

Filozofická fakulta

Katedra sociologie

Sociologie

Ondřej L á n s k ý

Zkoumání jedné podoby morálního
zázemí atlantické modernizace

The Examination of One Form of the
Atlantic Modernization's Moral
Background

Disertační práce

vedoucí práce – PhDr. Marek Hrubec, PhD.

2010

Prohlášení o původnosti práce

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsal samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

Datum: 8.12.2010

.....

Obsah

Úvod	6
Sociální ocenění v kontextu Honnethovy teorie uznání	13
I. Základní konstelace Honnethovy teorie uznání.....	16
I.1 Základní východiska	17
I.2 Sféry uznání, sociální konflikt a morální pokrok	23
I.3 Intersubjektivní formování identity	31
II. Sféra sociálního ocenění	33
II.1 Metodologie zkoumání sociálního ocenění	34
II.2 Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu	40
III. Shrnutí, aneb role trhu v dnešním rozdělování sociálního ocenění.....	69
Rawlsův liberalismus a ideologie výkonu: morální zázemí atlantické formy sociálního ocenění	72
IV. Politický liberalismus jako ústřední hodnota kapitalismu.....	76
V. Rawlsova teorie spravedlnosti.....	80
VI. Kritika liberalismu	89
VI.1 Otázka jednání a sféry politického	89
VI.2 Otázka rovnosti.....	99
VII. Prvky sobectví ve výkonu	110
Dusselova filosofie osvobození a projekt dekolonizace: latinskoamerická forma morálního zázemí sociálního ocenění ..	113
VIII. Projekt dekolonizace myšlení: základ pro filosofii osvobození	116
IX. Dusselova filosofie osvobození	122
IX.1 Základní kategorie filosofie osvobození.....	123
IX.2 Analektický moment.....	130
X. Étos osvobození jako základ jednání a východisko pro sociální ocenění ..	132
Závěr: výkon nebo osvobození	134
Abstrakt	141
Abstract	142
Literatura	143

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Dr. Marku Hrubcovi za vedení práce a za mnoho konstruktivních připomínek, bez kterých by tato práce nemohla být nikdy dokončena.

Nepostradatelnou podporu při zpracování tématu mi poskytlo Centrum globálních studií, společné pracoviště Filosofického ústavu Akademie věd ČR a Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

Děkuji také své rodině a přátelům za nekonečnou podporu, trpělivost a pomoc, které mi během psaní poskytovali.

Když pátrám po humanitě v evropských postupech a vzorcích,
spatřuji pouze sled negací humanity a lavinu vraždění.

Frantz Fanon, The Wretched of the Earth, 1963, s. 312

Úvod

Tato disertační práce¹ se zabývá kritikou jednoho z fundamentálních morálních vzorců atlantického² civilizačního prostoru, který spoluformuje některé významné rysy pojetí sociální, politiky a lidského jednání v globální éře. Tento morální vzorec je v rámci soudobých globalizačních procesů přenášen do jiných regionů, přičemž tento přenos vlastně představuje atlantický pokus o konkrétní dominanci a hegemonii ostatních morálních vzorců, které konstituují lidskou společnost. Tato disertační práce je potom především pokusem o konkrétní příspěvek k *dekolonizaci myšlení*; cílem je poskytnout kritickou analýzu klíčových aspektů ukrytých v nitru koncepcí

¹ Některé části této disertační práce budou v dohledné době publikovány. Poslední část „Závěr: výkon nebo osvobození“ byla potom v poněkud kratší podobě přednesena na konferenci *Multiculturalism, Conflict and Belonging*, která proběhla ve dnech 22. 9. až 27. 9. 2010 v anglickém Oxfordu (s názvem: „Liberation contra Liberalism“). V dohledné době bude vydán text tohoto příspěvku ve sborníku z této konference v podobě e-knihy.

² Přídavné jméno *atlantický* v rámci této práce používám jako synonymum přídavného jména *západní* či *týkající se globálního severu*. Zároveň je potřeba upozornit, že toto přídavné jméno je v rámci této práce vlastně používáno jako určitá zjednodušující metafora, neboť *stricto sensu* by z geografického hlediska mělo být užíváno přídavné jméno *severoatlantický*. Hlavním důvodem tohoto kroku je snaha vyhnout se interpretaci této studie ve striktně politologickém významu, kde slovo *severoatlantický* může evokovat určité zavádějící konotace spjaté s určitou politicko-mocenskou institucí. V rámci této studie tedy budu pro vyjádření specifík severoatlantické varianty kapitalistické modernizace používat tuto metaforickou zkratku. Jedním z důvodů uvedeného metodologického kroku je rovněž to, že předkládaná studie představuje pokus o navázání na zkoumání provedená rozličnými autory a autorkami postkoloniálních studií.

a argumentací legitimizujících určité příčiny bezprecedentních projevů sociálního strádání.

V této souvislosti se předkládaná práce vlastně zabývá atlantickou kapitalistickou modernizací jako klíčovým sociálním procesem, který určuje základní charakteristiky lidských společností po dobu posledních přibližně 300 let. Tento proces komplexní proměny společnosti má kromě jiného na svědomí bezprecedentní formy sociálního strádání, které v mnoha případech nabývají podoby extrémní chudoby, jejíž důsledky hraničí s ohrožením života zasažených. Sociálně podmíněné *lidské utrpení* je tak výchozím bodem celé práce. Konkrétně se pokusím ukázat určité patologické momenty legitimizací uspořádání současných společností pomocí srovnání určitých konstitutivních prvků atlantických a latinskoamerických společností, které jednak fundamentálním způsobem určují podobu globalizačních procesů a tendencí a jednak představují momenty, které svým způsobem legitimizují utrpení a sociální strádání. Jako artikulace těchto konstitutivních prvků použiji vybrané sociálně-filosofické koncepty, které budou sloužit jako analytický materiál odhalující klíčové sdílené hodnotové představy platné v uvedených civilizačních okruzích.

Důležitým předpokladem zvoleného postupu je ovšem platnost použité **metodologie práce**. Její hlavní orientace spočívá na tezi, že určité konceptuální rámce nebo filosofické tradice je možné považovat za natolik přesvědčivá sebereflexivní vyjádření své doby a geografického místa vzniku, že bez ohledu na autory zamýšlenou interní metodologickou charakteristiku (deskripce, kritiku nebo normativitu), mohou sloužit jako deskriptivně využitelný materiál pro kritickou analýzu forem a projevů toho, co je možné v určité návaznosti na Charlese Taylora³ nazvat jako *sdílené sociálně-normativní představy*. Jinými slovy zde budu pracovat s některými teoriemi a koncepty jako

³ Taylor, Ch. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, s. 159-211.

s obsahu morálního zázemí určité společnosti. Hlavním cílem v této souvislosti bude na pozadí *Honnethovy teorie uznání* analyzovat klíčová sociálně-filosofická pojetí, která mohou proces kapitalistické modernizace vysvětlit nejen s ohledem na vývoj, který již proběhl, ale také mohou osvětlit principy formování kolektivních rozhodnutí, která snad za stav světa nesou určitý díl odpovědnosti.

Základním výchozím předpokladem práce je potom myšlenka, že lidská společnost vlivem modernizačních a globalizačních procesů dospěla do fáze, kdy není možné hovořit o odděleném vývoji jednotlivých sociálních celků, ale naopak je při nejzjevrubnějším pohledu nutné hovořit o *globálním kapitalismu*⁴ jako o dominantní sadě sociálních vzorců, podle kterých jsou společnosti strukturovány.⁵ Přes tuto do jisté míry unifikující zkušenost globalizace je však klíčovým momentem to, že je možné pozorovat jisté strukturální odlišnosti podle jednotlivých regionů, anebo civilizačních okruhů⁶. Některé tyto strukturální odlišnosti se pokusím uchopit právě pomocí Honnethovy kritické teorie uznání, a to konkrétně prostřednictvím aplikace jejího kriticko-

⁴ Mezi autory, kteří tematizují globalizaci či konkrétněji projevy globálního kapitalismu, patří: Beck, U. *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. Brno: CDK, 2007; Robinson, W. I. *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Praha: Filosofía, 2009; Sklair, L. *Globalization. Capitalism and Its Alternatives*. New York: Oxford University Press, 2002; Sklair, L. *The Transnational Capitalist Class*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001; Harris, J. *The Dialectics of Globalization. Economic and Political Conflict in a Transnational World*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006; Hardt, M.; Negri, A. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000; Sassen, S. *A Sociology of Globalization*. New York / London: W. W. Norton & Company, 2007. V českém jazyce navíc vyšla řada článků od těchto autorů, ve kterých je možné analyzovat jejich základní východiska a argumentace. Viz Harris, J. *Transnacionální kapitalistická třída a boj o hegemonii*. In: Hrubec, M. a kol. *Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofía, 2008, s. 415-441; Robinson, W. I. *Překonávání teorie imperialismu: globální kapitalismus a nadnárodní stát*. In: Hrubec, M. a kol. *Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. C. d., s. 385-414; Sklair, L. *Globalizace lidských práv*. In: Hrubec, M. (ed.). *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofía, 2008, s. 49-81. Zcela fundamentální se potom v tomto kontextu jeví práce amerického sociologa Immanuela Wallersteina – více viz pozn. č. 195. V českém jazykovém prostředí představuje důležitou studii nová kniha Olega Suši: Suša, O. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha: Filosofía, 2010.

⁵ Ponechávám nyní stranou relativní obtíže tohoto předpokladu spočívající v tom, že působení není jednocestné ani jednostranné. Globalizované/globalizující sociální vzorce jsou různými cestami implementovány (institucionálně i neinstitucionálně) v jednotlivých společnostech a naopak kulturně podmíněné sociální vzorce mohou do jisté míry ovlivňovat globální prostor pomocí jistého druhu rekódování takových vzorců. Působení může být tedy vzájemné a ne zcela přehledné, nicméně určující z hlediska lidské situace trpících je působení globálních vzorců. Mimoto se zde zřejmě ukazuje, že samotný předpoklad rámce národního státu jako výlučné, anebo klíčové kategorie sociálně-vědního výzkumu je značně problematický. Je třeba analyzovat i jiné formace – národní, subnárodní, nadnárodní, globální apod. – a vyvinout adekvátní pojmový aparát. Srov. s Sassen, S. *A Sociology of Globalization*. C. d., s. 3-10.

⁶ Hrubec, M. *Předpoklady interkulturního dialogu*. In: Týž (ed.). *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofía, 2008, s. 17-29.

analytického potenciálu při zkoumání sdílených kulturních hodnot spoluformujících podobu kapitalistické modernizace. Hlavním cílem potom je nejen na objektivní či pseudo/neutrální rovině zobrazit stávající stav procesu spoluformování kapitalistické modernizace pomocí určitých sdílených hodnot, ale také *angažovaně* poodhalit potenciál těchto sdílených souborů normativních představ o uspořádání společnosti pro další směřování lidských společností.

Pokud se mám tedy pokusit o předběžné širší určení zkoumaného materiálu, zaměřím se na několik bodů. Předně bude potřeba uchopit jisté složky pozdně-kapitalistické modernizace atlantických společností⁷, které podmiňují existenci celosvětového sociálního řádu. Především se pak jedná o dominantní sdílené hodnoty a hodnotové vzorce, které vlastně podpírají legitimitu panujících sociálních uspořádání a klíčových forem sociálního jednání. V této souvislosti se budu soustředit na důkladnou analýzu pojmu sociálního ocenění v rámci teorie uznání: půjde mi především o důslednou rekonstrukci tohoto pojmu, která poskytne jakousi fólii pro vlastní analýzu sdílených hodnot obohacenou o sociologickou analýzu epifenoménů spjatých se sociálním oceněním v podmínkách globalizace.

Druhým krokem bude analýza normativní teorie spravedlnosti Johna Rawlse jako báze, která usiluje o poskytnutí obrazu o sdílených hodnotách společností atlantického civilizačního okruhu. Především Rawlsův známý princip diference lze vnímat jednak jako morální oporu uspořádání panujících nerovností (určující distribuci a redistribuci *společně vyprodukovaného bohatství*) a jednak samozřejmě jako jednu z klíčových formativních částí morální výbavy těchto společností. Jde totiž vlastně o jednu z možných obhajob rozdělování sociálního ocenění především na základě panující formy interpretace výkonu. V dalším kroku upozorním na jisté momenty, které dovolují jednak určitou

⁷ V návaznosti na poznámku č. 2 je možné řadit k těmto zemím především téměř všechny státy Evropy, severoamerické státy (USA a Kanada), Austrálii a Japonsko.

interpretaci pojmu sociálního ocenění podřídít kritice, která by v něm měla odhalit patologické prvky, a jednak vyznačit nejregresivnější tendence obsažené v samotném liberálním základu morální legitimizace společností atlantického civilizačního okruhu: totiž v jeho faktickém tlaku na vyloučení otázek spravedlnosti ze zorného pole individuí a sociálních skupin.

Třetím krokem konečně bude určitá analýza společností Latinské Ameriky. V tomto kontextu se budu soustředit opět především na vlastní sebereflexivní chápání těchto společností. Určující historickou zkušeností jsou pro tyto společnosti procesy kolonizace, dekolonizace a postkoloniálního osvobození. Od 60. let minulého století se v Latinské Americe rozvíjí explicitní formulace tzv. *filosofie osvobození*, která artikuluje tuto zkušenost v souvislosti s evropskou filosofickou tradicí, přičemž se zároveň pokouší o svébytný přístup k pochopení skutečnosti, a to aplikací vlastní myšlenkové tradice (vycházející např. z Nahuatlu), anebo důslednou reinterpetací či doplněním klasických evropských teoretiků především triády Marx, Freud, Nietzsche. Moje analýza osvobození bude ovšem zkoumat především klíčové pojetí Enrique Dussela. Touto cestou bych se rád pokusil ukázat specifika hodnotové výbavy společností latinskoamerického civilizačního okruhu, která je pomocí pojmu osvobození formována ve své kritice i sdílené sociální normativitě podle důsledné kritiky všech projevů vztahu pána a otroka ve společenské skutečnosti. Zároveň klade v otázkách spravedlnosti a boje proti jejímu porušování signifikantní důraz na autentické jednání. Normativní projekt *osvobození* od nejrůznějších forem moci (v rámci genderu, rasy či třídy) je v těchto přístupech kombinován s empirickou analýzou sociální reality a s apelem na rovinu individuálního či kolektivního jednání. Rozdělení sociálního ocenění ovlivněné artikulací boje za osvobození od koloniálních a postkoloniálních forem útlaku a nadvlády je možné nahlížet jako kulturně specifickou sub-kategorii této sféry uznání, která snad mimo

jiné umožní představit základní kontury strukturace teorie uznání v aplikaci na postkoloniální situaci a poskytne zároveň důkaz o jejím kulturně otevřeném pojetí. Zatímco tedy atlantické sdílené morální představy tendují k jisté uzavřenosti vůči vymezování sféry politického jednání a sociální ocenění má být v tomto kontextu rozdělováno především pomocí různých interpretací výkonu, zdá se, že klíčové prvky latinskoamerické varianty jsou postaveny na autentičtějším vymezení politického jednání a sociální ocenění by mělo být v tomto kontextu rozdělováno spíše podle principu solidarity, což vyplývá z vyšší tendence těchto společností k senzitivě vůči panujícím nerovnostem a sociálně zapříčiněnému utrpení.

V předběžném vymezení je tedy možné říci, že mi půjde o to ukázat rozdíl mezi dominantní morální výbavou západních společností (zjednodušeně výkon) a společností Latinské Ameriky (zjednodušeně osvobození). Takové srovnání není v žádném případě samoučelem, ale je naopak motivováno snahou o určité uchopení současné konstelace globálního kapitalismu. Formování pravidel sociální interakce, která významně spoluurčují sociální řád na celoplanetární rovině, není zdaleka uzavřeným procesem, přičemž právě v této rovině je možné v současnosti spatřovat nejdynamičtější vývoj. Moje disertační práce by se proto měla pokusit poskytnout jednak konkrétní analýzu hodnotových odkazů zkoumaných civilizačních okruhů a jednak vyznačit základní konstelace obecného konceptuálního rámce odvozeného z Honnethovy kritické teorie uznání, který by měl pomoci k univerzálně orientované aplikaci této teorie. Nadto se mi problematika zmíněných pojetí (aplikace koncepce uznání na sociální realitu západních zemí a zemí Latinské Ameriky) zdá na rovině metateoretické závažná především z toho důvodu, že patrně může reflektovat jak existující kognitivní a afektivní morální systémy v těchto společnostech, tak jejich normativní (žádoucí) artikulace v obecnější rovině. Právě tento moment by měl přispět k vymezení univerzálně sdíleného konceptu uznání.

Cílem je to, aby bylo možné kriticky se vyrovnat s jednotlivými intelektuálními tradicemi a zároveň patřičně korigovat vlastní kolektivní či individuální jednání. Toto je potom finální formulací cíle této disertační práce: přispět prostřednictvím konkrétních analýz forem sociálního ocenění k formulaci *kritické teorie globálního kapitalismu* v konceptuálním prostoru *Honnethovy kritické teorie uznání*.

Sociální ocenění v kontextu Honnethovy teorie uznání

V této kapitole především analyzuji klíčové momenty Honnethovy kritické teorie uznání, která poskytuje adekvátní konceptuální rámec k vyčerpávající analýze vybraných artikulací důležitých morálních obsahů, které budu později rozebírat jako svébytná vyjádření vůdčích momentů analyzovaných modernizačních tezí. Zároveň tato teorie poskytuje prostor pro sociologickou analýzu sociálního ocenění v rámci atlantických společností a v rámci globálního kapitalismu. Důležitým ohledem této kapitoly je také zdůraznění a projasnění univerzálně-teoretických nároků této teorie uznání, které se jeví jako teoreticky obhajitelné a především analyticky přínosné. Hlavním záměrem této části je tedy zrekonstruovat Honnethovu teorii uznání vzhledem k těmto cílům:

Za prvé ukázat, že rozpracování dostatečně diferencovaného pojmu uznání s důrazem na sféru sociálního ocenění poskytuje adekvátní analytický rámec pro kritiku pozdně kapitalistické

modernizace a pro analýzu klíčových forem sdílených sociálních hodnot, které jsou motivací současných sociálních hnutí,

Za druhé zdůraznit analytickou roli zevrubné analýzy především třetí roviny uznání – tj. sociálního ocenění – pro kritické zkoumání sdílených morálních hodnot komparovaných civilizačních okruhů: atlantického a latinskoamerického.

Ovšem ještě než přistoupím k tomuto výkladu, uvedu nejdříve stručnou poznámku, která by měla osvětlit zvolený postup z čistě metodologického hlediska a rozvinout tak metodologickou poznámku z úvodu⁸. Kritická teorie uznání se musí, jak analyzuji níže, zaměřovat na fenomény, které co možná nejpřesněji postihují sociální strádání lidí. Stranou přitom mohou zůstat otázky, zda se jedná o formy sociálního strádání, které jsou vyjadřovány aktéry vědomě či nikoliv, nebo zda se jedná o formy sociálního strádání, které dosáhly hranice publicity určitého stupně nebo nikoliv. Vždy musí být výchozím bodem kritické teorie konkrétní *lidské utrpení* a nikoliv pouhé *metafyzické* rozvažování, či popis společenských faktů⁹. Jedním z důležitých aspektů kritické teorie uznání je tak její otevřenost vzhledem k podobám sociálního strádání do minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Nicméně otázkou zůstává, jakými způsoby lze toto základní východisko uchopit? K této otázce se dostanu níže.

Z čistě metodologického hlediska je tato práce orientována snahou o kombinaci dvou přístupů ke studiu lidské společnosti: pro zjednodušení je nazvu jako přístup *sociologický* a *sociálně-filosofický*.

Sociálně-filosofický přístup je založen na přesvědčení, že určité konceptuální rámce, anebo filosofické tradice je možné považovat za natolik přesvědčivá sebereflexivní vyjádření své doby, že bez ohledu na autory zamýšlenou metodologickou charakteristiku, mohou sloužit jako

⁸ Viz s. 7.

⁹ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia, 2004, s. 154 a n.

deskriptivně využitelný materiál pro kritickou analýzu. Kupř. Dusselova koncepce osvobození je sama zamýšlena primárně jako teorie normativní, nicméně její reálný vliv v odborné veřejnosti a argumentační přesvědčivost naznačuje, že některé její momenty lze vnímat jako vyjádření určitých hluboce zakořeněných hodnot, které se do značné míry dotýkají morální podstaty latinskoamerických společností.

Druhým typem metodologie je přístup sociologický, který je veden snahou o pochopení význačných sociálních fenoménů, jež je možné reflektovat s použitím určitých pojmů a konceptuálního rámování v návaznosti především na sociologii práce. Použité momenty týkající se tohoto ne-filosofického přístupu vždy dostatečně vysvětlím a pokusím se je zároveň interpretovat vzhledem k celkové teoretické matici: vzhledem k Honnethově kritické teorii uznání. Jedním z hlavních přínosů práce je tedy vlastně naznačená snaha o sociologickou a sociálně-filosofickou interpretaci filosofických a politicko-filosofických koncepcí a jejich kriticko-analytické využití při zkoumání klíčových sociálních fenoménů společnosti.

I. Základní konstelace Honnethovy teorie uznání

Z hlediska vymezení cíle práce je nejdůležitější rovinou, kterou budu v Honnethově teorii uznání sledovat, rovina sociálního ocenění. Nicméně než přistoupím k této analýze, tak je potřeba alespoň ve stručnosti nastínit základní konstelace celé Honnethovy koncepce uznání.

Honnethem rozpracovaná teorie uznání¹⁰ je zamýšlena především tak, že má za úkol dostát základnímu nároku kritické teorie. Tímto základním sjednocujícím nárokem všech formulací kritické teorie není nic jiného než snaha spojit v sociální teorii kritiku společnosti s analýzou jak normativních nároků sociálních aktérů, tak jejich sémantických legitimizací. Z tohoto důvodu je možné Honnethovu teorii zkoumat na dvou rovinách: za prvé je možné ji analyzovat jako sociální teorii, jež se zaměřuje na analýzu procesu modernizace rozvinutých kapitalistických zemí, a za druhé je možné ji zkoumat jako normativní teorii spravedlnosti, která může mimo jiné prakticky napomoci jednotlivým sociálním aktérům sémanticky vyjadřovat jejich zkušenost zakoušeného strádání. Pro účely své studie se budu soustředit spíše na formulaci teorie uznání ve formě sociální teorie.

Pro seznámení s nejdůležitějšími relevantními konstelacemi Honnethovy teorie uznání volím následující postup. Nejdříve se budu zabývat obecným východiskem kritické teorie uznání, které do jisté míry odpovídá metodologickým vymezením první generace Kritické teorie – formální vymezení emancipačního cíle. Druhým bodem bude stručný nástin fenomenologie jednotlivých sfér uznání, vymezení Honnethova

¹⁰ V této kapitole vycházím především z analýzy následujících textů: Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 143-244; Honneth, A. Pointa uznání. Replika na repliku. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 293-330. Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995. Zdařilým uvedením do problematiky Honnethovy teorie uznání v českém jazyce je text: Velek, J. Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha. In: Honneth, A. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia, 1996, s. 7-26.

pojetí sociálního konfliktu a určení klíčových momentů morálního pokroku. Tento bod má úlohu přípravy metodologického materiálu pro následující hlubší sociologickou analýzu jednotlivých vzorců *rozdělování sociálního ocenění* v rámci této sféry uznání. Posledním bodem této kapitoly potom bude vymezení základních aspektů formování lidské identity. V této souvislosti především vysvětlím určité obecné aspekty formování lidské identity podle teorie uznání, které jsou určující pro pochopení klíčového korpusu Honnethovy kritické teorie uznání, jenž mne zde zajímá. Cílem zde je mimo jiné ukázat, co mohou znamenat sdílené hodnotové vzorce a jejich konflikty pro pospolitosti (sociální skupiny) či zkoumanou společnost jako celek.

I.1 Základní východiska

Kritická teorie společnosti se musí vyrovnávat především s potřebou jasně definovaného metodologického přístupu, neboť její neskrytě angažovaný přístup si *ex definitio* vynucuje propracovanější metodologii práce. Naprosto nezbytnou se ve světle tohoto faktu jeví potřeba definovat především východiska a znaky, které k nim mají odkazovat. Jelikož kritickou teorii obecně, což platí samozřejmě také o teorii uznání, jde o postižení reálné sociální situace konkrétních lidí a jejich negativních aspektů¹¹, mohou být takovým východiskem různé *podoby sociálního strádání*. K jejich základnímu prozkoumání je možné využít několik metod, mezi nimiž jako nejvýznačnější se jeví metodologie použitá Pierre Bourdieuem a jeho kolektivem ve studii *Tíha světa*¹². Zde se vlastně jedná o sérii rozhovorů s konkrétními lidmi, které mají za úkol odhalovat životní obtíže, kterým tito lidé čelí. Podle

¹¹ Srov. s Hrubec, M. Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 593-616.

¹² Srov. např. s Bourdieu, P. et al. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

Honnetha¹³ se jedná o exemplární příklad metodologie, která může velice dobře posloužit k prvotnímu seznámení se s projevy zatím veřejně nerozpoznaného sociálního napětí, které má svůj zdroj právě v sociálním strádání. Nicméně takovéto základní odhalování prvotních projevů sociálního utrpení není předmětem této práce. Zde se naopak budu zabývat projevy sociálního strádání na vyšší rovině abstrakce, kdy např. filosofie osvobození Enrique Dussela je do jisté míry reakcí na sociální strádání určitých sociálních vrstev, a proto je možné ji v tomto kontextu analyzovat.

Jakým způsobem je možné uchopit toto základní východisko kritické teorie konkrétněji a rozvinout ho takovým směrem, aby bylo možné další kritické prozkoumání? K tomuto dalšímu uchopení bude sloužit v prvním kroku kategorie *sociálních bojů*, kterou budu v této souvislosti využívat především jako klíčovou kategorii pro kritické zkoumání historických procesů, které vedly jednak k současnému stavu rozvinutých kapitalistických zemí a jednak k ambivalentnímu procesu globalizace. Jako základní a formální měřítko analyzující nejen sociální boje, ale také hodnotové vzorce a sdílené soubory hodnot, potom bude sloužit jistá metanormativní konstrukce celo-lidského emancipačního zájmu či kvazitranscendentálního cíle lidstva. Emancipační zájem lidstva je na nejobecnější rovině veden intuicemi, které odpovídají co možná nejlepšímu rozvinutí základního existenciálního soudu, který říká, že „[...] lidský život stojí za to, aby se žil či [...], že je možno a nutno jej takto formovat.“¹⁴

Fundamentálním východiskem Honnethovy kritické teorie uznání tedy je celkové morálně-filosofické zaměření spočívající v určitém pojmání *emancipace lidstva jako celku*. Konceptuální rámec této teorie nabízí nástroje pro kritickou analýzu především (ale nikoliv pouze)

¹³ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 155.

¹⁴ Marcuse, H. *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991, s. 26.

sociálních konfliktů historicky formujících podobu současných společností. Jedná se tedy vlastně o pojmový prostor určitého pojetí sociální změny¹⁵. Jako kritérium tohoto kritického přístupu je, jak jsem již uvedl, zvolen emancipační zájem lidstva, „[...] který je zaměřen proti utváření sociálních asymetrií a exkluzí.“¹⁶ Konkrétní náplň tohoto kritéria potom v hrubém vymezení odpovídá půdorysu historických tendencí, jež zvětšují prostor pro zajištění sociálních podmínek zaručujících shora zmíněné obecné hodnoty boje proti vyloučení a nerovnosti, jinými slovy zaručují sociální podmínky sebeuskutečnění. Děje se tak v zásadě prostřednictvím základní formativní ideje – rovnosti.

Na jemnější rovině analýzy je však potřeba ještě lépe vymezit tyto základní momenty určujících východisek emancipačního cíle lidstva a případných – prozatím obecných – vymezení kritérií, podle nichž je potom možné jednotlivé sociální fenomény analyzovat právě vzhledem k tomuto cíli. K tomuto dalšímu stupni využívá Honneth klasického filosofického pojmu sebeuskutečnění. Formulace tripolárního konceptu uznání totiž mimochodem otevírá cestu k hlubokému nemetafyzickému a nesubstanciálnímu pojetí dobrého života prostřednictvím toho, že ho zakládá na určitém vymezení *sebeuskutečnění člověka*. Vymezení tohoto sebeuskutečnění opírá nikoliv o jeho konkrétní formy (cíle a prostředky konkrétních představ o *dobrém životě* skutečných lidí), ale naopak sleduje *sociální podmínky* pro sebeuskutečnění všech členů společnosti nezávisle na individuálních či skupinových pojetích těchto sebeuskutečnění. Konkrétně se kritická teorie uznání snaží detekovat nejobecnější vymezení představ dobrého života a tedy i představ sebeuskutečnění na takové rovině abstrakce, která vlastně popisuje spíše formální limity sebeuskutečnění. Zabývá se tedy nikoliv

¹⁵ Srov. s Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 92-93.

¹⁶ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 226.

konkrétními cíli, ale spíše jejich sociálními podmínkami. Nicméně i při tomto procesu abstrakce vychází vždy ze společenské reality. Tento postup pak následně dovoluje popsat odchylky od předpokladů zajišťujících sebeuskutečnění člověka jako projevy sociální patologie¹⁷. Tato soustava morálně-filosofických premis a jejich argumentační spojení poskytuje adekvátní pojmové zajištění autonomie člověka ve výše zmíněném smyslu. Honneth tato formuluje formální koncepci posttradičního etického života.¹⁸ Právě v kontextu tohoto nasměrování výzkumu hraje svou roli Honnethovo navázání především na Hegelovo pojetí uznání¹⁹, v jehož rámci Honneth formuluje některé základní momenty své teorie, ovšem Honnethova interpretace a rozvíjení Hegela nejsou předmětem této práce. Nicméně je důležité zdůraznit, že Honneth potom tyto hegelovské inspirativní momenty dále naturalisticky transformuje pomocí sociálně-psychologického výzkumu²⁰ Georga H. Meada tak, aby zdůraznil právě spjatosti intersubjektivního formování lidské identity, socializace a uznání.

Podmínky sebeuskutečnění jsou potom následně v rámci kritické teorie uznání Honnethem analyzovány na psychologické rovině jako určité formy individuálního vztahu člověka k sobě samému. Tento soubor vymezující vlastně podmínky sebeuskutečnění je také základem lidské identity a jeho pozitivní naplňování je zase základem integrity člověka, přičemž jsou obě tyto kategorie striktně relační – je třeba aktuální stav podmínek sebeuskutečnění vždy poměřovat vzhledem

¹⁷ Honneth, A. Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie. In: Týž. *Sociální filosofie a postmoderní etika*. C. d., s. 27-89.

¹⁸ Srov. např. s Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 175-179.

¹⁹ Hegelova koncepce uznání, od které se nakonec v rámci vrcholného díla Hegel odvrací, spočívá na tripolárním pojetí uznání, jež definuje tyto typy intersubjektivních vztahů: afektivní, kognitivně-formální a emocionálně osvícené. Později se ukáže, že již pojetí uznání je v mnoha bodech velice inspirativní, nicméně v nejdůležitější rovině uznání, kterou se zde zabývám – sociálního ocenění – je v určitých bodech silně substanciální. Srov. např. s Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 11-63. K roli konceptu uznání u pozdního Hegela srov. s Hegel, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha: Academia, 1960, s. 154-161 či Hegel, G. W. F. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992. Specifikami pozdního Hegela se Honneth zabývá především v knize: Honneth, A. *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam: Van Gorcum, 2000.

²⁰ Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 71-91.

k historickému stavu společnosti. Analýza těchto podmínek sebeuskutečnění totiž probíhá především jako kritické přezkoumání toho, jak jsou vzorce uznání skutečně naplňovány, tedy toho, do jaké míry zažívají lidé zkušenost *zneuznání*.

Nejdůležitějším pojmovým jádrem kritické teorie uznání je konečně koncept *uznání*, jenž vlastně představuje formu intersubjektivního vztahu, který se snaží zachytit skutečnost, že „[...] reprodukce sociálního života je řízena imperativem vzájemného uznání z toho důvodu, že lidská bytost je schopna rozvinout pozitivní vztah k sobě samé pouze tehdy, když se naučila vidět sebe sama z normativní perspektivy svých partnerů interakce jako jejich sociální adresát.“²¹ Při tomto základnímu vysvětlení pojmu uznání je třeba mít na zřeteli také jeho dynamický moment spočívající v tom, že historický proces individualizace předpokládá rozšiřování vztahů uznání. Z tohoto důvodu se Honneth domnívá, že je nezbytné zkoumat normativní požadavky sociálních aktérů. Z hlediska psychologie individuálních aktérů je potom vztah uznání konstitutivním prvkem lidské identity, neboť, jak Honneth v návaznosti na určité psychologické koncepce ukazuje, jádro lidské subjektivity – a zároveň podstatné prvky jáství vzhledem k podmínkám intersubjektivních interakcí – se tvoří teprve v rámci postupného upevňování klíčových sebeustavujících procesů spočívajících právě v potvrzení prostřednictvím druhého v intersubjektivním vztahu uznání.

Z dosud uvedeného jasně vyplývá to, v jakém smyslu představuje Honnethova teorie významný moment pro sociologii a sociální teorii. Snaží se totiž pojmově a argumentačně zachycovat formativní aspekty vývoje lidské společnosti s tím, že se pokouší prostřednictvím tohoto pojmu jak vysvětlovat významné dějinné momenty v rámci fenomenologie sociálního bezpráví (studium sociálních konfliktů), tak

²¹ Tamtéž, s. 92. V orig.: „[...] the reproduction of social life is governed by the imperative of mutual recognition, because one can develop a practical relation-to-self only when one has learned to view oneself, from the normative perspective of one's partners in interaction as their social addressee.“

zároveň představovat koncept schopný objasnit procesy konstituce jáství v premoderních i posttradičních sociálních vztazích. Její intersubjektivní pojetí osobnosti nabízí překlenovací pojmový aparát pro spojení silné sociální teorie makrosociálních jevů se sociální psychologií či psychoanalýzou psychik jedinců.

Komplementárním pojmem vůči termínu uznání je potom *zneuznání*. Právě schopnost detekovat a analyzovat jednotlivé formy zkušenosti zneuznání (vyjádřené nejrůznějšími způsoby) potom představuje metodologické východisko, které Honneth využívá při konstrukci své teorie. Co je ale vlastním jádrem motivace odporu vůči sociálním nespravedlnostem, proti zneuznání? A co je jeho inspirací (prospektivně určující směr změny)? Anebo jinými slovy: co je vlastní podstatou inherentních normativních měřítek aktérů pro určení sociální nespravedlnosti? Dle mého názoru je základním inspiračním motorem sociální nespokojenosti produktivní dialektika „usedlého“ normativního řádu společnosti a jistého *rozšířeného* konceptu sociálních vztahů jako artikulace určité pospolitosti. Ještě sociálně a psychologicky původnější je ovšem afektivní prožitek studu²² spojený se zneuznáním. Jde o hluboké pocity spojené se sociálně zapříčiněným snížením vlastního sebehodnocení. Skutečný politický odpor je potom výsledkem pozitivní souhry dostatečně silných motivací a zároveň dostatečně širokého sémantického prostoru pro inspiraci rozšířených konceptů sociálních vztahů.

Je jasné, že poslední tři analyzované momenty, představují klíčové složky konceptuálního jádra Honnethovy teorie uznání: intersubjektivní vztahy uznání – sociálně sdílené zkušenosti zneuznání – individuální vztahy k sobě. O tuto triádu pojmů se potom opírá zaměření zkoumání na půdorysu Honnethovy kritické teorie uznání. Je totiž nutné vypracovat historický rozbor (tj. fenomenologicky orientovanou typologii) odhalující historické formování vzorců uznání

²² Tamtéž, s. 137-138.

a zároveň je třeba formy zneuznání zkoumat jako zdroje morálního odporu.

Další inherentní součástí této kritické teorie je analýza mocenských trajektorií, které ve společnosti určují, do jaké míry jsou aktéři schopni se podílet na reflexivním redefinování normativní výbavy společnosti, resp. její společensky sdílené interpretace, tedy legitimacy. Taková koncepce bere v úvahu i nevědomé formy vyjadřování odporu vůči zneuznání a zároveň je patrně schopna díky svým předpokladům vnímat také zneuznání, které není jako zneuznání pocíťováno. Ve své práci se ovšem budu soustředit spíše na jisté obecné vymezení základních konceptů, které mi poslouží jako nástroj pro následující analýzy dvou vybraných myšlenkových tradic jakožto reprezentantů význačných hodnotových souborů spoluformujících či usilujících o spoluformování podoby vztahů uznání v současné – globalizované – době.

I.2 Sféry uznání, sociální konflikt a morální pokrok

Pro pochopení vybrané roviny uznání – sociálního ocenění, jež hraje rozhodující roli při analýze morálního pozadí moderní společnosti, je třeba stručně zasadit tento druh uznání do celkového výkladu Honnethových druhů uznání. Ve výše naznačeném pojmovém prostoru Honneth rozvíjí tripolární diferenciaci jednotlivých sfér uznání. Pokud vztah intersubjektivního uznání přináší určité konstitutivní vztahy k sobě, zdá se přínosné analyzovat jejich rozčlenění zároveň vzhledem k těmto vztahům. V této souvislosti Honneth nabízí určitý *přehled vztahů uznání*²³, který rozvíjí na pozadí interdisciplinárně poučeného

²³ Následující stručný popis sfér uznání vychází především z: Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 92-130; Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 176-208.

výzkumu²⁴. Základní vymezení vztahů uznání odpovídá, jak jsem již naznačil, hlavním vývojovým tendencím kapitalistické modernizace. Hovoří tak o historickém vyčlenění tří sfér uznání – tj. tří základních typů sociálních vztahů: lásky, práva a sociálního ocenění. Honneth nám tak předkládá působivý obraz, který postupně ukazuje jako klíčové momenty kapitalistického řádu uznání, za prvé, péči o bližního jako primární rovinu uznání přinášející emocionální podporu. Za druhé vysoce institucionalizovanou ideu právní rovnosti, která zaručuje vzájemnou kognitivní úctu, a konečně za třetí sociální ocenění hodnot/y konkrétních přínosů či vlastností pro sdílené společenské cíle. Všechny formy uznání a navazující pojmy přehledně ukazuje tabulka č. 1. K těm aspektům, které jsou důležité pro sféru sociálního ocenění a obecně pro formování identity, se vyjádřím v další části této kapitoly.

sféra uznání	forma uznání	vztah k sobě	zneuznání
emocionální podpora	primární vztahy	základní sebedůvěra	zneužití a znásilnění
kognitivní úcta	právní vztahy	sebeúcta	popření práv, vyloučení
sociální ocenění	hodnotová pospolitost (solidarita)	sebeocenění	zostuzení, uražení

Tabulka č. 1: Vztahy uznání v rámci Honnethovy teorie

Primární vztahy Honneth pojímá jako základní intersubjektivní složku sociálních předpokladů sebeuskutečnění. Primární vztahy jsou zde pojímány jako psychologický základ celé společnosti, neboť slouží k předávání základních vzorců *normality* intersubjektivních vztahů. Tato složka intimních vztahů takto zakládá celý proces individuální socializace.

