korálový útes, různorodé aktivity neposlušnosti a úniků obyvatel vytvářejí své vlastní politické a ekonomické bariérové útesy.

James C. Scott

Nyní se zaměřím na uznání z hlediska normativní koncepce ekonomicko-sociálních otázek za hranicemi národního státu, konkrétně na artikulaci extrateritoriálního uznání držitelů sociálních práv pro mezinárodní a nadnárodní rovinu spravedlnosti, když budu řešit zneuznání sociálně nejslabší skupiny osob v globálním kontextu, tj. globálních chudých. Ukážu, že významným důvodem, proč jsou držitelé práv zneuznáváni, je skutečnost, že v právním uspořádání nejsou jasně uznány závazky silných ekonomických a finančních aktérů, kteří působí v prostředí globálního kapitalismu. Odstraňování globální sociální nespravedlnosti vyžaduje náležitě normativně vymezit, čím a jaké závazky mají být definovány, ať už se to týká národních států, transnacionálních korporací, nebo mezinárodních finančních institucí.⁶⁰²

⁶⁰² Tato kapitola je rozpracovaným textem: Hrubec, M., Unrecognized Rights-Agents, Misrecognized Right-Holders. In: Harris, J. (ed.), *Contested Terrains of Globalization*. Chicago, Global Studies Association 2007, s. 27–49.

V první podkapitole provádím rozlišení mezi tradičním subjektem zneuznání a globálními chudými, ve druhé analyzuji současné právní možnosti extrateritoriálního uznání. Tyto možnosti lze nalézt v některých prvcích mezinárodních právních úmluv, především v „Mezinárodním paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech“. V třetí podkapitole se soustředím na rozvíjení extrateritoriálního uznání z hlediska regulace transnacionálního kapitálu, zvláště korporací a finančních institucí. Upozorňuji na nedostatečné možnosti extrateritoriálního uznání a ukazuji na potřebu nadnárodního uznání v regionálním a globálním měřítku, přitom však zdůrazňuji nezastupitelnou roli extrateritoriálního uznání při přechodu od mezinárodního k nadnárodnímu právnímu řádu v dynamice současných protestů proti sociální nespravedlnosti v éře globalizace. V poslední podkapitole se zaměřuji na prolongaci supranacionálního uspořádání do podoby globálního státu a vyznačuji potenciální řešení jeho rizik ve formě homogenizace, autoritářství a války. Zároveň však upozorňuji na integrální zasazení globálního státu do procesu dlouhodobé historické krystalizace lidské civilizace, v němž je součástí negativních charakteristik technologického vývoje.

10.1 Rozpoznání zneuznaných subjektů

Zatímco v rozborech interkulturního uznání jde o kulturně-diplomatické jednání, jak ustavit spravedlivé vztahy mezi různými kulturně definovanými skupinami osob a jak nalézt a vytvořit transkulturní přesahy, v analýzách zabývajících se oblastí uznání základních potřeb člověka jde v případech stovek milionů osob převážně v Africe a Asii zejména o boje o ekonomicko-sociální přežití nebo alespoň přežívání v podmínkách chu-

doby. Jelikož v rámci interní sociální kritiky vycházím z reálných protestů sociálních aktérů, normativní výklad začínám objasněním pozice zneuznaných subjektů. Jejich odpor proti nespravedlnosti je vyjadřován v rámci jejich zkušeností s porušováním očekávaného uznání, přičemž se zneuznání proměňuje v motivační základ odporu a kritiky. Tato logika sociálních konfliktů, která vysvětluje dynamiku zneuznání a uznání, má svou podobu také v transnacionální a globální rovině.

Soudobý vliv transnacionálních korporací, mezinárodních finančních institucí a jejich ekonomických a politických partnerů v národních státech vyvolává reakce zneuznaných. Ty mají různou podobu: odpor chudých v rozvojových zemích globálního Jihu, nepokoje nezaměstnaných, demonstrace odborářů a vykořisťovaných, aktivity nevládních organizací zaměřených na genderové, migrační, etnické, ekologické a další problémy, či sociální protesty, jakými jsou například sociální fóra, jež působí od lokálních úrovní až po globální rovinu.⁶⁰³ Neschopnost jednotlivých států zajistit byt jen korekci asociálních aktivit svých transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí, na jejichž působení se podílejí, se pro zneuznané stává motivací pro kladení požadavků na vytváření nadnárodních regulačních mechanismů, které by zajistily sociální spravedlnost v regionálním a globálním měřítku. Sociální aktéři, kteří nejsou spokojeni s řešeními, jež nabízí současné mezinárodní uspořádání, jsou utvářejícím se subjektem společenské změny a požadavků na nové institu-

⁶⁰³ McDonald, K., *Global Movements. Action and Culture*. Oxford, Blackwell 2006; Mertes, T., *A Movement of Movements*. London – New York, Verso 2004; Reitan, R., *Global Activism*. London – New York, Routledge 2007; SinghaRoy, D., *Peasant Movements in Post-colonial India*. New Delhi, Sage 2004; Fraser, N., Reformulování spravedlnosti v globalizovaném světě, c. d., s. 151–179.

cionální struktury, které by zajistily sociální spravedlnost. Požadují nejen rozvíjení současných národních a mezinárodních nástrojů spravedlnosti, ale také rozvoj a vytváření nových, nadnárodních institucionálních struktur v regionálním a globálním měřítku.

Jak jsem uvedl v šesté kapitole věnované kritice současného mezinárodního uspořádání, tato vlna kritiky má své příčiny. Jsou jimi nejen velké sociální nerovnosti a drastická chudoba mnoha lidí, kteří mohou demonstracemi i jinak vyjádřit svůj nesouhlas, ale rovněž ztráty na životech. Každý rok umírá kvůli problémům spojeným s chudobou okolo osmnácti milionů lidí, tj. zhruba padesát tisíc denně.⁶⁰⁴ Více než deset milionů těchto mrtvých pak představují děti mladší pěti let.⁶⁰⁵

V „Miléniové deklaraci“ byly na Summitu tisíciletí v roce 2000 vytyčeny klíčové cíle zaměřené na zmírnění chudoby, genderové nerovnosti, fungování mezinárodního obchodu apod. Tyto úkoly, jež byly následně rozpracovány jako „Rozvojové cíle tisíciletí“,⁶⁰⁶ by

⁶⁰⁴ Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, c. d., s. 2, 98, 231. Annex Table 2, Deaths by cause, sex and mortality stratum in WHO regions. In: *World Health Organization, The World Health Report 2004*, s. 120–125. Viz také výsledky šetření zadaného Světovou zdravotnickou organizací (WHO): Mathers, C. D./Loncar, D., Projections of Global Mortality and Burden of Disease from 2002 to 2030. *PloS Medicine*, 3, 2006, Issue 11, e442, s. 2011–2030. Upřesnění článku viz Dataset S1: Deaths by Causes, Scenario, Sex and Age for 2002, 2015, and 2030.

⁶⁰⁵ UNESCO Reports; ve vztahu k energiím viz také např.: *Women and Children Overlooked*. In: *Fuel for Life: Household Energy and Health*. Geneva, World Health Organization 2006, s. 20.

⁶⁰⁶ Za účelem prosazování Rozvojových cílů tisíciletí byla ustavena mezinárodní aktivita Global Call to Action Against Poverty, jež vešla ve známost širší veřejnosti především britskou kampaní „Učini chudobu minulostí“, v ČR pak pod názvem „Česko proti chudobě“. *Make Poverty History 2006; Česko proti chudobě 2006*; Tožička, T. (ed.), *Příliš vzdálené cíle*. Praha, Educon 2009.

měly být splněny nejpozději v r. 2015. Signatářské státy zamýšlejí „do roku 2015 snížit na polovinu počet lidí, kteří žijí z příjmu nižšího než 1 americký dolar na den, a rovněž na polovinu snížit počet lidí, kteří trpí hladem,“ a „k témuž datu snížit o tři čtvrtiny míru mateřské úmrtnosti a o dvě třetiny snížit úmrtnost dětí do pěti let věku“.⁶⁰⁷ Pokud by byla úroveň dětské úmrtnosti z roku 1990 snížena tak, jak je požadováno, „znamenalo [by to] jenom čtyři miliony mrtvých dětí v roce 2015“.⁶⁰⁸

V této souvislosti se můžeme ptát, zda počty mrtvých opravdu chceme snížit až v roce 2015. Opravdu chceme, aby pak polovina z těchto lidí stále trpěla hladem? Analogicky je možné se ptát: Co kdyby spojenci během druhé světové války zamýšleli také pouze snížit, řekněme na polovinu, míru nacistického vraždění obdobně nekonfliktním způsobem v horizontu patnácti let?⁶⁰⁹ Přežili by vůbec nějakí Židé, Romové a jiní neárijsci na obsazených územích až do poloviny padesátých let?

Nicméně je třeba říci, že v praxi je humanitární pomoc realizována ještě mnohem méně než požadují skromné návrhy „Rozvojových cílů tisíciletí“. Zpráva OSN o lidském rozvoji uvádí, že pokud budou současné „trendy

⁶⁰⁷ Millennium Declaration, odst. 19. <http://www.un.org/millennium/declaration/ares552e.pdf>.

⁶⁰⁸ UNDP, *Human Development Report 2005, Human Development Trends 2005*, Part 9 (5).

Výše dětské úmrtnosti je úzce spojena s úrovní HDP na hlavu, přičemž co se týče míry dětské úmrtnosti, nůžky mezi bohatými a chudými se stále stále více rozevírají. UNDP, *Human Development Report 2005*, Figure 1.11, s. 28. Zvýraznění kurzívou v citaci provedeno autorem.

⁶⁰⁹ V této spojitosti viz Pogge, T., *Reframing Global Economic Security and Justice*. In: Held, D./McGrew, A. (eds.), *Globalization Theory: Approaches and Controversies*. Cambridge, Polity Press 2007, s. 211 až 212. Viz také Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, c. d.; týž (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford, Oxford University Press 2007.

nadále pokračovat ... souhrnná výše ztrát na lidských životech při nenaplňování cílů [tj. Rozvojových cílů tisíciletí] v letech 2003 až 2015 bude představovat 41 milionů mrtvých dětí“.⁶¹⁰

Přestože západní masmédiá a většina obyvatel západních zemí téměř přehlížejí miliony lidí, kteří dennodenně hladovějí a žijí v extrémní chudobě, měli bychom rozpoznat, že tito strádající jsou protestujícími proti soudobému globálnímu řádu, a jako takové je respektovat. Aby byl jejich protest úspěšný, musejí ovšem nalézt formu své artikulace a projevovat nesouhlas prostředky, které dostatečně silně zapůsobí. Soudobý potenciální subjekt společenské změny – globální chudí, kteří žijí ve zcela nevyhovujících životních podmínkách převážně ve třetím světě – je dosud téměř neviditelný.

Ovšem ve chvíli, kdy se pokoušíme určit normativní nároky globálních chudých, kteří zakoušejí sociální zneuznání, nesmíme se soustředit pouze na veřejně artikulované normativní cíle. Lidé jsou dnes zvyklí očekávat, že nespokojenost se bude projevovat způsobem typickým pro tradiční subjekt morálních a politických protestů na Západě, tj. pro dělnické hnutí či pro nová sociální hnutí, jež zahrnují různé formy aktivit zaměřených na úsilí o mír, věnujících se ekologické problematice, genderovým nerovnostem, multikulturalismu apod.⁶¹¹

Samozřejmě že je důležité věnovat pozornost veřejným formám protestu klasických a nových sociálních hnutí. To ovšem neznamená, že se lze smířit se způsobem, jakým k sociálnímu utrpení přistupuje ta část

⁶¹⁰ UNDP, *Human Development Report 2005, Human Development Trends 2005*, Part 9 (10); také tabulka 1.18, s. 43.

⁶¹¹ Ostatně už samotný pojem sociální hnutí obsahuje odkaz na pohyb. Avšak masy lidí trpících hladem a žijících v extrémní chudobě jsou pevně připoutány k místům svého každodenního života a ve svém úsilí protestovat se nemohou, obrazně řečeno, téměř ani „hnout“.

veřejné sféry, kterou představují současná masmédia, jež redukuje sociální strádání na veřejně viditelnou nespokojenost protestních hnutí, jak je to typické pro západní svět. Ačkoliv západní způsob veřejného vyjádření zkušeností nespravedlnosti hraje nezastupitelnou roli v zápase o spravedlnost, samotné veřejné vyjádření nemůže být měřítkem důležitosti, i kdyby se utrpení globálních chudých stalo veřejně manifestovaným. Používání takového měřítka by bránilo zohlednit další, neveřejné formy sociálního strádání, jež si zasluhují naši pozornost. Takový přístup by rovněž zachovával omezení typická pro současnou úroveň artikulace zneuznání. Z uvedených důvodů musíme brát v potaz veřejné i neveřejné projevy, které mohou reflektovat situaci globálních chudých. Západocentrický přístup k sociálnímu strádání přehlíží každodenní podoby pocitů sociálního bezpráví, kterých si veřejnost dosud nevšimla či jimž se dostalo malé nebo pouze dočasné pozornosti. Tito lidé volají po změně svými vlastními prostředky a způsoby, které mají k dispozici. Formulují nároky prostřednictvím svých *každodenních* zápasů, jimiž musejí řešit problémy spojené se zajištěním základních podmínek svého přežití v extrémní chudobě.⁶¹² Jejich životní podmínky jim nedovolují projevit nesouhlas tradičními prostředky veřejných protestů v západních zemích, například demonstracemi v ulicích apod., takže své rozhořčení vyjadřují prostřednictvím svých místních každodenních bojů o uznání – o vodu, potraviny, přístřeší a další základní životní prostředky. Dnešní situaci

⁶¹² Scott, J. C., *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, c. d.; srov. též, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press 1979; též, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press 1992. V českém jazyce téma protestu a každodennosti viz Marada, R., *Kultura protestu a politizace každodennosti*. Brno, CDK 2003.

zneuznaných extrémně chudých a umírajících je možné srovnat se situací otroků před zrušením otroctví. Stejně jako v době před zrušením otroctví mnoho lidí nepovažovalo otroky za lidské bytosti, tak dnes ty, jež trpí hladem a extrémní chudobou, většina lidí dosud neuznala za subjekt sociálního protestu.⁶¹³ Ovšem právě zkušenost nespravedlnosti, již byla upřena veřejná pozornost, může být nejnaléhavější svého druhu, což ukazuje právě případ globálních chudých, kteří trpí hladem a extrémní chudobou. Můžeme tedy říci, že globální chudí, kteří svůj disent se zneuznáním dávají najevo tímto způsobem, trpí dvojnásob: za prvé svou chudobou, za druhé tím, že jsou jejich protesty přehlíženy.

V debatě mezi Nancy Fraserovou a Axelem Honnethem, kterou lze považovat za reprezentativní diskusi na dané téma, má Honneth pravdu, když dokazuje, že Fraser teoreticky podceňuje ta sociální hnutí, jimž se nedostává veřejného sociálního uznání.⁶¹⁴ Na druhé straně je třeba říci, že Honneth nebere v potaz skutečnost, že se Fraser věnuje důležitým globálním otázkám, které je zcela nezbytné začlenit do teorie, což platí zvláště v případě proměňující se role národních států v globálním kontextu.⁶¹⁵ Z tohoto hlediska Honneth podceňuje globální rozměr analýzy. Stejně jako ve

⁶¹³ Tito lidé jsou veřejně zviditelňováni většinou jen během časově omezených mediálních kampaní nebo také v případech přírodních katastrof. Tento druh zviditelnění má ale velmi limitovaný pozitivní dopad na uznání globálních chudých a na uspokojení jejich potřeb. A v tomto ohledu dosud nepřinášejí zásadní změnu ani politika EU zaměřená na rozvojovou pomoc, ani další podobné aktivity na tomto poli.

⁶¹⁴ Honneth, A., Přerozdělování jakožto uznání. In: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 149.

⁶¹⁵ Fraser, N., Sociální spravedlnosti ve věku politiky identity. In: Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?*, c. d., s. 19. Viz také Fraser, N., Reformulování spravedlnosti v globalizovaném světě, c. d.

svém bádání bere v potaz relevantní sociální hnutí minulosti, neměl by přehlížet současné podstatné změny, které zase analyzuje Nancy Fraser. Adekvátní teorie totiž musí být na jedné straně vnímavá ke skutečnosti, že nesouhlas různých zneuznaných skupin obyvatelstva se zatím nevyvinul do zjevně silných a občas militantních forem, jakými se dosud projevovala dělnická a nová sociální hnutí. Na druhé straně pochopení nesouhlasu globálních chudých a jejich normativních nároků vyžaduje zkoumání současných mezinárodních a nadnárodních uspořádání, aby bylo možné potřeby globálních chudých uspokojit odstraněním překážek, které brání jejich naplnění.

Jádro mé argumentace spočívá v tvrzení, že je nezbytné pamatovat na každodenní boje o uznání i tehdy, když se jim nedostává žádné nebo malé veřejné pozornosti, přičemž je zároveň třeba rozvíjet sociální zkoumání globálních konstelací, a to zvláště ve světle životních podmínek globálních chudých. Pokud za své předpoklady přijmeme výše nastíněná východiska, že za prvé miliony lidí, kteří v naprosté většině pocházejí z rozvojových zemí, umírají hlady kvůli příčinám souvisejícím s chudobou a že za druhé jejich sociální zkušenost zneuznání, která se nedostala do centra veřejné pozornosti, představuje způsob významného každodenního protestu, pak musíme připustit, že máme co do činění s jedním z největších protestů v lidských dějinách. Ten vyžaduje adekvátní mezinárodní a nadnárodní reakci. Jelikož je zároveň provázen mnoha protesty dalších potlačovaných skupin osob, které jsem zmínil výše, ať už to jsou nezaměstnaní, diskriminované ženy, etnické nebo sexuální menšiny, jedná se o závažnou řadu nespravedlností, které je nutné odstraňovat.

Vzhledem k tomu, že některé druhy uznání jsou již dnes začleněny do mezinárodního práva, je třeba analyzovat nejprve existující právní závazky, které mohou

napomoci problém odstranit.⁶¹⁶ Požadavek posílení současného mezinárodního práva je samozřejmě jen prvním z řady dalších požadavků. Teprve až lidé zjistí, že „nejsnazší cesta“ odporu v rámci mezinárodního práva je neschůdná, investují energii do rozvíjení nového, alternativního právního řádu nadnárodní roviny. V současné době lidé v mnoha zemích kritizují své vlády a požadují od nich, aby naplňovaly své závazky v oblasti dodržování sociálních práv zakotvených v mezinárodních právních dokumentech. Výstižným příkladem je *Social Watch Report*, který každý rok připravují občané z desítek zemí z téměř všech částí světa jako vyjádření globálního občanského protestu proti nenaplňování a porušování sociálních práv v oblasti chudoby a genderové nerovnosti.⁶¹⁷

⁶¹⁶ Viz Giesen, K.-G./Pijl, K. van der (eds.), *Global Norms in the Twenty-First Century*. Newcastle, Cambridge Scholars Press 2006; Windfuhr, M. (ed.), *Beyond the Nation State. Human Rights in Times of Globalization*. Uppsala, Global Publications Foundation 2005; Koskenniemi, M., *From Apology to Utopia. The Structure of International Legal Argument*, c. d.; týž, *The Gentle Civilizer of Nations, The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, c. d. Honneth rozvíjí své pojetí práva zejména v pracích *The Struggle for Recognition* (c. d.) a *Leiden an Unbestimmtheit* (c. d.). Fraser se právu věnuje ve své knize *Justice Interruptus* (c. d.) a také v *Přerozdělování nebo uznání?* (c. d.). Je důležité upřesnit, že zatímco teorie uznání se zabývá vzájemným uznáním mezi osobami, právní diskurz se soustředí právě na uznání práv a povinností, které uznávají národy. Mé úsilí v tomto článku směřuje k začlenění právního diskurzu do teorie uznání.

⁶¹⁷ Viz zatím poslední ročník *Social Watch Report 2010*. Montevideo, Instituto del tercer mundo 2010 (výběr z každoročních zpráv je v posledních letech k dispozici rovněž v české verzi: www.socialwatch.cz). Srov. Výzkumný tým Social Watch, *Právo nežít v chudobě*. Praha, Filosofia 2010; Waisová, Š. a kol., *Ve stínu modernity. Perspektivy a problémy rozvoje*. Plzeň, Aleš Čeněk 2005; Císař, O., *Transnacionální politické sítě*. Brno, Masarykova Univerzita v Brně 2004.

10.2 Extrateritoriální uznání hospodářských a sociálních práv

Současný mezinárodní právní systém – navzdory svým negativním aspektům – obsahuje některé progresivní prvky, které lze rozvíjet a tím přispět k utváření kosmopolitního právního systému. Jedním z důležitých prvků, které získávají na významu, je extrateritoriální uznání. V rámci vestfálského systému mezinárodních vztahů byl koncept extrateritoriálního uznání využíván jen v malém množství případů, které příliš neovlivňovaly ani větší množství osob, ani systém mezinárodních vztahů. Jelikož však dnes stále více hospodářských a finančních aktivit získává mezinárodní a nadnárodní podobu, zvyšuje se míra, v níž je zapotřebí zajistit uznání nejrůznějších práv na území jiných států. Jinými slovy, potřeba uznání práv za hranicemi státu v rámci postvestfálského uspořádání postupně narůstá. Požadavek extrateritoriálního uznání nejrůznějších práv za hranicemi státu představuje snahu kritických sociálních a politických aktérů přinutit státy, aby převzaly odpovědnost za své jednání, za jednání svých občanů a za činnost korporací. Posuďme nyní dosavadní možnosti extrateritoriálního uznávání sociálních práv.

„Chudoba je porušením základních lidských práv,“ prohlásila Vysoká komisařka Organizace spojených národů pro lidská práva.⁶¹⁸ „Všeobecná deklarace lidských

⁶¹⁸ „Chudoba je porušením základních lidských práv, na které se velmi často zapomíná. Musíme ji zahrnout mezi nejtěžší porušení lidských práv. Lidé, kteří žijí v chudobě, usilují o důstojnost stejně jako všichni ostatní...“ United Nations High Commissioner for Human Rights, *Respect for Human Rights Essential for the Eradication of Poverty*.

<http://www.unhchr.ch/huricane/hurricane.nsf/view01/10F59F4258CB C22CC1256DC20049B1DF?opendocument>.

práv“ vyhlašuje různá práva spolu s právem každého „na takovou životní úroveň, která by byla s to zajistit jeho zdraví a blahobyt ... počítajíc v to zejména výživu, šatstvo, bydlení a lékařskou péči“. ⁶¹⁹ Vzhledem k dosahu práva za hranice jednotlivých národních států pak deklarace uvádí, že „každý má právo na to, aby vládl takový sociální mezinárodní řád, ve kterém by práva a svobody ... byly plně uplatněny“. ⁶²⁰

Základní sociální a hospodářská práva jsou právně specifikována v „Mezinárodním paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech“. ⁶²¹ Pakt se zaměřuje na státy ⁶²² a má mezistátní platnost. Jak jsem se již zmínil, původně byl přijat Valným shromážděním OSN ⁶²³ a k dnešnímu datu jej ratifikovalo více než 150 států, které mají různá kulturní a ekonomická

⁶¹⁹ *Všeobecná deklarace lidských práv*, čl. 25, odst. 1.

⁶²⁰ Tamtéž, čl. 28.

⁶²¹ Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech, <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/mezinarodni-pakt-o-hospodarskych-socialnich-a-kulturnich-pravech.pdf>. Rovněž byl přijat Opční protokol k Mezinárodnímu paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech.

⁶²² Všeobecná deklarace lidských práv a Pakty o lidských právech se soustřeďují primárně na státy. Nicméně vykonávání spravedlnosti zahrnuje také ostatní aktéry globálního společenství. Existují tři základní skupiny: (A) státní aktéři, tj. národní státy, (B) aktéři, kteří překračují hranice státu, mezi něž patří transnacionální či multinacionální korporace, mezinárodní finanční instituce, například Světová banka a Mezinárodní měnový fond, dale orgány OSN zabývající se lidskými právy, mezinárodní nevládní organizace atd., (C) aktéři na nižší rovině, než je stát, což je kategorie vztahující se hlavně na národy, firmy a jedince.

⁶²³ Podrobněji lze uvést, že Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech byl přijat všemi 105 hlasy přítomných na Valném shromáždění OSN v roce 1966. Přijetí Paktu bylo výsledkem téměř dvacet let trvajících přijímacího procesu, v jehož rámci se tématem hospodářských, sociálních a kulturních práv zabývaly výbory a agentury OSN. Pakt vstoupil v platnost o deset let

uspořádání a politická zřízení. V paktu se prohlašuje, že „v žádném případě nesmí být národ zbaven svých vlastních prostředků k životní existenci“,⁶²⁴ a uznává se „právo každého jednotlivce na přiměřenou životní úroveň pro něj a jeho rodinu, zahrnující v to dostatečnou výživu, šatstvo, byt a na neustálé zlepšování životních podmínek“.⁶²⁵ Pakt stanovuje závazek: „Každý stát, který je smluvní stranou Paktu, se zavazuje podniknout při maximálním využití svých zdrojů samostatně, i prostřednictvím mezinárodní součinnosti a spolupráce kroky hospodářské a technické k postupnému dosažení plného uskutečnění práv uznaných v tomto Paktu, a to všemi vhodnými prostředky, včetně přijetí zákonodárných opatření.“⁶²⁶

Přesné vymezení „všech vhodných prostředků, včetně přijetí zákonodárných opatření“ je obsaženo ve výkladu Výboru OSN pro hospodářská, sociální a kulturní práva (CESCR). Na rozdíl od různých ideologických interpretací se v něm explicitně uvádí, že tento závazek je politicky neutrální v tom smyslu, že jeho naplnění nevyžaduje žádný konkrétní druh politického systému:

později (1976), poté co proběhly nezbytné ratifikační kroky. K diskusi o nejrůznějších aspektech hospodářských a sociálních práv viz Craven, M., *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: A Perspective on Its Development*. Oxford, Clarendon Press 1995.

⁶²⁴ *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech*, oddíl I, čl. 1, odst. 2.

⁶²⁵ *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech*, oddíl III, čl. 11, odst. 1. Viz také komentář k uplatňování Paktu: Committee on Economic, Social and Cultural Rights (CESCR), *General Comment 4*, 13/12/91, The right to adequate housing (čl. 11 (1)); CESCR, *General Comment 7*, 20/05/97, The right to adequate housing.

⁶²⁶ *Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech*, oddíl II, čl. 2, odst. 2.

„... socialistický nebo kapitalistický systém, smíšené, centrálně plánové či laissez-faire hospodářství, anebo ... jakýkoliv jiný jednotlivý přístup.“⁶²⁷ Záleží tedy na každém jednotlivém státu, jak vymezí vhodné prostředky a zákonodárná opatření.⁶²⁸

Právní závazky národních států se vztahují zejména na aktéry vyskytující se na jejich vlastním území a spadající pod jejich jurisdikci. Nicméně ve věku globalizace státní i nestátní aktéři významně ovlivňují i životy těch, kteří se zdržují mimo jejich území, v jiných zemích. Zvláště státy třetího světa jsou za této situace téměř bezmocné. Západní země mají větší – ač také pouze omezené – extrateritoriální možnosti.

Povinnosti států, které ratifikovaly „Mezinárodní pakt o občanských a politických právech“, se soustřeďují na aktéry žijící na jejich území a spadající pod jejich jurisdikci. Nicméně v případě „Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech“ je výhodou, že lze požadovat také extrateritoriální uznání, jelikož rozsah působnosti (*scope of action*) tohoto paktu není ve smlouvě nijak omezen.⁶²⁹ Prosazování sociálních

⁶²⁷ CESCR, *General Comment 3*, The nature of States parties obligations, čl. 2, odst. 1, 14/12/90, odst. 8. Je neutrální pod podmínkou, že jsou respektována lidská práva.

⁶²⁸ Není nevýznamné srovnat zmíněný Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech s Mezinárodním paktem o občanských a politických právech (ICCPR), který byl přijat 16. prosince 1966 a vstoupil v platnost 23. března 1976. Státy totiž mají povinnost implementovat závazky ICCPR, zatímco v případě závazků vyplývajících z Paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech se zavázaly pouze k tomu, že budou o jejich postupnou implementaci usilovat.

⁶²⁹ Extrateritoriální uznání ukazuje rozsáhlejší artikulaci synchronní stránky uznání na mezinárodní a transnacionální rovině, než jakou skýtá Honnethův rozbor uznání mezi státy, jenž současný status quo překračuje jen velmi slabě. Zároveň však na rozdíl od Heinse, jenž o tuto rozsáhlejší artikulaci uznání na mezinárodní rovině ta-

práv v něm obsažených tedy překračuje území daného národního státu.⁶³⁰

„Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech“ uvádí, že státy by měly práva prosazovat „samostatně, i prostřednictvím mezinárodní součinnosti a spolupráce“.⁶³¹ To umožňuje dvojí interpretaci. Za prvé, že *individuální* uplatnění práv vyžaduje více odpovědnosti ze strany států. Za druhé, že *mezinárodní* součinnost, kontakty, jednání a spolupráce umožňují menší zásahy jednotlivých států, které už nebudou odpovědné jednotlivě, ale budou sdílet odpovědnost s ostatními státy. Mezinárodní pomoc se týká jak nabídek humanitární pomoci ze strany jednotlivého státu, tak případů, kdy se státy podílejí na mezinárodní humanitární pomoci společně. Ačkoliv toto všeobecné vymezení předmětu úpravy není nikterak podrobné, dále ještě ukážu, že ICESCR je v tomto ohledu dostatečně konkrétní, aby mohl být takto použit.

Extraterritoriální působnost ICESCR je vzhledem k právu na vodu, právu na výživu, právu na adekvátní bydlení a dalším právům specifikována Výborem pro hospodářská, sociální a kulturní práva OSN. Například co se týče práva na vodu,⁶³² Výbor zdůrazňuje, že

ké usiluje, obsahuje historický rozměr analýzy utváření uznání prostřednictvím rozvíjení konkrétních právních prvků.

⁶³⁰ Srov. Coomans, A. P. M., *Progressive Development of International Human Rights Law: The Extraterritorial Application of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*. In: Windfuhr, M. (ed.), *Beyond the Nation State: Human Rights in Times of Globalisation*. Uppsala, Global Publications Foundation 2005, s. 33–50; Craven, M., *Violence of Dispossession: Extra-Territoriality and Economic, Social, and Cultural Rights*. In: Baderin, M. A./McCorquodale, R. (eds.), *Economic, Social and Cultural Rights in Action*. Oxford, Oxford University Press 2007, s. 71–88.

⁶³¹ Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech, čl. 2, odst. 1; čl. 11, odst. 1 a 2; čl. 15, odst. 4, čl. 23.

⁶³² Tamtéž, čl. 11 a 12.

státy by neměly uvalovat embarga, jež brání distribuci vody a činností nutným pro uplatnění tohoto práva.⁶³³

Na příkladu práva na výživu lze ukázat, že jsou na státy kladeny závazky trojí úrovně: 1) respektovat (*to respect*), 2) chránit (*to protect*), 3) naplňovat (*to fulfill*), což s sebou nese závazky podpory (*to facilitate*) a zajištění (*to provide*).⁶³⁴ Pokud jde o třetí strany, státy mají závazky *respektovat* a *chránit* s ohledem na činnost obránců práv a ostatních členů občanské společnosti, kteří pomáhají při uplatňování práva na výživu.⁶³⁵ Státy mají mezinárodní povinnost: „... uznat klíčovou roli mezinárodní spolupráce a dostát svému závazku na podniknutí společných i samostatných opatření k naplnění plného prosazení práva na dostatečnou výživu. Při uskutečňování tohoto závazku by státy, smluvní strany, měly podniknout kroky, které v dalších zemích zajistí realizaci práva na výživu, a kroky, které budou ochraňovat toto právo, které podpoří přístup k potravinám a které zajistí nutnou pomoc v nutných případech.“⁶³⁶ „Nejzranitelnější obyvatelstvo“ má přitom přednost před všemi ostatními, což by se mělo vztahovat také na uprch-

⁶³³ CESCR, *General Comment 15*, E/C.12/2002/11 The right to water, odst. 32.

⁶³⁴ CESCR, *General Comment 12*, E/C.12/1999/5, The right to adequate food (čl. 11), čl. 15 a pozn. č. 1. Viz také *Right to Adequate Food as a Human Right* (Human Rights Study Series No. 1). New York, United Nations 1989, United Nations Publication, No. E.89.XIV.2

⁶³⁵ CESCR, *General Comment 12*, E/C.12/1999/5, The right to adequate food (čl. 11), § 35. Viz také Narula, S., *The Right to Food: Holding Global Actors Accountable Under International Law*. Center for Human Rights and Global Justice Working Paper No. 7, 2006.

⁶³⁶ Toto je definováno v duchu Charty Organizace spojených národů (čl. 56), Mezinárodním paktem o sociálních, hospodářských a kulturních právech (čl. 11, 21, 23) a Římskou deklarací Světové potravinové konference. CESCR, *General Comment 12*, E/C.12/1999/5, The right to adequate food (čl. 11), § 36.

líky.⁶³⁷ Od států se očekává, že splní závazky, a to především na minimální úrovni, jež je nutná pro osvobození lidských bytostí od hladu. Zatímco OSN uznává důležitost Světového potravinového programu, UNICEF, Organizace pro výživu a zemědělství a Úřadu vysokého komisaře pro uprchlíky (UNHCR), odpovědnost za extrateritoriální závazky nesou státy, ať už každý sám za sebe, nebo ve vzájemné součinnosti.

Důležitá je také skutečnost, že sociální práva uvedená v „Mezinárodním paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech“ se mohou dostat do rozporu s některými jinými závazky, například s ekonomickými sankcemi, jež byly v mezinárodní součinnosti či jednostranně uvaleny na některé země, nebo se ocitnout v napětí se sankcemi uvalenými Radou bezpečnosti OSN.⁶³⁸ Sankce odsouhlasené podle Charty OSN Radou bezpečnosti přitom mohou převážit nad závazky paktu, neboť v případě rozporu má přednost Charta OSN. Pokud však některé státy uvalí embargo na jiný stát, jsou tyto státy povinny zabezpečit, aby i v průběhu uplatňování sankcí bylo zajištěno naplňování těch částí Charty OSN, které se týkají lidských práv. Výbor OSN pro hospodářská, sociální a kulturní práva uvádí, že nejrůznější ekonomické sankce mají negativní dopady na obyvatelstvo cílových zemí. Výklad Výboru zmiňuje, že vzhledem k právu na výživu a k právu na vodu by státy neměly vyhlašovat žádná embargo, která ohrožují dodávky vody a přístup k potravě, a to včetně služeb pro zajištění vody a podmínek pro produkci potravin. „Voda nesmí být nikdy použí-

⁶³⁷ CESCR, *General Comment 12*, E/C.12/1999/5, The right to adequate food (čl. 11), odst. 38.

⁶³⁸ Viz také White, N. D., The Applicability of Economic and Social Rights to the UN Security Council. In: Baderin, M. A./McCorquodale, R. (eds.), *Economic, Social and Cultural Rights in Action*, c. d., s. 89–107.

vána jako nástroj politického a hospodářského nátlaku.“⁶³⁹ Analogicky: „Výživa nesmí být nikdy používána jako nástroj politického a hospodářského nátlaku.“⁶⁴⁰ Tato prohlášení jsou dostatečně explicitní a ukazují, že politické a hospodářské důvody nemají přednost před právy na výživu a vodu.