Rovina společného povědomí členů společnosti o normách určujících jejich vzájemná práva a povinnosti v rámci daného

²⁴ Při této analýze využívá mj. Hegelovu ranou koncepci etického života, Meadovu koncepci socializace prostřednictvím intersubjektivního učení základním sociálním vztahům, psychoanalytickou *object-relations theory*, která se zabývá analýzou psychopatologických projevů nedostatečně uskutečněného vztahu mezi matkou a dítětem, atd.

společenství zaručuje sféru uznání založenou jako kognitivní úcta. V moderní společnosti je tato sféra uznání velmi výrazně institucionalizována do konkrétního kodifikovaného souboru práv a povinností. Z historického hlediska je totiž právě odlišení právních vztahů uznání a sociálního ocenění jedním z relativních problémů této teorie²⁵. V tomto kontextu navrhuji důsledné odlišování institucionálních forem zmíněných sfér uznání a určitých psychologicko-sociálních funkcí, které tyto jednotlivé sféry uznání zaručují. Z tohoto hlediska se potom jako teoreticky nejudržitelnější jeví opřít se nikoliv o historicky podmíněné sféry uznání, které podléhají aktualitě historických vývojových procesů, ale spíše o relativně stálé psychické struktury. Při podrobnější historicko-sociologické analýze se totiž velice brzy ukáže velice výrazná vzájemná propojenost jednotlivých forem uznání: lásky, práva a solidarity. Např. v souvislosti s postupným rozpadem premoderního pojmu cti na univerzálně sdílená práva zaručující rovnou morální hodnotu každého člena společnosti a na sociálně podmíněné ohodnocení v rámci jednotlivých sociálních skupin je možné analyzovat vzájemné interdependentní vztahy těchto sfér uznání v časových úsecích. Nicméně obě základní funkce, které tyto dvě formy intersubjektívni vztahů – nejdříve společně a nyní odděleně – plní vzhledem k intrapsychickému i sociálnímu životu se ve svém jádru (vztahu k sobě) funkčně nemění. Z tohoto důvodu se ve své analýze držím spíše než označení – láska, právo, solidarita – termínů: emocionální podpora, kognitivní úcta a sociální ocenění.

Jaké je však v tomto kontextu Honnethovo pojetí sociálního konfliktu? Jakým způsobem pojímá sociální změnu v rámci vnitřní dynamiky těchto struktur uznání, které byly popsány jako v podstatě vnitřně velice stabilní entity?

²⁵ K této problematice historického vyčlenění konkrétních sfér uznání se obšírně věnuji při analýze sféry sociálního ocenění. Viz část „Sféra sociálního ocenění“.

Sociální teorie či politické filosofie tradičně přistupují k vymezení určujících aspektů sociálního konfliktu tak, že se většinou snaží sociální spory interpretovat v jazykovém prostoru vytvořeném pojmem zájem. Soupeřící strany podle tohoto paradigmatu usilují o získání převahy vedoucí k navýšení distribuce určitých obecně klíčových dober. Honnethův pojem sociálního konfliktu je pokusem o definici kontraparadigmatu²⁶.

Jednotlivá sociální hnutí totiž využívají při definici svého sebevyjádření sémantického potenciálu, který je možné nalézat v určujících znacích zneuznání. Motivem a motorem sociálního konfliktu je potom nikoliv instrumentální snaha o získání převahy ohledně určité distribuce, ale naopak, jak bylo již výše uvedeno, je tímto motivem morální rozhořčení. Podstatou tohoto z velké míry afektivního rozhořčení je potom zklamání či zklamávání hluboce zakořeněného očekávání o průběhu pro společnost významných interakcí. Avšak právě tento moment potom spojuje významné sociální procesy s niternou psychologií individuí, neboť jednotlivá očekávání jsou, jak bylo naznačeno, intersubjektivním zprostředkováním spojena s nejhlubšími předpoklady zdravého formování lidské identity. Afektivní složka zkušenosti zneuznání pramení na individuální rovině z hlubokých pocitů ponížení atd. (odpovídajících rovinám uznání), které v dlouhodobém časovém horizontu představují silně patologické momenty pro zasažené pospolitosti, neboť jsou vlastní *podstatou* epifenomenální složky zjevených nespravedlností a sociálního strádání.

Klíčový moment tohoto pojetí sociálního konfliktu se dle mého názoru skrývá v interním předpokladu tohoto pojetí, který spočívá ve fenoménu sdílených morálních představ o uspořádání společnosti. Jednotlivé niterné a do jisté míry skryté obsahy artikulace motivací sociálních bojů nejsou vlastně vyjádřením pouhé zkušenosti zneuznání, ale spíše také implicité či explicité obsahují morální představy

²⁶ Srov. s Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 160-170.

(*imaginary*) o nějakém jiném – lepším – uspořádání celé společnosti. Jednotlivé sociální skupiny se snaží představovat nejen své přínosy pro společensky sdílené cíle (nejobecněji lze v této souvislosti hovořit o společenské reprodukci jako primárním cíli společenského života, který je v zásadě očištěn od mocenských vlivů a který zároveň představuje předpoklad pro individuální sebeuskutečnění), ale na určité úrovni sociálního strádání se jaksi přehoupnou do představování zcela alternativních koncepcí. Všechny tyto definice jednotlivých morálních představ o žádoucím uspořádání společnosti však sdílejí jednotný rámec uznání. Toto potom představuje jeden z klíčových konstitučních předpokladů teorie uznání: že přes určité fenomény naznačující radikální roztržténost kapitalistické společnosti, je ve skutečnosti lidská společnost natolik fundamentálně propojenou entitou, že skutečně radikální krok směřující k odstranění extrémních forem sociálního strádání musí vždy brát v úvahu tento pospolitý charakter. Jednotlivá skutečná sociální hnutí tím, že vědomě či nevědomě artikuluji či precizují svá autentická sebevyjádření, vlastně představují alternativní plány uspořádání společnosti a soubory těchto morálních představ je nejčastěji možné vnímat jako soubory sdílených hodnot a systémů hodnot v podobě ustálených konkretizovaných pravidel jednání (*étos*). Tento proces je v moderní kapitalistické společnosti *morálním bojem za uznání*, který je taktéž základem *morálního pokroku*. Zároveň je možné tento moment Honnethovy koncepce vnímat takovým způsobem, že se vlastně jedná o velice precizní pojetí směřující ve svém argumentačním a pojmovém jádru sociální konflikt a stabilitu společnosti. Sociální konflikt je totiž vlastně zárukou dlouhodobé stability, neboť zaručuje pokrok v realizaci podmínek sociálního života postupně se rozšiřujícího okruhu sociálních skupin.

Pokud mám však podrobněji ukázat technologii fungování morálního boje za uznání, je třeba naznačit základní prvky následující argumentace. Morální pokrok společnosti jako celku se uskutečňuje

právě prostřednictvím bojů za uznání a to postupným aplikováním morální dialektiky obecného a zvláštního, jež spočívá zvláště v upozorňování vyloučených skupin na to, že existuje určitý rozpor mezi obecným legitimním vzorcem uznání a jeho realizací. Zorným úhlem morálního pokroku obecně je potom rostoucí míra možností individuálního sebeuskutečnění. Každá sféra uznání má takto určitý převis platnosti²⁷, jenž je aplikován dotčenými ve chvíli, kdy rozpoznají svou situaci jako rozpornou vzhledem k obecnému principu. Druhou formou morálního pokroku je posun hranic sfér uznání²⁸. Konkrétním příkladem této podoby je právní garance směřující do sféry sociálního ocenění zpředmětněná vznikem a aplikací sociálních práv v rámci sociálního státu.

Významnou roli zde ovšem hrají *potenciálně dotčení*. Těmi jsou ti, kterých se aktuálně nebo potenciálně dotýká sociální strádání a tedy se jich bytostně týkají také sociální boje za uznání. Dotčenost je určena mírou začlenění aktéra do určitých sociálních konstelací (společenské instituce a jednání). Jelikož jsou normativní základy společnosti obsaženy v hlubokých strukturách subjektivní zkušenosti dvěma způsoby – jednak prostřednictvím očekávání uznání, která jsou založena *internalizovaným normativním řádem společnosti* (který sám je výsledkem bojů za uznání, je výsledkem sociálních konfliktů), a jednak prostřednictvím požadavků na změnu faktického stavu uznávání – je otázkou, jaké cesty konkrétně vedou k formulacím programů sociálních skupin potenciálně dotčených a jakým způsobem se stávají sdílenými. Tato otázka však může být vyjádřena také jinak: jakým způsobem se pro členy dané společenské skupiny stanou tyto programy natolik *důležitými*, že stojí za to o ně bojovat? Domnívám se, že odpověď na tyto otázky se skrývá právě v důkladné analýze konkrétních obsahů

²⁷ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. In: Fraserová, N.; Honneth, A. *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 226.

²⁸ Tamtéž, s. 242.

sociálního ocenění. V dalších částech textu k této analýze přistoupím právě tak, že se pokusím vlastně navrhnout pojem *étosu jednání*²⁹ jako pojmovou kategorii, která může subjektům zprostředkovat jak program nebo obsah sociálního boje za uznání, tak vyznačit i potřebný průběh/vedení sociálních bojů za uznání.

Sociální ocenění jako forma uznání je ve svém podrobném rozpracování prostorem, kde se ve skutečnosti odehrává hra dialektiky zvláštního a obecného³⁰ ve formě sociálních dějin boje za uznání. Jak jsem již uvedl, sociální ocenění jako uznání se podílí na klíčových sociálních procesech určujících konkrétní formy rozdělování statků (materiálních i nemateriálních) nutných pro autonomní rozvinutí životních příležitostí člověka. Sociální dějiny lidských společností je možné nahlížet jako dějiny proměn vzorců, podle kterých je sociální ocenění rozdělováno. Každý společenský statek (ať už duchovní nebo materiální) nutný pro autonomní rozvinutí životních příležitostí, který je rozdělován podle logiky panujícího vzorce sociálního ocenění, dělí společnost na dvě základní skupiny: 1. držitele a 2. nedržitele daného statku. (Ponechávám nyní stranou to, že první skupina může být samozřejmě ještě podrobně diferencována podle míry distribuce.) Takto dochází k tomu, že společnost se polarizuje a daný vzorec sociálního ocenění bývá druhou skupinou problematizován. Sociální skupina nedržitelů daného statku se snaží nově interpretovat daný konkrétní vzorec sociálního ocenění (vlastně daného uznání), navrhnout jeho redefinici nebo dokonce přetáhnout na daný statek jiný vzorec sociálního ocenění, případně jinou formu uznání.

Tyto proměny se ovšem *nedějí* samy o sobě, ale právě naopak jsou prostorem cíleného *jednání* aktérů, které vyúsťuje v sociální konflikty. Sociální boje, které jsou empirickým projevem této dialektiky, jsou potom vlastním předmětem studia kritické teorie společnosti již od

²⁹ Srov. s částí „Étos osvobození jako základ jednání a východisko pro sociální ocenění“.

³⁰ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. C. d., s. 198.

jejího založení. Honneth se soustředí na sociální boje vyloučených sociálních skupin za uznání a já se v tomto textu pokusím ukázat i to, že na základě diferencovaného pojmu sociálního ocenění je nejen možné analyzovat dynamiku vývoje pozdního kapitalismu, ale také dešifrovat jeho konkrétní obsahy/vzorce jako projevy moci a jejího cíleného uplatňování sociálními skupinami „vítězů“ probíhajících společenských procesů. Zde se objevuje významný problém, který musí být pro správné pochopení tohoto přístupu adekvátně vyřešen, a to je spjatost vzorců rozdělování sociálního ocenění a mocenských vztahů ve společnosti.

Přesah jistých sociálních bojů směrem k institucionalizaci původně parciálních nároků určitých sociálních skupin do podoby jistých práv člověka je jedním z významných výsledků bojů o emancipaci lidstva. Právě v tomto bodě je možné spatřovat silnou vnitřní provázanost formy uznání jako práva a uznání jako sociálního ocenění. Jejich fundamentálním dělitkem je patrně to, do jaké míry jsou jisté hodnotové vzorce institucionalizovány ve formě práva. V obou rovinách jde ovšem vposled o interpretaci ideje rovnosti. V prvním případě je idea rovnosti již zakomponována ve formě univerzalizovaného práva, ve druhém případě je idea rovnosti resp. její interpretace/aplikace přímým základem sociálních bojů.

Jako jednotící bod těchto sociálních bojů je nadto možné spatřovat v dějinách narůstající míru implementace rovnosti do jednotlivých sociálních vztahů a to vždy nějakým konkrétním způsobem, který je z hlediska společenského sebeporozumění inovativní: rozšiřuje základy podmínek pro sebeuskutečnění člověka a zároveň dochází k jeho adekvátnímu reflexivnímu uchopování v rámci společenského vědomí. V kontextu sociální reality pozdního kapitalismu jde potom při aplikaci ideje rovnosti vlastně o míru negace soukromého vlastnictví jako klíčového momentu distribuce daného statku. V tomto kontextu je např. rovné volební právo možné vnímat právě jako částečnou negaci

vlastnictví z hlediska přístupu k vyjednávání o důležitých otázkách³¹. Sociální práva jsou zase částečnou negací soukromého vlastnictví z hlediska distribuce společensky vyprodukovaných statků důležitých pro individuální i skupinové přežití člověka.

I.3 Intersubjektivní formování identity

Jak již bylo uvedeno, každá rovina uznání otevírá nové formy zakoušení vlastní osobnosti jako bytosti s příslušnými psychickými dispozicemi.

Na rovině sféry emocionální podpory se jedinec učí základní formě praktického vztahu k sobě, kterou je sebedůvěra. Sebedůvěra organicky vzniká v kontextu správné vazby dítěte na matku, která se odvíjí od absolutní možnosti spolehnutí se dítěte na matku v případě nouze a zároveň v nepatologické separaci, která u dítěte i matky zakládá schopnost být sám prostřednictvím intersubjektivně upevněné důvěry v pokračování láskyplného vztahu péče i po bolestivé zkušenosti separace³². Zároveň jde o to, že ve vztahu matky a dítěte se dítě učí pojímat druhého jako specifickou osobu (zde zatím konkrétně matku) i sebe samotné. Takto se lidé v prvním primárním vztahu učí uznávat sebe sama i druhé ve svých specifických potřebách a schopnostech, resp. učí se to, že jejich potřeby i schopnosti jsou na druhých přímo závislé. Mezi tyto primární vztahy tedy patří přátelství, vztahy rodič-dítě, anebo erotické vztahy.

V rámci kognitivní úcty se individuum učí pojímat sebe sama jako morální bytost, která je schopná morálních racionálních soudů a se kterou ostatní členové pospolitosti či společnosti podle tohoto vymezení

³¹ Srov. s Marx, K. K židovské otázce. In: Engels, B.; Marx, K. *Spisy, sv. 3*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1962, s. 375 a n.

³² Honneth, A. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. C. d., s. 95-107.

jednají. Jde vlastně o sebeujištění o vlastní morální autonomii prostřednictvím uznání druhého a druhých.

Třetí, z hlediska mé práce klíčovou, rovinou vztahu k sobě samému založeném na vztazích uznání je *sebeúcta*³³. Tento význam je dán tím, že charakteristickou vlastností sebeúcty je to, že se v podstatě dotýká hodnotových souborů sociálních skupin i společnosti jako celku. Sebeúcta ve stručnosti poskytuje členům společnosti pozitivní vztah k sobě samým vzhledem k jejich specifickým vlastnostem a schopnostem.

Během následující analýzy sociálního ocenění je potřeba mít na zřeteli význam intersubjektivního formování identity. Sociabilita a zároveň také individualita člověka je totiž realizována právě prostřednictvím vztahů uznání, které tak nabývají klíčovou roli pro pochopení sociálních fenoménů a společenské dynamiky vůbec.

³³ Tamtéž, s. 121-130.

II. Sféra sociálního ocenění

Nyní tedy přistoupím k detailní analýze sféry sociálního ocenění v rámci pozdního kapitalismu, což je klíčový úkol této disertační práce, neboť tato analýza představuje vlastní sociologický předpoklad následující kritiky morálního zázemí atlantického sociálního prostoru a teprve tak vlastně otevírá další prostor pro tyto navazující analýzy konceptuálních vyjádření morálního zázemí.

Podle mého názoru nelze sféru sociálního ocenění vidět jako jednorozměrnou formu uznání, která by byla vysvětlitelná z jediné perspektivy. Naopak. Zdá se velice pravděpodobné, že ve společenské normativní výbavě se současně vyskytují různé vzorce, podle nichž je sociální ocenění rozdělováno. Respektive, podle kterých jsou rozdělovány dílčí části statků důležitých pro autonomní rozvinutí životních příležitostí (sebeuskutečnění). Zároveň je však vysoce pravděpodobné, že morální výbavy jednotlivých regionálních celků světa je možné analyzovat v souvislostech určitých větších či menších diferencí vzorců sociálního ocenění.

Naprosto nejfundamentálnější předpokladem je zde tedy tvrzení, že sféru sociálního ocenění je nutné a žádoucí analyzovat na hlubší rovině, než jsou pouze roviny uznání. Z tohoto důvodu rozvíjím další rovinu analýzy: kritické zkoumání konkrétních *vzorců* podílejících se na rozdělování sociálního ocenění. Tento výkladový rámec je multirozměrný z několika hledisek. Na základě této základní hypotézy je totiž v jeden časový úsek možné analyzovat nejen specifické vzorce sociálního ocenění podle geografického či sociálního uspořádání (lišící se tedy podle regionů či společenských celků³⁴), ale také z hlediska multiplicity několika soupeřících vzorců sociálního ocenění v rámci jednoho sociálního útvaru. Část „Metodologie zkoumání sociálního

³⁴ Vyhýbám se na tomto místě použití termínu národní stát, neboť se domnívám, že právě v tomto bodě vymezení prostoru vlastních analýz je nadměru důležité se pokusit vyhnout metodologickému nacionalismu. Srov. např. s Sassen, S. *A Sociology of Globalization*. C. d.

ocenění“ slouží jako metodologické vymezení dalších kritických analýz vzorců sociálního ocenění. Část „Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu“ je pak věnována konkrétní analýze hlavních vzorců sociálního ocenění v rámci vybraného společenského útvaru s důrazem na sociologické analýzy. V této části se tedy pokusím pomocí příslušných Honnethových rozborů, které budou sloužit jako iniciační vklady pro následující kritické analýzy forem morálního zázemí vybraných sociálních celků. Zároveň se zde pomocí určitých sociologických, filosofických a ekonomických analýz pokusím zodpovědět otázku, které konkrétní vzorce a s jakou silou jsou typické právě pro rozvinutý kapitalismus. Nejdříve je ovšem potřeba stručně nastínit metodologii zkoumání sféry sociálního ocenění.

II.1 Metodologie zkoumání sociálního ocenění

V rámci metodologie kritického zkoumání sociálního ocenění je potřeba rozvinout dva fundamentální kroky: za prvé vyjasnit základní strukturaci zkoumání sociálního ocenění v rámci jeho dynamiky; za druhé vymežit základní faktuální rámec pro zkoumání sociálního ocenění. V těchto dvou bodech jde vlastně o to, vybrat ve společenské fakticitě určité fenomény, které budou sloužit jako východisko analýz. V následujícím kroku bude totiž úkolem vytvořit jakousi fólii pro analýzu dalších vzorců rozdělování sociálního ocenění. Touto fólií bude základní rámcová analýza sociálního ocenění v pozdním kapitalismu.

Základní strukturace dynamiky sociálního ocenění

Úkolem této podkapitoly je stanovit fundamentální východiska zkoumání sféry sociálního ocenění tak, aby bylo možné její zkoumání systematicky posunout na hlubší úroveň. Cílem zde je představit

předběžnou výchozí strukturaci vzorců sociálního ocenění z metodologického hlediska. Jde o to předem vyjasnit uvažované modality vzorců sociálního ocenění. Otázkou zde jinými slovy je, jak je možné z metateoretického hlediska zkoumat všechny významné vzorce rozdělování sociálního ocenění tak, aby bylo možné se vyhnout falešné teoretické i praktické univerzalizaci jednoho z aktuálně či historicky silnějších vzorců rozdělování sociálního ocenění.

Hlubší analýze samotného pojmu uznání je možné se věnovat v několika rovinách. Například Heikki Ikäheimo a Arno Laitinen se pokoušejí ve svém textu³⁵ poukázat mimo jiné na jednotlivé rozdíly v různých pojetích uznání: uznání jako identifikace, uznání normativních entit a uznání osob a kolektivit osob. Soustředí se však dominantně na rovinu interpersonálního uznání, kde se jako velice zajímavé ukazují především jejich analýzy jednorozměrných a vícerozměrných forem uznání.

Vzhledem k mému vymezenému cíli je zde podle mého názoru žádoucí určit přinejmenším čtyři základní kritéria, která by měla napomoci k vyjasnění možných nastavení, jež určují charakter vzorců rozdělování sociálního ocenění z formálního hlediska. První z nich označuji jako kritérium sociálně-geografické, druhé jako kritérium skupinově-mocenské, třetí jako kritérium provádění uznání a čtvrté v návaznosti na Ikäheima a Laitinena³⁶ jako kritérium rozměrnosti uznání.

Sociálně-geografickým kritériem pro určování modalit vzorců rozdělování sociálního ocenění mám na mysli soubor myšlenkových nástrojů sloužící jako základ pro naší analytickou schopnost určitě vzorce rozdělování sociálního ocenění vztahovat k jiným fundamentálním rysům určitých společenských celků. Dostávám se zde

³⁵ Ikäheimo, H.; Laitinen, A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. In van den Brink, B.; Owen, D. (eds.) *Recognition and Power. Axel Honneth and the Theory of Critical Social Theory*. New York, Cambridge University Press 2007, s. 33-56.

³⁶ Tamtéž, s. 42-43.

totiž opět na půdu jednoho ze základních předpokladů mojí práce, který říká, že je možné analyzovat určité vzorce rozdělování sociálního ocenění (nebo obecněji uznání) vzhledem k podstatným kulturním, politickým a sociálním podmínkám společností. Jinými slovy se mi zdá jako žádoucí analyzovat jednotlivé legitimní způsoby rozdělování sociálního ocenění na pozadí těchto odlišností. Jako klíčová se z hlediska sociálně-geografického jeví analýza vycházející ze strukturních poznatků sociologie globalizace, jež se snaží překonat pohledy klasické sociologie, v kombinaci s určitou teoretickou sociologií práce. Klasická sociologie se soustředila a soustředí většinou na vědecký rámec určený dominantní politickou formou současné vývojové epochy – národním státem. Při analýze jednotlivých vzorců uznání je důležité brát zřetel na sociálně-geografické modalit daného vzorce, neboť jejich prozkoumání může mnohé napovědět o relativní váze daného vzorce rozdělování sociálního ocenění.

Druhým kritériem je určování modalit vzorců rozdělování sociálního ocenění na skupinově-mocenském základě. V rámci tohoto analytického nástroje jde především o určení toho, které sociální skupiny v rámci analyzovaného vzorce rozdělování sociálního ocenění je žádoucí vnímat jako jeho nositele. Tato základní detekce subjektu a objektu sociálního ocenění v makroměřítku může napomoci správnému určení analyzovatelného materiálu pro vlastní rozbor konkrétního vzorce rozdělování sociálního ocenění.

Třetí kritérium modalit uznání mnohé napoví také v otázce vymezení konkrétních obsahů toho, co je vlastně rozdělováno v rámci sociálního ocenění. Jako nejpřesnější vymezení a zároveň jako nejlépe operacionalizovatelný pojem konkretizující obsahy sociálního ocenění se jeví analýza pojmu *práce* v tomto rámci. Na domnělé limity spjaté s interpretací pojmu práce v kontextu Honnethovy teorie uznání

upozorňuje Beate Rössler³⁷. Její článek je zamýšlen jako kritika Honnethova přístupu z hlediska feministické analýzy pojmu práce, ale přesto nabízí určité čtení jeho teorie, které může osvětlit problematiku pojmu práce v kontextu teorie uznání. Beate Rössler se totiž domnívá, že pro plnohodnotnou a účinnou kritiku společnosti je třeba mít na zřeteli důsledně diferencovaný pojem práce (*labour*)³⁸. V jejím pojetí se tak práce rozpadá do dvou forem: rodinná práce (*family work, care work*) a placená práce (*paid work*). Rössler se domnívá, že pokud by uznání domácí práce znamenalo pouhé finanční ohodnocení subjektů, kteří ji vykonávají, skrývá se v tomto kroku zvětčující nebezpečí. Došlo by totiž k přesahu ekonomické logiky finančního uznání (typického pro placenou práci) – a tedy i moci – do oblasti intimních mezilidských vztahů. Tímto Rössler pomáhá odhalit důležitý moment pro rozpracování diferencovaného pojmu práce. Dotýká se totiž důležitého momentu uznání, který bych rád označil, jako problém *provádění uznání*.³⁹ Domnívám se, že sociální ocenění v pozdním kapitalismu má své prováděcí komponenty rozlišitelné právě na těchto dvou úrovních: *finanční uznání* a *uznání nefinanční*. Honnethova teorie se v otázce uznání jako sociálního ocenění neomezuje nutně pouze na uznání finanční a zavedení této modality (finanční/nefinanční uznání) pomáhá uchopit významné a rozhodující momenty pro sféru sociálního ocenění. Kritika Beaty Rössler ve skutečnosti není v rozporu s teorií uznání, ale spíše ji doplňuje o důležitý zřetel. Analýza pojmu práce na tomto půdorysu (finanční/nefinanční uznání) potom dovoluje postihnout obě

³⁷ Rössler, B. Work, Recognition, Emancipation. In: van den Brink, B.; Owen, D. (eds.) *Recognition and Power. Axel Honneth and the Theory of Critical Social Theory*. C. d., s. 135-163.

³⁸ Je třeba zdůraznit, že hlavním cílem textu od Beaty Rössler je zodpovědět otázku, které kategorie, koncepty a normativní principy jsou potřeba pro sociální kritiku pracovních vztahů. Jejím celkovým závěrem potom je, že uznání nemůže být jediným a ani hlavním konceptem sociální kritiky pracovních vztahů a funkce práce ve společnosti. Srov. s tamtéž, s. 135-163.

³⁹ Ikäheimo a Laitinen ve zmíněném článku analyzují v této souvislosti i určité momenty specifikující jednotlivé akty uznání, což je možné považovat za termín, který se snaží uchopit stejnou třídu jevů jako můj termín provádění uznání. Ve svém etxtu nepřistupuji na jejich termín, neboť v jejich pojetí jde spíše o uchopení interpersonálních konkrétností provádění uznání na mikrosociální rovině: analyzují tak např. pojmy domnělého uznání, opomenutí, ublížení, bílých lží v rámci uznání, zatímco mně se zde jedná o postihování především vztahů práce-kapitál pomocí konceptu uznání. Srov. s Ikäheimo, H.; Laitinen, A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. C. d., s. 43-49.

klíčové oblasti sociální spravedlnosti: přerozdělování a uznání kulturní diference. Rozpracování forem provádění uznání z hlediska pojmu práce v rámci sféry sociálního ocenění poskytuje dvě základní formy, které vytváří fundamentální kategorie formální architektiky dynamiky sociálního ocenění.

Poslední kritérium modalit uznání na rovině sociálního ocenění pomáhá vklínit do analýz sociálního ocenění jeden důležitý aspekt. Tímto důležitým aspektem je schopnost teorie uznání zachytit ve svém rámci určité sociální a institucionální sféry, ve kterých se protínají vlivy několika rovin uznání najednou (primární vztahy, právo, sociální ocenění).⁴⁰ Například vztahové komplexy mezi členy rodin obsahují momenty spjaté nejen s láskou, ale také v jisté míře s respektem nebo úctou.

<i>Sociálně-geografické kritérium</i>	<i>Skupinově-mocenské kritérium</i>	<i>Kritérium modalit provádění</i>	<i>Kritérium rozměrnosti</i>
globální	vládnoucí/převládající	finanční uznání: např. pracovně-právní vztahy, apod.	jednorozměrné
regionální	nastupující		
národní	ustupující		
lokální	trvale menšinový	nefinanční uznání: např. ocenění komunitou	multirozměrné
...	...		

Tabulka č. 2: Základní modalit vzorců sociálního ocenění

Tabulka č. 2 přehledně zobrazuje základní modalit vzorců sociálního ocenění, které mohou napomoci kritickému zkoumání dynamiky této sféry uznání.

Vymezení východiska: faktuální rámeček analýzy sociálního ocenění

Jaký je ovšem základní rámeček faktuálních – sociologicky orientovaných – analýz? Jinými slovy se na tomto místě zabývám

⁴⁰ Srov. s Ikäheimo, H.; Laitinen, A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. C. d., s. 42-43.

otázkou, které soubory vzorců sociálního ocenění z hlediska geografického a sociálního uspořádání je možné analyzovat jako natolik významné, že je možné předpokládat je jako nejzákladnější a formativní vzorce uvažovaného globálního uspořádání společnosti z hlediska společenské fakticity? Termín formativní zde užívám v minimálně tom smyslu, že nositelé těchto vzorců intencionálně či neintencionálně usilují o jejich globální rozšíření a převládnutí v rámci globalizující se společnosti. Touto zásadní otázkou zde tedy je, které sociální vzorce reprodukce společnosti v současné době usilují o převládání rovněž v ontologicky cizích či nepůvodních prostředí? V podmínkách globálních transformativních procesů je potřeba pečlivě uvážit tuto otázku a uvědomit si všechny její důsledky, neboť její adekvátní řešení poskytuje nejlepší východisko pro zkoumání všech dalších relevantních vzorců rozdělování sociálního ocenění v podmínkách globalizovaného světa.

Na základě určitých analýz⁴¹ se domnívám, že adekvátní výchozí sadu vzorců sociálního ocenění pro studium o hegemonii morálních vzorců vskutku představují vzorce historicky spjaté s atlantickou variantou modernizace. V tomto kontextu se jeví jako žádoucí postupovat při analýze těchto vzorců ve formátu studia paradoxů kapitalistické modernizace⁴², které se soustředí na zkoumání paradoxních sociálních procesů. Je třeba si všimnout určité následnosti jevů, kdy z lidských záměrů jsou realizovány určité institucionální formy, přičemž však důsledky v sociální realitě odporují původním závěrům. Nejde tak o logické výroky, ale spíše o to, že „[z] hlediska sociální vědy jsou relevantní spíše ty paradoxy, které vyvstávají v návaznosti na záměry, intence, plány nebo programy, jež usilují

⁴¹ Mezi všemi nyní vybírám: Beck, U. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON, 2004; Munck, R. *Globalisation and Labour. The New 'Great Transformation'*. London & New York: Zed Books, 2002; Polanyi, K. *Velká transformace*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006.

⁴² Hartmann, M. *Rozpory, ambivalence, paradoxy – proměny pojmů v novější sociální teorii*. In: Honneth, A. (ed.), *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Praha: Filosofie, 2007, s. 301-311.

o prakticky účinné prosazení, a to většinou ve světle určitých norem nebo hodnot (nárůst svobody, rovnosti příležitostí spravedlnosti atd.).“⁴³

Z těchto důvodů se v následující kapitole zaměřím na kritické zhodnocení významných aspektů kapitalistické modernizace, které v tomto kontextu budu zkoumat na základě výše zmíněného sociologického přístupu. Následující kapitola je tedy věnována kritickému zkoumání sociologických fenoménů, které vyznačují v sociálně-historickém prostoru současnosti určující vektory a konstelace dynamiky sociálního ocenění. V této souvislosti se budu soustředit na dvě fáze proměny rozdělování vzorců sociálního ocenění na bázi atlantického morálního pozadí. V prvním kroku se stručně zmíním o projevech procesu modernizace (jako přechodu od společnosti tradiční ke společnosti moderní) ve sféře sociálního ocenění. Ve druhém kroku se potom pokusím naznačit nejsilnější momenty současné dynamiky sociálního ocenění. V tomto vyznačeném prostoru se budu věnovat především proměňujícím se vztahům práce a kapitálu pojímaným v jazyce vzorců rozdělování sociálního ocenění.

II.2 Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu⁴⁴

Nezákladnějším úkolem každého společenského uspořádání je zajistit svou vlastní reprodukci. To, jakým způsobem tento úkol společnost plní, je potom hlavním třídícím znakem pro určování jejího charakteru. Dalším kritériem je pro kritickou teorii potom úroveň sociálních podmínek sebeuskutečnění, kterou společenské uspořádání

⁴³ Tamtéž, s. 301.

⁴⁴ Tato kapitola je výrazně přepracovanou a doplněnou verzí textu: *Uznání ve formě sociálního ocenění*. Strojopis, 2008. Mimo vedoucího práce bych rád na tomto místě poděkoval za cenné rady a připomínky také Michalu Pullmannovi a Ondřejovi Štechovi. Dále bych rád za inspirativní diskuse nad tématy této kapitoly poděkoval Ondřejovi Slačálkovi, Zuzaně Kubišové a Zuzaně Uhde.

poskytuje svým členům. V tomto kontextu je pro kritickou teorii důležitá celková míra těchto podmínek a taktéž stupeň její egalitární distribuce.

Otázky spravedlnosti či nespravedlnosti společenského uspořádání je potom možné analyzovat v souvislosti s obecnou mírou dosažitelného blahobytu v souvislosti s rozvojem výrobních prostředků. Ekonomický a politický systém jsou potom v tomto smyslu samotnou bází každého společenského uspořádání, neboť ekonomika určuje způsoby využívání dosaženého stupně technického rozvoje a politika⁴⁵ má potom především upravovat historicky dané vztahy sociálního uspořádání vzhledem k reálnému podílení se sociálních skupin na reprodukci společnosti jako celku. Je třeba ovšem zdůraznit, že vztah mezi reprodukcí společnosti a sociálním uspořádáním, politikou a ekonomikou není lineární. Naopak tento vztah trpí z funkcionálního hlediska opožděním a z hlediska lidské situace neadekvátností. Sociální uspořádání společnosti je totiž podmíněné sociálními boji, které ve společnosti neustále probíhají a jejichž směrodatnými body jsou především soupeřící interpretace stávajícího stavu společnosti (sociální kritika) a dále výklad alternativních projektů nového uspořádání (sociální normativita).

V tomto smyslu je třeba adekvátně zhodnotit to, že v období rozvinutého kapitalismu byl dokončen proces přechodu od společnosti tradiční ke společnosti moderní⁴⁶. Dějiny v tomto procesu nenachází svůj konec ani završení, ale právě naopak je nutné pokračující vývojové tendence a procesy správně chápat a kriticky analyzovat.

Tento přechod od společnosti tradiční ke společnosti moderní – proces modernizace – je klíčovým sociálním procesem, který zapříčinil

⁴⁵ Na tomto místě bych rád poznamenal, že adjektivum *politické* zde používám ve striktně neliberálním významu. Jedním z cílů této disertační práce je ukázat, že liberální pojetí politiky v rámci obecného povědomí vybuchlo v jediné legitimně autentické pojetí politiky do té míry, že samotné používání tohoto pojmu je kategorizující. Moje pojetí má být naproti tomu daleko širší a má vyjadřovat v podstatě jednoduchou myšlenku politiky jako aktivity konkrétních lidí k proměně sociálního uspořádání. Více viz část „Otázka jednání a sféry politického“.

⁴⁶ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. C. d., s. 179-195.

vlastní vznik sociologie jako vědy. Nicméně, jak jsem již uvedl, nejde o proces uzavřený. Naopak. Specifikujícím pojmem, který může pomoci analyzovat tento pokračující proces je pojem *kapitalistické modernizace*, kterou je možné diferencovat podle několika třídících znaků. Těmto znakům je potom možné přisuzovat určité analytické a konceptuální prostory. V rámci této práce, v níž mi jde o analýzu sociálního ocenění, se budu soustředit spíše na současnou fázi vývoje kapitalistické modernizace, která nalézá ideové a historické zdroje v atlantické sociálně-morální dimenzi. Z tohoto důvodu se ve vymezeném prostoru pokusím analyzovat vztahy práce a kapitálu jako klíčové vztahy reglementované sférou sociálního ocenění. Zdá se mi v tomto kontextu účelné vyjít z analýzy dvou historických fází vývoje těchto vztahů, které rámuji dva historické momenty: ekonomicko-mocenský vzestup buržoazie a pozdější sebeuvědomění nižších vrstev. Jinými slovy jde o ekonomicko-mocenský vzestup kapitálu a postupné sebeuvědomění práce. Klíčovými a zároveň i v jistém smyslu symbolickými (přinejmenším v prvním případě) historickými mezníky proměny těchto základních sociálních vztahů vážících se k reprodukci atlantických společností jsou na jedné straně francouzská revoluce a na straně druhé vznik a prosazení sociálního státu. Budu se jinými slovy zabývat dvěma fázemi atlantické kapitalistické modernizace: raným a současným kapitalismem v kontextu jádrových zemí světového systému, neboť jejich analýza postačuje k detekci formativních prvků převládajících vzorců sociálního ocenění, které mají tendenci ke globálnímu sebe-prosazování.

Pokud je možné feudální společnost charakterizovat jako společnost založenou na původu, tedy na sociálním statusu, potom společnosti raného a rozvinutého kapitalismu lze považovat za společnosti, které směřovaly k vyššímu zhodnocení individuálního přínosu pro společenskou reprodukci. Společnost se v tomto procesu postupně meritokratizovala přinejmenším v oblasti rétorické

legitimizace společenského řádu. Tento vývoj historicky odpovídal prosazení měšťanstva na úkor šlechty. Kromě tohoto došlo v tomto procesu k částečnému překrytí třetí sféry uznání, kde se rozdělují sociální ocenění, rovinou druhou, právem. Zde mám na mysli především formulaci zásad lidské důstojnosti v podobě sociálních práv, kdy každá lidská bytost má nadále zaručenu jistou sociální pozici vyplývající z faktu, že je lidskou bytostí. V současné společenské formaci atlantického geografického prostoru, tedy v rozvinutém kapitalismu, je možné vysledovat přinejmenším čtyři soupeřící vzorce rozdělování sociálního ocenění: původ, výkon, úspěch na trhu a solidaritu.

Hlavním předpokladem této analýzy je myšlenka, že sociální ocenění jako formu uznání je možné dále diferencovat podle konkrétních vzorců, jež slouží ke skutečnému rozdělování sociálního ocenění. Pokusím se analyzovat patřičné vzorce, které se v pozdně kapitalistických zemích protínají a soupeří o prosazení a zároveň se pokusím vysvětlit jejich základní logiku. Cílem této analýzy je připravit půdu pro kritiku morální výbavy rozvinuté kapitalistických společností.

Šlechta a buržoazie, aneb od původu k výkonu

Přinejmenším feudální společnosti atlantického regionu byly charakterizovány především tím, že o rozdělování společensky vyprodukovaných zdrojů mezi jednotlivé členy společnosti rozhodoval v drtivé většině původ.⁴⁷ Sociální status spolu s odpovídajícími kodexy cti určovaly míru sociálního ocenění, které se jedinec mohl těšit. Honneth tento fenomén blíže rozebírá právě na základě premoderního pojmu cti⁴⁸.

⁴⁷ Jako obecný historický podklad analýz v této části slouží především práce Erica Hobsbawma: Hobsbawm, E. J. *The Age of Revolution. 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1962.

⁴⁸ Honneth, A. Prerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. C. d., s. 183 a n.

Přechodem od společnosti premoderní ke společnosti moderní se jako svým dominantním tématem zabývá klasická sociologie⁴⁹. V rámci této práce nemá smysl rekonstruovat všechny komplexní analýzy význačných projevů tohoto přechodu. Mým cílem je spíše jednoznačně detekovat historicko-sociální moment přeměny společnosti, ve kterém také dochází k výrazným proměnám ve vzorcích rozdělování sociálního ocenění.

Proces modernizace představuje komplexní přeměnu konstitutivních rysů společnosti. V souvislosti s průmyslovou revolucí dochází ke strukturální přeměně hospodářství. Teprve v souvislosti s moderní společností je potom vůbec možné hovořit o vzniku specifické vědní oblasti ekonomie⁵⁰ v současném smyslu, přičemž tento fakt objevení se nové vědecké disciplíny ukazuje hloubku strukturálních změn. Tuto strukturální proměnu rámcuje změna v relativní váze odvětví činností člověka v lidském hospodářství. „[P]remoderní ekonomie má takový charakter, že zemědělství je v jejím rámci důležitější než průmysl, zatímco ekonomie *moderní* má charakter opačný.“⁵¹ K této přeměně začíná docházet přibližně od 18. století. Na datech ukazujících podíl jednotlivých sektorů hospodářství na celkové produkci země v případě Velké Británie je tento proces dobře doložitelný (viz tabulka č. 3). Ve století devatenáctém potom dochází tento proces svého vrcholu, neboť sektor zemědělství klesá v tomto poměru pod 10 % a průmysl s obchodem představují něco kolem dvou třetin národního produktu.

⁴⁹ Velice zdařilá publikace osvětlující proces modernizace představuje Hall, S.; Gieben, B. (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992. Srozumitelným úvodem ke zkoumání procesu modernizace je v českém jazykovém prostoru např. část knihy: Keller, J. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON, 2004, s. 13-50.

⁵⁰ Brown, V. The Emergence of the Economy. In: Hall, S.; Gieben, B. (eds.). *Formations of Modernity*. C. d., s. 127-177.

⁵¹ Tamtéž, s. 138. V orig.: „[...] 'pre-modern' economy is one where agriculture is more important than industry, whereas a 'modern' economy is one where industry is more important than agriculture.“

	1700	1760	1800
Zemědělství	40	34	35
Průmysl a obchod	33	37	40
Všechny ostatní sektory	27	29	25
Celkem	100	100	100

Tabulka č. 3: Proporce národního produktu podle sektorů v Anglii a Walsu⁵²

V souvislosti s touto strukturální přeměnou společnosti dochází k výraznému nárůstu dělby práce⁵³, který je jednou z podmínek nárůstu produktivity práce. Nicméně právě v souvislosti s těmito radikálními proměnami společnosti na bázi její hospodářské reprodukce je možné spojovat proměny rozdělování sociálního ocenění, neboť sociální ocenění (a to především v rovině finančního ocenění, které je klíčové pro přežití člověka) informuje společnost a aktéry jednak o potřebnosti určitých aktivit a jednak o uznání provedení aktivit těmito aktéry. Spojitými nádobami proměny hospodářského řádu společnosti jsou tedy také její mocenská reprodukce a ideologická reprezentace.

Ideologie výkonu – tzn. sociální informace, že napříště již nezáleží na kolébce, do které se člověk rodí, ale na jeho vlastní pili a pracovitosti⁵⁴ – se jako meritokratický výklad těchto nastupujících forem reprodukce rozvíjí ruku v ruce s proměnou politického řádu a transformací vlastnických vztahů. Společnost nastupujícího průmyslu a obchodu funkcionálně potřebuje mít svou ideologickou reprodukci postavenou nikoliv na hierarchickém nezměnitelném řádu, ale spíše na z historického hlediska volnější morálce středních tříd spočívající

⁵² Cole, W. A. Factors in demand 1700-80. In: Floud, R.; McCloskey, D. (eds.). *The Economic History of Britain Since 1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 64.

⁵³ Adam Smith se v jedné slavné části svého *Bohatství národů* věnuje právě roli dělby práce při formování kapitalismu. Toto dílo je možné vnímat jako jednu z analýz reflektujících převratné změny období, jehož byl Smith svědkem. Srov. s Smith, A. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Liberální institut, 2001, s. 7-14.

⁵⁴ Srov. s Weber, M. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: Týž. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 185-245. Ke kriticko-teoretické interpretaci díla Maxe Webera viz Marcuse, H. Industrialization and capitalism in the work of Max Weber. In: Týž. *Negations: Essays in Critical Theory*. London: MayFlyBooks, s. 151-169.

v hlubokém individualismu. V hrubých rysech lze říci, že právě takto se rodí buržoazní morálka, která opěvuje soukromé *nezahálčivé* vlastnictví a s tímto vlastnictvím spjatou podnikavost. Morální vzorce individualizovaného výkonu musí nahradit feudální vzorce garantující sociální pozice proto, aby bylo možné maximalizovat nabízené možnosti technologického pokroku a pracovních sil.

V rovině politických změn, které jsou emblamaticky orámovány rokem 1789, dochází potom k dalšímu vývoji, který napomáhá rozpadu původu jako dominantního vzorce rozdělování sociálního ocenění. Francouzská revoluce a formování národního státu⁵⁵ jako formy územního uspořádání zakládá nejdůležitější znaky, které podporují historické projevení idejí rovnosti v rámci sociálního uspořádání atlantických společností. Mezi tyto znaky patří především jasná historická tendence postupného posilování ideje rovnosti osob obdařených určitými právy, která zakládá nejjobecnější podmínku pozdějšího vzniku sociálního státu.

Naznačené vývojové tendence je možné na poli pojetí člověka pojmout na základě rozštěpení původní jednoty soukromého a veřejného. Tradiční společnosti je možné vnímat právě tak, že v konceptu premoderní cti, která je základem statusu či původu, se momenty veřejného a soukromého vzájemně promíchávají a jsou do značné míry (ačkoliv ne absolutně) na jednotlivé rovině nerozvinuté. Tento moment lze doložit na obou stranách sociální stratifikace premoderních společností: u feudálů i nevolníků. Slavný výrok Ludvíka XIV. do jisté míry zveličuje tento formativní rys identity soukromého a veřejného. Nevolnictví jako způsob nakládání s lidmi je možné vnímat z moderního hlediska jako (z)neuznávání některých významných rysů lidské identity, konkrétně potom jako omezování základní fyzické svobody. Nicméně z hlediska uvažované původní premoderní

⁵⁵ Held, D. The Development of the Modern State. In: Floud, R.; McCloskey, D. (eds.). *The Economic History of Britain Since 1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 71-125.

nerozlišenosti soukromého a veřejného charakteru osob je tento krok v kongruenci s feudálním uspořádáním společnosti vlastně pochopitelný, neboť jen logicky doplňuje nerozlišený charakter osob: disponování druhými není násilím ani nespravedlností, neboť klíčový je hobbesovský celek společnosti⁵⁶.

Původ jako výrazně hierarchický vzorec rozdělování sociálního ocenění byl tedy vlivem výrazných dějinných událostí (především zmíněný nástup ekonomicky aktivního měšťanstva projevující se v hospodářství tak v politice) rozštěpen do silně *meritokratizovaného* vzorce *individuálního výkonu* a do relativně demokratizovaného vzorce *rovné morální úcty* vzhledem k autonomii jedince jakožto člověka (právní uznání). Zároveň došlo k posunu hranice, neboť idea rovnosti získala větší váhu v rámci právního uznání, resp. kognitivní úcty a nikoliv v rámci sociálního ocenění jako takového. Avšak vzorec rozdělování sociálního ocenění podle původu nevymizel. Naopak lze dnes mnohé způsoby rozdělování různých nikoliv nedůležitých aspektů sociálního ocenění vnímat tak, že se řídí vzorcem původu. Významem původu jako způsobu, který výrazně určuje rozdělení sociálního ocenění ve formě jistých společenských zdrojů, se zabývají Sighard Neckel s Kai Drögem⁵⁷ a dávají tento fakt do souvislosti s erozí principu výkonu jednak směrem k vývojově regresivnímu posílení původně premoderního principu původu a jednak ke vzniku a postupnému prosazování hybridního principu úspěchu na trhu. Oba tyto vznikající vzorce současnosti budu analyzovat ovšem později.

⁵⁶ I takto lze vnímat Hobbese: jako apologeta tohoto sociálního uspořádání. Srov. s Hobbes, T. *Leviathan*. Praha: OIKOYMENH, 2009.

⁵⁷ Neckel, S.; Dröge, K. Zásluhy a jejich cena: výkon v tržní společnosti. In: Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 115-144.

Kapitál a práce, aneb od výkonu k solidaritě

Výkon⁵⁸ je z hlediska společenského sebeporozumění moderních kapitalistických společností klíčovým pojmem. Ponechávám nyní stranou otázku, do jaké míry se rozdělování sociálního ocenění doopravdy řídí tímto principem. K rozhodnutí této pro správné kritické porozumění společnosti významné otázky přistoupím až v momentu, kdy bude dynamika sociálního ocenění vyložena a pochopená ve svém celku. V takové fázi bude totiž možné lépe posoudit klíčové vývojové tendence současného kapitalismu.

Výkon je relativně nesymetrickou formou vztahu sociálního ocenění, která se rozvinula v rámci kapitalistické a reálněsocialistické modernizace a je v zásadě založena na *meritokraticky* pojaté *rovnosti* penetrující do výrobních vztahů. Na rozdíl od Davida Millera zde výkon neanalyzuji jako formální kategorii, ale naopak jej pojímám jako jeden z konkrétních principů, podle kterých je rozdělováno sociální ocenění v rozvinutém kapitalismu. Přesto lze v této souvislosti pojímat Millerovy rozbory jako přínosné, neboť rozdíl se skrývá pouze v rovině analýzy. Založení výkonu na meritokraticky pojaté rovnosti je společným základem Millerových analýz a zároveň také předkládané teze o diferenciaci sociálního ocenění.⁵⁹

Meritokratizované pojetí rovnosti vstupující do výrobních vztahů odpovídá v nejstručnějším vyjádření rovnosti příležitostí. V zásadě je touto formulací myšleno to, že každý člen společnosti *má mít* příležitost prokázat svůj příspěvek pro plnění kolektivně sdílených cílů jako příspěvek, který je hoden patřičného ocenění. Podstata meritokratického principu výkonu vyplyne ještě více na povrch ve chvíli, kdy se na tuto problematiku podívám z jiného úhlu. Klíčovou otázkou zde

⁵⁸ Srov. s Miller, D. *Principles of Social Justice*. Cambridge, Harvard University Press 2000. Obdobným způsobem, jako Miller, přistupují ke kategorii výkonu ve svých článcích zabývajících se současnou dynamikou výkonu také Neckel a Dröge, resp. Voswinkel – viz výše.

⁵⁹ Srov. především s White, S. *Equality*. Cambridge, Polity Press 2007, s. 53-77.

je, jaké formy nerovnosti jsou akceptovatelné v tomto meritokratickém pojetí rovnosti, které je možné vnímat jako pozadí principu výkonu?

Nerovnost v kontextu meritokracie není spravedlivá tehdy, pokud je založena na dědičném statusu, ale naopak tehdy, pokud vychází ze skutečných lidských schopností a přínosů [achievements].⁶⁰ V tomto momentu se objevuje jasná distance meritokratického pozadí principu výkonu oproti principu původu, který jsem popsal výše. Zatímco původ byl dominantní pro feudální společnosti a třídu šlechty, stává se výkon vlajkovou lodí buržoazních revolucí a zároveň ho lze vnímat jako základ morální výbavy legitimizace (ne)rovností v pozdním kapitalismu. Pokud je tedy výkon takto historicky progresivní, kde se skrývá problém?

Obtíž je ukryta v mocenské povaze další, hlubší perspektivy, která ještě více odhaluje nejniternější logiku výkonu. Samozřejmě, že totiž to, co je považováno za skutečný přínos, není dáno ahistoricky a už vůbec to není dáno univerzálně (na rozdíl od pojetí právní osoby jako osoby morálně rovnocenné jako všichni ostatní). Tvrdé sociální boje o spravedlivou interpretaci obsahu výkonu doprovázejí především sociální dějiny období dělnického hnutí a jsou také vůdčí ideou současných procesů změn ve sféře sociálního ocenění vůbec, ačkoli s opačným znamínkem. Nicméně právě zevšeobecnělý požadavek dělnického hnutí, resp. sociální demokracie, který se později institucionalizoval do podoby sociálního státu (a to proniknutím sféry uznání jako práva do oblasti sociálního ocenění a tedy vznikem a aplikací základních sociálních práv), dobře ilustruje ideologickou povahu výkonu. Zároveň se zde dostávám do jedné z konkretizací sociálních bojů za uznání.

Konkrétně byl výkon v obdobích vrcholného kapitalismu poměřován normativním zobecněním hospodářské činnosti ekonomicky nezávislého měšťanstva tvořeného bílými muži⁶¹. Boje dělníků, žen

⁶⁰ Explicitně viz tamtéž, s. 53.

⁶¹ Honneth, A. Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové. C. d., s. 183.

a vyloučených etnických skupin za své sociální ocenění jsou reálným projevem emancipačního úsilí lidstva jako celku. Tento boj zpočátku vedly právě v kontextu příslušné interpretace svého přínosu pro společnost, avšak vyznačily také nové směry možného rozdělování sociálního ocenění na bázi solidarity.

Zdrojem bojů za uznání jsou zde tedy z obecného pohledu rozpory mezi normativním nábojem principu sociálního ocenění, který byl určen principem výkonu, a jeho konkrétními historickými formami naplnění. Jedním ze závěrů dosud provedených úvah je také to, že se ukazuje, že rozdělování sociálního ocenění na základě aplikace ideologického měšťanského obsahu principu výkonu opět vkládá zdroje nespravedlností ekonomického i kulturního charakteru (na základě genderu, etnicity a rasy) do panujícího normativního řádu společnosti. Z tohoto hlediska nepředstavuje měšťanský princip rozdělování sociálního ocenění finální pokrok v tom smyslu, že pouze *upravuje* existující nerovnosti a staví tuto úpravu sice na egalitárnější základ, ale fundamentální založení nerovnosti v rámci normativní výbavy společnosti ponechává stranou a neřeší ho. Navíc je zřejmě evidentní, že výkon jako princip sociálního ocenění, jenž je typický pro buržoazní společnosti, není naplněním obecně emancipačního snažení lidstva jako celku, neboť sám o sobě nezaručuje vyvedení základů nerovnosti z normativního jádra společnosti směrem k otevření možností jejího narovnání. Výklad toho, co je výkonem, je totiž podřízen soupeření, které je v sociální realitě faktické nerovnosti založeno mocensky a tedy nerovně. Jedná se tu o jakousi ze sociálního hlediska apriorní meta-nerovnost ve vyjednávání, která sama není předmětem sporů ve chvíli, kdy se soupeří pouze o výklad konkrétních obsahů výkonu. Samotné vyjednávání o jednotlivých přínosech je nadto zatíženo mnoha aspekty, které podléhají historické podmíněnosti, a celý koncept spravedlnosti založené na výkonu, tak ztrácí své faktické ospravedlnění. Tato teze ovšem bude zcela jasná až ve chvíli, kdy představím a osvětlím procesy,

kteřé patrně významně spoluformují panující princip rozdělování sociálního ocenění a kteřé jsou historicky *změnitelné* v rámci sociálních bojů za uznání (formování a aplikace étosu jednání) dnes. Další rovinou osvětlení uvedeného argumentu jsou také empirická zjištění, kteřá ukazují proměnu principu výkonu v úspěch na trhu (viz další část).

Tato fáze modernizace, jež vrcholí v prosazení meritokratického principu výkonu, kteřý v součinnosti s politickým uspořádáním společnosti vytváří bazální podmínky pro demokratické soupeření o svou vlastní interpretaci v rámci liberálního právního státu, představuje důležitý moment ve vývoji atlantických společností. Nemůže být pochyb o tom, že z hlediska teorie uznání představuje tento moment jeden z vrcholů vývoje těchto společností, neboť alespoň po formální stránce vytváří podmínky pro intencionální proměnu společenského řádu. Otázkou zůstává, proč z těchto společností přesto nemizí takové projevy nespravedlnosti jako bída či sociální utrpení?

V tento moment je důležité analyzovat další nastupující vzorec rozdělování sociálního ocenění: solidaritu. O této formě konkrétného naplnění obsahu principu rozdělování sociálního ocenění se hovoří relativně nejobtížněji z toho důvodu, že není v současné společnosti nijak silně zastoupena a mnohem jasnější bude princip solidarity ve chvíli, kdy budu později v návaznosti na Geralda A. Cohena či ještě později na Enrique Dussela hovořit o étosu rovnosti a pospolitosti, resp. o étosu osvobození, kteřý je základem principu solidarity, a o jeho vazbě na normativní koncepci demokratického socialismu. Domnívám se totiž, že vzorec rozdělování sociálního ocenění založený na solidaritě je z daného kvarteta nejvíce zatížen normativností.

Důvod obtíží spjatých s jasnějším vysvětlením, o co vlastně jde ve vzorci solidarity, spočívá především v tom, že dnes tento vzorec nezaujímá příliš široké pole přímých institucionalizovaných prostorů⁶². Jednou z rovin, v nichž je možné nalézat zárodky nebo určité proto-

⁶² S výjimkou komplexního sociálního prostoru *sociálního státu*, o kterém hovořím na následujících stránkách.

momenty solidarity jako principu rozdělování sociálního ocenění, je sféra rodiny a přátelských vztahů, ačkoliv se zde jedná vlastně o jinou sféru uznání. Přestože to zní paradoxně, nejedná se o teoretický nonsens. Naopak. Dějiny lidstva je možné nahlížet také perspektivou toho, jak se v proměnách času vzájemně křížují, protínají a ovlivňují jednotlivé sféry uznání⁶³. Složité procesy vyčleňování sfér uznání jsou v hlubších náhledech dosti problematické, neboť se ukazuje jejich silná vnitřní provázanost: analytické důvody vedoucí k potřebě přesně a výstižně definovat jednotlivé roviny, formy a momenty uznání ve vzájemných vztazích, zároveň omezují pozorovanou realitu do podoby modelu. Jako příklad lze uvést právě přátelství nebo rodinu jako sociální instituce, které jsou nejpřesvědčivěji vyložitelné prostřednictvím uznání jako primárních vztahů, ale zároveň je lze analyzovat v té podobě, kterou nabývají v rámci moderního práva (u přátelství samozřejmě v zásadě žádného). Zákony na ochranu rodiny nejsou ničím jiným než další konkretizací základních lidských práv a zároveň právní reglementací vztahů v rodině, které mají za cíl především chránit jednotlivé členy rodiny před patologickými jevy hrozcími – v tomto kontextu – od jiných členů rodiny.

Solidarita je tedy jednou z možných rovin vztahů mezi členy rodiny či přáteli, a to především mezi zralými lidmi: sociální ocenění individuálních přínosů pro skupinově nebo celospolečensky sdílené cíle patrně pramení ze samotné rodiny, případně z okruhu přátel, a to minimálně v jednom ohledu. Pokud jsem totiž na začátku vymezil jako zorný úhel kritické teorie uznání sebeuskutečnění člověka a jeho autonomie, je zřejmé, že sociální ocenění spolu-rozděluje nejen ekonomické a kulturní podmínky autonomního sebeuskutečnění, ale spolupodílí se také na emocionálním uspokojení člověka v této rovině, přičemž toto uspokojení je zřejmým doprovodným jevem uznání. Zde se

⁶³ Ikäheimo, H.; Laitinen, A. Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons. C. d., s. 42-43.

totiž projevuje provázanost sfér uznání v tom smyslu, že je těžko představitelné uznání, resp. sebeocenění, bez tohoto emocionálního prožitku, který je ovšem nejsilněji vnímán (a přijímán) v nejbližším sociálním okolí jedince a je tak inherentní součástí lásky nebo blízkých přátelských vztahů⁶⁴. Zkrátka rodina, partner či přátelé bývají oporou bez ohledu na skutečnou míru shody životních cílů a prostředků jedince vzhledem k cílům a prostředkům rodiny, partnera či blízkých přátel a zároveň s jistou distancí ke skutečnému výkonu. Toto „bez ohledu na“ je možné vnímat jako jeden z rysů solidárního vztahování se člověka ke člověku.

Podstata solidárního vztahování se k druhému se tedy obecně skrývá v *částečném odhlédnutí* od podoby výkonů a zároveň ve zdůraznění sociálních či psychických podmínek pro podání výkonu vůbec při jeho hodnocení. Lze ji nahlížet jako „krok vpřed“ směrem k druhému, který se pokouší překonat pouhou evidenci konkrétního přínosu jednotlivce tak, že zkouší plně pochopit jeho „situaci“ a chápat jeho tzv. přínos v tomto světle. Solidarita tak vlastně z nitra historického procesu ustavování buržoazních vzorců rozdělování sociálního ocenění překonává omezení výkonu a stanovuje – zdánlivě paradoxně – nový model rozdělování sociálního ocenění. Pochopení, altruismus či „vykročení vpřed směrem k druhému“ jsou momenty, které odkazují k důležitému prvku, který je pro solidaritu jako princip rozdělování sociálního ocenění důležitý: k roli aktéra a k úloze jeho skutečného jednání. K této problematice se však vrátím v dalších částech, kde se budu zabývat rolí *étosu jednání*⁶⁵.

Přes tyto momenty, které jsem popsal a které lze předběžně označit jako další roviny aplikace ideje rovnosti, jde v případě solidarity stále do jisté míry o asymetrickou formu vztahu sociálního ocenění. Subjekty patrně sdílejí kolektivní cíle a prostředky jejich naplňování

⁶⁴ Za explicitní upozornění na tento moment vděčím Ondřeji Štěchovi.

⁶⁵ Srov. s částí „Étos osvobození jako základ jednání a východisko pro sociální ocenění“.

v rámci své sociální skupiny v solidární pospolitosti poněkud těsněji. Zároveň však u solidarity z hlediska ocenění dochází k odtržení skutečného přínosu pro společnost (nebo skupinu) od rozdělování podmínek autonomie ve světle sociálních, psychických a další podmínek pro tento přínos. Každý podle svých možností, každému podle jeho potřeb. Solidarita tak není bezvýhradně symetrickou formou interpersonálního vztahu, neboť *přihlíží* k činu jedince, jenž má být přínosem, jako k výkonu *zamýšleného* étosu jednání *ve světle objektivních podmínek* tohoto jedince. Zároveň je tento vzorec ve své embrionální podobě silně vázán na individuální či skupinové jednání konkrétních jedinců a sociální blízkost.

Důležité je také podtrhnout ten důsledek uvedených úvah, že vztahy založené na solidaritě nejsou pouhým výsledkem nějaké univerzální tolerance, ale právě naopak zohledňují specifické individuální i skupinové charakteristiky druhých v tom rámci, který je vyznačen obecnou logikou sociálního ocenění jako formy uznání. Z hlediska současného stavu kapitalistické společnosti je solidarita charakteristická pro intra-skupinové vztahy především menších sociálních skupin. Zároveň je možné tento potenciální vzorec rozdělování sociálního ocenění vnímat jako strukturálně a historicky antisystémový, neboť vyznačuje ve svém imanentním nároku vnitřní proměnu společnosti jako celku.

O poválečné fázi vývoje atlantických společností je možné v souvislosti s kvalitou života nejšířších vrstev mluvit jako o *zlaté éře*⁶⁶. Jejím hlavním znakem je v rámci společností atlantického regionu kombinace fordistické organizace výroby a státu blahobytu. Z globálního hlediska je dalším určujícím znakem nerovné zakomponování zemí třetího světa do nové vznikající mezinárodní dělby práce⁶⁷. Ronaldo

⁶⁶ Srov. s Munck, R. *Globalisation and Labour. The New 'Great Transformation'*. C. d., s. 24-50 či Hobsbawm, E. *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914-1991*. Praha: Argo, 2010.

⁶⁷ Touto problematikou se zabývá i samostatná teorie Nové mezinárodní dělby práce (NIDL Theory). Podrobnější obeznámení s tímto konceptuálním prostorem však není předmětem této disertační práce.

Munck v této souvislosti hovoří o novém modelu kapitalismu, který je postaven na třech základních pilířích. První z nich je ustavení poválečného relativního kompromisu mezi kapitálem a prací pomocí keynesiánských metod makroekonomického managementu státu, který se snaží regulovat významné ukazatele hospodářství za účelem posílení pozice práce. Výsledným efektem je období společenského vývoje, které lze označit jako společnosti regulované nerovnosti⁶⁸, které je charakterizováno z historického hlediska relativně nízkými rozdíly v distribuci společensky vyprodukovaného bohatství a tedy relativní rovností. Druhým pilířem nového modelu kapitalismu je mezinárodní režim regulace financí a investic ustavený dohodami z Bretton Wood, který zakládá důležité předpoklady pro rozvoj nových globálních tříd kapitálu a další proměny vzorců rozdělování sociálního ocenění (viz další část). Posledním pilířem je potom institucionalizace třídního boje do podoby mezinárodního korporativismu jako způsobu vyjednávání mezi prací a kapitálem na půdě státních institucí. Z hlediska sociálních dějin je potřeba si uvědomit, že se v tomto období završuje v raném kapitalismu 18. století započatý proces kompozice a posléze rekompozice dělnické třídy spočívající ve faktickém zániku zemědělství, nárůstu mechanizace a vzniku sektoru služeb. Zároveň se radikálně zvětšuje počet dělníků na planetární úrovni, neboť kapitalismus v tomto období začíná vykazovat vsutku globální charakter.

Kromě uvedených aspektů zlaté éry vývoje atlantických společností jsou pro sféru sociálního ocenění důležité konkrétní změny v organizaci práce, které zprostředkovaně informují o proměnách vzorců jejího rozdělování. Úhlavním způsobem organizace výroby je v tomto období fordismus ve svých rozličných mutacích. (Jednotlivé typy fordismu ukazuje přehledně tabulka č. 4, která dokládá širokou variabilitu tohoto modelu v rámci regionálních odchylek a konkretizací.)

⁶⁸ Keller, J. *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha: SLON, 2010, s. 9-12.

System	Charakteristika	Příklady
Klasický fordismus	Masová produkce a spotřeba kombinovaná se sociálně-demokratickým státem blahobytu	USA
Státní fordismus	Stát hraje klíčovou roli při vytváření při tvorbě podmínek pro masovou produkci, včetně státní kontroly průmyslu.	Francie
Opožděný fordismus	Levná pracovní síla bezprostředně přiléhá k jádru fordismu. Státní intervence mají ústřední roli v rychlé industrializaci v 60. letech.	Itálie Španělsko
Periferní fordismus	Velká zadluženost. Autoritářské státní struktury spojené s hnutím za demokracii (průběžný politický boj) se pokouší napodobit fordistický systém akumulace bez odpovídající sociální regulace.	Mexiko Brazílie
Rasový fordismus	Dvojitá pracovní síla. Privilegovaná menšina disponuje severoamerickými pracovními podmínkami a úrovní odměňování, které se spoléhají na autoritativní státní struktury a na druhou stranu veliké vykořisťování majority obyvatelstva.	Jižní Afrika
Primitivní taylorizace	Tayloristický pracovní proces s téměř nekonečnou zásobárnou pracovní síly. „Krvavé“ vykořisťování a ohromné získávání nadhodnoty. Diktátorské státy a vysoké sociální napětí.	Malajsie Bangladéš Filipíny
Hybridní fordismus	Ziskem řízená expanze založená na modifikovaném taylorismu. Seříznutý vnitřní trh, sociální segmentace a zaostalý stát blahobytu. Nepřímá platová indexace.	Japonsko

Tabulka č. 4.: Některé varianty fordismu⁶⁹

Nejobecnější podoba fordismu (tj. ideální typ) ve své definici navazuje na taylorismus spočívající v rovině sociální fakticity na oddělení plánování a vykonávání práce. Nicméně v rámci taylorismu došlo především k revoluční změně rolí, kdy práce jako činnost převzala úlohu sociálního zajištění, kterou dříve plnilo vlastnictví. Jinými slovy sociální status dříve zajištěný původem a premoderní cíť prostřednictvím vlastnictví je nyní určován postavením, které se

⁶⁹ Podle Tickell, A.; Peck, J. Social Regulation After Fordism: Regulation Theory, Neo-liberalism and the Global-Local Nexus. *Economy and Society*. 1995, roč. 24, č. 3, s. 362.

odvozuje od výše mzdy. Voswinkel v této souvislosti upozorňuje⁷⁰, že taylorovská forma uznání je postavená na objektivizaci pracovních procesů a tedy vlastně na specifickém *neuznání* práce a pracujících díky jejich identifikace se stroji. Analyzuje totiž konkrétní podoby uznání práce a dochází k tomu, že v moderních společnostech (přinejmenším od doby taylorismu v organizaci práce) je možné vidět rozštěpenost uznání práce na obdiv a ocenění. Ocenění⁷¹ je v tomto kontextu založeno na příslušnosti ke skupině, neboť je uznáván příspěvek subjektu. „Ocenění zjednává alternativní prestiž, zprostředkovává uznání pro aktéry, kteří mají málo moci, úspěchu a prestiže.“⁷² Jedná se striktně o horizontální formu uznání. Zatímco úspěch je naopak postaven na diferencích, neboť je postaven na uznání zvláštních výkonů a originality. K těmto charakteristickým aspektům vzorců rozdělování sociálního ocenění vážícím se k aktuální dynamice výkonu se vrátím na dalších stránkách.

Jako způsob organizace práce zavádí fordismus především princip pásové výrobní linky a mění způsob odměňování na denní mzdu místo platby za kus. Ve svých důsledcích zavádí novou formu kapitalistické produkce v kombinaci se spotřebou, neboť znamená také zvýšení mezd a určité zlepšení životní úrovně dělníků. Tento dvojí charakter je dán tím, že fordismus je často – alespoň v zemích globálního severu – kombinován se sociálním státem. Již Antonio Gramsci spatřuje ve fordismu zdařilý pokus o racionalizaci produkce prostřednictvím obratné kombinace síly (omezování odborů na národní úrovni) a přesvědčování (vyšší platy, nejrůznější sociální benefity apod.), přičemž při splnění těchto podmínek „[...] bylo relativně snadné [...]

⁷⁰ Voswinkel, S. Obdiv bez ocenění? Paradoxy uznání dvojnásobně subjektivizované práce. In: Honneth, A. (ed.) *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 87-91.

⁷¹ Na tomto místě bych rád zdůraznil na nebezpečí konfúze Voswinkelem používaného termínu ocenění a základního pojmu sociálního ocenění, které je třeba vnímat v širším smyslu.

⁷² Voswinkel, S. Obdiv bez ocenění? Paradoxy uznání dvojnásobně subjektivizované práce. In: Honneth, A. (ed.) *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 86.

uspět v podřízení celého života společnosti logice produkce.“⁷³ Jednalo se tudíž o jeden z vrcholných pokusů o maximální racionalizaci práce, v jehož rámci jsou pozorovatelné první momenty rozpadu ideologie výkonu do podoby úspěchu na trhu, jež v důsledku znehodnocuje průměrné výkony a obtížnou, ale nutnou práci.

V této souvislosti je zajímavé se stručně zmínit o tzv. socialistické variantě fordismu, kdy je z hlediska analýzy organizace práce klíčové, že společnosti státního socialismu šly z historicko-sociálních důvodů spíše směrem extenzivní akumulace namísto intenzivní. Pracovníci v tomto hybridním systému měli právo nejen na práci, ale zároveň požívali určitá sociální práva. „Šlo o průmyslový model modernizace, jenž přes oddanost centrálnímu plánování na úkor tržní alokace zdrojů za mnohé vděčil kapitalismu.“⁷⁴ V 80. letech potom došlo k přeměně orientace těchto společností směrem k západnímu modelu, což vedlo mimo jiné k jejich zapojení se do procesů ekonomické globalizace.

Domnívám se, že tuto *zlatou epochu* je tedy možné v kontextu Honnethovy kritické teorie uznání vnímat takovým způsobem, že meritokratizovaný vzorec výkonu je v jejím historicko-sociálním rámci doplněn o určité prvky vzorce solidarity a to především prostřednictvím převisu právního uznání do sociálních práv: zkrátka pomocí institucionálního prostoru sociálního státu. Vzorec rozdělování sociálního ocenění je z jedné strany narušen vzorcem solidarity, ale na straně druhé se začíná schylovat k jeho narušení ze strany z historického úhlu pohledu poněkud nečekané (viz následující část „Prekarizované podmínky práce a TCCs, aneb od solidarity přes výkon zpět k původu“).

⁷³ Gramsci, A. Americanism and Fordism. In: Týž; Hoare, Q.; Smith, G. N. (eds.). *Selections from Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971, s. 285. V orig.: „[...] it was relatively easy to [...] succeed in making the whole life of the nation revolve around production.“

⁷⁴ Munck, R. *Globalisation and Labour. The New 'Great Transformation'*. C. d., s. 37. V orig.: „This was an industrial model of modernisation which owed a lot to capitalism in spite of a commitment to centralised planning as against market allocation of resources.“

Ovšem pro komplexní analýzu nastíněného a historicky částečně realizovaného přechodu od výkonu k solidaritě je nutné položit si a alespoň rámcově vyřešit ještě jednu otázku. Jaké sociální třídy jsou nositelem solidarity jako možného vzorce upravujícího rozdělování sociálního ocenění v současných podmínkách? Z obecně teoretického hlediska mohou být těmito sociálními skupinami pouze ty třídy, které aktuálním uspořádáním trpí. V historické perspektivě vývoje světového systému, který je konstitutivně určován kapitalistickým uspořádáním, jsou jimi nyní sociální skupiny a třídy, které je v návaznosti na Immanuela Wallersteina možné označit jako nositele ducha Porto Allegre⁷⁵. S touto otázkou se na tomto místě tedy vyrovnám jenom velice heslovitě proto, že v části „Dusselova filosofie osvobození a projekt dekolonizace: latinskoamerická forma morálního zázemí sociálního ocenění“ se věnuji analýze a výkladu filosofie osvobození, která je mimo jiné pokusem o širší a zároveň konkrétnější odpověď na tuto otázku.

Prekarizované podmínky práce a TCCs⁷⁶, aneb od solidarity přes výkon zpět k původu

V tomto oddíle se zaměřím na osvětlení nejaktuálnějších procesů dynamiky vzorců rozdělování sociálního ocenění s cílem poskytnout kritický náhled na aktuální podobu rozhodujících prvků pořadajících toto rozdělování. V této souvislosti k již analyzovaným vzorcům přibude kategorie úspěchu na trhu, pomocí níž se snažím zachytit klíčové momenty proměny vzorce výkonu.

Axel Honneth spolu se svými kolegy připravil sborník textů, které se zabývají paradoxy současného kapitalismu⁷⁷. Jedním z hlavních motivů této publikace je zkoumání eroze principu výkonnosti,

⁷⁵ Wallerstein, I. *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Praha: SLON, 2005, s. 243-260. Tato publikace nabízí v českém jazykovém prostředí navíc slušné uvedení k některým základním pojmům a argumentacím Wallersteinovy teorie světového systému.

⁷⁶ TCC je zkratka označující transnacionální třídu.

⁷⁷ Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d.

jako určující zásady, podle které docházelo v kapitalistických společnostech k rozdělování zdrojů⁷⁸. Úspěch na trhu je totiž v současnosti se prosazujícím principem rozdělování sociálního ocenění, který ovšem stojí mimo přímé veřejné uznání tohoto vzorce jako explicitního a přiznaného morálního ospravedlnění panujícího sociálního uspořádání. Nestal se totiž všeobecně sdílenou legitimizující představou o spravedlivém rozdělování sociálního ocenění především proto, že není schopen legitimně zdůvodnit nerovnosti v kapitalistických společnostech, přičemž se však významně podílí na jejich tvorbě, či potvrzení.

Základní kontury úspěchu na trhu jako principu rozdělování sociálního ocenění je možné vytušit již z pouhé analýzy trhu jako sociální instituce. Významným příspěvkem k tomuto problému je zkoumání Karla Polanyiho, které se ovšem na druhou stranu v mnohém s Honnethovou teorií neshoduje. V souvislosti s genezí trhu jako sociální instituce Polanyi upozorňuje na to, že trhy jsou institucemi, které jsou především výrazně samostatné v tom smyslu, že jsou regulovány pouze svou vlastní logikou: konkrétně cenou.⁷⁹ Veškerá kapitalistická produkce je totiž určena pro prodej na trhu a příjmy jednotlivých subjektů jsou určovány tedy trhem. Trhy v kontextu kapitalistických společností existují nejen pro zboží a služby, ale také pro peníze, půdu a především práci. Tento moment je velmi důležitý. Polanyi totiž upozorňuje, že půda ani práce nejsou *ex definitio* vyráběny jako zboží, ačkoliv je s nimi tak na trzích zacházeno. Zároveň tato okolnost podle něj vede v součinnosti s nebývalou ekonomickou úspěšností kapitalismu k tomu, že tržní logika pohlcuje společnost jako celek, že „[...] začlenění

⁷⁸ Srov. především s Neckel, S.; Dröge, K. Zásluhy a jejich cena: výkon v tržní společnosti. In: Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 115-144; Voswinkel, S. Obdiv bez ocenění? Paradoxy dvojnásobně subjektivizované práce. In: Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 79-114.