Výbor pro hospodářská, sociální a kulturní práva přijal zvláštní komentář ke vztahu mezi ekonomickými sankcemi a dodržováním hospodářských, ekonomických a kulturních práv. Uvádí se v něm, že zavádění sankcí je sice v určitých případech oprávněné, že je však také skutečností, že sankce „mají závažný dopad“ na sociální a další práva a často způsobují špatnou distribuci potravin, čisté pitné vody a léků, vedou ke špatnému fungování školství a zdravotnictví a mohou posílit represivní elity. Výbor zdůrazňuje, že „ať jsou okolnosti jakékoliv, takové sankce by vždy měly plně brát v potaz ustanovení obsažená v Mezinárodním paktu o sociálních, hospodářských a kulturních právech“.⁶⁴¹ Jako vysvětlení se pak v komentáři prohlašuje, že „bezpráví jednoho druhu by nemělo být řešeno bezprávím jiného druhu“.⁶⁴²

10.3 Regulace transnacionální ekonomiky

Extraterritoriální uznání umožňuje regulovat transnacionální ekonomiku, ta však zároveň vymezuje možnosti působení extraterritoriálního uznání. Transnacio-

⁶³⁹ CESCR, *General Comment 15*, E/C.12/2002/11 The right to water, odst. 32.

⁶⁴⁰ CESCR, *General Comment 12*, E/C.12/1999/5, The right to adequate food (čl. 11), odst. 37.

⁶⁴¹ CESCR, *General Comment 8*, The relationship between economic sanctions and respect for economic, social and cultural rights, U.N. Doc. E/C.12/1997/8 (1997), § 1.

⁶⁴² Tamtéž, odst. 16.

nální korporace spolu se Světovou obchodní organizací, Mezinárodním měnovým fondem a Světovou bankou uplatňují své zájmy a uskutečňují politiky, které často přinášejí ztráty nejvíce znevýhodněnému a nejchudšímu obyvatelstvu. Současnou situaci vystihl William Robinson: „... globalizace dnes omezuje či zcela likviduje schopnost jednotlivých států regulovat akumulaci kapitálu a získávat výnosy a tím právě – celosvětově – vyhrocuje protiklad mezi bohatou menšinou a chudou většinou.“⁶⁴³ Zdá se, že vyhrocování protikladů je jistým druhem „nového sociálního apartheidu“, který vyžaduje prostorovou separaci umožňující sociální kontrolu, jež pak malé elitě zaručuje jak přístup ke všemu, co je nezbytné k životu, tak možnosti rozsáhlé spotřeby.

„Soutěž až na dno sil“ (*Race to the Bottom*) vytváří příhodné podmínky pro protesty, které se nyní postupně utvářejí. Alternativou k transnacionální koncentraci kapitálu je zase transnacionální odpor. Zdola vznikající druhy transnacionálního nesouhlasu vytvářejí anti-hegemonický blok.⁶⁴⁴ Protesty proti transnacionálnímu kapitálu, například proti vyjednávání o Multilaterální dohodě o investicích (MAI), a další projevy nespokojenosti s různými druhy zneuznání ukazují, že globalizační tendence ekonomického systému v sobě obsahují i svou druhou stranu, jež se projevuje zapojením lokál-

⁶⁴³ Robinson, W., *Globalization: Nine Theses on Our Epoch. Race & Class*, 38, 1996, 2, s. 25 nn.; srov. Sklair, L., *Sociology of the Global System*, c. d.; týž, *The Transnational Capitalist Class*, c. d.; Robinson, W., *Teorie globálního kapitalismu*, c. d.; týž, *Social Theory and Globalization: The Rise of a Transnational State. Theory and Society*, 30, April 2001, 2, s. 157–200; Harris, J., *The Dialectics of Globalization*, c. d.; Munck, R., *Globalization and Labour. The New “Great Transformation”*. London, Zed Books 2002.

⁶⁴⁴ Viz například každoročně vydávanou *Global Civil Society Yearbook*, např. Anheier, H./Kaldor, M./Glasius, M. (eds.), *Global Civil Society 2006/7*. London, Sage 2006.

ních a národních společenských sil do transnacionální kritiky. Dnes jsme svědky dvou nových vzájemně silně protichůdných procesů, kdy na jedné straně vznikají transnacionální ekonomické a finanční struktury, kdy se však na druhé straně začíná utvářet transnacionální sociální kritika. Strukturální opatření a další činnosti mezinárodních finančních institucí již podnítily mnohé protesty na Severu i Jihu. Lidé se bouří proti negativním dopadům, které do mnoha zemí přinesly nejrůznější druhy liberalizace nařizované jako součást programů strukturálního přizpůsobení (*structural adjustment*) či předepisované v rámci dalších programů zaměřených na nerovnost a chudobu. Právě negativní dopad těchto opatření na zranitelnější část světové populace, na globální chudé, představuje klíčový argument v diskusích, které se vedou ohledně regulace transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí.

Nechtěl bych tvrdit, že za extrémní chudobu globálních chudých a za miliony mrtvých jsou odpovědné pouze transnacionální korporace a mezinárodní finanční instituce. Konstatuji však, že ve světě, kde národní státy ztrácejí svůj vliv, zatímco transnacionální korporace a mezinárodní finanční instituce svůj vliv výrazně posilují, se musíme podrobněji zaměřit na problém hladu a extrémní chudoby z hlediska odpovědnosti transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí. Vhodným výchozím bodem úvah o tomto druhu odpovědnosti je koncepce globální spravedlnosti, kterou vypracovala Iris Young: „Model odpovědnosti založené na sociálních vztazích tvrdí, že aktéři jsou odpovědní za strukturální nespravedlnost, protože se svým jednáním podílejí na procesech, které vedou k nespravedlivým důsledkům.“⁶⁴⁵ Co se týče obecné

⁶⁴⁵ Young, I. M., Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích, c. d., s. 90.

odpovědnosti, každý vlivný aktér v globálním kontextu, včetně transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí, by měl sdílet odpovědnost za globální uspořádání a jeho negativní důsledky, což nemůže vylučovat ani existenční dopad na tohoto aktéra. Pokud jde o konkrétní utrpení a konkrétní odpovědnosti, na první pohled se zdá rozumné požadovat, aby transnacionální korporace a mezinárodní finanční instituce nesly plnou odpovědnost za své přímé jednání, dále aby v případech utrpení, které ovlivňují jen nepřímo, nesly pouze částečnou odpovědnost, a v případech, v nichž na konkrétní utrpení nemají žádný vliv, neměly odpovědnost žádnou. Nicméně struktura odpovědnosti by měla být rozložena daleko komplexněji.⁶⁴⁶ Je třeba rozlišovat například mezi tím, co aktér přímo způsobí, a tím, co vědomě ponechá, aby nastalo, aniž se na tom nějak přímo podílí, což ho však nijak nezbavuje odpovědnosti.⁶⁴⁷

V návaznosti na Thomase Poggeho lze rozlišit šest základních druhů příčin problémů a jim odpovídajících druhů odpovědnosti.⁶⁴⁸ Za prvé, uspořádání legálně způsobuje problémy – některým lidem je právně bráněno získat např. jídlo nebo léky. Za druhé, uspořádání právně dovoluje soukromým subjektům způsobovat problémy – prodejci odmítají některým lidem prodat např. jídlo nebo léky. Za třetí, uspořádání donucovacím a vyhnutelným způsobem vede k situacím, které mohou

⁶⁴⁶ Podrobněji viz Hrubec, M., *Globální sociální nerovnosti: důsledky a alternativy*, c. d., s. 222–228.

⁶⁴⁷ Viz například Haydar, B., *Extreme Poverty and Global Responsibility*. In: Barry, C./Pogge, T. W. (eds.), *Global Institutions and Responsibilities*. Oxford, Blackwell 2005, s. 312–313. Viz také Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, c. d., s. 41–43.

⁶⁴⁸ Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*, c. d., s. 41–43. Následující dva odstavce vycházejí z mého příspěvku: Hrubec, M., *Globální sociální nerovnosti: důsledky a alternativy*, c. d., s. 222 až 228.

problém způsobit – někteří lidé si kvůli chudobě nemohou koupit např. jídlo nebo léky. Za čtvrté, uspořádání sice zakazuje jednání soukromých subjektů, které způsobuje problémy, ale zároveň je toleruje – prodejci ilegálně brání určitým lidem koupit si např. jídlo nebo léky, a prosazování práva je přitom nedůsledné. Za páté, uspořádání nepomáhá lidem s vrozeným postižením, přestože by pomoci mohlo – postižení nemají v daném uspořádání přístup např. k určitému druhu jídla nebo léku, který potřebují. Za šesté, uspořádání, přestože by mohlo pomoci, nepomáhá lidem s postižením, které si sami přivodili – postižení nemají v daném uspořádání přístup např. k určitému druhu jídla nebo léku, který potřebují např. k léčení důsledků dlouhodobého kouření nebo jiného sebepoškozování.

Odpovědnost v jednotlivých druzích uspořádání za problémy by měla být odstupňována podle pořadí těchto scénářů, první druh uspořádání nese nejvíce odpovědnosti, poslední nejméně, a to v závislosti na tom, do jaké míry se na vzniku problémů samo podílí nebo do jaké míry jejich vzniku pouze nebrání.

Ponecháme-li nyní stranou tyto náročnější požadavky, můžeme vznést požadavek alespoň minimální odpovědnosti a ptát se, zda finanční hodnota, kterou v přímé či nepřímé současné nebo historické interakci s rozvojovými zeměmi většina z nás v západních zemích každoročně získává, není vyšší než finanční částka potřebná na odstranění globální chudoby, jež se odhaduje na pouhé jedno procento ročního globálního příjmu. Tato hypotetická otázka minimální zodpovědnosti však nemůže ignorovat ani dějiny koloniálních a imperiálních zásahů západních zemí do „třetího světa“ a především současné intervence ekonomické globalizace, jež je třeba institucionálně přivést k odpovědnosti.

Hledejme odpověď spojenou s podporou právního řešení, jež by nejprve postihlo velké aktéry, kteří by měli

nést odpovědnost. Podívejme se, jaké jsou současné právní závazky týkající se problémů spojených s odpovědností.⁶⁴⁹ Silné státy právně omezují, přinejmenším částečně, transnacionální korporace na svém domácím území. Nicméně na nadnárodní úrovni je činnost transnacionálních korporací přímo regulována jen různými normami převážně nezávazné povahy, které nabízejí pouze vodítka, jimiž se korporace podle své libosti mohou nebo nemusejí řídit. Jako příklad je možné uvést „Deklaraci o právech a odpovědnostech jednotlivců, skupin a společenských orgánů“.⁶⁵⁰ Normy obsažené v „Odpovědnostech transnacionálních korporací a jiných obchodních společností s ohledem na lidská práva“ jsou taktéž nezávazné a vyjadřují pouze dobrovolný závazek korporací respektovat omezení vymezená národními a mezinárodními právními normami.⁶⁵¹ Za současné situace je však možné dosáhnout relativně účinné zodpovědnosti a regulace transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí prostřednictvím extraterritoriálního uznání ze strany silných států, které mohou a měly by právními prostředky uplatňovat svůj vliv na činnost „svých“ transnacionálních organizací v jiných státech. Ekonomické organizace a finanč-

⁶⁴⁹ Viz Kamminga, M. T./Zia-Zarifi, S. (eds.), *Liability of Multinational Corporations under International Law*. The Hague – London – Boston, Kluwer Law International 2000.

⁶⁵⁰ Déclaration sur le droit et la responsabilité des individus, groupes et organes de la société de promouvoir et protéger les droits de l'homme et les libertés fondamentales universellement reconnus (Declaration on the Rights and Responsibilities of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms). Assemblée générale des Nations unies, A/RES/53/144, 8 mars 1999.

⁶⁵¹ Norms on the Responsibilities of Transnational Corporations and Other Business Enterprises with Regard to Human Rights, U.N. Doc. E/CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2.

ní instituce by měly nést právní odpovědnost za svou transnacionální činnost prostřednictvím právního vztahu ke svým domovským státům, které jsou vázány výše zmiňovaným „Mezinárodním paktem o hospodářských, sociálních a kulturních právech“ a dalšími smlouvami. Mezinárodní finanční instituce a transnacionální korporace by měly být za svou činnost v zemích, kde působí, což se vztahuje zvláště na země třetího světa, zodpovědné prostřednictvím států, v jejichž obchodních rejstřících jsou zapsány, což se týká převážně západních států. Takovýto přístup pomáhá vytvářet globální síť distributivní regulace, která přispívá k odstraňování chudoby. Uvedené postupy vyznačují slibné fragmenty vznikajícího globálního právního řádu v oblasti distributivní regulace, a zvláště extrateritoriální uznání jednotlivců a sociálních skupin, kteří a které byly poškozeny transnacionálními ekonomickými a mezinárodními finančními organizacemi. Nicméně v současné době tyto pozitivní fragmenty představují pouze část omezeného národně-mezinárodního rámce.

Je důležité upozornit na skutečnost, že zatímco transnacionální korporace jsou opravdu nestátními aktéry, mezinárodní finanční instituce, jako například Mezinárodní měnový fond a Světová banka, představují multinárodní či mezinárodní aktéry, jelikož jsou zakládány a organizovány jednotlivými členskými státy. Na jedné straně tedy, ačkoliv jsou transnacionální korporace a mezinárodní finanční instituce právními subjekty přinejmenším podle obyčejového práva, a mají proto jisté povinnosti, nemají právní subjektivitu podle „Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech“. Na druhé straně, pokud budeme vycházet z celé sféry působnosti ICESCR, jak jsem uvedl výše, můžeme transnacionálním korporacím a mezinárodním finančním institucím nepřímou ukládat povinnosti a regulovat je prostřednictvím států, které podepsa-

ly a ratifikovaly jak ICESCR, tak i další smlouvy o sociálních právech, jelikož tyto státy jsou pak odpovědné za extraterritoriální uplatňování těchto práv. Tímto způsobem by tedy státy měly plnit své závazky za svými hranicemi také v případě regulace transnacionálních korporací a mezinárodních finančních institucí.

Dobrym příkladem zde může být právo na vodu. Ve svém komentáři Výbor OSN pro hospodářská, sociální a ekonomická práva upozorňuje například na dohody o liberalizaci obchodu a formuluje požadavek, aby tyto dohody nezmenšovaly schopnost žádné země plně uplatňovat právo na vodu.⁶⁵² Státy jakožto členové mezinárodních organizací jsou ve věci práva na vodu odpovědné také za jednání svých korporací a mezinárodních finančních institucí, jichž jsou členy. Tato teze je upřesněna v komentáři, který uvádí: „Státy, smluvní strany, které jsou členy mezinárodních finančních institucí, zvláště Mezinárodního měnového fondu, Světové banky a regionálních rozvojových bank, by měly podnikat kroky, které zajistí, že na právo na vodu bude brán zřetel v rámci jejich politik poskytování půjček a jejich úvěrových politik a dalších mezinárodních opatření.“⁶⁵³

Žádná činnost občanů, firem či dalších aktérů, která se odehrává v rámci jurisdikce smluvních států, by neměla vést k tomu, že jakýkoliv stát bude zbaven své schopnosti zajistit právo na vodu pro osoby, které spadají do jeho jurisdikce. „Smluvní státy by měly podniknout kroky, které zabrání jejich vlastním občanům a firmám v porušování práva na vodu jiných osob a pospolitostí v jiných zemích.“⁶⁵⁴

⁶⁵² CESCR, General Comment 15, The right to water (a čl. 11 a 12 Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech) U.N. Doc. E/C.12/2002/11 (2003), § 35.

⁶⁵³ Tamtéž, § 36. Otázka dohod o volném obchodu je zmíněna v odstavci 35.

⁶⁵⁴ Tamtéž, odst. 33; viz také odst. 31.

Právo na dostatečnou výživu je obdobným případem. Mezinárodní finanční instituce, zvláště Mezinárodní měnový fond a Světová banka, by se měly při rozhodování o politikách poskytování půjček a o opatřeních pro řešení krizového zadlužení apod. soustředit na právo na výživu a na jeho ochranu. Každý program strukturálního přizpůsobení musí probíhat takovým způsobem, při kterém bude zaručena ochrana práva na výživu.⁶⁵⁵ Ani právo na adekvátní bydlení nesmí být ohroženo žádnou z politik prováděných mezinárodními finančními institucemi.⁶⁵⁶ Na obecnější úrovni jsou tyto zásady formulovány v komentáři o opatřeních mezinárodní organizační pomoci, od nichž se očekává, že budou vyžadovat, aby se „ochrana práv chudých a zranitelných“ – ve formě významného snížení dluhového zatížení – stala základním cílem potenciálních programů hospodářského přizpůsobení.⁶⁵⁷

Na dodržování pravidla, že „uplatnění práva na vodu je prosazováno“, by se měly prostřednictvím své spolupráce s konkrétními státy (spolu)podílet nejen Mezinárodní měnový fond a Světová banka, ale také Světová obchodní organizace, jak uvádí Výbor pro hospodářská, sociální a kulturní práva, když počítá s pomocí poskytovanou všemi relevantními aktéry.⁶⁵⁸ Všichni dotčení aktéři by do svých politik měli zahrnout právo na vodu,

⁶⁵⁵ CESCR, General Comment 12, E/C. E/C.12/1999/5, The right to adequate food (čl. 11), § 41; CESCR, General Comment 2, 02/02/90, International technical assistance measures (čl. 22), § 9.

⁶⁵⁶ CESCR, General Comment 4, 13/12/91, The right to adequate housing (čl. 11 /1/), § 19.

⁶⁵⁷ CESCR, General Comment 2, 02/02/90, International technical assistance measures (čl. 22). Viz také Deklarace o pokroku a rozvoji v sociální oblasti, Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen, Úmluva o právech dítěte, a další smlouvy.

⁶⁵⁸ CESCR, General Comment 15, E/C.12/2002/11 The right to water, § 60.

právo na výživu, právo na adekvátní bydlení a další práva. Při řešení problematiky povinností nestátních aktérů je pak také uznávána významná role, kterou hrají Světová zdravotnická organizace (WHO), Dětský fond OSN (UNICEF), Program OSN na ochranu životního prostředí (UNEP), Rozvojový program OSN (UNDP), Organizace pro výživu a zemědělství OSN (FAO), Mezinárodní organizace práce (ILO), Program lidských sídel OSN (UN-Habitat), Mezinárodní fond pro zemědělský rozvoj (IFAD), Úřad vysokého komisaře pro uprchlíky (UNHCR), Červený kříž a další organizace.

Extrateritoriální uznání však má své meze. I když budeme brát v potaz snahy těchto institucí a jejich pomoc, nemůžeme se domnívat, že zejména slabší státy budou schopné na svých územích efektivně uplatňovat plnou právní kontrolu a prosazovat práva vůči vlivnému kapitálu transnacionálních korporací, vůči působení mezinárodních finančních institucí a vůči silným státům, s nimiž spolupracují za nerovných podmínek. Přestože „Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a politických právech“ představuje určitou naději, jeho prosazování většinou slabších národních států je jen neškodnou snahou čelit pronikavým dopadům, které jsou důsledkem činnosti aktérů globálního kapitalismu.

Abychom se vyhnuli zvětšování územních celků, a to především národního státu a s ním spojených národních a mezinárodních regulačních mechanismů, musí rozборы vznikajících snah o uplatnění a zavedení mezinárodních a nadnárodních právních nástrojů reflektovat kritiku transnacionálních společenských sil, ať už jde o protesty globálních chudých, nebo o jiné protesty i dalších skupin osob. Transnacionalizace soudobých hospodářských a finančních institucí nevědomky posiluje proces vytváření motivačních podmínek pro ustavení nadnárodního právního aparátu v globálním měřítku.

ku. Vyčerpání prostředků, jež umožňovaly řešit problém zneuznání na národní a mezinárodní úrovni, může vést kritické společenské síly k požadování vyššího, nadnárodního stupně uznání.

Než se však dostaneme do nového období nadnárodní regulace v globálním rozměru, je třeba uvést, že lidé zkoušejí využít těch možností regulace, které nabízí současná vývojová etapa, a narážejí tak na meze soudobého uspořádání. Požadavek posílení dosavadního práva je jen prvním z řady dalších požadavků. Teprve až lidé zjistí, že „nejsnazší cesta“ odporu je neschůdná, investují energii do rozvíjení nového, alternativního právního řádu nadnárodního charakteru. Zde je třeba rozlišit tři kroky:

Prvním krokem při snahách o využívání mezinárodních regulačních pravidel a povinností vázaných na jednotlivé národní státy by měla být identifikace současných regulačních mechanismů, které v minulosti nestály v centru pozornosti, ale dnes, v situaci nových vzájemných globálních závislostí, mají potenciál hrát důležitou roli. Pozornost je přitom třeba zaměřit především na extrateritoriální uznání.

Druhým krokem je pokoušet se tyto regulační mechanismy, zejména extrateritoriální uznání, nově interpretovat a rozvíjet v rámci jejich nové, posílené role v globálním uspořádání.

Třetím krokem je vytváření nových nadnárodních mechanismů jak v makroregionálním, tak zejména v globálním měřítku v závislosti na tom, jak se vyčerpávají omezené možnosti rozvoje současných mezinárodních mechanismů.

Současné boje o právní uznání se snaží posílit extrateritoriální uplatňování stávajících právních norem týkajících se hospodářských a sociálních práv, a tak odhalit, nakolik je jejich současné uplatňování omezené a slabé. Nároky vznášené na extrateritoriální uzná-

ní sice dokládají, že požadovat řešení tohoto problému prostřednictvím národních států je nedostatečné, zároveň však ukazují, že formulování těchto požadavků je důležité pro vyjádření sociálních konfliktů usilujících o řešení v rámci nového nadnárodního stupně právního uznání. V míře, v níž v praxi probíhá transnacionalizace a globalizace transnacionálních korporací, mezinárodních finančních institucí a dalších organizací, by měla kritická analýza vysvětlovat směřování historického vývoje regulací v oblasti rozdělování od národních a mezinárodních opatření až k nadnárodním, globálním předpisům, a tímto vysvětlováním a kritikou přispět k artikulaci nároků globálních chudých.

Artikulace extrateritoriálního uznání globálních chudých je jednak snahou učinit národní stát akceschopným, jednak exemplárním modelem, který odkrývá, jak slabou roli národní státy hrají v procesu, v němž dochází k posilování postavení transnacionálních ekonomických a mezinárodních finančních institucí. Ukazuje se, že tyto problémy nejspíše nebude možné vyřešit pouze prostřednictvím lehce korigované globalizace, která na sebe bere podobu pouhých extrateritoriálních „záplat“. Nepostačí tedy vysvětlit extrateritoriální možnosti uplatňování hospodářských a sociálních práv pomocí národních států. Je nutné si uvědomit, že současné mezinárodní právní struktury nebyly konstruovány k tomu, aby odolávaly tlakům mezinárodních finančních institucí a transnacionálních korporací a aby odstraňovaly světovou chudobu. Dále je nutné si uvědomit, že nově vznikající regulační právní struktury mohou být artikulovány v rámci globálního prostoru, v němž by měla být obsažena nejen odpovědnost národních států, ale také přesně vymezena odpovědnost transnacionálních korporací, mezinárodních finančních institucí a dalších aktérů. Artikulace těchto souvislostí, v nichž rozvíjení extrateritoriálního uznání a poznávání jeho mezí hraje v sou-

časné době významnou roli na přechodu od mezinárodního právního uspořádání k uspořádání globálnímu, je úkolem kritické teorie zneuznání v globálním prostoru.

Lze položit otázku: V čem vlastně spočívá kritérium pro vytvoření nových globálních právních uspořádání? Obecně řečeno, kritériem by mohla být dostatečná neschopnost národních států ovlivňovat transnacionální korporace a mezinárodní finanční instituce prostřednictvím extraterritoriálního uznání, protože taková neschopnost by mohla působit jako motivace snah o nové globální uspořádání. A co se týká prostředků boje o uznání, zůstává otevřenou otázkou, zda hlavní přístup pro vyjádření opozice proti zakoušenému zneuznání bude mít podobu aktivnější či pasivnější, konfliktní či komunikativní, násilnou či mírovou, skrytou či veřejnou, jednoduchou či složitou. Dynamika protestu proti sociální nespravedlnosti bude v každém případě vyžadovat, aby byly otázky extraterritoriálního uznání nadále a podrobně analyzovány.

10.4 Otázky globálního státu

Zatímco dosavadní výklad jsem koncipoval s důrazem především na minulé a současné tendence vývoje a jejich normativní přesah do dohledné budoucnosti, nyní se zaměřím na naznačení potenciálního vyústění těchto tendencí ve vývojově vzdálenějším horizontu. Jelikož však historický vývoj neprobíhá stejnoměrně, je nutné se vypořádat s potenciálními globálními zvraty, jimiž mohou být negativní tendence v podobě různých podob planetární homogenizace, globálních autoritářských tendencí či světové války, a naznačit jejich možná normativní řešení. V tomto smyslu lze tuto podkapitolu považovat za doplňující výklad, jenž se pokouší reagovat na potenciální turbulentní vývoj, který byl jakožto

atraktivní dystopické téma zatím spíše jen předmětem spontánních debat než hlubších analýz. Jedná se o doplněk, jenž je integrální součástí dosavadního výkladu v tom smyslu, že otevírá nezbytné úvahy o možném rizikovém vývoji a normativních způsobech jeho zvládnutí. Rozvíjí myšlenky o nedostatečnosti koncepce mezinárodního uspořádání a o přechodu ke koncepci globálního uspořádání⁶⁵⁹ a konkrétněji navazuje na myšlenky o supranacionální makroregionální integraci.⁶⁶⁰ Zároveň významně aktualizuje úvahy o problematických dlouhodobých historických civilizačních tendencích.⁶⁶¹ Zaměřím se na supranacionální integraci v celoplanetárním měřítku, což je podstatně silnější integrace než globální víceúrovňové uspořádání, konkrétně na vyústění silné integrace v globální stát. Transnacionální změny v oblasti ekonomických, kulturních či bezpečnostních rizik s sebou nesou potřebu na ně rovněž transnacionálně reagovat a vytvářet nejen makroregionální, ale také globální institucionální struktury, které budou schopny tato rizika eliminovat a nedovolí, aby se z nich staly reálné problémy. Globální vládnutí, jemuž byla v posledních desetiletích věnována nemalá pozornost,⁶⁶² je slabou verzí možnosti plného rozvoje v globální stát. A s tím je třeba se teoreticky vyrovnat.

Reálný vývoj transnacionálních a globálních integračních tendencí již sice postoupil do stadia, v němž se dají

⁶⁵⁹ Viz 6. kapitolu této knihy a předchozí podkapitoly této 10. kapitoly.

⁶⁶⁰ Viz 8. kapitolu této knihy.

⁶⁶¹ Viz 2. a 3. kapitolu této knihy.

⁶⁶² Viz zejména: Held, D./Koenig-Archibugi, M. (eds.), *Global Governance and Public Accountability*. Oxford, Blackwell 2005; Held, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press 1995; Held, D./McGrew, A., *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*. Cambridge, Polity Press 2003.

realizovat různé formy supranacionálního a globálního spravedlivého uspořádání, a kritika i požadavky mnoha skupin osob ukazují tímto směrem, tyto tendence však zatím nepostoupily natolik, aby bylo možné uvažovat o legitimním ustavení globálního státu. Tomu odpovídá také nedostatečné propracování teorie. Jelikož ani kritika, ani deskripce dosavadního globálního uspořádání není rozvinuta natolik, aby vedla k normativnímu ospravedlnění globálního státu, zůstává jeho normativita problematická. Zatímco Honneth pracuje s relativně skromným normativním přesahem současného stavu, a odhaluje tudíž spíše menší emancipační potenciál vývoje vzorců uznání, v celku mého výkladu je obsažen náročnější normativní přesah, jenž mapuje silnější, adekvátní kritiku statu quo a možnosti dalšího adekvátního vývoje uznání. Někteří autoři však předjímají natolik rozsáhlé rozvinutí normativního potenciálu uznání, že mohou čelit eventuálnímu problému spekulativních závěrů. Kvůli nedostatečně prokázanému vztahu ke společenské realitě a její sociální kritice totiž může jejich koncepci globálního státu scházet legitimizace. Analýzy těchto autorů však mohou být velmi inspirativní a nosné z hlediska úvah o různých scénářích normativního vývoje, které pak mohou být doloženy podrobnějším zkoumáním. Přední místo v oblasti teorie uznání zde patří Alexandru Wendtovi, na jehož pojetí globálního státu se nyní zaměřím.⁶⁶³

⁶⁶³ Wendt, A., *Social Theory of International Politics*, c. d.; týž, Why a World State is Inevitable. *European Journal of International Relations*, 9, 2003, 4, s. 491–542; srov. Shaw, M., *Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press 2000; Lutz-Bachmann, M./Bohman, J. (Hg.), *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2002; Linklater, A., Global Civilizing Processes and the Ambiguities of Human Interconnectedness. *European Journal of International Relations*, 1, 2010, 16, s. 155–178.

Srovnání Honnethovy a Wendtovy teorie uznání vyžaduje zejména specifikaci konceptu diachronního vývoje, neboť jejich úvahy v tomto bodě vedou ke značně odlišným závěrům. Wendt na rozdíl od Honnetha obhájí silnější historický princip intencionální teleologie, jež vývoji poskytuje rychlejší dynamiku, konkrétně etablování světového státu. Wendt se přitom domnívá, že úsilí o bezpečnost – ať už ze strany jednotlivců, nebo celých států – je možné po reformulaci zahrnout do kategorie boje o uznání v rámci koncepce spravedlnosti.⁶⁶⁴ Tvrdí, že současné státy se sice mohou zdát být samy o sobě relativně stabilní, ale že tomu tak vzhledem k jejich vzájemnému provázání v globální době reálně není. Současný mezinárodní řád národních států je neudržitelný, je tedy nutné uvažovat o tom, jaký systém ho nahradí. Z tohoto hlediska dynamika dosavadního vývoje ústí ve světový stát: „Domnívám se, že svět teritoriálních států není z dlouhodobého hlediska stabilní. Státy mohou být lokálně rovnovážně udržitelné, ale obývají světový systém, který je v nerovnováze, což vede ke světovému státu. Mechanismus, který generuje tento výsledný stav, je interakcí mezi bojem o ‚uznání‘ na mikrorovině a ‚kulturami anarchie‘ na makrorovině.“⁶⁶⁵ Podobně jako Honneth chápe Wendt boj o uznání jako úsilí o formování individuálních a skupinových zájmů, to znamená jako úsilí zaměřené na ideje, ovšem realizované prostřednictvím materiálních sporů.

Podívejme se nyní na tuto koncepci podrobněji. Wendt si nejprve klade otázku, zda by bylo možné dospět ke globálnímu státu pouhým dovršením dosavadní internacionalizace politické autority či reformou Organizace spojených národů, Evropské unie, Mezinárodního trestního soudu, Světové obchodní organizace a dalších insti-

⁶⁶⁴ Wendt, A., *Why a World State is Inevitable*, c. d., s. 30.

⁶⁶⁵ Tamtéž, s. 25.

tucí, a pokračovat v situaci, kdy žádná instituce nedisponuje globálním monopolem na užití síly. Odpovědí je, že z hlediska pojetí státu v podobě „mírové federace“ by takovýto stav znamenal jen přechodné stadium, neboť z dlouhodobé perspektivy systém vede k monopolizaci síly na globální rovině.⁶⁶⁶

Zásadním argumentem zde je, že transformace současné podoby státu v globální stát bude vyžadovat tři podstatné změny.⁶⁶⁷ Za prvé, světový stát bude vyžadovat vytvoření „univerzální bezpečnostní pospolitosti“. Společenství tohoto typu znamená, že pospolitost je založena na mírovém, a nikoli válečném řešení sporů, což předpokládá, že jednotlivé státy budou schopny opustit představu ostatních států jako existenčních hrozeb. Za druhé, idea univerzální bezpečnostní pospolitosti je spojena s „univerzální kolektivní bezpečností“, která není možná bez toho, že členové bezpečnostní pospolitosti vyhodnocují hrozby jako společné a společně se také podílejí na zajišťování bezpečnosti. Za třetí, světový stát vyžaduje „univerzální nadnárodní autoritu“, která by měla být založena na zajištění globálně legitimního způsobu rozhodování ve věci organizovaného násilí, což znamená, že se státy musejí vzdát své suverenity v této oblasti.

Toto tříbodové pojetí transformace současné podoby státu v globální stát je však v zásadě pojetím dvoubodovým. První a druhý bod, tj. univerzální bezpečnostní pospolitost a výkon univerzální kolektivní bezpečnosti, totiž reálně společně tvoří „globální společnou moc“. Porozumění globálnímu státu v jeho celku na základní,

⁶⁶⁶ Higgott, R./Brasset, J., Building the Normative Dimensions of a Global Polity. *Review of International Studies*, 29, 2004, S1, s. 29 až 55; Higgott, R./Ougaard, M. (eds.), *Towards a Global Polity?* London, Routledge 2002.

⁶⁶⁷ Wendt, A., Why a World State is Inevitable, c. d., s. 22 n.

bezpečnostní rovině zde vychází z definice státu, jehož podstatnými charakteristikami jsou weberovské a hegelovské rysy, konkrétně disponování monopolem na užití organizovaného násilí v daném státě a uznání všech jeho členů. Jelikož se ale nejedná o přechod ke zcela novému druhu organizace, ale pouze k jiné verzi organizace, hlavní důraz musí být kladen na problematiku *nové roviny státu*, tedy na jeho globální charakteristiku, a dále na *přechod* od národní a makroregionální roviny na rovinu globální. Zaměříme-li se v tomto rámci na podobu globálního státu, není nutné uvažovat o jeho nejrozvinutějších variantách.⁶⁶⁸ Postačí, když vykreslíme jeho realisticky dosažitelnou podobu. Globální stát může mít decentralizovanou podobu a skládat se z prvků, které vzniknou transformací současné podoby státu a jeho mezinárodního začlenění. Existence politického rámce univerzální bezpečnostní pospolitosti nevyžaduje, aby autonomie jejich jednotlivých lokálních jednotek, tj. států nebo jiných subjektů, zanikla, naopak může dále spoluvytvářet globální pospolitost. Autonomní lokální politika a kultura se mohou nadále rozvíjet i v případě, že organizované násilí již pod správou lokální pospolitosti plně nebude. Za druhé, v zásadě obdobná může zůstat také armáda lokálních pospolitostí, neboť není potřeba vytvářet globální armádu. Armádní zásahy globální pospolitosti by byly realizovány předem nasmlouvanými společnými zásahy armád jednotlivých států nebo částí těchto armád, jak je tomu na regionální a makroregionální rovině už dnes. Zásadní

⁶⁶⁸ Srov. Haigh, S., *The World State: Polity or Condition?* Australasian Political Studies Association Conference. Hobart, University of Tasmania 2003; Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*, c. d.; Nielsen, K., *World Government, Security, and Global Justice*. In: Luper-Foy, S. (ed.), *Problems of International Justice*. Boulder, Westview Press 1987.

by zde však byla podřízenost jednotlivých armád globálnímu zásahu, jenž by vycházel z globálního monopolu na organizované násilí. Neznamenaloby to však, že by musela existovat globální vláda zcela analogická s vládami národními. Za třetí, globální vláda by neměla vedení, jež by spadalo pod jednoho člověka jako na národní rovině. Mohla by mít kolektivní komplexnější strukturu s diskusními fóry v globální veřejné sféře. Lepší představu o podobě této verze globálního státu si můžeme učinit pomocí úvahy o integračním procesu Evropské unie.