⁷⁹ Polanyi, K. *Velká transformace*. C. d., s. 61 a n.

[práce a půdy] do tržního mechanismu znamená podřízení samotné podstaty společnosti zákonům trhu.“⁸⁰

Jak se tento fenomén projevil v organizaci práce a vztazích kapitálu a práce? Vůdčí ideou zde je to, že právě v současné době zrychlující se ekonomické globalizace probíhá pod povrchem zjevných změn (nástup nové mezinárodní dělby práce, vzestup globálních tříd apod.) fundamentální proměna vzorce sociálního ocenění, kterým je výkon. Domnívám se, že dochází k jeho rozštěpení na zbytkový výkon podléhající další postupné erozi a úspěch na trhu. K tomuto roztržení dochází v rámci procesu refeudalizace, kdy je možné zároveň vidět vzestupnou tendenci restaurace původu jako dalšího z důležitých vzorců rozdělování sociálního ocenění.

Přibližně od sedmdesátých let 20. století je možné zaznamenat určité znaky detekující, že dochází k další krizové přeměně některých důležitých aspektů spojených se zkoumanými fenomény. Především je v letech 1968 až 1973 možné registrovat pokles míry zisku v rozvinutých průmyslových zemích, což bývá vysvětlováno jako přehřátí západních ekonomik. Ronaldo Munck tento projev krize vysvětluje jako důsledek nárůstu soutěže mezi kapitalisty. Sedmdesátá léta jsou určitým mezidobím, kdy staré přestává platit (Bretton Woodské dohody o regulaci financí) a nové ještě není ustanovené. Pád regulace mezinárodních financí vedl k nárůstu vlivu soukromých finančních trhů na společnost. Na úrovni politické jsou tato léta rámována nástupem neoliberalní ideologie tatcherismu a reaganismu. V taylorismu a fordismu započatý proces posilování trhu jako sociální instituce je dovršen: „[o]d této doby logika trhu neměla pouze dominovat, ale měla podle svých principů ovládnout všechny sektory společnosti.“⁸¹ Konec zlaté éry je tedy dobou odloučení ekonomie od zbytku společnosti

⁸⁰ Tamtéž, s. 75.

⁸¹ Munck, R. *Globalisation and Labour. The New 'Great Transformation'*. C. d., s. 48. V orig.: „Now, the logic of the market was not only to dominate but to exert its logic over all sectors of society.“

a zároveň jejího útoku na tyto sféry. Strukturální změny ataku logiky ekonomického proti sociálnímu jsou doprovázeny frontálním útokem na široké vrstvy lidí označované jako práce. Toto období lze stručně pojmenovat jako období post-fordistické, post-intervencionistické a období, které následuje po době panujícího třídního kompromisu.

Toto období nástupu neoliberální ideologie (80. léta 20. století) jsou zároveň obdobím nárůstu vlivu globalizujících procesů na chod atlantických společností. Pomocí pojmu transnacionálních praktik⁸² je možné uchopit významné rysy globalizačních procesů. Leslie Sklair rozlišuje tři roviny analýzy transnacionálních praktik: politickou, ekonomickou a kulturně-ideologickou. V rámci poslední z nich je možné analyzovat kulturní ideologii konzumerismu, zatímco v rámci roviny ekonomických transnacionálních praktik je předmětem analýz především fungování transnacionálních korporací jako dominantní formy organizace nejvýznamnějších firem globálního kapitalismu. Z hlediska tématu této práce je ovšem nejdůležitější patřičně zhodnotit a analyzovat objevení se a prosazování nové sociální třídy – globální třídy kapitálu (TCC)⁸³. Sklair se ve svém výzkumu soustředí především na doložení toho, že tato sociální třída účinně a vědomě ovlivňuje klíčové sociální procesy globalizace a že se stává v důležitých sférách určující sociální třídou. William Robinson se snaží kolem tématu transnacionální kapitalistické třídy postavit analýzy globálního kapitalismu⁸⁴, jejíž vznik představuje podle něj hlubokou strukturální proměnu společenského řádu. V českém jazykovém prostředí se potom podobnými tématy zabývá především Jan Keller, když hovoří o intencionální proměně společnosti nerovnosti ve společnost naprosté

⁸² Sklair, L. *Globalization. Capitalism and its Alternatives*. C. d., s. 84-117.

⁸³ Sklair, L. *The Transnational Capitalist Class*. C. d.; Keller, J. *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. C. d., s. 62-88.

⁸⁴ Robinson, W. I. *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. C. d., s. 79-164, kde jako empirické ukazatele dokládající utváření transnacionální kapitalistické třídy Robinson uvádí šíření transnacionálních korporací, expanzi přímých zahraničních investic, fúze a akvizice napříč národními hranicemi, strategické aliance a personální propojení vedení transnacionálních korporací, celosvětové subdodavatelství a outsourcing, rozšiřování zón volného podnikání apod.

mocenské a sociální nesouměřitelnost, přičemž významnou – a opět intencionální – roli v tomto procesu hrají *elity*⁸⁵. Zkrátka národní buržoazie raného kapitalismu je na špičce hierarchií nahrazena transnacionálně fungující třídou kapitálu.

Právě ve světle těchto faktů je třeba podrobit analýze post-fordismus či post-taylorismus jako formy organizace práce a kontroly třídního konfliktu v post-zlaté éře globálního kapitalismu postupně ovládané novými třídami kapitálu. Jaké charakteristiky je tedy možné post-fordismu konkrétně přisoudit? V této souvislosti jsme svědky hlavně několika spojených procesů naprosté proměny charakteristik podmínek práce. Za prvé je možné zaznamenat změny podnikových struktur sočívajících v decentralizaci a vzniku organizačních struktur založených na sítích. Za druhé jsme svědky nárůstu významu krátkodobých kritérií při zhodnocování úspěchu. Za třetí se začíná projevovat eroze dlouhodobých vazeb mezi podnikem a zaměstnanci, která je doprovázena tlakem na flexibilizaci pracovníků apod. Za čtvrté je v managementu práce nově oceňována samoorganizace práce, s čímž souvisí nárůst organizace pracovní činnosti založené na projektech. Všechny tyto jevy lze označit za výrazy procesu *subjektivizace práce*, která se projevuje především extrémním nárůstem nejistoty na straně práce. Dochází tak mimo jiné k výraznému přenosu tržního rizika právě na stranu práce. Michel Aglietta, který ve své práci zkoumá především fordismus, v této souvislosti upozorňuje, že narůstající množství zaměstnanců prostě nemůže v tomto systému marketizace a deregulace (jinak: subjektivizace pracovní činnosti) nalézt své místo v pracovních vztazích⁸⁶. Post-fordismus je způsob organizace práce, ve kterém se silně prosazují a zdůrazňují některé staré patologické rysy fordismu ovšem

⁸⁵ Keller, J. *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. C. d., s. 62-88.

⁸⁶ Aglietta, M. *Capitalism at the Turn of the Century: Regulation Theory and the Challenge of Social Change*. *New Left Review*. 1998, no. 232, s. 72-73.

bez původních jistot spjatých se sociálními institucemi státu blahobytu.⁸⁷

Dalším konceptem, který se snaží tuto proměnu charakteristiky práce zachytit je tzv. *prekarizace práce*, která je klíčovým pojmem snažícím se obsáhnout probíhající proměnu pracovních vztahů na základě psychologického, ekonomického i sociálního výzkumu⁸⁸. Základním rysem prekarizované práce je to, že se jedná o nestandardní zaměstnání, které je špatně placené, nejisté, se špatnými standardy ochrany práce a nemůže vést k zajištění domácnosti⁸⁹. Ulrich Beck v rámci své diagnózy rizikové společnosti⁹⁰ dochází k obdobným závěrům, když upozorňuje, že „[...] probíhá přechod od jednotného, pro industriální společnost příznačného systému celoživotní a celodenní práce, jehož radikální alternativou je nezaměstnanost, k rizikovému systému flexibilního, pluralizovaného, decentralizovaného neúplného zaměstnání [...]“⁹¹

V jazyce kritické teorie uznání tedy postupně dochází k tomu, že ohodnocení individuálních příspěvků pro společensky sdílené cíle se začalo výrazněji orientovat podle principu trhu, který ovšem zohledňuje více nadstandardní výkony, než lopotnou a nuznou práci. Standardní výkony jsou charakterizovány především tím, že ti, kteří je vykonávají, jsou relativně nahraditelní. Ve chvíli, kdy usilují tyto subjekty o prosazení na trhu práce, který se řídí pouze logikou nabídky a poptávky, a ve chvíli, kdy obezřetnost sociálních skupin, které vybojovaly boje za uznání svých přínosů pro společnost jako celek, poněkud poklesla a rozpad některých struktur sociálního státu jen

⁸⁷ Někdy bývá tento komplexní proces označován jako tzv. *brazilianizace* pracovních vztahů v zemích globálního severu či atlantického civilizačního okruhu.

⁸⁸ Jako hlubší analýza prekarizované práce a jejích významných důsledků pro život konkrétních lidí viz .

⁸⁹ Srov. s definicí na stránkách organizace *European Metalworkers' Federation* zabývající se konkrétními kauzami a důsledky prekarizované práce v reálném životě. <<http://precariouswork.eu/about/What-is-precarious-work>>.

⁹⁰ Srov. především s Beck, U. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. C. d., s. 221-250.

⁹¹ Tamtéž, s. 228.

posílil jednostrannou moc trhu, je více než logické, že se postupně rozpadá princip výkonu (a s ním i progresivní tendence zohlednění vzorce solidarity) a rozdělení sociálního ocenění začíná být orientováno především tržním úspěchem nadstandardního výkonu⁹².

Při bližším pohledu to tedy znamená, že vzorec rozdělování sociálního ocenění podle úspěchu na trhu je radikální posunem vzhledem k meritokraticky definovanému výkonu. Pokud bych měl ještě jednou zopakovat složky ohodnocení pracovní činnosti na základě rozpadajícího se vzorce výkonu, je třeba rozlišit za první ocenění námahy spjaté s určitou prací a za druhé ocenění výjimečnosti⁹³. Pozdně kapitalistické společnosti jsou, jak jsem výše ukázal, charakterizovány procesem subjektivizace práce, který má výrazný vliv na převládající princip rozdělování sociálního ocenění v tom smyslu, že díky postupné ztrátě závazku povinnosti, jenž byl dříve s prací spjat, s rozvojem etiky subjektivizované profesní realizace a dále díky rozrušení normální práce a normálního modu výkonu se rozpadá potenciál pro meritokraticky orientované rozdělování sociálního ocenění na základě výkonu jako příspěvku pro společnost jako celek. „Kdo už [...] nemůže nabídnout žádné úspěšné výkony hodné obdivu, ten už nemůže spoléhat na [...] ocenění.“⁹⁴ Obyčejné, namáhavé a zároveň velmi potřebné práce (přínosy) působením popsanych sociálních procesů ve skutečnosti ztrácejí na „tržní“ hodnotě a ocenění, které náleželo původně jim, se přesouvá směrem k nadstandardním výkonům, které jsou v této souvislosti však pouhou chimérou, neboť již nejsou dány skutečným individuálním příspěvkem, ale spíše využitím příležitosti prosadit se na trhu, resp. přístupem k ní v kombinaci s vládnoucí ideologií konzumerismu.

⁹² O jehož interpretaci je opět veden velice nerovný boj v rámci kulturní ideologie kapitalismu.

⁹³ Voswinkel, S. Obdiv bez ocenění? Paradoxy dvojnásobně subjektivizované práce. In: Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 81 a n.

⁹⁴ Tamtéž, s. 97.

Reálný příslib výkonu jako principu potenciálně spravedlivého rozdělování sociálního ocenění se ve světle empirických zjištění zjevně nenaplnuje. Nicméně mým cílem je zdůraznit, že kritiky principu výkonu musí jít hlouběji, neboť jeho současná eroze do podoby úspěchu na trhu a do podoby původu jako staro-nového vzorce je jako potenciál jeho vývoje ve skutečnosti jeho inherentní součástí. Současný vývoj je možné vnímat jako *důsledek* skutečného morálního obsahu, který stojí v pozadí meritokratického principu výkonu. K tomuto problému morálního zdůvodnění výkonu detailněji přistoupím v části „Rawlsův liberalismus a ideologie výkonu: morální zázemí atlantické formy sociálního ocenění“.

Pro komplexní obraz v současnosti se vyskytujících soupeřících vzorců rozdělování sociálního ocenění je nyní potřeba doplnit několik poznámek k moderním charakteristikám a specifikám původu. Původ jako vzorec rozdělování sociálního ocenění je ve skutečnosti mnohem významnější než se na první pohled může zdát, neboť je velmi silně reprodukován transnacionální kapitalistickou třídou, jejíž reálné působení do svého nitra i navenek je původem dotčeno. Transnacionální kapitalistická třída totiž do značné míry určuje konkrétní fungování finančního a spekulativního kapitálu, který potom zase ovlivňuje významné znaky současných nejen atlantických společností. Klíčové pozice v sociální hierarchii společnosti zaujímají nové elity transnacionální kapitalistické třídy, které intencionálně ovlivňují některé významné procesy ve společnosti. Nejdůležitější z nich spatřuji v erozi solidarity jako alternativního vzorce rozdělování sociálního ocenění⁹⁵ a rozpad výkonu jako legitimizace společenského řádu i jako pořadajícího vzorce sociálního ocenění.

Podobným způsobem lze vnímat kupř. i rozdělování kulturního kapitálu⁹⁶, které se zdá být silně vázané na habituální návyky

⁹⁵ Keller, J. *Soumrak sociálního státu*. Praha: SLON, 2005, s. 91-103.

⁹⁶ Srov. např. s Bourdieu, P. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum, 1998.

společenských vrstev obecně. Kombinované analýzy zkoumající strukturální vazby mezi sociálním postavením, dispozicemi a konkrétní volbou individuí ohledně jistých kulturně-sociálních praktik, naznačuje existenci distinkčních prostorů charakterizujících společenské skupiny. V ohledech důležitých pro kritickou teorii uznání mám v této souvislosti na mysli např. v podstatě „habituálně děděné“ volby výběru vysokých škol, případně následného chování v oblasti profesní dráhy. Členové relativně ustálených sociální skupin volí obdobné životní a profesní trajektorie a původ se v tomto ohledu stává významným determinujícím aspektem, ačkoliv se vůbec nejedná o determinaci úplnou. Domnívám se, že tato role původu je významně vyšší, než si je ochotno připustit společenské sebeporozumění, které je totiž silně formováno meritokratickou ideologií výkonu. Nicméně tato problematika není z hlediska mého textu ústřední a má sloužit spíše jako ilustrace momentů vzorce původu, jak je lze identifikovat v současných kapitalistických společnostech. Na druhou stranu je možné detekovat roli původu jako principu rozdělování sociálního ocenění v negativní formě. Askriptivní tendence rozdělování zneuznání ve společnostech kupř. s rasisticky motivovanými vztahy v oblasti kulturního i ekonomického rozdělování je založeno také na původu, resp. na jeho vládnoucí interpretaci. Přestože je ohniskem mé analýzy sociální ocenění, jehož součástí jsou také boje v oblasti kulturního uznání, tak se soustředím primárně na problémy spjaté s nespravedlností v sociální oblasti. (Resp. se pokouším uchopit, v souladu s Honnethem, oba druhy nespravedlností v jediném zprvu nerozlišeném konceptu.) Předběžně se nadto domnívám, že jádro rasově motivovaných nespravedlností je nakonec stejně strukturálně (minimálně z hlediska důsledků) vryto do sociálních nespravedlností, neboť kulturní zneuznání se povětšinou odvozeně projevuje v této rovině. V této souvislosti lze souhlasit s Habermasem, když tvrdí, že

„[k]ulturní zneuznání je [...] obvykle spojeno s výrazným sociálním znevýhodněním, přičemž obojí se kumulativně zesiluje.“⁹⁷

Dalším velice závažným projevem těchto změn jsou důsledky ve sféře legitimního vymezení oblasti politického. Oblast politického, kde dochází k vyjednávání o uspořádání společnosti, nabývá totiž v rámci atlantických společností určitého nastavení (podřízeného liberálnímu pojetí), které lze analyzovat v souvislosti s rovinou sociálního ocenění. Tímto tématem se obšírněji zabývám v kapitole „Otázka jednání a sféry politického“, proto jen stručně: domnívám se, že sféra sociálního ocenění v současném uspořádání přispívá k tomu, že politické vyjednávání je z hlediska svojí legitimacy omezeno na otázku, co je výkon. Toto nastavení způsobuje, že v rámci atlantických společností je mimo politickou diskusi vytlačováno zpochybnění principu výkonu jako celku a nastolování otázek o alternativních vzorcích. Politika je depolitizována v tomto smyslu do té míry, že systémově legitimní diskuse se pohybuje pouze v intencích interpretace výkonu. Výkon je zde nahlížen jako legitimní a neutrálně-univerzální hledisko, přičemž jsou zamlčovány jeho historicko-sociální kořeny. V této kapitole jsem se však pokoušel ukázat, jak je výkon ze sociologického hlediska provázán s konkrétními sociálními vrstvami a tudíž také s jejich sociálními zájmy a cíli.

⁹⁷ Habermas, J. Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Taylor, Ch.; Gutmannová, A. (ed.). *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha: Filosofia, 2001, s. 126.

III. Shrnutí, aneb role trhu v dnešním rozdělování sociálního ocenění

Z jednotlivých částí, které popisovaly konkrétní vzorce rozdělování sociálního ocenění v souvislosti s historickým vývojem, pomalu vysvítá diagnóza pozdního kapitalismu z tohoto pohledu. Na tomto místě ještě jednou připomenu a zdůrazním aktuální vývojové tendence, což by mělo pomoci ještě lépe pochopit stav a roli morálních předpokladů současných a budoucích sociálních konfliktů.

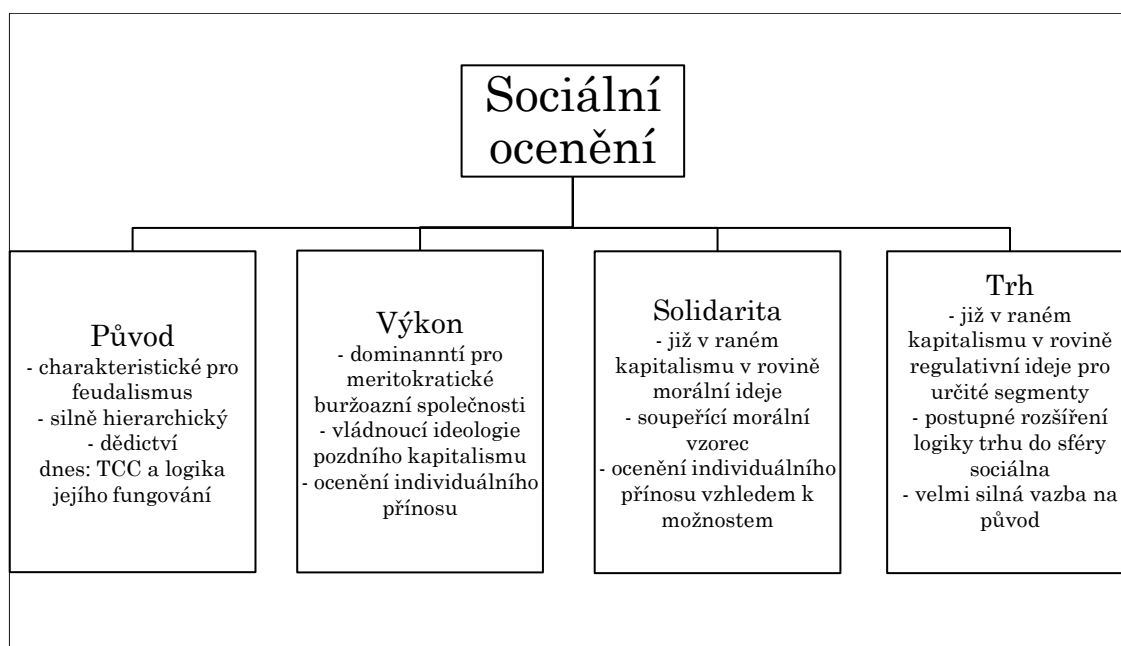


Schéma č. 1: Sféra sociálního ocenění v pozdním kapitalismu

Pokud bych měl ještě jednou označit ty složky, podle kterých je možné určovat a rozlišovat různé způsoby rozdělování sociálního ocenění, bylo by to následující kvarteto: původ – výkon – solidarita – trh (viz schéma č. 1). Z hlediska dynamiky je potřeba zdůraznit, že její současný náboj se skrývá především v rámci výkonu, jelikož totiž dochází k jeho zpětnému ovlivnění některými prvky původu a následně k jeho erozi na *zbytkový výkon* a na *úspěch na trhu*.

Premoderní společnosti byly charakterizovány tím, že sociální ocenění bylo orientováno podle principu připisování na základě

hierarchického a relativně stabilního sociálního statusu založeném dominantně na původu. Zároveň byla morální zdůvodnění tohoto řádu v kongruenci s tímto vzorcem. Avšak v průběhu postupné emancipace alespoň zpočátku evropské buržoazie došlo k proměně tohoto principu směrem k prosazení typicky buržoazního principu výkonnosti, který určoval rozdělování zdrojů a sociální prestiže na základě ideologicky určené, ale zároveň legitimně sdílené, normativní představy toho, co je adekvátní příspěvek pro plnohodnotnou reprodukci společnosti. Pokud 20. století je možné vidět jako snahu různých sociálních hnutí posunout logiku rozdělování ještě více směrem k rovnosti pomocí solidarity, na základě které je možné oceňovat alternativní přínosy pro společnost a zároveň je schopná zohledňovat vyloučené nebo vylučované skupiny obyvatel, je potom nejpozději od poslední čtvrtiny tohoto století charakteristickým procesem opačná tendence: *refeudalizace*. Tento proces se manifestuje jako postupné nahrazení částečně solidárně usměrňovaného principu výkonu (v institucionální rovině především sociální stát) principem úspěchu na trhu, jež naopak resuscituje původ. K tomuto dochází především vlivem narušení vazby mezi statusem a výkonem tak, že tržní úspěch nabývá analogické podoby a role, jakou hrál původ v premoderní společnosti. Zároveň se opět posilují nerovnosti silně prohlubující tendence detekovatelné u fenoménů spjatých s TCCs a to v podobě silnější role původu jako pseudonového vzorec rozdělování sociálního ocenění. Mnohé analýzy kupř. z oblasti sociologie práce ukazují, že veliké procento skutečných tržeb je dnes nabýváno bez vynaložení výkonu, přičemž „[o] dosažitelné sociální pozici a výši příjmů pak nerozhodují výkonnostní rozdíly, nýbrž účast na privilegovaném využívání odpovídajících struktur příležitostí.“⁹⁸

Jak jsem již uvedl, v kapitole „Kritika liberalismu“ se budu zabývat společensky-normativní obhajobou – tedy morální výbavou

⁹⁸ Neckel, S.; Dröge, K. Zásluhy a jejich cena: výkon v tržní společnosti. In: Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 123.

atlantických společností – omezení politiky ze dvou různých hledisek. Z hlediska formálního je politická sféra omezována na liberálně-demokratické uspořádání a z hlediska obsahového na soupeření o interpretaci nikoliv sociálního ocenění jako celku, ale pouze výkonu. Tato tendence je v naznačeném vývoji věcí konkrétního třídního zájmu nastupujících forem buržoazie, a naopak není ani neutrální, ani univerzální. Domnívám se, že autentický politický boj musí být z normativního hlediska veden mimo hranice tohoto buržoazní pojetí politiky a musí mít odvahu tematizovat eventuální zrušení a ustanovení spravedlivějších vzorců sociálního oceňování.

Rawlsův liberalismus a ideologie výkonu: morální zázemí atlantické formy sociálního ocenění

V této kapitole přistoupím především k vytvoření argumentace pro odkrytí důležitých prvků, které se skrývají v zázemí jednoho z legitimizačních nástrojů pozdního kapitalismu, v ideologii *výkonu*, kterou jsem v minulé kapitole analyzoval ze sociologického hlediska. Ponechám nyní stranou to, že *výkon* neovlivňuje přímo nerovnosti (prostřednictvím nerovného rozdělení sociálního ocenění) pozdního kapitalismus zřejmě do takové míry a rozsahu, s jakou je prezentován jako legitimní obhajoba těchto nerovností, neboť mi nyní půjde především o kritické zpochybnění jeho morální legitimacy, a to přesto, že kapitola „Sociální ocenění v kontextu Honnethovy teorie uznání“ měla za cíl ukázat, že výkon, ačkoliv jeho distribuující síla patrně v současnosti slábne, je stále významnou kategorií sociálního ocenění také z toho důvodu, že další nastupující vzorce sociálního ocenění vznikají na půdorysu jeho postupné eroze. Nicméně nyní je potřeba

adekvátně zdůvodnit zvolený způsob kritiky rozdělování sociálního ocenění v rámci pozdního kapitalismu.

Úvodní částí této kapitoly bude pasáž, kde podrobně vysvětlím svůj výběr určitých teorií pro kritické čtení, na jehož základě chci zpochybnit morální legitimitu principu meritokraticky orientovaného výkonu. V první sekci se tudíž budu soustředit na hlubší pozadí normativního zdůvodnění *meritokraticky směřovaného principu výkonu*⁹⁹, který se zdá být hlavním legitimizačním nástrojem pozdního kapitalismu v rámci zemí atlantického civilizačního okruhu. V této souvislosti se zaměřím nejprve na zdůvodnění výběru jedné klíčové tradice sociálního a politického myšlení, která mi bude sloužit jako vyjádření hlavní ideologie současné vývojové fáze kapitalismu v rámci atlantického civilizačního okruhu. Takovou myšlenkovou tradicí podle mého názoru představuje *liberalismus*. V dalším kroku se budu koncentrovat na jemnější zdůvodnění výběru konkrétní koncepce v rámci liberalismu, kde dám přednost kritice *Rawlsovy teorie spravedlnosti*.

Další část bude věnovaná rozboru Rawlsovy teorie spravedlnosti, která je podle svého autora vyjádřením normativních intuicí obyvatel rozvinutých západních demokraticky orientovaných společností a lze ji tak vnímat jako legitimizační nástroj kapitalismu v rámci atlantického civilizačního okruhu. Důležitost tohoto přístupu bude zřejmá jednak vzhledem k vazbám mezi výkonem (jako vzorcem rozdělování sociálního ocenění) a spravedlností jako férovostí a jednak vzhledem k provázanosti mezi politickým liberalismem jako významnou formou organizace společnosti a zájmy konkrétní sociální skupiny – transnacionální kapitalistické třídy.

⁹⁹ Stejně východisko sdílí například Neckel s Drögem, když tvrdí, že „[v]edle lidských práv a uznání potřeby je princip výkonu třetí základní normou v sebeporozumění moderních společností.“ Neckel, S.; Dröge, K. Zásluhy a jejich cena: výkon v tržní společnosti. In: Honneth, A. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. C. d., s. 116.

Dále bude následovat seznámení s adekvátní kritikou Rawlsovy teorie spravedlnosti na půdě *teorie uznání*. První část bude do určité míry vycházet z obecnější filosofické diskuse mezi liberalismem a komunitarismem, kde se budu inspirovat především tím momentem komunitaristické kritiky, který Rawlse kritizuje v podstatě za striktní odlišení státu a společnosti. Budu se zde zabývat otázkou vymezení jednání a především vazbou mezi legitimním sociálním vymezováním politického jednání a sociálními zájmy určitých sociálních skupin. Druhá část bude do značné míry obsahově odpovídat kritice Geralda Allana Cohena, přičemž důraz budu klást především na jeho kritiku předpokladů a aplikace principu difference vzhledem k obhajobě rovnosti jako úhlavní alternativní ideje spravedlnosti. Poslední součástí kritického oddílu bude naznačení toho, jak morálně-politická stanoviska politického liberalismu konvenují s fundamentálními zájmy určitých aktérů účastnících se globálně kapitalistických procesů proměny celosvětové společnosti.

Podle předběžné teze by tedy nakonec mělo v této kapitole vyjít najevo, že Rawlsova teorie spravedlnosti (jako normativní zdůvodnění principu výkonu) je vnitřně nesoudržná do té míry, že je třeba ji jako vůdčí legitimizační tezi modernizace hluboce problematizovat, a to na základě důvodů, jež jsou obsaženy v jejím vlastním argumentačním rámci. Především pak z toho důvodu, že její vlastní argumentace trpí v rozporu s vlastními proklamacemi nedostatkem faktuální neutrality v těchto ohledech: 1. formální vymezení politické sféry je ve skutečnosti vyjádřením politických zájmů konkrétní společenské třídy, 2. vnitřní logika spravedlnosti jako férovosti není v minimálně jednom bodě argumentačně nezávadná v tom smyslu, že nerovnosti, které obhájí, nejsou fakticky nevyhnutelné a pouze opět odpovídají zájmům konkrétní společenské třídy. Pokud se tyto momenty skutečně potvrdí, výsledná kritická analýza bude představovat hluboké zpochybnění legitimizace současného směřování atlantických společností a zároveň výrazné

znejistění konstitutivních prvků neoliberální kapitalistické globalizace.¹⁰⁰ Zároveň budou výsledky tohoto zkoumání tvořit korpus pro srovnání s formami rozdělování sociálního ocenění v rámci zemí Latinské Ameriky.

¹⁰⁰ V rámci tohoto výkladu bude nutné dělat určité odbočky, které tyto morálně-teoretické úvahy přímo naváží na problematiku a kontext teorie uznání jako teorie společnosti. Jedním z takových momentů bude např. osvětlení důležitého předpokladu Rawlsovy teorie a v opačném gardu také její kritiky: tj. vztahu mezi sociálními institucemi a étosem jednání.

IV. Politický liberalismus jako ústřední hodnota kapitalismu

Do určité míry je možné uvažovat o liberální tradici politického myšlení jako o klíčové morálně-politicko-filosofické tradici společnosti atlantického okruhu také z toho důvodu, že mnozí současní autoři a autorky považují své vlastní koncepty za reformulace, anebo interpretace liberální tradice¹⁰¹. Avšak já se v této práci omezují na analýzu těch konkretizací liberální tradice, které odpovídají užší definici vymezující pole liberalismu symptomaticky v díle Johna Rawlse, a liberální myšlení v širším pojetí jako téměř všezahrnující intelektuální tradici atlantického sociálního prostoru zde nesleduji.

Důvody pro výběr konkrétně Rawlsovy teorie spravedlnosti jako té, která má sloužit jako matrice pro kritickou analýzu morální výbavy společností západního civilizačního okruhu jsou v zásadě dva. Prvním důvodem začlenění liberalismu (prostřednictvím analýzy Rawlsovy teorie spravedlnosti a jejích kritik) do analýz sociálního ocenění v pozdním kapitalismu je samotná sociální realita (fakticita). V současné době jsme svědky nejrůznějších forem prosazování neoliberálních politických praktik v globálním rámci, které jako svou nejširší bázi sdílejí liberální model.¹⁰² V této souvislosti potom stojí za úvahu otázka, proč se při kritice kapitalistické modernizace nesoustředit především na neoliberální teoretiky jako je např. Milton Friedman? Domnívám se, že odpověď se skrývá za následující úvahou. Jedním z důležitých momentů Rawlsova přístupu je silný důraz na to, že předmětem obecné teorie spravedlnosti je *politické společenství*, v jehož rámci se mohou všechny sociální skupiny (jednotlivé pospolitosti) snažit o prosazení svých *zájmů* s tím, že neproblematizují

¹⁰¹ V souladu s názory liberála Charlese Larmora v této věci sdílím přesvědčení, že liberální tradice je schopna v nejširším vymezení začlenit také např. komunitarismus. Srov s. Larmore, Ch. Politický liberalismus. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 3, s. 461-484; Larmore, Ch. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. Více k této problematice níže.

¹⁰² Viz část „Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu“.

politická pravidla spravedlnosti. Zkrátka je Rawlsova koncepce spravedlivé společnosti vedena cílem zajištění neutrality společenského uspořádání. Rawls tento moment zakládá na předpokladu určité filosofické antropologie pojmající člověka v rozdvojené formě jako občana a jako soukromou osobu. Veškeré názorové doktríny odsunuje z jistých důvodů mimo politickou oblast a formální oblast spravedlnosti takto staví mimo rozvažování sociálních skupin a jedinců. Promýšlet určování pravidel samotných soužití na základě individuálních nebo skupinových identit je v rámci Rawlsovy teorie nemožné, jelikož vytváří model politické koncepce spravedlnosti, která stojí mimo jakékoliv koncepty dobra. Jedním z konstitutivních prvků liberalismu je tato deetizace politiky. Politika se v tomto rámci smrskává na soubor ritualistických pravidel postrádající odkaz k pravdě situace či sociálního uspořádání. Neoliberalismus je pak v tomto vymezení možné analyzovat sice jako rozpracování určitých liberálních momentů, avšak z hlediska vymezení politické společnosti v Rawlsově smyslu se jedná vlastně o komprehenzivní doktrínu. Soustředit se tedy na neoliberální myšlení by znamenalo sestoupit na nižší úroveň analýzy. Toto vymezení předmětu zkoumání by podléhalo nebezpečí, že analyzuje ve skutečnosti nikoliv základní aspekty uspořádání společnosti, ale až odvozené a konkretizující prvky tohoto uspořádání. Do jisté míry na tomto místě tedy přijímám tato rawlsovská východiska (rozdíl mezi bazální definicí rámce společnosti a komprehenzivními doktrínami) a z toho důvodu se budu soustředit na nejširší možné vymezení atlantické sebereflexivity v analyzovaném kontextu sociálního ocenění. Rawlsovu teorii spravedlnosti je potřeba kriticky analyzovat proto, že představuje klíčovou a nejvlivnější podobu tezí, které však v jisté extrémní formulaci mohou vést k neoliberální doktríně v politice a ekonomice.

Druhým důvodem výběru Rawlsovy teorie je skutečnost, že tato koncepce spravedlnosti představuje již svým základním vymezením teorii, která je sice z hlediska své výstavby normativní, ale její určité

čtení je možné chápat faktuálně, neboť pokud Rawlsovo pojetí spravedlnosti jako férovosti vnímáme v souladu s jeho vlastní intencí jako teorii, na které by se shodli občané demokratického ústavního státu moderního typu, jedná se vlastně o intelektuální popis formulace a precizace normativních intuicí obyvatel společností atlantického civilizačního okruhu. Samozřejmě, že je třeba se v tomto kontextu mít velice na pozoru především před jedním nebezpečím: je nutné velice přísně testovat *supranormativní* momenty dané teorie. Myslím tím ty momenty Rawlsovy teorie, které neodpovídají sociální fakticitě, ani alternativním tendencím této fakticity, ale jsou výrazem filosofické imaginace. Analýza teorie spravedlnosti musí pečlivě dbát na souvislosti této teorie se skutečným sociálním uspořádáním.

Rawlsova klíčová kniha *Teorie spravedlnosti* vyšla v roce 1971 a způsobila výrazné obnovení zájmu o politickou filosofii. Do této doby se totiž zdálo, že velká teorie v této oblasti již nepříjde.¹⁰³ Doslova bouřlivá reakce na její vydání může být vnímána jako důkaz toho, že tato kniha vypovídá o západní společnosti velice mnoho. Vzniklou diskuzi¹⁰⁴ především mezi zastánci liberalismu a komunitarismu je možné nadto vnímat jako konkretizaci a precizaci sebechápání moderního vývoje západních společností.

Rád bych se však ještě zastavil nad tématem vztahu mezi liberalismem a neoliberalismem, tentokrát z obsahového hlediska. Pokud je totiž neoliberalismus považován za typ politiky a sociálně-politického myšlení, které byly v 80. a 90. letech radikálně prosazovány např. ve Velké Británii, USA, anebo později v některých republikách bývalého Východního bloku, je třeba zmínit také to, že tento proud má

¹⁰³ Srov. např. s Forst, R. Komunitarismus a liberalismus – stadia diskuse. In: Velek, J. (ed.). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofía, 1996, s. 39.

¹⁰⁴ K otázce obecné diskuse mezi liberalismem a komunitarismem v českém jazyce např. viz např. Velek, J. (ed.). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. C. d.; Bakešová, A.; Velek, J. (eds.). *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofía, 1997; Hrubec, M. (ed.). *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofía, 2004, s. 23-132; Kis, J. (ed.). *Současná politická filosofie*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

své vlastní teoretiky a hlavní myslitele¹⁰⁵. Ti se ovšem oproti Rawlsovi pohybují na nižší rovině abstrakce. Tento fakt je způsoben zřejmě tím, že Rawls základy svojí teorie formuluje v době (50. až 70. léta), kdy jistý sociálně demokratický charakter kapitalismu¹⁰⁶ ztrácí v rovině teorie intelektuální opory a je postupně nahrazován neoliberálním myšlením, které od druhé světové války pomalu získává na síle¹⁰⁷. Rawls musí vynaložit relativně vyšší intelektuální úsilí proto, že jeho teorie se pokouší zakotvit ideu rovnosti do kapitalistického rámce, čímž před sebou staví daleko obtížnější úkol, než jaký si stanovují myslitelé neoliberalismu.

Jedním z drobných cílů následujících částí tak bude na patřičných místech upozorňovat na vnitřní propojenosti teorie spravedlnosti Johna Rawlse a neoliberalismu z toho důvodu, aby se lépe podařilo dokládat negativní a patologické momenty Rawsovy teorie a zároveň se tím potvrdila vhodnost zvolené metodologie jako celku. Současně jsem však vzdálen tomu tvrdit, že by tyto konceptuální rámce byly shodné. Jde spíše o podobnosti a především podobné tendence, které mohou vést k tomu, že Rawlsova teorie může nabízeným rámcem napomoci rozvíjení praktického neoliberalismu.

¹⁰⁵ Za všechny představitele neoliberalismu vybírám: Friedman, M. *Kapitalismus a svoboda*. Praha: Liberální institut, 1993.

¹⁰⁶ Viz analýza rozpadu symbiózy státu blahobytu a fordismu v části „Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu“.