Inspirací je pro teoretiky globálního státu, Wendta nevyjímaje, argument Daniela Deudneye o směřování ke globálnímu státu, jehož základem je teze o *rozsahu* zajištění bezpečnosti státu.⁶⁶⁹ Deudney uvádí, že zatímco dříve mohly státy existovat na limitovaném území, vývoj donucovacích technologií vedl ke stavu, v němž již státy nejsou schopny svou bezpečnost zajistit. Míra destruktivity těchto technologií dosáhla takového rozsahu, že ho již jednotlivé státy nejsou schopny kontrolovat. Obecně vzato, pokud rozsah užití násilí převyší dosavadní hranici státu, a tím se zvýší dlouhodobě konfliktní interakce mezi státy, vyvstane pro stát nezbytnost zvětšit také svůj teritoriální rozsah, ať už spojením s jiným státem, nebo jeho pohlcením. V současné době lze tuto tezi konkretizovat pomocí Deudneyho konceptů „jeden nukleární svět“ či „nukleární globalismus“. Nukleární zbraně a balistické střely vytvořily předpoklady rozšíření teritoriálního rozsahu státu. Podobně jako ve středověku územně expandovaly západní státy v důsledku vynálezu a uplatnění střelného prachu a s ním spojených technologií, nyní rozsah současných

⁶⁶⁹ Deudney, D., Regrounding Realism. *Security Studies*, 10, 2000, 1, s. 1–45; srov. týž, Nuclear Weapons and the Waning of the Real-State. *Daedalus*, 124, 1995, 2, s. 209–231.

donucovacích technologií umožňuje a vyžaduje překročení dosavadního teritoriálního rozsahu státu.⁶⁷⁰

Tento teoretický výklad činí z nových technologií externí podmínku možnosti teritoriální integrace, přičemž technologický vývoj zde má roli hnacího principu, který stimuluje integrační telos. Zůstává nicméně u pouhé externí možnosti a nevysvětluje interní podmínky možnosti s jejich dynamikou integračního vývoje společnosti. Ty najdeme ve Wendtově rozboru, když zvažuje dva aspekty svého teleologického objasnění vývoje světového státu: první se nachází na mikrorovině, druhý na makrorovině. Aspekt, který působí na pohyb zdola nahoru, zde má podobu sebeorganizujícího se procesu boje o uznání, jenž je realizován v návaznosti na technologické změny. Aspekt, který působí shora dolů, je vytvářen primárně anarchií ve smyslu chaosu v oblasti uznání v mezinárodním prostoru, který je doposud jen částečně politicky uspořádán a právně institucionalizován.⁶⁷¹ Tyto dva aspekty utvářejí interní telos bezpečnostní dynamiky vývoje. Výklad lze konkrétněji interpretovat tak, že na pozadí daného stavu technologického vývoje se boj o uznání odehrává v relativně institucionalizovaných lokálních a národních kontextech, tudíž v transnacionálních podmínkách, které zatím nejsou dostatečně institucionalizované. Jelikož jednotlivé teritoriální jednotky už v novém období nejsou schopny čelit vojenskému nebezpečí nových technologií, jež mohou zasahovat do rozsáhlejšího území než v minulosti, a tyto jednotky nejsou s to garantovat na svém území svou bezpečnost, musejí redefinovat své

⁶⁷⁰ Deudney, D., *Geopolitics and Change*. In: Doyle, M./Ikenberry, J. (eds.), *New Thinking in International Relations Theory*. Boulder, Westview Press 1999.

⁶⁷¹ Wendt, A., *Why a World State is Inevitable*, c. d., s. 4; srov. též, *Social Theory of International Politics*, c. d.

hranice a překročit je směrem k větší, globální integraci.

Ve Wendtově koncepci jsou implicitně přijaty negativní aspekty technologického vývoje, jež Horkheimer a Adorno rozebírali v *Dialektice osvícenství*. Na rozdíl od nich však Wendt nejde cestou odmítnutí historického technologického vývoje, ale naopak se pokouší rozvinout jeho pozitivní aspekty. Z jeho výkladu však není zřejmé, proč je nutné sporný technologický rozvoj přijímat. Je možné uvažovat o několika interpretacích. Za prvé, technologický vývoj sice není nevyhnutelný, ale vzhledem k tomu, že je možné pozitivní aspekty technologie využít, je vhodné – i přesto, že má určité negativní aspekty – technologický progres neproblematicky podpořit. Tato teze ale není přesvědčivá a Wendt ji ani neříká. Za druhé, lze přijmout nevyhnutelnou danost technologického vývoje v dějinách, tedy to, co se často nepřesně označuje jako teze o technologickém determinismu, i když pouhá determinace neboli silné určení ještě neznamená nevyhnutelnost. V takovém případě se vývoj může jevit jako pozitivní, nebo ambivalentní, anebo negativní.

Pro srovnání lze uvést, že se Honneth ve své teorii nepřiklání k žádnému z těchto scénářů, neboť sice píše o tom, že sleduje patologické momenty historického vývoje, avšak ve své teorii se nevěnuje dlouhodobému civilizačnímu technologickému vývoji, ale pouze vývoji vzorců sociálního uznání v moderní době, v níž sleduje především prosazování pozitivních vzorců uznání. Pouze v posledních desetiletích vývoje západní společnosti nalézá Honneth ambivalentní vývoj, který nazývá paradoxy kapitalistické modernizace. V jeho pojetí tedy jde o pozitivní či ambivalentní společenský vývoj, nikoli o negativní vývoj, který se přímo týká technologické linie.

Z Wendtových formulací je možné vyvodit, že implicit-

ně zastává tezi o ambivalentním technologickém vývoji, neboť sice kriticky hodnotí jak dosavadní, tak potenciálně nebezpečný budoucí společenský vývoj, ale vyslovuje nadějnou tezi o globálním státě s pozitivními charakteristikami. Tato naděje nemusí být cizí ani poslednímu druhu výkladu, jenž vývoj interpretuje jako negativní. Horkheimer a Adorno ve čtyřicátých letech 20. století sice v *Dialektice osvícenství* stáli na stanovisku civilizačního pesimismu, nicméně tento rozbor se zaměřoval na výklad pouze jedné, negativní stránky jejich rozboru rozumu v dějinách. Přestože se jednalo o stránku, které přisuzovali hlavní význam, neuzavírali se ani analýzám, byť fragmentárním, stránek pozitivních. Vzhledem k tomu, že lidé dosud nebyli schopni zvrátit negativní civilizační trajektorii vývoje, bylo by spíše překvapením, kdyby tomu bylo v případě směřování ke globálnímu státu jinak. Ale i s vědomím, že možnost zabránit dalšímu vývoji negativních aspektů techniky není příliš reálná, se dá uvažovat o snahách paralelně prosazovat co nejvíce pozitivních fragmentů skutečnosti a rozvinout je do podoby, jež by alespoň v nějaké míře bránila prosazení negativních aspektů skutečnosti. Domnívám se, že v tomto smyslu lze přesvědčivě kultivovat možná marnou, ale potenciálně sebezáchovnou naději na pozitivně pojatý globální stát jako poslední instanci (*as a last resort*), kdy jiné alternativy selhávají. To však vyžaduje konkretizaci možných rizik i východisek z nich.

Jaké negativní charakteristiky globálního státu mohou být považovány za problematické a jaké mohou být jejich normativní alternativy? Předem je nutné připomenout výhrady vůči transnacionálnímu kapitalistickému státu, jenž se v posledních dvou desetiletích postupně ustavuje prostřednictvím mezinárodních obchodních a finančních institucí.⁶⁷² V pozadí hlavních

⁶⁷² Viz 6. kapitolu a podkapitolu 10.3.

problémů, jimž se budu nyní postupně věnovat v závislosti na míře jejich nebezpečnosti (*homogenizace, autoritářství, válka*), stojí ekonomické zájmy; i když pochopitelně musíme zohlednit také problémy politické, kulturní aj. Za prvé, globální stát může být zpochybněn vzhledem k potenciální *homogenizaci* globální pospolitosti. Nebezpečí, které zde hrozí, vyplývá z potřeby či nutnosti centralizovat přístup k jednotlivým dílčím pospolitostem, z nichž se globální pospolitost skládá. Kulturní a politická různorodost je podřízena unifikujícímu procesu byrokratizace, jenž usiluje o snadnou administraci. V horším případě jde o ideologické omezování kulturní a politické plurality v zájmu dominujících ekonomických sil.

Protiargumentem by mohla být odpověď, že globální stát se bude spoléhat pouze na neutrální procedurální pravidla, která nebudou vyžadovat žádné specifické inklinace k jednotlivým kulturám a politickým orientacím. Jak je však dobře známo z kritiky procedurální politiky,⁶⁷³ tento protiargument není přesvědčivý, neboť určitá minimální společně sdílená politická kultura a relativní ekonomická rovnost občanů jsou nutným předpokladem toho, že se občané s pravidly, jež mají respektovat, ztotožní a že budou v souladu s nimi jednat. Globální stát tedy vyžaduje nejen základní právní pravidla čili ústavní rámec, ale také jeho ustavení v politické kultuře a ekonomice. Všechny tyto předpoklady mohou vést k nebezpečným homogenizujícím tendencím a k potlačování ekonomické autonomie jednotlivých pospolitostí a jednotlivých kulturních a politických identit.

Tato rizika nelze podceňovat, pohled na dosavadní dějiny integračních institucionalizací nám ukazuje, že je pravděpodobné, že se tato nebezpečí v menší či větší

⁶⁷³ Viz 5. kapitolu.

míře projeví.⁶⁷⁴ Nelze však ani přehlížet snahy o eliminaci homogenizace. Podobně jako na národní úrovni subsidiárně koexistují instituce národního státu s institucemi na lokálnějším úrovních a paralelně s nimi také specifika národní a lokální úrovně, globální stát může prostřednictvím federativního či konfederativního uspořádání subsidiárně existovat společně s institucemi a identitami makroregionálními, národními a lokálními. Globální pospolitost může být založena na víceúrovňovém „glokálním“ uspořádání, vycházet z jednotlivých lokálních, národních a makroregionálních institucí, a přitom zachovávat jednotlivé dílčí kulturní a politické identity s jejich zvláštními rysy v ekonomicky egalitárním prostředí. Přijmout toto uspořádání znamená opustit starší ideu absolutní suverenity jednotlivých národních států nebo makroregionálních jednotek,⁶⁷⁵ které se dnes samy označují jako národní státy (Indie, Čína, Brazílie atd.). Důraz je třeba klást na ideu sdílené suverenity, jež je ostatně již nyní prakticky u většiny států realizována, ať už to oficiálně připouštějí, nebo nepřipouštějí, neboť transnacionální ekonomické a politické tlaky v období globalizace neumožňují většině států, aby jednaly izolovaně. Pokud se snad snaží postupovat takto separovaně, narážejí na existenční problémy. Určitou výjimkou jsou pouze některé současné makroregionální státy, například USA a země BRIC. Také některé další silné státy, např. západoevropské státy, přestože jsou nyní mocnostmi, jsou i v současné době nuceny jednat koordinovaně a přijímat prvky sdílené suverenity. Pokud by byla v globálním státě respektována společně sdílená minimální právní institucionalizace vzorců uznání, a pokud by tyto vzorce uznání byly zakotveny v oblasti různých

⁶⁷⁴ Srov. např. Wallerstein, I., *Evropský univerzalizmus*, c. d.; týž, *Úpadek americké moci*. Přel. R. Převrátíl. Praha, SLON 2005.

⁶⁷⁵ Viz podkapitolu 8.4.

kulturních, politických a dalších hodnot, byla by zajištěna jak globální garance, tak i možnost, že vedle sebe budou existovat různorodé vzorce na nižších rovinách od makroregionální až po lokální.

Za druhé, dalším a větším nebezpečím je potenciálně *autoritářský* charakter globálního státu. Problémem je zde nejen homogenizující unifikace jako v případě prvního nebezpečí, nýbrž i zavádění tyranických, despotických, či dokonce totalitárních prvků. Na toto riziko poukazují již Immanuel Kant či Hannah Arendt.⁶⁷⁶ Prvním stupněm by mohla být eliminace politiky, tak jak ji chápali Carl Schmitt a jeho následovníci.⁶⁷⁷ V této interpretaci by centralizace moci v jedné ruce globálního státu přivedla stav, v němž by neexistoval politický nepřítel. Bez možnosti rozdílu mezi přítelem a nepřítelem by politika zanikla. Větší nebezpečí pak vychází z vysoce centralizované verze globálního státu a předpokládá využití policejních a vojenských sil ve jménu diktatury, neboť na reálné nebo možné nebezpečí chaotického stavu nebo diktatury nějaké skupiny či nějakých skupin odpovídají politici globálního státu posílením státních pravomocí. Časté nebo trvale zaváděné praktiky, jako zvýšený dohled, omezování svobod či vyhlášení výjimečného stavu, by zde byly zdůvodňovány jako adekvátní reakce. Globální Leviatan by pak byl údajně nutným a potřebným důsledkem.

Zmíněná rizika jsou možná, některá z nich dokonce pravděpodobná. Avšak Schmittovo zpochybnění globálního státu předpokládá politiku pouze v kategoriích nepřátelského boje s protivníky, a ignoruje pozitivní

⁶⁷⁶ Kant, I., *K věčném míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*, c. d.; Arendt, H., *Crisis of the Republic*. Harcourt, Mariner Books 1972.

⁶⁷⁷ Schmitt, C., *Pojem politična*. Přel. O. Vochoč. Praha, OIKOYMENH 2007.

možnost kultivovaných diskusí a sporů o uznání mezi občany. Schmittovo pojetí politična je sice možné progresivně reformulovat a zachovat ideu konfliktů, jež jsou pro politiku nutné, avšak na původní verzi jeho pojetí je spíše potřeba pohlížet jako na patologické odchylení se od politické oblasti a jako na represivní pokus prezentovat nesmiřitelné a násilné agonické střety mezi nepřáteli jako jediné možné politično.

Námitka nebezpečí autoritářství však zůstává v platnosti z jiných důvodů. Globální stát by sice mohl být východiskem z antiobčanské represivní diktatury, kterou by – pokud by nebyl zaveden občany – autoritářskými pravomocemi ve jménu občanů mohl potlačit.⁶⁷⁸ Světová diktatura ve jménu občanů by byla cestou z transnacionální, či dokonce světové *represivní* diktatury. Avšak za situace bez hrozby represivní diktatury a při absenci federativního či konfederativního uspořádání s principem subsidiarity by jednotlivé lokální, národní a makroregionální jednotky byly bezdůvodně marginalizovány. Pokud by globální stát získal silné postavení, nebylo by kam utéct před jeho policejními a vojenskými silami, jak upozorňuje Arendt. Pronásledování různých skupin osob nacisty za druhé světové války nebylo do značné míry úspěšné právě proto, že nacismus nedosáhl světovlády. Spolupráce a soutěžení mezi státy a makroregiony jsou zdrojem pohybu a přinášejí žádoucí narušování pokusů o koncentraci moci v jedněch rukou. Avšak anifederativní nebo konfederativní charakter globálního státu s prvky subsidiarity ještě samy o sobě automaticky neznamenají odstranění autoritářství. Cestou

⁶⁷⁸ Pro úplnost uvádím v originále: “If we are to avoid mass-suicide, we must have our worldstate quickly and this probably means that we must have it in a non-democratic form to begin with. We will have to start building a world-state now on the best design that is practicable at the moment.” Toynbee, A. J., *America and the World Revolution*. New York –London, Oxford University Press 1962.

z něj je pouze účast na rozhodování členů politické společnosti, na což klade Arendt důraz. Teprve jejich participace na jednotlivých stupních rozhodování od lokální roviny až po rovinu globální může odstranit autoritářství. Participace sice nemusí představovat celý systém demokratického uspořádání, protože ne všechna společenství na planetě (například různé skupiny původního obyvatelstva, jakými jsou například amazonští indiáni či Inuité) tento systém preferují, nicméně participace dovoluje rozhodovat prostřednictvím konzultativního systému hlasy velkého množství členů společnosti, což dává příslušným rozhodnutím legitimitu. Některé současné drastické nespravedlnosti by bylo možné jen obtížně odstranit bez globální participace. Například vymýcení chudoby nelze provádět bez účasti dotčených osob a bez jejich vůle, nebo dokonce proti ní.

Tento systém však musí být založen na historicky dlouhodobém a celosvětovém utváření kulturních, politických, sociálních, ekonomických a dalších norem uznání, které by vycházely z dlouhodobých historických sporů o uznání a které by byly v základní podobě formulovány v právním rámci, v případě globálního státu v konstitučním řádu, jenž by mohl omezit případné autoritářské excesy, jež by mohly vyplynout z tlaků různých skupin obyvatelstva.

Za třetí, nejvážnějším nebezpečím globálního státu je jeho vyústění ve *válku*. Tento argument spočívá v tezi, že pokus o ustavení globální policie a/nebo armády musí dříve nebo později vyústit ve válku, neboť pravděpodobnost naprosto konsenzuálního ustavení přinejmenším pořádkových sil je minimální a některé skupiny osob budou dříve či později vzdorovat.⁶⁷⁹ Nejen skupiny osob, ale také některé teritoriální jednotky, jež se nebudou chtít této planetární donucovací síle podřít, se posta-

⁶⁷⁹ Schmitt, C., *Pojem politična*, c. d.

ví silám globálního státu na odpor a na následné organizované násilí globálního státu odpoví rovněž násilím. Tyto reakce mohou vést buď k omezeným lokálním občanským válkám, nebo k válce světové.

Uvedený argument, jenž upozorňuje na vzepření se snahám o etablování globální policie a armády, vychází z předpokladu zavedení těchto pořádkových sil na základě analogie se současným národním státem, který si činí nárok na monopol násilí na svém území. Globální stát však může být prostřednictvím svého federativního nebo konfederativního systému uspořádán tak, že užívá, jak navrhuje Wendt, části policejních sborů a armádních sil jednotlivých států, a sám si ponechává jen relativně malé výkonné pravomoci a velení, které se však bude skládat z osob, jež nebudou pocházet jen z několika nejmocnějších zemí. Přestože je nutné uvažovat o budoucím uspořádání realisticky a uvědomovat si možná rizika globálních ozbrojených sil, je možné říci, že současný stav, kdy jedna velmoc má vedoucí úlohu a několik málo dalších velmocí má zásadní vliv v Radě bezpečnosti OSN, je horší než případné uspořádání s podstatně větší multipolaritou. Zatímco dnes financuje hlavní velmoc přibližně polovinu celosvětových výdajů na zbraně a vojsko, v budoucnu by byl stav daleko vyváženější díky odpovídajícímu rovnějšímu rozložení ozbrojených sil mezi jednotlivé teritoriální jednotky.

Válečné nebezpečí spojené s globálním státem vyvěrá rovněž ze způsobu jeho zřízení – postupného, nebo revolučního. Postupně se objevující globální výzvy by mohly vést k nenásilnému postupnému ustavení – ať už pozitivně, nebo negativně – pojatého globálního státu, včetně jeho policie a armády. Pokud by však byl globální stát zřízen násilnou cestou a navazoval by na současné autoritářské prvky již se ustavujícího transnacionálního státu, odpor proti němu by mohl být pochopitelně silnější. Jestliže by ale globální stát vznikl až jako pokus

o spravedlivou reakci na eskalované agresivní konflikty, či dokonce agresivní lokální nebo rozsáhlejší války, použité násilí by mohlo být akterý etablování globálního státu považováno za přiměřenou reakci. Tento předpoklad má svůj podklad v lidských dějinách. Habermas ho vyjadřuje jako „poučení se z katastrof“ (*aus Katastrophen lernen; learning by disasters*).⁶⁸⁰ Staví na myšlence, že se lidé obvykle nepoučí z historie či teorie, a že teprve poté, co zažili katastrofu, jsou schopni a ochotni prakticky reagovat na výzvy doby. Teprve hrůzy první světové války vedly k reflexi zvýšených mezinárodních tendencí a k ustavení Ligy národů (*League of Nations; Société des Nations*). Některé země do ní však nikdy nevstoupily, jiné z ní po čase vystoupily. Její pravomoci byly slabé, nedokázala zrušit koloniální správu mnoha zemí a ani nebyla schopna zabránit druhé světové válce. Až důsledky druhé světové války, k níž vedla světová hospodářská krize, přiměly zástupce jednotlivých zemí ke zřízení Organizace spojených národů se silnějšími pravomocemi.

Lze si položit otázku, zda existují nějaké důvody domnívat se, že lidstvo bude postupovat jinak než v minulosti a že se natrvalo vyhne ozbrojenému konfliktu. Na dnešní technologické úrovni by to znamenalo vojenský konflikt globálního dosahu. Existují nějaké důvody předpokládat, že OSN dokáže zabránit dalšímu světovému konfliktu? Pomineme-li nejhorší scénář vývoje, scénář válečný, můžeme se podobně ptát, zda existují nějaké důvody, proč by lidstvo na globální úrovni nemělo dospět spíše k homogenizaci a autoritářství než k pozitivním scénářům. Je obtížné na tyto otázky odpovědět kladně a předložit přesvědčivé důvody. To by však

⁶⁸⁰ Habermas, J., Aus Katastrophen lernen? Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert. In: týž, *Die postnationale Konstellation*, c. d., s. 87.

podobně jako v případě přístupu k negativnímu technologickému vývoji nemělo znamenat rezignaci na pokusy tyto důvody hledat a na snahy negativním scénářům vývoje bránit nebo alespoň snížit jejich dopady. I malá naděje zůstává nadějí.

Globální stát je komplexní koncept s mnoha dimenzemi. Specifikace globálního uspořádání vyžaduje objasnění historické vývojové krystalizace transnacionálních a globálních kritik zneuznání a institucionalizaci uznání. Kromě historické dimenze je nutné zohlednit také dimenzi sociální, právní, politickou, kulturní apod. Je přitom správné vycházet z předpokladu, že globální stát předpokládá univerzální pospolitost (*global community*), avšak nelze ji omezovat na pospolitost bezpečnostní. Výše uvedené pojetí globálního státu se však zaměřuje jen na globální bezpečnostní rizika a hlavní legitimizaci vzniku globálního státu váže na jejich řešení. Zahrnuje sice poznámku o potřebné specifikaci identity nového teritoriálního celku, aby nová, větší teritoriální jednotka, v tomto případě globální stát, měla svou vlastní identitu a neskládala se jen z oddělených identit dosavadních subjektů. To předpokládá, že by se občané jednotlivých států postupně stali světoobčany, kosmopolity, a že by postupně utvářeli identitu globálního uspořádání. Zde je však třeba upřesnit, jaké další dimenze takového globálního uspořádání předpokládá. To platí nejen pro koncepci globálního státu z hlediska teorie uznání, ale pro všechny teorie globálního uspořádání, jež se pokoušejí určit alespoň nějaké pozitivní aspekty tohoto uspořádání.⁶⁸¹ Formulace alespoň nějaké naděje

⁶⁸¹ Srov. Fine, R., *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání*, c. d.; Beck, U., *Moc a protiváha moci v globálním věku*, c. d.; Šimsa, M., Globalizace, kosmopolitismus a diskurzní teorie demokracie. In: Buraj, I./Korená, K. (eds.), *Éra globalizácie vo filozofickej reflexii*. Bratislava, Univerzita Komenského 2009, s. 115–127; Hoňoš, L., Úvaha o možných scénároch globalizácie, tamtéž, s. 9–18.

v těchto pozitivních aspektech z hlediska výše uvedeného stanoviska negativního a rovněž ambivalentního světového vývoje vyžaduje artikulaci více dimenzí globálního státu v jeho negativních a potenciálně pozitivních charakteristikách.

Stát, který je globální pouze svým rozsahem, ale nikoli dalšími dimenzemi (sociální, kulturní, politickou, právní apod.) může přežít pouze ve válečném konfliktu, z jehož logiky je koncipován. Různé verze válečného uspořádání, ať už je to válečný kapitalismus, válečný komunismus, nebo jiný válečný model, lze sice realizovat ve vypjatém konfliktním období, ale po zklidnění zbraní bývají buď programově nahrazeny civilními formami správy, nebo se pokoušejí přežít, avšak po nějakém čase jsou stejně pod tlakem zavádění civilních kritérií odstraněny nebo samy končí implozí. Idea globálního státu založeného pouze na bezpečnosti předpokládá příliš rychlý a neproblematický rozvoj globálních integračních tendencí a jejich udržitelnost. Pojetí vývoje je nutné obohatit o rozbor pojetí konfliktního vývoje a o alternativní jemnější analýzu složitějších historických tendencí rozvoje uznání v různých dimenzích. Ve svém interkulturním pojetí a v pojetí extrateritoriálního uznání v předchozích kapitolách jsem se pokusil takovouto analýzu přechodu od mezinárodního uspořádání k uspořádání transnacionálnímu a globálnímu prezentovat. Podrobnější zpracování tohoto rozboru a dalších podobně orientovaných zkoumání mezinárodních, transnacionálních, nadnárodních a globálních vývojových tendencí by mohlo být cestou k vyznačení komplexních a navzájem neoddělitelných slabých a silných stránek globálního státu, který je na jedné straně potenciální hrozbou v případech jeho vyústění v homogenizaci, autoritářství nebo válku a na druhé straně je zároveň cestou, jak tato různá nová globální nebezpečí eliminovat. Paradoxně tak globální stát zůstává záro-

veň hrozbou i nadějí, jak tuto hrozbu odstranit. Jaké druhy konfliktů mohou tyto hrozby konkrétně přinést, zůstává samozřejmě věcí budoucího historického vývoje, který obsahuje mnoho nahodilostí. Jakými směry je třeba vést další rozbory, mohou naznačit základy kritické teorie spravedlnosti založené na uznání v globalizované společnosti, které jsem se pokusil v této knize vyznačit.

Závěr. Ke kritické teorii globální spravedlnosti

Závěrem bych chtěl zdůraznit hlavní myšlenky, které jsem dosud analyzoval, a v celkovém výkladovém rámci načrtnout vzájemný vztah jednotlivých principů uznání, jimž jsem se v různých kontextech věnoval v posledních třech oddílech knihy.

Hlavním záměrem knihy bylo přispět – pouze „jedním kamínkem do mozaiky“ – k formulaci základů kritické teorie společnosti a politiky v současném globálním kontextu. Vyšel jsem přitom z kritického hlediska zneuznaných osob, tj. „zdola“, které brání autoritářským přístupům k lidským bytostem v teorii i v praktickém životě. Nové založení kritické teorie jsem formuloval pomocí trichotomie *kritika, vysvětlení, normativita*. Kritika negativních jevů ve společnosti umožňuje nejen odmítání nespravedlivých sociálních prvků, ale zároveň určuje významná témata, jimiž se následně zabývá vysvětlení společenských jevů; vysvětlení pozitivních fragmentů reality pak umožňuje jejich rozvinutí v normativní podobě. Tuto trichotomii, jejíž komplexnější vztahy jsem rozvinul ve formě vysvětlující kritiky, normativní kritiky, kritického vysvětlení apod., jsem identifikoval v různých implicitních a částečně explicitních formulacích kritické teorie, a to od její rané fáze ve třicátých letech 20. století až do současnosti. Doložil jsem, že Horkheimer, Marcuse, Adorno, Habermas, Honneth, Fraser, Young, Kosík a další autoři a autorky přispěli k jednotlivým formulacím této trichotomie a v částečně artikulované návaznosti na ní rozvinuli své verze kritické teorie. Na rozdíl od autorů ostatních interpretač-

ních směrů, např. liberalismu či libertarianismu, jsou si všichni kritičtí teoretici vědomi prioritního významu kritického přístupu. Přiblížil jsem pojetí kritické teorie, které vyžaduje rovněž zformulování dalších metod, jež umožňují konkrétnější rozbor: za prvé, transdisciplinární vymezení zkoumání, při němž sehrává důležitou roli sociální filosofie ve spolupráci s politickou filosofií a sociálními vědami, za druhé, pojetí realismu společenského vývoje s několika druhy kvaziuniverzalistických hodnotových rámců, a za třetí, koncepci jednání ve strukturách pojatých jakožto procesy v několika rovinách historických rozborů od výkladu jednání individuálních a skupinových aktérů, přes společenské a ekonomické instituce až k technologickým strukturám lidské civilizace.

Postupná transformace paradigmat kritické teorie v návaznosti na důležité paradigmatické obraty v dobové vědě a společnosti znamenala uplatnění trichotomie nejprve v subjekt-objektových paradigmatech, a po praktické i teoretické kritice zvěcnění člověka jakožto objektu v autoritářských režimech 20. století pak také v paradigmatech intersubjektivních. To znamená, že po paradigmatu práce, z jehož redefinicí kritická teorie původně vyšla, a následném paradigmatu pudů, zejména pudů sexuálních, se prvky trichotomie vyskytovaly v intersubjektivních paradigmatech komunikativního jednání a uznání. Proměna konceptu konfliktních globálních interakcí do nové role, jež znamená ustavování paradigmatu globálních interakcí, prozatím vývoj kritické teorie završuje.

Tyto zakládající a metodologické specifikace kritické teorie jsem uplatnil při zkoumání úsilí o odstraňování zneuznání v globálním kontextu. Nejprve jsem provedl kritiku deficitů liberálního pojetí společnosti a politiky, které jsem rozebíral především v ahistorickém a akontextuálním pojetí liberalismu a libertarianismu. Uká-

zal jsem, že potřeba důsledného vypořádání se s těmito nedostatky vyžaduje přechod od různých verzí liberální teorie k alternativní teorii spravedlnosti. Jak teoretické důvody, tak praktické historické zkušenosti ukázaly na potřebu této alternativy. Lze připomenout, že nedostatky liberálního uspořádání a jeho neschopnost obstát ve světové ekonomické krizi 30. let 20. století vedly k jeho kolapsu a k nastolení regresivní politiky s xenofobními, vypjatě nacionalistickými a katastrofálními válečnými konsekvencemi. Alternativní teorii spravedlnosti jsem objasnil pomocí analýz kritické teorie uznání a následně jsem je rozvinul v interkulturním a sociálním extra-teritoriálním rámci. Ve svém výkladu liberalismu a kritické teorie jsem se vztahoval zejména k rozborům, které v těchto oblastech zkoumání rozpracovali stěžejní autoři a autorky těchto směrů: Rawls, Nozick, Benhabib, Fraser, Taylor, Honneth, Young, Wendt a další.

Zatímco pomocí kritiky nedostatků liberální teorie jsem mapoval problémy, pomocí alternativní teorie – kritické teorie uznání – jsem otevřel možnost jejich řešení, která spočívá v podstatně komplexnějších analýzách bojů o uznání a v adekvátním pojetí jedince ve vztazích vzájemného uznání v pospolitosti.

Identifikaci a redefinici pozitivních prvků uznání bych nyní rád zapojil do náčrtu kritické teorie principů uznání, jež mohou sloužit pro základní orientaci ve zkoumané problematice. Jednotlivé principy uznání uvedu soustavněji z hledisek, jimž jsem v knize věnoval pozornost: za první, z perspektivy sociální a ekonomické neboli zkráceně z perspektivy sociální, a za druhé, z perspektivy politické a kulturní. V dalším textu budu postupovat podle následujícího rozvrhu kritické teorie principů uznání, kterým bych rád nabídl adekvátnější spektrum principů než liberální teorie.

Dříve než se k těmto principům blíže vyjádřím, je třeba si položit otázku, jakou roli hrají tyto principy v kritické teorii. Ve svém výkladu v jednotlivých oddílech jsem postupně analyzoval různé aspekty a principy uznání v jednotlivých souvislostech podle toho, jak artikulace těchto principů krystalizovala na pozadí různých kritik zneuznání, ve vysvětleních jejich již existujících fragmentů a v rozvíjení jejich normativních podob. Jejich formulace a význam jsou přítomny v historickém a společenském rámci právě těchto souvislostí. Na rozdíl od liberální teorie proto kritická teorie neklade důraz na izolované principy a nepovažuje je za příliš důležité, neboť časový a společenský řez, pomocí něhož lze tyto principy postihnout, zde nemůže poskytnout více než jen orientační vodítko pro určení tématu další analýzy. Z tohoto důvodu je přiměřenější objasnit principy pouze náčrtem, a nikoli je uzavřít do heslovitých tezí, jež pak na sebe strhávají pozornost. Nicméně cenná může být systematicky pojatá integrace principů do jednoho celku, jímž se nyní pokusím nabídnout základní vhled do dané problematiky a do možností jejího dalšího rozpracování (ve formulaci vycházející především zezdola, z lokální perspektivy, z níž se pak přechází k dalším rovinám). Výklad tedy primárně slouží k systematickému rozčlenění principů a nikoli k jejich vyčerpávající definici. Zbývá jen dodat, že tyto normativní principy pochopitelně nejsou v současné společnosti rozvinuty symetricky, a proto při jejich objasňování kladu v některých případech kulturního a politického uznání důraz jen na politické, nebo jen na kulturní uznání.

<p>1. Sociálně ekonomické uznání</p>
<p>1.1 Principy sociální diference</p> <p>1.1.1 Specifické sociální uznání</p> <p>1.1.1.1 Odstraňování zneuznání základních sociálních potřeb</p> <p>1.1.1.2 Sociální podpora talentů</p> <p>1.1.2 Uznání zásluhy</p> <p>1.1.3 Sociální solidarita</p> <p>1.2 Principy sociální rovnosti</p> <p>1.2.1 Rovné základní sociální uznání</p> <p>1.2.2 Rovné institucionální sociální uznání</p>
<p>2. Politické a kulturní uznání</p>
<p>2.1 Principy politické a kulturní diference</p> <p>2.1.1 Specifické politické a kulturní uznání</p> <p>2.1.1.1 Odstraňování základního politického a kulturního zneuznání</p> <p>2.1.1.2 Podpora jedinečných kulturních aktivit</p> <p>2.1.2 Uznání příspěvku ke kultuře a politice</p> <p>2.1.3 Politická a kulturní solidarita</p> <p>2.2 Principy politické a kulturní rovnosti</p> <p>2.2.1 Rovné politické a kulturní svobody</p> <p>2.2.2 Rovné institucionální politické a kulturní uznání</p>

Tab. 6: Principy uznání

1. Sociálně-ekonomické uznání

1.1 Principy sociální difference

Začnu-li sociálním a ekonomickým uznáním, lze říci, že princip sociální difference zahrnuje primárně tři druhy diferencovaného uznání osob.

1.1.1 Specifické sociální uznání

První dva principy sociální difference se týkají specifického sociálního uznání, které se zaměřuje na různé zvláštní formy *daných* nerovností, které většina osob buď nemůže vůbec ovlivnit, nebo je může ovlivnit jen minimálně. Zahrnuje podporu osob jak v jejich znevýhodněném, tak i v jejich zvýhodněném postavení, jež může prospět také ostatním lidem.

1.1.1.1 Odstraňování zneuznání základních sociálních potřeb

V případě negativního postavení jde o uznání potřeb sociálně zneuznaných osob, které trpí strukturálními nespravedlnostmi, jako např. chudobou, nezaměstnaností, bezdomovectvím, dočasnou nebo trvalou pracovní neschopností apod. Princip se týká adresného odstranění negativní situace sociálně znevýhodněných osob zajištěním jejich zabezpečení a naplnění *základních* sociálních a ekonomických potřeb, které jsou spjaty s jejich tělesnou a psychickou integritou, tj. zajištěním ochrany před poškozujícími zásahy do základní realizace jejich života (před vraždou, znásilněním, mučením apod.) a zajištěním stravy, vody, přístřeší, oblečení, zdravotní péče, včetně přiměřeného vzdělání, jež je nutné pro realizaci života jedince v dané společnosti.

1.1.1.2 Sociální podpora talentů

Dosavadní rozbory v této knize se primárně zaměřují na zásadní formy zneuznání a z nich plynoucí druhy uznání. V porovnání s nimi je sociální podpora talentů jejich doplňkem. Uznání v oblasti pozitivního, výhodného postavení jedinců se zaměřuje na podporu osob ve společnosti, například talentovaných studentů, kteří mohou díky finanční podpoře rozvinout své vlohy a být přínosem nejen pro ně samé, ale také pro širší společnost. Jde většinou o poskytování stipendií, grantů a dalších forem podpory. Příkladem špatného uplatňování téhož principu je stále přetrvávající reprodukce privilegií skupin osob, které v ekonomické oblasti těží nonegalitárně ze svého privilegovaného sociálního postavení. V posledních desetiletích v tomto kontextu dochází k tzv. refeudalizaci společnosti, tj. k větší sociální hierarchizaci osob.

1.1.2 Uznání zásluhy

Dalším principem sociální diference je uznání ve sféře nerovností, které nejsou lidem pouze strukturálně dány jako předmět více či méně pasivního přijímání, ale které lidé mohou svou činností *aktivně* ovlivnit. Jedná se o uznání *zásluhy*, která má v současné společnosti zejména podobu ocenění práce nebo výsledku práce, tedy ocenění výkonu. Meritokracie sice nemůže zhodnotit nerovné výchozí pozice osob a jejich ideologické rozdíly ve finančním a společenském ocenění práce, ale může alespoň do určité míry ocenit například to, že někdo pracoval více než někdo jiný, případně druh práce, kterou vykonal.