¹⁰⁷ Friedmanova kniha *Kapitalismus a svoboda* vychází v originále v roce 1962.

V. Rawlsova teorie spravedlnosti

V českém jazykovém prostředí nemá smysl představovat všeobšáhrou rekonstrukci Rawlsovy teorie spravedlnosti, jelikož všechny významné knihy jsou k dispozici v českých nebo slovenských překladech¹⁰⁸. Zároveň se velká část českých a slovenských autorů věnuje více či méně kritické reflexi Rawlsovy teorie spravedlnosti¹⁰⁹. Představím zde tedy pouze ty prvky a argumenty Rawlsovy koncepce, které jsou určující pro moji studii.

Rawls se svou teorií pokouší znovu nabídnout odpovědi a jejich legitimizující argumentaci na základní otázku po *dobrém uspořádání společnosti*, kterou si tradičně kladla politická filosofie. Jak jsem již uvedl, navazuje na liberální tradici a snaží se o její reformulaci v přímé konfrontaci s utilitarismem¹¹⁰. Využívá určitou nemetafyzickou verzi kontraktualistického (a tedy konstruktivistického) přístupu k otázce, jaké principy (pravidla) by měly panovat v dobře uspořádané společnosti. Důvod, proč hledá odpověď na tuto otázku, se skrývá v jednom ze základních východisek jeho teorie, které spočívá v přesvědčení, že *rozdělení* společensky vyprodukovaného výsledku vyžaduje spravedlivý charakter. Jinými slovy to také znamená, že toto rozdělení musí být lidmi jako spravedlivé vnímáno a uznáváno.

Rawlsovu teorii je možné analyzovat minimálně na dvou rovinách, přičemž obě tyto roviny budou hrát jistou roli při následné její kritice. Jednak se totiž snaží Rawls nabídnout *proceduralistickou koncepci spravedlnosti*, která by odpovídala rámci společnosti s liberálním ústavně-demokratickým právním řádem. V podstatě mu v této

¹⁰⁸ Rawls, J. *Politický liberalismus*. Prešov: SLOVACONTACT, 1995; Rawls, J. *Právo národů*. Praha: Filosofia, 2009; Rawls, J. *Spravodlivost jako férovost*. Bratislava: Kalligram, 2007; Rawls, J. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing, 1995.

¹⁰⁹ Za všechny např. první oddíl knihy: Hrubec, M. (ed.) *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. C. d., s. 23-134; anebo Blaha, L. *Spět k Marxovi? Sociální stát, ekonomická demokracie a teorie spravodlivosti*. Bratislava: VEDA, 2009. Výstižné uvedení do Rawlsovy filosofie nabízí také: Hrubec, M. *Etika spravodlivosti*. In: Remišová, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 714-719.

¹¹⁰ V moderní formulaci srov. především s Mill, J. S. *Utilitarianism*. Floating Press, 2009; Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. Nabu Press, 2010.

souvislosti jde o určení základních parametrů sféry politického, která je podle něj specifická tím, že z hlediska vymezení vytváří jakousi nejabstraktnější rovinu „politické“ pospolitosti, v jejímž rámci se teprve odehrávají sociální konflikty.¹¹¹ Jeho cílem přitom je předejít extrémním formám takových sociálních konfliktů, které by mohly vést k narušení stability ústavního demokratického režimu. Jedná se tak v podstatě o určitou teoretickou formulaci dominantního vzorce, který převládá u společností atlantického typu v otázce jejich organizace: liberálního demokratického právního státu.

Druhým momentem je potom Rawlsova vlastní konkretizace *spravedlnosti jako férovosti*. K tomuto rozlišení mezi spravedlností jako takovou a férovostí jako její konkretizací vede Rawlse přesvědčení pramenící v historické zkušenosti evropských náboženských válek, které rámcují modernizační proces sekularizace ve smyslu pádu jediné univerzální doktríny vysvětlující lidskou situaci a svět. Především však tato zkušenost v sobě obsahuje dvouznačný liberální moment spočívající v určitém prohlášení. Podstatou tohoto prohlášení je potom liberální snaha neusilovat při vymezení sociálních podmínek o formulaci univerzální doktríny cílů a prostředků. Zkušenost náboženských válek je podle Rawlse nejsilnější inspirací pro takový politický režim, který svou legitimitu zakládá na procedurálním vymezení pravidel, v jejichž rámci se odehrává sociální život zdánlivě protichůdně zaměřených sociálních skupin. Z tohoto důvodu Rawls konstruuje základní pilíře politické společnosti, kterou neopírá o univerzální všeobsažnou koncepci, ale naopak se snaží nalézt takové vymezení, které by zaručovalo **rozumný pluralismus komprehenzivních doktrín**.¹¹² V této souvislosti tedy sdílím interpretaci liberálního myšlení, tak jak jej chápe Charles Larmore, který hlavní cíl liberalismu spatřuje v poskytnutí

¹¹¹ Srov. např. s Rawls, J. *Spravodlivost ako férovost*. C. d., s. 279-284.

¹¹² Tamtéž, s. 24 a n.

neutrálního pojetí sociálního uspořádání¹¹³, které má být postaveno na rozumném dialogu a rovném respektu. Larmorova interpretace posiluje takovéto obecné čtení liberalismu, neboť se pokouší ve svém díle posilovat univerzální prvky liberalismu proto, aby ukázal jeho zakládající roli u západních společností. Mimo jiné také z tohoto důvodu je v tomto rámci, který zde sdílím, možné číst komunitaristickou kritiku liberalismu jako pokus o jinou interpretaci liberální tradice a nikoliv jako tradici zcela jinou. Obdobně se potom Brian Barry snaží ukázat, že také socialismus je možné interpretovat v rámci Rawlsovy teorie spravedlnosti¹¹⁴. Rawlsova teorie spravedlnosti takové čtení samozřejmě připouští, ale já se v rámci této práce snažím ukázat, že pokud je takové čtení možné, týká se slabého pojetí socialismu, které odpovídá možnosti interpretace obsahů výkonu, ale nikoliv reinterpretace sociálního ocenění jako celku¹¹⁵.

Otázkou zde ovšem zůstává, zda tomu skutečně je tak, že toto formální vymezení prostoru pro sociální konflikty je skutečně spravedlivé z hlediska sociální fakticity? Rawlsův přístup předpokládá jisté pojetí morálky či etiky a politiky vycházející z předpokladu o jejich vzájemné nezávislosti. Pokud je možné cíle života jednotlivých lidí vnímat jako odvozené z jejich vlastních identit, jako výslednice odvozené z jejich svobodně zaujatých koncepcí dobra, potom jsou tyto koncepce dobra vlastním obsahem etiky. Morální rozvažování se však naproti tomu má, podle Rawlse, zabývat otázkami společenského *nekonfliktního* soužití jedinců a rovněž sociálních skupin. Vyjmutí otázek spravedlnosti z pole působnosti jednotlivých koncepcí dobra má vést k tomu, aby byla zajištěna společenská soudržnost a aby byl vytěsněn sociální konflikt do oblasti regulovatelné nadetickou a neutrální koncepcí spravedlnosti. Je ovšem tento krok zárukou spravedlnosti, anebo naopak zaručuje sociální

¹¹³ Např. viz Larmore, Ch. Politický liberalismus. *Filosofický časopis*. C. d., s. 465-471.

¹¹⁴ Barry, B. *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Caledon Press, 1973, s. 166.

¹¹⁵ Více viz závěrečná kapitola „Závěr: výkon nebo osvobození“.

nespravedlnost panujících mocenských poměrů? Cílem této kapitoly je mimo jiné přispět k řešení této otázky.

V této části se budu věnovat stručnému výkladu klíčových konceptů Johna Rawlse a jejich navázání na sociální realitu společností atlantického civilizačního okruhu. Zcela klíčové je však mít při této analýze neustále na paměti, že Rawlsovým hlavním teoretickým počinem je toto faktické rozdělení spravedlnosti na její proceduru (formu) a obsah. Cílem této části je tedy připravit materiál pro testování hypotézy, že Rawlsova teorie spravedlnosti jako férovosti a jeho pojetí *politického* nejsou tak hodnotově neutrální, jak se na první pohled může zdát. Pokusím se také připravit půdu pro konkrétní kritiku spravedlnosti jako férovosti, která by měla ukázat, jak hodnotově neutrální liberalismus vyhovuje politickým a sociálním zájmům zcela konkrétních sociálních vrstev.

Z analytického hlediska tedy Rawlsovu teorii rozdělím na dvě oblasti: *procedurální vymezení spravedlnosti* a *konkrétní koncepce spravedlnosti*. V rámci první oblasti mne bude především zajímat pojetí jednání sociálních aktérů, které Rawls zcela podřizuje svému proceduralistickému vymezení sféry politického. V rámci druhé oblasti se budu soustředit na klíčové aspekty jeho liberální koncepce spravedlnosti, které slouží jako obhajoba existujících a narůstajících nerovností a sociálních nespravedlností v rámci kapitalistické ekonomiky.

I.

John Rawls si na začátku konstrukce svojí teorie především klade otázku, jaká forma společenské organizace je stabilní a zároveň sociálně spravedlivá do té míry, že by byla skutečně udržitelná. K tomuto úkolu modeluje několik konceptuálních nástrojů, které mu mají pomoci definovat vnitřně konzistentní teorii spravedlnosti, která by měla být zároveň uskutečnitelná v sociální realitě.

Lidská společnost je pro Rawlse *férovým systémem transgenerační spolupráce svobodných a rovných občanů*¹¹⁶, kteří se takto chápou, a jsou schopni se přes odlišnosti svých koncepcí dobře dohodnout na určitém pojetí spravedlnosti. Takto silné vymezení formativních rysů společnosti je třeba ovšem uvážit, jelikož se zde vynořuje otázka univerzalizmu této koncepce. Otázka zní, je skutečně toto vymezení společnosti všelidsky platné?

Vlastním úkolem politické filosofie potom je určit, která konkrétní teorie spravedlnosti je nejvhodnější pro určení principů, které budou nejlépe sloužit k naplnění obecného cíle společnosti, kterou vymezuje právě jako férový systém transgenerační spolupráce. Obecný cíl existence společnosti je tedy dán tak, že odpovídá v širším vymezení zajištění pokračování existence společnosti. Reprodukce je základní funkcí těch institucí, které se v rámci historického vývoje ve společnosti vyprofilují. Z tohoto důvodu Rawls hovoří o tzv. základní struktuře společnosti, která je právě bází základních sociálních institucí. „Primárním předmětem spravedlnosti je pro nás základní struktura společnosti, nebo přesněji způsob, jakým významnější společenské instituce rozdělují základní práva a povinnosti a určují rozdělení prospěchu plynoucího ze společenské kooperace.“¹¹⁷

Vymezení sféry politického podle Rawlse je v rámci ústavních demokratických režimů legitimní tehdy, pokud ve společnosti existuje *překrývající konsensus*¹¹⁸ spočívající na sdílené koncepci spravedlnosti regulující základní strukturu společnosti se souhlasem všech významných komprehenzivních doktrín. Tato sféra politického potom představuje sdílený – nekonfliktní – základ sociální konstrukce. Rawlsova teorie tak v zásadě připouští jediný model dobře uspořádané společnosti a to takový, který je založený na právním vymezení občana,

¹¹⁶ Srov. kupř. s Rawls, J. *Teorie spravedlnosti*. C. d., s. 19 či Rawls, J. *Spravodlivost ako férovosť*. C. d., s. 26-31.

¹¹⁷ Rawls, J. *Teorie spravedlnosti*. C. d., s. 19.

¹¹⁸ Srov. např. s Rawls, J. *Oblast politična a překrývající konsensus*. *Reflexe*. 2003, č. 24, s. 41-67.

a zároveň takový, kde jediným myslitelným cílem existence společnosti je společná kooperace ve smyslu vytváření statků. Tento model historicky odpovídá evropskému právnímu státu a zároveň kapitalistickému uspořádání ekonomiky. Překrývající konsensus představuje pro Rawlse nástroj zaručující základ sociální koheze bez nutnosti postulovat konkrétní komprehenzivní doktrínu jako jedinou platnou, protože „[...] politickou koncepciu podporujú rozumné, hoci protichodné náboženské, filozofické a morálne doktríny, ktoré získavajú významný počet prívržencov a pretrvávajú z generácie na generáciu. To je, ako sa domievam, najrozumnejší základ politickej a spoločenskej jednoty, ktorú majú občania demokratickej spoločnosti k dispozícii.“¹¹⁹

Rawls takto v historickém smyslu pokračuje v intelektuální legitimizaci „rozdvojení“ člověka na soukromou a politickou bytost, neboť rozlišuje etické obsahy komprehenzivních doktrín stojících v centru identity a společný základ sféry politického postavené na jediné politické koncepci spravedlnosti, která je nadetická. Tento fakt by sám o sobě nebyl na škodu, neboť z historicko-analytického hlediska je možné říci, že společenský progres probíhal právě podél linie mezi politickým a soukromým. Rawls však navíc konkrétní představy lidí o dobrém životě odsouvá z oblasti politického zcela, neboť závoj nevědomosti zaručuje vyjednávání o spravedlnosti mimo jakékoliv informace o budoucí sociální, kulturní atd. situaci lidí. Především tak odsouvá zkušenosti zneuznání ze sféry definující základní struktury společnosti definující způsoby organizace společnosti¹²⁰. Zvětňuje zároveň rozlišení člověka podél linií osobního a politického a postuluje toto rozlišení jako univerzální a nevyhnutelný (přirozený) běh věcí. Později se pokusím detailněji ukázat vnitřní spornost těchto tvrzení.

¹¹⁹ Rawls, J. *Spravodlivost ako férovosť*. C. d., s. 64.

¹²⁰ Tento bod je dále důležitý pro první linii kritiky Rawlsovy teorie spravedlnosti, jež souvisí s depolitizací politiky a s bojem sociálních skupin za uznání v rámci sociálního ocenění. Více viz část „Otázka jednání a sféry politického“.

Při hledání odpovědi na otázku, které principy nejlépe splňují obecný společenský cíl, využívá Rawls kontraktualistického určení těchto principů na základě hypotetické dohody mezi reprezentanty občanů za tzv. *závojem nevědomosti v původní situaci*¹²¹. Závoj nevědomosti je vlastně klíčovým prvkem, který poskytuje Rawlsově teorii základní argumentační sílu. Z hlediska interní – rawlsovské – argumentace totiž zaručuje jistou úroveň neutrality, neboť tento myšlenkový experiment je konstruován tak, že reprezentanty, kteří vybírají zmíněné principy spravedlnosti, *izoluje* od informací o sociálních pozicích a vrozených vlastnostech občanů, které zastupují¹²².

Jelikož je spravedlnost věcí tzv. základní struktury sociálních institucí, přičemž tyto instituce kolíkují vlastní prostor jednání individuí, je třeba si uvědomovat, že principy spravedlnosti jsou principy určené pro tyto sociální instituce. Do tohoto momentu jsem se snažil popsat tu část Rawlsovy teorie, kterou je možné označit za procedurální. Slouží především k vymezení politické sféry jednání.

II.

Rawlsovo vlastní pojetí *spravedlnosti jako férovosti* je konkrétní formou spravedlnosti, kterou za tímto účelem konstruuje. Zároveň však upozorňuje, že i tato konkretizace je obrazem obecných intuitivních představ o spravedlnosti v kontextu západních společností. Rawls v této souvislosti upozorňuje, že jeho vymezení politického liberalismu (spravedlnost jako férovost) není komprehenzivní doktrínou a tedy, že nespadá mezi koncepce dobra. Politický liberalismus tak údajně splňuje

¹²¹ Srov. s Rawls, J. *Teorie spravedlnosti*. C. d., s. 43-80 či Rawls, J. *Spravodlivost ako férovost*. C. d., s. 39-45.

¹²² Nevědí tak např. žádné informace o rodině, do které se narodí: o jejím sociálním statusu, o vzorcích výchovy (vzdělávání apod.). Zároveň ovšem nejsou informováni ani o vrozených vlastnostech a schopnostech: nevědí nic o své fyzické konstituci, o vrozené kapacitě myšlení či paměti apod.

základní podmínku toho, aby byl přijatelný pro všechny rovné a svobodné občany, kteří jsou v rámci panující plurality názorů dostatečně rozumní.¹²³

Principy spravedlnosti, které by si vybrali rozumní reprezentanti občanů za závojem nevědomosti pro regulaci svojí společnosti, jsou podle Rawlse¹²⁴ tyto: První: Každá osoba má mít rovné právo na co nejrozsáhlejší systém základních svobod, který je slučitelný s obdobnými systémem pro všechny. Druhý: Sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly spojeny s úřady a pozicemi, které jsou otevřeny všem v podmínkách férové rovné příležitosti, a aby sloužily k maximálnímu prospěchu nejméně zvýhodněných občanů (*princip difference*).

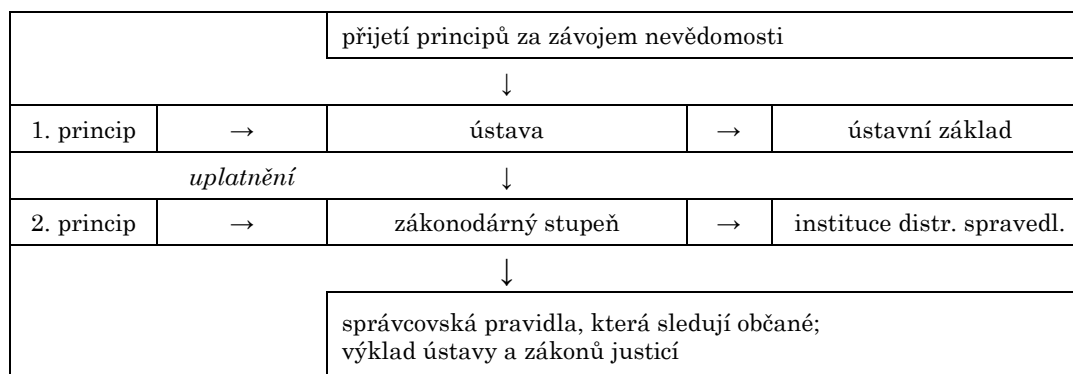
Rawls v otázce pořadí principů volí tzv. lexikografické řazení, kdy 1. princip svobody a právní rovnosti (každá osoba má mít rovné právo na co nejrozsáhlejší systém základních svobod, který je slučitelný s obdobnými systémem pro všechny) předchází 2. princip. V rámci 2. principu spravedlnosti je možné rozlišit dvě části: a) princip férové a rovné příležitosti (sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby byly spojeny s úřady a pozicemi, které jsou otevřeny všem v podmínkách férové rovné příležitosti); b) princip difference (sociální a ekonomické nerovnosti mají být uspořádány tak, aby sloužily k maximálnímu prospěchu nejméně zvýhodněných občanů). Princip a) předchází principu b). Toto řazení má hluboký význam v tom, že apriorně určuje pořadí povinnosti společnosti plnit tyto principy právě a pouze v tomto pořadí.

Způsob aplikace a projevení se těchto principů spravedlnosti jako férovosti v rámci liberálních demokracií přehledně ukazuje tabulka č. 5, která sama o sobě informuje o tom, do jaké míry je Rawlsova teorie

¹²³ Srov. s „[...] politický liberalismus hledá politickou koncepciu spravodlivosti, ktorá [...] si môže získať prekrývajúci sa konsenzus v rozumných náboženských, filozofických a morálnych doktrínach spoločnosti, ktorú usmerňuje.“ Rawls, J. *Politický liberalismus*. C. d., s. 9.

¹²⁴ Následující pasáž pojednávající o dvou principech spravedlnosti jako férovosti vychází z Rawls, J. *Teorie spravedlnosti*. C. d., s. 48 a především z Rawls, J. *Spravodlivost jako férovost*. C. d., s. 78.

vázaná na představu právního státu jako jediného možného prostoru spravedlnosti, neboť prostor pro individuální jednání je ohraničen tímto rámcem.



Tabulka č. 5: Výklad aplikace principů spravedlnosti u Rawlse

Kritickou interpretací principu difference se zabývá podkapitola VI.2, nicméně zde bych rád vyzdvihl základní intenci tohoto principu v kontextu spravedlnosti jako férovosti, která spočívá v tom, že jeho cílem je nejen obhajoba určitých nerovností, ale především to, že Rawlsovy principy spravedlnosti jako celek spojují faktickou sociální a ekonomickou nerovnost s rovností právní a formální.

Z kritického úhlu pohledu lze souhrnně říci, že Rawlsova teorie spravedlnosti je založena na svébytném zdůvodnění panujících nerovností a stanovení závazných principů spravedlnosti, které by si lidé vybrali za tzv. závojem nevědomosti, tedy v situaci, kdy by neměli ponětí o své skutečné sociální pozici a zároveň by měli zájem na dohodě o férových podmínkách společenské spolupráce. Důležitým předpokladem je zde to, že principy spravedlnosti jsou dominantně spjaty s tzv. základní strukturou společnosti, která určuje pravidla jednání sociálních aktérů, ale tato pravidla podle Rawlse nejsou na individuální rovině závazná pro jednajících v rámci této struktury.

VI. Kritika liberalismu

VI.1 Otázka jednání a sféry politického

V této části se zaměřím na první rovinu kritiky teorie spravedlnosti jako férovosti, která bude mít za cíl ukázat problematičnost teoretického i faktuálního pojetí *sféry politického* v jejím rámci. Budu se snažit dokázat, že neutralita rawlsovského pojetí sféry politického, která je v tomto kontextu pojímána jako prostor procedurálních pravidel, jenž tvoří vlastní krustu pro – na první pohled – nenásilný průběh střetu mezi konkurenčními sociálními aktéry ve společnosti, je přinejmenším dvojnásobná. Pointa vlastní kritiky liberalismu v otázce lidského jednání v kontextu kritické teorie uznání potom bude spočívat v odhalení rozpornosti neutrality zmíněného procedurálního vymezení spravedlnosti Johna Rawlse.

Ještě než přistoupím k vlastní argumentaci této části, musím učinit jednu pojmovou odbočku. Je třeba náležitě vyjasnit používání pojmu *sféra politického*. Podle mého názoru je potřeba mít na zřeteli minimálně dva možné výklady adjektiva *politické*¹²⁵ v kontextu současné společenské situace. Již Karel Marx přesvědčivě ukazuje, jak v rámci politické roviny modernizace došlo¹²⁶ k rozbourání fundamentálních momentů *ancien régime* prostřednictvím výkladu rozdělení feudální jednoty dvou základních aspektů společnosti: sféry zajištění sebereprodukce společnosti prostřednictvím imanentně reglementované seberealizace členů společnosti a správy či organizace této seberealizace. V této souvislosti odkazují na klasické rozlišení *citoyen a homme*; tj. občan a člověk ve smyslu soukromé osoby. Tohoto rozlišení se totiž již klasicky využívá k popisu moderních společností.

¹²⁵ Viz pozn. č. 45.

¹²⁶ Marx, K. K židovské otázce. C. d., s. 371-393.

Tato dichotomie může nabývat mnoha podob, přičemž jednou z nejvíce užívaných je rozlišení soukromé a politické sféry. Tímto rozlišením soukromého a politického došlo sice ke vzniku základní podmínky nutných pro další emancipaci člověka, ale zároveň tento proces způsobil empiricky zjistitelné fenomény, které později vedly k atomizaci obyvatelstva a rozvinutí individualismu.

V tomto kontextu je třeba si uvědomit, že *sféra politického* získala z faktálního hlediska úlohu prostoru, kde se mají odehrávat střety více či méně atomizovaných jedinců. Tento prostor by měl být řízen striktními právními pravidly, která by měla svou relativní historickou nezměnitelností zaručit základní vektory mírového soužití. Již zakládající texty francouzské a americké revoluce¹²⁷ petrifikují toto rozlišení oblasti soukromého a politického jako něčeho *a priori* žádoucího a neuvědomují si, že omezené vymezení politického jako místa, kde se odehrávají regulované souboje politických aktérů v připravené aréně, je sice dočasně přínosné (z hlediska boje proti feudálním formám společnosti), ale z hlediska sebeemancipace lidstva je naopak kontraproduktivní především z toho důvodu, že oblast soukromého je vlastně vystavena mimo demokratickou kontrolu společnosti. Je sice možné říci, že ulpívání na právním vymezení politického je antitezí feudální teze nerozlišenosti soukromé a politické sféry společnosti, nicméně je třeba dále pracovat směrem k budoucí syntéze, která by měla spočívat v novém propojení oddělených součástí společnosti v nové kvalitě. Pro potřebu kritické analýzy spravedlnosti jako férovosti budu v této souvislosti v normativním smyslu vlastně usilovat o vymezení širšího pojmu *sféry politického*, které implicitně spočívá v duchu následujícího Marxova výroku: „Teprve až skutečný individuální člověk znovu do sebe pojme abstraktního občana státu

¹²⁷ Odkazují na ústavu např. Pensylvánie či New Hampshiru. Dostupné z WWW: <http://sites.state.pa.us/PA_Constitution.html>; <<http://www.nh.gov/constitution/constitution.html>>. *Deklarace práv lidských a občanských*. Dostupné z WWW: <<http://www.vlada.cz/assets/tema/Deklarace-prav-lidskych-a-obcanskych.pdf>>

a stane se jakožto individuální člověk ve svém empirickém životě, ve své individuální práci, ve svých individuálních poměrech *rodovou bytostí*, teprve až člověk pozná a zorganizuje své síly jako *společenské síly* a nebude už tedy společenskou sílu od sebe oddělovat jako *politickou sílu*, teprve potom bude provedena lidská emancipace.¹²⁸ V tomto kontextu se tedy pokusím ukázat neutralitu liberálního pojetí sféry politického jako pseudoneutralitu a pokusím se odhalit omezující charakter liberalismu pro lidské jednání. Jinými slovy mi prostřednictvím kritiky liberálního pojetí spravedlnosti půjde o načrtnutí a obhajobu širšího vymezení sféry politického, které by mělo počítat s nejširším možným vymezením lidského jednání. Sféra politického potom normativně spočívá v tomto vymezení jednání. Budu postupovat ve dvou krocích: nejdříve stručně navážu na výklad Rawlsova pojetí politického (více viz část na s. 83) a poté se zaměřím na detekci momentů, které ukazují provázanost tohoto způsobu artikulace sféry politického s historickou realitou vývoje kapitalistické společnosti, čímž dekonstruuji neutrální charakter tohoto pojetí.

V kontextu této podkapitoly je ještě potřeba upozornit, že kritika Rawlsova liberalismu se v tomto bodě týká externí kritiky tohoto konceptu. Nejde o to ukazovat nějaké vnitřní problémy liberální argumentace, ale naopak poukázat na faktuální roli Rawlsova pojetí. Rawlsův liberalismus není v této souvislosti ničím jiným než nejvlivnější moderní artikulací a obhajobou zmíněného *odlišení* sféry politického a řekněme soukromého – aktivního života.

Jak jsem již uvedl výše, Rawls buduje svou teorii spravedlnosti jako férovosti mimo jiné na předpokladu distinkce mezi politickou koncepcí spravedlnosti a komprehenzivními doktrínami, které mohou nabývat náboženských, filosofických či morálních artikulací.¹²⁹ Zároveň

¹²⁸ Marx, K. K židovské otázce. C. d., s. 393.

¹²⁹ Rawls, J. Priorita práva a ideje dobra. *Filosofický časopis*. 1994, roč. 42, č. 6, s. 939.

podle Rawlse platí, že „[...]spravedlnost klade meze, dobro ukazuje cíle.“¹³⁰

Morální schopnost individua zastávat a prosazovat určitou vlastní koncepci dobra je komplementární s morální mohutností smyslu pro spravedlnost spočívající ve schopnost individua myslet, aplikovat a jednat na základě obecně sdílené představy o spravedlnosti.¹³¹ Tato koncepce morálních schopností individuí je pokusem o stručné vymezení určité antropologie, která pro Rawlse představuje oporu jeho pojetí spravedlnosti. Vymezení člověka prostřednictvím těchto mohutností je totiž pokusem artikulovat vlastně jeho schopnosti zapojení se do života rozdvojené společnosti. Nejedná se však ve skutečnosti o nezdůvodnitelné omezení prostoru lidského jednání?

Liberální teze se obecně snaží o splnění dvou základních cílů: za prvé se pokouší o takové pojetí demokratické společnosti, které by bylo schopno konceptualizovat současné udržení vzájemně protikladných názorů na společenské otázky, které je v postfeudální společnosti nutné nejen vznášet, ale také řešit. Za druhé liberalismus usiluje o kontraktualizaci sociálních konfliktů. Marx se ve zmíněném spisku – *K židovské otázce* – pokoušel mimo jiné ukázat, jak reálná občanská práva ve skutečnosti artikulují pozici občana jako morální bytosti, která je v rovném postavení vůči ostatním členům politického společenství, takovým způsobem, který vede v důsledcích k potvrzení odcizujících sil vznikajících moderní společnosti. Abstraktní vymezení občana totiž ve skutečnosti potvrzuje oddělení sféry politické od sféry sociální či v mikrosociálním smyslu sféry soukromé. Oblast ekonomických vztahů, které jsou základem sociálních nerovností, spadá nadále do sféry soukromé, která nemá co do činění s politikou. Odpovídá toto vymezení a kritika také Rawlsově liberalismu? Anebo je snad vymezení

¹³⁰ Tamtéž, s. 939.

¹³¹ Rawls, J. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická nikoli metafyzická. *Reflexe*. 1995, no. 14, s. 4 (9-12).

spravedlnosti jako férovosti u Rawlse takové, že korpus této Marxovy kritiky neplatí, neboť právní řád přece zaručuje výkon spravedlnosti?

Modernizaci jako obecný proces vzniku moderní společnosti je možné vnímat také právě tak, že dochází ke vzniku specifického okruhu otázek, které musejí členové společnosti řešit z hlediska svého budoucího vývoje. K nalézání odpovědí na takové otázky o směřování společnosti a jejich vyjednávání (*decision-making*) má sloužit oblast politické moci, která se právě v procesech modernizace odlučuje od zbytku těla společenských fenoménů. Zatímco tradiční společnost je možné analyzovat jako relativně pevnou strukturu, kde je na faktuální rovině možné nacházet takové jevy jako je nerozdělené pojmání domácnosti a úřadu (v osobě např. feudála)¹³², je společnost moderní v tomto rysu jejím pravým opakem. V moderní společnosti naopak vzniká historicky nový jev, který je možné označit jako potřebu autentické organizace. Z tohoto důvodu je možné hovořit o nutnosti vyrovnat se s úkolem vymezení oblasti, která by vedla k tematizaci klíčových otázek týkajících se za prvé sebereprodukce společnosti a za druhé seberealizace obecného lidství. Přičemž právě tento dvojí úkol stojí ve středu základního dialektického rozporu moderní společnosti: dějinně progresivní oddělení politické a soukromé sféry otevírá prostor pro náležitou interpretaci tohoto oddělení a hlavně pro jeho konceptuální znovu-naplnění. Proto je možné spatřovat jako jeden z klíčových úkolů modernity nutnost vymezení sféry politického vůbec.¹³³ Liberalismus je jednou z možných artikulací tohoto vymezení. Stejně tak je takovým pokusem o tuto artikulaci také filosofie osvobození.

Rawls se snaží naplnit oddělení těchto sfér obsahem, který by mu pomohl především udržet stávající – dějinně podmíněný – ráz

¹³² Podrobněji o spojení veřejného a soukromého v tradiční společnosti a o následném oddělování těchto dvou oblastí srov. s Weber, M. Asketický protestantismus a jeho etika povolání. In: Týž. *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá Fronta, 1997, s. 244-267; Weber, M. *Protestantská etika a duch kapitalismu*. C. d., s. 185-245.

¹³³ Eisenstadt, S. N. *Multiple modernities*. *Daedalus*. 2000, s. 1-29.

pozdněkapitalistické společnosti, jehož největší výhodou spatřuje zřejmě ve faktuálně dosažené úrovni vzájemné tolerance mezi jednotlivými komprehenzivními doktrínami – v tzv. rozumném pluralismu. Přesně v duchu zakládajících textů moderních společností (např. Prohlášení práv člověka a občana z roku 1789¹³⁴) je jeho pojetí spravedlnosti snahou o artikulaci a podporu buržoazního pojetí práva a buržoazního demokratického státu, který vede především k jeho historické nezměnitelnosti. Nechám nyní stranou to, zda je takový stav žádoucí, či nikoliv. Jde zde spíše o to ukázat, že jeho pojetí není neutrální a jeho proceduralistické vymezení formy i obsahu spravedlnosti nevede k výsledkům žádoucím z hlediska samotného liberálního vymezení principů spravedlnosti. Abych však mohl tuto otázku prozkoumat detailněji, je třeba zvolit hlubší rovinu analýzy.

Z uvedeného důvodu, kdy cílem je v zásadě externí kritika liberálního pojetí spravedlnosti, je nezbytně nutné se zdánlivě paradoxně ponořit hlouběji do vlastní Rawlsovy argumentace a do kritiky jeho pojetí od Geralda A. Cohena a zpochybnit některá Rawlsova interní východiska. Ještě než přistoupím k tomuto kroku, musím se nicméně zmínit o jednom aspektu, který doposud zmíněné zasadí do ještě ucelenějšího kontextu: je třeba vyjasnit otázku jednání člověka jako individua a především jako sociální kolektivity. Co je tímto jednáním na tomto místě myšleno? V intenci Marxovy kritiky buržoazního práva a vymezení demokratického státu a v kontextu teorie uznání¹³⁵ je třeba si uvědomit, že *jednání* je možné pojímat ve dvou komplementárních vymezeních. Za prvé je jednání pojímáno především jako intencionální či neintencionální aktivita nějaké sociální skupiny, jež má ve výsledku vést k proměně řádu uznání dvěma možnými způsoby: aplikací převisu platnosti či posunem hranic sfér uznání. Za

¹³⁴ Deklarace práv lidských a občanských. Dostupné z WWW: <<http://www.vlada.cz/assets/tema/Deklarace-prav-lidskych-a-obcanskych.pdf>>.

¹³⁵ Srov. s částí „Sféry uznání, sociální konflikt a morální pokrok“.

druhé je jednáním myšlena každodenní aktivita konkrétních jedinců, která je součástí širšího vymezení jednání. Toto druhé vymezení jednání odpovídá mimo jiné *volbám aktérů* v konkrétních životních situacích. Nespravedlnosti tohoto světa jsou s jistým časovým a prostorovým posunem nakonec vždy důsledky či projevy jednání na této úrovni. V tuto chvíli není vůbec důležitá problematizace tohoto náhledu, která by si vynucovala pečlivou analýzu intencionality jednání na této individuální rovině ve chvíli, kdy by mělo být usilováno o důslednou analýzu otázky morální odpovědnosti za nějaký faktický stav.

Konkrétní vymezení hranic lidského jednání je potom nejen teoretickým počinem (jako např. u Rawlsova liberálního pojetí spravedlnosti jako férovosti, kde jednání spočívá v individuálních volbách v rámci vyznačených hranic), ale zároveň může mít historicko-politické důsledky spočívající v *omezení* uvedených forem morálního pokroku prostřednictvím esencionalizace historicky podmíněného stavu jako stavu jediné žádoucího právě prostřednictvím teorie. Jedním z cílů mé práce je potom právě ukázat tuto podobu slepé uličky vývoje pozdního kapitalismu spočívající v liberální blokaci morálního pokroku skrze apriorní důraz na aktuálně existující instituce nějakého, v našem případě však liberálního demokratického státu.

Jaký účel vlastně má teorie spravedlnosti podle Rawlse? Odpověď je podle něj taková, že má v rámci rozumného pluralismu komprehenzivních doktrín stanovit takové principy spravedlnosti, které by si rozumní lidé, kteří neznají své osobní preference a sociální status, sami zvolili. Tyto principy spravedlnosti potom mají být aplikovány v rámci tzv. základní struktury společnosti, která sestává z klíčových sociálních institucí. Principy spravedlnosti dále „[...] vymezují základné práva a povinnosti, ktoré nariaďujú hlavné politické a spoločenskej inštitúcie a usmerňujú rozdeľovanie výhod, ktoré vyvstávajú zo spoločenskej kooperácie a určujú bremeno potrebné na jej

zachovanie.“¹³⁶ Nyní se ovšem nebudu soustředit na obsah, tzn. na pojetí rovnosti v rámci principů spravedlnosti, ale na formální aspekt tohoto vymezení.

Základní struktura společnosti je podle Rawlse vlastně donucovací strukturou, která má za úkol reglementovat život společnosti z hlediska hlavního cíle společnosti, kterým je zajištění její reprodukce.¹³⁷ Je tomu tak proto, že společnost je pro Rawlse systémem společenské transgenerační spolupráce, v jejímž rámci usilují jedinci o vlastní koncepty dobra. Zdánlivě tedy Rawls hájí pozici, kterou lze považovat za dějinně progresivní, neboť jeho volba tohoto cíle není metafyzická, ale politická¹³⁸: Rawls se domnívá, že právě proto, že definuje společnost jako systém transgenerační spolupráce, je obecné vymezení jednotlivých rovin základní struktury – tedy institucí – možné držet odděleně od motivací individuů. Z tohoto důvodu se jedná u Rawlse o argumentaci, která extenzivním způsobem znovu artikuluje podstatu buržoazního demokratického státu: důsledné odtržení soukromé a politické roviny. Hlavním cílem existence společnosti tak nakonec – přes prvotní Rawlsovu snahu – není přímo zajistit podmínky lidského sebeuskutečnění, ale spíše udržet samotné *ekonomické vztahy*, které tak Rawls staví výše než zájem člověka. Proč je možné toto říci? Domnívám se, že vlastní podstatou argumentu, který jsem zde představil, je to, že další udržování oddělení soukromého a politického vede k tomu, že se velká část negativních sociálně-ekonomických fenoménů určujících pro postavení a sociální realitu širokých sociálních vrstev (zkrátka formy zneuzná(vá)ní) stává nedotknutelnou v rámci sféry politického, jelikož z ontologického hlediska spadají tyto fenomény do sféry soukromé. Rawlsova teorie spravedlnosti svým nastavením tuto skutečnost nejen, že neproblematizuje, ale spíše ji na ideologické rovině udržuje, neboť

¹³⁶ Rawls, J. *Spravodlivost' ako férovosť*. C. d., s. 30.

¹³⁷ Tamtéž, s. 73-77.