1.1.3 Sociální solidarita

Principem sociální difference je rovněž uznání osob v situacích, které se sice podobají specifickému sociálnímu uznání (uznání nemocných, nezaměstnaných apod.), ale v tomto případě se jedná o uznání osob v situacích, jež se netýkají základních potřeb osob. Oprávněnost nerovného postavení lidí, tedy blahobytu jedněch a strádání druhých, je zpochybňována také sociálními konflikty, které postihují nejen sociálně slabé, ale kvůli napětí a dysfunkčnosti společnosti rovněž i majetné. Tento princip, který přispívá k eliminaci sociálních nerovností, je konceptem *solidarity* se sociálně slabšími.

1.2 Principy sociální rovnosti

Přejdu-li nyní od principů difference k principům rovnosti, lze určit dva druhy sociální a ekonomické rovnosti: rovné základní sociální uznání a rovné institucionální sociální uznání.

1.2.1 Rovné základní sociální uznání

Princip rovného základního sociálního uznání zahrnuje primárně uznání tělesných a psychických potřeb, avšak na rozdíl od principu difference 1.1.1.1, který se vztahuje ke konkrétním, nejvíce ohroženým jednotlivcům a skupinám osob, princip rovnosti je snahou o plošné základní sociální zajištění všech osob. Nemůže sice často zajistit specifické potřeby (ani specifických skupin zneuznaných osob, natož pak jedinců), ale může nastavit *základní podmínky* (například pomocí všeobecného základního příjmu), které je pak nutné doplnit dalšími druhy principů. Podobně jako je tomu s rovným přístupem k naplňování základních tělesných a psychických potřeb, jež mají z hlediska přežití člověka prioritu, je

tomu vzhledem k dalším společenským potřebám také s prioritou rovného uznání potřeb, jež se týkají základní společenské důstojnosti jedince nebo skupin osob.

1.2.2 Rovné institucionální sociální uznání

V druhém principu sociální rovnosti jde o *systemově institucionální* zajištění sociálního a ekonomického uznání nejen prostřednictvím redistribuce, ale v náročnější verzi také prostřednictvím podílu na vlastnictví, včetně vlastnictví společenského, které člověku umožňuje seberealizaci i v oblasti ekonomiky. Jelikož přerozdělování, s nímž obvykle pracují ostatní druhy sociálních principů, je komplikovaně zprostředkované a činí osobu stále závislou na redistribuci, lidé formulují požadavek zajistit každé osobě rovný nárok na externí vlastnické zdroje a tím zároveň institucionální prostředek (formulovaný tímto principem) na uspokojení jejich interních potřeb.

2. Politické a kulturní uznání

2.1 Principy politické a kulturní difference

Druhá oblast v diskusi o rovnosti a odlišnosti se týká politické a kulturní sféry. V oblasti kulturní a politické difference lze rozlišit tři druhy.

2.1.1 Specifické politické a kulturní uznání

Podobně jako v případě prvních dvou principů sociální difference se jedná o poskytování uznání osob v případech odstraňování *momentálně daných* nerovností, které nemohla většina skupin osob či jednotlivců téměř ovlivnit.

2.1.1.1 Odstraňování základního politického a kulturního zneuznání

V prvním principu jde o adresné odstraňování stávajícího základního zneuznání politicky či kulturně marginalizovaných a diskriminovaných osob. Přestože politické uznání nezahrnuje ani dnes všechny osoby (zatím mezi ně nepatří například imigranti), většina osob požadujících uznání je ve většině západních i nezápadních společností uznána pouze formálně, ale nikoli reálně. Formálně už sice nejde o odstraňování zneuznání v podobě *negativní diskriminace*, například rasové, ale o faktické odstranění negativní diskriminace. V posledních desetiletích se uznáním specifických politických potřeb rozumí rovněž uznání, jež se zaměřuje na *pozitivní diskriminaci* marginalizovaných osob, zejména žen a etnických a kulturních minorit, jimž by vzhledem k dosavadní negativní diskriminaci pouhé rovné uznání příliš nepomohlo, protože by pouze reprodukovalo stávající křivdy, a proto usilují o pozitivní diskriminaci. Jde například o boj Afroameričanů za jejich občanská práva, o podporu prosazování jejich většího politického zastoupení v různých politických institucích, dále o poskytování kvót na zastoupení žen v různých institucích apod.

2.1.1.2 Podpora jedinečných kulturních aktivit

Za druhé, specifické kulturní a politické uznání se netýká pouze nápravy zneuznání (2.1.1.1), ale také podpory potenciálně hodnotných kulturních projektů, ať už to jsou projekty minoritních skupin obyvatelstva, nebo majority. Zde je rozšířena především grantová podpora projektů (časopisů, divadel apod.) s potenciálním kulturním přínosem. Tento druh podpory se ale oficiálně téměř nevztahuje na politické aktivity, i když napří-

klad politické subjekty, jež jsou většinovou společností legitimizovány jako potenciálně přínosné, jsou podporovány například médii veřejné služby, avšak často velmi nevyrovnaně a podle ideologických kritérií, takže se jedná o pseudouznání.

2.1.2 Uznání příspěvku ke kultuře a politice

V případech uznání příspěvku ke kultuře se realizuje podobné uznání jako v předchozím případě podpory jedinečných kulturních aktivit, avšak nyní nikoli jako potenciálního příspěvku, ale jako ocenění již dosaženého výkonu, například ocenění již napsaných knih, realizovaných architektonických děl apod. V oblasti politiky převládá například praktika finančně oceňovat již úspěšné politické strany, jež se dostaly například do parlamentu nebo jiných zastupitelstev, což však reprodukuje stávající rozložení politických stran a znevýhodňuje strany malé a nové. Podporu politických subjektů za jejich zásluhy, za mezivolební aktivity, za úspěšnou realizaci volební kampaně a příslibu politického programu, který voliči ocenili ve volbách, je však možné realizovat i spravedlivě. Tento princip platí nejen v politice v úzkém smyslu, ale i ve vysokých státních úřadech (včetně ministerstvech apod.), které jsou s politikou úzce spjaty, kde lidé postupují na základě zásluhy podle toho, jakého dosáhli vzdělání, jakou mají praxi, jak se osvědčili při realizaci svých úkolů atd.

2.1.3 Politická a kulturní solidarita

Dalším druhem principu difference v kulturní a politické oblasti je uznání, jež je analogické principu sociální solidarity. Nejde zde o zajištění základních potřeb pro přežití nebo v lepším případě pouhé živoření kulturně a etnicky definovaných skupin osob jako v přípa-

dě 2.1.1.1, ale o vyrovnávání velkých nerovností mezi nimi, ať už z morálních důvodů, nebo z důvodů eliminace konfliktů. Například podpora kulturních projektů (časopisů, festivalů, divadel apod.) různých kulturně a etnicky definovaných skupin osob za účelem jejich rozvoje v kontextu jiných dominantních kulturních vzorců umožňuje revitalizaci a posílení kulturních aktivit dosud znevýhodňovaných skupin osob, jež mohou obtížně obstát v prostředí dominantní kultury. Podobným případem v politické oblasti může být pozitivní diskriminace osob ze znevýhodněných minoritních skupin v případech voleb do různých zastupitelstev, tentokrát ovšem nikoli z hlediska naplnění *základního* uznání (2.1.1.1), ale z hlediska solidarity, jež usiluje o *roz-sáhlejší* uznání.

2.2 Principy politické a kulturní rovnosti

Tyto principy spočívají v plošném uznání osob v jejich základních politických a kulturních potřebách.

2.2.1. Rovné politické a kulturní svobody

Zatímco princip kulturní a politické difference 2.1.1.1 se zaměřuje adresně na znevýhodněné jednotlivce a skupiny osob, tento princip poskytuje rovné neadresné základní uznání, které zároveň slouží jako podmínka pro další kulturní a politické uznání osob. Jelikož však není schopen zajistit specifické potřeby nejvíce znevýhodněných, musí být doplňován dalšími druhy principů. V oblasti politiky princip rovnosti znamená primárně zajištění práva na svobodu slova, shromažďování, stávkou apod. V oblasti kultury směřuje k tomu, že se realizují například rekonstrukce kulturních zařízení (divadel, kin atd.). Tato oblast zahrnuje také různé kulturní předpoklady politického života.

2.2.2 Rovné institucionální politické a kulturní uznání

Oproti zajišťování určité *základní* kulturní a politické rovnosti spočívá druhý princip tohoto druhu rovnosti v uznání osob v *systemově institucionálním* zajištění politické a kulturní rovnosti. Ve sféře politiky jde o institucionalizaci politických (a občanských) svobod, což v náročnější verzi znamená institucionalizaci svobod do systému demokratického uspořádání. Jedná se např. o plošné zabezpečení rovné možnosti každého jedince být zvolen či jmenován do úřadu a do politických pozic. Nicméně podobně jako ve výše uvedených případech plošné zajištění nezaručuje skutečnou realizaci, a musí být proto doplněno dalšími principy.

* * *

Rád bych nyní v návaznosti na provedené rozbory připomněl několik bodů a provedl doplňující upřesnění, které normativní principy se z hlediska liberální teorie a kritické teorie uznání v současné době realizují nebo mají normativní potenciál vývoje a realizace od lokálního rámce až k rámci globálnímu, i když tento výklad nemůže být vyčerpávajícím výčtem principů uznání, jimž jsem se věnoval v jednotlivých oddílech knihy. Lze říci, že Rawls se ve své liberální teorii na národní rovině zaměřuje pouze na několik principů, a to ještě v redukované podobě a v odlišném pořadí jejich priorit (v politické oblasti 2.2.1 a 2.2.2, v sociální oblasti ve svém vlastním principu difference analyzuje částečně 1.1.3). Ve svém politickém liberalismu však poté provádí zásadní redukci až eliminaci v oblastech sociálního uznání (1.1.3). Teorie uznání, které rozpracovali každý svým vlastním způsobem Honneth, Taylor, Fraser, Young a jiní, se naproti tomu věnují jednotlivým aspektům a druhům uznání téměř celého spektra principů, které jsem zde uvedl, avšak rozvíjejí jen některé z nich, navíc způsobem, který obsahuje různá dilemata. Napří-

klad Honnethův národní a lokální rozvrh, podle něhož se stát koncentruje na rovné uznání, kdežto občanská společnost na uznání diferencované, je příliš simplifikovaný, a nadto nezachycuje rovné uznání v občanské společnosti ani diferencované uznání státu.

Dosavadní rozbor lokálního a národního uznání jsem formuloval vzhledem k našemu kontextu, tj. k západním společnostem, se záměrem analyzovat je a v následujícím interkulturním dialogu se pokusit jednak v návrhu identifikovat aspekty a principy uznání, jež by mohly být univerzálně sdíleny, a jednak alespoň v prvním náhledu otevřít nezápadní perspektivy (čínské, islámské apod.). Tyto analýzy jsou určeny k tomu, aby se do interkulturního dialogu mohli zapojit jak další západní partneři dialogu a uznání, tak i partneři z jiných kultur. V oddílech III až V jsem se pokusil svou redefinicí postupně ukázat celou řadu vzorců uznání, které jsem nyní ve výše uvedených principech shrnul (s výjimkou 1.1.1.2 a 2.1.1.2, jež jsou zde doplňujícími kategoriemi v celku uznání).

Připomenuli své rozbor deficitů mezinárodní liberální teorie, lze říci, že Rawlsova mezinárodní liberální teorie klade důraz na rovné základní politické svobody (2.2.1) a v nezápadním kontextu, z důvodu interkulturní tolerance, vypouští náročnější politické požadavky, včetně demokracie (2.2.2). V sociální a ekonomické oblasti okrajově uvádí, v rozporu se svými východisky, pouze omezené řešení nejzákladnějších sociálních potřeb (1.1.1.1), a to se záměrem a cílem dosažení politického uspořádání, jež je přijatelné z hlediska liberální teorie (z hlediska instrumentalizace a limitování sociálního uznání pro politické účely). Avšak ani tento redukováný záměr nemůže být realizován, neboť liberální východiska jsou zdrojem nedostatečného zakotvení jedince v pospolitosti, a tím jeho slabé motivace participovat na politickém uspořádání, včetně řešení

sociálních otázek. Deficitem je rovněž podcenění globálních ekonomických tlaků, drastických globálních ekonomických nerovností a závažného sociálního strádání stovek milionů lidí. Liberální deficity ústí do problémů nacionálního liberalismu, jehož mezinárodní teorie není schopna řešit sociální nerovnosti a další otázky, jež překračují hranice národních států. Nedostatky národní teorie a z ní plynoucí nedostatky teorie mezinárodní poukazují na potřebu *přechodu* k teorii globální neboli kosmopolitní.

Právě proto jsem v sociální oblasti nekladal důraz na potřebu zásadních rozdílů mezi národní a mezinárodní spravedlností, ale z důvodu současného marginalizovaného uznání za hranicemi národního státu se snažím při zachování diskontinuální verze globální spravedlnosti s důrazem na sociální a interkulturní přístupy poukázat spíše na potřebu souvislostí. V době zásadních sociálních nerovností a masového sociálního strádání je třeba se zaměřit především na spojitosti, a nikoli na hledání nacionálních omezení uznání. Jelikož národní a s ním spjaté mezinárodní řešení uznání není dostačující, zaměřil jsem se na další formy uznání, které jdou za hranice národního státu. V uznání za hranicemi národního státu tedy nejde jen o řadu principů, ale také o roviny principů uznání, na nichž se realizují. Teorie uznání nabízí vhodný přístup k pojetí vzájemného uznání mezi státy, zároveň by však měla překročit mezistátní uznání. Obrat k transnacionálnímu uznání však nelze v kritické teorii uznání provádět pouze mechanicky a ahistoricky. Vývojové historické tendence směřující k uznání za hranicemi státu jsem analyzoval vzhledem k dosud rozšířeným etickým a právním normám: vzhledem k transnacionální a globální etice, k *lex mercatoria* a k supranacionální integraci, zejména k různým verzím makroregionální integrace na pomezí internacionalismu a supranacionalismu.

Artikuloval jsem však především náročnější normativní formy uznání, jež překračují národní stát, konkrétně interkulturní uznání a sociální extrateritoriální uznání, a pokusil se tak rozšířit a transcendovat mezinárodní uznání. Interkulturní uznání a sociální extrateritoriální uznání výborně ukazují přechod od mezinárodního uznání k uznání globálnímu, neboť na jedné straně sice vycházejí z mezinárodního uspořádání, ale na druhé straně se vztahují k širším celkům, než jsou národní státy, a vyžadují artikulaci nových forem uznání. Interkulturní konflikty a jejich odstraňování pomocí dialogu mezi jednotlivými, kulturně vymezenými skupinami osob otevírají prostor pro artikulaci transkulturních přesahů a vytváření konsenzu a vzájemného uznání v základních politických a kulturních hodnotách. V současných institucích překračujících hranice států (zejména v OSN) dochází k naplňování požadavků uznání zatím jen v omezené míře; požadují se přinejmenším základní politická práva pomocí 2.1.1.1 a 2.2.1, z nichž některá jsou však v různých politických a kulturních okruzích formulována v různých interpretacích, a v oblasti ocenění kulturního dědictví (např. prostřednictvím UNESCO) se částečně realizuje uznání 2.1.2. Západní, konfuciánské, islámské a další formulace společně sdílených hodnot a jejich právní kodifikace vede k prosazování různých transkulturně sdílených základních lidských práv v interkulturním uznání, z důvodu interkulturní tolerance jen ve velmi částečné institucionální formě (2.2.2), která institucionalizuje 2.2.1. Uplatňování reálných požadavků na odmítnutí intervencí do politických systémů – což se týká i institucionální formy – tak do určité míry znamená, že je respektována pluralita politických systémů (přestože v praxi stále k těmto intervencím dochází).

Vedle této *politické* a *kulturní* dynamiky vývoje zároveň akcentují *sociální* dynamiku bojů o uznání v oblas-

ti extrateritoriálního uznání sociálních lidských práv, kterou rozvíjejí sociálně zneuznané skupiny osob. Boje o sociálně-ekonomické prosazování uznání jsou přitom rozvinuty více, neboť usilují o naplnění základních potřeb přežití. Při svém rozboru extrateritoriálního sociálního uznání, které překračuje běžné mezinárodní vztahy transnacionálním rozsahem působnosti právního uznání, jsem sice zdůrazňoval zejména odstraňování zneuznání základních sociálních potřeb (1.1.1.1 se zmínkami o 1.2.1), což se v současné praxi realizuje většinou pouze částečně, prostřednictvím akcí humanitární pomoci v případech hladomorů apod. Zároveň jsem však extrateritoriální uznání otevřel pro sociální opatření, která jsou nutná pro odstranění sociálních nerovností v oblasti rozvojové pomoci (1.1.3 a potenciálně rovněž pro další principy). Kritika zneuznání v oblasti ekonomiky míří především na velmi nerovné ocenění výkonu pracujících v rozvinutých a rozvojových zemích 1.1.2. Prozatím se však v mezinárodní a globální rovině nerealizuje princip, který zajišťuje institucionalizované řešení externího vlastnictví (1.2.2), přestože dosavadní kritika již otevírá prostor pro formulaci požadavků na uplatňování tohoto principu. Koncentrací na globální chudé ukazují jejich zneuznání nejen z hlediska obsahu uznání, ale také z hlediska prezentace, jež je většinou marginalizována nebo ignorována. Celkově lze říci, že interkulturní a extrateritoriální sociální uznání ukazují postupný vývoj od mezinárodního uznání k uznání integrovanému na globální rovině. V této souvislosti jako významný doplněk prezentuji napětí, hrozby a naděje v podobě globálního státu.

Co se týče pořadí principů, v návaznosti na modely dialogu mohu uvést, že z hlediska výše uvedeného třetího a čtvrtého modelu, které jsou spjaté s mými hodnotami, bych považoval za žádoucí paralelní realizaci všech principů, domnívám se však, že by jejich pořá-

dí mělo odpovídat požadavkům osob, jež v praktických bojích o sociální, interkulturní a další uznání usilují o jejich realizaci. Takové určení pořadí lze konkretizovat pouze v souvislosti s analýzou dlouhodobých historických tendencí vývoje a krystalizace druhů uznání, jak jsem se pokusil ukázat v průběhu svého výkladu v jednotlivých kapitolách knihy. Z tohoto hlediska je možné uvést, že princip uznání základních sociálních potřeb, jež se týkají přežití (1.1.1.1), by měl mít přednost, a to i v globálním kontextu, například před principem, který zajišťuje pouze větší rovnost (1.1.3). Z analogických důvodů by v návaznosti na boje o uznání globálních chudých měl mít princip 1.1.1.1 absolutní prioritu před všemi ostatními principy. Celkově vzato lze říci, že vzhledem k tomu, že uznání vyrůstá primárně z kritiky zneuznání, pořadí při prosazování principů obvykle zohledňuje druhy (sociální, politické i kulturní) principu difference, a to nejprve ty z nich, jež zajišťují základní uznání (1.1.1.1 a 2.1.1.1). Ostatní pořadí je však komplexní otázkou, již je nutné řešit podrobněji dalšími analýzami a komparativním čtením jednotlivých rozborů v jednotlivých kapitolách, které nelze nahradit pouhým výčtem principů.

Ve své formulaci základních momentů kritické teorie globální společnosti a politiky jsem se pokusil alespoň částečně přispět k artikulaci bojů o uznání a snah o prosazování globální spravedlnosti. Z různých perspektiv historického výkladu si je však třeba zároveň klást otázku, zda a do jaké míry může kritická teorie, přestože je spjata s praktickými boji o uznání, napomoci prosazení uznání v praxi už nyní, nebo až v postkonfliktní situaci. Jak jsem již naznačil výše, dosavadní historická zkušenost dokládá smutné poznání, že náprava věcí lidských se většinou zatím příliš neprovádí na základě kritické porady o jejich existujícím a žádoucím uspořádání, ale až v důsledku poučení z katastrof. Kritická teorie

společnosti se stává marginálním jevem v dobách, kdy se lidé podvolují zneuznání, ať už z důvodu rezignace, nebo v liché naději, že se vše v nějakém kataklyzmatu později vyřeší. Naneštěstí se zdá, řečeno s Hegelem, že lidé většinou teprve až prostřednictvím války – i války nespravedlivé – čelí „ustrnutí konečných určeností, tak jako pohyb větrů ochraňuje moře před hnilobou“.⁶⁸² Regionální konflikty a války, nebo dokonce válka světová přitom mohou vést k nastolení globální diktatury, jejíž odstranění a nahrazení globální spravedlností by vyžadovalo kritickou teorii globálního uspořádání, jež by byla schopna nabídnout jak kritiku a popis situace, tak i normativní rozvrh dalšího vývoje.

⁶⁸² Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*, c. d., poznámka k § 324.

Seznam literatury

- Adorno, T. W., Veblen's Attack on Culture. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 3, s. 389–413.
- Adorno, T. W./Frenkel-Brunswik, E./Levinson, D. J./Sanford, R. N., *The Authoritarian Personality*. New York, Harper & Row 1950.
- Adorno, T. W./Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*. Přel. M. Váňa a M. Hauser. Praha, OIKOYMENH 2009.
- Albert, M., *Parecon*. London, Verso 2003.
- Alcoff, L. M./Mendieta, E. (eds.). *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. New York – Oxford, Rowman and Littlefield 2000.
- al-Jabri, M. A., *The Formation of Arab Reason. Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World*. London, I. B. Tauris 2011.
- Allen, J., The Situated Critique or the Loyal Critique? Rorty and Walzer on Social Criticism. *Philosophy and Social Criticism*, 24, 1998, 6, s. 25–46.
- Angle, S. C., *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge, Cambridge University Press 2002.
- Anheier, H./Kaldor, M./Glasius, M. (eds.), *Global Civil Society 2006/7*. London, Sage 2006.
- An-Na'im, A. A., *Cultural Transformation and Human Rights in Africa*. London, Zed Books 2002.
- An-Na'im, A. A. (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press 1992.
- An-Na'im, A. A., The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights. Symposium Talking Peace with Gods, Part 2. *Common Knowledge*, 11, 2005, 1, s. 56–80.

- Apel, K.-O., Záměry anglo-amerického „komunitarismu“ z pohledu diskursivní etiky. In: Velek, J. (ed.), *Etika autonomie a autenticity*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 1997.
- Arendt, H., *Crisis of the Republic*. Harcourt, Mariner Books 1972.
- Archibugi, D./Held, D., *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge, Polity Press 1995.
- Arnason, J., *Civilizační analýza*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2010.
- Arnason, J., *Civilizations in Dispute. Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden – Boston, Brill 2003.
- Arnason, J./Benyovsky, L./Skovajsa, M. (eds.), *Dějinnost, nadcivilizace a modernita. Studie k Patočkově konceptu nadcivilizace*. Praha, Togga 2010.
- Atwood, M., *The Penelopiad*. New York, Knopf 2005.
- Bache, I./Flinders, M. (eds.), *Multi-level Governance*. Oxford, Oxford University Press 2004.
- Balibar, É., Structure. Method or Subversion of Social Sciences? *Radical Philosophy*, 165, 2011, Jan./Feb, s. 17–22.
- Balon, J./Šubrt, J. (eds.), *Teorie jednání: jeden koncept, mnoho koncepcí*. Praha, Univerzita Karlova, Filozofická fakulta 2008.
- Baran, P. A., *The Political Economy of Growth*. New York, Monthly Review Press 1957.
- Barry, B., John Rawls and the Search for Stability. *Ethics*, 105, July 1995, 4, s. 874–915.
- Barry, B., *Theories of Justice*. Berkeley, University of California Press 1989.
- Barša, P., *Orientálcova vzpoura*. Praha, Dokořán 2011.
- Bary, W. T. de, *Asian Values and Human Rights. A Confucian Communitarian Perspective*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.
- Bary, W. T. de/Tu, Weiming (eds.), *Confucianism and Human Rights*. New York, Columbia University Press 1998.
- Bauer, J. R./Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press 1999.

- Beck, U., *Moc a protiváha moci v globálním věku*.
Přel. A. Bakešová a V. Jochmann. Praha, SLON 2007.
- Beck, U., *Riziková společnost. Na cestě k jiné modernitě*.
Přel. O. Vochoč. Praha, SLON 2004.
- Beck, U., *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. Brno,
Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.
- Beitz, C., International Liberalism and Distributive Justice.
World Politics, 51, 1999, 2, s. 269–296.
- Beitz, C., *Political Theory and International Relations*.
Princeton, Princeton University Press 1979.
- Beitz, C., What Human Rights Mean. *Daedalus*, 132, 2003,
1, s. 36–46.
- Bell, D. A., *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking
for an East Asian Context*. Princeton – Oxford, Princeton
University Press 2006.
- Bell, D. A. (ed.), *Confucian Political Ethics*. Princeton –
Oxford, Princeton University Press 2008.
- Bell, D. A., *China's New Confucianism. Politics and Everyday
Life in a Changing Society*. Princeton – Oxford, Princeton
University Press 2008.
- Bellamy, R./Castiglione, D., Mezi kosmopolis a pospolitostí:
tři modely práv a demokracie v Evropské unii. *Filosofický
časopis*, 47, 1999, č. 4, s. 621-648.
- Benhabib, S., *Situating the Self*. New York, Routledge 1992.
- Benhabib, S., *The Claims of Culture: Equality and Diversity
in the Global Era*. Princeton, Princeton University Press
2002.
- Benhabib, S., Toward a Deliberative Model of Democratic
Legitimacy. In: táž (ed.), *Democracy and Difference.
Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton,
Princeton University Press 1996.
- Benjamin, J., *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism,
and the Problem of Power*. New York, Pantheon 1988.
- Berger, P., On the Obsolescence of the Concept of Honour.
In: Hauerwas, S./MacIntyre, A. (eds.), *Revisions: Changing
Perspectives in Moral Philosophy*. Notre Dame, University
of Notre Dame Press 1983.
- Berger, P. L./Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality.
Pojednání o sociologii vědění*. Přel. J. Svoboda. Brno,
Centrum pro studium demokracie a kultury 2001.

- Bible*. Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. Praha, Česká biblická společnost 2005.
- Birken, L., Freud's "Economic Hypothesis": From Homo Oeconomicus to Homo Sexualis. *American Imago*, 56, 1999, 4, s. 311–330.
- Blaha, L., *Spät k Marxovi?* Bratislava, Veda 2009.
- Bláha, P., *Zotročení svobodou*. Ústí nad Labem, Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí n. Labem 2010.
- Blum, L. A., Multiculturalism, Racial Justice, and Community: Reflections on Charles Taylor's "Politics of Recognition". In: Foster, L./Herzog, P. (eds.), *Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism*. Amherst, University of Massachusetts Press 1994.
- Blum, L. A., Recognition, Value, and Equality. *Constellations*, 5, 1998, 1, s. 51–68.
- Borradori, G., *Filosofie v době teroru. Rozhovory s Jürgenem Habermasem a Jacquesem Derridou*. Přel. M. Petříček. Praha, Karolinum 2005.
- Bourdieu, P., *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris, Minuit 1979.
- Bourdieu, P., *Le sens pratique*. Paris, Minuit 1980.
- Bourdieu, P., *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press 1977.
- Brázda, R., *Srovnávací etika*. Praha, KLP 2002.
- Brett, M. G./West, G./Dyck, J. E., *Rethinking Contexts, Rereading Texts* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement, Ser. 299). Ed. M. D. Carroll. Sheffield, Sheffield Academic Press 2000.
- Brierly, J. L., *The Law of Nations*. Oxford, Clarendon Press 1963.
- Brink, B. van den/Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Brook, A., Taylor, C., "Reconciling the Solitudes". Dostupné na: <http://www.carleton.ca/~abrook/TAYLOR.htm>
- Brzezinsky, Z., *Volba: globální nadvláda nebo globální vedení?* Přel. M. Ritter. Praha, Mladá fronta 2004.

- Buck-Morss, S., *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press 2009.
- Buchanan, A., Recognition Legitimacy and the State System. *Philosophy & Public Affairs*, 28, 1999, 1, s. 46–78.
- Buchstein, H., Argumenty proti on-line volbám. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia, 2004
- Buchstein, H., Kyberobčané a teorie demokracie. *Filosofický časopis*, 48, 2000, 6, s. 973–998.
- Burchill, S./Devetak, R./Linklater, A. et al., *Theories of International Relations*. London, Palgrave 2001.
- Burnham, J., *The Managerial Revolution*. Westport, Greenwood Press 1972.
- Burns, T., Recognition Versus Distribution: Three Works on Equality. *Contemporary Politics*, 7, 2001, 4, s. 319–330.
- Caney, S., *Justice Beyond Borders. A Global Political Theory*. Oxford, Oxford University Press 2005.
- Císař, O., *Transnacionální politické sítě*. Brno, Masarykova Univerzita v Brně 2004.
- Cohen, G. A., Expensive Tastes and Multiculturalism. In: Rajeev Bhargava/Amiya Kumar Bagchi/Sudarshan, R. (eds.), *Multiculturalism, Liberalism and Democracy*. New Delhi, Oxford University Press 1999.
- Cohen, G. A., *History, Labour and Freedom: Themes from Marx*. Oxford, Clarendon Press 1988.
- Cohen, G. A., *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?* (Gifford lectures, 1996). Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.
- Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*. Ed. M. Hrubec. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2006.
- Cohen, G. A., Incentives, Inequality, and Community. In: Peterson, G. (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 13. Salt Lake City, University of Utah Press 1992.
- Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History*. Oxford, Oxford University Press 2000.
- Cohen, G. A., On the Currency of Egalitarian Justice. *Ethics*, 99, 1989, 4, s. 906–944.
- Cohen, G. A., *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2008.

- Cohen, G. A., *Self-ownership, Freedom and Equality*.
Cambridge, Cambridge University Press 1995.
- Cohen, G. A./Hrubec, M., Dvojí odkaz Karla Marxe.
Filosofický časopis, 57, 2009, 5, s. 751–759.
- Cohen, G. A./Scannella, M., Interview. *The Philosophers' Magazine*, 1, 1997, 1, s. 38–42.
- Cohen, J., Existuje lidské právo na demokracii?
In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*.
Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2008.
- Cohen, J., For a Democratic Society. In: Freeman, S. (ed.),
The Cambridge Companion to Rawls. Cambridge,
Cambridge University Press 2003.
- Cohen, J., *Rethinking Human Rights and Sovereign Equality in Epoch of Humanitarian Intervention*. Istanbul Seminars. Istanbul, Bilgi Universitesi 2008, s. 4 (strojopis).
- Cohen, J./Arato, A., *Civil Society and Political Theory*.
Cambridge, Mass., MIT Press 1992.
- Coomans, A. P. M., Progressive Development of International Human Rights Law: The Extraterritorial Application of the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights. In: Windfuhr, M. (ed.), *Beyond the Nation State: Human Rights in Times of Globalisation*. Uppsala, Global Publications Foundation 2005.
- Craven, M., *The International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights: A Perspective on Its Development*.
Oxford, Clarendon Press 1995.
- Craven, M., Violence of Dispossession: Extra-Territoriality and Economic, Social, and Cultural Rights. In: Baderin, M. A./McCorquodale, R. (eds.), *Economic, Social and Cultural Rights in Action*. Oxford, Oxford University Press 2007.
- Cviklová, L., Seyla Benhabibová a její koncepce feministické komunikativní etiky. *Filosofický časopis*, 46, 1998, 6, s. 1001–1008.
- Dallmayr, F., *Integral Pluralism: Beyond Culture Wars*.
Lexington, University Press of Kentucky 2010.
- Dallmayr, F./Manoochehri, A. (eds.), *Civilizational Dialogue and Political Thought*. Lanham, Lexington Books 2007.

- Dean, J., Kybersalony a občanská společnost: přehodnocení veřejnosti v nadnárodní techno-kultuře. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, c. d.
- Declaration on the Rights and Responsibilities of Individuals, Groups and Organs of Society to Promote and Protect Universally Recognized Human Rights and Fundamental Freedoms*. A/RES/53/144, dostupná na: [http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(symbol\)/a.res.53.144.en](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(symbol)/a.res.53.144.en)
- Deklarace o pokroku a rozvoji v sociální oblasti*, 11. 12. 1969, dostupná na: <http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/deklarace-o-pokroku-a-rozvoji-v-socialni-oblasti.pdf>
- Delanty, G., *The Cosmopolitan Imagination*. Cambridge, Cambridge University Press 2009.
- Deudney, D., Geopolitics and Change. In: Doyle, M./ Ikenberry, J. (eds.), *New Thinking in International Relations Theory*. Boulder, Westview Press 1999.
- Deudney, D., Nuclear Weapons and the Waning of the Real-State. *Daedalus*, 124, 1995, 2, s. 209–231.
- Deudney, D., Regrounding Realism. *Security Studies*, 10, 2000, 1, s. 1–45.
- Diamond, J., *Osudy lidských společností*. Přel. Z. Urban. Praha, Columbus 2000.
- Dinuš, P. a kol., *Marx a společenské změny po roku 1989*. Bratislava, Veda – Vydavateľstvo SAV 2010.
- Drulák, P., *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha, Portál 2003.
- Dussel, E., A New Age in the History of Philosophy. The World Dialogue between Philosophical Traditions. *XXIIth World Congress of Philosophy Proceedings 2010* (v tisku).
- Dussel, E., Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačených. *Filosofický časopis*, 40, 1992, 6, s. 1007–1024.
- Dussel, E., *Philosophy of Liberation*. Wipf and Stock Publishers 2003.
- Dworkin, R., Equality of Resources. *Philosophy and Public Affairs*, 10, 1981, 4, s. 283–345.
- Dworkin, G./Bermant, G./Brown, P. G. (eds.), *Markets and Morals*. Washington, Hemisphere Publishing 1977.
- Ehrenreich, B./Hochschild, A. R., *Global Woman*. Metropolitan Books, New York 2003.

- Eisenstadt, S. N. (ed.), *Multiple Modernities*. New Brunswick, Transactions Publishers 2002.
- Elias, N., *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. London, Wiley-Blackwell 2000.
- El-Ojeili, C./Hayden, P., *Critical Theories of Globalization*. Houndmills, Palgrave Macmillan 2006.
- Elster, J., *The Cement of Society. A Survey of Social Order*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.
- Epos o Gilgamešovi*. Přel. J. Prosecký a kol. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2003.
- Fakta a čísla OSN: základní údaje o Organizaci spojených národů*. New York – Praha, Informační centrum OSN v Praze 2005.
- Ferrara, A., Dvojí pojetí lidství a zdůvodnění lidských práv na základě soudnosti. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Ferrara, A., *Justice and Judgment: The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*. London, Sage 1999.
- Ferrara, A., *Nedostatek soudnosti? Evropská a kosmopolitní otázka*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2007.
- Ferrara, A., *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity*. London – New York, Routledge 1998.
- Fichte, J. G., Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In: týž, *Werke*. Bd. 3. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin, Walter de Gruyter 1971.
- Filozofija v dialoge kultur*. Moskva, Progress-Tradicija 2010.
- Fine, R., Kant's Theory of Cosmopolitanism and Hegel's Critique. *Philosophy and Social Criticism*, 29, 2003, 6, s. 609–630.
- Fine, R., Kosmopolitismus a sociální teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, 3, s. 407–429.
- Fine, R., *Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání*. Přel. O. Vochoč. Praha, Filosofia 2011.
- Flynn, J., Lidská práva, transnacionální solidarita a povinnosti vůči globálním chudým. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.

- Forst, R., Zu einer kritischen Theorie transnationaler Gerechtigkeit. In: Schmücker, R./Steinvorth, U. (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*. (Sonderband 3 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*). Berlin, Akademie Verlag 2002.
- Foucault, M., *Myšlení vnějšku*. Přel. Č. Pelikán. Praha, Hermann a synové 1996.
- Fraser, N., Feminismus, kapitalismus a lest dějin. *Gender, rovné příležitosti a výzkum*, 10, 2009, 2, s. 3–11.
- Fraser, N., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York, Routledge 1996.
- Fraser, N., *Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace*. Ed. M. Hrubec. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2007.
- Fraser, N., *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Cambridge, Polity Press 2008.
- Fraserová, N./Honneth, A., *Přerozdělování nebo uznání?* Přel. A. Bakešová a M. Hrubec. Praha, Filosofia 2004.
- Fromm, E., *Anatomie lidské destruktivity*. Přel. B. Placák. Praha, Aurora 2007.
- Fromm, E., Sozialpsychologischer Teil. In: *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* (Schriften des Instituts für Sozialforschung, 5). Paris, Alcan 1936.
- Fromm, E., *Strach ze svobody*. Přel. V. Žihlová. Praha, Naše vojsko 1993.
- Garnham, N., The Media and the Public Sphere. In: Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, Mass. – London, MIT Press 1993.
- Ghai, Y., Práva, sociální spravedlnost a globalizace ve východní Asii. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Giddens, A., *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, Polity Press 1984.
- Giesen, K.-G./Pijl, K. van der (eds.), *Global Norms in the Twenty-First Century*. New Castle, Cambridge Scholars Press 2006.
- Goethe, J. W., *Viléma Meistera léta učednická*. Přel. V. Jirát a E. A. Saudek. Praha, SNKLHU 1958.

- Göle, N./Ammann, L. (eds.), *Islam in Public*. Istanbul, Istanbul Bilgi University Press 2006.
- Gutmann, A., Rawls on the Relationship between Liberalism and Democracy. In: Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge, Cambridge University Press 2003.
- Gyekye, K., *Beyond Cultures: Perceiving a Common Humanity* (Ghanaian philosophical studies, 3). Washington, Council for Research in Values and Philosophy 2004.
- Habermas, J., *A "Post/Secular" Society – What does That Mean?* Istanbul Seminars. Istanbul, Bilgi Üniversitesi 2008.
- Habermas, J., *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenicé?* Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2003.
- Habermas, J., *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998.
- Habermas, J., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1991.
- Habermas, J., *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.
- Habermas, J., K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Habermas, J., Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind. In: týž, *Theory and Practice*. Boston, Beacon Press 1973.
- Habermas, J., *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000.
- Habermas, J., Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, 3, s. 109–131.
- Habermas, J., Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, 14, 2006, 1, s. 1–25.
- Habermas, J., *Strukturální přeměna veřejnosti*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofia 2000.

- Habermas, J., *The Entwinement of Myth and Enlightenment: Max Horkheimer and Theodor Adorno*. In: týž, *Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MIT Press 1987.
- Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1981.
- Habermas, J., *Tři normativní modely demokracie*. In: Shapiro, I./Habermas, J., *Teorie demokracie dnes*. Ed. M. Znoj. Přel. M. Pokorný a A. Bakešová. Praha, Filosofia 2002.
- Haigh, S., *The World State: Polity or Condition?* Australasian Political Studies Association Conference. Hobart, University of Tasmania 2003.
- Hála, V., *Univerzalismus v etice jako problém*. Praha, Filosofia 2009.
- Hampton, J., *Political Philosophy*. Boulder, Westview Press 1997.
- Hanish, C., *The Personal is Political*. In: Firestone, S./Koedt, A. (eds.), *Notes from the Second Year: Women's Liberation*. New York, Radical Feminism 1971.
- Hanuš, J. (ed.), *Lidská práva*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2001.
- Hardimon, M. O., *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Cambridge, Cambridge University Press 1994.
- Harris, J., *The Dialectics of Globalization: Economic and Political Conflict in a Transnational World*. Cambridge, Cambridge Scholars Press 2006.
- Hatzimihail, N., *The Many Lives – and Faces – of Lex Mercatoria: History as Genealogy in International Business Law*. *Law and Contemporary Problems*, 71, 2008, 3, s. 169–190.
- Hauser, M., *Adorno: moderna a negativita*. Praha, Filosofia 2005.
- Havelka, M., *Ideje – dějiny – společnost*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2010.
- Haydar, B., *Extreme Poverty and Global Responsibility*. In: Barry, C./Pogge, T. W. (eds.), *Global Institutions and Responsibilities*. Oxford, Blackwell 2005.

- Hayden, P., *John Rawls: Towards a Just World Order*. Cardiff, University of Wales Press 2002.
- Heater, D., *World Citizenship and Government. Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*. Houndmills, Macmillan 1996.
- Hegel, G. W. F., *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Hamburg, F. Meiner 1959.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960.
- Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*. Hamburg, Meiner 1969.
- Hegel, G. W. F., *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha, Academia 1992.
- Heins, V., Human Rights, Intellectual Property, and Struggles for Recognition. *Human Rights Review*, 9, 2008, 2, s. 213–232.
- Heins, V., *Nongovernmental Organizations in International Society. Struggles over Recognition*. New York, Palgrave Macmillan 2008.
- Heins, V., Realizing Honneth: Redistribution, Recognition, and Global Justice. *Journal of Global Ethics*, 4, 2008, 2, s. 141–153.
- Held, D., *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Stanford University Press 1995.
- Held, D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge, Polity Press 1980.
- Held, D./Kaya, A. (eds.), *Global Inequality. Patterns and Explanations*. Cambridge, Polity Press 2007.
- Held, D./Koenig-Archibugi, M. (eds.), *Global Governance and Public Accountability*. Oxford, Blackwell 2005.
- Held, D./McGrew, A., *Governing Globalization. Power, Authority and Global Governance*. Cambridge, Polity Press 2003.
- Held, V., Liberalism and the Ethic of Care. In: táž, *The Ethics of Care. Personal, Political, and Global*. Oxford, Oxford University Press 2006.
- Higgott, R./Brasset, J., Building the Normative Dimensions of a Global Polity. *Review of International Studies*, 29, 2004, S1, s. 29–55.

- Higgott, R./Ougaard, M. (eds.), *Towards a Global Polity?* London, Routledge 2002.
- Hlaváč, I., Skica o kritické teorii. *Aluze*, 4, 2001, 1, s. 74–106.
- Hobbes, T., *Leviathan*. Přel. K. Berka. Praha, OIKOYMENH 2010.
- Hohoš, L., Úvaha o možných scenároch globalizácie. In: Buraj, I./Korená, K. (eds.), *Éra globalizácie vo filozofickej reflexii*. Bratislava, Univerzita Komenského 2009.
- Hochschild, A. R., Láska a zlato. Globální řetězce péče. In: Hrubec, M. a kol., *Sociální kritika v éře globalizace*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2008.
- Hochschild, A. R., *The Commercialization of Intimate Life. Notes from Home and Work*. San Francisco – Los Angeles, University of California Press 2003.
- Holstein, E., *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998.
- Holstein, E., *Menschliches Selbstverständnis*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1999.
- Holstein, E., *Sprachliche Universalien: Eine Untersuchung zur Natur des menschlichen Geistes*. Bochum, Brockmeyer 1985.
- Homéros, *Odysseia*. Přel. O. Vaňorný. 14. vyd. Praha, Petr Rezek 1996.
- Hondagneu-Sotelo, P., Avila, E., I'm Here But I'm There. The Meaning of Latina Transnational Motherhood. In: Zimmerman, M. K./Litt, J. S./Bose, C. E. (eds.), *Global Dimensions of Gender and Care*. Stanford, Stanford University Press 2006.
- Honneth, A., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2000.
- Honneth, A., *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2011.
- Honneth, A., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1990.
- Honneth, A., *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge, Polity Press 2007.
- Honneth, A., Integrita a zneuznání. *Filosofický časopis*, 45, 1997, 2, s. 297–309.

- Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1992.
- Honneth, A., *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1988.
- Honneth, A., *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M., Reclam 2001.
- Honneth, A., Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In: Velek, J. (ed.), *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Přel. kol překl. Praha, Filosofia 1996.
- Honneth, A., Recognition as Ideology. In: Brink, B. van den/Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Honneth, A., Recognition between States. In: Saavedra, G. et al., *Justice and Recognition* (v tisku).
- Honneth, A., *Reification. A New Look at an Old Idea*. Oxford, Oxford University Press 2008.
- Honneth, A., Rekonstruktivní společenská kritika s genealogickou výhradou. K ideji „kritiky“ ve frankfurtské škole. In: týž, *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2011.
- Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Ed. J. Velek. Praha, Filosofia 2006.
- Honneth, A., *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam, Van Gorcum 2000.
- Honneth, A., *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflict*. Cambridge, Polity Press 1995.
- Honneth, A., Univerzalismus jako morální past? Podmínky a meze politiky lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Honneth, A., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2003.

- Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Přel. A. Bakešová. Praha, Filosofia 2007.
- Honneth, A./Hrubec, M., O kritice a uznání. Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem. In: Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*, c. d.
- Horkheimer, M., *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer 1930.
- Horkheimer, M., Art and Mass Culture. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 2, s. 290–302.
- Horkheimer, M., Bemerkungen zur philosophische Anthropologie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4, 1935, 1, s. 1–25.
- Horkheimer, M., Bemerkungen über Wissenschaften und Krise. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 1932, 1, s. 1–7.
- Horkheimer, M. (Heinrich Regius), *Dämmerung. Notizen in Deutschland*. Zürich, Oprecht & Helbling 1934.
- Horkheimer, M., Der neueste Angriff auf die Metaphysik. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1937, 1, s. 4–51.
- Horkheimer, M., Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. *Frankfurter Universitätsreden* 37. Frankfurt/M., Englert & Schlosser 1931.
- Horkheimer, M., Die Juden und Europa. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8, 1939, 1/2, s. 115–137.
- Horkheimer, M., Egoismus und Freiheitsbewegung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 1936, 2, s. 161–231.
- Horkheimer, M., Ein neuen Ideologiebegriff? *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, 15, 1930, s. 33–56.
- Horkheimer, M., Hegel und das Problem der Metaphysik. In: *Festschrift für Carl Grünberg zum 70. Geburtstag*. Leipzig, Hirschfeld 1932.
- Horkheimer, M., Materialismus und Metaphysik. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1933, 1, s. 1–45.
- Horkheimer, M., Materialismus und Moral. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 2, 1933, 2, s. 161–195.

- Horkheimer, M., Montaigne und die Funktion der Skepsis. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, 1938, 1, s. 1–54.
- Horkheimer, M., Nachtrag. In: Schmidt, A. (Hg.), *Kritische Theorie*. Bd. 2. Frankfurt/M., Fischer 1968.
- Horkheimer, M., Notes on Institute Activities. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 1, s. 121–123.
- Horkheimer, M., Preface. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 3, s. 365.
- Horkheimer, M., The End of Reason. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 3, s. 366–388.
- Horkheimer, M., The Social Function of Philosophy. *Studies in Philosophy and Social Science*, 8, 1939, 3.
- Horkheimer, M., Tradiční a kritická teorie. *Aluze*, 4, 2001, 1, s. 74–106.
- Horkheimer, M., Vorwort. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 1932, 1/2, s. I–III.
- Horkheimer, M., Zum Problem der Wahrheit. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 4, 1935, 3, s. 321–364.
- Horkheimer, M., Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1934, 1, s. 2–53.
- Horkheimer, M./Marcuse, H., Filosofie a kritická teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, 4, s. 615.
- Horyna, B., *Úvod do religionistiky*. Praha, OIKOYMENH 1994.
- Horyna, B./Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2001.
- Hroch, J., *Soudobá anglo-americká a kanadská filosofie*. Brno, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity 2003.
- Hroch, M., *Social Preconditions of National Revival in Europe*. New York, Columbia University Press 2000.
- Hroch, M., *V národním zájmu*. Praha, nakladatelství Lidové noviny 1999.
- Hrubec, M., Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti. In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou. K počtě Milana Sobotky*. Praha, Karolinum 2003.
- Hrubec, M. (ed.), *Between Islam and the West. The Iranian Perspectives*. Prague, Filosofia 2009.

- Hrubec, M., Cohenova cesta k analytickému socialismu.
In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*, c. d.
- Hrubec, M., Globální sociální nerovnosti: důsledky a alternativy. In: Němec, J./Šustková, M. (eds.), *III. Kongres českých politologů*. Praha – Olomouc, Česká společnost pro politické vědy 2006.
- Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia, 2004.
- Hrubec, M., Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, 4, s. 592–616.
- Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2008.
- Hrubec, M., K feministické kritické teorii zneuznání. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 8, 2007, 1, s. 13–15.
- Hrubec, M., Kritická koncepce mezinárodního uspořádání. *Filozofia*, 66, 2011, 5, s. 405–422.
- Hrubec, M., Mezinárodní versus globální spravedlnost. In: týž (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, c. d.
- Hrubec, M., Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: týž (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Hrubec, M. a kol., *Sociální kritika v éře globalizace*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2008.
- Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?* Praha, Filosofia 2005.
- Hrubec, M., Spor o postdemokratický či predemokratický charakter Evropy. In: týž (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d.
- Hrubec, M., Unrecognized Rights-Agents, Misrecognized Right-Holders. In: Harris, J. (ed.), *Contested Terrains of Globalization*. Chicago, Global Studies Association 2007.
- Hrubec, M., Vrchnostenský veřejný rozum. In: týž (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha, Filosofia 2004.
- Hrubec, M./Brabec, M., Beyond the Civilizational Crisis. *Perspectives on Global Development and Technology*, 10, 2011, 1, s. 94–112.

- Hrubec, M./Kögler, H.-H., Kritická teorie a étos interpretace. Rozhovor Marka Hrubce s Hansem-Herbertem Köglerem. In: Kögler, H.-H., *Kultura, kritika, dialog*. Ed. J. Balon a M. Hrubec. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2006.
- Hrubec, M./Pauza, M./ Zumr, J. a kol., *Myslitel Karel Kosík*. Praha, Filosofia 2011.
- Huntington, S. P., *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*. Přel. L. Nagy. Praha, Rybka Publishers 2001.
- Chan, J., Lidská práva pro současnou Čínu – konfuciánská perspektiva. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy, c. d.*
- Chan, Kwok-bun, *Chinese Identities, Ethnicity and Cosmopolitanism*. London, Routledge 2005.
- Charta Organizace spojených národů*, 26. 6. 1945, čl. 56, dostupná na: http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/charta_organizace_spojenych_narodu_a_statut_mezinarodniho_soudniho_dvora.pdf
- Chase Dunn, C./Anderson, E. N. (eds.), *The Historical Evolution of World Systems*. London, Palgrave 2005.
- Chodorow, N., *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, Yale University Press 1989.
- Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*. Ed. N. J. Dawood. Princeton, Princeton University Press 1989.
- Ignatieff, M., *Human Rights as Politics and Idolatry*. Ed. A. Gutmann. Princeton, Princeton University Press 2001.
- Ihara, C. K., Jsou individuální práva zapotřebí? Konfuciánská perspektiva. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy, c. d.*
- Ingram, J., Comment on Lawrence Blum. *Constellations*, 5, 1998, 1, s. 69–74.
- Jagger, A., Zachraňte Aminu. Globální spravedlnost pro ženy a interkulturní dialog. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 11, 2010, 1, s. 3–16.
- Javůrek, Z./Černý, J./Havelka, M./Horák, P. (eds.), *Filosofie a ideologie frankfurtské školy*. Praha, Academia 1976.

- Jay, M., *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923–1950*. Boston, Little, Brown and Comp. 1973.
- Jones, C., *Global Justice. Defending Cosmopolitanism*. Oxford, Oxford University Press 1999.
- Joyner, C. C., *International Law in the 21st Century. Rules for Global Governance*. Lanham – Oxford, Rowman and Littlefield 2005.
- Kamminga, M. T./Zia-Zarifi, S. (eds.), *Liability of Multinational Corporations under International Law*. The Hague – Boston – London, Kluwer Law International 2000.
- Kant, I., *K věčnému míru. O obecném rčení: Je-li něco správné v teorii, nemusí se to ještě hodit pro praxi*. Přel. K. Novotný a P. Stehlíková. Praha, OIKOYMENH 1999.
- Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, Svoboda 1990.
- Keller, J., *Soumrak sociálního státu*. Praha, SLON 2006.
- Keller, J., *Teorie modernizace*. Praha, SLON 2007.
- Keller, J., *Tři sociální světy: sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha, SLON 2010.
- Kelsen, H., Recognition in International Law: Theoretical Observations. *The American Journal of International Law*, 35, Oct. 1941, 4, s. 605–617.
- Khan, S., Global Poverty: A Perspective from Islamic Political Economy. *Globalizations*, 3, 2006, 2, s. 251–254.
- Kis, J. (ed.) *Současná politická filosofie*. Přel. kol. překl. Praha, OIKOYMENH 1997.
- Kocka, J./Offe, C. (Hg.), *Geschichte und Zukunft der Arbeit*. Frankfurt/M. – New York, Campus 2000.
- Kohák, E., *Domov a dálava. Kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení*. Praha, Filosofia 2009.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris, Gallimard 1947.
- Kojève, A., *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*. Ithaca – London, Cornell University Press 1980.
- Kolářová, M., *Od globálního sesterství k transnacionálnímu feminizmu: výzvy ženskému hnutí ve formě kulturních*

- odlišností a nerovnosti mezi ženami. *Gender, rovné příležitosti, výzkum*, 11, 2010, 1, s. 30–40.
- Kolářský, R./Suša, O., *Filosofie a současná ekologická krize*. Praha, Filosofia 1998.
- Komárková, B., *Původ a význam lidských práv*. Ed. L. Hejdánek. Praha, SPN 1990.
- Korán*. Přel. I. Hrbek. Praha, Odeon 1991.
- Kosík, K., *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti 19. století*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1958.
- Kosík, K., *Dialektika konkrétního*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1963.
- Kosík, K., *Poslední eseje*. Ed. I. Šnebergová a J. Zumr. Praha, Filosofia 2004.
- Kosík, K., *Předpotopní úvahy*. Ed. E. Červinková. Praha, Torst 1997.
- Kosík, K., *Století Markéty Samsové*. Praha, Český spisovatel 1993.
- Koskenniemi, M., *From Apology to Utopia: The Structure of International Legal Argument*. Cambridge – New York, Cambridge University Press 2006.
- Koskenniemi, M., *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law 1870–1960*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- Kracauer, S., *Die Angestellten: Aus dem neuesten Deutschland*. Frankfurt/M., Societätsdruckerei 1930 (česky: *Zaměstnanci z nejnovějšího Německa*. Přel. J. Víšek. Praha, Jednotný svaz soukromých zaměstnanců v republice československé 1931).
- Kracauer, S., *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film*. Princeton, Princeton University Press 1947.
- Král, O., *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice, Maxima 2005.
- Krejčí, J. (ed.), *Human Rights and Responsibilities in a Divided World*. Praha, Filosofia 1996.
- Krejčí, J., *Postižitelné proudy dějin*. Praha, SLON 2002.
- Kreuzzieger, M., *Kultura v době zrychlené globalizace. Studie k transkulturnímu obratu*. Praha, Filosofia (v tisku).

- Kroeber, A. L./Kluckhohn, C., *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York, Vintage Books 1963.
- Kropáček, L., *Islámský fundamentalismus*. Praha, Vyšehrad 1996.
- Küng, H., *Světový étos pro politiku a hospodářství*. Přel. K. Floss a B. Horyna. Praha, Vyšehrad 2000.
- Kuschel, K.-J./Küng, H., *Prohlášení ke světovému étosu. Deklarace parlamentu světových náboženství*. Přel. K. Osolsobě. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 1997.
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community, and Culture*. Oxford, Oxford University Press 1991.
- Kymlicka, W., *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford, Oxford University Press 1995.
- Lazzeri, Ch./Caillé, A., Recognition Today. Theoretical, Ethical and Political Stakes of the Concept. In: Deranty, J.-P. et al. (eds.), *Recognition, Work, Politics. New Directions in French Critical Theory*. Leiden – Boston, Brill 2007.
- Lear, J., *Love and its Place in Nature*. New York, Farrar, Straus & Giroux 1990.
- Lévi-Strauss, C., *Smutné tropy*. Přel. J. Pechar. Praha, Odeon 1966.
- Linklater, A., *Critical Theory and World Politics. Citizenship, Sovereignty and Humanity*. London, Routledge 2007.
- Linklater, A., Global Civilizing Processes and the Ambiguities of Human Interconnectedness. *European Journal of International Relations*, 1, 2010, 16, s. 155–178.
- Linklater, A., *The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-westphalian Era*. Cambridge, Polity Press 1998.
- Lipkin, R. J., Liberalism and the Possibility of Multicultural Constitutionalism: The Distinction Between Deliberative and Dedicated Cultures. *University of Richmond Law Review*, 29, 1995, s. 1263–1325.
- Lukács, G., *Der junge Hegel*. Berlin, Aufbau Verlag 1954.
- Lutz-Bachmann M./Bohman, J. (Hg.), *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Frankfurt/M., Suhrkamp 2002.

- Mahábhárata*. Z angl. přel. J. Mareš. Grodinge, Bhaktivedanta Book Trust International 2002.
- Machalová, T. a kol., *Lidská práva proti rasismu*. Brno, Doplněk 2001.
- Majeed, A. (ed.), *Federalism Within the Union: Distribution of Responsibilities in the Indian System*. New Delhi, Centre for Federal Studies, Hamdard University 2004.
- Majeed, A., *Working of the Indian Federal System*. New Delhi, Centre for Federal Studies, Hamdard University 2009.
- Marada, R., *Kultura protestu a politizace každodennosti*. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury 2003.
- Marcuse, H., An Introduction to Hegel's Philosophy. *Studies in Philosophy and Social Science*, 8, 1940, 3, s. 394–412.
- Marcuse, H., Buďte realisté, žádejte nemožné. *Listy*, 1968, 4, s. 12, 1968, 5, s. 12.
- Marcuse, H., Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism. *Telos*, 1968, 4, s. 3–34 (poprvé publikováno v roce 1928 ve *Philosophische Hefte: Sonderheft über Heidegger, Sein und Zeit*, s. 45–68).
- Marcuse, H., Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3, 1934, 2, s. 185–194.
- Marcuse, H., *Eros and Civilization. A Philosophical Inquire into Freud*. Boston, Beacon Press 1955.
- Marcuse, H., Filosofie a kritická teorie. Přel. A. Bakešová a O. Štěch. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 617–638.
- Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*. Frankfurt/M., Klostermann 1932.
- Marcuse, H., Husserl, Edmund, „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1937, 2, s. 414–415.
- Marcuse, H., *Jednorozměrný člověk*. Přel. M. Rýdl. Praha, Naše vojsko 1991.
- Marcuse, H., *Psychoanalýza a politika*. Přel. L. Sochor. Praha, Svoboda 1970.

- Marcuse, H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. London, Oxford University Press 1941.
- Marcuse, H., Some Social Implications of Modern Technology. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, 1941, 3, s. 414–439
- Marcuse, H., Teorie pudů a svoboda. *Orientace*, 2, 1967, 3, s. 24–37.
- Marcuse, H., The Social Implications of Freudian “Revisionism”. *Dissent*, 2, Summer 1955, 3, s. 221–240.
- Marcuse, H., Triebstruktur und Gesellschaft. In: týž, *Schriften*, Bd. 5. Frankfurt/M., Surhkamp 1979.
- Marcuse, H., Über den affirmativen Charakter der Kultur. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1937, 1, s. 54–94.
- Marcuse, H., Základy pozitivismu a vznik sociologie. *Filosofický časopis*, 5, 1957, 6, s. 902–915.
- Marcuse, H., Zum Begriff des Wesens. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 5, 1936, 1, s. 1–39.
- Marcuse, H., Zum Problem der Dialektik, I–II. *Die Gesellschaft*, 7, 1930, s. 304–326; *Die Gesellschaft*, 8, 1931, s. 541–557.
- Marcuse, H., Zur Kritik des Hedonismus. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 7, 1938, 1/2, s. 55–89.
- Martin R./Reidy, D. A. (eds.), *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Oxford, Blackwell 2006.
- Marx, K., *Kapitál I–III*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1953.
- Marx, K./Engels, B., Kritika Gothajského programu. In: tíž, *Spisy*. Sv. 19. Praha, NPL 1966.
- Mathers, C. D./Loncar, D., Projections of Global Mortality and Burden of Disease from 2002 to 2030. *PloS Medicine*, 3, 2006, Issue 11, e442, s. 2011–2030.
- Matušík, M. B., Mezi nadějí a terorem. Habermas a Derrida žádají nemožné. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d.
- Mbiti, J., *African Religions and Philosophy*. London, Heinemann 1990.
- McCarthy, T., Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue. *Ethics*, 105, 1994, s. 44–63.

- McDonald, K., *Global Movements. Action and Culture*. Oxford, Blackwell 2006.
- Mead, H., *Mind, Self, and Society*. Chicago – London, University of Chicago Press 1934.
- Mead, H., *The Individual and the Social Self*. Chicago – London, University of Chicago Press 1982.
- Mendel, M., *Džihád. Islámské koncepce šíření víry*. Brno, Atlantis 1997.
- Mertes, T., *A Movement of Movements*. London – New York, Verso 2004.
- Mezinárodní pakt o hospodářských, sociálních a kulturních právech*, 19. 12. 1966, dostupný na: http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/mezinarodni_pakt_o_hospodarskych_socialnich_a_kulturnich_pravech.pdf
- Mezinárodní pakt o občanských a politických právech*, 19. 12. 1996, dostupný na: http://www.osn.cz/dokumenty_osn/soubory/mezinar.pakt_obc.a.polit.prava.pdf
- Miller, D., *National Responsibility and Global Justice*. Oxford, Oxford University Press 2007.
- Mohanty, C. T., Očima Západu a Ještě jednou k textu „Očima Západu“. In: Oates-Indruchová, L. (ed.), *Ženská literární tradice a hledání identit*. Praha, SLON 2007.
- Montesquieu, Ch. L. de, *Perské listy*. Přel. J. Kopal. Praha, Odeon 1989.
- Moon, J. D., Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice. *Annual Review of Political Science*, 6, 2003, June, s. 257–274.
- Müller, K. B., *Evropa a občanská společnost. Projekt evropské identity*. Praha, SLON 2008.
- Munck, R., *Globalization and Labour. The New “Great Transformation”*. London, Zed Books 2002.
- Musil, J., Social integration: A Neglected Field of Studies in European Processes. In: Mansfeldová, Z./Sparschuh, V./Wenninger, A. (eds.), *Patterns of Europeanisation in Central and Eastern Europe*. Hamburg, Krämer 2005.
- Nagl-Docekalová, H., Seyla Benhabibová a radikální budoucnost osvícenství. *Filosofický časopis*, 46, 1998, 6, s. 985–1000.
- Narayan, U., Colonialism and Its Others. Consideration on

- Rights and Care Discourses. *Hypatia*, 10, 1995, 2, s. 133–140.
- Narayan, U., Essence of Culture and a Sense of History. A Feminist Critique of a Cultural Essentialism. *Hypatia*, 13, 1998, 2, s. 86–106.
- Narula, S., *The Right to Food: Holding Global Actors Accountable Under International Law*. Center for Human Rights and Global Justice Working Paper No. 7. New York, New York University School of Law 2006.
- Naticchia, C., Recognition and Legitimacy: A Reply to Buchanan. *Philosophy & Public Affairs*, 28, 1999, 3, s. 242–257.
- Nelson, B., Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters. *Sociological Analysis*, 34, 1973, 2, s. 79–105.
- Neuhouser, F., *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.
- Nicolacopoulos, T., *Radical Critique of Liberalism*. Melbourne, re.press 2008.
- Nielsen, K., *Globalization and Justice*. New York, Humanity Books 2003.
- Nielsen, K., World Government, Security, and Global Justice. In: Luper-Foy, S. (ed.), *Problems of International Justice*. Boulder, Westview Press 1987.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*. New York, Basic Books 1974.
- Nozick, R., *Philosophical Explanations*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1981.
- Nussbaum, M., *Women and Human Development*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- Okin, S. M., Review of Political Liberalism by John Rawls. *American Political Science Review*, 87, 1993, 4, s. 1010–1011.
- Olson, K. (ed.), *Adding Insult to Injury: Nancy Fraser Debates Her Critics*. London, Verso 2008.
- Onuma, Y., Na cestě k intercivilizačnímu pojetí lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.

- Othman, N., Základní argumenty lidských práv v nezápádní kultuře: šaría a občanská práva žen v moderním islámském státě. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Palovičová, Z., Sebainterpretativnost a etika. K Taylorovej koncepcii člověka jako sebainterpretující se bytosti. In: Smreková, D. a kol., *Podoby etiky*. Bratislava, Filozofický ústav SAV 2009.
- Parreñas, R. S., *Servants of Globalization. Women, Migration, and Domestic Work*. Stanford, Stanford University Press 2001.
- Pateman, C., *Sexuálna zmluva*. Přel. Ľ. Hábová. Bratislava, Aspekt 2000.
- Pateman, C., *The Disorder of Women*. Cambridge, Polity Press 1989.
- Patočka, J., Nadcivilizace a její vnitřní konflikt. In: týž, *Péče o duši I*. Ed. I. Chvatík a P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 1996.
- Paul, J. (ed.), *Reading Nozick*. Totowa, NJ, Rowman and Littlefield 1981.
- Peffer, R. G., A Modified Rawlsian Theory of Social Justice: "Justice as Fair Rights". *XXIIth World Congress of Philosophy Proceedings 2010*, s. 5 (v tisku).
- Peffer, R. G., *Marxism, Morality, and Social Justice*. Princeton, Princeton University Press 1990.
- Peritz, D., *Separating a House Divided: Justice and Legitimacy in Rawls's Political Philosophy* (v tisku).
- Pick, M., *Naděje se vzdát neumím*. Brno, Doplněk 2010.
- Pogge, T., Egalitarian Law of Peoples. *Philosophy and Public Affairs*, 23, 1994, 3, s. 195–224.
- Pogge, T. (ed.), *Freedom from Poverty as a Human Right*. Oxford, Oxford University Press 2007.
- Pogge, T., *Politics as Usual. What Lies behind the Pro-Poor Rhetoric*. Cambridge, Polity Press 2010.
- Pogge, T., *Realizing Rawls*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1990.
- Pogge, T., Reframing Global Economic Security and Justice. In: Held, D./McGrew, A. (eds.), *Globalization Theory*:

- Approaches and Controversies*. Cambridge, Polity Press 2007.
- Pogge, T., *World Poverty and Human Rights*. Cambridge, Polity Press 2002.
- Potůček, M. (ed.), *Manuál prognostických metod*. Praha, SLON 2006.
- Power, N., *One-Dimensional Woman*. Winchester – Washington, O Books 2009.
- Profant, M., Jakou kulturu potřebuje interkulturní dialog o lidských právech? *Filosofický časopis*, 59, 2011, 4, s. 501–516.
- Ransdorf, M., *Nové čtení Marxe*. Praha, Futura 1996.
- Rasmussen, D., Kant, Rawls a kritika kosmopolitismu. *Filosofický časopis*, 58, 2010, 2, s. 229–244.
- Rawls, J., Lecture VI.: The Idea of Public Reason. In: týž, *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.
- Rawls, J., *Lectures on the History of Moral Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2000.
- Rawls, J., *Právo národů*. Přel. J. Rovenský a A. Bakešová. Praha, Filosofia 2009.
- Rawls, J., Reply to Habermas. *Journal of Philosophy*, 92, 1995, 3, s. 132–180.
- Rawls, J., *Spravodlivost ako férovosť*. Přel. R. Cedzo. Bratislava, Kalligram 2007.
- Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1995.
- Rawls, J., The Domain of the Political and Overlapping Consensus. In: týž, *Collected Papers*. Ed. S. Freeman. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999.
- Rawls, J., *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999.
- Rawls, J., The Law of Peoples. In: Shute, S./Hurley, S. (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books 1993.
- Rawls, J., Základní svobody a jejich priorita. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*, c. d.

- Reitan, R., *Global Activism*. London – New York, Routledge 2007.
- Ricoeur, P., *The Course of Recognition*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 2005.
- Ricoeur, P., *The Just*. Chicago – London, University of Chicago Press 2000.
- Ricoeur, P., *Reflexions on The Just*. Chicago and London, University of Chicago Press 2007.
- Riedel, M., *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1975.
- Right to Adequate Food as a Human Right* (Human Rights Study Series No. 1). New York, United Nations 1989.
- Richards, D., International Distributive Justice. *Nomos*, 24, 1982, s. 275–295.
- Risse, T., Vzniká evropská veřejnost? Teoretické vyjasnění a empirické příznaky. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d.
- Ritter, C., Kolektivní identity a demokratické legitimita v severoamerické a evropské demokratické teorii. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d.
- Robinson, F., Care, Gender and Global Social Justice: Rethinking “Ethical Globalization”. *Journal of Global Ethics*, 2, 2006, 1, s. 5–25.
- Robinson, W., Globalization: Nine Theses on Our Epoch. *Race & Class*, 38, 1996, 2, s. 13–38.
- Robinson, W., Social Theory and Globalization: The Rise of a Transnational State. *Theory and Society*, 30, 2001, 2, s. 157–200.
- Robinson, W., *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Přel. R. Převrátíl. Praha, Filosofia 2009.
- Robinson, W./Harris, J., Towards A Global Ruling Class? Globalization and the Transnational Capitalist Class. *Science & Society*, 64, 2000, 1, s. 11–54.
- Rorty, R., Back to Class Politics. *Dissent*, 1997, Winter, s. 31–34.
- Rorty, R., *Nahodilost, ironie, solidarita*. Přel. P. Toman. Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy 1996.

- Rosamond, B., *Theories of European Integration*. Hampshire, Palgrave Macmillan 2000.
- Rosemont, H., Čí demokracie? Jaká práva? Konfuciánská kritika moderního západního liberalismu. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- Rothbard, M., *For a New Liberty*. Auburn, Ludwig von Mises Institute 2006.
- Rousseau, J.-J., *Emile ou de l'éducation*. Paris, Flammarion 2009 (česky: *Emil: Čili O vychování*. Přel. A. Krecar. Olomouc, R. Promberger 1926³).
- Rousseau, J.-J., O společenské smlouvě neboli zásady státního práva. In: týž, *Rozpravy*. Přel. E. Blažková a kol. Praha, Svoboda 1989.
- Rozehnalová, N., *Transnacionální právo mezinárodního obchodu* (Acta Universitatis Brunensis Iuridica, č. 131). Brno, Masarykova univerzita 1994.
- Rudolph, L. I./Rudolph, S. H., Federalism as State Formation in India: A Theory of Shared and Negotiated Sovereignty. *International Political Science Review*, 31, 2010, 5, s. 553–572.
- Rychta, R. a kol., *Civilizace na rozcestí*. Praha, Svoboda 1966.
- Saavedra, G. A., Uznávající konstitucionalismus. *Filosofický časopis*, 54, 2006, 6, s. 865–880.
- Said, E. W., *Culture and Imperialism*. London, Vintage 1994.
- Salač, J., Globalizační tendence v současném právu: příklad existence tzv. lex mercatoria. In: Hrubec, M. (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*, c. d.
- Samson, C./Smith, N. (eds.), *The Social Construction of Social Policies. Methodologies, Racism, Citizenship and the Environment*. New York, St. Martin Press 1996.
- Sartre, J.-P., *Bytí a nicota*. Přel. O. Kuba. Praha, OIKOYMENH 2006.
- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, I–II. Paris, Gallimard 1985.
- Sauter, M., Být sám sebou v integrované Evropě. Transkulturní já a evropská kolektivní identita.

- In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d.
- Scanlon, T., Liberty, Contract and Contribution. In: Dworkin, G./Bermant, G./Brown, P. G. (eds.), *Markets and Morals*. Washington, Hemisphere Pub. Corp. 1977.
- Scott, J. C., *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press 1992.
- Scott, J. C., *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press 1979.
- Scott, J. C., *Weapons of the Weak*. New Haven – London, Yale University Press 1985.
- Sen, A., *Development as Freedom*. Oxford, Oxford University Press 1999.
- Senghaas, D., *On Perpetual Peace: A Timely Assessment*. New York, Berghahn Books 2007.
- Senghaas, D., *Zivilisierung wider Willen. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*. Frankfurt/M., Suhrkamp 1998.
- Shaw, M., *Theory of the Global State: Globality as an Unfinished Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press 2000.
- Shue, H., *Basic Rights: Substance, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. Princeton, Princeton University Press 1980.
- Shue, H., Rawls and the Outlaws. *Philosophy and Economics*, 1, 2000, 3, s. 307–323.
- Schmidt, A., Die „Zeitschrift für Sozialforschung“. Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, 1932, s. 5*–63*.
- Schmidt am Bush, H.-Ch./Zurn, Ch. F. (eds.), *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspectives*. Lanham, Lexington Books 2010.
- Schmied-Kowarzik, W. (Hg.), *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*. Würzburg, Königshausen und Neumann 2002.
- Schmitt, C., *Pojem politična*. Přel. O. Vochoč. Praha, OIKOYMENH 2007.
- Schwartzman, M., The Completeness of Public Reason. *Politics, Philosophy & Economics*, 3, 2004, 2, s. 191–220.