¹³⁸ Rawls, J. Spravedlnost jakožto ‚fairness‘: politická nikoli metafyzická. *Reflexe*. 1995, no. 14, s. 4 (1-30).

stav ignorování sociálních a ekonomických nespravedlností zaměňuje s neutralitou vůči komprehenzivním doktrínám. Komprehenzivní doktrína je totiž v kontextu teorie uznání možné pojímat nikoliv především jako vyjádření nějakých abstraktních a metafyzických tužeb jedinců, ale spíše jako kolektivní formulace zkušenosti *zneuznání*. Jejich ignorování v otázkách politiky, anebo obecněji spravedlnosti potom je pouhou *pseudoneutralitou*, která původní cíl lidské emancipace staví z noh na hlavu: nepřispívá zvětšení prostoru pro lidskou seberealizaci, ale naopak udržuje panující nespravedlivé uspořádání, jež podmínkám všeobecné seberealizace brání. Rawlsova snaha o normativní pacifikaci konfliktu a jeho kontraktualizaci vede paradoxně k přežívání skutečných rozporů a antinomií v realitě.

Z podobného důvodu Cohen na Rawlsově teorii kritizuje to, že aplikuje principy spravedlnosti pouze na oblast základní struktury společnosti. K tomuto problému více viz část VI.2, neboť se jedná o otázky spjaté spíše s mikrosociální rovinou zkoumání možné kritiky liberalismu.

Soukromé není ve fakticitě pozdního kapitalismu politické, stejně jako politické nespočívá v autentickém sebeprojevení vlastního boje za uznání, resp. proti zneuznání. Politické v buržoazním demokratickém státě odpovídá udržování sociálního řádu a neslouží autentickému lidskému jednání v rámci morálního pokroku: díky formě sféry politického, která je uspořádána na bázi národního státu, mají prostor k artikulaci ty skupiny obyvatelstva, které svůj boj za uznání artikulovaly již před 200 lety. Forma totiž odpovídá obsahu.

Ve skutečnosti se nadto nejedná o nějaké zklamání, anebo chybu, ale naopak se jedná spíše o projevení podstaty sféry politického v rámci pozdněkapitalistické formace, která je v tomto bodě extenzí raně buržoazního pojetí národního a demokratického státu. Kritická teorie se musí v této souvislosti soustředit na vysvětlení tohoto zmatení, které spočívá v záměně cílů a prostředků. Lidské sebeuskutečnění není možné

v rámci prostoru, který není otevřen autentickému vymezení se vůči formám zneuznání, jež pramení z podstaty tohoto systému. Současné fenomény, které je možné sociologicky či sociálně-filosoficky analyzovat jako *depolitizující*¹³⁹, je třeba ve skutečnosti odhalovat v jejich pravé podobě: depolitizace není chybnou aplikací liberálních principů řízení společnosti (politika a spravedlnost), ale naopak jejich plným rozvinutím. Depolitizace je ve skutečnosti buržoazní politikou.

Bližší vymezení základního cíle společnosti¹⁴⁰ a založení úkolů institucí základní struktury jsou dvěma momenty, které je dle mého názoru nutné v opozici k Rawlsovi, vnímat tak, že by totiž ve skutečnosti mělo jejich vymezování spadat do sféry politična v tom smyslu, že by jejich stanovení mělo být otevřeno definování na základě konkrétních komprehenzivních doktrín stojících v centru lidských identit¹⁴¹. Hlavní problém Rawlsovy teorie je potom v tomto kontextu skryt v konceptu identity. Pokud je možné vidět životní cíle (či komprehenzivní doktríny) lidí jako derivace jejich identit (jinými slovy jako výsledky pramenícími z jejich koncepcí dobra), potom tyto koncepce dobra představují důležité momenty pro politickou sféru z toho důvodu, že mohou zprostředkovávat zkušenosti spojené se sociálně zapříčiněným utrpením. Slovník identity obsahuje zkušenosti sociálního utlačování (zneuznání). Rawls zamýšlí konstruovat původní situaci tak, aby neutralizovala mocenské vztahy, přičemž však toto opomenutí historického a sociálního světa v politice není bez důsledků. Nyní je třeba učinit určitý myšlenkový experiment: je třeba zvážit určitý historický stav věcí, který není charakterizovaný závojem nevědomosti, ale spíše vztahy otroctví či utlačování. Domnívám se, že v této situaci je vyjádření o nezbytnosti ignorovat vlastní identity či každodenní

¹³⁹ V českém kontextu srov. např. s Bělohradský, V. (et al.). *Kritika depolitizovaného rozumu: úvahy (nejen) o nové normalizaci*. Praha: Grimmus, 2010.

¹⁴⁰ Zde jde tedy především o sociální vymezení způsobu, jakým společnost zajišťuje svou reprodukci a jakým způsobem přispívá k sebeuskutečnění jejích členů.

¹⁴¹ Identit v tom smyslu, který v návaznosti na Honnethovu kritickou teorii uznání vymezují v oddíle „Intersubjektivní formování identity“.

zkušenosti (které jsou ve skutečnosti základy našich komprehenzivních doktrín) vyjádřením mocenské pozice. Příkaz „Ignoruj vlastní identitu“ je spojen s pozicí utlačovatele. Zkrátka z pozice vítěze je snadné zaujmout neutrální pozici. V liberálním kontextu tudíž není možné ustanovit revoluční jednání převracející staré sociální struktury a zakládající struktury nové.

VI.2 Otázka rovnosti

V rámci této části se soustředím na rozbor několika aspektů možné kritiky pojetí rovnosti podle Rawlsovy teorie spravedlnosti. Vycházet zde budu především z práce¹⁴² analytického socialisty Geralda A. Cohena. Základní argumentační východisko této kapitoly je tedy obecná teze, že sociální nerovnosti lze chápat jako jiné vyjádření pro nerovnou distribuci sociálního ocenění. Nadto pokud lze Rawlsovu teorii spravedlnosti vnímat jako určité morální zázemí výkonu (který je jedním z nejdůležitějších vzorců rozdělování sociálního ocenění v podmínkách současných atlantických společností), je potom na místě analyzovat argumenty, které mají za úkol podpořit toto pojetí spravedlnosti ve veřejném prostoru¹⁴³. Tato část je snahou o explicitní provázání kritiky určité koncepce spravedlnosti se sociologickým zkoumáním forem rozdělování sociálního ocenění¹⁴⁴. Předběžným cílem je potom ukázat morálně-argumentační nedokonalosti Rawlsovy obhajoby nerovnosti, které by tak měli naznačovat možnou kritickou interpretaci této teorie. Tato interpretace potom bude sloužit jako základ kritiky morálního zázemí výkonu.

¹⁴² Srov. především s Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. London, Cambridge: Harvard University Press, 2008; Cohen, G. A. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2000; Cohen, G. A. *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha: Filosofia, 2006.

¹⁴³ Anebo je možné říci, že jsou intelektuálním obrazem obecně sdílených morálních předpokladů konstituce takovéto společnosti. Obecně viz pozn. č. 3.

¹⁴⁴ Srov. s částí „Sféra sociálního ocenění“.

Budu postupovat v těchto krocích: za prvé představím kritiku argumentace, která obhajuje nerovnosti na základě *podnětů* pro určitou část populace poukazem na nedostatečné pojetí pospolitosti. Za druhé se soustředím na internější kritiku aplikace principu difference, který je klíčovou částí Rawlsovy koncepce spravedlnosti jako férovosti.¹⁴⁵ Tímto způsobem by měla být ukázána vnitřní nesoudržnost principu difference a některých základních vymezení spravedlnosti vzhledem k pojetí sociální ne/rovnosti v rámci spravedlnosti jako férovosti. Cílem je potom hlavně zprostředkovat kritiku výkonu ve formě morálního zázemí atlantických společností. Obě tyto části spolu vnitřně souvisí a společně by měli ukázat určité rozměry *sobectví* v morálním zázemí atlantické kapitalistické modernizace.

I.

Výchozí otázka v tento moment zní: kdy je podle Rawlse nějaká společnost spravedlivá? Společnost je spravedlivá tehdy, pokud její členové podporují a souhlasí s určitou koncepcí spravedlnosti. Takováto úplná autonomie odpovídá situaci, kdy „[...] občané v každodenním životě, kteří [...] jednají na základě prvních principů spravedlnosti, na kterých by se shodli.“¹⁴⁶ Rawls dále upozorňuje, že „[...] nějaká společnost je dobře uspořádána [...] je-li také účinně regulována veřejným pojetím spravedlnosti. Jinak řečeno, je to společnost, v níž (1) každý uznává a ví, že ostatní uznávají stejné principy spravedlnosti, a (2) základní společenské instituce obecně splňují tyto principy, a je

¹⁴⁵ Další možnou linií kritiky Rawlsovy teorie spravedlnosti, kterou nabízí Cohen, je kritika konstruktivistického charakteru této teorie. Tento způsob kritiky se soustředí na to, aby ukázal, že konstruktivistický charakter odvození principů spravedlnosti je chybný, neboť zaměňuje principy spravedlnosti (jako hodnoty) s regulativními pravidly společnosti. Pro potřeby méj práce by tato kritika mohla být zajímavá, ale já se zde snažím odhalit především konstitutivní momenty výkonu jako vzorce rozdělování sociálního ocenění. Srov. s Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., s. 274-343.

¹⁴⁶ Rawls, J. Kantian Constructivism in Moral Theory. In: Rawls, J.; Freeman, S. (ed.). *Collected Papers*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999, s. 308. V orig.: „[...] citizens in everyday life who [...] act from the first principles of justice that would be agreed to.“

obecně známo, že je splňují.¹⁴⁷ Přestože je tedy společnost regulována na základě principů spravedlnosti v rovině základní struktury společnosti, panuje od počátku určitá nejasnost, jakou roli hraje individuální či kolektivní jednání nevázané přímo na institucionální prostory.

Druhým důležitým bodem zde je Rawlsovo vymezení legitimní míry sociální nerovnosti. Nerovnost je podle Rawlse *spravedlivá* tehdy, pokud celkové sociální uspořádání (jehož je nerovnost důsledkem) přispívá k tomu, že i ti nejhůře postavení jsou na tom lépe, než kdyby platilo uspořádání jiné, za jehož podmínek by na tom byly hůře¹⁴⁸. Cohen si při určité kritické analýze¹⁴⁹ Rawlsova principu difference uvědomuje, že jde vlastně ohledně zdůvodnění nerovnosti o argumentaci založenou na podnětech. Co je tím myšleno?

Hlavním cílem Rawlsovy teorie spravedlnosti je totiž nabídnout určitou konkretizaci argumentu pro nerovnost založeném na uvedeném uvažování principu difference: ekonomické nerovnosti jsou zdůvodnitelné pouze za situace, kdy materiálně zlepšují situaci těch, co jsou na tom nejhůře. V této souvislosti je vznesený požadavek na vyšší odměny pro určité skupiny ve společnosti postavený na tezi, že jejich příspěvek pro celkový společenský produkt je přece vyšší či kvalitnější než příspěvek jiných, a že se ve skutečnosti jedná o objektivní požadavek spočívající v obecném vyšším odměňování těch, kteří z nějakého důvodu mohou odevzdávat více práce pro společenskou produkci. Aby byly schopni odevzdávat tento vyšší výkon, musí obdržet adekvátní podněty v podobě vyšších odměn.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Rawls, J. *Teorie spravedlnosti*. C. d., s. 18.

¹⁴⁸ Srov. s vymezením principu difference na s. 87.

¹⁴⁹ Viz Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., s. 27-86.

¹⁵⁰ V tento moment je možné předběhnout argumentaci a upozornit na vlastní celkový cíl kritiky pojetí nerovnosti u Rawlse. Cohenova kritika totiž ve zkráceném vyjádření ukazuje, že tato poslední věta platí se zdánlivě nepatrnou diferencí, kdy namísto slova „schopní“ klade „ochotní“. Věta zdůvodňující nerovnosti tedy podle Cohena zní takto: *Aby byly ochotni odevzdávat tento vyšší výkon, musí obdržet adekvátní podněty v podobě vyšších odměn*. Tato celá část textu je potom popisem *argumentace* zdůvodňující tuto kritiku.

V této souvislosti Cohen vznáší otázku interpersonálního charakteru¹⁵¹ požadavku založeného na podnětech. Analyzuje totiž vazby mezi požadujícím a požadovaným v rámci veřejného vznesení požadavku na vyšší odměnu pro ty, kteří jsou schopni více přispívat¹⁵². Cohen dochází k závěru, že argument založený na podnětech, který má zdůvodnit vyšší odměny pro některé, vlastně na interpersonální rovině odpovídá svou strukturou požadavku, který vznáší nějaký únosce na rodiče uneseného dítěte ve chvíli, kdy požaduje výkupné. Takové tvrzení ovšem vyžaduje vysvětlení.

Jelikož je společnost do určité míry – anebo by měla být – pospolitostí, požaduje Cohen u takovéto požadavku na vyšší odměnu jeho otestování v rámci interpersonálního testu. Pojem pospolitosti si obecně vynucuje vyčerpávající zdůvodnění nároků jednotlivých skupin obyvatelstva vůči jiným skupinám. Interpersonální test nějakého opatření (zde vyšších odměn) odhaluje sílu argumentace na podporu takových navrhovaných opatření: táže se totiž, zda by argument mohl sloužit jako zdůvodnění sporovaného opatření, „[...] když je [požadováno] jakýmkoliv členem společnosti vůči jinému členu společnosti.“¹⁵³ Pospolitostí Cohen obecně myslí různorodá společenství lidí na nejrůznějších úrovních (od sběratelů známek po pospolitost národní). V tomto kontextu se však Cohen zabývá tzv. ospravedlňující pospolitostí (*justificatory community*), která je sdružením lidí, mezi nimiž může převažovat nějaká norma upravující jejich uspořádání pouze tehdy, je-li vyčerpávajícím způsobem zdůvodněna v rámci komunity. Obecně lze říci, že nějaké navrhované opatření – či požadavek – neprojde v interpersonálním testu za situace, kdy „[...] by relevantní

¹⁵¹ Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., 2008, s. 35-41.

¹⁵² Nechci tyto úvahy komplikovat celou šíří Cohenova uvažování, která v této souvislosti začleňuje i otázku po charakteru přínosů pro společnosti: totiž zda se nejedná o náročnější či zvlášť odporné formy práce – tzv. břemena práce. Tento moment zde vypouštím a zabývám se modelovou situací, kterou nelze charakterizovat těmito specifickými případy. K tomuto více viz např. zde: Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., s. 101-106.

¹⁵³ Tamtéž, s. 42. V orig.: „[...] when uttered by any member of society to any other member.“

aktéři *nemohli* obhájit své chování, které vychází z argumentu.“¹⁵⁴ Cohen uzavírá, že ve zkoumaném případě lze argumentem o podnětech obhájit nerovnost pouze ve společnosti s nedostatkem pospolitého charakteru interpersonálních vztahů, neboť ti, kteří jsou schopni pracovat výkonněji a požadují za to vyšší odměnu v souvislosti se zlepšením situace nejhůře postavených, nejsou schopni tento požadavek ve skutečnosti komunitně zdůvodnit. Pokud by byli veřejně tlačeni ke kladení argumentů na podporu svého požadavku, byli by totiž nakonec donuceni odhalit skutečnou rovinu domnělé nutnosti a nevyhnutelnosti vyšších odměn. Právě v této souvislosti Cohen analyzuje pozici únosce dětí¹⁵⁵, který může také využívat obecné argumentace, že děti mají přeci být se svými rodiči a proto je dobré, aby mu bylo zapláceno – aby mohl vrátit unesené dítě rodičům. Klíčová je zde relace mezi třetí a první osobou vyjádření požadavku. Cohen totiž říká, že skupina lidí, která požaduje vyšší odměny – a je třeba si uvědomit, že nejde o nepříjemné či obtížné práce, ale o ochotu prosadit vyšší míru vrozených a zároveň tedy morálně arbitrárních schopností a vlastností – ve skutečnosti využívá své nezasloužené pozice pro zlepšení vlastní situace a forma sdělení argumentu odpovídá vyjádření ve třetí osobě. Podobně jako únosce.

V zásadě je nutné zdůraznit, že se zde v rámci Rawlsovy teorie ukazuje určité napětí v koncepci společnosti. Tento náboj spočívá v rozporu mezi skutečností sociability založenou na sociálním smlouvání a legitimizující koncepcí sociálních vztahů založených na pospolitosti. Rawlsovo pojetí společnosti je totiž v nejobecnějším vyjádření pospolité, třebaže pospolitost pojímá v liberálním smyslu jako pospolitost politického: jak jsem již ukázal na počátku této části, lidé žijí v dobře uspořádané společnosti tehdy, sdílejí-li principy spravedlnosti. Avšak Cohen ukazuje, že pojetí spravedlnosti jako férovosti je vedeno motivací

¹⁵⁴ Tamtéž, s. 44. V orig.: „[...] if relevant agents could not justify the behaviour the argument ascribes to them.“

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 38-41.

k uvažování o spravedlnosti (v původní situaci) založenou na *vlastním zájmu* a nikoliv na pospolitě kladené otázce, co je spravedlivé. Ve společnosti, kde členové souhlasí s principem difference, by totiž podle tohoto principu přece jednali a udržovali odpovídající morální klima. Akceptace argumentace založené na podnětech znamená laxní čtení¹⁵⁶ principu difference odpovídající v důsledcích jeho nenaplnování ve vlastním jednání¹⁵⁷. Nerovnosti založené na podnětech nejsou totiž spravedlivé a ani nutné pro motivaci výkonu v rámci pospolitosti podle Rawlsova vymezení. Laxní interpretace principu difference znamená ve skutečnosti přidávat těm, co již mají. Rawls však tuto interpretaci prezentuje jako spravedlnost, zatímco Cohen se snaží ukázat, že se jedná o projev *sobectví*, jež je vlastní kapitalistickému formování osobnosti¹⁵⁸. Argumentace založená na podnětech, která má zdůvodnit nerovnost (tj. určité čtení principu difference), je v rámci dobře uspořádané společnosti nepatřičná, neboť je založená na nedostatečném vnitřním pojetí pospolitosti a v důsledcích odpovídá sobeckému charakteru kapitalisticky formované osobnosti. Ti, kteří jsou schopni produkovat více, než jiní, totiž požadují vyšší odměny údajně kvůli situaci nejhůře postavených, ale ve skutečnosti nejsou schopni tento požadavek zdůvodnit v rámci komunity, jelikož jediným faktickým důvodem je jejich vlastní neochota striktně dodržovat údajně komunitně přijatá pravidla – principy.

¹⁵⁶ Možné je i jiné čtení, které Cohen nazývá jako striktní čtení principu difference. Toto rozlišení (striktní a slabé či laxní) odpovídá dvěma možným řešením otázky po nezbytnosti nerovností pro zlepšení situace nejhůře postavených. Za prvé jde o nerovnosti, které jsou nezbytné pro zlepšení situace těch nejhůře postavených nezávisle na lidském jednání. Za druhé jde o nerovnosti, které jsou naopak závislé pouze na lidském jednání. Od tohoto rozlišení Cohen odvíjí dva způsoby čtení slova *nezbytné* v rámci principu difference. **Striktní čtení principu difference** počítá s nerovnostmi jako nezbytnými pouze, pokud jsou nezbytné bez ohledu na lidské volby. **Slabé čtení principu difference** počítá také s nezbytností nerovnosti danou lidskými volbami. Cohenova kritika pak svým způsobem podléhá tomuto rozlišení, neboť toto rozlišení je pro ni fundamentální. Cohen dokládá, že v rámci Rawlsova díla je možné nalézt podporu pro obě čtení principu difference. Více viz Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. London, Cambridge: Harvard University Press, 2008, s. 68-69.

¹⁵⁷ Obdobnou linií se ovšem z jiné perspektivy zabývá následující část.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 82-86.

II.

V rámci druhého principu spravedlnosti, jak jsem již na několika místech uvedl, Rawls rozlišuje dva principy: princip férové rovné příležitosti a především princip difference. Princip difference lze navíc považovat za vlastní *normativní jádro* obhajoby výkonu jako vzorce rozdělování sociálního ocenění. Avšak základní otázka, o kterou se vede spor, je, za jakých okolností ve skutečnosti nastávají poměry, které by odpovídaly naznačené definici této *spravedlivé nerovnosti* jako situace, kdy i ti nejhůře postavení jsou na tom lépe, než kdyby tyto nerovnosti neexistovaly? V tento moment tedy vstoupím hlouběji do vlastního interního rámce argumentace *principu difference*.

Pro lepší pochopení těchto tvrzení je třeba si uvědomit, že jistým zamlčeným východiskem je zde analytické rozdělení lidí ve společnosti na ty potenciálně výkonnější (talentované) a na ty méně potenciálně výkonné (netalentované).¹⁵⁹ Talentovaní jsou těmi členy společnosti, kteří v jejím rámci požívají morálně arbitrárních výhod souvisejících s nahodilou distribucí tří skupin charakteristik: s v nějakém ohledu lepší distribucí geneticky daných schopností a kvalit, distribucí sociálních charakteristik jako je např. rodina, do které se člověk narodí či dědictví, a poslední je distribuce pouhého štěstí ve smyslu náhodných událostí, které člověka v životě potkávají a ovlivňují jeho směřování¹⁶⁰. Princip difference se vyrovnává s problémem, jak zajistit, aby talentovaní odvedli odpovídající díl přínosu pro společnost v situaci, kdy by absence plného výkonu talentovaných byla ztrátou pro společnost jako celek, a tedy i pro méně talentované. Neochota talentovaných vyprodukovat plný díl svého přínosu, kterého jsou schopni, se projevuje právě požadavkem vyšších odměn – nerovností – a tedy i požadavkem po specifickém a vyšším uznání. Cohen se snaží vyrovnat s tímto tvrzením

¹⁵⁹ Toto rozlišení slouží jako součást podmínek myšlenkových experimentů, na nichž stojí argumentace i kritika Rawlsova pojetí.

¹⁶⁰ Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., s. 110-113.

tak, že důsledně aplikuje a rozvíjí princip difference v souvislosti se souhlasem lidí s tímto principem (což je Rawlsův předpoklad). Pečlivou argumentací¹⁶¹ se Cohenovi daří ukázat, že v situaci, kdy všichni lidé souhlasí¹⁶² s aplikací principu difference ve své společnosti, nejsou nerovnosti v rozdělování nutné. Naopak tyto nerovnosti jsou „[...] nezbytné pouze proto, že volby talentovaných [v konkrétní individuální rovině jejich životního rozhodování] nejsou přiměřeně formovány principem difference.“¹⁶³ Pokud totiž talentovaní požadují větší část sociálního ocenění, souvisí tento jejich požadavek výhradně s jejich *volbou*, což navíc znamená, že tato jejich volba není principem difference vedena. Pregnantně to Cohen vyjadřuje takto: „Při svém *sebe-ospravedlňování*, při obhajobě principu difference, by totiž [talentovaní] nemohli tvrdit, že jejich vysoké odměny jsou pro zlepšení postavení nejslabších nezbytné, neboť, ve standardním případě, jsou to oni, kdo činí tyto odměny nezbytnými na základě své neochoty pracovat za běžné příjmy stejně produktivně jako za příjmy mimořádně vysoké.“¹⁶⁴ Princip difference tedy může zdůvodnit nerovnost pouze ve společnosti, kde není akceptován všemi, anebo není realizován zcela. To znamená, že spravedlnost jako taková je funkcí jak pravidel jednání daných sociálními institucemi, tak každodenních voleb uvnitř těchto pravidel, tedy jednáním. Cohenovi se tedy daří poukázat na vnitřní rozpory Rawlsovy teorie spravedlnosti, která se snaží obhájit nerovnost vlastně až na základě lidského *sobectví*.

Dalším rozporem Rawlsovy koncepce spravedlnosti jako férovosti, kterého si Cohen všímá v souvislosti s principem difference, je problematika samotného přesného vymezení obsahu tzv. základní

¹⁶¹ Cohen, G. A. *Iluze liberální spravedlnosti*. C. d., s. 89-140. V nejaktuálnější formulaci viz Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., s. 139 a n.

¹⁶² Tento předpoklad Cohenovy kritiky připouští také Rawls. Viz výše.

¹⁶³ Cohen, G. A. *Iluze liberální spravedlnosti*. C. d., s. 106.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 105-106.

struktury¹⁶⁵. Rawls staví svou koncepci spravedlnosti na základním předpokladu aplikace principů spravedlnosti *vylučně* v rámci pravidel základní struktury a nikoliv v rámci individuálního jednání¹⁶⁶. Vymezení toho, co je základní strukturou, se objevuje v Rawlsově díle ve dvou interpretacích: buď jsou základní strukturou pouze rozsáhlá donucovací schémata společnosti (dokonce říká, že se dá základní struktura vyčíst z ústavy), anebo jsou součástí základní struktury všechny významné sociální instituce, přičemž v tomto případě neklade žádný důraz na (právní) donucování. V tomto druhém vymezení tedy patří do základní struktury také instituce, které nejsou postaveny na (právním) donucení, ale spíše *na konvencích* (jako např. rodina, která je založena na každodenním jednání svých členů). Potom již ale *není možné* zvolené jednání individuí *vylučovat* z hranic spravedlnosti. Cohen v této souvislosti ukazuje, že rovina *nedonucovacích* sociálních struktur (myšleno struktur nedefinovaných právem) na rozdíl od struktury donucovací *je* formována každodenními rozhodnutími členů, což se dobře ukazuje právě na příkladu rodiny. Tato skutečnost radikálně poškozuje Rawlsův základní předpoklad o tom, že principy spravedlnosti se týkají *pouze* základní struktury, neboť v předešlých větách se ukázalo, že některé instituce této struktury (např. rodina) jsou (spolu)formovány individuálním jednáním. „Osobní je tedy skutečně politické: osobní rozhodnutí, k nimž je litera zákona lhostejná, jsou pro sociální spravedlnost neopomenutelná.“¹⁶⁷ Cohen se tedy v tomto bodě dostává ke svému stanovisku, které říká, že spravedlnost je věcí tzv. základní struktury *i* příslušného étosu jednání (de facto tak odmítá Rawlsovo tvrzení, že principy spravedlnosti ovládají pouze základní strukturu spravedlivé společnosti). S tímto se ovšem u Cohena pojí i otázka viny: pokud totiž osobní rozhodnutí je záležitostí spravedlnosti, je legitimní

¹⁶⁵ Cohen, G. A. *Rescuing Justice and Equality*. C. d., s. 116-150.

¹⁶⁶ Srov. s definicí na s. 87.

¹⁶⁷ Cohen, G. A. *Iluze liberální spravedlnosti*. C. d., s. 131.

v nespravedlivé společnosti vznášet otázku viny za nespravedlnost. Odpověď na tuto otázku není ovšem podle Cohena nijak jednoduchá: jelikož jsou lidé ve svých rozhodnutích silně ovlivněni sociálním kontextem, ale zároveň je jejich rozhodování skutečnou volbou, je patřičné zaujmout citlivý postoj k otázce jejich viny za sociální nespravedlnosti: kumulování (tedy jedna z rovin étosu kapitalistické společnosti) *není* spravedlivé, ale zároveň nelze říci, že by lidé, kteří jsou pod jeho sevřením, byli stejně nespravedliví. Důsledkem je zde to, že by se mělo usilovat o *aplikaci* principů spravedlnosti na dominantní vzorce sociálního chování (např. i prostřednictvím morálního příkladu). Podle Cohena je totiž třeba (z)měnit sociální étos jednání, což v moderních kapitalistických společnostech jasně vymezuje oblast, kde je třeba jednat. Touto oblastí je podle něj distributivní spravedlnost, neboť panující étos mimo jiné určuje, do jaké míry jsou ve společnosti vnímány panující rozdíly v distribuci jako legitimní.

Druhou rovinou této kritiky, která zůstává zatím poněkud skryta, je potom moment, který dle mého názoru nejlépe přispívá ke kritickému pochopení současného stavu společnosti. Pokud bych totiž měl skutečně vycházet z premis uvedených v této části, potom je nutné zmínit ještě jeden nezanedbatelný důsledek Cohenovy kritiky Rawlsovy teorie spravedlnosti v kontextu mého interpretace uznání. Totiž pokud je skutečně spravedlnost věcí jak institucí, tak jednání, je třeba pochopit, co přesně znamená tvrdit opak. Domnívám se totiž, že pokud je zároveň možné považovat Rawlsovu teorii spravedlnosti za vládnoucí sebereflexivní chápání společností atlantického civilizačního okruhu a zároveň jejich normativní zdůvodnění (legitimizaci), musí tato ideologie vést mimo jiné k výrazné erozi pospolitých vazeb kolektivního jednání. Právě tato eroze je potom zřejmě základem odpolitizování veřejného prostoru a sociálního procesu depolitizace společnosti¹⁶⁸.

¹⁶⁸ V českém jazykovém prostředí se kritikou Rawlsovy teorie spravedlnosti zabývá inspirativní text Marka Hrubce *Vrchnostenský veřejný rozum*. Jedná se o kritiku Rawlsova pojetí veřejného rozumu, které má poskytnout normativní legitimitu jeho teorii spravedlnosti. Hrubec analýzou dvou problematických aspektů

Jelikož sem se snažil v této části ukázat, že „[...] potvrzení samotného principu difference znamená, že spravedlnost vyžaduje (fakticky) bezvýhradnou rovnost [...]“¹⁶⁹ nezbývá než dodat, že z tohoto hlediska je Rawlsova obhajoba nerovností nejen nespravedlivá, ale také vnitřně rozporná.

liberální teorie spravedlnosti: demokratickým a sociálním deficitem ideje veřejného rozumu ukazuje, že Rawlsova teorie nevyžaduje sociální spravedlnost tím, že se plně soustředí na politický rozměr problému. Zkrátka: „Politický liberalismus nevyžaduje spravedlnost jako férovost neboli legitimita nevyžaduje (sociální) spravedlnost.“ Hrubec, M. Vrchnostenský veřejný rozum. Úskalí politického liberalismu. In: Týž (ed.), *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. C. d., s. 108. Směrování Cohenovy i Hrubcovy kritiky Rawlse, jak ukáží, vedou ke stejnému cíli: chtějí, ačkoliv každý z nich poněkud jiným způsobem, ukázat, že Rawlsova teorie se sama zbavuje skutečných egalitárních nároků na *sociální spravedlnost v realitě*.

¹⁶⁹ Cohen, G. A. Spravedlnost, podněty a sobectví. In: Týž. *Iluze liberální spravedlnosti*. C. d., s. 101.

VII. Prvky sobectví ve výkonu

Pokud platí doposud uvedené premisy a argumenty, je evidentní, že pozdně kapitalistické společnosti atlantického civilizačního okruhu nejsou primárně založeny na ohodnoceném přínosu skutečných výkonů pro společensky sdílené cíle, ale spíše jsou tyto meritokratizované momenty v zásadě vyjádřeními společenského sebechápání, které především slouží jako legitimizace společenského řádu a panujících nerovností. Obě části zvažující určité linie kritiky liberalismu měly za cíl ukázat rozporné momenty tohoto pojetí.

První linie se soustředila na rozbor kritiky liberální formy uspořádání společnosti spočívající na oddělení osobního a politického. Politická sféra je v rámci liberalismu pojímána v esencialistickém smyslu odtrženě od identit spjatých s nespravedlivými momenty sociálního uspořádání (tj. komprehenzivních doktrín). Formulace obsahů politických nároků nesmí být údajně ovlivňována komprehenzivními doktrínami informujícími o zkušenostech zneuznávání. Pokusil jsem se zde ukázat, že toto oddělení soukromého a politického není neutrální, ba naopak souvisí se zájmy, které nechtějí změnu současného uspořádání – nepřejí si a neusilují o změnu řádu uznání.

Cohenova kritika spravedlnosti jako férovosti, která se opírá především o různá čtení principu difference, ukazuje, že tato legitimizace současného sociálního uspořádání je vnitřně konfliktní minimálně ve dvou významných ohledech. Za prvé konstruuje domnělý předpoklad odtrženosti jednání a společenských institucí v konkrétních otázkách spravedlnosti (tedy na další rovině, než je rovina formálního vymezení fungování společnosti). Za druhé je Rawlsova koncepce nejednoznačná z hlediska chápání pospolitosti a interpersonálních vazeb ve spravedlivé společnosti. Stručně řečeno princip difference tak není buď schopen zdůvodňovat nerovnosti, anebo není naplněním koncepce spravedlivé společnosti, protože počítá s nedostatečným pojetím pospolitosti.

Lidé by se zkrátka podle Rawlse dohodli na principech spravedlnosti, ale sami by se jimi neřídili. Závazné by byly pouze pro významné sociální instituce regulující sociální vztahy. Není vůbec jasné, co to vlastně přesně znamená. Tato nejasnost navíc není náhodná, a ani není chybná ve smyslu nedokonalá. Domnívám se, naopak, že je inherentní součástí morálního zázemí kapitalistických společností atlantického civilizačního okruhu. Není totiž náhodou, že ruku v ruce s touto morální obhajobou kapitalismu (která by lapidárně mohla znít: *není třeba veřejně jednat, sledujte pouze své vlastní zájmy*) jdou faktické snahy o omezení sociálních institucí, což je viditelné v rámci regresivního vývoje sféry sociálního ocenění¹⁷⁰.

V souvislosti s analýzou provedenou především v části „Prekarizované podmínky práce a TCCs, aneb od solidarity přes výkon zpět k původu“ je třeba nadto připomenout, že procesy erodujícího principu rozdělování sociálního ocenění jsou koncentrovány v procesu *refeudalizace*, který se jeví jako nahrazování solidárně usměrňovaného principu výkonu (v institucionální rovině především sociální stát kombinovaný s fordismem) principem úspěchu na trhu. V tomto sociálním procesu se posilují nerovnosti silně prohlubující tendence detekovatelné u fenoménu formování transnacionální kapitalistické třídy a to v podobě silnější role původu jako pseudonového vzorce rozdělování sociálního ocenění. Výkon a jeho normativní společenská obhajoba ve skutečnosti slouží jako základ pro ještě více nerovné a nespravedlivé formy uspořádání společnosti prosazující se v rámci zmíněné a analyzované refeudalizace. Tyto negativní změny se projevují jak ve formě uspořádání společností (pojetí politiky jako formalizované struktury), tak v náplni uspořádání společnosti (panující vzorce rozdělování sociálního ocenění).

¹⁷⁰ Viz analýza této dynamiky v části „Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu.“

Kritická teorie uznání musí odmítnout vidět lidskou společnost v tomto skrytě esencialistickém smyslu, jako společnost, která by se v zásadních ohledech v dějinách neměnila, neboť jednání a struktura společnosti jsou odděleny propastí a nemají mezi sebou žádný skutečný vztah. Proto nemohu přijmout Rawlsovu obhajobu nerovnosti jako konzistentní a je třeba *demystifikovat* skutečný cíl ideologie výkonu ve světle uvedených úvah: jedná se o cíl, kterým je především faktuální i normativní *obhajoba nerovnosti* sice v egalitárnější podobě, než tomu bylo a je kupř. u původu, ale který rozhodně nenaplnuje náročnější představy spravedlnosti odpovídající např. solidaritě. Ve světle těchto skutečností je namístě představit, rozpracovat a zdůvodnit alternativní podoby morálního zázemí, které by formovaly relativně progresivní vzorce rozdělování sociálního ocenění a zároveň by neomezovaly sféru jednání. Takové morální zázemí lze nalézt v návaznosti na filosofii Enrique Dussela¹⁷¹ především v *étosu osvobození*, který tematizuje existující nespravedlnosti prostřednictvím přiznané komprehenzivní doktríny a zároveň vystavuje určité vymezení étosu jednání jako základu politiky osvobození.¹⁷²

¹⁷¹ Viz část „Dusselova filosofie osvobození a projekt dekolonizace: latinskoamerická forma morálního zázemí sociálního ocenění“.

¹⁷² Ničeméně obdobný alternativní morální zázemí samozřejmě nabízejí také atlantičtí autoři a autorky. Např. Gerald A. Cohen hovoří o étosu rovnosti a pospolitosti. Tento étos je možné spatřovat v pozadí formování solidarity jako alternativního vzorce rozdělování sociálního ocenění. Cohen představuje základní principy spravedlivější společnosti než je ta kapitalistická jako princip rovnosti a princip pospolitosti. Na základě specifického myšlenkového experimentu *výletu pod stan* ukazuje, že na tomto výletě by většina lidí volila pro organizaci života malé sociální skupiny tyto vcelku socialistické principy. Přitom je příznačné, že Cohen volí právě tento příklad, který mne opět přivádí k úvahám, které jsem uvedl v části věnované solidaritě. Jelikož se jedná o vzorec rozdělování sociálního ocenění, který není v současnosti dominantní, je hlavní sférou jeho rozvíjení lidské jednání, resp. étos. Nejintenzivněji lidé interagují v rámci nejbližšího sociálního okolí, přičemž étos rovnosti a pospolitosti se rozvíjí právě v této oblasti. Širšími společenskými předpoklady této Cohenovy koncepce jsou v sociálním státě již existující principy částečně nesobeckého fungování např. zdravotnictví nebo do jisté míry i školství (produkce zde zatím není orientována pouze na zisk). Podstatou toho, že některé roviny lidské aktivity jsou řízeny (částečně) nesobečtím, je struktura lidských potřeb. V sociálním státě moderních kapitalistických společností jsou totiž některé základní lidské potřeby a jejich naplnění stále ještě postaveny do jisté míry mimo logiku tržního étosu a to patrně z důvodu zajištění sociální koheze. Tyto prvky je však možné vnímat jako pozitivní momenty sociální reality, resp. jako institucionalizované ostrůvky étosu jednání založeném na rovnosti a pospolitosti, jako místa nadvlád rozdělování sociálního ocenění podle solidarity. Od těchto progresivních míst je třeba vyjít a v souladu s pěstováním étosu rovnosti a pospolitosti začít plně vnímat a proměňovat sociální realitu s ohledem na ty sociální skupiny, v jejichž zájmu naznačené nápravy mohou být. Srov. s Cohen, G. A. *Iluze liberální spravedlnosti*. C. d., s. 45-48.

Dusselova filosofie osvobození a projekt dekolonizace: latinskoamerická forma morálního zázemí sociálního ocenění

V poslední kapitole této disertační práce se budu zabývat především výkladem filosofie osvobození Enrique Dussela. Při tomto výkladu budu klást důraz na jeho ranější pojetí *osvobození*, které odpovídá především publikaci *Filosofía de la liberación*¹⁷³. V rámci této kapitoly se však navíc budu věnovat obecnému projektu dekolonizace a to především v kontextu latinskoamerické sociální reflexe. Půjde mi především o to ukázat, že filosofie osvobození náleží do širšího kontextu

¹⁷³ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Editorial Edicol, 1977. Zeela vědomě tak v tuto chvíli ponechávám stranou jeho další klíčová díla, ve kterých se věnuje dalšímu hlubokému rozpracování etických a politických témat pro věk globalizace. Číním tak z toho důvodu, že mi pro potřeby této studie jde především o zachycení filosofie osvobození jako projektu myšlení a intencionální aktivity. Srov. s Dussel, E. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. Především pak viz klíčové Dusselovo dílo posledních let: Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2009. Dussel vydal *Filosofii osvobození* v roce 1977 v hlavním městě Mexika. Tuto významnou knihu napsal a vydal v rámci své začínající emigrace, přičemž však základní myšlenky konceptu filosofie osvobození v jejich počáteční podobě formuloval již na přelomu 60. a 70 let. Dussel emigroval z Argentiny do Mexika v roce 1975 především na základě extrémních projevů politického pronásledování jeho osoby, rodiny i studentů. Nejkřiklavějším projevem pronásledování je neúspěšný pokus o atentát přímo na Dussela. Druhého října roku 1973 byl jeho dům napaden pomocí výbušniny. Naštěstí nebyl nikdo zraněn. O dva roky později byl Dussel s několika kolegy vyloučen z Universidad Nacional de Cuyo. Zmínění tohoto momentu v životě Enrique Dussela není samoučelné, neboť silně koreluje s jeho pojetím étosu osvobození jako morálního požadavku na konkrétní osoby a skupiny osob. V rámci tohoto požadavku také volá po zapojení se filosofů do boje proti utlačování.

současného postkoloniálního myšlení v latinskoamerickém kulturním okruhu. Z určitého – vlastně širšího – hlediska ovšem může filosofie osvobození představovat obširnější vymezení kritické reflexe koloniálních a nekoloniálních praktik utlačování nejen v rámci Jižní Ameriky, ale také v kontextu zemí třetího světa obecně a vytvořit tak v podstatě bazální rovinu pro transmoderní a pluriverzální filosofii odporu vůči všem formám útlaku¹⁷⁴. Těmito termíny Dussel odkazuje k celoplanetární potřebě vytvořit formu reflexe společnosti, která zohlední všechny významné civilizační okruhy a příslušné formy reflexe života a společnosti. Nicméně nechce stavět na pojmu univerzalizmu, ale spíše na pluriversalismu, který vymezuje tak, že je egalitárně otevřen právě všem formám zkušenosti bez ohledu na mocenské uspořádání.

První oddíl této kapitoly tak bude věnován obecnému seznámení s filosofickou reflexí vztahů kolonizace a postkolonialismu v Latinské Americe, přičemž budu tematizovat projekt dekolonizace v širším kontextu. V této souvislosti se dotknu především vymezení geopolitiky vědění (*geopolitics of knowledge*), která je v nejobecnější formulaci programovým souborem nástrojů dekolonizace myšlení. Druhý oddíl bude věnován samotnému výkladu Dusselovy filosofie osvobození s určitým interpretačním cílem vrcholícím v oddíle třetím. V rámci druhého oddílu se tedy budu nejdříve věnovat obecnějšímu výkladu filosofie osvobození v uvedené první formulaci z přelomu 70. a 80. let, přičemž ovšem budu tento výklad směřovat k důrazu na vysvětlení konstitutivních prvků Dusselovy filosofie a klíčové části jeho argumentace. Celý druhý oddíl bude sloužit jako rezervoár materiálu pro oddíl třetí této kapitoly, ve kterém se pokusím vypointovat *étos osvobození* jako hlavní normativní směrnicí alternativního vzorce, jenž by měl uspořádávat rozdělování sociální ocenění v tom významu, který dodává Honnethova teorie uznání. V této souvislosti si budu všimát

¹⁷⁴ Srov. např. s Dussel, E. *A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue between Philosophical Traditions. XXII World Congress of Philosophy*. 2008.

nejen normativního potenciálu boje proti utlačování, jenž je v této koncepci rozvíjen, ale také se pokusím představit autentické pojetí lidského jednání. Jinými slovy se zde zaměřím na vymezení sféry politického v rámci Dusselova étosu osvobození jako etického nároku a požadavku na konkrétní individuální a skupinové jednání.

Filosofie osvobození je zde interpretována a vykládána jako plně přiznaná a uvědomělá komprehenzivní doktrína, jenž má za cíl vysvětlovat situaci utlačovaných a poskytovat jim nástroj pro jejich osvobození. Do jisté míry tedy jde o pojetí, které kontrastuje s pojetím Johna Rawlse, neboť se pokouší nabídnout celistvý výklad světa vzhledem ke společenské kritice jeho stavu. Jde o angažovaný koncept s cílem napravit nespravedlnosti a poskytnout základní parametry nového sociálního uspořádání, přičemž tento koncept není jedinou formulací zkušenosti zneuznání na globální rovině. Walter Mignolo v této souvislosti říká, že vnímá „[...] filosofii osvobození jako jeden z mnoha kritických a etických projektů, které se objevily v posledních čtyřiceti letech [...] jako odpověď na narůstající utlačování ze strany kapitalismu, globalizace a neoliberalismu.“¹⁷⁵ Můj pohled na filosofii osvobození tedy spočívá v jejím čtení jako *komprehenzivní doktríny vyjadřující zkušenost zneuznání v kontextu globálního kapitalismu.*

¹⁷⁵ Mignolo, W. D. Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geopolitics of Knowledge. In: Alcoff, Linda Martín; Mendieta, Eduardo (eds.). *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham & Boulder & New York & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000, s. 43. V orig.: „[...] philosophy of liberation as one of many critical and ethical projects that have emerged in the past forty years [...] in response to the increasing oppression of capitalism, globalization, and neoliberalism.“

VIII. Projekt dekolonizace myšlení: základ pro filosofii osvobození

Dekolonizace představuje v pojmovém prostoru postkoloniálního myšlení přinejmenším dva okruhy analytických diskursů. Za prvé je samozřejmě možné analyzovat dekolonizaci jako politicko-kulturní proces omezení či zrušení koloniální moci na kolonizovaném území především v průběhu druhé poloviny 20. století. V rámci tohoto prvního vymezení dekolonizace je nepochybně možné nalézat mnohé analýzy, které zkoumají jak tento proces jako takový, tak některé důsledky tohoto procesu. Druhou rovinou dekolonizace, které se zde budu věnovat více, je potom určitá intencionální a intelektuální aktivita vedoucí k rozvinutí *dekolonizujícího myšlení* jako metody. Obě tyto oblasti jsou ve skutečnosti samozřejmě velice těsně spjaté a jejich odlišení je vlastně pouze analytické. Důvodem tohoto rozlišení je na tomto místě potom to, že mi jde hlavně o zdůraznění *dekolonizace* jako metody usměrňující kritické myšlení. Pokusím se zde totiž ukázat, že filosofie osvobození (která může začlenit do svého rámce i mnohé níže uvedené analýzy) představuje uvědomělý pokus o formulaci metody i obsahu myšlení (kritiky) zaměřených proti strádání a utrpení způsobenými v globálním kontextu nejvýraznějšími mocenskými asymetriemi.

Nejrůznějšími aspekty politicko-kulturního procesu dekolonizace se na psychologické či sociologické rovině patologií způsobených kolonizací zabývají mnozí autoři a autorky z oborů sociologie, psychologie, literární vědy apod. Nejzajímavější jsou zde ovšem ti, kteří se snaží analyzovat především postkoloniální či nekoloniální podoby přetrvávání mocenských asymetrií způsobených hlubokými procesy kolonizace.

Tuniský autor Albert Memmi tak například zformuloval a rozvinul analýzu¹⁷⁶ základní mocenské dichotomie – kolonizovaný

¹⁷⁶ Srov. s Memmi, A. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press, 1991.

kontra kolonizátor – především na rovině zprostředkování tohoto vztahu v psychických strukturách obou. Memmi totiž poukázal na problém přenosu psychické zátěže z období kolonialismu. Postkoloniální situaci vnímal jako stav viditelné svobody (formální dekolonizace) se skrytou nesvobodou spočívající na psychických reziduích podřízenosti. Koloniální situace připoutává kolonizátora a kolonizovaného do perverzní závislosti formující jejich charaktery a zkušenosti.

Obdobně se Frantz Fanon snažil analyzovat zkušenost spjatou s kolonizací na úrovni individua opět z pozice utlačovaného avšak na úrovni nejširšího možného materialismu. Šlo mu primárně o postižení kulturně reprodukováných momentů určujících nejzákladnější aspekty života širokých vrstev v koloniálních či raně postkoloniálních společnostech. Činil tak například pomocí narativního sdělování zkušenosti odporu vůči – podle Fanona – falešnému evropskému universalismu, když důsledně analyzoval koloniální situaci a roli osvícenství při jejím vzniku. Pregnantně to Fanon vyjadřuje ve své kritice Hegela, kde ukazuje, že Hegelovy epistemologické závěry z oblasti filosofie dějin (analýza výsledných a předpokládaných projevů ducha v dějinách) nejsou a nemohou být vlastně adekvátním univerzálně sdíleným postojem. Naopak se snaží vypracovat specifický pojem černošství, který by měl být schopen uchopit významné aspekty spjaté s koloniální dominancí založené na reálných projevech vztahu pán-otrok. Před tvrdou realitou a žitou nespravedlností blednou evropské osvícenské analýzy o nárůstu svobody, neboť koloniální situace v sobě koncentruje nejhorší projevy násilí v dějinách. Fanon nakonec ironicky uzavírá, že ve skutečnosti „[...] nejsem možností něčeho. Jsem pouze to, co jsem. Nemusím usilovat o univerzálnost.“¹⁷⁷ Chce tak ukázat, že evropský universalismus s nárokem na univerzální naplňování předem daných představ je falešným vědomím kolonizace,

¹⁷⁷ Fanon, F. *Black Skins, White Masks*. London: Pluto Press, 1986, s. 135. V orig.: „I am not a potentiality of something, I am wholly what I am. I do not have to look for the universal.“

jelikož vytváří dojem lineárního či univerzálně sdíleného vývoje a zároveň jediného adekvátního vzorce uskutečnění.

V obou uvedených příkladech analýz postkoloniální situace se jedná vlastně o podrobnější rozборы sociálních patologií na psychologické rovině, kdy tyto patologie spočívají v podstatě na skutečnosti, že dekolonizovaný národní stát s formálním sebeurčením mnohdy neprošel či neprocházel změnou sociální struktury a tak ani nedocházelo ke skutečnému osvobození utlačovaných. Tyto dva příklady konkrétních analýz post/koloniální situace, které měly ambice být zároveň součástí etického vymezení hlubších rovin dekolonizace, nadto jasně dokládají, že proces dekolonizace nekončí udělením či vybojováním určité formální nezávislosti. Adekvátnost potřebnosti a významu analýz těchto sociálních patologií globálního kapitalismu projevujících se v podobě nekoloniální či postkoloniální mocenské praxe se ukazuje především v tom, že postihují určující momenty nespravedlnosti panujícího sociálního řádu globálního kapitalismu.

Filosofie osvobození ovšem vzniká primárně v geopolitickém prostoru Latinské Ameriky a proto je nutné se na tento kulturní region zaměřit i při obecném popisu dekoloniálního myšlení. V této souvislosti bych se rád zmínil především o nejobecnějším založení zkoumání postkoloniální situace, které je možné opřít o pojem *koloniality* (*coloniality*) či *koloniální difference*. Aníbal Quijano v této souvislosti analyzuje právě pojem koloniality. Jeho cílem je zachytit určující aspekty mocenské sociální asymetrie vtělené v postkoloniální situaci. Předně popisuje současné světové uspořádání jako nástupce evropského kolonialismu. Pro toto aktuální uspořádání světové společnosti je charakteristické, že především přetrvává nerovné rozdělení zdrojů ve prospěch evropské menšiny. V rámci dekolonizovaných společností je stále reprodukována specifická koloniální struktura moci založená na rasově, etnicky a antropologicky založené sociální diskriminaci. Kolonialita je tak globálním hegemoniálním modelem moci

artikulujícím vztahy rasy a práce tak, aby byl schopen zajistit regulaci sociálních vztahů v kontextu koloniální dominance. V současnosti je potom důležitým projevem koloniality tzv. kolonizace obrazotvornosti (imaginace) a schopnosti narativního zprostředkování zkušenosti ovládaných a utlačovaných. Tato kulturní kolonizace se projevuje tím způsobem, že evropská kultura se v kontextu geopolitiky vědění stala univerzálně prosazovaným kulturním modelem. Vzájemně se kombinující a doplňující se procesy omezení původních forem vědění, symbolů a systémů a dosazení „svádějících“ vzorců evropských, které jsou přitažlivější a líbivější, vedly k celoplanetárnímu prosazení teze o stejném a univerzálním rozvoji. V rámci Latinské Ameriky prostřednictvím těchto procesů dochází k likvidaci celých společností „[...] připravených o své vlastní vzorce formalizovaného, objektivizovaného, intelektuálního a hmotného či vizuálního vyjádření.“¹⁷⁸ Situace koloniality je tak nejobecnější podobou moci a dominance a to dokonce zprostředkovaně v postkoloniální situaci.

Ještě sofistikovanější uchopení současných tendencí globálního kapitalismu a postkoloniální situace nabízí Walter Mignolo v konceptu *koloniální difference*. Mignolo tvrdí, že klíčovým momentem¹⁷⁹ pro konstituci koloniální difference bylo 16. století, kdy evropské myšlení prostřednictvím kolonizátorů vytvořilo imaginativní obraz určující měřítko pro vážení lidské inteligence a míry civilizovanosti lidských společností, které spočívalo v ne/schopnosti daného společenského celku používat alfabetského zápisu. Tento historicko-kulturní moment zároveň vytvořil klíčové prvky atlantické imaginace (vysvětlení a zprostředkování světa), která se postupně stala dominantní imaginací v rámci moderního světa. Samotná koloniální difference potom spočívá ve vymezení prostoru, „[...] kde se *lokální* dějiny, které objevují

¹⁷⁸ Quijano, A. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*. 2007, vol. 21, no. 2, s. 170. V orig.: „[...] deprived of their own patterns of formalized, objectivised, intellectual, and plastic or visual expression.“

¹⁷⁹ Srov. s Mignolo, W. D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000, s. 3 a n.

a implementují globální design, setkávají se [skutečně] *místními* dějinami [...] je místem, kde musí být globální design přijat, osvojen, odmítnut, ignorován či integrován.¹⁸⁰ Koloniální diference je tedy geografickým stejně tak jako imaginativním prostorem, kde působí koloniální moc. Jedná se o prostor střetu vždy dvou formativních představ o světě: západní a místní. Západ v tomto imaginativním prostoru dosáhl toho, že jeho zkušenost a výklad světa se stala převládajícím imaginativnem. Mignolo se snaží nejen rozvinout metodologii (v zásadě *geopolitika vědění*) rozpoznání autentických projevů tzv. hraničního myšlení (*border thinking*), jako myšlení, které přichází k celku moderního světa zvenku – tj. odjinud. Také se pokouší formulovat autentickou zkušenost koloniální a postkoloniální situace konkrétně.

Přístupy Mignola, Fanona, Memmiho i Quijana¹⁸¹ ukazují na společné prvky, které na metodologické rovině spočívají v určitém vymezení se vůči evropskému myšlení a imaginaci, jež jsou vnímány jako komplikové panujícího uspořádání. Doposud uvedené momenty a analýzy z oblasti dekoloniálního myšlení zároveň jasně dokládají, že v prostoru postkoloniálního myšlení vznikají autentické tendence formulovat vlastní přístup ke zkoumání sociální skutečnosti v rovině explicitní metodologie. Tímto se tedy dostávám k druhé oblasti dekolonizace myšlení, kterou je, jak jsem již uvedl, možné vymezit jako určitý projekt spočívající na rozvinutí dekolonizačního myšlení jako metody. K tomuto pojmovému a argumentačnímu prostoru je možné přiřadit také filosofii myšlení. Jaké jsou zdroje dekoloniálního myšlení v souvislosti s filosofií osvobození?

¹⁸⁰ Tamtéž, s. IX. V orig.: „[...] is the space where *local* histories inventing and implementing global designs meet *local* histories, the space in which global designs have to be adapted, adopted, rejected, integrated, or ignored.“

¹⁸¹ A to i přesto, že se jedná o přístupy velice rozdílné nejen z hlediska jejich konkrétních předmětů, ale také z hlediska doby a místa jejich vzniku. Tuto časoprostorovou divergenci jsem zvolil záměrně, abych ukázal, že se u dekoloniálního a dekolonizačního myšlení jedná o širší intelektuální směr.

Nejsilnějším momentem formulace filosofie osvobození je diskuse¹⁸² vedená mezi latinskoamerickými autory a autorkami v průběhu 60. let týkající se otázky, zda je možné formulovat specifickou latinskoamerickou filosofii, která by autenticky uvažovala sociální a politickou situaci Latinské Ameriky. Právě Dusselova kniha *Filosofía de la liberación* potom představuje jeho vklad do této diskuse. Dusselův přínos přitom nebyl orientován pouze na zodpovězení této otázky, ale spíše bylo jeho hlavním cílem poskytnout metodologické základy pro filosofii adekvátní vzhledem k tomuto projektu: vymezit a formulovat autentickou zkušenost postkoloniálního světa. Konkrétnější metodologické postupy filosofie osvobození budu zmiňovat v části „Základní kategorie filosofie osvobození“, zde je tedy na místě zdůraznit primárně základní princip dekoloniálního myšlení, který spočívá v důsledné lokalizaci jedince (sebe sama) v rámci mocenských struktur na rovině geografické i imaginativní: „Jsem v tom místě, odkud myslím.“¹⁸³ Kritická sebereflexivita nejen vlastního myšlení, ale také významných východisek je hlavním metodologickým přístupem. Především potom je na místě dekolonizovat západní myšlení a kulturu, které z mnoha hledisek poskytují utlačovatelské praxi legitimitu a argumentační platnost¹⁸⁴. Dekolonizace myšlení jako nástroj je velmi blízká dekonstrukci¹⁸⁵ s tím, že hlavním cílem je odhalovat konstitutivní momenty určitého imaginárního či narativního prostoru pro panující sociální řád a převládajícím formám moci.

¹⁸² Jedná se o diskusi, kterou přímo vyvolali Salazar Bondy a Leopoldo Zea zkoumáním této otázky v dialogu prostřednictvím svých významných knih věnovaných tomuto problému. Více o této diskusi např. viz Guldberg, C. H. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006, s. 263-273; či Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 199-200.

¹⁸³ Za všechny Mignolo, W. D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. C. d., s. 89-214.

¹⁸⁴ Mimořádně právě pokus o dekolonizaci myšlení je hlavním motivem a inspirací této práce. Kritika Rawlsova pojetí spravedlnosti je nakonec směřována právě intencí dekolonizovat pomocí této kritiky obsah

¹⁸⁵ Young, R. J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden & Oxford & Carlton: Blackwell, 2001, s. 65.

IX. Dusselova filosofie osvobození

V tomto oddíle se již zaměřím na výklad Dusselovy filosofie osvobození. V první části se budu věnovat výkladu základních kategorií, které jsou určující pro vymezení osvobození a analýzy sociálního světa obecně. Druhá část je věnována hlubší analýze analektického momentu, o který Dussel obohacuje klasické pojetí dialektiky. Tento konstitutivní moment filosofie osvobození představuje klíčový krok na cestě k rozvinutí étosu osvobození jako základu pro alternativní soubor vzorců rozdělování sociálního ocenění, neboť spojuje analýzu panujícího řádu s vymezením vnějškovosti druhého (*la exterioridad*) jako klíčového normativního prvku pro překročení utlačovatelské praxe ve prospěch utlačovaných (*los oprimidos*).

Nicméně je potřeba upozornit, že filosofie osvobození není monolitický či lineární projekt jednoho autora. Naopak jde spíše o široký proud s bohatou historií¹⁸⁶: mezi zajímavé současné autory filosofie osvobození lze řadit např. Nelsona Maldonado-Torrese¹⁸⁷ či Ramóna Grosfoguela¹⁸⁸, kteří se ve svých analýzách zabývají především dekoloniální kritikou evropského myšlení a rozvíjením tzv. hraničního myšlení, které má v podstatě zprostředkovávat zkušenost zneuznání z neevropských civilizačních prostorů s důrazem na koloniální a postkoloniální zkušenost. V této práci se nicméně budu zabývat

¹⁸⁶ Jako implicitní fázi jakési před-formulace filosofie osvobození je možné vidět již období od 16. století např. v osobě a díle Bartoloméa Las Casase. Jako předchůdce filosofie osvobození, které uvádí Dussel, je možné zmínit marxistu a autora *Filosofie revoluce* Carlose Mariáteguiho či již několikrát zmiňovaného Frantze Fanona. Více např. viz: Dussel, E. Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačovaných. *Filosofický časopis*. 1992, vol. 40, no. 6, s. 1007-1009; Dussel, E. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés, 2007, s. 17-54.

¹⁸⁷ Ve své klíčové knize z roku 2008 se Maldonado-Torres věnuje srovnávací analýze tří tzv. hraničních myslitelů, kteří nějakým způsobem formulují zkušenost utlačovaných. Analyzuje společné momenty filosofie osvobození Enrique Dussela, koncepci kritiky koloniálních vztahů Frantze Fanona a etiky blízkosti Emmanuel Lévinase. Srov. s Maldonado-Torres, N. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

¹⁸⁸ Srov. např. s Grosfoguel, R. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonidad global. *Tabula Rasa*, 2006, no. 4, s. 17-48; Grosfoguel, R.; Cervantes-Rodríguez, A. M. (eds.). *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Westport & London: Greenwood Press, 2002.

především dnes již v podstatě klasickou a zřejmě také nejvlivnější formulací poskytnutou Enriquem Dussellem.

Mezi hlavní cíle jeho pojetí filosofie osvobození patří skloubení¹⁸⁹ silných existujících tradic ve filosofii. Filosofie osvobození musí za prvé zasadit analytickou filosofii do patřičného politického a dialektického rámce, neboť je potřeba předejít redukování předmětu filosofie na apolitickou a ideologizující analýzu jazyka, rozumu apod. Za druhé je v kontextu filosofie osvobození potřeba obohatit marxismus bez konkrétního historického rámce o pojetí lokálních dějin. A konečně by filosofie osvobození měla zasadit mnohé historické národní analýzy do vazby na konkrétní společnosti a subjekty, aby se tyto analýzy nestaly planým historicismem. Tyto tři body představují základní vymezení metodologie a cílů filosofie osvobození. V jejich rámci se potom bude pohybovat výklad základních konstitutivních prvků této koncepce.

IX.1 Základní kategorie filosofie osvobození

V rámci této části se budu věnovat výkladu filosofie osvobození Enrique Dussela s důrazem na prvky, které později využiji pro analýzu étosu osvobození. Z tohoto důvodu bude mít tato kapitola následující strukturu: nejdříve se stručně zaměřím na základní východiska filosofie osvobození spočívající v diagnóze globálního kapitalismu informované světosystémovou teorií a teorií závislosti. Druhým krokem potom bude výklad některých klíčových pojmů filosofie osvobození: především potom vnějškovost druhého (*la exterioridad*) a pojetí praxe osvobození.

¹⁸⁹ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 198-199.

I.

Nejdůležitějším momentem filosofie osvobození je již příčina a motivace jejího vzniku. Mimo uvedený motivační moment v podobě diskuse mezi Bondym a Zeou¹⁹⁰ je od počátku v projektivním smyslu slova filosofie osvobození vnímána tak, že jejím východiskem je „[...] eticko-politická volba ve prospěch utlačovaných z periferie: respekt k vnějškovosti druhého; geopoliticky a sociálně řečeno je touto volbou naslouchání slovu druhého.“¹⁹¹ Proklamativní a projektivní ráz tohoto vyjádření nejhlubších motivací filosofie osvobození ukazuje, dle mého názoru, že je možné ji vnímat jako filosofii usilující o podobné cíle a metody, o jaké usiluje Kritická teorie v intelektuálním prostoru atlantického civilizačního okruhu. Jedná se evidentně o angažovanou a kritickou koncepci. Sám Dussel konstruuje svoji filosofii osvobození s cílem jednak přispět k vymezení politického jednání, jež je založeno na konstituování nového spravedlivějšího řádu v opozici proti pouhému potvrzování řádu stávajícího¹⁹², a jednak se snahou především postihnout situaci člověka, která je narušená praxí utlačování¹⁹³.

Konkrétnější metodologické východisko filosofie osvobození je kromě obecného kontextu dekolonizace skryto v jejím explicitním navázání¹⁹⁴ na světo-systémovou teorii Immanuela Wallersteina¹⁹⁵

¹⁹⁰ Srov. s pozn. č. 182.

¹⁹¹ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 203. V orig.: „[...]es una opción ético-política en favor del oprimido de la periferia: respeto por la exterioridad del otro, geopolítica y socialmente hablando, escucha de su palabra.“

¹⁹² V této souvislosti se Dussel explicitně vymezuje i vůči Rawlově teorii spravedlnosti, o které hovoří v tom smyslu, že vymezuje spravedlnost v rámci panujícího systému pouze jako spravedlnost formální a nikoliv skutečnou. Srov. např. s Dussel, E. *Hacia una filosofía política crítica*. C. d., s. 12; či Dussel, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. C. d., s. 179 a n.; či Dussel, E. *Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačovaných*. *Filosofický časopis*. C. d., s. 1016.

¹⁹³ Dussel, E. *Philosophy and Praxis (Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation)*. In: Brough, J. B. et al. *Philosophical Knowledge*. Washington: Catholic University of America, 1980, s. 112.

¹⁹⁴ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 170.

¹⁹⁵ Immanuel Wallerstein rozvíjí inspirativní teorii dějin, která se snaží na základě důmyslné analýzy kriticky zhodnotit vývoj soudobé kapitalistické společnosti. Při kritickém posuzování vývoje lidské společnosti hovoří o různých historických systémech, které byly určeny obzvláště svou ekonomikou – tj. způsobem své reprodukce. Současný systém je ovšem především světo-systémem, přičemž existuje již přibližně 500 let a je charakterizován kapitalistickou ekonomikou. Z geografického hlediska tento ekonomický systém prostřednictvím procesů globalizace za několik posledních desetiletí postupně dokončil ovládnutí celého světa. Kapitalismus je jako

v tom smyslu, že jednak zhodnocuje jeho analýzy rozvoje kapitalistické sociální formace a jednak navazuje na jeho analýzy v metodologickém smyslu slova. Přejímá totiž do značné míry analytické nástroje analýzy společnosti založené na dichotomii centrum – periferie, které umožňují základní uchopení postkoloniální situace v Latinské Americe.

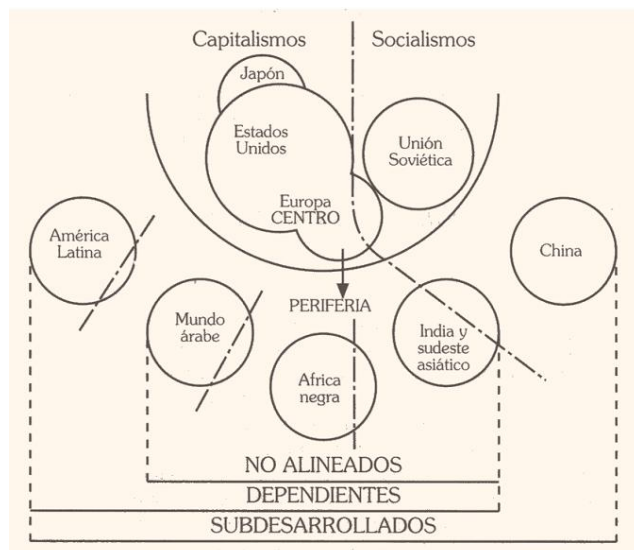


Diagram č. 2: Uspořádání světa v 70. letech 20. století podle E. Dussela¹⁹⁶

Dalším inspiračním zdrojem filosofie osvobození je teorie závislosti. Mezi nejvýznamnější autory teorie závislosti¹⁹⁷ patří

historický systém definován tím, že v jeho struktuře hraje ústřední a prvotní úlohu akumulace kapitálu. Podstatou akumulace kapitálu je generování zisku, který je funkcí rozdílu mezi výrobní cenou (skutečné náklady) a prodejní cenou (možné ceny). Reálná hodnota prodejní ceny (možné ceny) nemůže stoupat do nekonečna, jelikož je prodejce v podstatě vždy omezen vlastním zájmem prodat danou komoditu. Zisk v tomto kontextu závisí na dalších aspektech: na nákladech na práci, na nákladech na vstupy a na daňových nákladech. V současnosti se ovšem globálně snižuje objem zisku a celý kapitalistický svétosystém se nevyhnutelně dostává na okraje své udržitelnosti v rámci své vlastní logiky (akumulace kapitálu). V dřívějších obdobích totiž paradoxně (před úplnou globalizací kapitalistického svétosystému) platilo, že ke zvýšení zisku stačí provést kroky vedoucí k externalizaci nákladů (kapitalismus se přesunul do dosud neovládaných míst), ale tato strategie po ovládnutí světa prostě není možná. To značí, že svétosystém jako celek se blíží ke svému konci a svět podle Wallersteina nevyhnutelně čeká přechod k jinému uspořádání - svétosystému. Tento trend Wallerstein ukazuje také na jiných procesech, nicméně obecně hovoří o tom, že různé výkyvy systému se v různých oblastech přibližují ke svým asymptotám a postupně bude stále obtížnější vychýlenost vrátit do rovnováhy. Svět tak vstupuje do otevřeného věku přeměny. Více viz Wallerstein, I. *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York & San Francisco & London: Academic Press, 1974; Wallerstein, I. *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of European World Economy, 1600-1750*. New York & London & Toronto & Sydney & San Francisco: Academic Press, 1980; Wallerstein, I. *The Modern World-System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. San Diego & New York & Berkeley & Boston & London & Sydney & Tokyo & Toronto: Academic Press, 1989. V českém jazykovém prostředí potom vyšel reprezentativní výbor textů Immanuela Wallersteina: Wallerstein, I. *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. C. d. Zároveň je v českém jazykovém prostředí k dispozici úvod do svétosystémové teorie v širších souvislostech: Holubec, S. *Sociologie svétových systémů. Hegemonie, centra, periferie*. Praha: SLON, 2009.

¹⁹⁶ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 14.

Fernando Nerique Cardoso, Andre Gunder Frank, Anibal Quijano či Theotonio dos Santos. V kontextu mojí práce je nejzajímavější jejich vymezení se vůči klasické koncepci rozvoje a modernizace, která říká, že společnosti musí projít stejným vývojem jako země Západu z historických důvodů. Teoretici závislosti odmítají toto zjednodušující hodnocení světových dějin a ukazují, že rozvoj a nedostatečný rozvoj jsou ve skutečnosti produkty vztahů centra a periferie v rámci kapitalistického světového-sytému. Závislost potom vnímají jako vztah podřízenosti vůči mezinárodnímu kapitalistickému systému.

Enrique Dussel z uvedených momentů světo-systémové teorie a teorie závislosti přebírá především určitý náhled na základní kategoriální rozlišení situace světa. Společnosti je podle tohoto východiska možné rozdělovat vzhledem ke globálnímu uspořádání podle kategorií centra a periferie (viz diagram č. 2). Filosofie osvobození se potom snaží formulovat konceptuální nástroje pro uchopení globální situace z hlediska utlačovaných, z hlediska periferie. Cílem je potom nejen uchopení, ale především poskytnutí nástrojů pro osvobození periferních společností a tříd. Vymezení filosofie osvobození dále sleduje v podstatě cíl postavit se na intelektuální rovině koloniální¹⁹⁸ filosofii, která je od 16. století průběžně dovážena do společností Latinské Ameriky a vypracovat diskurs osvobození.

Jak jsem již uvedl, klíčovým východiskem filosofie osvobození je tedy kritická analýza lidské situace vzhledem k praxi utlačování, k čemuž využívá základních analytických nástrojů světo-systémové teorie a teorie závislosti. Nadto ovšem zdůrazňuje určitý program konstrukce filosofie osvobození. Prvotní je v tomto kontextu potřeba formulovat negující kategorii vzhledem k panující totalitě. Dussel opírá

¹⁹⁷ Částečně se teorií závislosti s důrazem na výklad Frankova pojetí zabývá zmíněná kniha: Holubec, S. *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra, periferie*. C. d., s. 107-117 a 151-153. Zajímavý vhled do problematiky teorie závislosti představuje: Grosfoguel, R. *Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America*. In: Dussel, Enrique; Jáuregui, Carlos A.; Moraña, Mabel (eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008, s. 307-331.

¹⁹⁸ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 22.

kritiku sociálního uspořádání nikoliv o negaci, ale spíše o zprostředkovanou negaci, neboť vychází právě z pozice druhého, který není v systému pozitivně zakomponován. Výchozím bodem kritiky je tak vnějškovost vyloučeného, tzn., že prvotní je vyjít „[...] z ‚pozitivity‘ druhého, který je v daném systému ‚ne-bytím‘, tím, kdo je popírán [...]“¹⁹⁹ Nicméně problematice vnějškovosti se budu věnovat níže. V momentě naprostého vyjasnění tohoto východiska Dussel načrtává program²⁰⁰ filosofie osvobození, který musí spočívat na těchto bodech:

1. Analýza a výklad fundamentálních pojmů filosofie osvobození: tj. celku či totality (la totalidad), vnějškovosti (la exterioridad), blízkosti (la proximidad), zprostředkování (la mediación), odcizení (la alienación) a osvobození (la liberación).
2. Normativní výklad praxe v politice, sexualitě a pedagogice a sjednocující formy praxe v antifetišismu. Touto praxí je myšlena intencionální aktivita vedoucí k narušení utlačovatelských metod projevujících se právě v oblasti politiky, sexuality (machismus) a pedagogiky. Dussel touto oblastí uchopuje primárně vztahy mezi osobami; jde tak o normativní pojetí žádoucí interdisciplinarity.
3. Výklad a analýza poiesis, která odpovídá filosofii produkce. Jinými slovy zde Dussel požaduje to, aby filosofie osvobození náležitě uchopila vztahy mezi osobami a přírodou.
4. Poslední oblastí programu filosofie osvobození je vymezení sebereflexivního diskursu, který by měl odhalovat ideologické momenty v myšlení.

Jak je vidět, představuje filosofie osvobození ve svém vymezení skutečně pokus o komprehenzivní pochopení lidské situace. Já se však v rámci této práce soustředím na substanciální momenty tohoto vymezení programu filosofie osvobození, což znamená, že se budu detailněji věnovat pouze prvnímu bodu.

¹⁹⁹ Dussel, E. Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačovaných. *Filosofický časopis*. C. d., s. 1014-1015.

²⁰⁰ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 201-203.

II.

Z hlediska dosud uvedených úvah a výkladu je pro adekvátní zkoumání lidské situace z pohledu utlačovaných nezbytné představit klíčový pojem vnějškovosti (*la exterioridad*) v kontextu dalších důležitých kategorií z této oblasti (viz bod 1 výše).

Vnějškovost druhých je pro Dussela klíčovou kategorií filosofie osvobození. Jedná se vlastně o vnější prostor mimo panující systém, skrze něhož druzí zjevují svou tvář a zpřítomňují své zkušenosti přesto, že jsou ze systému odloučeni a vyloučeni. K tomuto zjevení druhého dochází prostřednictvím reálných kontaktů spočívající v šokujícím vpádu cizího do ustáleného pořádku panujícího systému. Dussel v této souvislosti hovoří o tom, že nejviditelnějším projevem vnějškovosti druhého je hlad, který „[...] jako takový je praktickou vnějškovostí systému či jeho subversivnější transcendentalitou: nepřekonatelnou a úplnou *jinakostí*.“²⁰¹ Vstup tohoto typu jinakosti do systému vytváří nové pnutí v rámci bytí a skutečnosti.

Systém evropské ontologie i kapitalistický systém jako takový se však v rámci svého rozvoje snaží všechny vnějškovosti absorbovat prostřednictvím různých metod odcizování (práce, sexuality, pedagogiky apod.). V tomto kontextu systém v podstatě vnímá všechny momenty jinakosti jako své ohrožení a nebezpečí pro své neustálé sebeustanovování.

Osvobození potom spočívá na kritice totality, které systém průběžně a neustále dosahuje, přičemž tato kritika probíhá prostřednictvím metafyzického odhalení druhého, které je vlastně transcendentální realizací něčeho, co v systému neexistuje. Dussel pojímá metafyziku v rámci sociální kritiky existujícího utlačovatelského sociálního uspořádání ve smyslu vpádu informace či reflexe panujícího řádu z prostoru radikální jinakosti. Vlastním zdrojem metafyzické

²⁰¹ Tamtéž, s. 58. V orig.: „[...] en tanto tal el hambre es la exterioridad práctica o la trascendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el "más allá" infranqueable y total.“

aktivity je zvolání druhého a jeho konkrétní potřeba pomoci. Osvobození jako metafyzika přichází zvnějšku systému. Periferie a zkušenost zneuznání artikulovaná v rámci periferních společností představuje jediný možný zdroj postavení se sociálnímu řádu. „[...] osvobození je praxí, která rozvrací fenomenologický řád a proniká jím naskrz proto, aby nechal vyjít metafyzické transcendenci, která je úplnou kritikou etablovaného, pevného, normalizovaného, vykrystalizovaného, mrtvého.“²⁰²

Étos osvobození potom Dussel vyvozuje z těchto základních konstelací. Jako étos vnímá totiž především charakter a zvyk či obyčej ovlivňující jednání. Étos osvobození spočívá na schopnosti kreativity a inovace, přičemž jediným kritériem je druhý. Hlavním vektorem osvobození jako étosu je schopnost soucitu (*la commiseración*) směřovaného faktem existence druhého, nikoliv lítostí. Prvním krokem étosu osvobození je cítit bolest s druhými. Právní spravedlnost nezaručuje soucit, neboť soucit jako hodnota individuálního jednání je směřována a zároveň má zaručovat to, co si druzí zaslouhují jakožto druzí, a nikoliv jako členové systému. „Tak osvobozující spravedlnost [produkovaná jednáním konkrétních lidí prostřednictvím étosu osvobození] není právní spravedlností, [...] ale pravou spravedlností, která je subversivní: podkopává etablovaný nespravedlivý řád.“²⁰³ Podstatou étosu osvobození na individuální rovině je potom ochota jedinců nasadit život za nový řád a zároveň určitá míra dobrovolné zdrženlivosti: „Bez disciplíny není osvobození.“²⁰⁴

²⁰² Tamtéž, s. 76. V orig.: „[...] la liberación es la praxis que subvierte el orden fenomenológico y lo perfora hacia una trascendencia metafísica que es la crítica total a lo establecido, fijado, normalizado, cristalizado, muerto.“

²⁰³ Tamtéž, s. 84. V orig.: „[...] por ello no es justicia legal [...] sino que es justicia real, es decir, subversiva o subvertiva del orden injusto establecido.“

²⁰⁴ Tamtéž. V orig.: „Sin disciplina no hay liberación.“

IX.2 Analektický moment

Důležitým metodologickým momentem filosofie osvobození je potom tzv. analektický moment, o který Dussel obohacuje dialektiku. Avšak tento prvek je důležitý nejen z hlediska poznání, ale především z pohledu praxe osvobození. Jelikož se jedná o klíčovou část Dusselovy filosofie osvobození, uvedu celou citaci definice analektického momentu samostatně:

„Analektický moment představuje *přijetí* vnějškovosti [...] Jde o překročení celku, avšak nikoliv pouze jako aktuality toho, co je potenci v systému. Jde o překročení totality z interní transcendentality [...] pocházející z vnějšku, která nikdy nebyla uvnitř. Přijmout vnějškovost znamená realizovat to, co je pro systém nemožné (není v něm pro toto možnost); realizovat nové, které nikdy nebylo předvídáno totalitou, a které pramení z nepodmíněné, revoluční a inovativní svobody.“²⁰⁵

Jak je možné toto vymezení analektického momentu chápat? V rámci jeho pojetí dialektiky²⁰⁶ totiž Dusselovi nestačí moment negace, ale naopak staví na důsledném přijetí vnějškovosti druhých. Nejde o to, že by vnější bylo součástí celku, který je jako celek utlačovatelům skryt. Jde o to, že je skutečně vnější vůči panujícímu celku, který je odhalitelný pouze pokud tuto fundamentální vnějškovost přijmeme a skutečně *překročíme* celek. Sociální transcedence je naprosto nevyhnutelným krokem. Systém jako celek je nutné překročit a vystoupit směrem k druhému. Radikalita takové přístupu je zjevná: jedná se totiž o filosoficky zdůvodněné naprosté odmítnutí utlačovatelské praxe kapitalistických sociálních vzorců, které jsou na rovině politické zdůvodňovány formálním pojetím politiky, kde jsou vyřazeny či vyřazovány jednotlivé etické doktríny, které usilují mj. o

²⁰⁵ Tamtéž, s. 188. V orig.: „El momento analéctico es la afirmación de la exterioridad [...]. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendentalidad interna o la exterioridad, el que nunca ha estado dentro. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no había potencia para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora.“

²⁰⁶ Tamtéž, s. 184-186.

zprostředkování zkušenosti žitého světa. V praktičtějším vymezení potom „[a]nalektické odkazuje k reálnému lidskému faktu, prostřednictvím kterého je každý jedinec, skupina či národ vždy situován *za* horizontem totality.“²⁰⁷

Na toto analektické rozvinutí u Dussela přímo navazuje jeho pojetí praxe, kterého jsem se již letmo dotkl výše (u popisu étosu osvobození). Dussel analektickým momentem rozšiřuje dialektiku na ana-dialektiku, kdy se snaží zdůraznit pozitivní význam dialektiky. Východiskem analektického momentu v dialektice je totiž etické rozhodnutí jako vědomý čin a konkrétní historická praxe. Politické rozhodování je potom podle Dussela schopností operovat vzhledem k etickému rozhodnutí a směrem ke zvolenému alternativnímu cíli. Osvobození je praxí, která především však podryvá, rozvrací a svrhává panující sociální řád. „[P]raxe osvobození [...] je činem, ve kterém je překročen horizont systému, přičemž dochází k proniknutí do jinakosti konstituující nový řád spravedlivějšího sociálního uspořádání.“²⁰⁸

Jinými slovy, Dussel vytavuje klíčový pojem svého pojetí na důsledné spjatosti s historickou praxí. Skutečně prožívané utrpení je nutným a jediným legitimizujícím vzorcem pro jednání, které se prostřednictvím individuálního či skupinového (avšak nikdy systémového) étosu stává sociálně sdílenou zkušeností utlačování. Analektický moment představuje základ étosu jednání, které má podle Dussela založit skutečnou praxi osvobození spočívající vlastně v proměně sociálního jednání zdola.

²⁰⁷ Tamtéž, s. 186. V orig.: „Analético quiere indicar el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo (3.4.6), se sitúa siempre "más allá" (anó-) del horizonte de la totalidad.“

²⁰⁸ Tamtéž, s. 82. V orig.: „[...] la praxis de liberación [...] es el acto mismo por el que se transpasa el horizonte del sistema y se interna realmente en la exterioridad (flechas d y e del esquema 2.6), por el que se construye el nuevo orden, una nueva formación social más justa.“

X. Étos osvobození jako základ jednání a východisko pro sociální ocenění

Díky provedeným úvahám v předchozích částech je nyní na místě tvrdit, že tyto provedené analýzy klíčových a konstitutivních momentů filosofie osvobození, mě nyní opravňují k pokusu o vymezení étosu osvobození jako formativního souboru vzorců pro lidské jednání. V této souvislosti by étos osvobození měl sloužit nejen jako vymezení sféry politického, ale také jako nejzevrubnější vymezení alternativního²⁰⁹ vzorce rozdělování sociálního ocenění. Ještě než přistoupím k výkladu příslušných úvah, musím upozornit, že se v tomto bodě jedná o úvahy s vysoce normativním vyzněním, neboť nejde o zkoumání aktuálně existujících vzorců rozdělování sociálního ocenění, nýbrž právě naopak. Přesto je nutné jasně upozornit na to, že se zároveň nejedná o čistě normativní pasáž, neboť étos osvobození, jak se za chvíli ukáže, je možné vymezovat v souladu s metodologií kritické teorie také v souvislosti se solidaritou jako částečně prosazeným vzorcem rozdělování sociálního ocenění.

Zcela evidentní se zdá to, že fundamentální cíl filosofie osvobození spočívající v analýze lidské situace narušené koloniálními formami moci vlastně představuje základ komprehenzivní koncepce dobra. Identita lidí trpících sociálně podmíněnými nespravedlnostmi je totiž výrazně formovaná reálně prožívanými projevy zneuznání. Normativní nárok filosofie osvobození opírající se o důsledné přijetí vnějškovosti druhého vlastně představuje snahu o radikální přijetí zkušenosti zneuznání a přijetí míry vlastní odpovědnosti za zneuznání druhých. Toto přijetí vnějškovosti druhého se nadto promítá také do filosofie či do zkoumání samého a také do reálné politiky.

V rámci různých forem zobrazení světa Dussel uchopuje vnějškovost prostřednictvím svého pojetí metafyzického momentu

²⁰⁹ Alternativního vzhledem k v současnosti dominující sadě vzorců rozdělování sociálního ocenění. Srov. s výsledky analýzy sociálního ocenění v části „Základní strukturace dynamiky sociálního ocenění“.

filosofie a vědy. Snaží se totiž analogicky k rovině individuálního a skupinového jednání ukázat, že metafyzické znamená „z jiného světa“ ve smyslu věcí, jež jsou vnější panujícímu řádu. Filosofie osvobození je metafyzická díky své revolučnosti: jelikož požaduje radikální překročení panujícího systému je z hlediska tohoto systému vnější a radikálně cizí.

Obdobně se projevuje metafyzický moment filosofie osvobození při vymezování obsahu i formy spravedlnosti. Étos osvobození spočívající na hodnotě solidarity a sebezapojení se do boje proti panujícím nespravedlnostem vyžaduje založení principů spravedlnosti *na intencionální praktické aktivitě* konkrétních jedinců či sociálních skupin. Usilování o osvobození nespolehá na panující sociální instituce, protože ony ve skutečnosti přispívají k udržování panujícího sociálního řádu. Založení této praxe nemá oporu v sociálním řádu a naopak musí usilovat o hledání spojence v rámci sociální metafyziky systému. Musí se otevřít jinakosti a vnějškovosti druhého a analekticky přijmout tyto difference vůči systému.

Nemůže překvapit, že otázka vymezení sféry politického prostřednictvím jednání je tak úzce spjata se vzorci rozdělování sociálního ocenění. Sociální ocenění má podle mého názoru v závislosti na Dusselově filosofii odpovídat rovné morální hodnotě jedinců obohacené nikoliv o výkon, ale o solidární zhodnocení přínosu pro pospolitost. Myslím, že implicitním obsahem Dusselova étosu osvobození je i představa podoby konkrétního vzorce rozdělování sociálního ocenění. Tímto vzorcem by měla být hluboká solidarita opřená o důstojnost druhého, přičemž regulativem musí být individuální či skupinová odpovědnost a nikoliv soubor ritualizovaných pravidel.

Závěr: výkon nebo osvobození

Klíčový moment konstrukce politické komunity jako reakce na fakticitu prožívaného sociálního světa je vposled založen v každodenním životě. Každodenní zkušenost utlačování především v periferních společnostech či na druhou stranu zkušenost určitých aspektů svobody do jisté míry zakoušených v zemích atlantického civilizačního okruhu určují hlavní momenty lidského politického vědomí. Naší éru je možné popsat jako epochu historicky bezprecedentních forem extrémní chudoby, které pramení z historického procesu formování moderního světového systému. Tento proces formování je velice silně spjat s fenomény, jakými jsou otroctví, kolonizace, rasismus, sociální konflikty mezi prací a kapitálem atd. Současná situace je navíc charakterizovaná specifickými interkulturními momenty spjatými obecně s globalizací a s různými podobami modernizace. V této situaci se zdá nemožné realizovat nějaký model uspořádání bez ohledu ke všem kulturám. Jedním z cílů této disertace bylo přispět pomocí dekoloniálního promýšlení určitých témat (sociální ocenění, výkon, solidarita, princip difference, étos osvobození) k vyjasnění určité pozice

týkající se možnosti interkulturně informovaného transmoderního²¹⁰ nastavení či vymezení politické sféry (obsah i forma), které musí být především schopné představovat životaschopný a účinný nástroj pro potírání chudoby a utlačování. Nicméně současný převládající globální model vymezení politiky je založen na atlantických vzorcích.

Hlavní model uspořádání politické sféry (obsahu i formy) platný v rámci atlantických společností je možné označit jako liberální demokracii či krátce jako liberalismus. V této disertaci jsem se pokusil ukázat, že étos osvobození je vzhledem k vymezeným cílům adekvátnější podobou nastavení politické sféry (obsah i forma) než atlantický liberální model, jelikož liberalismus vede k omezením nejširšího představitelného vymezení politického kvůli svému důrazu na instituce a na neutralitu během formování politického uspořádání. Navíc, jak jsem se pokusil ukázat, liberální pojetí demokracie je spojeno s negativními projevy kapitalismu mnohem více, než se na první pohled může zdát. Uvedené zkoumání jsem provedl pomocí srovnání klíčových prvků Rawlsovy teorie politického liberalismu a Dusselovy filosofie osvobození na pozadí jednak teorie uznání Axela Honnetha a jednak sociologického zkoumání sociálního ocenění. Teorie uznání zde byla považována za vlastní teoretické pozadí analýz, přičemž jsem důraz kladl na zkoumání sociálního ocenění. Cílem sociologicky informovaného zkoumání sociálního ocenění bylo navázat zkoumané teorie na empiricky zjiitelná fakta a identifikovat jejich konstitutivní prvky s evidentními a klíčovými projevy kapitalistické modernizace v podmínkách globalizace. Z metodologického hlediska jsem tedy využíval tyto konceptuální prostory (Rawls, Dussel) jako textuální a intelektuální záznamy narativity sloužící jako zprostředkování zkušenosti zne/uznání. Základní nastavení konceptu politické sféry pro období odporu vůči kapitalistickým formám sociální nespravedlnosti bylo poskytnuto analýzou vycházející z tohoto obezřetného srovnání.

²¹⁰ Dussel, E. World-System and Trans-Modernity. *Nepantla: Views from the South* 3.2. 2002, s. 222-224.

Pomocí zmíněných analýz sociálního ocenění (srov. s kapitolou „Sociální ocenění v kontextu Honnethovy teorie uznání“) se mi podařilo ukázat, že v prostoru atlantické civilizace je z hlediska formálního sféra politického jednání omežována na liberálně-demokratické uspořádání a z hlediska obsahového na soupeření o interpretaci nikoliv sociálního ocenění jako celku, ale pouze výkonu. Tato tendence je v naznačeném vývoji věcí konkrétního třídního zájmu nastupujících forem buržoazie a naopak není ani neutrální, ani univerzální, neboť toto uspořádání favorizuje současný stav a petrifikuje ho.

Teorii spravedlnosti Johna Rawlse jsem přesto, že je konstruována jako normativní teorie, analyzoval jako teorii faktuální. Tento postup byl založen na předpokladu o plausibilitě určitého čtení této koncepce. Východiskem zde byla teze, že pokud je pravda, že by ve skutečnosti občané demokratického státu moderního typu z atlantického civilizačního okruhu měli souhlasit s touto koncepcí jako s koncepcí svého společenství, tak tato koncepce je nejen vyjádřením jejich hlubokých morálních intuicí, ale také by měla být formativním momentem jejich jednání. Nadto je ovšem možné Rawlsův liberalismus vidět jako součást moderního koloniálního či postkoloniálního uspořádání: pokud je možné předpokládat, že moderní atlantický stát je primárně řízen tímto pojmem spravedlnosti (přínejmenším na rovině morálních intuicí) a jsme zároveň schopni detekovat strukturální koloniální či postkoloniální příčiny (zkoumání postkoloniálního myšlení – viz kapitola „Projekt dekolonizace myšlení: základ pro filosofii osvobození“) vedoucí k přetrvávání kapitalistických vzorců sociální interakce, potom je možné považovat kritiku liberalismu jako jednoho z konstitutivních znaků globálního kapitalismu za nedílnou součásti kritiky současného stavu globální společnosti.

V takové situaci je možné analyzovat Rawlsovu teorii spravedlnosti na dvou rovinách. První z nich odpovídá analýze Rawlsova formálního a procedurálního vymezení spravedlnosti (tj.

politického systému) ve faktuálním kontextu existujících společností s demokratickým právním řádem. Druhou rovinou analýzy je potom konkretizace jeho vlastního pojetí spravedlnosti, které odpovídá spravedlnosti jako férovosti. Rawls vlastně hledá definici politického společenství, která by garantovala rozumný pluralismus všech komprehenzivních doktrín, jinými slovy všech vymezení dobrého života, všech identit. Činí tak prostřednictvím vyřazení komprehenzivních doktrín z procesu vymezování spravedlnosti z hlediska její formy i obsahu. Vyjmutí otázek spravedlnosti ze zorného pole koncepcí dobra by mělo, podle Rawlse, vést k zajištění sociální koheze a neutrality politického či sociálního řádu. Cílem zde je také vytěsnění sociálního konfliktu do sféry ovládané ne-etickou koncepcí dobra. Část „Dynamika sociálního ocenění: klíčové vzorce jeho rozdělování v pozdním kapitalismu“ ovšem ukázala, že Rawlsovo domnělé pojetí neutrality je ve skutečnosti spjata s nastupujícími sociálními třídami (TNCs), pro něž utlačovatelské způsoby sociálních interakcí v atlantickém kapitalismu nepředstavují problém, ale naopak je jejich sociální situace velice silně spjata s těmito vzorci z historického i ze současného mocenského hlediska. Tato spjatost se projevuje právě v domnělé neutralitě Rawlsovy koncepce. Podle Rawlse je totiž spravedlnost věcí pouze sociálních institucí. Specifické problémy a otázky týkající se spravedlnosti nejsou primárně záležitostí lidského jednání, ale spíše etablovaných institucí. Tyto sociální instituce potom vyznačují prostor pro lidské politické jednání. Obecně lze říci, že politický étos je takto redukován na pravidla sociálních institucí, přičemž takto je konceptuálně bráněno autentickým a systém narušujícím projevům jednání, které se ukazují v aktivitě směřující ke změně panujícího sociálního řádu. Rawlsova neutralita ve skutečnosti slouží k neutralizaci.

Hlavní problém Rawlsovy koncepce je vlastně skryt v pojmu identity. Pokud je totiž možné vnímat lidské životní cíle (či

komprehenzivní doktríny) jako odvozeniny lidských/individuálních identit (jinými slovy jako výsledky pramenící z konkrétních danými lidmi sdílených koncepcí dobra), potom jsou tyto koncepce dobra ve skutečnosti významnými momenty spravedlnosti. Důvodem tohoto významu je skutečnost, že tyto koncepce dobra mohou sloužit jako zprostředkování zkušenosti zneuznání (či slovy Enrique Dussela utlačování).

Rawls zamýšlí konstruovat svou původní situaci tak, aby neutralizoval mocenské vztahy, ale to, že ve své konstrukci opomíjí dějiny světa, není bez důsledků. Pro osvětlení této myšlenky je nutné učinit jeden mentální experiment: představte si určitou dějinnou situaci, která není charakterizována závojem nevědomosti, ale spíše vztahy utlačování či dokonce otroctvím. Domnívám se, že v této situaci požadavek na ignorování vlastních identit či každodenní situace (tj. základů komprehenzivních doktrín) je ve skutečnosti vyjádřením mocenské pozice. Říci: „Budte neutrální ohledně svých identit,“ je spojeno s východiskem utlačovatele. Zkrátka v pozici vítěze je snadné být neutrální. Tudíž v liberálním kontextu není možné založit událost (ve smyslu lidského jednání) jako základ pro nové struktury intersubjektivních vztahů, které by mohly vylepšit lidskou situaci. Ve svém nejhlubším vymezení jako ideologické obhajoby statu quo je liberalismus silně konzervativní.

Naopak filosofie osvobození představuje přiznanou komprehenzivní doktrínu par excellence. V části „Dusselova filosofie osvobození a projekt dekolonizace: latinskoamerická forma morálního zázemí sociálního ocenění“ jsem se snažil ukázat, že filosofie osvobození nabízí komplexní a vyčerpávající výklad světa z perspektivy utlačovaných. Zároveň je konstruována explicitně jako nástroj pro utlačované v jejich reálném boji proti utlačovateli a utlačování. Filosofie osvobození neomezuje interpretaci světa na normativní obhajobu stávajícího řádu sociálních institucí. Spíše se naopak snaží rozvinout

adekvátní osobní přístup ke globalizovanému světu, který je do značné míry produktem atlantické kultury.

Východiskem tohoto filosofického diskursu je především latinskoamerická a periferní zkušenost. Atlantická (evropská a později i severoamerická) dominance byla do značné míry zapříčiněna a udržována určitou filosofickou ontologií, která falešně univerzalizovala a stále univerzalizuje atlantické či západní dějiny a zkušenosti jako jediné akceptovatelné podoby rámce pro interpretaci dějin a také pro myšlení o dalším směřování společnosti. V tomto kontextu se lidé globálního Jihu stali nejen utlačovanými, ale také se stali do značné míry ne-lidmi, jelikož jejich zkušenost byla potlačena. Tuto situaci chce řešit filosofie osvobození, která se soustředí na artikulaci této utlačovateli téměř zapomenuté zkušenosti, přičemž vlastně formuluje zkušenost zneuznání.

Faktickým východiskem Dusselovy filosofie osvobození je tak zkušenost utlačovaných sloužící jako základ pro etickou koncepci, jež by mohla sloužit jako opozice vůči panujícím sociální vzorcům intersubjektivit. Jak jsem ukázal, je nejdůležitějším momentem Dusselovy filosofie osvobození v této souvislosti analektický moment a pojem vnějškovosti druhého. Přijetí vnějškovosti vyloučených – tedy pojetí blízkosti – je tedy možné chápat jako nový základ pro konkrétní étos osvobození, který je vyvozen ze života a z prožívané skutečnosti utlačovaných. Podstatou étosu osvobození je důsledné přijetí vnějškovosti druhého, které musí vést k akceptaci skutečného stavu totality, a zároveň realizace toho, co je pro současný extrémně nespravedlivý systém nepředstavitelné: „[...] realizovat nové, které zatím nebylo předvídáno totalitou, které pramení z nepodmíněné, revoluční a inovativní svobody.“²¹¹ Tento přístup představuje velice radikální odmítnutí utlačovatelské praxe kapitalistických sociálních

²¹¹ Dussel, E. *Filosofía de la liberación*. C. d., s. 188. V orig.: „[...]realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora.“

vzorců, které jsou chráněny převládající ontologickou argumentací legitimizující formální a striktně procedurální vymezení spravedlnosti a politiky.

Další příznačný moment je Dusselův důraz na praxi. Přijetí druhého je východiskem konstruovaným pro každodenní praktický život nejen utlačovaných, ale také lidí žijících ve společnostech světo-systémového centra či semiperiferie. Tento důraz na praktický moment étosu osvobození je veden zaměřením filosofie osvobození, které spočívá ve snaze o překročení norem existujících sociálních institucí a ve snaze o otevření prostoru pro etické komprehenzivní doktríny. Tyto doktríny mohou pomoci utlačovaným artikulovat jejich zkušenosti zneuznání. Étos osvobození je nakonec možné vidět jako kombinaci schopnosti naslouchat utrpení druhých a ochotou jednat směrem k překročení systému, který toto utrpení do rozhodující míry způsobuje. Dusselova koncepce étosu osvobození stojí na straně utlačovaných.

Srovnání Dusselovy a Rawlsovy koncepce je možné zestručnit: Rawlsova teorie představuje koncepci afirmující existující sociální instituce kapitalistického řádu a omezuje sociální boj na soupeření politických aktérů v daném rámci. Sociální ocenění (obsah spravedlnosti) má odpovídat rozvinutým interpretacím výkonu v tomto aktuálně existujícím rámci. Dusselova filosofie naopak požaduje odmítnutí tohoto rámce a rekonstituci obsahu i formy spravedlnosti: vyžaduje novou konstituci politiky stejně jako rekonstrukci sociálního ocenění, přičemž obojí bude vedeno jednak étosem osvobození a jednak solidaritou. Zatímco Rawlsova teorie patrně vede k deetizaci spravedlnosti (formy i obsahu), tak naopak Dussel se snaží spravedlnost (formu i obsah) reetizovat.

Abstrakt

Tato disertační práce se zabývá kritikou fundamentálního atlantického morálního vzorce, který spoluformuje některé významné rysy pojetí sociální, politiky a lidského jednání v globální éře a podporuje tak legitimitu panujícího řádu. Konkrétně je hlavním cílem této práce ukázat patologické momenty současného vývoje společnosti pomocí srovnání určitých konstitutivních prvků atlantických a latinskoamerických společností. Nejširším teoretickým východiskem je potom teorie uznání Axela Honnetha. Jako artikulace konstitutivních prvků sociální normativity (tedy jako vyjádření sociálně sdílených morálních představ o sociálním uspořádání) autor používá vybrané sociálně-filosofické koncepty: liberalismus Johna Rawlse a filosofie osvobození Enrique Dussela. Práce spočívá na čtyřech krocích v rámci tří kapitol. Prvním krokem je důkladná sociologická analýza pojmu sociálního ocenění v rámci teorie uznání. Druhým krokem je analýza normativní teorie spravedlnosti Johna Rawlse. Třetí krok spočívá v upozornění na jisté momenty, které dovolují určitou interpretaci a kritiku pojmu sociálního ocenění a liberálního vymezení morální legitimizace společností atlantického civilizačního okruhu. Čtvrtým krokem je zkoumání určitého sebereflexivního chápání latinskoamerických společností jako základu pro alternativní uspořádání. V této souvislosti se práce věnuje filosofii osvobození Enrique Dussela, která artikuluje tuto zkušenost z hlediska utlačovaných. Zastřešujícím cílem práce tedy je přispět prostřednictvím konkrétních analýz sociálního ocenění k formulaci kritické teorie globálního kapitalismu v konceptuálním prostoru Honnethovy kritické teorie uznání.

Abstract

This thesis deals with critique of fundamental moral pattern of Atlantic social space, that shapes some important features of social, political, and human action in the global era and endorses legitimacy of the reigning social order. The main task of this thesis is to show pathological moments of the contemporary development of global society through comparison of some constitutive features of Atlantic and Latin-American societies. The most important theoretical basis for this thesis is Axel Honneth's theory of recognition. As articulations of constitutive features of social normativity (ergo as expressions of shared social imaginaries of social configuration) are used chosen social philosophical concepts: John Rawls' liberalism and Enrique Dussel's philosophy of liberation. The thesis contains therefore four steps in three main chapters. Firstly the author sociologically analyzes the concept of social esteem in the context of theory of recognition. Secondly he examines John Rawls' normative theory of justice. Thirdly the author points some aspects of Rawls' theory, which allow certain interpretation and critique of the social esteem and of the liberal definition of moral legitimacy of the Atlantic civilization. Fourthly he examines certain auto reflexive self-understanding of the Latin-American societies as a basis for alternative social configuration. This basis is found in Enrique Dussel's philosophy of liberation, which articulates Latin-American experience from the point of view of the oppressed. The umbrella task of this thesis is therefore through concrete analysis of some aspects of social esteem to contribute to formulation of the critical theory of global capitalism in the context of Axel Honneth's theory of recognition.

Literatura

- ALCOFF, Linda Martín; MENDIETA, Eduardo (eds.). *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham & Boulder & New York & Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. ISBN 0-8476-9650-2.
- AGLIETTA, Michel. Capitalism at the Turn of the Century: Regulation Theory and the Challenge of Social Change. *New Left Review*. 1998, no. 232, s. 41-90. ISSN 0028-6060.
- BAKEŠOVÁ, Alena; VELEK, Josef (eds.). *Spor o spravedlnost*. Praha: Filosofia, 1997. ISBN 80-7007-115-X.
- BARRY, Brian. *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls*. Oxford: Caledon Press, 1973. ISBN 0-19-824509-2.
- BECK, Ulrich. *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Přel. O. Vochoč. Praha: SLON, 2004. ISBN 80-86429-32-6.
- BECK, Ulrich. *Co je to globalizace? Omyly a odpovědi*. Přel. M. Pavka. Brno: CDK, 2007. ISBN 978-80-7325-123-9.
- BĚLOHRADSKÝ, Václav (et al.). *Kritika depolitizovaného rozumu: úvahy (nejen) o nové normalizaci*. Praha: Grimmus, 2010. ISBN 978-80-902831-6-9.

- BLAHA, Luboš. *Spät' k Marxovi? Sociální stát, ekonomická demokracie a teorie spravedlivosti*. Bratislava: VEDA, 2009. ISBN 978-80-224-1077-9.
- BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Přel. V. Dvořáková. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80-7184-518-3.
- BOURDIEU, Pierre et al. *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Přel. P. P. Ferguson, S. Emanuel, J. Johnson a S. T. Waryn. Stanford: Stanford University Press, 1999. ISBN 0-8047-3845-9.
- COHEN, Gerald Allan. *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich*. Cambridge & London: Harvard University Press, 2000. ISBN 0-674-00693-3.
- COHEN, Gerald Allan. *Iluze liberální spravedlnosti*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-234-2.
- COHEN, Gerald Allan. *Rescuing Justice and Equality*. London, Cambridge: Harvard University Press, 2008. ISBN 978-0-674-03076-3.
- COLE, W. A. Factors in demand 1700-80. In: Floud, Roderick; McCloskey, Donald N. (eds.). *The Economic History of Britain Since 1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- DUSSEL, Enrique. A New Age in the History of Philosophy: The World Dialogue between Philosophical Traditions. *XXII World Congress of Philosophy*. 2008.
- DUSSEL, Enrique. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 2009 (sexta edición). ISBN 978-84-9879-090-0.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Ciudad de México: Editorial Edicol, 1977.
- DUSSEL, Enrique. Filosofie osvobození – z hlediska praxe utlačенých. *Filosofický časopis*. Přel. Z. Kouřim. 40, 1992, č. 6, s. 1007-1024. ISSN 0015-1831.
- DUSSEL, Enrique. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001. ISBN 84-330-1612-1.
- DUSSEL, Enrique. Philosophy and Praxis (Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation). In: Brough, John B. et al. *Philosophical*

- Knowledge*. Washington: Catholic University of America, 1980, s. 108-118. ISBN 978-0918090140.
- DUSSEL, Enrique. *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés, 2007. ISBN 978-84-96780-29-3.
- DUSSEL, Enrique. World-System and Trans-Modernity. Přel. Alessandro Fornazzari. *Nepantla: Views from the South* 3.2. 2002, s. 221-244. ISSN 1529-1650.
- DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A.; MORAÑA, Mabel (eds.). *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham & London: Duke University Press, 2008. ISBN 978-0-8223-4147-5.
- EISENSTADT, Shmuel Noah. Multiple modernities. *Daedalus*, 2000, s. 1-29.
- FANON, Frantz. *Black Skins, White Masks*. Přel. Ch. L. Markmann. London: Pluto Press, 1986. ISBN 0-74-53-0035-9.
- FRASEROVÁ, Nancy; HONNETH, Axel. *Přerozdělování nebo uznání?* Přel. A. Bakešová a M. Hrubec. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-200-8.
- FRIEDMAN, Milton. *Kapitalismus a svoboda*. Přel. J. Jonáš. Praha: Liberální institut, 1993. ISBN 80-85787-33-4.
- GULDBERG, Cerutti Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006. ISBN 968-16-7820-6.
- GRAMSCI, Antonio. Americanism and Fordism. In: Týž; Hoare, Quentin; Smith, Geoffrey Nowell (eds.). *Selections from Prison Notebooks*. Přel. Q. Hoare, G. N. Smith. New York: International Publishers, 1971, s. 277-318. ISBN 0-7178-0397-X.
- GROSGUÉL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonidad global. *Tabula Rasa*, 2006, no. 4, s. 17-48. ISSN 1794-2489.
- GROSGUÉL, Ramón; CERVANTES-RODRÍGUEZ, Ana Margarita (eds.). *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge*. Westport & London: Greenwood Press, 2002. ISBN 0-313-31804-2.

- HALL, Stuart; GIEBEN, Bram (eds.). *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1992. ISBN 0-7456-0959-7.
- HABERMAS, Jürgen. Boje o uznání v demokratickém právním státě. In: Taylor, Ch.; Gutmannová, A. (ed.). *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha, Filosofia 2001, s. 123-162. ISBN 80-7007-161-3.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. ISBN 0-674-00671-2.
- HARRIS, Jerry. *The Dialectics of Globalization. Economic and Political Conflict in a Transnational World*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006. ISBN 978-1847189288.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Přel. J. Patočka. Praha: Academia, 1960.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Přel. V. Špalek. Praha: Academia, 1992. ISBN 80-200-0296-0.
- HOBSBAWM, Eric J. *Věk extrémů. Krátké 20. století 1914-1991*. Přel. J. Pečířková, P. Štěpánek. Praha: Argo, 2010. ISBN 978-80-257-0302-1.
- HOBSBAWM, Eric J. *The Age of Revolution. 1789-1848*. New York: Vintage Books, 1962. ISBN 0-679-77253-7.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Přel. K. Berka. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-106-9.
- HOLUBEC, Stanislav. *Sociologie světových systémů. Hegemonie, centra, periferie*. Praha: SLON, 2009. ISBN 978-80-7419-014-8.
- HONNETH, Axel. *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Přel. J. Ben-Levi. Amsterdam: Van Gorcum, 2000. ISBN 90-232-3564-9.
- HONNETH, Axel. *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press, 1995. ISBN 9780585336015.
- HONNETH, Axel. (ed.). *Zbavovat se svéprávnosti. Paradoxy současného kapitalismu*. Praha: Filosofia, 2007. ISBN 978-80-7007-269-1.
- HONNETH, Axel; VELEK, Josef. (ed.). *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-082-X.
- HRUBEC, Marek (ed.). *Demokracie, veřejnost a občanská společnost*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-211-3.

- HRUBEC, Marek. Etika spravodlivosti. In: Remišová, A. *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, 2008, s. 714-727. ISBN 978-80-9101-103-0.
- HRUBEC, Marek. Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 593-616. ISSN 0015-1831.
- HRUBEC, Marek (ed.). *Interkulturní dialog o lidských právech. Západní, islámské a konfuciánské perspektivy*. Praha: Filosofia, 2008, s. 13-48. ISBN 978-80-7007-282-0.
- HRUBEC, Marek a kol. *Sociální kritika v éře globalizace. Odstraňování sociálně-ekonomických nerovností a konfliktů*. Praha: Filosofia, 2008. ISBN 978-80-7007-286-8.
- KELLER, Jan. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON, 2004. ISBN 80-86429-34-2.
- KELLER, Jan. *Soumrak sociálního státu*. Praha: SLON, 2005. ISBN 80-86429-41-5.
- KELLER, Jan. *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha: SLON, 2010. ISBN 978-80-7419-031-5.
- KIS, János (ed.). *Současná politická filosofie*. Přel. P. Barša, K. Kazdová, J. Ogrodká, O. Vochoč, M. Znoj. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-60-7.
- LARMORE, Charles. Politický liberalismus. Přel. M. Znoj. *Filosofický časopis*. 1995, roč. 43, č. 3, s. 461-484. ISSN 0015-1831.
- LARMORE, Charles. *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. ISBN 978-05-2133-891-2.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War. Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008. ISBN 978-0-8223-4170-3.
- MARCUSE, Herbert. Industrialization and capitalism in the work of Max Weber. Přel. J. J. Shapiro. In: Týž. *Negations: Essays in Critical Theory*. London: MayFlyBooks, s. 151-169. ISBN 978-1-906948-05-4.
- MARCUSE, Herbert. *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN 80-206-0075-2.
- MARX, Karl. K židovské otázce. In: Engels, B.; Marx, K. *Spisy, sv. 3*. Praha, Státní nakladatelství politické literatury 1962, s. 371-400.

- MIGNOLO, Walter D. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000. ISBN 978-0-691-00140-1.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. Floating Press, 2009. ISBN 978-1-775410-61-4.
- MILLER, David. *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. ISBN 978-0674007147.
- MEMMI, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. Přel. H. Greenfeld. Boston: Beacon Press, 1991. ISBN 978-0-8070-0301-5.
- MUNCK, Ronaldo. *Globalisation and Labour. The New 'Great Transformation'*. London & New York: Zed Books, 2002. ISBN 1-84277-071-3.
- POLANYI, Karl. *Velká transformace*. Přel. J. Svoboda. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2006. ISBN 80-7325-096-9.
- QUIJANO, Aníbal. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*. 2007, roč. 21, č. 2, s. 168-178. ISSN 1466-4348.
- RAWLS, John; FREEMAN, Samuel (ed.). *Collected Papers*. Cambridge & London: Harvard University Press, 1999. ISBN 0-674-13739-6.
- RAWLS, John. Oblast politična a překrývající konsensus. Přel. K. Berka. *Reflexe*. 2003, č. 24, s. 41-67. ISSN 0862-6901.
- RAWLS, John. *Politický liberalismus*. Přel. P. Štekauer. Prešov: SLOVACONTACT, 1995.
- RAWLS, John. *Právo národů*. Přel. J. Rovenský a A. Bakešová. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-302-5.
- RAWLS, John. Priorita práva a ideje dobra. Přel. K. Berka. *Filosofický časopis*. 1994, roč. 42, č. 6, s. 938-965. ISSN 0015-1831.
- RAWLS, John. *Spravodlivost' ako férovost'*. Přel. R. Cedzo. Bratislava: Kalligram, 2007. ISBN 80-7149-911-0.
- RAWLS, John. *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha: Victoria Publishing, 1995. ISBN 8085605-59-9.
- ROBINSON, William I. *Teorie globálního kapitalismu. Transnacionální ekonomika a společnost v krizi*. Přel. R. Převrátíl. Praha: Filosofia, 2009. ISBN 978-80-7007-305-6.
- SASSEN, Saskia. *A Sociology of Globalization*. New York / London: W. W. Norton & Company, 2007. ISBN 978-0-393-92726-9.

- SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. Nabu Press, 2010. ISBN 978-11-7179-189-8. ISBN 978-0915145287.
- SKLAIR, Leslie. *Globalization. Capitalism and Its Alternatives*. New York & Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 978-0-19-924744-8.
- SKLAIR, Leslie. *The Transnational Capitalist Class*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. ISBN 0-631-22462-9.
- SMITH, Adam. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Přel. V. Irgl, A. Jindrová, J. Pytelka, S. Tympl. Praha: Liberální institut, 2001. ISBN 80-86389-15-4.
- SUŠA, Oleg. *Globalizace v sociálních souvislostech současnosti. Diagnóza a analýza*. Praha: Filosofia, 2010. ISBN 978-80-7007-320-9.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. ISBN 978-0-674-02676-6.
- TICKELL, A.; PECK, J. Social Regulation After Fordism: Regulation Theory, Neo-liberalism and the Global-Local Nexus. *Economy and Society*. 1995, roč. 24, č. 3, s. 357-386. ISSN 0308-5147.
- VAN DEN BRINK, Bert; OWEN, David (eds.). *Recognition and Power. Axel Honneth and the Theory of Critical Social Theory*. New York: Cambridge University Press, 2007. ISBN 978-0-521-86445-9.
- VELEK, Josef. (ed.). *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha: Filosofia, 1996. ISBN 80-7007-089-7.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System I. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York & San Francisco & London: Academic Press, 1974. ISBN 0-12-785920-9.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of European World Economy, 1600-1750*. New York & London & Toronto & Sydney & San Francisco: Academic Press, 1980. ISBN 0-12-785924-1.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *The Modern World System III. The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. San Diego & New York & Berkeley & Boston & London & Sydney & Tokyo & Toronto: Academic Press, 1989. ISBN 0-12-785926-8.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *Úpadek americké moci. USA v chaotickém světě*. Přel. R. Převrátíl. Praha: SLON, 2005. ISBN 80-86429-44-X.

- WEBER, Max. Asketický protestantismus a jeho etika povolání. In: Týž. *Autorita, etika a společnost. Pohled sociologa do dějin*. Přel. . Praha: Mladá Fronta, 1997, s. 244-267. ISBN .
- WEBER, Max. Protestantská etika a duch kapitalismu. In: Týž. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, 1998, s. 185-245. ISBN 80-86005-48-8.
- WHITE, Stuart. *Equality*. Cambridge: Polity Press 2007. ISBN 978-0745627731.
- YOUNG, Robert J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden & Oxford & Carlton: Blackwell, 2001. ISBN 978-0-631-20071-0.