- Schweickart, D., Economic Democracy. *Science and Society*, 56, 1992, 1, s. 9–38.
- Schweickart, D., *Po kapitalizme. Ekonomická demokracia*. Přel. B. Hečko. Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov 2011.
- Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg – München, Abber 1979.
- SinghaRoy, D., *Peasant Movements in Post-colonial India*. New Delhi, Sage 2004.
- SinghaRoy, D. (ed.), *Surviving Against Odds. Marginalized in a Globalizing World*. New Delhi, Manohar 2010.
- Sklair, L., Discourses of globalization. In: Krishnaswamy, R./Hawley, J. C. (eds.), *The postcolonial and the global*. Minneapolis, University of Minnesota Press 2008.
- Sklair, L., Globalizace lidských práv. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy, c. d.*
- Sklair, L., Media imperialism. In: Beynon, J./Dunkerley, D. (eds.), *Globalization*. New York, Routledge 2000.
- Sklair, L., *Sociology of the Global System*. Baltimore, John Hopkins University Press 1995.
- Sklair, L., *The Transnational Capitalist Class*. Oxford, Blackwell 2001.
- Sklair, L., The Transnational Capitalist Class and the Discourse of Globalisation. *Cambridge Review of International Affairs*, 14, 2000, 1, s. 67–85.
- Sklair, L., The Transnational Capitalist Class and the Politics of Capitalist Globalization. In: Dasgupta, S./Pieterse, J. N. (eds.), *Politics of Globalization*. London, Sage 2009.
- Sobotka, M., *Člověk, práce a sebevědomí*. Praha, Svoboda 1969.
- Sobotka, M., *Stati k Hegelově Fenomenologii a Filosofii práva*. Praha, Univerzita Karlova 1992.
- Social Watch Report 2010*. Montevideo, Instituto del tercer mundo 2010.
- Sociální filozofie frankfurtské školy. Kritické studie*. Přel. R. Steindl. Praha, Svoboda 1977.
- Sparks, C., The Internet and the Global Public Sphere. In: Benneth, L./Entman, R. (eds.), *Mediated Politics*:

- Communication in the Future of Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- Spengler, O., *Zánik Západu. Obrisy morfologie světových dějin*. Přel. M. Váňa. Praha, Academia 2010.
- Steiner, H., *An Essay on Rights*. Oxford, Blackwell 1994.
- Stepanyants, M. T. (ed.), *Comparative Ethics in a Global Age*. Washington, The Council for Research in Values and Philosophy 2007.
- Střet civilizací? Dominance západu nebo dialog světových kultur: žhavé soudy deseti autorů*. Praha, ELK 2002.
- Sullivan, W. M./Kymlicka, W., *The Globalization of Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- Suša, O., *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti*. Praha, Filosofia 2010.
- Svoboda, J., Možnosti a východiska dialogu mezi islámem a Západem. *Filosofický časopis*, 58, 2010, 1, s. 87–91.
- Šiklová, J., Ztracené iluze Karla Kosíka. *Respekt*, 14, březen 2003, 10, s. 22.
- Šíma, R., *Kritická teória frankfurtskej školy a jej vplyv v Československu*. Bratislava, Pravda 1976.
- Šimsa, M., Globalizace, kosmopolitismus a diskurzní teorie demokracie. In: Buraj, I./Korená, K. (eds.), *Éra globalizácie vo filozofickej reflexii*. Bratislava, Univerzita Komenského 2009.
- Šubrt, J., *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha, Karolinum 1996.
- Tang, Y., The Principle of Harmony in Difference and Its Value Origins. In: týž, *Not Full, Not Empty* (He'erbutong de jiazhi ziyān, Feishi feixu ji). Beijing, Huawen Chubanshe, 1990.
- Taylor, C., A World Consensus on Human Rights? *Dissent*, 43, 1996, Summer, s. 15–21.
- Taylor, C., Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights. In: Bauer, J./Bell, D. A. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*. Cambridge, Cambridge University Press 1999.
- Taylor, C., *Etika authenticity*. Přel. M. Hrubec. Praha, Filosofia 2001.

- Taylor, C., *Hegel and Modern Society*. Cambridge, Cambridge University Press 1979.
- Taylor, C., *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press 1975.
- Taylor, C., Hegel's *Sittlichkeit* and the Crisis of Representative Institutions. In: Yovel, Y. (ed.), *Philosophy of History and Action*. Dordrecht, Reidel 1978.
- Taylor, C., *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.
- Taylor, C., Irreducibly Social Goods. In: týž, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1995.
- Taylor, C., Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy. In: Kis, J. (ed.), *Současná politická filosofie*, c. d.
- Taylor, C., Politika uznání. In: Taylor, C., *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Ed. A. Gutmann. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2001.
- Taylor, C., *Secular Age*. Cambridge, Mass., The Belknap of Harvard University Press 2007.
- Taylor, C., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989.
- Taylor, C., The Nature and Scope of Distributive Justice. In: týž, *Philosophical Papers 2. Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.
- Tehrani, M., *Rethinking Civilization: Resolving Conflict in the Human Family*. London – New York, Routledge 2007.
- The World Health Report 2004: Changing History*. Geneva, World Health Organization 2004.
- Thompson, E. P., *Making of the English Working Class*. Harmondsworth, Penguin 1968.
- Thompson, S., *Political Theory of Recognition. A Critical Introduction*. London, Polity Press 2006.
- Tocqueville, A. de, *Demokracie v Americe*. Sv. 2. Přel. V. Jochman. Praha, KLN 1992.
- Tönnies, A., *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005.

- Toynbee, A. J., *America and the World Revolution*. New York – London, Oxford University Press 1962.
- Toynbee, A. J., *A Study of History*. London, Oxford University Press 1934–1961.
- Tožička, T. (ed.), *Příliš vzdálené cíle*. Praha, Educon 2009.
- Trojan, J., *Idea lidských práv v české duchovní tradici*. Praha, ISE 2002.
- Tronto, J., *Moral Boundaries*. New York, Routledge 1994.
- Uhde, Z., *Feministická rekonstrukce kritického konceptu péče. Emancipace žen a globální spravedlnost*. Disertační práce na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy, Praha 2011.
- Úmluva o odstranění všech forem diskriminace žen, 18. 12. 1979, dostupná na: http://www.osn.cz/dokumenty-osn/soubory/umluva_o_odstraneni_vsech_forem_diskriminace_zen.pdf
- Úmluva o právech dítěte, 20. 11. 1989, dostupná na: http://www.stopdetskepraci.cz/download/pdf/documents_2.pdf
- UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations. A symposium*. London – New York, Allan Wingate 1949.
- United Nations Committee on Economic, Social and Cultural rights (UNCESCR), *General Comment 2*, 02/02/90, International technical assistance measures, dostupný na: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/3659aaf3d47b9f35c12563ed005263b9?Opendocument>
- United Nations Committee on Economic, Social and Cultural rights (UNCESCR), *General Comment 3*, 14/12/90, The nature of States parties obligations, dostupný na: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/94bdbaf59b43a424c12563ed0052b664?Opendocument>
- United Nations Committee on Economic, Social and Cultural rights (UNCESCR), *General Comment 7*, 20/05/97, The right to adequate housing (forced evictions), dostupný na: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/959f71e476284596802564c3005d8d50?Opendocument>
- United Nations Committee on Economic, Social and Cultural rights (UNCESCR), *General Comment 8*, The relationship between economic sanctions and respect for economic, social and cultural rights, E/C.12/1997/8 (1997), dostupný na: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/974080d2db3ec66d802565c5003b2f57?Opendocument>

- United Nations Committee on Economic, Social and Cultural rights (UNCESCR), *General Comment 12*, E/C.12/1999/5, The right to adequate food, dostupný na: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/3d02758c707031d58025677f003b73b9>
- United Nations Committee on Economic, Social and Cultural rights (UNCESCR), *General Comment 15*, E/C.12/2002/11 The right to water, dostupný na: <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsf/0/a5458d1d1bbd713fc1256cc400389e94>
- United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report*. New York, Oxford University Press – Palgrave Macmillan 1990.
- United Nations. *Economic and Social Council, Economic, Social and Cultural Rights. Norms on the Responsibilities of Transnational Corporations and Other Business Enterprises with Regard to Human Rights*. E/CN.4/Sub.2/2003/12/Rev.2, 26 August 2003, dostupné na: [http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.CN.4.Sub.2.2003.12.Rev.2.En](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf/(Symbol)/E.CN.4.Sub.2.2003.12.Rev.2.En) .
- Vallentyne, P./Steiner, H. (eds.), *Left Libertarianism and Its Critics*. New York, Palgrave 2001.
- Vallentyne, P./Steiner, H. (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism*. New York, Palgrave 2001.
- Valmiki, *Rámajána*. Převyprávěl D. Zbavitel. Praha, Argo 2000.
- Van Parijs, P., *Arguing for Basic Income*. London – New York, Verso 1992.
- Van Parijs, P., *Does Basic Income Make Sense as a Worldwide Project?* Předneseno na: IXth Congress of the Basic Income European Network International Labour Organisation, Ženeva, 12.–14. září 2002.
- Van Parijs, P., *Real Freedom for All*. Oxford, Oxford University Press 1995.
- Van Parijs, P., *What's Wrong with a Free Lunch?* Ed. J. Rogers and J. Cohen. Boston, Beacon Press 2001.
- Van Parijs, P./Hrubec, M./Brabec, M. a kol., *Všeobecný základní příjem*. Praha, Filosofia 2007.
- Večeřa, M./Machalová, T., *Europeizace práva v právně teoretickém kontextu*. Brno, Masarykova univerzita 2010.

- Velek, J., Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In: Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*. Přel. J. Velek. Praha, Filosofia 2000.
- Velek, J., Nový světový řád a idea Evropy. Jürgen Habermas o „rozštěpení“ Západu. In: Hrubec, M. (ed.), *Spor o Evropu: postdemokracie, nebo predemokracie?*, c. d.
- Výzkumný tým Social Watch, *Právo nežít v chudobě*. Přel. R. Převrátíl. Praha, Filosofia 2010.
- Waisová, Š. a kol., *Ve stínu modernity. Perspektivy a problémy rozvoje*. Plzeň, Aleš Čeněk 2005.
- Wallace-Bruce, N. L., *Claims to Statehood in International Law*. New York, Carlton Press 1994.
- Wallerstein, I., *Evropský univerzalizmus*. Přel. R. Převrátíl. Praha, SLON 2008.
- Wallerstein, I., *Úpadek americké moci*. Přel. R. Převrátíl. Praha, SLON 2005.
- Wallerstein, I., *The Modern World-System, I–III*. New York – London – San Diego, Academic Press 1974, 1980, 1989.
- Walzer, M., International Society: What is the Best that We Can Do? *Ethical Perspectives*, 6, 1999, 3–4, s. 201–210.
- Walzer, M., *Interpretace a sociální kritika*. Přel. J. Velek. Praha, Filosofia 2000.
- Walzer, M., *On Toleration*. New Haven, Yale University Press 1997.
- Walzer, M., *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York, Basic Books 1988.
- Weber, H., A Political Analysis of the PRSP Initiative: Social Struggles and the Organization of Persistent Relations of Inequality. *Globalizations*, 3, 2006, 2, s. 251–254.
- Weber, M., *Economy and Society*. Eds. G. Roth and C. Wittich. New York, Bedminster Press 1968.
- Wei Xiaoping, *Rethinking China's Economic Transformation*. New York, Global Scholarly Publications 2010.
- Wellmer, A., *Critical Theory of Society*. New York, Herder and Herder 1971.
- Wendt, A., *Social Theory of International Politics*. Cambridge, Cambridge University Press 1999.

- Wendt, A., The Agent-Structure Problem in International Theory. *International Organizations*, 43, 1987, 3, s. 335–370.
- Wendt, A., Why a World State is Inevitable. *European Journal of International Relations*, 9, 2003, 4, s. 491–542.
- White, N. D., The Applicability of Economic and Social Rights to the UN Security Council. In: Baderin, M. A./ McCorquodale, R. (eds.), *Economic, Social and Cultural Rights in Action*. Oxford, Oxford University Press 2007.
- Wiggershaus, R., *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung, politische Bedeutung*. München, Carl Hanser 1986.
- Wildt, A., *Die Anthropologie des frühen Marx*. (Studienheft der Fernuniversität Gesamthochschule Hagen). Hagen, Fernuniversität Gesamthochschule Hagen 1987.
- Williams, R. R., *Hegel's Theory of Recognition*. Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press 1997.
- Williams, R. R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Albany, State University of New York Press 1992.
- Winnicott, D. W., *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London, Hogarth Press 1965.
- Wiredu, K., *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington, Indiana University Press 1996.
- Wiredu, K., On the Idea of a Global Ethics. *Journal of Global Ethics*, 1, June 2005, 1, s. 45–51.
- Women and Children Overlooked. In: *Fuel for Life: Household Energy and Health*. Geneva, World Health Organization 2006.
- Wong, D. B., Práva a pospolitost v konfucianismu. In: Hrubec, M. (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*, c. d.
- World Economic and Social Survey*. New York, United Nations 1994.
- World Economic Situation and Prospects*. New York, United Nations (supplement to World Economic and Social Survey).
- Wuthnow, R., *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment,*

- and European Socialism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1989.
- Xin, L., *The Otherness of Self. A Genealogy of the Self in Contemporary China*. Ann Arbor, University of Michigan Press 2002.
- Young, I. M., Asymetrická reciprocita. *Aspekt*, 2–3, 1995, s. 30–37.
- Young, I. M., *Global Challenges: War, Self-Determination, and Responsibility for Justice*. Oxford, Polity Press 2007.
- Young, I. M., *Inclusion and Democracy*. Oxford, Oxford University Press 2000.
- Young, I. M., *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press 1990.
- Young, I. M., Odpovědnost a globální spravedlnost: model odpovědnosti založené na sociálních vztazích. In: Hrubec, M. a kol., *Sociální kritika v éře globalizace*, c. d.
- Young, I. M., *Proti útlaku a nadvládě*. Přel. kol. překl. Praha, Filosofia 2010.
- Young, I. M., Recognition of Love's Labor. Considering Axel Honneth's Feminism. In: Van den Brink, B./ Owen, D. (eds.), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge, Cambridge University Press 2007.
- Young, I. M., *Responsibility for Justice*. Oxford, Oxford University Press 2010.
- Young, I. M./Jalušič, V./Pajnik, M., When I Think of Myself as Politically Engaged, I Think of Myself as a Citizen: Interview with Iris Marion Young. In: Ferguson, A./ Nagel, M. (eds.), *Dancing with Iris: The Philosophy of Iris Marion Young*. Oxford, Oxford University Press 2009.
- Znoj, M., *Mladý Hegel na prahu moderny*. Praha, Univerzita Karlova 1990.
- Znoj, M. Postmetafyzické čtení Hegela. In: týž (ed.), *Hegelovskou stopou. K poctě Milana Sobotky*, c. d.

Summary

From Misrecognition to Justice. Critical Theory of Global Society and Politics

Marek Hrubec

Institute of Philosophy, Academy of Sciences
of the Czech Republic;
Faculty of Philosophy, Charles University, Prague,
Czech Republic

Marek Hrubec's book articulates the basis for Critical theory of global society and politics. It shows that, at present, the concept of „global interactions“ is being gradually transformed from a theme into a new paradigm. Just as earlier critical paradigms were established for labour, communicative action or recognition, more recently the critique of economic globalisation and global clashes between cultures have created the need to establish a critical concept of global interactions. This is not yet an entirely established paradigm, but it is just this that is an important challenge for philosophers and social scientists today.

Recently Nancy Fraser and Axel Honneth analysed the dilemmas of recognition and introduced their joint book with the words: „Recognition‘ has become a keyword of our time.“ Issues of recognition indeed still remain fundamental and current, and the author of the book also analyses them, but as far as the paradigm question is concerned, the author is of the opinion that one should speak also of global interactions. Today a theory of justice must be developed as a theory of global justice. That is why a title of the book is “From Misrecognition to Justice. Critical Theory of Global Socie-

ty and Politics". At the present time, this means showing in detail the transition from international relations to global interactions in various transnational, supranational, intercultural and extraterritorial forms. At the same time, the author of the book emphasises that there is a need to construct this project on a new reformulation of the original main programmatic theses of Critical theory.

The main framework of the book is based on a division into five sections. In the first two, the author articulates the new founding of Critical social theory and its methods, and in the following three sections, he applies these methods in his analysis of the proper subject of the book. In the first section of the book, in a discussion with alternative critically oriented social and political theories, the author explores the types of social criticism and undertakes the foundation of Critical theory using the trichotomy of *critique*, *explanation* and *normativity*. This trichotomy is the basic idea of the interpretation of the book. It expresses both the basic dynamic of social behaviour in practice and also the argumentary dynamic of Critical theory, which proceeds from a critique of negative factors of social reality via an explanation of positive fragments to the development of these fragments in a normative interpretation of society. The author then develops this idea through various approaches to investigations which include various transdisciplinary approaches, and the concepts of social development, structures, actors and processes in history.

In the second section, the author identifies the trichotomy and other methods in the formulations of Critical theory from its original founding programmatic documents up to the present day. Concerning the first generation of Critical theory authors, he investigates the works of Max Horkheimer, Herbert Marcuse and Theodore Adorno; as for the second generation, he fo-

cuses on the works of Jürgen Habermas in particular; and concerning the third generation, he analyzes mainly the works of Nancy Fraser, Axel Honneth, Iris Marion Young and other authors.

In the third section through to the fifth section of the book, the author then applies the trichotomy of *critique*, *explanation* and *normativity* in an analysis of the proper subject of the book, i.e. in an analysis of global society and politics. First, he conducts a *critique* of the deficits of a *liberal* theory (Section III: Chaps 5 and 6), then devotes himself to an *explanation* of the dilemmas of a theory of *recognition* (Section IV: Chaps 7 and 8), and finally develops *normativity* through rendering more specific the fundamental aspects of a critical concept of *global interactions* (Section V: Chaps 9 and 10). This structure is indeed fundamental and predominant, but is by no means exhaustive, since the book aims at a more complex exposition, where, within each of the elements of the trichotomy, the remaining two elements of the trichotomy may be applied. The author admittedly applies the trichotomy also to specific practical problems, however since the development of a theory at a higher level of analysis in the end requires coming to terms with alternative theories and their deficits and dilemmas, his analyses meet this requirement.

The author refers to analyses put forward in particular by Michael Walzer, Axel Honneth, Nancy Fraser, Charles Taylor, Iris Marion Young, Robert Fine, Ulrich Beck and other authors. In his analysis, he deals in particular with the liberal theory of John Rawls, which is the current dominant political philosophy, where he provides a critical analysis of its relationship (especially in some starting points) with a libertarian theory. In this sense, this is not just a debate between particular theories but also a debate between two theoretical or interpretational directions: a liberal-theoretical stream

and a critical-theoretical stream of which each draws from its own rich history of analyses.

In the third and fourth sections of the book, the author always focuses, first, on the local and national levels (Chaps 5 and 7), and then on the international and transnational levels (Chaps 6 and 8). The developmental tendencies arising from the international order and exceeding it on the way to a global order are examined by the author mainly in the final section of the book (Section V). He divides this last section into two chapters in line with their focus on intercultural dialogue (Chap 9) and extraterritorial social recognition (Chap 10), and presents in detail the concepts of intercultural and extraterritorial interactions. At the conclusion of the last chapter, the author, particularly in view of potential conflicts and wars, deals with the options and threats of the establishment of a global state. At the same time, in order to avoid the pitfalls of either political or economic reductionism, in his exposition in all three of these sections (Sections III, IV, V), he deals, on the one hand, with issues of social and economic justice, and, on the other, with issues of cultural and political justice. He derives also his normative proposals for the institutional foundation of justice from the attempts to establish social and legal norms.

* * *

As far as the greater detail is concerned, the author shows the way in which Critical theory of society is derived from social criticism. The author bases his formulation of Critical theory on the mentioned three fundamental elements of Critical theory *critique*, *explanation (description)*, and *normativity*. Although these elements have been present in Critical theory since its beginning and their existence has been a prerequisite for Critical theory, they were never articulated in all

their mutual relationships, since for the most part only some of them were analysed and only some of the relationships between them discussed. Only an analytical articulation of all three elements in their mutual constitutive relationships allows them to take their basic place in the overall foundation of Critical theory.

First, the author justifies the need for the internal nature of critically focussed social and political theory. He clarifies the basic meaning of the trichotomy of *critique*, *explanation* and *normativity* for internal Critical social theory, and focuses on the relationships between the individual elements of the trichotomy in this context. He then deals with the issue of external social criticism and the investigations of the option of whether it can be redefined from an internal perspective. This sequence of argument steps permits us to understand the basic pillars of a theory which is derived from internal social criticism and is thus able to handle the pitfalls of repressive authoritarian approaches. In this context, the author refers to one of the first programmatic texts of Critical theory, *Traditional and Critical Theory*, and shows that, at the present time, there is a need to update it and formulate a differentiation between Critical theory and authoritarian theory in general – not only traditional authoritarian theory, but also contemporary authoritarian theory.

The idea of an internally anchored social criticism, which is put forward by both the practical-philosophical and the epistemological perspectives, is implicitly and sometimes also explicitly present in the first seminal Critical theory texts of the 1930s. Critical theorists refuse a creation of a theory separated from society in the way which is promoted by the mainstream of contemporary political philosophy, in particular contemporary liberal theory. In contrast to the liberal approach, the internal critic is concerned with the life

of the society which he is criticizing. Critical theory must refuse attempts to construct the kind of theory which would be isolated from society and thus exposed to the risk of succumbing to an elitist authoritarian standpoint which could be turned against members of society.

The approach of Michael Walzer is inspirational but his *entirely* internal concept of the social critic is open to the pitfalls of relativism. His internal criticism takes its assessment measures only from the internal sources of the community and inclines towards reacting in a patronising way, confirming the status quo, to protests against injustice derived from other sources.

Already in the programmatic theses of Critical theory formulated by Horkheimer and Marcuse and in the texts which follow on from them, we can identify a more adequate but underdeveloped and usually only implicit concept of social criticism which is based on the relationships of the three elements: identification of problems by subjects, description of problems and positive fragments of the reality, and subsequent derivation of the requisite social norms. This approach is based on an internal *critique* of social actors, which permits attention to be focused on a descriptive *explanation* of relevant problems and topics and on this basis also on the formulation of a *normative* concept of society. The author introduces the trichotomy of *critique*, *explanation* and *normativity* which he considers to be a more suitable specification for social criticism from the Critical theory point of view than the other alternatives. Here he follows on from the sentence of one of the founding programmatic works of Critical theory from the 1930s, Herbert Marcuse's „Philosophy and Critical Theory“, which speaks of the need to connect the critical, explanatory and normative aspects using concepts which „incorporate not only a given reality, but at the same time

its dissolution and the new reality“. In using a terminology which reflects both the content of a concept as well as the approach of an agent to reality, one can say that these concepts should contain not only an explanation of the given reality, but also a critique of it and a normative specification of the new reality.

The trichotomy is founded on three basic approaches of social agents to reality, or more precisely, to a bad reality and overcoming it. The first approach is *refusal (negation)*, the second by contrast is *acceptance (affirmation)* and the third is *formation (creation)*. Refusal is a critical attitude of a subject to a problem reality; acceptance focuses on the elements of reality which crystallize out as positive fragments of that reality against a background of the criticised elements of the reality; and creation concerns picking up the positive fragments of reality and developing them into a set of desirable norms and a whole of normative order. This set of steps is not meanwhile a one-off approach, it is a repeating action by means of which the individual steps are more and more closely specified. This is the dynamic of development. The trichotomy contains basic elements which in their mutual interconnectedness achieve a social dynamic which begins with the negation of an undesirable state, then identify positive fragments of the reality, and subsequently develop them into a desirable state.

These general approaches to reality can be freely matched by designations using the triad of terms tied to the Latin concept of „scribere“, to write: *proscription*, which refers to refusal and accusation, *description*, relating to what exists, and *prescription*, dealing with that which ought to be. These terms refer very well to their common root and through this also to their mutual interconnection. In relation to the topic of social criticism which is both theoretical and practical, their disadvantage, however, is both their unambiguous fo-

cus on writing, i.e. more on the theoretical side of criticism, and also their lack of anchoring of meaning in social and political theory. In contrast, the terms *critique*, *explanation* and *normativity*, which the author prefers, already have their more subtle connotations in social and political theory, as well as their own practical aspect. While the terminology of this trichotomy allows it to be used both in the area of Critical theory and also in the sphere of critical practice, a closer exposition demands a conceptual trichotomous differentiation of the particular reality to which the agent relates, i.e. a differentiation which is developed using the concepts of: practical criticism of a bad reality, good activity (positive fragments and progressive developmental tendencies of the reality), norms advocated in practice. Individual Critical theorists usually emphasise only one or other of these elements or only some relations between them.

In a table below, the author suggests and summarises his articulation of appropriate approaches to problems; he formulates the mutual relations of the elements of the trichotomy of social criticism. The noun indicates the core or basis of the interpretation, the adjective adds its principal characteristic.

First, if we focus on reductionist types of interpretation taken separately, as shown in the table in the first column on the left, one can say that *critique* taken separately corresponds to Walzer's social criticism, for example. *Explanation* taken separately is a reductionist form of interpretation which in a representative form appears especially in empiricist and (quasi)positivist theories in social sciences, which is currently the mainstream in social sciences. Current mainstream normative theories in moral and political philosophy are for the most part formulated as separately understood *normativity*.

Combination of forms of interpretation	Critical completion of the interpretation	Explanatory completion of the interpretation	Normative completion of the interpretation
Critique	x	explanatory critique	normative critique
Explanation	critical explanation	x	normative explanation
Normativity	critical normativity	explanatory normativity	x

Table: Mutual relations between the elements of the trichotomy of social criticism

Reductions of social criticism to critique, to explanation, or to normativity show that many authors have stopped at the half-way stage in articulating their theories. The author summarises and states that an ideal Critical theory should apply all six approaches (combinations) of mutual relations between the elements of social criticism, as given in the table. If any Critical theory wishes to be considered at least non-reductionist, it should achieve at least *each one* of the three forms of interpretation, in order to be able to apply the three types of activity (expressed conceptually in the table by the nouns *critique*, *explanation*, and *normativity*). The issue of emphasis (expressed in the table by the words *critical*, *explanatory*, *normative*), when considering the mutual relations between these elements of the trichotomy, can be a specific aspect of each specific theory depending on the theoretical preferences of each author. However reduction to just one of the interpretation forms (be it critique, explanation or norma-

tivity), or incomplete limitation to two forms, is a deficit version of social criticism, which is not at all capable of achieving its critical claim or can achieve it only in a limited partial manner.

In general, all internal critiques (following the trichotomy) are linked by the view that it is necessary for the refusal of injustice, the formulation of positive elements of reality, and requirements for justice to be derived – directly or indirectly – from below. This means that an internal critique prevents someone from outside interfering in their decision-making in an authoritarian manner. But now we must take a step also towards an external type of critique. In spite of the fact that it is necessary to try to work from internal sources, under certain unfavourable circumstances one may consider external critique. The very acceptance of the role of social critic already brings with it a degree of distance from the rest of society without which a critique cannot be formulated with the requisite degree of reflection. However, under certain circumstances, the attempt to implement an internal critique can be condemned to failure. Such a situation occurs in the case of a society which falls prey to strong negative tendencies and is transformed into a Nazi and Stalinist, for example, or other similarly burdened society, particularly when the majority of the population shares these tendencies, often in a context which is darkened by the interconnection of tendencies towards injustice in the historical development trends. Under these circumstances, to which others could be added, social criticism becomes the weak voice of a marginal group whose voice is heard by many people within the local community as coming only from outside, if at all.

In such a situation, a social critic could indeed act as an external critic in the eyes of many people, nevertheless, his value framework might correspond to the in-

ternal normative system of the community during the period before its decline. One can assume that, in such a negatively viewed community, there would be subjects who are marginalized by the system in question; in the Nazi system, for examples, the subjects could be Jews, Roma or Slavs. These would be the source of a critique which a social critic might develop. From their point of view, the critic is an internal critic but, in contrast, from the point of view of the pathological community, it is logical to speak of an external critique.

If this were a community in which the marginalized were not primarily its own members but the members of other communities attacked by the first community in its imperial expansion, colonialism or aggressive globalisation intended to increase the consumerism of elites or wider groups in the population, the subject of the critique would similarly be the members of these conquered communities. In this case, the social critic should also found his critique on the resistance of these people. In the event that the critic's own society moves fundamentally in a negative direction, the social critic may prefer to stand for the foreign normative models of the society of the victims. One might mention, for example: if a critic says that black slaves are also human, he brings an external element to the slavery system, the claim of the slave. From the slave's point of view, we speak of an internal critique; from the perspective of the enslaving community, this is an external critique.

The only truly external critique would seem to be a critique of the whole of human civilisation, whose members have adopted the negative tendencies of the development of the whole of this civilisation, as indicated by Adorno and Horkheimer in their analyses of the dialectics of enlightenment, for example. In such a case, the social critic would have no choice but to accept an external viewpoint in relation to human civilisation. How-

ever, if the author of an external critique attempts to found his approach, first of all, on an internal critique which, through no fault of his, is unachievable, then in this case, from a methodological perspective, even this external critique would not in principle be an external approach to the members of the community in question. Here the main justifying criterion is the starting point in an internal critique, although the subsequent standpoint of the critic, as a result of historical and territorial circumstances, may turn out to be external. If the starting point is internal, the critic may monitor the tendencies of various societies and attempt to articulate injustices and claims for justice. By analysing the tendencies of criticism, a critic may remain not only at his starting point but also in certain stages of some societies and thus also in a long-term perspective at an internal standpoint. At the same time, theoretical criticism follows practical criticism in the long-term and in its descriptive and normative analysis of its long-term nature and focus attempts to distinguish genuinely progressive internal criticism from blind alleys. This means asking which tendencies are progressive and which are not. In this sense, the aforementioned types of external criticism, based on internal sources and tendencies within individual societies and within individual international and global interactions, resulting in global human civilisation, are in their intention internal critiques.

In this context, the author applies his conclusions to the analyses of global interactions: specifically of the contemporary economic globalisation and the relations between individual cultures. It demands an important clarification. It is necessary to define the analyses of the type of interactions; specifically, it is necessary to distinguish, on the one hand, analyses of classical international issues which deal with individual nation-states and

through them nascent international relations, and, on the other hand, the analyses of global issues into which the author places transnational, supranational and cosmopolitan (global) relations. As these terms themselves already indicate, international relations deal with contacts between individual nation-states (usually by means of national governments); the transnational, for the most part economic, activities go beyond nation-states and do not relate to an individual state as a whole; supranational issues are taken by the author to be a set which includes more than one nation state or territory which have jointly formed a supranational macroregional unit; and finally global issues concerns a supranational unit of their own, but in contrast to macroregions operate at the level of the whole of the planet and the whole of civilisation. Since the author points out the current major limits of international relations in the context of transnational economic pressures and clarifies *development* towards a global arrangement, he focuses on interactions which arise from international relations but which do not stop there, exceeding them in various ways and creating new development tendencies beyond the borders of nation-states. In this sense, the author in particular analyses in detail the concept of intercultural interactions and the concept of extraterritorial social recognition and redistribution. These two concepts show the significance, on the one hand, of relations between groups of people from different cultures and, on the other, the relations between people as part of extraterritorial relations between individuals and groups when the scope of legal action is not in any way limited by jurisdictions within the limits of the borders of the individual nation-states. Here interactions thus exceed the territory of a given nation-state.

From a historical perspective, a gradual globalisation has been taking place over approximately twelve thou-

sand years of human civilisation, a continuously expanding territorial integration as part of a developing technical rationality covering communication, transport, economic, cultural and other interactions and integrations. The territory of tribes gradually expanded to state territories, then to the larger territories of empires, then to the extent of empires with colonies and hence to macroregions and, finally, to the planetary, i.e. global integrations. However, expanding globalisation does not proceed in a linear fashion. A wave of globalisation is usually followed by partial deglobalisation, after which a further, larger globalisation takes place. At the same time, deglobalisation includes not only the administrative fragmentation of states or empires but usually also economic crises and wars. This cycle is also repeated at a higher level, when the collapse of certain empires or entire cultures has meant more deglobalisation steps backwards, then, following global integration has been revitalised on a still greater scale. From the overall long-term perspective, over the course of the history of human civilisation and through the dynamic of globalisation and the subsequent partial corrective deglobalisation, there is an ever-increasing territorial integration with rises, falls and upward waves of societies resulting in planetary, global integration.

In analyses of the topic under investigation, it depends on the way of how, from the perspective of Critical theory, to provide a coherent account and to integrate analyses at local, national and international levels with those at transnational and global levels. The Critical theory of society offers an appropriate approach to this kind of task, since, from its foundation up to the present day, it has proceeded in a complex, non-reductionist manner. On the one hand, it does not fall into relativism, nor, on the other hand, does it lead to pseudoobjectivist approaches which only confirm the

social status quo. Critical theory does not accept the accommodating fate of affirmation theory and criticises undesirable aspects of society. At the same time, it connects social and economic analyses with other analyses of culture, politics and law. Concerning the interdisciplinary and transdisciplinary approaches of Critical theory, the author is focused on social and political philosophy in this book, while he formulates the philosophical starting points of a social and political theory using the sources of sociology and political sciences. He articulates the foundations of Critical theory of global society and politics which has also legal and cultural argument trajectories.

摘要

从错误承认到正义： 全球社会和政治的批判理论

马瑞克·赫鲁贝奇

捷克共和国，布拉格，捷克科学院哲学研究所
查理士大学哲学院

马瑞克·赫鲁贝奇的这一著作作为全球社会和政治的批判理论构建了基础。书中分析到，当前“全球交互作用”这一概念正逐渐从一个研究主题转变为一种新的范式。正像早期的批判范式为劳动、交往行为或承认范式而建构一样，近来，对经济全球化的批判和不同文化间的全球冲突，催生了构建一种新的全球交互作用的批判概念的需要。当然，对这一范式的建构还未完结，但也正因此，为今天的哲学家和社会学家提出了一个重要挑战。

最近，南希·弗雷泽和阿克塞尔·霍耐特分析了承认的悖论，并在他们合著的书中指出：“‘承认’已成为时代的关键词。”对承认的讨论确实是新近出现的，本书作者对此也有分析，但是就分析的范式问题而言，作者认为必须在全球交互作用的语境下展开讨论。今天的正义理论必须是全球正义理论。这也正是此书名为《从错误承认到正义：全球社会和政治的批判理论》的原因。当前，这就意味着，以跨国的、超国家的、跨文化的和超领土的等各种不同的形式，详细展示由国际关系到全球交互作用的转变。同时，作者也强调有必要在重新修订的原初的批判理论框架内建构这一范式。

本书的主体框架由五部分构成。在前两部分中，作者阐述了新构建的批判社会理论及其方法，在接下来的三部分中，他用这些方法阐释本书的主题。首先，在第一部分中，作者通过对批判的社会理论和政治理论的研究，运用

批判 (critique)、解释 (explanation) 和规范性 (normativity) 的三分法 (trichotomy), 探讨了社会批判的类型、构建了批判理论的基础。这种三分法是本书阐释的基本原则, 它同时表明了实践中社会行动的基本动力和批判理论的论辩动力, 它从对社会现实消极因素的批判出发, 经由对现实积极方面的阐释 (或者说描述), 最后发展为对社会的规范性阐释。接下来, 作者通过多种方法和现实考察发展了这一基础, 其中包括跨学科的方法, 社会发展、社会结构、社会角色和历史进程等概念。

在本书的第二部分, 作者对批判理论创立至今的代表性著作进行了分析, 对三分法和其他方法进行了区分。他考察了第一代批判理论家, 如马克斯·霍克海默、赫伯特·马尔库塞和西奥多·阿多诺的著作; 重点分析了第二代批判理论家尤尔根·哈贝马斯的著作; 在第三代批判理论家中, 主要分析了南希·弗雷泽、阿克塞尔·霍耐特、艾丽斯·马里恩·杨等学者的著作。

在本书的第三至第五部分, 作者运用批判、解释和规范性的三分法分析了本书的特定主题, 即对全球社会和政治的分析。在第三部分, 即第五、六章, 他首先对自由主义概念的缺陷进行了批判; 然后, 在第四部分, 即第七、八章, 对承认概念的矛盾和积极意义进行了解释; 最后, 在第五部分, 即第九、十章, 通过对全球交互作用这一概念的基本方面进行具体分析引入了规范性概念。这一框架确实具有基础性和支配作用, 但又并非面面俱到, 因为本书的目的在于进行更为复杂的阐释, 三分法中的任意两个因素都能在第三个因素中加以应用。不可否认, 在此作者还将三分法用于特定现实问题, 然而, 对一种理论在更高层面上的分析, 最终都需要借鉴吸收其他理论并弥补其缺陷和矛盾, 显然作者的分析满足了这一要求。

作者重点参考了米歇尔·沃泽尔、南希·弗雷泽、阿克塞尔·霍耐特、查尔斯·泰勒、艾丽斯·马里恩·杨、罗伯特·法恩、乌尔里希·贝克等人的理论。他的批判性分析主要针对的是约翰·罗尔斯的自由主义理论, 这一理论在当今的政治

哲学中占据主导地位。与此同时，作者对约翰·罗尔斯的自由主义理论与自由至上主义理论的关系、特别是针对二者的出发点进行了批判性分析，自由至上主义理论的意识形态版本在当今西方国家及世界其他地区的政治实践中产生了支配性影响。从这一意义上说，这不仅是不同理论之间的争辩，也是自由主义理论潮流和批判理论潮流这两种理论方向或阐释方向之争，这两种潮流均具有自己丰富的历史。

应当指出的是，在本书的第三、四部分，作者通常首先关注的是本土和国家层面（第五、七章），然后才是国际和跨国层面（第六、八章）。在本书的最后部分，即第五部分，作者主要考察了由国际秩序向全球秩序演变的发展趋势。第五部分分为两章，第九章重点分析了跨文化对话，第十章重点分析了超领土的相互承认和再分配，同时，详细阐述了跨文化和超领土的社会交互作用概念。在最后一章的结论部分，作者重点讨论了全球国家的建立所带来的机遇和挑战，特别是从潜在冲突和战争的角度进行了分析。同时，为了避免陷入政治或经济还原主义，作者在第三、四、五部分，一方面探讨了社会和经济正义问题，另一方面也分析了文化和政治正义问题。由此，他在构建社会和法律规范的尝试中，为正义的制度基础提出了自己的规范性建议。

* * *

就本书更为具体的基本阐释原则而言，作者指出，社会批判理论源自社会批判。作者将自己对批判理论的建构建立在对其三个基本要素：批判、解释和规范性的定义之上。尽管这些要素从一开始就以不同的形式存在于批判理论之中，并且一直是作为批判理论的先决条件而存在的，但却从未有学者将三者的相互关系联系起来进行考察，大部分只是对其中的某一要素进行分析或仅就三者之间的部分关系进行讨论。只有在三个要素的相互构建关系中对其进行

分析，才能使它们在社会批判理论的全部基础中获得基础性地位。

首先，作者确证了对批判性社会和政治理论内在形式的需要。他澄清了内在的社会批判理论的批判、解释和规范性三分法的基本内涵，并重点论述了三分法各要素间的相互关系。然后，他考察了外在的社会批判问题，以及能否从内在视角出发对外在的社会批判进行重新定义的问题。作者的论证步骤可以使我们理解源自人民及其代表的内在的社会批判理论的基本构架，由此，可以弥补其他一些理论的压制性威权主义方法的缺陷。在此，作者提到作为批判理论第一批纲领性文本之一的《传统理论与批判理论》一书，并指出当前有必要对其进行修正，要重新界定批判理论与威权主义理论的不同之处，这里不仅指传统的威权主义理论，也包括当代的威权主义理论（特别是带有威权主义倾向的自由主义理论）。

实践哲学和认识论的观点提出了一种内在地定位于社会批判的观念。批判理论家认为，理论的产生不能脱离特定的社会，而现代政治哲学的主流、特别是现代自由主义理论却不这么认为。与自由主义的方法不同，内在的社会批判家也关注他所批判的社会。批判理论必须拒斥建构这类理论的种种尝试，即那些会脱离社会并因此暴露出屈从于一种精英主义压制观的危险的理论，这些理论可能与社会成员相敌对。

迈克尔·沃尔泽的方法极具启发性，但是其彻底的内在社会批判家概念又具有走向相对主义的危险。他的内在批判采取只出自共同体内部源泉的评价尺度，倾向于以一种爱国主义的方式进行回应，确证其现状，以反对来源于其他源泉的不公正。

在霍克海默和马尔库塞所阐明的批判理论的纲领性文本及其追随者的文本中，基于下述因素的相互关联，我们能够辨识出并重构一个更为合理的社会批判概念的某些部分和一个含蓄的区分，这些因素包括：主体对问题的认知、对问题的描述、与此相关联的现实、随之产生的必需的社

会规范。马瑞克·赫鲁贝奇指出，可以说这一潜在方法以社会行动者的内在批判为基础，这可以使人们将注意力集中于对相关问题和一般规则的描述性解释上，在此基础上也形成了规范性的社会概念。作者引入了批判、解释和规范性的三分法，他认为，从批判理论的视角看，与其他理论选择相比，这一三分法更适合社会批判的规范。在此，他继承了20世纪30年代批判理论创立时的纲领性著作、马尔库塞的《哲学与批判理论》中的表述，在这一著作中，马尔库塞指出了运用概念将批判的方面、解释的方面和规范性的方面联系起来的必要性，这个概念“不仅包含既定的现实，同时还包含了现实的消亡和新现实的产生”。运用这样一个术语，不仅要反映概念的内容，还要反映社会角色介入现实的途径，也可以说，这些概念不仅应该包含对既定现实的解释，也应包含对现实的批判和对新现实的规范性判断。

三分法建立在社会角色介入现实的三种基本方法之上，或者更确切地说，是介入千疮百孔的现实并超越它。第一种方法是拒绝（否定），第二种方法与第一种相对，是接受（肯定），第三种是构建（创造）。“拒绝”是主体对问题丛生的现实所持的批判态度；“接受”关注现实的要素，这些要素在批判现实消极要素的背景下被具体化为现实的积极要素；“创造”则是发掘现实的积极部分，并将其发展为一系列适当的规范乃至整个规范秩序。这一系列步骤并不是一蹴而就的，而是不断重复的行为，由此，单个步骤被越来越详细地加以规定。这正是理论发展的动力。三分法包含了一系列基本要素，这些要素通过内部的相互联系形成社会动力，这种动力始于对现实不良状态的否定，经由对现实积极方面的肯定，最后将其发展为一种令人满意的状态。

这些介入现实的一般方法可以用与拉丁语“scribe”相联系的三个术语表述：（1）禁止，指拒绝和谴责，（2）描述，与现存的相关，和（3）指引，与应该成为什么样的相关。这些术语具有相同的词根，彼此之间相互关联。从这三个术

不同阐释形式相结合	阐释的批判性特征	阐释的解释性特征	阐释的规范性特征
批判	x	解释性批判	规范性批判
解释	批判性解释	x	规范性解释
规范性	批判的规范性	解释的规范性	x

表格：社会批判三分法各因素间的相互关系。

语与社会批判主题（既具有理论性，又具有实践性）的关系来看，它们的缺点既体现在对书写的极力关注，即更多地关注批判的理论方面，也体现在在社会理论和政治理论中缺乏明确的意义。与此相对，作者更倾向于使用批判、解释和规范性这三个术语，它们在社会理论和政治理论中具有更为明确的内涵，也拥有实践方面的意义。这一三分法术语既可以用于批判的理论领域，也可用于批判的实践领域，更为详尽的阐释需要对与角色相关的特定现实给予概念的三歧区分，即用下述概念做出的区分：对不良现实的实践批判、好的行为（现实的积极方面和进步的发展趋势）、被实践肯定的规范。单个的批判理论家通常只强调某一个因素或其他因素，或者仅仅强调它们之间的某些联系。

本书作者在下面的表格中对他所给出的解决问题的合理方案进行了总结；明确指出了社会批判三分法各因素间的相互关系。表格中的名词表示这一理论的核心或基础，形容词则表明其主要特征。

为简单起见，我们分别来看一下此种阐释类型，首先看表格左面第一栏中的内容，可以说批判与沃尔泽的社会批判相一致。单看解释的话，它是阐释的简化形式，在当前社会科学中处于主流地位，特别是社会科学中经验主义和实证（半实证）主义理论的代表形式。当前道德哲学和

政治哲学的主流规范理论大部分以一种还原论的方式被规定，并被分别理解为规范性。

批判、解释或规范性的还原主义方法表明，很多学者在阐述自己的理论时都半途而废了。本书作者总结并论述到，一种理想的批判理论需要运用上面表格中所列的社会批判各要素间相互关系的六种方法。如果说任何一种特定的批判理论都是不完善的，但要是希望这种理论至少不是还原主义的话，至少要运用三种阐释形式中的一种，以便开展三种行为类型（在表格中用三个名词来表达：批判、解释和规范性）。当考虑到三分法各因素间的相互关系时，根据不同的理论选择，重点强调的问题（在表格中以批判的、解释的和规范的来表达）则是每一具体理论的特定方面。然而，如果仅就其中的一种阐释形式来看的话（即批判、解释或规范性），或者对其中的两种形式进行不完全规定的话，那么这种社会批判就是有缺陷的，将不能达致其批判诉求或者如果能的话，也只是以有限的或片面的方式达到的。

一般说来，所有内在批判都通过下述观点联系起来，即对不公正的拒斥、对现实积极方面的构建、正义产生的条件都直接或间接的源于人民的利益。这意味着，内在批判不允许任何人以强制方式、从外部干预决策。现在我们需要看一下外在批判类型。尽管有必要从内部进行批判是事实，但是在某些不甚乐观的环境下，或许可以考虑一下外在的批判。对社会批判家作用的接受，已经给其造成与社会其他部分的某种程度上的疏离，这一必需的距离是给定的，没有它就无法在一定程度的反思下形成批判。从第一种观点来看，在某种情况下，进行内在批判的尝试注定要失败。当社会陷于强烈的否定性趋势中并发生转变，如变为纳粹压制下的社会，特别是当绝大多数人都接受这种趋势时，这种情况就会发生，也就是说，历史发展中的各种不公正趋势的相互联系导致内在批判的失败。在这些情形下，社会批判成为边缘群体发出的微弱声音，他们的观点都来自外部，也只能被有限的群体听到。

从社会大多数人的观点来看，在这种情形下，社会批判家只能作为外在批判家展开活动，尽管，他的价值构架在消失之前或许与共同体的内在规范体系是一致的。可以假设，在这种从消极角度来看的共同体中，主体是被成问题的体制边缘化的人，如纳粹体制下的犹太人、罗马人、斯拉夫人。这些人是社会批判家应该或者必须认识到的产生批判的内在源泉。从他们的观点看，批判家是内在批判家，但是与此相反，从否定性共同体的观点来看，外在批判才是合乎逻辑的。

在帝国扩张、殖民主义或侵略的全球化的情形下，批判的主体同样是这些体制中受压制的共同体成员。在此情形下，社会批判家的批判应该有利于这些被错误承认的人（被剥削、受压迫的人等等）的反抗。如果社会批判家所在的社会从根本上朝着否定方向发展，那么他们也许更愿意充当与受害者群体异在的社会规范模式的代表。例如，或许有人会说，以前如果有社会批判家认为黑奴也是人，他就引入了奴隶的诉求这一重要因素：从奴隶的观点出发，我们所说的是内在批判；从奴隶主阶层的视角出发，就是外在批判。

唯一真实的外在批判似乎是对整个人类文明的批判，其成员都接受对这一文明的整体发展的否定趋势，就像阿多诺和霍克海默在《启蒙辩证法》中所说的那样。在这种情况下，社会批判家除接受与人类文明相关的外在视角外，别无选择。然而，如果一个外在批判的作者首先试图将他的方法建立在一种内在批判上，而他的方法毫无过错，也是无法实现的，那么在这种情况下，从方法论的角度，这一外在批判原则上将不会是对受质疑的共同体成员的外在的方式。在此，主要的判断标准是内在批判的出发点，尽管也许由于历史和地域环境的影响，批判家的立场随即被证明是外在的。如果这种出发点是内在的，批判家或许可以监控不同社会的发展趋势，并试图将不公正和对公正的诉求结合起来。通过分析批判的发展趋势，批判家不仅可以保留自己的出发点，而且可以停留在不同社会的特定发

展阶段上，也可以保有内在立场的长远视角。与此同时，从长远来看，理论批判总是紧随现实批判，并试图在绝境中辨别出真正的、进步的内在批判，从对其长期形式的分析来看，也是如此。这就意味着，弄清楚哪些是进步的趋势，哪些是退步的趋势。从这个意义上来说，上面所提及的外在批判的各种类型的真正意图正是内在批判，它们都以不同社会、不同国际关系和全球相互作用的内部因素和趋势为基础，并促使人类文明的进步。

然后，作者将内在社会批判的观点和批判、解释以及规范性的三分法应用于对全球问题的分析。但是，他首先指出，需要对书中所分析的全球交互作用(特别是当代经济全球化和不同文化间的关系)进行重要说明。在此，需要对几种不同类型的交互作用进行界定；特别是，有必要首先对下述两个问题进行区分，一是对传统国际问题的分析，讨论的是不同民族国家间的关系，并由此产生新的国际关系，二是对全球问题的探究，在此作者引入了跨国关系、超国家关系和世界性关系的概念。正如这些概念本身所表明的，国际关系所处理的是不同民族和不同民族国家间的关系(通常通过各国政府来进行)；跨国活动，大部分是指经济活动，超越了民族国家的界限，不仅仅与作为整体的单个国家有关；此处的超国家问题是指，一个以上国家或地区共同形成一个超国家的宏观区域统一体；最后，全球问题指涉超国家统一体自身，但与从全球层面和整个人类文明层面出发的宏观地域概念有所不同。作者明确了当前跨国经济压力环境下对国际关系的主要限制，并阐明发展也具有全球规划，他重点关注在国际关系中产生的交互作用，又不停留于此，通过不同方式超越于此，并概括了一种新的、超越了民族国家界限的发展趋势。从这个意义上来说，作者特别详细分析了跨文化交互作用和包容的概念以及超领土社会承认概念。这两个概念一方面表明了来自不同文化的人群之间关系的重要性，另一方面也表明了作为个体和群体之间的超领土的社会关系的人们之间关系的重要性，此时，合法行动不再被管辖权限制在单个民族

国家的边界内部。此处关于社会问题的互动概念超越了既定民族国家的领土界限。

从历史的观点看，渐进的全球化进程已经在人类文明史上延续了一万两千余年，不断扩张的地域整合作为发展中的技术理性的一部分，涵盖了通信、交通、经济、文化以及其他交互作用和整合。部落逐渐发展为国家，国家逐渐向更大的帝国扩张，然后发展为拥有殖民地的帝国，接下来是宏观地域，并最终发展为新的星球的、也即全球的整合。然而，全球化的发展并不是直线进行的。全球化浪潮通常都是与部分的去全球化相连，然后才发展为更深远、范围更为广阔的全球化。与此同时，去全球化不仅包括国家或帝国的行政管辖的碎片化，通常也包括经济危机和冲突。这一循环也会在更高层面上重复，当一个帝国或者一种文化完全陨落时，意味着去全球化的力量衰退了，更大范围内的全球整合也就获得了新生。从长远视角整体来看，在人类文明史上，通过全球化和部分修正性的去全球化的相互对抗态势，伴随着种种社会崛起、衰亡、再崛起的浪潮，出现了不断增长的全球整合，最终导致星球的、也即全球的整合。

对这一问题的分析，很大程度上依赖于如何从批判理论的视角提供一致的解释并将地区、国家层面的分析与国际、全球环境下的分析结合起来。社会批判理论为这一目标的实现提供了合理方法，因为从其建立到今天，社会批判理论以一种复合的、非还原主义的方式不断发展。一方面，它没有发展为相对主义，另一方面，也没有导向只肯定社会现状的伪客观主义方法。批判理论不会接受证明理论的命运，坚持批判社会的不良方面。在进行社会经济分析的同时，也对文化、政治和法律进行分析。除运用批判理论的多学科和跨学科方法外，作者在书中重点运用了社会哲学和政治哲学的方法，他运用社会学和政治学方法，提出了社会和政治理论的哲学基点。从这种意义上来说，他所阐明的全球社会和政治的批判理论基础，同时具有法律和文化的论证轨迹。

Ediční poznámka

Kapitoly knihy vznikaly v autorově dlouhodobém badatelském projektu. Některé části kapitol byly příležitostně publikovány a poté v doplněné a rozpracované podobě otištěny v této knize.

Hrubec, M., Unrecognized Rights-Agents, Misrecognized Right-Holders. In: Harris, J. (ed.), *Contested Terrains of Globalization*. Chicago, Global Studies Association 2007, s. 27–49 (část 10. kapitoly); Hrubec, M., Předpoklady interkulturního dialogu o lidských právech. In: týž (ed.), *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha, *Filosofia* 2008, s. 13–48 (téměř celá 9. kapitola); Hrubec, M., Kritická koncepce mezinárodního uspořádání. *Filozofia*, 66, 2011, 5, s. 405–422 (část 8. kapitoly); Hrubec, M., Mezinárodní versus globální spravedlnost. In: týž (ed.), *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, *Filosofia* 2004, s. 77–104 (téměř celá 6. kapitola); Hrubec, M., Cohenova cesta k analytickému socialismu. In: Cohen, G. A., *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha, *Filosofia* 2006, s. 7–35 (poslední část podkapitoly 5.4); Hrubec, M., Vrchnostenský veřejný rozum. In: týž (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha, *Filosofia* 2004, s. 91–109 (část 5. kapitoly); Hrubec, M., Kosíkova koncepce uznání. In: Hrubec, M./Pauza, M./Zumr, J. a kol., *Myslitel Karel Kosík*. Praha, *Filosofia* 2011, s. 117–133 (část 4. kapitoly); Hrubec, M., Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 592–616 (část 3. kapitoly a část 4. kapitoly).

Nakladatelství *Filosofia* děkuje *Filosofickému časopisu*, časopisu *Filozofia* a *Global Studies Association* za poskytnutí copyrightu na publikování částí těchto textů.

Jmenný rejstřík

A

Aavani, G. 392
Adorno, T. W. 5, 26, 33,
48, 50, 56, 57, 90, 91, 99,
102, 125–131, 133, 136,
140, 147, 193, 308, 309,
441, 442, 453
al-Jabri, M. A. 387
Albert, M. 302
Alcoff, L. M. 391
Allen, J. 29
Ammann, L. 392, 393
Angle, S. C. 388, 390
Anheier, H. 422
An-Na'im, A. A. 362, 393
Apel, K.-O. 264
Arato, A. 144
Arendt, H. 445–447
Archibugi, D. 229, 434
Arnason, J. 363
Atwood, M. 133
Avila, E. 324

B

Bache, I. 348
Baker, E. 187
Balibar, É. 80
Balon, J. 45, 81, 152
Baran, P. A. 342
Barry, B. 207, 210, 231,
232, 424
Bary, W. T. de 388, 390
Barša, P. 372

Bauer, J. R. 376
Beauvoir, S. de 10, 260
Beck, U. 166, 450
Beitz, C. 231, 232, 233,
240–243, 397
Bell, D. A. 376, 385, 387
Bellamy, R. 348
Benhabib, S. 10, 174,
175, 184, 197, 277, 279,
455
Benjamin, J. 271, 272,
273
Benjamin, N. 133, 364
Benyovsky, L. 363
Berger, P. L. 285, 369
Bernreuter, B. 360
Bickmann, C. 360
Blaha, L. 21, 205
Bláha, P. 21, 194
Blum, L. A. 370, 371
Bohman, J. 435
Borradori, G. 347
Bourdieu, P. 81
Brabec, M. 21, 93, 129,
211
Brandom, R. 262
Brasset, J. 437
Brázda, R. 360
Brett, M. G. 135
Brierly, J. L. 235
Brink van den, B. 31,
274, 302
Brook, A. 247
Brzezinsky, Z. 343

- Buck-Morss, S. 18, 20
 Buchanan, A. 314
 Buchstein, H. 187
 Burchill, S. 166
 Burnham, J. 215
 Burns, T. 280
- C**
- Caillé, A. 280
 Camus, A. 30
 Caney, S. 240
 Carroll, M. D. 135
 Castiglione, D. 348
 Castoriadis, C. 142
 Císař, O. 413
 Cohen, G. A. 21, 81–86, 89, 94, 125, 198–204, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220–224
 Cohen, J. 144, 180, 211, 385
 Cook, M. 21
 Coomans, A. P. M. 418
 Craven, M. 416, 418
 Cviklová, L. 152, 174
- Č**
- Černý, J. 151
 Čumakov, A. 21
- D**
- Dean, J. 187
 Delanty, G. 166
 Dallmayr, F. 358, 392
 Davari Ardakání, R. 392
 Dawood, N. J. 364
 Descartes, R. 27, 105
- Deudney, D. 439, 440
 Devetak, R. 166
 Diamond, J. 364
 Dinuš, P. 217
 Dröge, K. 304
 Drulák, P. 166
 Dunaj, L. 152
 Dussel, E. 391
 Dworkin, R. 203, 204, 221
 Dyck, J. E. 135
- E**
- Eisenstadt, S. N. 133, 365
 Ehrenreich, B. 324
 Elias, N. 365
 El-Ojeili, C. 321
 Elster, J. 81
- F**
- Ferguson, A. 30
 Ferrara, A. 21, 377
 Fichte, J. G. 10, 259, 260
 Fine, R. 21, 166, 253, 450
 Flinders, M. 348
 Flynn, J. 165, 394, 395
 Forst, R. 21, 319
 Foucault, M. 50, 54, 71, 72, 74, 75
 Fraser, N. 9, 10, 17, 21, 41–44, 50–52, 69, 74, 77, 80, 93, 143, 150, 158, 166, 173, 181, 198, 262, 272, 273, 275, 276, 280,

289, 290, 301, 306, 309,
318, 321, 325, 328, 359,
370, 373, 384, 386, 406,
411, 412, 413, 453, 455,
465

Freeman, S. 178

Frenkel-Brunswik, E.
26, 57

Freud, S. 112, 121,
140–142, 271

Fromm, E. 114, 141

G

Gadamer, H.-G. 44

Gándhí, M. 30, 337

Garnham, N. 187

Gyekye, K. 362

Gerlach, K. A. 104

Ghai, Y. 394

Giddens, A. 81, 87

Giesen, K.-G. 413

Gladius, M. 422

Goethe, J. W. von 132

Göle, N. 392, 393

Grünberg, C. 104

Gümplová, P. 152

Gutmann, A. 183, 280,
374

H

Habermas, J. 33, 34, 50,
70, 71, 140, 144–150, 152,
165, 166, 173, 182–184,
193, 226, 259, 260, 262,
266, 277, 347, 349, 350,
365, 381, 383, 384, 449,
453

Haigh, S. 438

Hála, V. 21, 375

Hampton, J. 86, 87

Hanish, C. 273, 274

Hanuš, J. 373

Harris, J. 10, 21, 176,
216, 247, 304, 404, 422

Hatzimihail, N. 331

Hauser, M. 128, 152

Havelka, M. 151, 152,
379

Havelková, H. 152

Haydar, B. 424

Hayden, P. 233, 321

Heater, D. 233

Hegel, G. W. F. 10, 19,
47, 82, 104, 105, 107, 108,
124, 132, 133, 154–156,
203, 251, 252, 253, 254,
259, 260–262, 264, 267,
268, 270, 279, 313, 315,
319, 320, 471

Heidegger, M. 114, 115,
269

Heins, V. 311, 321–329,
417

Heidánek, L. 373

Held, D. 101, 229, 240,
408, 434

Hedl, V. 192

Hérakleitos 355

Higgott, R. 437

Hindenburg, P. von 101

Hitler, A. 56, 101

Hobbes, J. 335

Hohoš, L. 21, 152, 450

Hochschild, A. R. 246,
303, 324

Holenstein, E. 376

Homér 130–132
 Hondagneu-Sotelo, P. 324
 Honneth, A. 9, 10, 17, 21, 29, 31–34, 36, 39–41, 42, 44–52, 54, 55, 63, 65, 67, 68–72, 74–79, 80, 85, 86, 88, 89, 113, 128, 129, 147–149, 150, 154, 157, 158, 173, 191, 195, 217, 252, 259, 261, 262, 265–269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 280, 284, 285, 287–292, 298, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 309–326, 328, 329, 359, 365, 373, 375, 384, 386, 387, 411, 413, 417, 435, 436, 441, 453, 455, 465, 466
 Horák, P. 151
 Horkheimer, M. 5, 26, 33, 34, 48, 50, 63, 79, 90, 91, 99, 100, 101, 102–118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125–131, 133, 136, 138, 140, 141, 147, 193, 308, 309, 441, 442, 453
 Horyna, B. 360
 Hroch, J. 151, 252, 264
 Husserl, E. 114, 115
 Hyppolite, J. 10, 260

Ch

Chan, K.-b. 379, 380, 389
 Chan, J. 38, 390
 Chodorow, N. 273
 Chvatík, I. 363

I

Ibn Khaldun 364
 Ignatieff, M. 374
 Ihara, C. 381, 387, 388, 390
 Ingram, J. 370

J

Jaggar, A. 133, 393
 Jalušič, V. 30
 Javůrek, Z. 151
 Jay, M. 101, 125
 Jones, C. 233, 253, 320, 438
 Joyner, C. C. 330

K

Kaldor, M. 422
 Kalivoda, R. 151
 Kamminga, M. 426
 Kant, I. 108, 222, 223, 233, 251, 445
 Kaya, A. 240
 Keller, J. 202, 246
 Kelsen, H. 314–316
 Khan, S. 346
 Kiczko, L. 152
 Kierkegaard, S. 155
 Kluckhohn, C. 364
 Kocka, J. 80
 Kocyba, H. 304
 Koenig-Archibugi, M. 434
 Kögler, H.-H. 41, 45, 367
 Kohák, E. 21, 379
 Kojève, A. 10, 158, 206
 Kolářová, M. 393

Kolářský, R. 128
Komárková, B. 373
Kosík, K. 99, 122, 123,
132, 151–157, 159–165,
453
Koskenniemi, M. 330,
398, 399, 413
Kouba, P. 363
Kracauer, S. 56, 57
Král, O. 389
Krejčí, J. 363, 383
Kreuzzieger, M. 21, 152,
362
Kroeber, A. L. 364
Kropáček, L. 359
Küng, H. 361
Kuschel, K.-J. 361
Kymlicka, W. 204, 300,
360

L

Lang, F. 56
Lánský, O. 152
Lazzeri, Ch. 280
Levinson, D. J. 26, 57
Lévi-Strauss, C. 127,
128, 132
Linklater, A. 166, 233,
319, 435
Lipkin, R. J. 186
Locke, J. 212, 382
Loncar, D. 407
Löwenthal, L. 114
Luckmann, T. 369
Luhmann, N. 146
Lukács, G. 260
Lutz-Bachmann, M. 435

M

McDonald, K. 406
Machalová, T. 330, 373
Majba, M. 152
Majeed, A. 337
Mall Ram Adhar 360
Manoochchri, A. 392
Marada, R. 410
Marcuse, H. 5, 25, 33,
34, 54, 99, 100, 102, 103,
110, 111, 113–125, 127,
138, 140–143, 147, 153,
154, 453
Maritain, J. 373
Marx, K. 10, 50, 65, 82,
104, 105, 107, 111, 115,
118, 119, 125, 129, 132,
133, 140, 154, 155, 157,
216, 217, 259, 260, 262,
209
Mathers, C. D. 407
Matušík, M. 152, 347
Mbiti, J. 391
McCarthy, T. 182,
183
McGrew, A. 408, 434
Mead, G. H. 262, 265
Mendel, M. 359
Mendieta, E. 391
Mertes, T. 406
Mill, J. S. 251, 382
Miller, D. 396
Mohaghegh Dámád, M.
392
Mohanty, C. T. 370
Montesquieu, Ch. L. de
53
Moon, J. D. 183

Müller, K. B. 349
Munck, R. 422
Musil, J. 349

N

Nagel, M. 30
Narayan, U. 367, 370
Narula, S. 419
Naticchia, C. 314
Neckel, S. 304
Nehrú, D. 337
Němec, J. 248
Nicolacopoulos, T. 173
Nielsen, K. 233, 240, 438
Nietzsche, F. 32
Nozick, R. 209, 211–214,
216, 219, 220, 221–223,
455
Nussbaum, M. 397

O

Offe, C. 80
Okin, S. M. 207, 210
Oliveira, N. de 310
Olson, K. 41
Onuma, Y. 364, 368
Orwell, G. 30
Othman, N. 393
Ougaard, M. 437
Owen, D. 31, 274, 302

P

Pajnik, M. 30
Palovičová, Z. 264
Parreñas, R. S. 324
Patočka, J. 19, 363

Pateman, C. 273
Paul, J. 212
Pauza, M. 153
Pavlincová, H. 360
Peffer, R. 204, 205
Peritz, D. 180
Petrović, G. 152
Pia Lara, M. 21
Pick, M. 379
Pijl, K. van der 413
Pogge, T. 231, 232, 233,
240–243, 248, 311, 322,
323, 325, 328, 407, 408,
424
Potůček, M. 38
Power, N. 142
Pullmann, M. 21, 152

R

Ransdorf, M. 215
Rawls, J. 18, 28, 30,
68, 69, 86, 146, 172–190,
195–200, 203, 204–211,
213, 214, 216–219, 224,
227–232, 233, 234–247,
249–254, 263, 264,
310–312, 318–320, 322,
323, 328, 379, 381, 385,
386, 390, 397, 455, 465,
466
Raz, J. 221, 222
Regius, H. 104
Reifová, I. 152
Reitan, R. 406
Ricoeur, P. 10, 262, 268,
280
Richards, D. 231, 232
Risse, T. 349, 350

- Ritter, C. 347–350
 Robinson, B. 21
 Robinson, F. 246
 Robinson, W. 10, 216,
 247, 304, 422
 Rogers, J. 211
 Rorty, R. 29, 206
 Rosa, H. 21
 Rosamond, B. 338
 Rosemont, H. 388, 390
 Rousseau, J.-J. 10, 132,
 259, 335
 Roth, G. 324
 Rothbard, M. 212
 Rozehnalová, N. 330
 Rudolph, L. J. 335
 Rudolph, S. H. 335
 Rychta, R. 161
- S**
- Saavedra, G. 68, 310,
 373, 391
 Said, E. W. 367
 Salač, J. 331
 Samson, C. 369
 Sanford, R. N. 26, 57
 Sartre, J.-P. 10, 87, 88,
 157, 158, 260
 Sauter, M. 348, 349,
 350
 Scanlon, T. 221
 Scott, J. C. 90, 404,
 410
 Senghaas, D. 369, 371
 Shaw, M. 435
 Shapiro, I. 147, 182
 Shijun, T. 21
- Shue, H. 231, 232
 Scheuerman, B. 21
 Schmidt am Bush, H.-Ch.
 31
 Schmidt, A. 103, 113
 Schmidt, H. 262
 Schmied-Kowarzik, W.
 376
 Schmitt, C. 115, 445,
 446, 447
 Schumm, W. 304
 Schwartzman, M. 185
 Schweickart, D. 216,
 302
 Siep, L. 260
 SinghaRoy, D. 240, 406
 Sklair, L. 10, 21, 187,
 216, 246, 247, 304, 321,
 394, 402, 422
 Skovajsa, M. 363
 Smith, N. 369
 Sorel, G. 10, 260
 Sparks, C. 187
 Spengler, O. 366
 Steiner, H. 211, 220,
 232
 Stepanyants, M. T. 360
 Strinka, J. 151
 Strítecký, J. 152
 Sullivan, W. M. 360
 Suša, O. 21, 128, 152,
 246, 321, 394
 Sviták, I. 151
 Svoboda, J. 392
- Š**
- Šik, O. 151
 Šiklová, J. 164

Šimsa, M. 450
Šnebergová, I. 159
Štěch, O. 152
Šubrt, J. 81, 365
Šuštková, M. 248

T

Tang, Y. 389
Taylor, C. 10, 17, 37, 50,
65, 67, 71–79, 89, 188–
193, 194, 195, 203, 229,
247, 251, 252, 262–269,
280–282, 285, 286, 291,
292, 294–297, 301, 319,
320, 358, 368, 371, 372,
376, 386, 387, 397, 455,
465
Tehranian, M. 367
Thompson, S. 280, 316
Thompson, E. P. 81–85,
89
Tocqueville, A. de 194
Tönnies, A. 366
Toynbee, A. J. 365, 446
Tožička, T. 407
Trojan, J. 373
Tronto, J. 192
Tu, Weiming 388, 390

U

Uhde, Z. 21, 152, 193,
305

V

Vallentyne, P. 211
Valmiki 134
Van Parijs, P. 93, 211,
241

Večeřa, M. 330
Velek, J. 21, 27, 44, 152,
166, 195, 264

W

Waisová, Š. 413
Wallace-Bruce, N. L.
318
Wallerstein, I. 342, 367,
369, 375, 444
Walzer, M. 26–33,
36–38, 40, 50, 53, 58,
59, 235
Weber, H. 346
Weber, M. 324
Wei Xiaoping 21, 213,
216, 217
Wellmer, A. 144
Wendt, A. 87, 166, 435,
436, 437, 439–441, 448,
455
West, G. 135
White, N. D. 420
Wiggershaus, R. 101,
102
Wildt, A. 129
Windfuhr, M. 413,
418
Winnicott, D. 271,
Wiredu, K. 134, 360,
376
Wittgenstein, L. 139
Wittich, C. 324
Wong, D. B. 381, 388
Wuthnow, R. 180

X

Xin, L. 387

Y

Young, I. M. 10, 17, 30,
34, 60, 86, 87, 88, 150,
166, 262, 273, 274, 276,
277–279, 294, 308, 386,
423, 453, 455, 465

Z

Zhou Suiming 21
Zia-Zarifi, S. 426
Zumr, J. 151, 159
Zurn, Ch. F. 31, 262

Věcný rejstřík

A

- administrativa/
 - administrativní 9, 15, 93, 152, 182, 300, 443
- Africká unie 338
- aktér/aktéři 12, 28, 31, 34, 35, 41–43, 46, 47, 50–52, 60, 64, 80, 81, 82, 84–91, 136, 165, 172, 188, 230, 277, 283, 286, 303, 304, 313, 329, 332, 334, 340–342, 350, 360, 370, 398, 404, 406, 414, 415, 417, 423–425, 427–430, 432, 449, 454
- Arabská liga 338
- Argentina 337, 400
- armáda 438, 439, 447, 448
- autenticita 189–192, 195, 284, 295, 296
- autonomní/autonomie 117, 143, 172, 188–192, 195, 219, 221, 223, 224, 229, 272, 276, 283, 284, 286–288, 295–297, 339, 342, 349, 383, 438, 443
- autorita 59, 26, 436, 437
- autoritářský 19, 26, 29–31, 37, 42, 45, 53, 60, 64, 95, 126, 136, 175, 193, 194, 316, 335–337, 405, 433, 443, 445–449, 451, 453, 454

B

- bezpečnostní/bezpečnost 244, 343, 404, 434, 436–440, 450, 451
- boj o uznání 9–14, 16, 19, 35, 46, 47, 59, 61, 67, 85, 86, 95, 99, 106, 111, 128, 133, 139, 149, 156–158, 160, 162, 260, 271, 272, 279, 288, 291–293, 302, 303, 306, 310, 314, 316, 317, 322, 327, 330, 351, 356, 396, 397, 410, 412, 431, 433, 436, 440, 455, 468–470
- Brazílie 11, 152, 334, 337, 344, 345, 391, 400, 444
- BRIC (Brazílie, Rusko, Indie, Čína) 334, 344, 345, 444

C

- centralizace 365, 443, 445
- civilizační/civilizace 11, 14, 15, 60, 61, 64, 75, 76, 90, 91, 127–131, 132, 133–137, 140, 141, 156, 157, 192, 265, 299, 308, 309, 315, 358, 361–372, 377, 382, 405, 434, 442, 454
- CESCR viz Výbor OSN pro hospodářská, sociální a kulturní práva

- Č**
- Červený kříž 430
- československý/
Československo 60, 95,
122, 151
- Čína 11, 152, 334, 338,
387, 389, 400, 444
- D**
- dělníci/zaměstnanci 13,
57, 212–217
- dělnická třída, dělnické
hnutí 83, 111, 112,
118, 125, 409, 412
- demokratický/demokracie
51, 65, 66, 70, 102, 117,
145, 163, 164, 171, 173,
179, 181, 183, 184, 186,
187, 189, 194, 198, 218,
224, 225, 229, 243,
254, 286, 296, 297, 302,
336, 339–341, 343, 345,
347, 348, 350, 378, 379,
383–386, 447, 465, 466
- despocie 193, 445
- Dětský fond OSN viz
UNICEF
- dialektika osvícenství
130, 134, 365
- dialog 152, 174–176, 181,
193, 277, 358, 360, 366,
380, 382, 395, 469
- interkulturní 358, 359,
360–363, 366, 369–372,
375–378, 379, 380, 381,
386, 390, 395, 401, 466,
468
- diference/odlišnost 12,
20, 76, 174, 175, 189,
196, 229, 239, 277–280,
293–299, 301, 302,
305–307, 330, 355, 359,
366, 368, 369, 378, 380,
389, 457–461, 464
- diskurz 35, 167, 172,
178–181, 183, 186, 187,
209, 314, 349, 350,
360–362, 373, 413
- dlouhodobý viz historický
- E**
- ekologický 394, 406,
409
- ekonomická globalizace viz
globalizace ekonomická
- environmentální 379,
402
- erós 138, 141
- esencialistický/
esencialismus 369,
370, 374, 375
- etnický 12, 13, 79, 189,
293, 296, 298, 301, 307,
336, 337, 371, 406, 412,
462–464
- Evropská unie 248, 334,
337–341, 344, 345, 346,
347, 355, 357, 401, 436,
439
- evropský/Evropa 64, 132,
134, 144, 152, 162, 164,
299, 331, 335, 336, 337,
338–343, 345, 347–350,
355, 367, 381, 384, 391
- existenciální/
existencialismus/
existenciální 99, 102,
106, 115, 148, 153–159,
162, 164, 260, 270, 314,
343

exploatace viz vykořisťování
externí kritika/externí
sociální kritika 25,
51–61
extrateritoriální 10, 14,
18, 326, 355, 356, 358,
404, 405, 414, 417, 418,
420, 421, 426–428, 430–
433, 451, 455, 468, 469

F

federální 336, 337
federativní/konfederativní
340, 444, 446, 448
feministický/feminismus
102, 142, 143, 150, 201,
268, 273, 274, 370
feudální 145, 285, 286,
293, 294, 304
filosofie 28, 47, 52, 62,
79, 104, 114–118, 120,
121–124, 154, 155, 211,
262, 297, 320, 335, 360
– ekonomická 63, 78, 79
– kulturní 63
– morální 29, 40, 52, 63,
65, 78, 79
– politická 16–18, 30, 39,
40, 63–65, 67, 68, 78, 79,
206, 259, 311, 454
– praktická 29, 30, 63,
64
– právní 79, 261, 313
– privátní 29, 79
– sociální 16, 64, 65, 78,
79, 103, 104, 259, 261, 454
Filosofie a sociální vědy
20
fórum 139, 181–183, 406,
439

G

gender, genderový 13,
192, 246, 274, 307, 327,
406, 407, 409, 413
globalizace ekonomická
9, 11, 13, 58, 134, 139,
240, 245, 249, 318, 319,
339, 340, 348, 351, 399,
422, 425
globální/kosmopolitní/
globalizace 9–15, 17,
20, 21, 50, 59, 60, 66, 137,
139, 140, 150, 151, 153,
160, 162–166, 216, 226,
227, 233–235, 240–243,
245–251, 253, 255, 308,
310, 311, 318, 320–324,
325, 327, 329–334, 337,
339–347, 351, 355–357,
360, 361, 372, 376, 377,
381, 384, 392–394, 398,
399, 401, 404–407, 409,
411–413, 415, 417, 422,
423, 425, 427, 430–439,
443–445, 447–451, 453,
454, 465, 467, 469–471
globální integrace 14, 15,
333, 434, 441, 451
– interakce 10, 11, 13,
15, 60, 139, 140, 160, 165,
166, 226, 454,
– chudí 12, 18, 20, 404,
405, 409–412, 425, 430,
432, 469, 470
– stát 18, 358, 405,
433–439, 442–451, 469

H

hierarchie, hierarchický/
hierarchizace 9, 117,
172, 191, 204, 213, 229,

242, 254, 266, 276, 285,
286, 289, 293, 302, 304,
330, 336, 377, 386,
459

historický/dlouhodobý 9,
14, 15, 20, 32, 37–39, 47,
48, 54, 55, 61, 64, 67, 71,
73–76, 87–95, 106, 107,
110, 115–117, 119, 120,
125, 126, 129–131, 133,
135–137, 141, 144, 146,
149, 150, 155, 159–161,
171, 172, 192, 247, 259,
262, 271, 276, 281, 284,
287, 290–292, 299, 309,
312, 316, 328, 334, 336,
345, 346, 348, 365, 369,
371, 377, 383, 387, 388,
391, 396, 398, 405, 418,
425, 432–434, 436, 437,
439, 441, 447, 450–452,
454–456, 467, 470

hlad/hladovějící 12, 20,
408, 409, 411, 412, 420,
423, 469

hodnotový/hodnota
27–29, 55–60, 70, 71–77,
83, 110, 125, 149, 150,
172, 179, 189, 190, 192,
195, 196, 204, 213, 216,
229, 251, 265, 266, 270,
281–285, 292, 296,
298–306, 327, 334, 350,
361, 366–369, 371, 375,
378–379, 380, 382, 386,
388, 389, 391, 393, 394,
396, 397, 401, 425, 445,
454, 462, 468, 469

homogenní/homogenizace
336, 349, 405, 433,
4430–445, 449,
451

CH

Charta OSN 399, 419,
420

chudí/chudoba 213,
228, 241, 248, 249, 291,
292, 344, 346, 395, 399,
405–407, 408, 409–414,
422, 423, 425, 427, 429,
432, 447, 458

– globální chudí viz
globální/kosmopolitní/
globalizace

I

ICESCR viz Mezinárodní
pakt o hospodářských,
sociálních a kulturních
právech

imperialismus 278,
367–369, 375, 380

Indie 11, 135, 243,
334, 337, 338, 379, 400,
444

individualistický/
individualismus 86,
118, 172, 175, 188–194,
224, 253, 295, 296, 336,
389, 390

instrumentální rozum/
instrumentální racionalita
48, 64, 90, 129–131, 133,
136, 137, 145, 147, 172,
190, 192–194, 224

integrace/integrační 12,
14, 15, 86, 107, 139, 166,
253, 300, 311, 332–334,
337–340, 343–345, 346,
349, 351, 356, 357, 434,
439, 440, 443, 451, 456,
467

interdisciplinární 16,
48, 62, 63, 104, 114, 118,
124, 127, 146, 147, 262,
360

interkulturní 10, 12,
60, 226, 234, 246, 253,
254, 320, 321, 329, 330,
349, 351, 355, 357–360,
362–364, 366, 369, 374,
375, 377, 378, 380, 382,
385, 391, 396, 401, 451,
455, 466–468, 471

– dialog 358–362,
369–372, 375, 376, 378,
379, 380, 381, 386, 390,
395, 401, 466

– uznání viz uznání
interkulturní

interní kritika/interní
sociální kritika 36,
29–32, 34, 36, 37, 40, 47,
52–54, 58–61, 77, 393,
406

intersubjektivní/
subjekt-subjektový
83, 85, 89, 90, 137, 149,
158–160, 193, 217, 261,
264, 267, 270, 275, 285,
295, 305, 389, 454

islámský/islám 11, 12,
338, 339, 345, 346, 355,
357, 359, 364, 366, 384,
391–393, 466, 468

J

Jihoasijské sdružení pro
regionální spolupráci
338

K

kapitál 139, 163, 217,
247, 342, 343, 405, 422,
430, 441, 442

kapitalistický/kapitalismus
91, 101, 111, 122, 126, 129,
130, 136, 142, 145, 160,
161, 163, 191, 198, 201,
215, 247, 248, 268, 285,
286, 302–305, 334, 341,
344, 345, 363, 394, 404,
417, 451

katastrofa 126, 164,
228, 261, 400, 411, 449,
470

každodenní 9, 11, 12,
27, 28, 128, 148, 248, 277,
278, 282, 393, 404, 409,
410, 412

Komise OSN pro lidská
práva 400

konflikt/konfliktní 9, 11,
12, 15, 18, 46, 68, 108,
147–149, 151, 157, 158,
161, 166, 178, 187, 194,
226, 231, 260, 262, 267,
283, 309, 313, 317, 335,
340, 350, 356, 358, 359,
361, 365, 367, 401, 406,
432, 433, 439, 446, 449,
451, 452, 454, 460, 464,
468, 471

konfuciánský/
konfucianismus 12,
355, 357, 361, 364, 366,
387–390, 468

konsenzus, konsenzuální
70, 145, 147–149, 185, 208,
210, 277, 350, 359, 360,
373, 378–381, 390, 395,
396, 447, 468

- komunikace/komunikativní
jednání 65, 66, 139,
140, 144–149, 158, 174,
180, 182, 183, 193, 264,
266, 267, 277, 278, 349,
350, 359, 365, 370, 371,
383, 387, 433, 454
- konfederativní/federativní
viz federativní
- kosmopolitní viz globální
- kritická teorie 10, 15–17,
25–27, 31–34, 40–43,
46, 47, 49–51, 62–66, 57,
86, 91, 99–103, 105–127,
138–141, 144, 145,
147–156, 165, 171, 209,
255, 267, 268, 271, 273,
274, 276, 308–310, 319,
322, 328, 342, 349, 391,
397, 433, 453–456, 465,
467, 470, 471
- krize 9, 13, 15, 61, 80,
104, 106, 126, 130, 131,
144, 145, 160, 161, 164,
243, 292, 343, 347, 363,
394, 449, 455
- kvaziuniverzální/
kvaziuniverzalistický
60, 61, 73–78, 280–282,
299, 301, 360, 454
- L**
- láska 267–270, 272,
276, 277, 284, 322–324,
327
- legální/legalita 187,
216, 233, 285, 288, 289,
424
- legitimní/legitimita 42,
53, 60, 69, 94, 112, 118,
120, 123, 144, 145, 172,
186, 208–210, 222, 254,
263, 285, 311, 312, 314,
316, 335, 348, 359, 366,
378, 386, 395–397, 435,
437, 447, 450, 463
- liberální demokracie
172, 178, 179, 228, 229,
243, 254
- liberální/liberalismus
10, 17, 18, 30, 64, 65,
67, 68, 71, 80, 83, 84,
86, 88, 110, 119, 126,
146, 147, 171, 172, 175,
176, 178, 179, 185,
187–190, 195, 196,
198–201, 203, 205–210,
213, 214, 217, 219, 220,
224–229, 242–245, 247,
251–255, 259, 263, 264,
268, 273, 292–296, 300,
301, 311, 319, 322, 328,
335, 336, 349, 383–385,
390, 423, 428, 454–456,
465–467
- liberalismus egalitární
102, 146, 147, 210
- libertariánský/
libertarianismus 17,
71, 83, 86, 88, 146, 188,
206, 207, 209–211, 212,
213, 217, 219, 220, 224,
225, 232–235, 263, 264,
296, 454
- libertarianismus egalitární
211, 147, 211
- non-egalitární 17,
206, 207, 209–211, 219,
220, 224, 225
- lidská práva 117, 229,
232, 237, 238, 239, 258,
293, 325, 326, 361, 362,
364, 372–375, 377, 380,

382–388, 390, 393, 394,
396–403, 414, 415, 417,
420, 426, 469
– základní 12, 254, 229,
362, 382, 385–387, 397,
402, 414, 468

Liga národů 449

lokální/místní 9, 11,
12, 15, 18, 29, 32, 52, 54,
57, 59, 60, 147, 189, 233,
241–243, 245, 216, 251,
259, 308, 310, 322, 379,
380, 381, 391, 392, 398,
406, 410, 422, 436, 438,
440, 444–449, 456, 465,
466

M

makroregionální 12, 14,
139, 233, 311, 332–334,
337, 338, 341, 344, 345,
355, 357, 358, 360, 431,
434, 438, 444–447

manažeři 181, 215, 304,
305

marginální/marginalizace
12, 13, 20, 54, 64, 86,
101, 112, 133, 182, 199,
204, 206, 207, 210, 240,
249, 268, 274, 287, 289,
281–293, 298, 301, 303,
446, 462, 467, 469, 471

marxismus/marxistický
65, 81, 101, 102, 104, 105,
112, 125, 138, 153, 154,
157, 219, 220

Mezinárodní fond pro
zemědělský rozvoj (IFAD)
430

Mezinárodní měnový fond
247, 415, 422, 427–429

Mezinárodní pakt
o hospodářských,
sociálních a kulturních
právech 401, 405, 415,
417, 427

Mezinárodní pakt
o občanských a politických
právech (ICESCR) 401,
417, 418, 427, 428

Mezinárodní organizace
práce (ILO) 430

mezinárodní 10, 13, 14,
18, 21, 94, 152, 166, 171,
178, 226–232, 234, 235,
237–239, 242–254, 259,
304, 305, 309–314

– právo, 228, 229, 238,
239, 314, 323, 331–333,
363, 372, 398, 399, 405,
412–414, 426, 432, 433
– vztahy 13, 14, 166,
226–228, 230, 231, 235,
310, 312–314, 318, 319,
322, 328, 357, 399, 414,
469

– uznání viz uznání
mezinárodní

Miléniová deklarace
407

místní/lokální viz lokální

moderní/moderna 9, 42,
73, 76, 91, 119, 131, 162,
163, 172, 189–193, 195,
277, 281–286, 294, 295,
306, 320, 363, 441

modus vivendi 378, 379,
380

multikulturní/
multikulturalismus
12, 42, 102, 204, 294, 349,
409

- multilaterální/multipolární
12, 334, 351, 422, 448
- Multilaterální dohoda
o investicích (MAI) 422
- N**
- nacionální/nacionalismus
84, 171, 227, 234, 242,
246, 252, 253, 255, 294,
405, 467
- nacistický/nacismus 54,
56–58, 101, 102, 105, 112,
113, 120, 125–127, 129,
131, 248, 408, 446
- nadcivilizace 363
- nadnárodní/supranacionální
10, 14, 60, 139, 163, 226,
233, 234, 245, 246, 250,
289, 304, 311, 333–335,
337–342, 344–348, 350,
351, 355–357, 363, 398,
399, 404–407, 412–414,
426, 430–432, 437, 451,
467
- nespravedlnost 228, 239,
259, 268, 273, 274, 302,
372, 406, 410–412, 423,
447, 458, 471
- sociální 50, 64, 197,
242, 249, 404, 405, 423,
453
- politická 50, 64, 246
- nevládní organizace 326,
347, 396, 406, 415
- O**
- občanský/občan 41, 42,
53, 58, 69, 70, 93, 95,
144–146, 171–173, 175–
187, 190, 194–198, 205,
208, 218, 222, 224, 225,
229, 236, 241, 242, 250,
251, 275, 282, 284–293,
295, 302, 312, 316, 336,
340, 341, 345, 347–349,
361, 373, 383, 386, 392,
394, 401, 402, 413, 414,
417, 419, 428, 443, 446,
448, 450, 462, 465, 466
- odlišnost viz diference
- odpovědnost 30, 60, 166,
195, 196, 202, 240, 267,
287, 288, 308, 319, 330,
331, 332, 398, 414, 418,
420, 423–428, 432
- Organizace pro výživu
a zemědělství OSN (FAO)
420, 430
- Organizace spojených
národů (OSN) 249,
342, 392, 398–402, 408,
414, 415, 436, 449, 468
- otrok/otroctví 19, 58, 130,
131, 133, 156, 212–215,
221, 222, 411
- P**
- paradigma 41, 64–66,
83, 91, 99, 101, 125–127,
138–140, 143–145, 147,
149, 153, 157–160, 163,
165, 167, 193, 217, 260,
261, 266, 267, 308,
454
- participativní/participace
52, 64, 65, 76, 145, 146,
165, 171, 186, 187, 194,
196, 224, 225, 229, 302,
337, 338, 384–386, 447
- partikulární 20, 32, 40,
69, 71–74, 76, 114, 184,

- 208, 263, 272, 280, 284,
286, 293, 294, 299, 301,
361, 368, 369, 374, 375,
399
- patologie/patologický 32,
33, 45, 54–61, 85, 127,
129, 131, 137, 147, 148,
165, 271, 308, 309, 441,
446
- periferie 58, 342, 344,
346, 347
- pluralita/pluralitní 55,
103, 175, 179, 196, 228,
246, 263, 336, 362,
366–368, 372, 375, 443,
468
- policie/policejní 102, 222,
445–448
- politici 122, 216, 304,
337, 445
- práce 13, 29, 47, 64, 83,
91, 110, 118, 122, 125–127,
138, 140, 141, 143–145,
149, 153, 156, 157, 159,
164, 199, 201, 202, 212,
214–217, 220, 224, 260,
302–305, 327, 365, 454,
148, 459, 469
- právo ekonomické/
hospodářské 291–293,
298, 339, 361, 385, 394,
395, 402, 415, 421, 428,
431, 432
- individuální 147, 188,
189, 213, 219, 231, 234,
288, 295–297, 300, 325,
390, 402, 418
- kulturní 293, 299, 301,
364, 367, 401, 402, 415,
420, 421, 429
- na svobodu 204, 385,
464
- na vodu 418, 420, 421,
428, 429
- na výživu 415, 416,
418–421, 429, 430
- národů 172, 178, 228,
229, 231, 235–237, 239,
244
- občanské 286, 291,
293, 361, 392, 394, 402,
462
- politické 286, 287, 291,
293, 361, 390, 394, 402,
468
- právní 373, 374
- rovné 76, 177, 236,
238, 290, 291
- sociální 12, 13, 288,
291, 339, 361, 385, 392,
394–396, 401, 402, 404,
413–415, 417, 420, 421,
428, 431, 432–
- volební 288
- základní 195, 197, 198,
205, 219, 236, 319, 373,
382, 385, 387, 390, 397
- principy 135, 177, 196,
197, 199, 201, 204–207,
209, 213, 216, 222, 223,
236–242, 244, 250, 436,
458, 460, 463–465, 469,
470
- difference 172, 177,
196–199, 20, 206–210,
213, 214, 217, 218, 238,
239, 241, 244, 249–251,
228, 229, 460, 463, 465,
470
- svobody 177, 204–207,
209, 210, 238, 239, 244,
249
- spravedlnosti 174, 176,
199, 204, 208, 209, 212,

- 219, 227, 230, 235–238,
241, 245, 322, 328
- uznání 307, 453,
455–457, 465–467, 470
- procedurální/
proceduralismus 70,
147, 183, 188–190, 296,
443
- Program lidských sídel OSN
(UN-Habitat) 430
- Program OSN na ochranu
životního prostředí
(UNEP) 430
- přátelství 267–270, 276,
277, 284, 322, 323, 325,
327
- přerozdělování/redistribuce
172, 196, 197, 202, 203,
206, 207, 210–213, 218,
221, 222, 224, 239–245,
249–251, 289, 301, 303,
461
- pudový 112, 130, 140,
141, 143
- R**
- racionální/racionalita
14, 48, 111, 123, 124,
128–131, 133, 134, 136,
137, 145, 192–194, 228,
230, 283, 287, 304, 308,
309, 314, 317
- Rada bezpečnosti OSN
420
- Rada pro spolupráci v Zálivu
(CCASG) 338
- realismus normativní
66–68, 73, 80
- morální 69, 72, 76–80,
85, 88, 89, 150, 310, 312
 - společenského vývoje/
společenský realismus
72, 75, 76, 79, 88, 95, 172,
189, 190, 281, 329, 356,
396, 454
- redistribuce viz
přerozdělování
- reforma/transformace 34,
77, 81, 89, 91–93, 95, 120,
144, 145, 151, 285–287,
302–304, 334, 337, 340,
437, 438, 454, 471
- relativismus/relativistický
16, 20, 31, 32, 40, 71, 73,
74, 92, 109, 118, 119, 155,
175, 202, 370, 374–376
- respekt/respektování 11,
20, 27, 55, 60, 76, 127,
149, 205, 229, 230, 237,
238, 277, 280, 287–289,
294, 296, 297, 300, 315,
317, 322, 368, 375, 379,
380, 388, 417, 419, 426,
444, 468
- revoluce 19, 91–95, 125,
201, 341, 383
- rizika 91, 166, 405, 434,
442–445, 448, 450
- rovný/rovnost 42, 76, 83,
143, 174, 175, 177, 184,
186, 196, 197, 199, 200,
203, 204, 212, 213, 216,
218, 220, 236–239, 277,
297, 280, 284, 288, 290,
291, 293, 297–299, 302,
304, 306, 307, 320, 322,
388, 443, 457, 460, 461,
464, 465, 470
- rozum 32, 47, 64, 90,
113, 116, 117, 123, 124,
126, 127, 129–131, 147,

- 172, 174, 178–188, 190,
192–194, 206–209, 224,
228, 229, 261, 283, 287,
297, 381, 442
- rozvinuté země 13, 226,
250, 324, 399, 461, 462,
464–466
- Rozvojové cíle tisíciletí
407– 409
- rozvojové země 12, 20,
60, 235, 248, 250, 334,
342, 344–347, 395, 406,
412, 425, 469
- Rozvojový program OSN
(UNDP) 249
- Rusko 12, 164, 334, 337,
338
- S**
- Sdružení států jihovýchodní
Asie (ASEAN) 339
- smrt/úmrť 135, 156,
158, 248, 260, 346, 407,
408, 411, 412
- socialistický/socialismus
92, 101, 102, 118, 161, 164,
173, 199, 204, 219, 345,
394
- solidarita/solidární 149,
203, 212, 234, 252, 267,
280, 306, 307, 320, 323,
326, 345, 395, 457, 460,
463, 464
- soukromý/soukromí 65,
149, 274, 276, 347, 383
- osoba/aktér/jednotlivec/
subjekt 181, 350, 382,
383, 424, 425
- sféra 268, 273, 274,
280
- vlastnictví 120
- vztahy 149
- Spojené státy americké/USA
124, 152, 334, 342–344,
346, 355, 379, 400, 401,
444
- společenský realismus/
realismus společenského
vývoje 16, 66,
- spravedlnost 9, 15,
18–20, 27, 28, 41, 42, 52,
65, 66, 148, 165, 172, 174,
175, 176, 179, 183, 184,
185, 197, 199, 200, 201,
202, 204, 206–210, 212,
214, 218, 219, 226, 227,
228, 230, 232, 235–237,
239–245, 249, 250, 252,
254, 282, 289, 312, 314,
320, 322, 323, 328, 329,
372, 385, 404, 407, 410,
415, 436, 452, 455
- globální/kosmopolitní
223, 227, 231, 233, 235,
236, 238, 239, 241–244,
249, 250, 253–255, 308,
319, 323, 423, 453, 467,
470, 471
- mezinárodní 226–228,
230, 231, 236, 237, 239,
242–245, 247, 249, 250,
252, 254, 318, 319, 467
- národní 241, 310, 318
- politická 18, 246,
247, 249, 254, 318, 345,
348
- sociální 51, 165, 166,
204, 208–210, 224, 225,
242, 249, 251, 320, 321,
339, 348, 404, 406, 407
- Světová obchodní organizace
422, 429, 436

Světová banka 247, 249,
415, 422, 427–429, 345
stalinismus 54, 111, 127,
296
strukturální/struktura
80, 83–89, 92, 93, 125,
201, 206, 303, 308, 341,
423, 424, 429, 454, 458,
459
subjekt 34, 35, 37, 43,
47, 49, 52, 57, 58, 83, 84,
89, 91, 106, 110, 112, 113,
124–126, 131–133, 135,
136, 142, 155, 158, 162,
187, 193, 217, 230, 234,
235, 253, 270, 279, 283,
286, 303, 305, 306, 315,
317, 320, 331, 348, 370,
371, 387, 405, 406, 409,
411, 424, 425, 427, 438,
450, 463
subjektivní 53, 67, 155,
159, 264
subjekt-objektový 51,
91, 145, 159, 192, 217,
454
subjekt-subjektový viz
intersubjektivní
supranacionální viz
nadnárodní
suverenita 182, 231, 330,
335–337, 383, 398, 437,
444
Světová zdravotnická
organizace (WHO)
407, 430

Š

Šanghajská organizace
spolupráce 338

T

teleologie 338, 436, 440
transdisciplinární 16, 48,
62, 63, 66, 454
transformace viz reforma
transnacionální 10, 14,
18, 60, 139, 166, 226, 240,
246–248, 259, 304, 305,
308, 310, 311, 320–323,
331–333, 338, 351, 355,
358, 360, 404–406, 415,
417, 421–424, 426–428,
430, 432, 434, 440, 442,
444, 446, 448, 450, 451,
467, 469
trichotomie *kritika,*
vysvětlení, normativita
16, 17, 25, 33–36, 39, 40,
41, 50, 51, 62, 83, 99, 116,
138, 276, 356, 453, 454

U

UNDP viz Rozvojový
program OSN
UNESCO 468
UNICEF 420, 430
UNHCR viz Úřad vysokého
komisaře pro uprchlíky
Unie jihoamerických národů
338, 344, 346
unipolární 12, 334, 541
univerzální 20, 30, 69,
70, 72, 73, 195, 216, 272,
275, 280, 293, 297, 298,
301, 319, 329, 335, 362,
363, 367, 368, 372, 375,
384, 395, 397, 400, 402,
437, 438, 450
Úřad vysokého komisaře pro
uprchlíky 420, 430

- USA viz Spojené státy americké
- uznání 9–21, 27, 33, 47, 52, 58, 59, 61, 65–67, 73, 74, 76, 79, 83, 85, 86, 88, 89, 95, 135, 137, 139, 140, 144, 146, 147, 149, 150, 153, 155–160, 162, 164, 166, 167, 171, 176, 189, 221, 243, 252, 259–262, 267–272, 275–279, 285–289, 292–302, 304–309, 311, 313–323, 324, 325–330, 332, 333, 337, 339–341, 345, 348–320, 351, 355, 356–360, 362, 363, 366, 369–373, 376, 386–392, 394–396, 405, 406, 412, 413, 414, 418, 422, 431, 433, 435, 436, 438, 440, 441, 444, 446, 447, 450–470
- ekonomické 60, 302, 457, 458, 461
 - extrateritoriální 10, 14, 18, 326, 355, 356, 358, 404, 405, 414, 415, 417, 421, 426, 427, 430–433, 451, 468, 469
 - globální 10, 17, 308, 310, 329, 356, 358, 404, 468
 - interkulturní 14, 18, 355, 358, 362, 370–372, 391, 395, 405, 468–470
 - kulturní 12, 18, 289, 301, 311, 330, 348, 456, 457, 461, 464, 465
 - mezinárodní 10, 18, 310, 322, 327, 329, 351, 355, 358, 417, 468, 469
 - mezistátní 311, 317, 318, 467
 - politické 280, 286, 297, 315–317, 340, 456, 457, 462, 464
 - právní 66, 285, 289–293, 302, 315, 316, 325–327, 329, 330, 332, 333, 351, 431, 432, 469
 - sociální 126, 149, 157, 278, 280, 337, 365, 409, 411, 441, 457, 458, 460, 461, 465, 466, 469
 - transnacionální 308, 311, 327, 351, 467
 - vzájemné 20, 27, 73, 88, 135, 137, 149, 158, 164, 176, 191, 193, 196, 203, 251–255, 263, 266, 270, 275, 276, 278, 279, 284, 307, 319, 323, 334, 336, 337, 359, 361, 362, 373, 381, 382, 386, 389, 395, 413, 455, 467, 468
- V**
- válka 11, 15, 18, 56, 66, 90, 94, 100, 102, 126, 129, 131, 134, 140, 162, 164, 228, 229, 231, 237, 248, 308, 326, 335, 343, 346, 358, 378, 384, 398–400, 405, 408, 433, 443, 446–449, 451, 471
- Valné shromáždění OSN 400, 401, 415
- veřejná sféra 51, 186, 187, 268, 269, 273, 279, 280, 410

- veřejný/veřejnost 52, 65,
99, 111, 144, 145, 171–173,
179–183, 185–187, 190,
194, 198, 209, 231, 276,
279, 280, 286, 347, 349,
350, 360, 381, 383, 385,
399, 407, 409–412, 433,
439, 463
- rozum 174, 178–188,
206–209, 224, 381
- vlastnictví 120, 172, 206,
211–222, 224, 245, 301,
304, 325, 461, 469
- sebe sama 198, 199,
211–213, 216, 217, 219,
220–224
- Všeobecná deklaráce
lidských práv 229, 326,
399–401, 414, 415
- Výbor OSN pro hospodářská,
sociální a kulturní práva
(CESCR) 416, 417, 418,
419, 420, 421, 428, 429
- výkon 13, 149, 157, 267,
280, 284, 302–305, 322,
329, 459, 463, 469
- vykořisťování/exploatace
95, 214–216, 220, 224,
406
- vzájemná závislost 226,
240, 271, 272, 344
- Z**
- zaměstnanci viz dělníci
- západocentrický 20, 329,
335, 395, 410
- zneuznání 11–13, 15,
17, 45, 59, 85, 139, 148,
186, 259, 261, 262,
271–276, 278, 285, 299,
309, 344, 356, 359, 361,
372, 394, 396, 404,
406, 410–412, 431, 433,
450, 454, 456–459, 462,
469–471

MAREK HRUBEC

Od zneuznání ke spravedlnosti
Kritická teorie globální společnosti
a politiky

Odpovědná redaktorka Alena Bakešová

Obálka a titulní list Hana Blažejová

Rejstříky sestavila Alena Bakešová

Technická redaktorka Marie Vučková

Typografie a sazba Jana Andrllová,

5. května 111, Mělník

Vydal Filosofický ústav AV ČR, v.v.i., Jilská 1,

Praha 1, ve svém nakladatelství

FILOSOFIA - ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

jako jeho 333. publikaci,

v ediční řadě

Filosofie a sociální vědy 40. svazek

Vytiskl PBTisk, s.r.o., Příbram

Vydání první

Praha 2011

Stran 564

Elektronické vydání první

Praha 2018

Od zneuznání ke spravedlnosti

Kritická teorie globální společnosti a politiky

Kniha analyzuje boje proti sociálnímu, politickému a kulturnímu zneuznání, v nichž lidé usilují o spravedlnost od lokální úrovně až po rovinu globální. Autor ukazuje nedostatky liberální teorie a systematicky formuluje základy své vlastní alternativní teorie. Jeho pojetí kritické teorie řeší jak globální spory o sociální a politickou spravedlnost, tak i vztahy mezi jednotlivými kulturami. Kniha osloví především zájemce o filosofii, politologii, sociologii a globální studia.

Marek Hrubec pracuje ve Filosofickém ústavu Akademie věd ČR, vede Oddělení morální a politické filosofie a Centrum globálních studií a přednáší na Ústavu politologie Filosofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. O globálních interakcích a konfliktech přednášel v mnoha zemích, nejen v evropských státech a USA, ale také např. v Číně, Brazílii, Chile, Rusku, Íránu, Indii, Indonésii, Jižní Koreji či Novém Zélandu.

ISBN 978-80-7007-362-9



9 788070 073629

Ediční řada *Filosofie a sociální vědy*

Ediční řada *Filosofie a sociální vědy* se zaměřuje na transdisciplinární zkoumání na pomezí politické, sociální a morální filosofie na jedné straně a politologie, sociologie a dalších sociálních věd na straně druhé. Rozvíjí kriticky orientovanou sociální a politickou teorii prostřednictvím rozborů významných obecných i aktuálních témat z hlediska různých progresivních interpretací. V poslední době se věnuje především sporným aspektům globalizace a jejich řešení pomocí pojetí mezinárodní a globální spravedlnosti, interkulturního dialogu apod.

Ediční řadu vede Marek Hrubec.

Dosud vyšlo:

- 1 Axel Honneth, Postmoderní etika a sociální filosofie
- 2 Josef Velek (ed.), Spor o liberalismus a komunitarismus
- 3 Josef Velek (ed.), Etika autonomie a autenticity
- 4 Josef Velek (ed.), Spor o spravedlnost
- 5 Rudolf Kolářský, Oleg Suša, Filosofie a současná ekologická krize
- 6 Michael Walzer, Interpretace a sociální kritika
- 7 Jürgen Habermas, Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu
- 8 Jürgen Habermas, Strukturální přeměna veřejnosti
- 9 Charles Taylor, Etika autenticity
- 10 Ian Shapiro, Jürgen Habermas, Teorie demokracie dnes
- 11 Amy Gutmann (ed.), Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání
- 12 Jürgen Habermas, Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice
- 13 Nancy Fraser, Axel Honneth, Přerozdělování nebo uznání?
- 14 Marek Hrubec (ed.), Globální spravedlnost a demokracie
- 15 Marek Hrubec (ed.), Demokracie, veřejnost a občanská společnost
- 16 Marek Hrubec (ed.), Spor o Evropu. Postdemokracie, nebo predemokracie?

- 17 Marek Hrubec (ed.), Spravedlnost a demokracie v evropské integraci
- 18 Frank Michelman, Alessandro Ferrara, Polemika o ústavě
- 19 Martin Beck Matuščík, Neklid doby. Filosofické eseje o radikálním zlu a jiných úzkostech
- 20 G. A. Cohen, Iluze liberální spravedlnosti
- 21 Hans-Herbert Kögler, Kultura, kritika, dialog
- 22 Nancy Fraser, Rozvíjení radikální imaginace. Globální přerozdělování, uznání a reprezentace
- 23 Pavel Barša, Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení
- 24 Alessandro Ferrara, Nedostatek soudnosti? Evropská a kosmopolitní otázka
- 25 Jiří Příbáň, Právní symbolismus. O právu, času a evropské identitě
- 26 Philippe Van Parijs, Marek Hrubec, Martin Brabec a kol., Všeobecný základní příjem. Právo na lenost, nebo na přežití?
- 27 Axel Honneth (ed.), Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu
- 28 Marek Hrubec (ed.), Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy
- 29 Erazim Kohák, Domov a dálava. Kulturní totožnost a globální lidskost v českém myšlení
- 30 Marek Hrubec a kol., Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů
- 31 John Rawls, Právo národů
- 32 William J. Robinson, Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi
- 33 Vlastimil Hála, Univerzalismus v etice jako problém
- 34 Johann Arnason, Civilizační analýza. Evropa a Asie opět na rozcestí
- 35 Oleg Suša, Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza
- 36 Výzkumný tým Social Watch, Právo nežít v chudobě. Chudoba jako porušování lidských práv

- 37 Iris Marion Young, Proti útlaku a nadvládě. Transnacionální výzvy politické a feministické teorii
- 38 Rudolf Kolářský, Filosofický význam současné ekologické krize
- 39 Robert Fine, Kosmopolitismus. Základní ideje globálního uspořádání
- 40 Marek Hrubec, Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky
- 41 Axel Honneth, Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie