

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra sociologie

Sociologie

Ondřej Štěch

**Problematika ideálu pospolitosti
v moderních společnostech**

**The Ideal of Community in Modern
Societies**

Disertační práce

vedoucí práce - PhDr. Marek Hrubec, PhD.

Praha, 2010

“Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury”.

Děkuji Dr. Marku Hrubcovi za vedení této práce a dlouhodobou spolupráci. 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 všem svým blízkým za podporu a trpělivost.

Obsah

Úvod	5
I. Představy společnosti jako základ symbolické integrace	9
I.1 Morální pospolitost jako předpoklad identity	10
I.2 Zkoumání společenství existujících v představách	18
I.3 Moderní představy společnosti.....	24
I.4 Moderní morální řád	30
I.5 Ekonomika, veřejnost a suverenita	33
I.6 Moderní sociální řád a pospolitost	38
II. Vymezení vztahu aktéra k pospolitosti pomocí pojmu uznání	42
II.1 Analýza kritické teorie a znovuobjevení sociálna	42
II.2 Intersubjektivní uznání jako zdroj sociální integrace a boje	53
II.3 Uznání ve formě lásky jako východisko lidské společenskosti	57
II.4 Hodnotové předpoklady uznání	64
III. Sociálně teoretické vymezení pojmu pospolitosti.....	68
III.1 Komunitaristické teorie – pospolitost jako předpoklad lidského světa.....	68
III.2 Formy pospolitosti v moderní společnosti	81
III.3 Vztahy v pospolitosti a individuální identita	95
IV. Model pospolitosti a jeho rozvinutí	107
IV.1 Hodnoty a kolektivní jednání v pospolitosti.....	107
IV.2 Průniky různých druhů pospolitostí	118
IV.3 Pospolitost a modernita.....	125
Závěr	132
Literatura.....	136

Úvod

Otázka pospolitosti je jedním ze stále se vracejících motivů v moderním společenském myšlení. Zpravidla se přitom jedná o kritický ideál, pomocí kterého je vyznačen jeden aspekt sociálních vztahů, který v současných společnostech schází nebo je nedostatečný. Je možné tento aspekt pojmenovat jako vzájemné spojení lidí, jistotu plynoucí ze zakotvení v širším sociálním celku, přínáležitost. Jeho ovocem je zdravá sebedůvěra a orientace ve světě, a odsud plynoucí schopnost jednání. Naproti tomu člověk zbavený svého místa v síti vzájemnosti existující v pospolitosti je ohrožen absencí zakotvení v silných mezilidských vztazích, a ve výsledku tím jeho svoboda není posílena, nýbrž naopak oslabena. Pointou této kritiky je, že instituce moderního života, zejména uspořádání ekonomického života a podoba a rozsah měst vedou k likvidaci oněch sítí vztahů, aniž by je dostatečně nahradily, a proto jako svůj vedlejší produkt vytvářejí vyloučení a anomii. Taková nebo podobná kritika může přicházet z různých pozic a zaštiťovat rozmanité sociální projekty, které mohou být i vzájemně protikladné. Rozhodně však o ní nepanuje jednoznačná shoda, a to jak na rovině diagnózy, tak kritiky. Na rovině popisu existují také studie dokládající vznik mnoha nových forem společenství, umožněných podmínkami městského života; podobně je možné problematizovat příliš negativní a polarizující popis individualismu. Co se týče kritiky, je možné také hájit tezi, že pospolitosti odstraněné modernizací byly především záštitou hierarchických vztahů a genderových nerovností, a sociální uspořádání dovolující větší individualismus poskytuje většímu množství svobodně se rozhodnout, jak se svým životem naložit.

Kritika si vyžaduje především důkladné porozumění, aby se vyhnula riziku příliš vypjatě formulovaného vymezení, které vede k míjení jednotlivých perspektiv. Proto bych chtěl stanovisko rozvíjené v této

práci postavit spíše na ocenění silných stránek protichůdných pozic. Negativní svoboda takto představuje především možnost pro každého (kdo ji má), aby naplňoval svůj život podle svých nejlepších předpokladů. V této perspektivě se moderní sociální uspořádání ukazuje jako velká emancipace od skupinových tlaků, které formovaly lidské životy podle příliš omezujících vzorů. Síla protikladného příběhu tkví potom ve zdůraznění nevyhnutelné vztahovosti člověka – aby vůbec byl naplněný život možný, je potřeba nejprve naučit se žít v lidské společnosti a chápat hodnoty, které mohou život naplňovat. Samotný dobře prožitý život potom není jenom individuální statek, ale zhodnocuje se ve společenství druhých jako vzor, potvrzení či rozvinutí společných hodnot. Proto lze chápat přílišný individualismus – či lépe privatismus – spočívající v žití vlastního života s minimem lidských vztahů jako špatně využitou osobní svobodu.

Tyto hodnotové úvahy zde mají za účel poukázat k relevanci tématu pospolitosti; samotným cílem této práce však je sociologická analýza problému pospolitosti jakožto důležitého ideálu v rámci moderních společností. Tím mám na mysli zkoumání a zhodnocení významu různých empirických fenoménů, které by mohly být za pospolitost označeny, a jejich vzájemných vztahů. Jde tedy o dvě provázané oblasti. V té první jde o to, na základě uchopení společenství jako jevu charakterizovanému určitými náležitostmi, zejména na rovině vztahů mezi jeho členy, identifikovat různé celky, které tyto charakteristiky rozmanitými způsoby naplňují. Jedná se především o malá, lokální společenství, která jsou tím, co se ve většině případů pod tímto pojmem chápe. Některé významné rysy společenství však je možné nalézt také u velkých celků, jakými jsou např. národy. Nakonec se budu zamýšlet nad dalšími možnostmi rozvinutí základní definice. Druhou oblastí jsou potom vzájemné vztahy zkoumaných pospolitostí na pozadí moderních sociálních institucí. Každá má poněkud odlišnou vnitřní strukturu,

vztah k hodnotám a také si jinak nárokují loajalitu svých členů. Z jejich vzájemných interakcí se rodí někdy konfliktní dynamika.

S uvedeným rozlišením je možné vztáhnout se k problému pospolitosti a modernity zmíněnému v prvním odstavci. Je zřejmé, že formy mezilidských vztahů charakterizující pospolitosti v moderní době nezanikly, ovšem podstoupily proměnu a především se staly problémem. Přestaly být dominantní formou přináležení ke společnosti, a zároveň jsou viditelnější, neboť jsou v kontrastu k vysoce abstraktním strukturám států a čím dál více také k transnacionálním celkům. Tyto struktury se zpravidla vztahují k člověku bezprostředně jako k jednotlivci, bez ohledu na jeho zakotvení ve společenství. Současně ke svému fungování vyžadují jistou míru emocionální věrohodnosti, která je vlastní pospolitostem. To platí zřejmě nejenom pro národy, ale také pro širší regionální útvary i pro loajalitu vůči potenciálnímu globálnímu uspořádání.

Nyní v rychlosti uvedu jednotlivé kroky svého postupu. Práce má čtyři části, přičemž v prvních dvou analyzuji některé pojmové nástroje potřebné pro rozvinutí koncepce ideálu pospolitosti, a ve třetí a čtvrté se blíže věnuji této koncepci a některým jejím důsledkům. Volba analytických nástrojů odráží mé přesvědčení, že téma je třeba zkoumat v kontextu modernity, a proto se věnuji těm teoriím, které explicitně reflektují její povahu jakožto (také) normativního projektu.

V první části se zabývám koncepcí představ společnosti („social imaginaries“), což je koncept rozvinutý v této podobě především Charlesem Taylorem. Spolu s tím jsou zde rozebrány také některé práce Benedicta Andersona a Craiga Calhouna. Tato část má dvojí záměr. První je představit tuto koncepci jako výkladové schéma pro analýzu skrytých vrstev porozumění motivujících kolektivní jednání. Druhý spočívá ve využití silného důrazu na morální rozměr tohoto porozumění, ve kterém se pochopení toho, co je, a toho, co by mělo být,

vždy prolíná. Tento rozměr umožňuje tematizovat pospolitost (či její absenci) v moderních společnostech v souvislostech určitých konstitutivních ideálů, které se do debaty o ní promítají.

Druhá část se zabývá otázkou začlenění jednotlivce do společenství, pojatého jako síť vztahů a morálních očekávání. Tato analýza je provedena skrze teorii uznání Axela Honnetha a některých blízkých autorů. Vztah mateřské lásky interpretovaný v logice uznání je procesem postupného opouštění prvotní symbiózy a nalézáním druhého jakožto odlišného člověka, který je oprávněným adresátem přijetí a uznání. Člověk se ve světle této analýzy jeví jako bytost nevyhnutelně přináležející k nějaké síti vztahů nabitých hodnocením.

Třetí část se věnuje více deskriptivnímu vymezení pospolitosti, a to ve dvou oddílech. První se vyrovnává se sociálně filosofickými teoriemi řazenými ke komunitarismu, která vychází z určitého pojetí lidské existence. Věnuji se zde jednotlivým aspektům těchto teorií, kterými jsou osoba, tradice a morální argumentace. V druhém oddíle této části se zabývám hlavními charakteristikami jednotlivých forem pospolitostí – malých lokálních a rozsáhlých pomyslných.

Poslední část se zaměřuje na některé implikace tohoto pojetí. Především se jedná o oblast hodnot, které jsou v těchto společenstvích zakotveny různými způsoby. To potom souvisí s tím, jak to které společenství může jednat jakožto kolektivní subjekt. Dále jsou zde rozebrány různé podoby koexistence různých forem společenství a jejich důsledky v sociální a částečně v politické oblasti. Nakonec je toto pojetí konfrontováno s otázkou modernity, se snahou zodpovědět otázku, jaké je postavení pospolitosti v morálním sebepojetí moderních společností.

I. Představy společnosti jako základ symbolické integrace

Úvod

V této části práce budu zkoumat koncepci „představ společnosti“ (social imaginaries), a to zejména se zaměřením na pojetí rozpracované Charlesem Taylorem. Tvoří jeden ze základních teoretických nástrojů jeho analýzy modernity jakožto sekulárního věku. Jako představu společnosti označuje sdílené normativní i deskriptivní rámce každodenního jednání aktérů. Zároveň se zde dotknu některých dalších teoretických přístupů, které lze chápat jako zdroje této koncepce nebo osvětlení dalších aspektů problematiky.

Smyslem této analýzy bude hledání místa pospolitosti v rámci moderních společností a jejich sebeporozumění.

Postupovat budu v několika krocích. Nejprve se obrátím k teorii zakotvení člověka v morální pospolitosti, rozvinutou Taylorem v práci *Sources of the Self*.¹ V jejím středu stojí teze, že lidská identita může vzniknout a existovat jenom v souvislostech pospolitosti sdílející základní morální významy. Odsud se odvíjí snaha postihnout takový elementární morální řád v širokém kontextu moderních společností. Dále se zastavím u jiných autorů, jejichž práce se také věnují problému široce sdílených představ, které mají zásadní vliv na život společností. Je to zejména práce Benedicta Andersona *Představy společenství*², demonstrující na případě nacionalismu ideové i materiální předpoklady vzniku společenství existujících v představách. Toto zkoumání je k Taylorovu komplementární, neboť se soustředí na jeden z nejviditelnějších fenoménů modernity, zatímco Taylor naopak na převážně netematizované předpoklady. Podobným otázkám se věnuje

¹ Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

² Anderson, Benedict: *Představy společenství*. Praha, Karolinum 2008.

sociolog Craig Calhoun³, zkoumající zvláště otázku identity v takových společnostech, jakými jsou např. národy. Poté se již budu věnovat ve větším detailu samotné otázce představ společnosti. Nejprve mi půjde o samotný překlad pojmu do češtiny, neboť pro slovo „imaginary“, užívané nadto jako substantivum, není ustálený český ekvivalent. Dále proberu otázku moderního morálního řádu a tří základních sfér představ určujících moderní společnost.

I.1 Morální pospolitost jako předpoklad identity

Zdrojem Taylorovy koncepce představ společnosti je především jeho vlastní starší práce, ve které se zabývá kontextem pospolitosti jako předpokladem individuálního jednání, a hledá způsob, jak porozumět (převážně) nereflektovaným předpokladům aktérů, aby nám jejich jednání dávalo smysl. Odtud se odvíjí jeho zájem o ty formy předporozumění, které se dotýkají samotné povahy společnosti a které působí skrze jednotlivé aktéry na všechny základní oblasti života společnosti – v této dimenzi spočívá analytický klíč k odlišným společnostem a jejich vnitřní dynamice, neboť takové předporozumění Taylor chápe jako cosi všeobecně sdíleného.

Nejprve se budu věnovat předpokladům této koncepce v Taylorově knize *Sources of the Self*⁴, jmenovitě v jejím prvním oddíle, který shrnuje základní pojmové předpoklady Taylorových historických úvah o identitě. Konkrétně se jedná o určitou představu o povaze lidské identity a jejího vztahu k morálnímu jednání. Do tohoto pojetí spadá také jisté porozumění společnosti a vztahům v jejím rámci, jejímu vývoji a uspořádání, které tvoří rámec pro sebeporozumění aktérů. Taylorův text je – negativně pojato – rozsáhlou polemikou se scientisticky zaměřenými morálními teoriemi, které považují hodnotové

³ Např. Calhoun, Craig: „Nationalism and Ethnicity.“ *Annual Review of Sociology*, Vol. 19 (1993), p. 211-239.

⁴ Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. C. d. První oddíl, nazvaný *Identity and the Good*, je na stranách 1-107. Důležité aspekty tohoto pojetí krystalizují již v Taylorových textech z 80. let, shromážděných např. ve dvou svazcích sborníku jeho textů *Philosophical Papers*. Cambridge, Cambridge University Press 1985.

orientace aktérů za cosi, čím není nutné se při výkladu morální teorie zabývat, neboť je lze redukovat například na emoce nebo afekty, tj. na přirozené danosti a jejich kombinace. Proti tomu staví Taylor tezi, že bez hodnotového rámce⁵ není možné o osobě a lidském jednání vůbec smysluplně uvažovat a ukazuje, že pro interpretaci ve vědách o člověku je potřeba odlišných východisek než v přírodovědě. To se může jevit jako banalita, která je ovšem velmi často v úvahách o povaze hodnot opomíjená.

Otázkou je, jak souvisí hodnotové rámce s představami společnosti, a jak se lidská identita, která je podstatně určována vztahem k hodnotám, do života společnosti promítá. Nejdříve je potřeba přesněji analyzovat místo hodnotových rámců v lidském životě. Taylor chápe lidský život, nebo přesněji lidskou identitu⁶, coby příběh vyprávěný ve vztahu k hodnotám, v jejich rámci. Čili jedná se o něco jiného než pouze o psychologicky chápaný pocit totožnosti, určité sebeuvědomění, faktickou schopnost rozpoznávat sebe v rozmanitých situacích jako stále tutéž bytost. Dá se předpokládat, že tyto schopnosti tvoří nezbytnou infrastrukturu pro morální sebepojetí⁷, ovšem nejsou s ním jednoduše ztotožnitelné, resp. ono není na psychologické předpoklady převoditelné. Především nelze identitu chápat jako věc, kterou je možné mít nebo ji naopak postrádat, jako člověk může (ne)mít třeba ledviny. Nelze ji vyjmout z významových kontextů a popisovat ji neutrálně, neboť vztah k významům a hodnotovým rámcům je jejím definujícím znakem. Naopak, lze se k ní smysluplně přiblížit pouze tehdy, když bereme v úvahu minulost člověka jako příběh a budoucnost jako představu jeho pokračování, spolu se všemi očekáváními a tužbami, které se utvářejí na základě vztahu k tomu, co je pro něj podstatné a

⁵ Taylor obvykle užívá pojmu „dobro“ (Good), který ovšem je možné překládat také jako hodnota nebo jiné, z tohoto slova odvozené vazby.

⁶ Jako identita zde překládám anglické slovo „Self“. K tomu opravňuje nakonec i podtitul Taylorovy knihy – „Utváření moderní identity“.

⁷ Psychologickým vývojovým předpokladům morálního (sebe)hodnocení se více dotknu v části věnované teorii uznání Axela Honnetha.

hodnotné. To, co je hodnotné, lze chápat jako mapu, na které jsou zachyceny významné body, a identitu lze vyjádřit skrze to, jaké je její místo na této mapě, jak na toto místo dospěla a kam by se měla vydat dále. Příběh, ve kterém je život přiveden ke smysluplné jednotě, přitom není automaticky dán, a jeho nalezení nebo vytvoření se může stát i velkou výzvou.⁸

Proč se však na identitu vůbec dívat tímto způsobem, skrze její vztah k hodnotám? Taylorovou snahou je ukázat, že se jedná o rámce spjaté s identitou a jednáním aktéra zcela neodmyslitelně, že z nich nelze vystoupit ven, aniž bychom zároveň opustili prostor lidského jednání. Je to vidět již na použité metafoře mapy, která říká, že vztažení se k hodnotám není libovolným atributem, který by šlo vypustit – stejně jako je pro samotný fakt fyzické existence více méně lhostejné, kde na Zemi se zrovna odehrává, ale vždy musí nějaké místo mít, tak je podle Taylora „morální mapa“ neopustitelným rámcem, zároveň však rámcem do značné míry neviditelným. Svůj argument staví následovně. Ukazuje, že v moderní době ovlivňují pohled lidí na svět určité velmi silné ideály, především ty spjaté s úctou k lidskému životu a jeho důstojnosti. Ty se dále překládají např. do ochrany lidských práv a do trvalého boje proti různým diskriminacím a nespravedlivým nerovnostem. V pozadí však stále stojí ony ideály. Jejich vliv na morální cítění je ovšem natolik bezprostřední, že podle některých teorií je možné morální jazyk, kulturní dimenzi nakonec odhodit a spolehnout se při vysvětlení na čistý instinkt. Tento tzv. naturalismus⁹ je blízký mnoha novověkým morálním teoriím, z nichž nejvýznačnější je patrně utilitarismus a jeho více či méně explicitní verze v pozadí jiných

⁸ Taylor, Charles: *Sources of the Self*. C. d., s. 41-53.

⁹ Naturalismus zde slouží jako shrnující označení pro jeden rys jinak rozmanitých teorií, a nemá tedy být chápán jako odmítnutí všeho, co se jinak jako naturalismus označuje. Kritizovaný rys spočívá v tendenci redukovat jazyk hodnot na přírodní fenomény chápané jako neutrální. Plyne z prestiže vědeckého popisu přírody, který má být aplikován i na oblast morálního jednání. Taylor, Charles: *Sources of the Self*. C. d., s. 53-62. Další použití tohoto označení bude mít tento význam.

teorií.¹⁰ Proti tomuto směru uvažování Taylor namítá, že instinkt není možné vzít za základ morálního postoje, poněvadž tělesné projevy nemohou samy o sobě zakládat hodnocení. Silný prožitek odporu, který se může pojit s pohledem na páchanou nespravedlnost, a který rezonuje člověkem i tělesně, může být totožný s prožitkem vyvolaným morálně zcela lhostejnou událostí. Na fyziologické rovině není možné zavést potřebné rozlišení závažného a nepodstatného z morálního hlediska.

Existují však také sofistikovanější pokusy, jak se zbavit problému hodnocení a postavit morální vztah ke světu na neutrálním základě. Takové teorie tvrdí, že určitá verze morálky může být založena pouze na rozumu a tak být přístupná všem lidem, univerzalistická, poněvadž rozum je také univerzální statek. Díky ní mohou být lidé zbaveni všech iracionálních předsudků a omezení, která jsou kolem nich nakladena různými tradicemi, a mohou se (konečně¹¹) rozumně shodnout na normách, které jsou pochopeny jako plody nevynuceného konsensu. Tento popis platí zvláště pro myslitele kantovské tradice, jakými jsou Rawls¹² nebo Habermas a jeho diskurzivní etika¹³. Také u nich je rozumu připisována zvláštní kvalita, která je sice přítomna u každého a patří tak k jeho objektivně zjistitelným vlastnostem – nezávisle na pozici pozorovatele –, ovšem je přitom schopna vytvořit sféru morálně závazných pravidel. Výhodou tohoto projektu je, že takto vygenerovaná morálka je nezávislá na dílčích, historicky nebo kulturně podmíněných formách, a stojí na základě, který hypoteticky mohou přijmout všichni. Jeho „nevýhodou“ podle Taylora je to, že takto abstraktně pojatý nereflexuje svou reálnou povahu, tj. své založení na jistých silných

¹⁰ Jmenovitě se jedná např. o sociobiologii E. O. Wilsona (v knize *On Human Nature*. Cambridge, Mass: Harvard University Press 1978. Český vydání pod názvem *O lidské přirozenosti. Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha, NLN 1993.). Při bližším zkoumání lze ukázat, že předpokladem jeho teorie jsou morální postuláty utilitarismu chápané jako přirozené a tak univerzální.

¹¹ *Historický* narativ překonání iracionality a pokroku je mocným morálním impulzem, do značné míry „vlajkovou lodí“ modernity.

¹² Zejm. Rawls, John: *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995.

¹³ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press 1996. V českém jazyce je k dispozici úvod k Habermasově knize *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha, Filosofia 2000.

hodnoceních, která nelze podložit čistě racionálně. Také v tomto případě je součástí problému jistý druh víry.

Cílem Taylorova zkoumání je zformulovat – v polemice s výše uvedenými přístupy – *obraz stojící v pozadí* („background picture“) moderní identity. Z něj čerpají různé pohledy na svět svou přesvědčivost, svůj morální náboj a také některé omezující stereotypy. Je tím, co dává smysl jednotlivým morálním reakcím, protože jsou v něm obsažena základní rozlišení hodnotného od nehodnotného. Jeho popis bude nutně obtěžkán kulturními významy a odkazy ke specifickému historickému vývoji – což je vlastním obsahem většiny knihy –, a skrze takový popis může být ukázáno, jakými cestami se rozvíjely jednotlivé hodnotové představy až do podoby, která nasycuje naši dnešní morální orientaci a rozhodování. Jednou z těchto hodnot je konečně i ona tendence popisovat vše podle vzoru přírodovědeckého bádání, neutrálně. Ovšem je-li úsilí o takový popis samo součástí hodnotově nabitého obrazu v pozadí lidské identity, mění se tím podstatně jeho status a může být na tomto základě zpochybněna jeho věrohodnost, přinejmenším ve vztahu k problému lidského jednání. Jednodušeji řečeno, naturalistický obraz světa vysvětluje morální jednání a identitu aktérů neadekvátně, poněvadž si nevšímá jejich nevyhnutelného zakotvení v určitých obrazech a představách, nebo tyto chápe jako pouhé iluze, kterých je možné se zbavit. Za tímto pohledem stojí přesvědčení, že naturalistická perspektiva je sama výsledkem překonání iluzí – poté, co bylo poznání fyzického vesmíru zbaveno teleologických úvah, je třeba stejně postavit také poznání lidského světa.

Taylor chce naproti tomu formulací zmíněného obrazu stojícího v pozadí současného pohledu na svět vytvořit přiléhavější pojetí jednání a orientace aktérů v jejich životě a ve světě, ve kterém žijí. Vychází z názoru, že člověku jakožto jednajícimu je možné porozumět jenom tehdy, když budeme používat pojmy, které jsou srozumitelné také

zevnitř lidské perspektivy, které mohou sloužit jak popisu, tak vlastní orientaci aktéra. Tento náhled se zakládá na tom, že se jakožto jednající pohybujeme v neopustitelném rámci hodnocení a kvalitativních rozlišení dobrého od špatného či nepodstatného. Tento rámec má morální povahu, která je však pojatá jinak než jako jakási úzká, výlučná sféra, existující paralelně např. se sférou racionálního postoje ke světu. Naopak se jedná o široké pojetí zahrnující i to, jak je svět poznáván, příběhy, skrze které dáváme svým životům smysl, představy společnosti a místa člověka v jejím rámci¹⁴, mezi ostatními lidmi. Všechny tyto roviny jsou v určitém vztahu ke konstitutivním hodnotám, které je možné hledat a do jisté míry také vyslovit. Nelze však postavit jejich takový popis, který by je zvěcnil jako objekty existující mimo aktéra přístupné zcela neutrálně. Neutrální popis by předpokládal, že je někdo schopen zaujmout stanovisko oproštěné od hodnocení, což je ale ve vztahu k lidskému jednání pravděpodobně nemožné. Neboť stejně jako fyzika popisuje to, čím se řídí hmotný svět, by měly vědy o člověku popisovat to, čím se řídí lidé, a k tomu hodnocení nepochybně patří – Taylor staví očištění věd o člověku od naturalistických modelů jako analogii k odstranění antropocentrických předpokladů z přírodovědy v 17. století.

Jaké jsou tedy součásti odpovídajícího popisu lidského jednání, co všechno by měla taková perspektiva zahrnovat, abychom mohli porozumět povaze identity? Již jsem se dotknul toho, že součástí obrazu v pozadí lidského jednání jsou také představy o společnosti, toho, co to znamená být člověkem ve společenství s druhými lidmi, což vede již k vlastnímu tématu této části. Ještě předtím se ale zastavím u otázky, jak Taylor chápe historický vývoj v morálním ohledu. Její význam plyne ze základní charakteristiky obrazů stojících v pozadí jednání, a to v jejich historické zakotvenosti. Současné fundamentální společenské hodnoty nejsou ani výsledkem teoretické konstrukce, která by čistě

¹⁴ Taylor, Charles: *Sources of the Self*. C. d., s. 105.

logicky dokázala jejich nadřazenost nad jinými pohledy na svět, ani naprosto iracionálním produktem nahodilých proměn většinového mínění, který by byl bez jakéhokoli pochopitelného vztahu k alternativním hodnotovým horizontům. Obě tyto krajní pozice opomíjejí roli praktického rozumu a na něm založeného usuzování, nebo se zakládají na jeho nerealistické koncepci.¹⁵ Vzájemné srovnání hodnot se nezakládá podle Taylora na nějakém souboru nezávislých kritérií, jednoduše proto, že žádným takovým souborem nedisponujeme. Základním pojmem praktického usuzování – tj. rozsouzení mezi hodnotami – je podle něj pojem „zisku“ (gain): co získám, nebo nakolik se posunu blíže k dobrému životu v souladu s nejhlubšími intuicemi utvářejícími můj život, pokud přijmu morální pozici, která na mě apeluje. Podle tohoto přístupu je tedy v této oblasti možný pohyb, který by se dal nazvat pokrokem, a je možné také srovnávání různých stanovisek a argumentace, které je lepší (hlubší, správnější, úplnější) a které horší. Pokud ovšem takto srovnáváme, potřebujeme přeci nějaké měřítko, podle kterého můžeme jednotlivá stanoviska posuzovat. Toto měřítko ale nestojí nijak mimo lidskou sféru, jsou jím právě zmíněné hluboké morální intuice, vycházející z představ a obrazů vytvářejících pozadí identity. Neboť není možné morálně argumentovat či apelovat na někoho, kdo by stál zcela mimo oblast morálního jednání a uvažování – nelze zavést tento druh hovoru se strojem, ale ani s člověkem, který by se naprosto zřekl jakéhokoli rozlišování dobrého a špatného (jestli je ovšem něco takového možné). Praktický rozum se vždy dovolává jistého sdíleného základu, něčeho, co už všichni účastníci diskuse v nějaké podobě uznávají a co si vyžaduje stále hlubší artikulaci. V kostce popisuje Taylor vývoj identity, pojmů dobra i obrazů společnosti takto: staré představy ztrácejí věrohodnost, a na jejich místo se posouvají nové vize dobra, které pomalu ovládnou do

¹⁵ Kromě *Sources of the Self* je možné se s tímto pojetím, resp. s argumenty k němu vedoucími, seznámit v Taylor, Charles, „Explanation and Practical Reason.“ in: Nussbaum, Martha and Sen, Amartya (eds.): *The Quality of Life*. Oxford, Oxford University Press 1993, s. 208-232.

hloubky lidskou imaginaci a odsud mohou stále důkladněji ovlivňovat lidský život i společenské uspořádání, neboť se stávají oním měřítkem, na které se lze v morální argumentaci odvolávat a stavět na něm další vývoj.

V předcházejících odstavcích bylo shrnuto Taylorovo pojetí hodnot a jejich kontextualizace v pospolitosti v abstraktních formulacích, a na podobné rovině také jeho analýza normativního rozvoje společnosti. Tyto analýzy pro něj nejsou samoučelné, neboť těžištěm jeho práce je zkoumání západní modernity, jejích duchovních a intelektuálních zdrojů a dějin. Tento vývoj přitom probíhá v neustálém napětí a dialogu protichůdných perspektiv, a ideály, na kterých zejména staví, mají též své problematické stránky a mohou v některých sociálních konstelacích sebe sama podvracet.¹⁶ V *Etice authenticity* se Taylor zabývá třemi problematickými oblastmi, ve kterých se současné (kniha vyšla v roce 1991) společnosti Západu potýkají s jistými deviacemi svých konstitutivních ideálů (do jisté míry se však jedná o problémy související s modernizací obecně). První z nich je v současnosti rozšířená kultura authenticity, rozměňující silný postoj expresivismu do „mírného relativismu“, ve kterém každý může následovat své hodnoty, které jsou v principu nesouměřitelné a tudíž nekritizovatelné. Druhou stranou téhož je morální imperativ respektovat hodnoty druhých, ať jsou jakékoliv. Tento postoj popírá existenci jakýchkoli „vyšších“ či „hodnotnějších“ způsobů života, a tak se staví zcela mimo prostor možné morální debaty. Zároveň však nemůže existovat bez původního ideálu authenticity, který však znamená závazné uskutečnění nejhlubších aspirací jednotlivce, *otevřené diskusi a obhajobě*. Druhým

¹⁶ Právě neduhům modernity se věnuje jedna z Taylorových prací, která je dostupná v českém jazyce, *Etika authenticity* (Praha, Filosofia 2001). Zvláštní důraz na ambivalence modernity je potom položen v následující studii, která se nalézá v témže svazku: Hrubec, Marek: „Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny.“ in: Taylor, Charles: *Etika authenticity*. C. d., s. 113-132. Z těchto zdrojů vycházím v následujícím odstavci. Hlubokou analýzu dilemat modernity provádí Taylor dále v eseji Taylor, Charles: „A Catholic Modernity?“ in: Heft, James L. (ed.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*. New York, Oxford University Press, 1999, s. 13-37, a také v týž: *A Secular Age*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

kritickým bodem je nadvláda instrumentálního rozumu nad stále většími oblastmi lidského života, které jsou podřízeny pouze kalkulaci možné ekonomické efektivity, a nikoliv rozvaze o účelu jednání. Tento neduh se může projevovat expanzí tržních mechanismů, nebo dominancí expertních a byrokratických řešení – v obou případech vede nekorigovaný kalkulující přístup k eliminaci alternativ. Také v pozadí tohoto trendu stojí silný ideál nezájatého rozumu, který je základem autonomie jedince od všech nezpochybnitelných autorit. Třetím neduhem, který je důsledkem prvních dvou, je eroze pospolitého a demokratického života.¹⁷ V prostoru, ve kterém scházejí aktéři možné debaty a ve kterém jsou instrumentální racionalitou eliminovány alternativy, o nichž by bylo možno vůbec debatovat, dospívá politický život „přirozeně“ do stavu privatismu a rezignace, které mohou v důsledku být hrozbou pro svobodný život a ony konstitutivní ideály. Tato analýza, která si všímá klíčových charakteristik epochy, ale zároveň dilemat, která z nich plynou, je pro Taylora typická. Z uvedených ambivalencí nemusí vznikat pouze slepé uličky, nýbrž také kreativní vývoj – ten ovšem počítá s uznáním oněch základních hodnot, jejichž inspirativní síla samotný vývoj pohání. Naproti tomu rezignace na tuto dimenzi by vedla ke sterilitě. Tento exkurz k otázce neduhů moderny zde měl za účel objasnit jeden z aspektů Taylorova metodického postupu, který se projeví i v následné analýze.

I.2 Zkoumání společenství existujících v představách

Inspirací Taylorova pojetí představ společnosti jsou některé koncepce dalších autorů, část z nich jsem již výše uvedl. Tyto autory budu číst jako sociology jedné podoby morálně integrované pospolitosti, která je zvláště významná pro moderní epochu. Těmito autory jsou především Benedict Anderson a jeho práce *Představy společenství*, a Craig Calhoun, o jehož terminologii pojmu identity se také Taylor v mnohém

¹⁷ Takovou analýzou se Taylor přibližuje ke stanovisku tzv. politického komunitarismu Etzioniho, Bellaha aj., který bude obšírněji zmíněn dále.

opírá¹⁸. Těmto autorům se budu věnovat, neboť se chci věnovat zejména sociologickým implikacím koncepce společenských představ, které plynou z její vnitřní struktury pro otázku pospolitosti.

Andersonova práce se zabývá otázkou vzniku a rozvoje nacionalismu¹⁹. Za tímto účelem rozvíjí originální koncepci utváření imaginárních komunit, nebo přesněji řečeno komunit, které se naopak stávají reálnými, ovšem skrze imaginaci, nikoli skrze bezprostřední vztahy. Do určitého rozsahu mohou existovat společenství založená na vzájemné znalosti jednotlivých členů, nebo alespoň letmém povědomí. I nad touto úrovní ovšem mohou existovat entity, které jsou značně abstraktní, a přesto vykazují některé kvality pospolitosti. Těmi se míní především vzájemná afektivní vazba, vědomí sounáležitosti a přináležitosti k jednomu celku, který se ve výjimečných místech a časech realizuje. Tento fenomén není zcela nový. V minulosti měla tuto podobu společenství světových náboženství – islámská umma, katolická církev aj. Především při poutích do významných center těchto náboženství se mohli potkávat lidé, kteří spolu nesdíleli žádnou jinou vlastnost kromě vyznání téže víry. Ze zkušeností těchto setkání plynul prožitek jednoty, který spojoval i velmi odlehlé oblasti a překlenoval nejrůznější kulturní okruhy.

Identita spojená s moderním nacionalismem je v základu podobná, ovšem vzniká v radikálně proměněném chápání společnosti, její konstituce a jejího místa ve světě a v dějinách. Tradiční společenství žila v čase strukturovaném, rozděleném na posvátnou a profánní dobu, určeném vztahem k různým svátkům a posvátným místům. Tomu odpovídala také představa společnosti, rozdělené podle předem existujícího posvěceného řádu na stavy, z nichž některé byly pozdviženy

¹⁸ Vedle článku „Nationalism and ethnicity“ jsou to eseje shromážděné v knize Calhoun, Craig: *Nations Matter. Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. Abingdon, Routledge 2007.

¹⁹ Možná by bylo přesnější překládat tento, v češtině vcelku negativně zabarvený pojem, jako „národní cítění“ nebo „vědomí“, ale z úsporných důvodů se vesměs přidržím nacionalismu s tím, že jeho použití je zde neutrální.

výše a blíže ke zdrojům posvátna a jiné k němu měly přístup více zprostředkovaný. Jednotlivec potom musel být začleněn do jedné z uznávaných společenských skupin, aby vůbec měl své místo v tomto řádu a z něj vyplývající participaci na posvátnu – v současném jazyce by se snad dalo hovořit o smyslu. Společnost byla takto segmentována na kvalitativně odlišné skupiny lidí, kteří se od sebe lišili co do hodnoty, a tato hierarchie se manifestovala v oněch výjimečných časech.²⁰ Moderní národy a státy vyrůstají podle Andersona z pozadí zásadně odlišného, a v uvedených aspektech protikladného. Jedná se o homogenní společenství existující v homogenním čase. Co se míní pojmem homogenního času? Představa času je napájena převládajícími obrazy univerza, které vycházejí a) z moderní vědy Newtonovského stříhu a b) z uspořádání sociálních institucí. Vědecký obraz formující se v 17. století začal chápat čas jako jakousi prázdnou nádobu, ve které se v následnosti kupí jednotlivé události – sám čas je ale vůči těmto událostem zcela indiferentní.²¹ Všechny věci, které se mohou lidem a společností přihodit, jsou vůči němu na stejné rovině a žádné jednání, byť by bylo sebevíce posvátné, nemůže jeho kvalitu nijak ovlivnit, stále běží dále ve stejném rytmu a „plní se“ novými událostmi. Je zřejmé, že v takovém obrazu vesmíru padá i starý obraz posvátného.²²

Druhým faktorem je nová podoba sociálních institucí, která se rodí z několika procesů, které v součinnosti podle Andersona vytvářejí základ pro formování národního cítění: z knihtisku, kapitalismu a absolutistického státu. Knih tisk přirozeně umožnil masovou (což v počátcích znamenalo stovky nebo nejvýše tisíce kusů) produkci a reprodukci knih a jiných tiskovin, což by ale samo o sobě nemuselo znamenat zásadní převrat. Až ve spojení s kapitalistickým podnikáním

²⁰ Nemuselo se jednat pouze o slavnosti, jako manifestaci kosmického hierarchického řádu je možné interpretovat i způsoby trestání, které byly „liturgií utrpení“ za účelem obnovení narušeného řádu. Viz Foucault, Michel: *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha, Dauphin 2000.

²¹ V české sociologii se problematice času věnuje práce Šubrt, Jiří: *Čas a společnost. K otázce temporalizované sociologie*. Praha, ISV 2002.

²² Anderson, Benedict: *Představy společenství*. C.d., s. 38-51.

získala tato výroba významný transformační potenciál. Tiskařské vybavení představovalo velmi nákladný kapitál, a proto bylo nutné hledat dostatečně široká odbytiště. Před příchodem knihtisku přitom byla hegemonním jazykem knižní produkce latina, a nový vynález nejprve navázal na dosavadní tradice výběrem i úpravou výrobků. Ovšem trh čtenářů latinských textů byl omezen početně i tematicky, a relativně brzy se tiskařské domy počaly obracet k publiku v národních jazycích, a s tím se rozvinuly též nové literární žánry. Tyto procesy vytvořily oddělená národní publika (či veřejnosti), jejichž příslušníci se díky jazykové spřízněnosti mohli cítit jednotní i přes velké geografické vzdálenosti a sociální rozdíly, které mezi nimi leží. K tomuto efektu přispěl rozhodujícím podílem paralelně vznikající systém byrokratické státní správy mnohde spojený s absolutistickým státem. Ten měl zásadní podíl na standardizaci pravopisu a tím dovolil, aby i regiony s výrazně odlišnými dialekty mohly sdílet psaný jazyk. Tištěné dokumenty navíc umožnily, že se autor nového textu již mohl (či musel) opřít o závazný model převodu jazyka do psané formy, a proto se vývoj pravopisu výrazně zpomalil ve srovnání s dřívějšími staletími. Druhým efektem byrokracie bylo, že vytvořila specifickou sociální vrstvu svázanou nikoliv s jedním krajem nebo panstvím, jako tomu bylo u aristokracie, nýbrž především s administrativním centrem, ze kterého se rozhodovalo o obsazování úřadů v provinciích. Úředník se tedy na své pouti potkával s lidmi podobného údělu, jejichž životní perspektivy i loajalita byly svázané s územím podřízeným Paříži, Londýnu nebo třeba Madridu. Toto území pro něj potom mohlo představovat poměrně homogenní celek, přinejmenším z hlediska jeho kariérních aspirací.²³

Moderní národní identita vzniká v souběhu uvedených vlivů – je v souladu se vznikajícím obrazem vesmíru, který je neosobní a „objektivní“; vztahuje se k velkému množství lidí, kteří mají některé podstatné vlastnosti stejné, především jazyk, což je zásluha

²³ Anderson, Benedict: *Představy společnosti*. C.d., zejm. s. 53-62.

kodifikovaného pravopisu překlenujícímu značné regionální rozdíly v nářečích; patří k ní též pocit velké historické hloubky plynoucí z toho, že psaná řeč zůstává napříč staletími dosti podobná a díky tomu se může např. Francouz 19. století cítit blízce spřízněn s Francouzem žijícím o dvě století dříve. Nakonec je také velmi jasně definován územní rozsah loajality, který je totožný s územím spravovaným z jedné metropole. Na těchto základech se postupem času vytváří třída lidí spojených životním údělem i závazkem vůči jednomu centru, a od této třídy se tato vazba postupně rozšiřuje také mezi ostatní vrstvy a skupiny obyvatel nového národa, které ještě takovýmto uvědoměním nedisponují.²⁴ Národní vědomí se poté vtěluje do rozmanitých artefaktů, které z něj činí čím dál tím větší samozřejmost, až působí jako součást přirozenosti.

Andersonova práce dala Taylorovým úvahám o identitě větší zakotvení v historických proměnách moderních společností a je zásadní pro jeho koncepci představ společnosti. Postihuje specifickou podobu moderní národní identity, která se váže k představě společenství lidí žijících paralelní životy v prázdném, homogenním čase. K národu se bytostně váže ohraničenost – náleží mu přesně vyznačený prostor na mapě, který je vyplňován podobně vymezenou entitou, kterou nazýváme společnost. Ta se odlišuje od všech ostatních společností a všichni její příslušníci mají společnou právě svou příslušnost k ní. Moderní imaginace pracuje převážně s obrazy horizontálních společností – přirozeně zůstává zachováno vědomí odlišnosti jednotlivých lidí, tyto odlišnosti jsou však pojímány jako kategorie, což opět reprodukuje představu jejich vnitřní homogenity.

²⁴ Tímto procesem se zabývá např. Eugen Weber v knize *Peasants into Frenchmen* (Stanford, Stanford University Press 1976). Jeho tezí je, že po valnou část 19. století rolnické obyvatelstvo francouzského venkova nechápal samo sebe jako „Francouze“, a teprve díky úsilí státního aparátu, především veřejných škol, se u něj tato identita vytvořila. V ještě ostřejší podobě se tento problém objevuje ve státech vzniklých zejm. v Americe z koloniálních říší – za občany státu jsou prohlášeni také původní obyvatelé, ačkoli nový stát je ve všech podstatných ohledech dědicem koloniální říše, která zdevastovala jejich způsob života i vládnutí.

Tento závěr je možné dále osvětlit poukazem na studii Craiga Calhouna, která se zabývá otázkou, jaká je vnitřní struktura identity spojené se „společností“ a její vztah k dříve převládajícím formám. Řeší tento problém rozlišením základního vztahu, jaký může mít člověk ke kolektivnímu celku. Ten je buď relační, nebo kategoriální²⁵. První z těchto pojmů označuje takové začlenění do společenství, které se opírá o připsané kvality, odvozující se především od předků a od toho, ke kterým konkrétním lidem je jednotlivec připoután rozmanitými vazbami závislostí. Jeho totožnost se odvíjí v principu od bezprostředních, osobních vztahů a jejich sítí, v rodině, obci a jiných zprostředkujících institucích, a proto jednotlivec chápaný sám o sobě, oddělený od všech osobních vztahů, nebyl v tomto typu utváření identity myslitelný. Člověk takto odtržený by byl – poněkud vypjatě řečeno – nikým, nebo spíše vyvrhelem mimo lidské společenství. Proti tomu představují moderní podoby identity významnou inovaci, neboť dovolují jednotlivci vztahovat se bezprostředně k pomyslné nadosobní entitě, jakou je paradigmaticky národ, od kterého se ale tento model přelévá také k jiným kategoriím a nakonec je zásadní také pro utváření současného obrazu člověka jakožto individua nadaného právy. K tomu, aby byl člověk občanem státu (národního státu), nepotřebuje žádné mezilehlé, zprostředkující instance, je jím pouze proto, že splňuje jistá abstraktní kritéria, která určují jeho přináležitost k této kategorii. A jeho občanství mu dovoluje vymanit se z omezujících vlivů oněch bezprostředních, vztahových identit a v rámci toho, co je dovoleno občanům, rozvíjet svůj život nezávisle na nich. Kategoriální určení identity se stává modelem pro uvažování o identitě obecně a přenáší se do oblastí etnické příslušnosti, rodu, třídy a dalších. Tyto více či méně „přirozené“ kvality, odvozené od toho, co je člověku připsáno a tak od jeho bezprostředního původu v rodině a společenství, jsou přeloženy do

²⁵ Calhoun, Craig: „Nationalism and Ethnicity“. *Annual Review of Sociology*, Vol. 19 (1993), p. 229 a dále.

jazyka abstraktních určení, stává se z nich jedna z pozic v sociální struktuře.²⁶

Tuto Calhounovu dichotomii můžeme číst jako jednu variantu na téma tradiční pospolitosti a moderní společnosti, analyzovanou se zaměřením na problém identity člověka ve vztahu k jeho sociálnímu okolí. Tento obraz činí srozumitelným některé typicky moderní fenomény, jako je vnitřní homogenizace a vnější vymezování národních států, možnosti masové mobilizace (ke kterým nestačí pouze technické prostředky komunikace), je zde také sociologicky rozvinuta problematika individualismu a jeho podmíněnosti národním společenstvím. Calhoun do velké míry čerpá z Andersonovy práce, zejména z představy pomyslného společenství, ke kterému je možné se přesto bezprostředně vztahovat, chápat se jako jeden z jeho členů a zároveň k němu prožívat citovou loajalitu. Všímá si více dalších důsledků kategoriálního myšlení, zejména toho, že v rámci kategorie jsou rozhodující podobnosti členů, nikoliv jejich vztahy, odkud plyne také tlak směrem k homogenitě a normalizaci odlišností. Na tyto motivy navazuje Taylor a rozvíjí je v rámci svého historického příběhu moderní sekularity.

I.3 Moderní představy společnosti

Imaginární společenství národa a kategoriální identity jeho občanů jsou dva základní sociologické pojmové základy, na kterých Taylor staví svou koncepci představ společnosti. Tato koncepce je rozvinuta především ve dvou jeho knihách. První (a starší) z nich se zaměřuje úžeji na tento fenomén²⁷, druhou je potom jeho rozsáhlá analýza současné doby jako doby sekulární.²⁸ V první z těchto knih je problematika rozebrána ve větším detailu, ve druhé je zasazena do

²⁶ Na pozadí této sociální ontologie se rozvíjejí normativní sociální konflikty – filosofickou obhajobou užití kategoriálních určení při jejich analýze se zabývá I. M. Young v článku „Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice.“ *The Journal of Political Philosophy*. Volume 9, Number 1, 2001, p. 1-18.

²⁷ Taylor, Charles: *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press 2004.

²⁸ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C.d.

širších souvislostí. Zde se budu nejdříve věnovat popisu této koncepce a následně její interpretaci ve vztahu k problematice pospolitosti.

Co je míněno pojmem „představa společnosti“? Převod do češtiny zakrývá, že společnost je zde přítomna jako adjektivum („social“); jde o to, v jakém smyslu se tyto představy dotýkají společnosti. Tento smysl je dvojitý: 1) jedná se o představy sdílené, zakládající určitý společný základ při vstupu do sociálních interakcí. V tom Taylor navazuje na fenomenologické koncepce, jako je pojem „příručního vědění“.²⁹ 2) Tyto představy se dotýkají specificky lidské společnosti, což naznačuje, že se liší od podobných představ týkajících se povahy vesmíru nebo člověka, ač je mezi nimi významná kontinuita a svým vlivem na lidskou imaginaci se navzájem ovlivňují a společně se vyvíjejí – středověký obraz kosmu by byl stěží nahrazen moderním pouze prostřednictvím vědeckého vývoje, kdyby zároveň v nedotčené podobě přetrvalo feudální uspořádání a s ním spjatý obraz člověka náležejícího k jednomu ze stavů, mj. pro všudypřítomnost hierarchického myšlení.

Tím se dostáváme blíže k povaze těchto představ. Nejedná se, jak už název napovídá, o jednoznačně vymezené a argumentačně podložené teorie, jak je společnost uspořádána. Přesnější je mluvit o trsech představ, které spolu mohou být v souladu nebo v konfliktu, a které formují lidské jednání a očekávání. Taylor zcela lapidárně říká, že představy společnosti jsou „společensky sdílené způsoby, kterými si lidé představují sociální prostory.“³⁰ Tyto představy se dotýkají banálních problémů každodenní existence, všemožných interakcí, toho, co je možné a oprávněné očekávat od druhých, a jaké jsou legitimní možnosti jednání s ohledem na to, jaké místo aktéři ve společnosti zaujímají. Zároveň zahrnují hlubší rovinu ideálů, které těmto očekáváním dávají

²⁹ Pro přehled viz Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno, CDK 1999, zvl. s. 25-50.

³⁰ „...socially shared ways in which social spaces are imagined.“ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C.d., s. 713.

smysl, zařazují všední jednání do širšího rámce, který určuje, oč je správné a možné usilovat.

Představy společnosti jsou sdílené; ovšem sdílením se rozumí něco odlišného od shody na nějaké konkrétní teorii nebo politice. Sdílení dovoluje konflikt, ale takový, jehož aktéři „zůstávají na tomtéž hřišti“, čili v zásadě si rozumí tak, jak se navzájem chápou majitel továrny a stávkující dělníci, nebo demonstrující a příslušníci policie. Představa společnosti je proniknuta morálním porozuměním, obecným vědomím, jaký je konečný účel společenského uspořádání a čím jsou jednotlivé realizace nakonec ospravedlněny; tento morální základ je možné explikovat více způsoby, které si navzájem konkurují, ovšem z toho neplyne, že by mohla být v daném rámci platná *jakákoli* teorie. Podobně na rovině fungování společnosti dovolují panující obrazy více teoretických výrazů, o které usilují společenské vědy, ale ne každé vyjádření je stejně věrohodné.

Pokud se týká otázky praxe, je vztah mezi nereflektovaným porozuměním aktéra a touto praxí samotnou podle Taylora dvoustranný. Konkrétní jednání v sobě vždy obsahuje porozumění, které mu dává smysl. Bezprostředně se jedná o to, že aktér rozumí cílům, ke kterým jeho jednání směřuje a je více či méně schopen podat zdůvodnění těchto cílů. Toto bezprostřední porozumění ovšem odkazuje dále, k určitému náhledu na lidský úděl v jeho celku, vzájemné vztahy mezi lidmi etc. Běžné každodenní i nevšední jednání je tedy neseno obrazy a představami, které z nich vytvářejí v ideálním případě koherentní celek umožňující sociální reprodukci v širokém slova smyslu, na rovině materiální i ve sféře identity. Tento pohled ukazuje jednu stranu zmíněného vztahu. Viděno z druhé strany se ukazuje, jak všechny tyto představy existují jedině v těch praxích, kterým dávají smysl. Existuje jejich repertoár, který je zvláštní v každé skupině lidí, či o kterém přinejmenším má tato skupina povědomí. Pokud je tento repertoár reprodukován v životě společnosti, zůstávají na místě také

související představy. Může však dojít také k jeho narušení, a to v kterékoli rovině sociálního života (např. ve formě vládnutí, produkce etc.), a potom proměna na rovině praxe vyžaduje určité zakotvení v oblasti porozumění. Vzhledem ke komplexitě těchto představ a jejich vztahu k praxi nelze stanovit jednoznačný průběh takové konfrontace se změněnou realitou, ovšem lze alespoň zkoumat možné symbolické zdroje pro adaptaci a také průběh historických proměn v dané společnosti (s přihlédnutím k problematičnosti při vymezení každé takové jednotky zkoumání).

Podle Taylora jsou západní společnosti v hlubokém, „kognitivně-etickém“ smyslu pospolitostmi. Nemá to být pokus o jakési komunitaristické „vyvrácení“ pojmu individualistické společnosti, spojeným s liberálními teoriemi a také silně přítomným v povědomí mnoha lidí našeho kulturního okruhu jako důležitá hodnota. Podstatný je poukaz na skutečnost, že individualismus, či svoboda jednotlivce, jsou možné jenom v určitém sdíleném rámci, který činí takové postoje srozumitelnými a především morálně zhodnotitelnými³¹. Kritika je tedy namířena proti těm představám, které nereflktují zakotvení identity a postojů do sociálních a kulturních kontextů a následně vidí jednotlivce moderního západního stříhu jako *univerzální* zdroj morální hodnoty; problémem je přenos takových představ do odlišných společenských souvislostí, ve kterých nefungují skryté předpoklady přítomné na Západě.

Rozbor představ společnosti provádí Taylor ve čtyřech částech. První se zabývá moderním morálním řádem, tj. předpoklady všech hodnocení společnosti a jejího uspořádání. Další tři se zaměřují na ekonomii jako objektivizovaný obraz skutečnosti, veřejnou sféru a nakonec lid coby zdroj politické suverenity. Ty se v různých (národních) obměnách

³¹ Tímto je rozvinuta úvaha ze *Sources of the Self*, kap. 2.2 (s. 32-41), o transcendentálních podmínkách identity, které jsou *vždy svázány* s druhými lidmi vzájemným „rozhovorem“, dialogicky, a naproti tomu stojících konečných podobách (či konkrétních realizacích) identity, které mohou být autenticky individualistické nebo naopak více kolektivistické. Stále však v rámci transcendentálního rozhovoru.

vyskytují ve většině společností Západu a vytvářejí specifický obraz modernity. Taylor sleduje jejich krystalizaci a postupné vytlačení starších forem, které zaštiťovaly předmoderní společnosti. Tento proces není důsledkem žádného jednotlivého záměru nebo vůle, sbíhá se v něm mnoho iniciativ ze strany intelektuálních i mocenských elit, náboženských reformátorů (Taylor je v mnohém zavázán Weberově tezi o protestantské etice), společensko-ekonomických transformací a samozřejmě působí též odvrácené, nezamýšlené stránky uvedených vlivů.

Exkurz: K překladu pojmu „social imaginary“

V českém jazyce chybí pojem, který by odpovídal jednoznačně anglickému slovu „imaginary“, jak ho Taylor používá. Pokud zde budu používat pojem „představa“, je to při vědomí ostatních variant a pojmových přesahů. Pokusím se o přesnější vymezení toho, co má Taylor na mysli, když tohoto pojmu využívá. K tomu, co bylo řečeno v předchozích odstavcích, dodá komplexnější obraz pojmu přehled jeho možných převodů do češtiny, které odrážejí jeho jednotlivé aspekty. Vyhnu se zde ovšem pojmu imaginárno, který je spojen s psychoanalytickou teorií Georgese Lacana a také s prací Cornelia Castoriadis *The Imaginary Institution of Society*³². Taylor se této tradici ve svém pojetí nevěnuje a rozvíjí své pojetí podél jiných linií, a užívání tohoto termínu by proto mohlo být zavádějící.

Nejšíře zachycuje sémantický prostor pojmu slovo představa, které vystihuje jistou vágnost či volnost, a zdůrazňuje subjektivní stránku pojmu. Představy společnosti nejsou totožné s teoriemi, které by měly být logicky soudržné a explicitní, zatímco zde se jedná o jejich netematizované, a svým způsobem netematizovatelné předpoklady.

³² Castoriadis, Cornelius: *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Mass., MIT Press 1998. Tuto tradici zkoumá tento článek: Andacht, Fernando: „A Semiotic Framework for the Social Imaginary.“ URL: <http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/andacht/socimag.htm>.

Představa – dokud zůstává představou – si ponechává určitou dávku neurčitosti, nevysloveného obsahu, dovoluje rozvíjet odlišné interpretace, „vejde se“ do ní větší množství variant než do explicitních konceptů. V tomto konkrétním případě se představa dotýká způsobu, jakým spolu lidé ve společnosti žijí, a jak by měli žít. A vymezuje také prostor toho, co je možné si představovat za budoucí vývoj. Ačkoli v moderní době existuje mnoho teorií vyjadřujících všechny tyto dimenze, a to často teorií navzájem neslučitelných, je možné vysledovat jako jejich východisko sdílenou představu. Druhou rovinou slova představa je důraz na subjektivitu, neboť musí být někdo, kdo si představuje. Tímto překladem vystupují do popředí aktéři nebo skupiny aktérů, kteří promítají do společného soužití své vize a neustále si je navzájem potvrzují. Díky tomu je možné, že antagonisté mohou obývat tentýž sociální svět a rozumět si.

Termín „imaginary“ odkazuje také k „obrazu“. Jestliže představa je subjektivní, obraz naopak podtrhává objektivní povahu sociálního faktu, jeho nezávislost na jednotlivých aktérech a schopnost zásadně určovat jejich chování. Pro tuto možnost svědčí také způsob předávání tohoto druhu vědění, který je založen na příbězích a jednoduchých, koncentrovaných fragmentech reflexe, jako jsou přísloví. Touto cestou se konstituuje nevyslovená objektivita toho, co „všichni o společnosti vědí“, a která je jakýmsi obrazem či mapou, podle které je možné se ve společnosti zorientovat. Tato dvojice představa-obraz vystihuje největší část významového prostoru.

Další možností je intuice, která poukazuje na bezprostřednost, se kterou je nám toto vědění k dispozici, na jeho fungování nezávisle na reflexi. Intuice znamená též vhled, který je nám natolik vlastní, že se stává téměř součástí naší osobnosti, a ve chvíli, kdy je tato intuice významněji narušena, může přijít hluboká nejistota a úzkost. Neboť svět, který by neodpovídal elementárním představám o svém fungování, by působil jako velké ohrožení.

Okrajově se dotýká sféry zkoumaného pojmu „symbol“ – a to v tom smyslu, že „imaginary“ je udržováno do značné míry symbolicky. V každodenní interakci ho utvrzují symbolické zkratky v podobě gest, pozdravů, rituálů a podobně. Veřejný prostor je plný symbolů potvrzujících stávající řád a moc, která stojí za ním, připravena ho hájit, dopravními značkami počínaje a portrétem prezidenta na stěně úřadu konče.

Slovo „imaginary“ jakožto adjektivum značí též něco smyšleného, fiktivního, nereálného. Sdílené představy společnosti se tomu blíží, a to svou nejednoznačností, mlhavostí, otevřeností. Taylorovým záměrem je ovšem ukázat je jako velice reálné ve svých důsledcích, poněvadž pole možností, které otevírají, je zásadní pro uskutečnitelnost politických, ekonomických i jiných projektů.

Jak už je zřejmé z předchozích oddílů, budu se zde držet termínu představy společnosti, který považuji za nejvýstižnější z možných převodů, a také naznačuje příbuznost s Andersonovou teorií. Nyní se obrátím k otázce základů moderního morálního řádu.

I.4 Moderní morální řád

Základním motivem výkladu představ společnosti sdílených v moderních společnostech je představa morálního řádu, tj. způsobu, jak *má* být společnost uspořádána, aby sloužila svému nejvlastnějšímu účelu. Toto uspořádání v moderní době má být takové, aby sloužilo *vzájemnému prospěchu* („mutual benefit“)³³ členů společnosti. Ačkoli se na první pohled jedná o banalitu, jde o významnou inovaci vzhledem ke starším představám.

Ideál vzájemného prospěchu má kořeny v teoriích smlouvy, zformulovaných v nejstarších podobách Grotiem a později Lockem. Oba usilují o nové založení legitimacy politických režimů, a namísto starých

³³ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C.d., s. 160. Celý oddíl o moderním morálním řádu se nalézá na stranách 159-171, příp. na s. 3-23 v *Modern Social Imaginaries*.

hierarchických modelů nabízejí koncepci postavenou na smlouvě jednotlivců, kteří tím zakládají instituce nezbytné pro obecný blahobyt a stabilitu. Tento ideál zaznamenal v průběhu staletí dva vzájemně provázané pohyby. Prvním je, že se z teorie *politické* legitimacy stalo měřítko v mnoha dalších oblastech – nejen politické, ale také ekonomické, sociální nebo náboženské instituce jsou poměřovány svým přínosem k prospěchu všech členů dané společnosti. Druhým pohybem je posun od teorie ke způsobu, jakým vidíme společnost, tj. k představě společnosti, její úlohy a našich závazků vůči ní. Díky těmto dvěma posunům mohl nakonec jazyk teorie smlouvy odpadnout a prosadily se jiné „redakce“ ideálu, který se stal čím dále tím pronikavějším a zároveň skrytějším.

Tento morální řád má specifický vztah k sociální realitě, kterým se odlišuje od představ dominujících ve středověku. Ty braly za svůj poslední zdroj evangelium, ovšem s tím, že jeho plná realizace je něčím, co není na tomto světě – tedy v žádné konkrétní společnosti – bezezbytku realizovatelné. Naproti tomu řád vzájemného prospěchu je něčím, co má být uskutečněno právě zde, je vzorem, o jehož uskutečnění mají všechny společnosti usilovat. Je poněkud ironické, že v první (Grotiově) verzi byl obraz smlouvy použit jako výklad existujícího řádu, jeho ospravedlnění, a teprve v dalších obměnách se stával v rostoucí míře normativním, až k „revolučním“ podobám. Druhým rozdílem proti dřívějším představám je odlišné chápání rozkladu řádu, jeho deformací a úchylek od něj. Všechny hierarchie feudálních společností byly svázány s řádem založeným v podstatě kosmu a jako takovým božsky sankcionovaným. Porušení tohoto řádu se tedy projevovalo také v neblahých nebeských znameních nebo jiných nepořádcích v přírodě, a z faktu danosti řádu se odvíjel též drsný postup proti jeho narušitelům.³⁴ Proti tomu řád moderních společností je ve vztahu ke

³⁴ Jakkoli mohl být, a byl, tento postup také v zájmu panujících vrstev, nemohl být prosazen bez určité legitimizace založené na sdílených představách.

kosmu neutrální (a naopak), ovšem důsledky jeho ignorování se projevují přímo ve sféře sociální, rozvratem a úpadkem životních podmínek lidí. Pomocí tohoto modelu lze interpretovat různé verze společenské kritiky, od liberálních útoků na „nesvobodné“ společnosti po marxistickou obžalobu třídních nerovností. Vždy se zde ozývá představa, že institucionální uspořádání je takové, že zásadně potlačuje lidské možnosti, nedovoluje plný rozvoj lidského blahobytu, a proto se zpronevřuje své nejvlastnější úloze, kterou je právě služba těmto ideálům. V tomto řádu nemá žádný ontologický status hierarchie, konkrétní uspořádání společnosti tedy může být libovolné, pokud bude sloužit účelu co největšího prospěchu všech.

Tento obraz *principiálně* rovných aktérů, jejichž usilování je převáděno společenským uspořádáním v obecné blaho, postupně způsobil revoluci v sociálních vztazích, a to revoluci, která dosud nekončí. Neustále se objevují nové sféry odporující tomuto obrazu, může se jednat o „přežitky“ starého řádu, nebo o rozmanité deviace, a jeho inspirující síla vede ke stále novým reformám. Nastiňuje se zde již jisté pojetí normativních konfliktů, které se opírá o sdílený základ v představách společnosti. Aby mohla být argumentace normativní, a aby sociální konflikty mohly mít tuto dimenzi, musí být možný apel na to, co mají obě strany sporu společné.³⁵ Spor se potom vede na rovině hermeneutiky sociálních jevů, kdy jednotliví aktéři ve světle ideálu obhajují své nároky, odmítají své postavení jako nespravedlivé nebo jej naopak ospravedlňují, a z těchto střetů se rodí nová institucionální aranžmá. Nyní se budu věnovat té podobě, kterou představy společnosti rozvíjející se pod vlivem moderního morálního řádu získaly, a které přesněji vymezují pole možností normativní argumentace.

³⁵ Viz Taylor, Charles, „Explanation and Practical Reason.“ C.d.

I.5 Ekonomika, veřejnost a suverenita

Taylor se věnuje třem významným sférám „sociálního sebeporozumění“ typickým pro modernitu³⁶: těmi jsou 1) „ekonomie“ jakožto objektivizovaná realita, 2) veřejná sféra a 3) představy a praxe spojené s demokratickou sebevládou lidu.

Objektivizace reality příznačná pro ekonomickou vědu má svůj počátek v proměněném chápání řádu nastoleného Prozřetelností. Projevem tohoto řádu bylo celé stvoření, a především lidská společnost; to samo o sobě by nebylo ničím novým, neboť nahlédnutí božského řádu v přírodě má své kořeny ještě před křesťanstvím. Novota spočívala v uchopení společnosti jako „dobrého technického návrhu“³⁷, ve kterém do sebe zapadají lidské činy motivované běžnými pohnutkami a produkují blahobyt pro všechny členy společnosti. Lidské motivace jsou v těchto obrazech „neviditelné ruky“ představovány jako naprogramované důmyslně do lidské přirozenosti, a spočívají především ve starosti o přežití a zabezpečení materiálních prostředků k životu. Motivy, které platily v předchozích, hierarchických obrazech za vyšší a dokonalejší, jsou nyní odmítnuty jako nepřirozené a plynoucí z pyšného odmítání poctivého života v osobním povolání – jsou to „mnišské ctnosti“, opovržlivě takto nazvané Gibbonem. Tento obraz přirozenosti je hluboce zakořeněn v etickém ideálu, který Taylor označuje jako přijetí (potvrzení) obyčejného života³⁸ a má svůj původ v reformovaném křesťanství. Zde se spojuje s technicky inspirovaným obrazem kauzality usměrňované díky správnému „designu“ k obecnému prospěchu, a tím získává obyčejný život ještě hlubší potvrzení. Neboť běžné intence lidí nemusí – ani by neměly – směřovat k vytváření řádu a obecného blaha, naopak usilování o vlastní prospěch (sebeláska) je zdrojem vzájemné výměny služeb co nejvýhodnějším způsobem, a díky tomu též zdrojem

³⁶ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C.d., s. 176nn.

³⁷ „...good engineering design...“ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C.d., s. 177.

³⁸ Taylor, Charles: *Sources of the Self*. C. d., část III., „The Affirmation of Ordinary Life“. Tento kulturní proces je zde podán v detailu, ve vztahu k problematice identity.

prospěchu a zárukou míru. Obrazem té nejzdravější a nejužitečnější sebelásky je obchodnická činnost.

S tímto obrazem řádu nepřišel jenom silný étos, ale také nový pohled na sociální realitu. Řád, který funguje nezávisle na záměrech aktérů, je možné také zkoumat nezaujatým pohledem oproštěným od hodnocení, podle vzoru moderní vědy. Předmětem zájmu se stávají neosobní procesy působící za zády aktérů, a postupně se tento styl myšlení posouvá i do pohledu na ostatní oblasti společenského života, v disciplínách, jako je sociologie, demografie a další příbuzné vědy. Morální impuls je v odmítnutí teleologických ospravedlnění společnosti, která by měla směřovat k nějakému účelu ji samu překračujícímu, a v důrazu na jednání podle základních pravidel vymezujících prostor svobodnému jedinci, v jejichž rámci je možná jakákoli soukromá aktivita. Role státu tkví v garanci zmíněných pravidel a jinak v nezasahování.

Představa společnosti jako ekonomie budila od počátku také odpor. Nalézá se v ostrém rozporu s ideou kolektivního jednání, která je v jádru republikánské hodnoty demokratické sevlády, a dále svým obrazem „přirozenosti“ znehodnocuje všechny životní cesty vymykající se ploché, obchodnické životní perspektivě. Proto je trvalou součástí modernity tradice kritiky ekonomizace a objektivizace pohledu na společnost a na člověka, a to z více směrů. Podle jednoho z nich lidská svoboda nemůže kapitulovat před falešnou „pozitivitou“ zákonů neviditelné ruky; uvědomělé kolektivní jednání se může napříť proti falešně přirozeným kategoriím a měnit je.³⁹ Romantický proud považuje zase podřízení veškeré činnosti produktivním aktivitám za nesnesitelné zploštění a vyprázdňení člověka, a hledí po nových i starých zdrojích hloubky nebo sebezpresahu. Z toho je zřejmé, že nezaměnitelně moderní

³⁹ Takovou kritiku rozvíjel např. Marx a myslitelé v jeho tradici, včetně např. Frankfurtské školy.

ideály jsou ve vzájemném napětí, konfliktu a vztahu dynamických proměn. To se ukáže na dalších sférách moderních představ společnosti.

Další dvě oblasti, veřejnost a suverénní lid, jsou antitezemi objektivizace. Veřejná sféra je sdíleným prostorem, ve kterém neustále probíhá kritická diskuse a hodnocení státní moci.⁴⁰ Jde o sdílený prostor, ačkoli se zakládá na diskusích oddělených místně, časově i žánrově. Jednotlivé komunikační cesty jsou chápány v principu jako propojené, neboť z nich vychází racionální úsudek. Ten je plodem kritické diskuse, která je základem veřejnosti – její mínění není pouhým agregátem jednotlivých mínění, ale hlasem rozumu, tříbeným a projevujícím se ve sporech vedených osvícenými lidmi. Principem veřejnosti je pravda, nikoli moc. A ve vztahu k moci (tj. ke státu) si může nárokovat pozici arbitra, neboť stojí mimo ni: nikoliv tak, že účastníci veřejné rozpravy nemají podíl na moci, ale tak, že veřejné mínění principiálně není hlasem usilujícím o moc, nýbrž stálou aktualizací společenské smlouvy, kterou je moc zavázána se řídit. Novota spočívá ve dvou bodech. Zejména v trvalém odlišení veřejnosti od moci, neboť diskuse v ní nejsou pouhým neformálním předstupněm politického rozhodování, ale neustálým kritickým měřítkem, setrvávajícím mimo politiku. Druhá inovace je v sekulární povaze veřejnosti – že je moc podrobena alespoň v principu nějakému měřítku, morálnímu řádu, patří ke všem formám společenské organizace. Ale veřejnost je svou povahou zcela imanentní, je to společná akce konstituovaná sama sebou, tj. společným používáním rozumu.

V souhrnu se veřejnost vyznačuje tím, že překračuje všechna konkrétní místa⁴¹, zůstává mimo politiku a je sekulární. Její pojem však obsahuje

⁴⁰ Taylor vychází do velké míry z analýz Jürgena Habermase, *Strukturální přeměna veřejnosti*. C. d. Využívá především jeho rekonstrukci vzniku veřejného prostoru mezi literárními vrstvami v době osvícenství. Dalšími částmi Habermasova zkoumání, věnovanými kritice aktuálních podob veřejnosti, se nezabývá z toho důvodu, že pro pochopení normativních představ určujících jednání aktérů je vhodnější zaměřit se na idealizované podoby; byť zkoumání specificky moderního cynismu, skrytých představ společenských selhání, by bylo jistě také poučným komplementem současného pojednání.

⁴¹ Taylorovými slovy je „meta-topická“. Taylor, Charles: *A Secular Age*. C. d., s. 187.

jisté vnitřní napětí, které ji staví do prostoru mezi objektivizující ekonomikou a demokratickou vládou, která je postavena na principu kolektivního aktéra. Jde o napětí mezi singulárním rozumem a pluralitou stanovisek vyjadřovaných ve veřejném prostoru. Veřejný rozum, ačkoli je plodem rozprav, je nakonec pojímaný jako jediný, nerozdělený, a proto ho lze chápat jako v principu nezávislý na dialogu a přístupný úvaze osamocenému mysliteli – potom se z něj může stát druh neosobního uvažování o principech rozumné politiky. V tomto duchu lze interpretovat např. Rawlsovu teorii spravedlnosti.⁴² Na druhé straně hrozí, že se veřejný rozum ztratí v agonistickém partikularismu demokratického života, že ztratí distanci od moci a ztotožní se s různými skupinami aspirujícími na její uchopení. Tyto vnitřní problémy plynou ze struktury veřejné sféry, z jejího čistě sekulárního a profánního založení, a tedy z nutnosti stále znovu se utvářet a emancipovat se od obou těchto deviací. Veřejná sféra je proto svou povahou nestabilní, ovšem zároveň zůstává součástí moderních představ společenského fungování, neboť v ní se realizuje společenská smlouva a řeší se v ní základní normativní konflikty. Proto je nezbytná pro legitimitu mocenského uspořádání. Není však sama zdrojem moci.

Zdrojem politické moci je podle moderních představ „lid“. Přičemž „lidem“ se rozumí společenství jednotlivých lidí existující v sekulárním čase, schopné společného jednání, a jedině toto jednání je základem suverenity, k níž už není třeba přidávat nějakou formu transcendentního založení a potvrzení, předobraz v kosmickém řádu nebo jinou metafyzickou „fixaci“. Touto představou byly vedeny revoluce moderní doby, které svrhly starý hierarchický řád, a kde tato představa nebyla účinná, byly výsledkem karikatury kombinující novou rétoriku se starým uplatňováním moci. Situace je ovšem

⁴² Která je postavena na hypotetické shodě rozumných jedinců zbavených všech nahodilostí svého společenského statusu. Srov. Rawls, John: *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995. Ke komunitaristické kritice viz Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982. V českém jazyce se kritice Rawlsova liberalismu věnuje sborník Velek, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996.

komplikovanější, neboť představy společnosti jsou vícevrstevné a vedle obecných obrazů sociálního uspořádání k nim náleží také repertoár praktik, které je mají uvést v život. Vztah představ a sociální reality se odráží v dějinách různými způsoby, a zde Taylor rozebírá tři příklady: letmo se dotýká Ruské revoluce, a zevrubněji se zabývá odlišnými trajektoriemi ve Francii a v USA. Problémem Ruska v roce 1917 mohlo být, že masa rolnického obyvatelstva vůbec neuvažovala o ruském lidu jako o možném kolektivním aktérovi a tudíž neexistovala ani obecně přijatelná praxe, která by takový řád realizovala. Prostorem kolektivního jednání byla obec, a co bylo nad její rámec, to se nacházelo mimo dosah. Ve Francii sice představa lidové suverenity měla silnější místo, ale nebyl k dispozici žádný praktický model, který by měl všeobecnou podporu. Na vrcholu revoluce se potom prosadil s osudovými následky Rousseauem inspirovaný model, který je zaměřený na ctnost, manichejský, s kvazi-religiózními tendencemi, a založený na pojmu obecné vůle, která je ale produkována manifestačně, ne skrze institucionalizovanou reprezentaci. Francie potom hledala stabilní způsob lidové vlády téměř sto let, s mnoha peripetemi. Ve Spojených státech došlo k nejhladší adaptaci na nové založení legitimacy, neboť bylo možné navázat na již přítomnou praxi volených shromáždění, která měla slovo v některých podstatných otázkách. Nebylo proto takovým problémem představit lid Spojených států jako zdroj jednotné vůle, kterou bude reprezentovat takové shromáždění ve velkém.

Uvedené národní trajektorie ukazují, jak nesamozřejmé jsou instituce politické reprezentace převládající s dílčími obměnami v zemích Západu. Jakkoli může představa lidu jako subjektu politické suverenity dominovat, nejsou tyto instituce plně schopny artikulovat jeho vůli a musí být stále korigovány, neboť jinak může dojít k jejich diskreditaci a případně k oprášení některých praktik přímějšího vyjádření lidové vůle. Stejně jako ostatní sféry představ společnosti jsou i tyto,

asociované s pojmem „suverénního lidu“, vnitřně nestabilní a proměnlivé.

Proto se nyní budu zamýšlet nad Taylorovou představou modernity a sociálního řádu, s otázkou, v jaké podobě a na jaké úrovni je v ní možné uvažovat o normativním konfliktu.

I.6 Moderní sociální řád a pospolitost

Otázkou tedy je, v jakém vzájemném poměru jsou moderní představy společnosti podmiňující jednání aktérů a pospolitosti jako zvláštní formy sociální organizace. Při hledání odpovědi na tuto otázku bude potřeba zamýšlet se nad skupinou dalších témat, a to Taylorovou představou sociálního řádu a hodnot v jeho pozadí, která je v jeho úvahách implicitní, jeho pohledem na problematiku modernity a jejích specifik, a dále historického vývoje společnosti, jejích proměn.

Poslední z uvedených bodů, historický pohled na sociální fenomény, je zvláště významný. Taylor buduje své koncepce cestou vyprávění, ve kterých líčí v jednotlivých zastaveních – převážně u významných postav západní kultury – postupné prosazování jednotlivých prvků modernity, jejich spřádání do koherentních celků, prolínání myšlenkových protikladů a překvapivé inovace, a „současný stav“ je pro něj jedním z momentů v tomto proudu, kterému však můžeme porozumět jenom pohledem nazpět. Jeho analýzy současnosti jsou v mnohém otevřené, poněvadž nemůžeme s jistotou říci, jaký bude další vývoj a zasadit tak vlastní perspektivu do nějakého fixního schématu dějin. Vymezuje se vůči materialistickému výkladu, který pokládá *a priori* za prvotní kauzální příčinu „materiální“ faktory, což v praxi zpravidla znamená ekonomické. Taková generalizace podle Taylora nemůže obstát při výkladu mnoha historických proměn, ačkoli to, co chápeme jako ekonomiku, je často pro interpretaci zásadní. Sociální, politické, kulturní či ekonomické inovace však přicházejí vždy v souhrnném „balení“, všechny životaschopné ideje jsou doprovázeny také určitými

praktikami, a proměny na rovině praxe se zase opírají o repertoár dostupných představ sociální organizace.⁴³ O idealismus by se jednalo, kdyby „ideje“, které ovlivňují dějiny, byly chápány jako cosi sestupujícího z výšin mimo lidské dějiny; cílem této koncepce historické změny je však zrovnoprávnit všechny faktory působící potenciálně v historii a žádný předem nevylučovat.

Z výše uvedených důvodů nemůžeme tvrdit s naprostou jistotou, že by naše doba byla nadřazená všem předchozím věkům, že by moderní člověk radikálně opustil sféru lidského údělu v dějinách, a postavil se do výsostné, „objektivní“ perspektivy. V hloubce je současná perspektiva strukturována stejně, jako v jakékoli jiné historické době, neboť můžeme porozumět sobě samým jenom tak, že budeme náročně docházet porozumění minulosti a toho, jak jsme se dostali tam, kde stojíme nyní. Nejde ovšem o úplný relativismus, který by stavěl všechny historické společnosti na stejnou rovinu – takový relativismus by byl problematický tím, že by si nárokoval pozici neutrality a tím by se vlastně stavěl mimo dějiny. Taylor v historické interpretaci uplatňuje podobnou hermeneutiku, kterou spatřuje jako podstatnou pro individuální identitu, tedy chápání historického vývoje ve vztahu k dobru. Určité chápání povahy společnosti má vztah k hodnotám, které se její instituce snaží realizovat – pokud označíme nějakou společnost za moderní, jsou v tom obsaženy ideály, které jsou pro modernitu podstatné, ať je to úcta k lidskému životu, racionální organizace nebo svoboda jednotlivců. Pokus o definici modernity odhlízející od normativního náboje a stanovující vědecky neutrálně kritéria modernosti (jako je technologický rozvoj, blahobyt občanů nebo politické uspořádání) pouze zakrývá, že samotná tato kritéria jsou organizována kolem ideálů podstatných pro moderní dobu. Pokud si ovšem připustíme toto založení, můžeme spatřovat v dějinném procesu „pokrok“, ve smyslu plnějšího uskutečnění důležitých hodnot. Taylor

⁴³ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C.d., kap. „The Spectre of Idealism“.

však jde dále, když tvrdí⁴⁴, že lze argumentovat také vůči společností, které si na první pohled rozumí jinak, zejména z jiných kulturních okruhů (byť můžeme vést imaginární dialog také s našimi předchůdci). Taková argumentace směřuje k tomu, co by mohlo být společným základem, k hodnotám, které jsou pro druhé významné, ale dosud se z různých důvodů nerozvinuly. Touto cestou lze hledat i v dialogu kultur styčné body, na které může navázat argumentace praktického rozumu, ačkoli zde neexistuje žádná garance, že se některé kulturní rozdíly ukážou jako příliš velké, čili že objevíme skutečnou nesouměřitelnost.

Ve vztahu k vlastní minulosti, abychom se vrátili k dosavadní argumentaci, je možné odhalovat kontinuitu v hodnotách a díky nim vidět, zda naše současné instituce lépe nebo hůře realizují aspirace těchto hodnot. V dějinách ovšem dochází také k radikálním nespojitostem, a zkoumání moderních představ společnosti je také zkoumáním jednoho takového radikálního předělu, kdy jsou hodnotové orientace nově uspořádány, některé vystupují do popředí a jiné naopak upadají. Není nicméně adekvátní mluvit o naprosté nesouměřitelnosti dnešního a předmoderního (či „středověkého“) pohledu na svět, neboť ten nový se zrodil ze starého, rozvinutím některých podstatných motivů přítomných i tehdy a samozřejmě též vynalézáním nových.

Pospolitost představuje jeden ze sporných bodů moderního sebepochopení společnosti. Vůdčími ideály, kterými se tyto společnosti poměřují, jsou především svoboda a rovnost, chápané jako svoboda jednotlivců a rovnost mezi nimi. Společenství, která byla samozřejmým základem sociální organizace v dřívějších uspořádáních, byla také ve jménu těchto ideálů problematizována a odmítána jako projev zaostalosti a omezení, a moderní ekonomické a sociální vztahy umožnily svobodu od nich realizovat. Spolu s tím se však velmi zřetelně

⁴⁴ V článku „Explanation and Practical Reason.“ C.d.

projevily závažné lidské nedostatky situace, ve které jsou lidé zbaveni velké části starších kolektivních vazeb a ty nejsou ničím nahrazeny. Sociální konflikty odsud plynoucí vedly vývoj v zásadě dvěma doplňujícími se směry. Jedním je rozvoj komplexních systémů kompenzujících materiálně nedostatek sociálního kapitálu, kterým mnozí v moderních společnostech trpí. Typickým ztělesněním této cesty je sociální stát. Druhým potom vznik mnoha malých i větších společenství, která stojí na moderních základech a koordinují společné aktivity lidí k jejich prospěchu, přičemž vytvářejí i další dobro v podobě pozitivních vzájemných vazeb. Dynamika moderních společností ovšem vede k destabilizaci a erozi obou těchto řešení.⁴⁵ V případě pospolitostí to ovšem znamená, že vedle materiálních ztrát plynoucích z jejich rozpadu dochází i ke ztrátě bohatství vztahového. Blíže ovšem tento problém budu objasňovat až v oddíle věnovaném přímo otázce pospolitosti, kde se také budu zabývat otázkou, zda různé druhy pospolitosti jsou více slučitelné s modernitou než jiné. V následující části práce se zaměřím na otázku uznání, skrze něž se jednotlivci stávají členy společenství.

⁴⁵ V případě sociálního státu postupuje ve své argumentaci podobně Keller, Jan: *Soumrak sociálního státu*. Praha, Slon 2006.

II. Vymezení vztahu aktéra k pospolitosti pomocí pojmu uznání

V této kapitole se budu věnovat interpretaci teorie uznání Axela Honnetha z perspektivy tématu pospolitosti a způsobů, jakými jsou v nich zakotveny hodnoty. Hlavním zájmem této teorie je zkoumání morálních motivací odporu proti moci ve společnosti, a tyto motivace jsou interpretovány jako vztahy uznání. Širším rámcem, ve kterém se tento teoretický podnik rozvíjí, je reformulace Kritické teorie, a tomuto rámci je podřízena jeho analýza.⁴⁶ Z tohoto rámce se budu soustředit na základní pojem interpersonálního uznání, a to v jeho vztahu k otázce pospolitosti a jejích hodnot. Honneth rozvíjí tzv. formální pojetí pospolitosti, které má reflektovat nutnost pospolitých vazeb pro utváření a reprodukci identity, a spolu s tím zůstat dostatečně otevřené pro pluralitu forem naplněného života. V tomto pojetí spojuje komunitaristickou sociální ontologii s nároky liberálních teorií, které se vzájemně tříbily v průběhu debaty mezi liberalismem a komunitarismem. Poněvadž je však jeho trvalým zájmem obnovení Kritické teorie při zachování jejích původních intencí, budu se nyní věnovat vymezení tohoto rámce a Honnethovy pozice v něm.

II.1 Analýza kritické teorie a znovuobjevení sociálna

Úvodem jenom krátce vymeším, co je zde míněno Kritickou teorií. Široce chápáno se jedná o celou práci Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem⁴⁷. Pro Honnetha je ovšem vztažným bodem úžeji vymezený prostor, reprezentovaný programovými texty Maxe Horkheimera a Herberta Marcuseho⁴⁸, kteří založili teoretickou linii

⁴⁶ Srov. Laitinen, Arto: „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood.“ in: *Inquiry*, Vol. 45, 4, s. 470, a také v: Fraserová, Nancy/Honneth, Axel: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004.

⁴⁷ O dějinách a teoretickém vývoji pracovníků Institutu pro sociální výzkum a dalších osobností, které s ním byly spojeny, pojednává rozsáhle např. Jay, Martin: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. Berkeley, University of California Press 1973, nebo Wiggershaus, Rolf: *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press 1995.

⁴⁸ Těmito programovými texty jsou následující: Horkheimer, Max: „Tradiční a kritická teorie“, In: *Aluze*, 2001, č. 1, s. 74-106, dále Horkheimer, Max/Marcuse, Herbert: „Filosofie a kritická teorie“, In: *Filosofický časopis*, 2003, č. 4, s. 617-638. Jejich recepci a analýzu provádí Hrubec, Marek:

završenou v jistém smyslu knihou *Dialektika osvícenství*⁴⁹. Zde je formulována základní teoretická a prakticko-politická intence, která ovšem z určitých vnitřních důvodů obsažených v této teorii uvízla ve slepé uličce radikální negace. Honnethova pozice v současných sociálně-filosofických diskusích je určena zájmem na obnovení této intence v novém teoretickém rámci. Zde se zaměřím na cestu, kterou se Honneth vydal při reformulaci Kritické teorie a jeho vyrovnání se s alternativními modely. Toto vyrovnání se je obsaženo především v knize *The Critique of Power*.⁵⁰

Východním bodem Honnethových rekonstrukcí Kritické teorie je Marxův původní záměr, spočívající v překonání společenských poměrů kapitalismu a v emancipaci všech produktivních sil lidstva. Potřeba rekonstruovat tento záměr plyne z úvahy, že teoretický aparát uplatněný Marxem při kritice kapitalismu jeho doby již není vhodný, a pokud má teorie sloužit tomuto záměru, je potřeba její východiska přepracovat. Základním problémem, na který Marxův pokus narážel, spočíval v pojmu práce, na kterém byla založena jeho teorie praxe. Tento pojem byl využíván značně široce, nejenom pro společenský proces přivlastnění a ovládání přírody, ale také jako základ vědeckého poznání a zejména pro proces, ve kterém pracující subjekt poznává své schopnosti a možnosti, a díky tomu též vidí jejich nedostatečné naplnění ve stávajícím řádu. V této dimenzi se otevírá prakticko-normativní perspektiva, která potenciálně vede k revoluci. Jak se ale rozvíjí kriticko-normativní vědomí proletariátu právě v těch odcizených a destruktivních podmínkách, které vytváří kapitalistická produkce, to zůstává nejasné. Na jedné straně stojí koncept neodcizené práce, která se podobá umělecké tvorbě, a na druhé fragmentovaná a abstraktní

„Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ In: *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 592-616.

⁴⁹ Adorno, Theodor W., Horkheimer, M.: *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*. Praha, OIKOYMENH 2009.

⁵⁰ Honneth, Axel: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1991. Něm. orig. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, vyšel v roce 1985.

průmyslová produkce. Podle Honnetha schází u Marxe pojmový rámec, který by dovedl integrovat normativní vědomí plynoucí z prvního druhu práce s procesem formování proletariátu jako aktivního subjektu. Marx tím odkázal dalším generacím model, který měl velkou inspirační sílu, ale zároveň si v sobě nesl kontradikce, se kterými bylo třeba se vyrovnat.⁵¹

Kritická teorie, která vycházela z práce Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem⁵², a zejména z díla jeho ředitele Maxe Horkheimera, byla vedena snahou o přizpůsobení Marxovy teorie změněným ekonomickým a politickým poměrům a také o překonání jejich vnitřních problémů⁵³. Program kritické teorie byl vymezen vůči tomu, co Horkheimer nazýval tradiční teorií. Pod tímto označením se skrývají společenské vědy té doby a obecněji pozitivistický program zkoumání společnosti. Tato teorie je kritizována v tom bodě, že nerozpoznává praktický kontext své existence a chápe se tudíž jako odkrývání reality nezávislé na všech společenských souvislostech. Jejím nerozpoznaným kontextem je však ovládnutí přírody lidským druhem, a věda je intelektualizovanou a systematizovanou formou vědění sloužící tomuto základnímu dějinnému pohybu. Naproti tomu kritická teorie sebe samu chápe v souvislostech celku společnosti a jejího historického vývoje, a zde usiluje o překonání utlačujících a destruktivních poměrů – zcela v duchu původní Marxovy intence. Od počátku bylo posláním kritické teorie být rámcem výzkumného programu institutu, chápaného jakožto poznání celku společnosti a potenciálu změny, který v sobě nese. Poněvadž tento výzkum vznikl za významně odlišných podmínek, než např. Marxův *Kapitál*, bylo třeba obohatit celou koncepci sociálního výzkumu – ta nyní zahrnovala vedle politické ekonomie také psychoanalýzu a studium kultury.

⁵¹ Viz Honneth, Axel: „Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory.“ in: též: *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Albany, State University of New York Press 1995, s.15-49.

⁵² Nadále se bude v textu rozumět kritickou teorií vždy tento směr, či škola.

⁵³ Následující text vychází z Honneth, Axel: *The Critique of Power*. C. d., zejm. s. 5-31.

Honneth ve své interpretaci ukazuje, že slabinou této koncepce bylo silně reduktivní pojetí sociálního jednání, které nakonec vedlo k dějinnému pesimismu a neschopnosti rozpoznat ve společnosti zdroje její transformace. Primárním zdrojem zmiňovaných omezení je filosofie dějin, která je pojata čistě jako rozšiřování produktivních kapacit lidského druhu a rostoucího ovládnání přírody. Kritická teorie v souvislostech této filosofie dějin vystupuje jako uvědomělá, reflektující základní historický vývoj; neustále se však odvolává pouze na pojem společenské práce, ve kterém není obsažen potenciál reflexe a kritiky existujícího společenského řádu. Může sice promítnout do budoucnosti trajektorii vývoje, který je vlastní pojmu práce, ale nemůže odsud odvodit normy kritiky, které by vedly k racionálnímu rozhodnutí o dalším a správnějším vývoji společnosti. Reduktivní filosofie dějin tak neumožňuje rozvinout kritický potenciál imanentní sociálnímu jednání. Horkheimer zavedl též pojem „kritické aktivity“, která odporuje nespravedlnostem sociálního řádu; nerozpracoval však její vnitřní strukturu ani vztah ke společenské práci. Toto opominutí souvisí se „sociologickým deficitem“ jeho pojetí, neboť se nezabýval interpretativní povahou sociální reality a každodenním jednáním aktérů, jejichž horizont významů tuto realitu udržuje – ale který může mít také subverzivní náboj, neboť v sobě nese normativní obsahy.

Dominantním fenoménem, který si žádal společenskovední vysvětlení, byla v pohledu teoretiků Institutu pasivita a podřízení dělnické třídy nastupujícímu nacismu. Pro vysvětlení této skutečnosti, která byla ve zřejmém rozporu se závěry Marxovy politické ekonomie, byla využita psychoanalytická teorie instinktů a socializace. S její pomocí bylo možno vysvětlit přizpůsobení se stávajícímu společenskému řádu procesem fixace na kompenzující cíle, které jsou konformní. Posledním článkem teoretického schématu bylo pojetí kultury, pojímané jako zprostředkující element mezi ekonomickou strukturou a instinktuální výbavou člověka, kterou je nutno přizpůsobit existujícím formám

produkce. V tomto pojetí kultury spočíval další z problémů rané kritické teorie, poněvadž byla pochopena jako soubor institucí sloužících socializaci, a proto vedla k příliš socializovanému obrazu člověka, ve kterém chyběl prostor pro jakýkoli odpor proti poměrům. Opět se zde projevuje sociologický deficit – schází dimenze kultury dotýkající se každodenní kritické praxe subjektů, skrze niž mohou artikulovat své skupinové zájmy a kooperativně vytvářet normativní vzorce orientující jednání. Tyto nedostatky v analýze jiných forem sociálního jednání, než je práce, vytvořily předpoklad pro úplné teoretické potlačení možnosti pozitivního vývoje, a vedly k filosofii dějin, ve které instrumentální postoj ve vztahu k přírodě a k člověku definitivně triumfuje nad životem společnosti. Vyjádřením této radikální dějinné skepse je kniha *Dialektika osvícenství*.⁵⁴

Koncepci zde vyjádřenou můžeme podle Honnetha chápat jako inverzi či antitezi teoretického programu raného Horkheimera. Stejně jako v něm je rámeček sociálního jednání vyčerpán pojmem práce, a dějiny jsou pochopeny jako proces rostoucího ovládnutí přírody. Zdůrazněny však nejsou emancipační aspekty, nýbrž rostoucí odcizení mezi člověkem a přírodou, mezi společenskými třídami a nakonec i ve vnitřním světě člověka. Výchozím bodem kritiky je pojem instrumentálního rozumu zaměřeného na manipulativní intervenci do světa přírody a tím na bezpečnější zachování lidského druhu v nebezpečném prostředí. Jeho vedlejším důsledkem je proměna samotného vnímání světa věcí, a to ve směru redukce jeho vnitřní mnohotvárnosti, která je nahrazena soustředěním pouze na ty aspekty, které jsou ovladatelné. Zaniká schopnost vidět věci v jejich jedinečnosti a samostatnosti, namísto toho se stávají projekční plochou lidských účelů. Takovému strnulému, pojmově schematickému pohledu na věci odpovídá ve vnitřním světě postoj vůči vlastnímu já, které se formuje na základě vymezení vnějšího a vnitřního světa a zrcadlí postoj subjektu k věcem. Dokonalá

⁵⁴ Viz tamtéž, s. 32-56.

dominance nad přírodou je proto vnitřně spojena s potlačením autonomního a jedinečného ega. Dalším aspektem osobnosti, který podléhá tlaku instrumentálního rozumu, je instinktuální výbava člověka. Z rámce paradigmatu práce vyrůstá náhled, že potlačení dezorganizovaných přirozených instinktů je nezbytné pro soustředěné účelové jednání. Uchopení tohoto procesu ovšem pomíjí jakékoli sociologické mechanismy a zakládá se na modelu individuálního překonání vnitřních svodů za účelem dosažení nějakého cíle.⁵⁵ Zde se již vynořuje klíč, podle kterého je Dialektika osvícenství postavena – osvícenský cíl ovládnutí přírody jejím vědeckým pochopením a technologickou manipulací je vzorem ovládnutí vnitřního světa člověka a podle téže linie je zde formulována také dominance sociální, tj. privilegovaných tříd nad utlačovanými. Ti druzí jsou stejně jako příroda pasivní a v principu neschopní rezistence, zatímco privilegovaná vládnoucí třída je subjektem izolovaným vůči ostatním lidem stejně tak, jako vůči přírodě. V této logice dějin se jeví nacismus nikoli jako aberace, nýbrž jako zřetelná manifestace tohoto skrytého proudu v srdci civilizace, a je v tomto ohledu příbuzný nejenom s ostatními autoritářskými režimy, ale nakonec se všemi průmyslovými, kapitalistickými společnostmi.

Vystavění teorie dominance ve společnosti podle modelu nadvlády nad přírodou má nejzávažnější důsledek v neschopnosti konceptuálně uchopit odpor ovládaných tříd proti útlaku. Vládnoucí třídy prosazují svou vůli vždy za pomoci síly – buď přímého fyzického násilí, nebo psychické manipulace. Předem je vyloučena možnost, že také nerovný společenský řád může být zajištěn konsensuálně, neboť opomíjejí interpretativní postoj ke světu u ovládaných tříd spojený s kulturní produkcí významů. Umístěním práce do pozice jediného způsobu sociální organizace se uzavřela velká oblast sociálního života, která

⁵⁵ Obrazem tohoto potlačení je známý příběh o Odysseovi, který se nechává připoutat ke stěžni lodi, aby odolal svádění Sírén.

může podporovat stávající uspořádání, ale též v ní zůstávají normativní orientace mající potenciál mobilizace proti útlaku.⁵⁶ Důsledkem ignorování této dimenze je závěr, že ve společnosti zcela chybí subjekt změny, ke kterému by kritická teorie mohla odkazovat. Tím je však opuštěn Marxův prakticko-politický záměr, neboť se dostává do rozporu s vývodou filosofie dějin. Honneth dále sleduje pokusy o jeho obnovení v nových teoretických rámcích.

Předmětem další interpretace jsou teorie společnosti u Michela Foucaulta a Jürgena Habermase, a specificky jejich zpracování problému „sociálna“ jakožto svébytné dimenze symbolické integrace, z jejíž dynamiky se ale také utváří sociální řád. V *Dialektice osvícenství* byla schopnost normativně integrovaných sociálních skupin spoluutvářet v konfliktech sociální řád pojmově vyloučena – jednak privilegovaním pojmu práce, jednak pominutím intersubjektivní dimenze lidského života. Člověk zde byl vždy zobrazen jako osamocený, buď ve svém nenarušeném vztahu k věcem, nebo v podrobení vládnoucím třídám a jejich instrumentálnímu postoji. Proto analyzuje Foucaultovu teorii – jako způsob, jak nově pochopit rezistenci vůči moci.⁵⁷

Nyní si budu všimnout především Honnethovy kritiky pozdní Foucaultovy teorie, ve které zpracovává genealogie způsobů dominance, a to především na genealogii moderních způsobů trestání v knize *Dohlížet a trestat*.⁵⁸ Celý historický proces, kterého se kniha dotýká, spočívá v rozvoji technik a institucí disciplíny na přechodu k modernitě. Sem nepatří pouze vězení, nýbrž také armáda, škola nebo nemocnice; vězení je však ve středu zájmu, neboť představuje extrakt dvou základních

⁵⁶ Konkrétněji řečeno, kultura dává lidem symbolické zdroje, které mohou být využity v odporu proti útlaku. Tyto zdroje mohou být v umění, lokálních tradicích, náboženství atd. Pro ilustraci je možné uvést boj za lidská práva, vedený M. L. Kingem, který pro formulaci svých požadavků spájel jazyk práv pocházející z osvícenství a biblické motivy spravedlnosti a bratrství. Soubor reflexí nad touto postavou lze nalézt v knize Hrubec, Marek a kol: *Martin Luther King proti nespravedlnosti*. Praha, Filosofia 2010.

⁵⁷ Honneth, Axel: *The Critique of Power*. C. d., zejm. s. 176-202.

⁵⁸ Foucault, Michel: *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha, Dauphin 2000.

činností, o které se jedná: dohledu a trestání. Zároveň výběr vězení jako vzoru pro studium disciplinárního modu dominance v rámci celé společnosti prozrazuje jisté předběžné a problematické zaujetí, jehož povaha se objasní níže. Foucault zkoumá rozvoj disciplín jako specifického způsobu ovládání těla od středověku, který vyvrcholil na přelomu 18. a 19. století rozsáhlými reformami trestní justice, které na jedné straně zrušily tradiční metody trestání, jako bylo např. veřejné mučení, a na druhé si kladly za cíl postihnout všechny možné drobné nezákonnosti, kterých byla společnost plná, a jasně tedy narýsovat a institucionálně podepřít hranici mezi zločinem a řádným jednáním. Exemplárnost, spektakulárnost a nesouvislost starých trestních modelů nahradila skrytá důslednost, namísto hrůzy z trestu nastoupila jistota potrestání, a vězení se stalo základní institucí této nové podoby trestu.

Jak ovšem Foucault vysvětluje nástup celospolečenské soustavy disciplinárních institucí, která se rozvinula z dříve rozptýlených institucionálních ohnisek? Odpověď na tuto otázku je rozhodující pro vymezení jeho vztahu ke kritické teorii. Mechanismy, které stojí v pozadí tohoto procesu, jsou v zásadě externí tlaky demografického růstu a rozvoje způsobů produkce, a těmto tlakům se přizpůsobuje mocenský systém. Staré, nesystematické nástroje vlády, kterými disponovala monarchie, již nedostačují, nemluvě o reliktech feudálního řádu, a z tohoto důvodu se prosazuje disciplinární model. Jeho povaha není výsledkem boje sociálních skupin, neboť dle Honnetha vychází Foucault ze systémového pojetí, pro který není povaha společenských subjektů podstatná, a způsoby dominance se odvozují přímo z pozitivisticky chápaných potřeb administrace. Vedlejším problémem je též vnitřní povaha ekonomické produkce, neboť se jedná o pouhé prostředí, na které se moc adaptuje. Výsledným obrazem je postupný historický rozvoj, rozšiřování a zdokonalování technik moci, nezávislé na sociálních subjektech a jejich konfliktech. Stranou zájmu se ocitají též normativní přesvědčení a orientace, které byly uváděny např. jako

argumenty ve prospěch humanizace trestání, poněvadž jsou jenom závislými odvozeninami hlubšího historického procesu, nikoliv reálnými motivacemi k politickému jednání. Ve výsledku je patrná podobnost s *Dialektikou osvícenství*, nevyhnutelný historický proces je zde zúžen na stálé zdokonalování sociální dominance, jejíž techniky vytvářejí také podobu subjektu. Ani pojem kultury, ani proces sociálního boje zde nejsou adekvátně uchopeny – či přesněji, jsou v jakékoli smysluplné a relevantní podobě pojmově vyloučeny. Systémový obrat ve Foucaultově teorii znemožňuje přijmout jeho koncepci jako východisko z problémů kritické teorie, neboť zde ztrácí smysl samotný pojem utlačovaného subjektu bojujícího za zlepšení svého postavení. Vyloučené skupiny jsou víceméně pasivním materiálem, na který jsou uplatňovány techniky dominance. Dynamika sociálních bojů moderní doby tak zůstává nevysvětlena, poněvadž do nich vstupují právě subjekty interpretující svou situaci ve světle určitých hodnot; tyto hodnoty jsou na jedné straně tím, co společnost integruje, na druhé straně jsou motivací boje, neboť zůstávají chronicky nenaplněny. Objasnit tyto dimenze sociálního jednání si klade za cíl teorie Jürgena Habermase.⁵⁹

Jádrem této teorie je pojem komunikativní racionality, založené na analýzách univerzálních předpokladů řečové komunikace a pravdivostních nároků založených v jazyce. Teorie komunikace má za účel překonat pojetí společenského vývoje jako nevyhnutelného růstu dominance účelové racionality, a proto zakládá též společenskou koordinaci účelového jednání na komunikativní racionalitě – v jazykové komunikaci aktéři docházejí ke shodě v rozvíjení svých představ o jednání. Nepodařilo se mu ovšem začlenit strategickou, mocenskou koordinaci aktérů do perspektivy teorie jednání, a z toho důvodu ji pojímá systémově. Jednání zaměřené na vzájemné porozumění mezi

⁵⁹ Honneth, Axel: *The Critique of Power*. C. d., zejm. s. 278-303. Jedná se o kritiku koncepce obsažené v díle Teorie komunikativního jednání (Habermas, Jürgen: *Theory of Communicative Action*. 2 Volumes. Cambridge, Polity Press 1984-87).

aktéry je zakotveno v „žitém světě“ (Lebenswelt) – ten je rámcem, ve kterém jsou sedimentovány všechny symbolické formy potřebné pro porozumění, které jsou aktérům bezprostředně, intuitivně přístupné. V něm se historicky rozrůžňují různé druhy racionality (instrumentální, komunikativní a esteticko-expresivní), jejichž následná institucionalizace je procesem racionalizace společnosti. Odsud odvozuje dvě sféry reprodukce společnosti – symbolickou a materiální. Materiální je doménou politické administrace a společenské práce, a je neuchopitelná skrze intuitivní uchopení žitého světa aktéry. S touto formou společenské reprodukce se do Habermasovy teorie dostává systémová teorie a s ní také rozpor spočívající v tom, že pokud závisí obě formy reprodukce na komunikativně ustavených institucích, jak může dojít k takto plnému osamostatnění jedné z nich na komunikativní racionalitě.

Dualita mezi systémovým a komunikačně-teoretickým pojetím se stává součástí sociální ontologie, přestává být teoretickým rozhodnutím mezi dvěma smysluplnými perspektivami. Prostor pro osamostatnění systémů sice vznikl v procesech komunikace a racionalizace, ovšem v současnosti jsou řídicími médii systémů nejazyková („delinguistified“) média peněz a moci (administrativních rozhodnutí). Žitý svět a systémy se takto postavily v kapitalistických společnostech proti sobě, a s tím vzniká dvojí teoretická fikce – na jedné straně sféry systémů osvobozených od norem, na druhé sféry komunikace oproštěné od vlivu moci. V této podobě je ovšem dualita systémové a komunikativní integrace neudržitelná. Habermas zde dospívá opět k jisté příbuznosti se závěry *Dialektiky osvícenství*, neboť oblasti ekonomiky a moci se mu jeví jako hypertrofované, do značné míry racionálně nekontrolovatelné sféry stojící proti žitému světu aktérů a hrozící jej kolonizovat svými systémovými imperativy. Tím, že vytváří teorii nenarušené komunikace, sice dokáže udržet kritéria odporu vůči zbudělé instrumentální racionalitě, avšak vzdává se tím dvou dalších možností.

První je nahlížet též procesy symbolické integrace a reprodukce v doménách produkce a politické moci, druhá je pochopit sociální řád jako „institucionálně zprostředkovaný komunikativní vztah mezi kulturně integrovanými skupinami, který se do té doby, dokud je výkon moci distribuován asymetricky, projevuje skrze médium sociálního boje.“⁶⁰

V těchto několika stupních vyrovnávání se s odkazem kritické teorie se zřetelně projevuje teoretický záměr, která vede též další rozvoj Honnethovy teoretické práce. Cílem Honnethových analýz je uchopení roviny sociální, která zprostředkovává mezi jedincem na straně jedné a systémovými či institucionálními imperativy na straně druhé. Sem směřuje jeho vyrovnání se s kritickou teorií, a odsud vidí nedostatky dosavadních řešení. V *Dialektice osvícenství* byla tato rovina vytěsněna přílišným soustředěním na problém společenské práce a instrumentálního ovládnutí přírody. Základem Foucaultovy teorie se ukázalo být pojetí neosobní moci zdokonalující své strategie v konfrontaci s rozvíjejícím se demografickým a ekonomickým základem společnosti, který si vynucuje dokonalejší administraci. Čím je tato moc dokonalejší, tím snáze dokáže působit bezprostředně na jedince. V Habermasově teorii komunikativního jednání je dimenze sociální zachycena v pojmu komunikativní racionality, která je ovšem omezena pouze na některé instituce společenského života, zatímco jiné – jmenovitě ekonomika a politika ve smyslu státní správy – jsou ovládnuty systémovou racionalitou a vymykají se vlivu komunikativně rozvažujících aktérů. Honneth zkoumá dimenzi sociální, kterou chápe jako morální infrastrukturu společnosti, ve své práci *Kampf um Anerkennung*.⁶¹ Základem této dimenze jsou intersubjektívni vztahy a závazky, vytvářející mezi lidmi svého druhu pospolitost.

⁶⁰ Honneth, Axel: *The Critique of Power*. C. d., s. 303, překl. OŠ.

⁶¹ Zde budu ovšem vycházet z anglického překladu knihy: Honneth, Axel: „*The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*.“ Cambridge, Polity Press 1995.

II.2 Intersubjektivní uznání jako zdroj sociální integrace a boje

Nyní je již zřejmější, v jakém smyslu je rámcem Honnethových analýz hodnot a pospolitosti projekt obnovení kritické teorie. Skrze pojem uznání rekonstruuje sféru podkládající veškeré praktické jednání společenských (a též individuálních) subjektů. Díky tomu se do jeho zorného pole dostávají společenská práce i politika ve smyslu státní administrativy *jakožto* sféry institucí založených na normativním konsensu těch, kdo na nich participují, nikoli jako samohybné systémy vymykající se zcela záměrnému společenskému vlivu. V popředí jeho zájmu stojí požadavek respektu jako hybná síla zastřešující význačné sociální konflikty moderny, v pozadí je potom možné rekonstruovat koncepci pospolitosti, která danou interpretaci umožňuje.

Honneth navazuje obecně na Habermasův důraz na intersubjektivní vztahy, nepojímá je však jenom v jejich lingvistické podobě (tj. dialogu), a zaměřuje se komplexně na jejich význam pro rozvoj a integritu osobnosti v jejich blízkých a důvěrných, stejně jako ve velice abstraktních společenských vztazích. Zahrnuje tedy rozměry emocí, afektivity apod. Podobně jako Habermas odvozuje z jejich struktury podobu společenské normativity, jeho postup je nicméně zásadně odlišný. Habermas vychází z univerzálních předpokladů řečové komunikace, ze kterých odvozuje její nenarušenou podobu, která je následně obrazem ideálního demokratického procesu.⁶² Naproti tomu Honnethovým zájmem je konkrétní historická podoba vztahů uznání, rozvíjející se v sociálních bojích. Odsud vycházejí vzájemné nároky, které na sebe mohou členové pospolitosti oprávněně vznášet, přičemž představy o realizaci normativních očekávání procházejí stálými proměnami. Historizována je zde nejenom otázka konkrétní realizace normativity, ale také samotná její struktura. Je postavena jako specifikum moderních společností, zdroj jejich vnitřních konfliktů a

⁶² Výklad tohoto modelu normativity je možné nalézt v úvodu ke knize Habermas, Jürgen: *Strukturální přeměna veřejnosti*. C. d.

dynamika jejich morálního rozvoje. Zde se nejprve budu zabývat vnitřní strukturou uznání, a následně otázkou, jak se skrze uznání prosazují určité hodnoty a v jakém rámci k tomu dochází.

Podobu teorie uznání inspirovalo a ovlivnilo několik zdrojů. Prvotní Honnethovou inspirací bylo dílo historika E. P. Thompsona, především jeho práce o vzniku dělnické třídy v Anglii.⁶³ Zde jsou dějiny dělnického hnutí zpracovány s důrazem na kulturní aspekty třídního vědomí – jak byly sdílené zkušenosti mnoha lidí uchopeny a žity v průběhu historické změny produkce. Podstatným motivem bojů této třídy byla touha po dosažení respektu, a zároveň jeho požadavek. Nejednalo se pouze o požadavky přiměřené odměny a slušných pracovních podmínek, nýbrž také o výše uvedené uznání, které je předpokladem kolektivní sebeúcty. Tyto požadavky přitom nejsou něčím, co by automaticky, se zákonitou nutností, plynulo ze sociálního postavení dělníků; společný úděl samozřejmě dává jejich sebepochopení určitou logiku, ovšem samotná dělnická třída vzniká až v procesu, ve kterém dělníci svému údělu začínají rozumět jistým způsobem, nikdy není jakousi věcí mimo to: „Třída je definována lidmi žijícími své vlastní dějiny, a toto je v posledku její jediná definice.“⁶⁴

Thompsonova práce představuje významnou inspiraci, především co se týká vztahu historické změny a sociálního boje. Vlastní pojmová struktura Honnethovy teorie uznání však vychází z jiných dvou zdrojů – z Hegelovy filosofie a z Meadovy psychologie. Rané Hegelovy práce jsou místem, na kterém se poprvé objevil systematicky rozpracovaný pojem uznání. Děje se tak v souvislostech moderní sociální filosofie, zejm. Machiavelliho a Hobbese, kteří staví sociální život jako permanentní konflikt, nad který musí být nějakým způsobem

⁶³ Tuto inspiraci Honneth uvádí v rozhovoru pro Frankfurter Rundschau: Honneth, Axel: „Ohne Liebe fehlt uns eine Dimension“. In: *Frankfurter Rundschau*, 11.1.2010 (internetová verze na adrese http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/themen/?em_cnt=2197674&em_ivw=fr_feu_themen).

⁶⁴ Viz Thompson, Edward Palmer: *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage Books 1966, s. 11, překl. OŠ.

instalována moc suveréna, aby byl zkrocen. Východiskem je postulát egoistického aktéra, kalkulujícího vlastní blahobyt, který vidí ve druhých lidech ohrožení, neboť podobně individualisticky usilují o totéž. Hegel se snaží o překonání těchto atomistických sklonů moderní sociální filosofie, a dělá to prostřednictvím důrazu na intersubjektivní vztahy uznání rozvíjející se v již předem existujícím rámci společenství. Pojem uznání v souvislosti s životem společnosti je nejsystematičtěji rozebrán v raném spise *System der Sittlichkeit*. Zde je uznání rozebráno ve třech základních rovinách. První je práce a láska (podle toho, zda jde o vztah k předmětům či k druhým lidem), díky které je možné vyvázat se z přirozených vazeb. Druhou rovinou je držba majetku, která se prostřednictvím uznání stává vlastnictvím. Třetí rovinou je absolutní mravnost, na níž jde o integritu a důstojnost osoby jako celku. Boj za uznání je veden právě snahou o uznání této důstojnosti. Je třeba nalézt formu tohoto boje za uznání; Hegel takto analyzuje zločin jako proces, ve kterém zneuznaný člověk manifestuje své potřeby a chce o nich přesvědčit toho, koho napadá. Napadený teprve nyní skutečně vidí druhého i s jeho potřebami, a ze vzájemného poznání plyne vztah uznání.⁶⁵ Teorie uznání se v následné Hegelově práci dostává do rámce rozvoje ducha, ve kterém hraje již jenom dílčí úlohu v otázce sebeuvědomění subjektu a přestává být strukturující silou společenského vývoje. Ačkoliv je tedy nakonec Hegelovo zpracování uznání nedokončeným fragmentem, využívá jej Honneth po významných modifikacích jako základ své teorie. Posuny v jeho systematickém uchopení spočívají zejména v důsledném zapracování agonistických vztahů v rámci jednotlivých sfér uznání, a dále v jiném pojetí jejich institucionalizace. Sociální instituce jsou pro Honnetha prostorem, v němž dochází ke střetům rozmanitých vztahů uznání, nejsou fixně svázány s jedním jeho druhem. Především však usiluje o nalezení empirického korelátu dynamiky uznání, který by překonal

⁶⁵ Pojem „die Anerkennung“, stejně jako anglické „recognition“ zahrnuje obě dimenze – poznání i uznání.

metafyzické předpoklady Hegelovy koncepce, těžko slučitelné se současným myšlením.⁶⁶

Prvním přiblížením k empirickému zakotvení teorie uznání je sociální psychologie George Herberta Meada. Pro něj je předmětem psychologie subjektivita uvědomovaná v situacích, kdy selhávají dosavadní interpretační schémata – a to v situacích sociální interakce, neboť pro ně je vědomí subjektu podstatné. Zkoumá, jakým procesem člověk dochází k uvědomění významu svých činů pro druhé. Médiem je jazyková komunikace – v ní dochází ke sdělování významů způsobem, který dovoluje nahlížet na ně oběma stranám rovnocenně, a zde se potom rodí objektivizovaná subjektivita, kterou člověk poznává z reakcí druhých na sebe sama. Perspektiva pospolitosti se takto otiskuje do jedincovy subjektivity, nejprve v kognitivním smyslu jejího rozpoznání, a následně ve smyslu praktickém a morálním. Skrze normativní očekávání významných druhých začne jedinec chápat práva, která musí respektovat, a kterými je sám nadán, čímž se ustavuje jeho sebeúcta. Zároveň ale „Já“ („I“) neustále překračuje vnitřní hranice dané interakcí v rámci pospolitosti, a jeho osobité impulzy ho vedou ke stále větší autonomii. Z toho plyne poslední rovina, kterou je uznání partikularity jedince na pozadí hodnot pospolitosti – takto Mead vymezuje prostor i hranice autonomie, kdy jedinec není zcela spoután normami, ale trvá jeho závislost na etických cílech společenství, k nimž musí svým konáním přispívat. Mead vysvětluje základy utváření struktur uznání v empiricky uchopitelné formě, a objasňuje také motivační bázi jedince v tomto kontextu, kterou je směřování ke stále plnější expresi subjektivity v dialektickém vztahu k cílům pospolitosti.

⁶⁶ Honneth, Axel: „*The Struggle for Recognition*.“ C. d., s. 66-67. Analýze Honnethova přivlastnění Hegelova raného pojmu uznání s přihlédnutím k dalším aktuálním čtením, zejm. Taylorovu, se věnuje tento text: Hrubec, Marek: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou*. Praha, Karolinum 2003, s. 97-106. V něm je položen důraz na vztahy uznání jakožto strukturující v rámci mravnosti, tj. mravní pospolitosti. Z této interpretace tedy vyvstává využití Hegela jako koherentní s hledáním dimenze sociální jakožto základu sociální integrace odlišného jak od práce, tak od mocenského ovládnutí. Navazuje tedy na základní téma *Critique of Power*.

Jednání jedince získává vnitřní spojení s morálním rozvojem společnosti.

Zde Honneth navazuje systematickým zkoumáním trojí podoby uznání v moderní společnosti. Z dosavadního výkladu je zřejmé, že se mu jedná o uchopení specifické sféry sociální integrace – vymezené vůči sféře systémové či instrumentální –, která v sobě zahrnuje normativní orientace a může tedy být chápána také jako zdroj odporu proti existujícímu uspořádání společnosti a jeho nespravedlnostem. Rekonstrukcí této sféry si chce otevřít možnost uchopit normativní rozvoj společnosti, aniž by byl nucen zavádět do analýzy okamžitě externí hodnotové perspektivy. Výchozím bodem v systematickém rozpracování sféry sociální a jí odpovídající subjektivity je otázka geneze takového subjektu. V postmetafyzickém rámci, ve kterém se Honneth pohybuje, se jedná o zkoumání psychologických a sociálních mechanismů, skrze které se dítě učí rozpoznávat významné druhé jako nezávislé osoby, na které může vznášet určité nároky, ale nemůže jimi podle libosti disponovat. Tyto mechanismy zahrnuje Honneth do pojmu lásky, a to zcela v Hegelově duchu, neboť v ní se podle něj lidé prvotně vzájemně poznávají a uznávají. Skrze analýzu tohoto stávání se subjektem chci dospět k rozboru problému, jakým způsobem je člověk členem své pospolitosti a účastní se jejích normativních konfliktů.

II.3 Uznání ve formě lásky jako východisko lidské společnosti

Při rekonstrukci Honnethova pojetí uznání ve formě lásky⁶⁷ je třeba učinit nejprve předběžné rozlišení. Primární afektivní vztahy hrají v lidském životě dvojí úlohu: jednak je láska dvou dospělých lidí typickým vztahem organizujícím rodinu a partnerství v moderní společnosti, a pro tento vztah je v ideálním případě charakteristická

⁶⁷ Mluví-li se o lásce, je třeba co nejvíce neutrální použití. Zúžené, romantizující pojetí soustředující se jenom na citové vazby nepostihne celý rozsah tohoto pojmu a sociální význam vztahů, ke kterým odkazuje. Viz Honneth, Axel: „*The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.*“ C. d., s. 92.

symetrie a vzájemná podpora v potřebách a emocionálním životě, byť tento ideál není mnohdy naplněn a již v institucionálních základech partnerských vztahů jsou vloženy prvky zneuznání. Z této symetrie jsou odvozeny normativní nároky, které mohou být v rámci těchto vztahů vznášeny. Ovšem této symetrické lásce dospělých lidí předchází vztah matky a dítěte, přičemž ovšem matkou nemusí být nutně míněna sama rodička, ale osoba, ke které má dítě nejbližší vztah a skrze tento vztah postupně přichází k dalším lidem. Toto slovo je zde použito pro zjednodušení, neboť právě biologická matka většinou nese tuto úlohu. Zde se tedy zakládá samotný prostor umožňující vůbec další vztahy a vznášení normativních nároků, a to nejen v oblasti primárních vztahů, nýbrž také v ostatních dimenzích uznání. Láska v tomto významu je pravděpodobně univerzálně lidská, jakkoli se její formy budou v jednotlivostech lišit v závislosti na kulturních a institucionálních předpokladech. Ačkoli tedy platí obecná charakteristika těchto vztahů, která spočívá v silné a vyhraněně partikulární emocionální vazbě, je potřeba rozlišit tyto dvě základní funkce.

Vzájemná vazba mezi dvěma dospělými a mezi matkou a dítětem se však v některých ohledech od sebe liší. Tyto rozdíly spočívají především v místě, které zauímají tyto dimenze lásky v životě jednotlivce, v životní situaci, do které jsou situovány. Na prvním místě stojí asymetrie ve vztahu matky a dítěte, která se liší od symetrie typické pro primární vazby v dospělosti. Tato asymetrie působí, že vzájemné vztahování se matky k dítěti a naopak není podloženo morálními nároky, neboť je předchází a utváří. Požadavek uznání, který je implicitně obsažen v jakémkoli partnerském vztahu v moderním smyslu, předpokládá, že oba partneři na sebe kladou vzájemná a souměřitelná očekávání. Východiskem vztahu mezi matkou a dítětem je však od zrodu dítěte vzájemné splynutí, ze kterého se musí nejprve uvolnit, aby se mohli začít uznávat jako odlišné bytosti a jako takové si projevovat lásku. Liší se také poměr těchto dvou dimenzí k ostatním

sférám uznání. Ve vzájemné emancipaci matky a dítěte získává dítě v optimálním případě schopnost vstupovat do sféry intersubjektivní, která později zahrnuje všechny morálně nasycené vazby ke světu a k lidem. Proto lze říci, že tento proces a vztah ontogeneticky předchází jakékoli formě uznání, kterou je dospělý člověk schopen zakoušet, a takto lze říci, že se zde nachází „strukturální jádro veškeré mravnosti“⁶⁸. Naproti tomu partnerské vztahy mezi dospělými jsou již na stejné rovině s ostatními formami uznání a je třeba je zkoumat v jejich historickém rozvoji jako specificky moderní formu.

Je třeba říci, že toto rozlišení je v Honnethových pracích obsaženo nejprve pouze implicitně, a do jisté míry je znejasněno používáním jedné kategorie „lásky“. Existují však důvody, proč je provést, a to nikoliv pouze systematické. Prvním je, že když uvažujeme o historickém vývoji uznání, jsou předmětem zájmu zejména různé formy a institucionalizace partnerských vztahů, zatímco primární zakotvenost jedince v intersubjektívních vazbách stojí mimo.⁶⁹ Druhým je, že defekty primárních vztahů s rodiči a dalšími významnými druhými v době dětství mají dalekosáhlé důsledky pro celou schopnost navazovat vztahy s druhými lidmi a pohybovat se ve všech sociálně relevantních vztazích uznání, nejenom v partnerství. Tím je narušena základní dispozice pro život v pospolitosti.

Mateřská láska

Lidský jedinec vstupuje do společenství s druhými lidmi skrze lásku, kterou zakouší v nejužším vztahu s matkou. I zakoušení lásky se však musí dítě teprve naučit. Svůj výklad zde zakládá Honneth především na výzkumech a koncepci Donalda Winnicotta.⁷⁰ Jeho výzkumy vedly k formulaci takové teorie vývoje osobnosti, kterou lze spojit s Hegelovou

⁶⁸ Tamtéž, s. 107.

⁶⁹ Jistě se mění podoba péče o děti a z ní plynoucí očekávání dospělých, samotná logika vývoje však patrně zůstává. Honneth se zaměřuje na proměny v této dimenzi uznání ve své pozdější práci, viz Fraserová, Nancy/Honneth, Axel: „*Přerozdělování nebo uznání?*“ Praha, Filosofie 2004, s. 188.

⁷⁰ Viz tamtéž, s. 95 n.; Winnicottova pozice je obsažena v souhrnné podobě např. v: Winnicott, Donald W.: „*Playing and Reality.*“ Oxon, Routledge 1991.

konceptí morálního pokroku jako boje za uznání, a pracovat s ní jako s jejím empirickým korelátem.

Východiskem je pro Winnicotta stav prvotní naprosté provázanosti dítěte a matky, označené jako primární intersubjektivita⁷¹. V této fázi tvoří dítě s matkou nikoliv vztah, ale jednotku, a další vývoj lze pochopit jenom jako dynamiku této jednotky, není adekvátní zkoumat je jako dva jedince. Matku dítě vnímá jako prodloužení svého vlastního těla, neboť každou potřebu, kterou vyjádří, má prakticky okamžitě a hlavně bez odporu naplněnu. Chybí mu zkušenost, která by matku kvalifikovala jako odlišnou osobu. Matka zároveň vidí veškerou aktivitu dítěte ve spojitosti se svou vlastní činností. Oba jsou tak uzavřeni jakoby v jednom cyklu jednání a prožívání, a v tomto smyslu nejsou odděleni jako dva subjekty. Rozhodující pro teorii uznání je proces, ve kterém si dítě i matka uvědomí svou rozdílnost a distanci, a uvolní tím prostor pro vztah, ve kterém se oba vzájemně uznávají a zakoušejí mezi sebou jistotu postavenou na důvěře. Vývoj osobnosti je tedy proces změny ve struktuře interakcí, ne v individuální pudové struktuře jako u klasické psychoanalýzy. Jaké jsou hlavní fáze tohoto procesu?

Tento proces má několik hlavních fází. První okamžiky naznačující vzájemné oddálení přicházejí v několika měsících věku dítěte, a hrají v něm roli zejména faktory rostoucích možností dítěte a tedy rostoucích nároků, a také postupná emancipace matky od výhradního zaujetí dítětem a jeho potřebami. Dítě musí přijmout jednak samotu a jednak potřebu komunikovat své potřeby, což znamená nejistotu. Změna v matčině chování probouzí u dítěte agresivní reakci. Oba se takto poznávají jako oddělené subjekty, a toto vymezení hranice je možné pouze cestou negace⁷². Vzájemná distance je též nutným předpokladem

⁷¹ Honneth, Axel: „*The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.*“ C. d., s. 98.

⁷² Tímto momentem a jeho důsledky pro zvládání zneuznání ve společenské sféře se zabývá text Marka Hrubce „K feministické kritické teorii zneuznání.“ in: *Gender, rovné příležitosti, výzkum.* č. 1/2007, s. 13-15.

uznání. Zvládání tohoto boje za uznání představuje pro dítě riziko ztráty elementární důvěry, a tomu slouží tzv. „přechodové objekty“ (*transitional objects*), které připomínají emočně blízkost matky, a současně rozvíjejí schopnost individuální důvěry a spontaneity. Umístění tohoto objektu na rozhraní mezi světem objektů a světem vnitřních představ ho činí základem zvláštní sféry, která se v dospělosti v optimálním případě rozvine do podoby kreativního přístupu ke světu, ve kterém se mísí „pouhé věci“ a „pouhé představy“ v cosi nového, co nepatří plně ani do jednoho ze světů.⁷³

Tento pozitivní vývoj je však možný jenom v případě, že je zachována dostatečná míra důvěry v trvalý láskyplný zaujetí matky. Neboť schopnost být sám a využít tuto samotu ke kreativní hře vyžaduje, aby tato samota nebyla absolutní ve smyslu úplného opuštění. Z něj by plynula pouze nesnesitelná úzkost. Významný druhý musí být přítomen právě ve formě důvěry v jeho trvalý lásku. Na této bázi důvěry se zakládá též bazální sebedůvěra, že potřeby spojené s vlastním tělem a základními emocemi jsou oprávněné a vyžadovatelné. Rovina uznání se zakládá na křehké rovnováze oddělenosti a přijetí, z níž se nelze vrátit nikdy beze zbytku do stavu prvotní symbiózy, ale také není možné dosáhnout absolutní nezávislosti, přinejmenším do té doby, dokud má člověk potřeby, jejichž uspokojování závisí na druhých. Proto se zde spojuje sociální analýza s normativními obsahy – s nezávislostí jedince se vždy spojují nároky, které vznášejí na uspokojování svých potřeb, a jejich uznání je nezbytným předpokladem udržení nezávislé subjektivity. Lidská společnost se potom jeví jako síť vzájemných závislostí, které mají materiální podobu, ovšem tato materiální podoba je strukturována symbolicky, očekáváními subjektů a sociálních skupin. Každá normativní teorie je potom do sociální reality zprostředkována skrze vztahy uznání, a jenom stane-li se v tomto rámci obecně relevantní, může reálně ovlivňovat sociální boje v širším

⁷³ Winnicott, Donald W.: „*Playing and Reality*.“ C. d., kap. 1. a 7.

měřítku. Z tohoto je zřejmé, že vztahy pospolitosti pojaté jako síť vztahů vzájemné známosti se silným pozitivním nábojem mají trvalý význam plynoucí z povahy uznání. Nelze hovořit o všech vztazích uznání jako o pospolitých – jejich hranicí je právě pojem zneuznání a boje. Jakýkoli uznaný nárok druhého však zakládá možnost sounáležitosti, buď v bezprostředním vztahu, nebo v pomyslném společenství. Nyní se zaměřím na pojem lásky jako na jednu z dimenzí uznání, který se liší od primárního rozvoje osobnosti. Jedná se o příklad, jak se projevuje sociální dynamika uznání, a v závěru se budu též věnovat otázce, jak je možné chápat partnerské vztahy ve vztahu k pospolitosti.

Partnerská láska

V moderních západních společnostech se prosadil v partnerských vztazích zvláštní nárok dvou lidí na sebe, který má osobité vlastnosti a který se liší od těchto vztahů ve společnostech tradičních. Součástí tohoto nároku je zpočátku implicitně vyjádřená rovnost obou partnerů, která je obsažena již ve skutečnosti, že k uzavření svazku z lásky je potřeba obou. V tomto bodě se skrývá hlavní potenciál dynamiky partnerské lásky, a základ jejího normativního obsahu a přesahu platnosti nad fakticitu – tím se chce také říci, že po dlouhou dobu se měšťanská manželství, která zde označujeme jako založená na rovném vzájemném uznání, nepodobala tomu, co bychom mohli označit jako rovný svazek. Myšlenka rovnosti ovšem dala dalšímu vývoji partnerských svazků specifickou dynamiku, která nakonec vedla i k překročení tradičního, patriarchálního modelu manželství.

Zároveň se tato láska, kterou jsme označili jako partnerskou, vzdaluje od primárního rozvoje osobnosti a vztahů uznání v dětství a staví se na jiný základ. Podobnost spočívá v konkrétním obsahu, který si partneři vzájemně poskytují. Tím je celistvé, převážně afektivní uznání druhého jako takového, bezpodmínečná akceptace jeho osobnosti. Avšak totální

vztah, který zahrnuje celý život dítěte a utváří základní rysy jeho osobnosti, je vystřídán omezeným uznáním, které je ohraničeno od ostatního sociálního života a dalších sfér uznání, o kterých Honneth hovoří. Hranice mezi partnerskými vztahy a dalšími sociálními oblastmi, ve kterých se člověk v moderní společnosti pohybuje, z nich však nečiní čistě soukromou záležitost, nejsou absolutně neprostopupné. Vývoj v ostatních oblastech normativních konfliktů zasahuje také vzájemný poměr partnerů, a vede k prosazování nových modelů.⁷⁴ Polem těchto konfliktů jsou vždy vztahy dospělých lidí, neboť boj za uznání předpokládá kapacitu reflektovat mocenské deformace, a tato reflexe je nesena zakoušeným zneuznáním a probíhá v symbolickém médiu, tj. v jazyce.

V provedeném rozboru uznání ve formě lásky nebyl explicitně zmíněn žádný výlučný institucionální prostor, ve kterém jedině by bylo možné jej prožívat. Přesto však implicitně hlavní důraz ležel na moderně pojeté instituci manželství jako primárním prostoru, ve kterém si jedinci (tzn. v tomto případě ženy a muži) toto uznání vzájemně poskytují, a v jeho rámci se matky starají o děti a poskytují jim nezbytné emoční zázemí. Takové pojetí, pokud by zůstalo nereflexivně, ovšem bytostně vztahovou kategorií uznání neprávem ztotožňuje s určitou historickou formou a tak je zvěčňující. Ačkoli se moderní pojetí lásky nejprve vyskytlo v kontextu měšťanského manželství, je na této instituci relativně nezávislé a může se objevovat i v jiných, nových formách. Jeho vlastní logika umožňuje generovat také

⁷⁴ Některými aspekty těchto konfliktů a vznikajících modelů se zabývá Young, Iris Marion: „Recognition of Love’s Labor. Considering Axel Honneth’s Feminism.“ in: van den Brink, Bert/Owen, David (eds.): *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory.* Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 189-212; z hlediska teorie spravedlnosti se problému věnuje Okin, Susan Moller: „The Family: Gender and Justice.“ in: Clayton, Matthew/Williams, Andrew (eds.): *Social Justice.* Oxford, Blackwell Publishing 2004. s. 203-217.

nové formy vztahů, které jsou neseny základní logikou této sféry uznání.⁷⁵

Uznání a jeho dynamika tedy nejdou zredukovat na instituce, byť se vždy s nějakými sociálními institucemi spojují, neboť jenom takto je možné dlouhodobě udržovat jisté vzorce vztahů. Jedná se o komplexní vzájemný vztah, který je možné analyzovat z hlediska jednajících aktérů vztahujících se ke sdíleným vzorcům uznání, které jsou utvářeny v institucích, nebo z perspektivy institucí, které jsou proměňovány dynamikou vznášených nároků na uznání. Zde se budu soustředit na vztah k hodnotovému kontextu pospolitosti, ke kterému se vztahují instituce i subjekty hledající a poskytující uznání.

II.4 Hodnotové předpoklady uznání

Otázkou, na kterou se nyní zaměřím, je souvislost hodnocení se vztahy vzájemného uznání osob, specificky pak na to, jak uznání obsahuje hodnocení a jak lidskou schopnost hodnotit rozvíjí a zakotvuje v praktické sféře. V této perspektivě zaujímá uznání pozici zprostředkujícího článku spojujícího sdílené představy o tom, co je hodnotné se sférou praktického jednání, které lze následně hodnotit podle toho, zda adekvátně odpovídá na hodnotu, nebo selhává. Zároveň analýza uznání ukazuje na význačný aspekt, totiž že jeho odepření nevede pouze k jakémusi rozhořčení poznávajícího subjektu reflektujícího hodnoty, ale ohrožuje samotnou schopnost hodnotově orientovaného praktického jednání, a tím odkrývá závažný existenciální rozměr přítomný v problematice hodnocení. Dále budu zkoumat tezi, že tato hluboká provázanost integrity osoby s hodnotami vychází ze zakotvení v pospolitosti, tzn. z toho, že základní orientace v otázkách hodnocení je spojena s primárním konstituováním lidské

⁷⁵ Proměňuje se sociálně-ekonomická povaha manželství samotného, očekávání ze strany okolí (např. v otázce péče o děti), a také jeho role v životní dráze jedinců. Spolu s tím se mění také vztahy žen a mužů obecně, a také společenské zhodnocení intimních vztahů v nejširším smyslu. Na půdorysu vzájemného uznání ve formě lásky je ospravedlnitelný i intimní vztah dvou osob téhož pohlaví. Ke vzájemné provázanosti těchto změn viz Baskerville, Stephen: „Politics and Same-Sex Marriage.“ in: Society; Nov/Dec2006, Vol. 44 Issue 1, s. 60-66.

subjektivity ve vztahu k významným druhým a tyto dvě oblasti zůstávají na sobě navzájem závislé.

V úvodu budu vycházet z analýzy, kterou provádí Arto Laitinen.⁷⁶ Zaměřuje se na Honnethův pojem uznání a jeho interpretace jako a) odpovědi na hodnotu připisovanou druhému člověku a b) předpokladu rozvoje osoby. Uznání chápe jako specifický druh odpovědi na hodnotu druhého, kterému tím přiznávám jisté kvality podstatné pro pozitivní sebepojetí. Specifikum uznání potom spočívá v tom, že je smysluplnou odpovědí pouze na hodnotu, kterou představují sebe-vědomí lidské aktéři, nedává smysl uznávat např. instrumentální hodnotu věci nebo hodnotu zvířete.⁷⁷ Nezbytným předpokladem zakládajícím vztahy uznání je schopnost rozlišit ublížení od urážky – na jedné straně je pouhé neštěstí, kdy sice aktér dochází újmy, ovšem tato újma nemá nic společného s jeho identitou existující v sociálním rámci. Na druhé straně urážka plynoucí ze zneuznání spočívá v odepření nároku na určitou důstojnost, která náleží např. k občanství. Stále však zbývá vyjasnit, jaký je původ této důstojnosti a ostatních aspektů uznání, zda je určitou hodnotou, která si vyžaduje uznání, či zda je naopak vztah uznání zdrojem, ze kterého plyne veškeré hodnocení i normy.

Z výše uvedeného náznaku již plyne, že sféra lidského hodnocení je širší než vztahy uznání – hodnotu je možné připisovat i tam, kde nelze o uznávání smysluplně mluvit. Při posuzování otázky je třeba se pohybovat v oblasti lidského sociálního jednání. Zde Laitinen rozlišuje dva modely, generativní a založený na odpovědi.⁷⁸ Generativní je založen na představě, že přiznáním určitého statusu či práva člověku vznikají povinnosti vůči němu, stejně jako odpovídající odpovědnosti, čili normativní sféra. Model založený na odpovědi naopak reflektuje

⁷⁶ Srov. Laitinen, Arto: „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood.“ C. d.

⁷⁷ Laitinenovu formulaci by šlo zpřesnit. Uznání hodnoty těchto věcí dává smysl do té míry, do které jsou ve vztahu k jiným lidským subjektům.

⁷⁸ Tamtéž, s. 467-8.

skutečnost, že tvrdíme-li, že někdo má např. právo na sebeurčení, potom tento imperativ nemůže plynout z dosud neexistujícího uznání, a musí proto existovat jisté důvody předcházející, nezávislé na aktuální realitě. Tyto důvody nemusí vždy plynout z dřívějších aktů uznání. Je ostatně zřejmé, že sama myšlenka zneuznání poukazuje tímto směrem, k odepřenému uznání, na které existuje zdůvodnitelný nárok. V Honnethově pojetí tří sfér uznání lze vysledovat myšlenku hodnotového zakotvení v několika podobách. Jednak je to obecná hodnota dobře prožitého života, ke které se veškeré uznání vztahuje, dále již specificky moderní hodnota inkluzivity, tj. čím dál tím širšího zahrnutí dalších skupin obyvatel do prostoru uznání. Nakonec předpokládá sdílený horizont hodnot v pozadí ocenění člověka v jeho dílčích rolích, výkonech a dovednostech. Model založený na odpovědi ovšem podněcuje k rekonstrukci hodnotového pozadí také u ostatních sfér, tj. práva (či občanství) a lásky. Podle Laitinena je tím překonáno riziko psychologizace, neboť bereme-li v úvahu též hodnoty, máme k dispozici perspektivu, z níž lze hodnotit praktické jednání ve vztahu k nějaké osobě jako odpovídající její hodnotě.⁷⁹ Také je možné odhalovat detailněji různé roviny hodnocení v pozadí jednotlivých dimenzí sebeocenění, neboť sebeocenění je možné ve světle čehokoliv, co je chápáno jako hodnotné. Ocenění partikulárních výkonů a dovedností jednotlivce je zde tedy dále analyzováno – zdrojem uznání může být přínos pro celou společnost, nebo vnitřní hodnota určité činnosti bez instrumentální hodnoty posuzovaná na základě jistých kritérií excelence (jako ve sportu), nebo nakonec vnitřní hodnota kreativních činností, pro které je jediným kritériem úsudek (sem řadí umění nebo filosofii). Cílem Laitinenova textu je rozšíření Honnethovy teorie a současné zachování silného explanačního nástroje motivace k sociálnímu boji, kterým uznání nepochybně je. Soustředí se na systematické rozvinutí hodnotového pozadí uznání s orientací na to,

⁷⁹ Podrobnější analýzu jednání respektujícího náležitě hodnotu druhého lze nalézt v Raz, Joseph: *Value, Respect and Attachment*. Cambridge, Cambridge University Press 2001.

jaké hodnoty se mohou stát základem sebeocení. Zde se však budu více držet Honnethova teoretického záměru, kterým je hledání motivačního základu sociálního boje zejména v moderní době, a v tomto rámci si klást otázku po hodnotovém kontextu tří sfér uznání. To znamená, že se nebudu věnovat potenciálním směrům, kterými se mohou rozvíjet různé dílčí skupinové identity, ale ústředním hodnotám, které jsou významné pro integritu moderních společností jakožto společenství existujících v představách. Tyto hodnoty přitom pouze pozvolna v dějinách sociálních bojů proměňovaly aktuální uspořádání těchto společností a jejich prosazení bylo a je stále omezováno množstvím dalších faktorů. Jsou ovšem podstatné pro pochopení toho, o čem Honneth hovoří jako o sféře sociální organizace, kterou nelze ztotožnit jenom s instrumentální organizací v pracovní sféře, ani s mocenskou manipulací, neboť dovolují sociálním subjektům reflektovat sebe sama jako celistvé osoby (nikoliv pouze jako pracující), jako svobodné a schopné sebeurčení, byť v kontrastu ke stávajícímu uspořádání, a jako schopné přinášet způsobem své existence a práce hodnotný příspěvek sociálnímu celku.

Tématem tedy budou hodnoty, které mají potenciál proměňovat celkové uspořádání společnosti. Pracovat zde proto budu s předpokladem, že moderní společnosti lze chápat také jako hodnotově integrované společenství, a že tato dimenze integrace má svou relativně nezávislou dynamiku a potenciál zasahovat do ostatních rovin sociálních vztahů. Honnethova analýza uznání je v tomto bodě spojena s otázkami vznesenými v rámci teoretického směru označovaného jako komunitarismus. Nejprve se tedy budu věnovat analýze některých komunitaristických myslitelů, abych následně mohl Honnethovu odpověď analyzovat ve světle hodnot a vést k dalšímu rozvinutí. To bude spočívat ve vztažení uznání a hodnot, které předpokládá, ke konkrétním podobám pospolitých vztahů.

III. Sociálně teoretické vymezení pojmu pospolitosti

V tomto oddíle práce se budu již zabývat specificky pojmem pospolitosti a vytyčením určité koncepce. V prvním kroku se budu věnovat sociálně filosofickému uchopení pospolitosti a jejích jednotlivých kvalit skrze texty teoretiků komunitarismu. Zde je hlavní důraz na hlubokou analýzu vztahů, které utvářejí mezi lidmi pouto označované jako pospolitost. Druhým krokem potom bude rozlišení několika základních podob konkrétních sociálních celků, které lze v moderních společnostech takto kvalifikovat. Závěrečná část práce se bude věnovat implikacím takového pojetí.

III.1 Komunitaristické teorie – pospolitost jako předpoklad lidského světa

Komunitarismus jako takový nepředstavuje jednotný, ucelený teoretický proud, který by se zakládal na jednoznačně sdílených premisách nebo byl svázán institucionálně. Pod toto označení je zahrnována skupina teoretiků, kteří se v určitém období zapojili do debaty s egalitárním liberalismem a zaujímali k němu kritický postoj z určitých, příbuzných stanovisek. Východiskem tohoto postoje potom byly určité představy o člověku, jeho postavení v rámci společenství a z toho vyplývající pochopení jeho morálních kapacit, přičemž tyto představy spojoval kritický odstup od moderního individualismu a sociálního atomismu. Zde se nebudu pokoušet o syntetizující pojetí, které by interpretovalo jednotlivé komunitaristické teorie coby jednotný směr, ale budu postupovat cestou interpretace jednotlivých autorů z hlediska relevance a inspirace pro záměr zde vytyčený, kterým je rozpracování koncepce pospolitosti v moderní společnosti a jejího vztahu k hodnotám.

V rámci komunitaristických teorií je možné identifikovat několik rovin. Pracují s určitými antropologickými předpoklady a sociální ontologií, a

odsud více či méně odvozují normativní závěry.⁸⁰ Příbuznosti a styčné body se nacházejí především v prvních dvou rovinách, zatímco v představách o normativních implikacích pro uspořádání společnosti se mohou jednotliví „komunitaristé“ zřetelně odlišovat – jedná se tedy o směr definovaný určitou analýzou charakteru lidské sociální existence, ne však jednotným úsilím o transformaci společnosti podle určitých ideálů. V rámci takto pojatého komunitarismu se budu věnovat koncepcím Michaela Sandela, Alasdaira MacIntyry, Michaela Walzera a jisté části díla Charlese Taylora (který je zde z jiných hledisek probrán extenzivně). Stranou naopak ponechám praktické komunitaristické hnutí spojené se jménem Amitaie Etzioniho, které bývalo sdružené kolem časopisu *The Responsive Community*.⁸¹ Etzioni má ovšem také určitou koncepci pospolitosti, které se později v textu dotknu. S pomocí čtyř autorů uvedených výše se přiblížím k určitým tématům, která jsou pro komunitarismus charakteristická – v Sandelově práci se budu věnovat koncepci osoby, u MacIntyry pojmu tradice, u Walzera pojetí morální argumentace a u Taylora tématu vztahů mezi různými pospolitostmi. Na základě takto vypracovaného obrazu komunitarismu navážu na úvahu uvedenou v předchozím odstavci.

Z prací Michaela Sandela se budu věnovat především jeho kritice Rawlsova liberalismu obsažené v textu *Liberalism and the Limits of Justice*⁸², a v návaznosti na to zmíním některé z jeho novějších prací, které otázku osoby a jejího vztahu k hodnotám – Sandel se ovšem kloní k pojmu „dobro“, nikoli hodnota – dále rozvíjejí a konkretizují. Cílem

⁸⁰ Takové dělení se do jisté míry kryje s analýzou Charlese Taylora v: týž: „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate.“ in: Taylor, Charles: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1995, s. 181-203. Vyšlo také česky jako Taylor, Charles: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ in: Kis, János (ed.): *Současná politická filosofie*, Praha, Oikoymenth 1997, s. 465-494.

⁸¹ Vycházel v letech 1990 až 2004. Byly to do jisté míry praktické politické snahy tohoto hnutí, které učinily nálepku komunitaristy nepohodlnou pro některé z uvedených autorů, neboť se s nimi nemohli plně ztotožnit.

⁸² Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Sandelovy rekonstrukce Rawlsovy teorie⁸³ je odkrýt pojem osoby v pozadí jeho teorie spravedlnosti a ukázat její problematičnost a limity v porovnání s obrazem člověka zakotveného v pospolitosti – právě pospolitost představuje podle něj hranici sféry spravedlnosti, za níž platí jiné normy vztahů. Projekt liberálního zakotvení spravedlnosti ji staví nad všechny ostatní hodnoty a nezávisle na nich – spravedlnost se nesmí řídit principy, které by mohly potenciálně ohrozit svobodu jednotlivce, a sem spadají nejenom různé dílčí skupinové ideály, ale také utilitaristický pojem užitku nebo obecného blaha. Vždy musí být učiněno zadost ospravedlnitelným individuálním zájmům. Sandel se ptá, za jakých okolností toto platí a pro jaký subjekt. Okolnosti, ve kterých musí mít přednost spravedlnost před vším ostatním, jsou takové, ve kterých existuje konflikt zájmů mezi jednoznačně ohraničenými osobami jakožto nositelkami těchto zájmů, při absenci vazeb, které by vzájemný konflikt překonávaly. Příslušný subjekt je potom takový, který je od ostatních předem jednoznačně oddělen a jehož identita spočívá především ve vědomí této rozdílnosti, nikoliv v sebe porozumění nebo ve ztotožnění se s nějakou pospolitostí. Námitka proti tomuto dvojímu předpokladu potom je, že a) okolnosti vyžadující si především spravedlnost („circumstances of justice“) nejsou univerzální lidskou sociální situací, ba naopak, že takový předpoklad může být také škodlivý; b) subjekt odpovídající ideji spravedlnosti je vnitřně problematický a neodpovídá ani struktuře morální zkušenosti.

Nejprve ke druhému bodu. Rawlsův subjekt, jak jej Sandel rekonstruuje, je nezávislý na všech svých cílech, hodnotách a vztazích. Jeho volby a preference jsou čistě výsledkem rozhodnutí, které není determinováno zakotvením v nějakém společenství, nebo identitou v hlubším slova smyslu. Na druhé straně má být zbaven všech nahodile

⁸³ Sandel se vztahuje k verzi této teorie obsažené v Rawls, John: *Teorie spravedlnosti*. C. d., přel. Karel Berka. Ta později doznala určitého přepracování, částečně pod vlivem Sandelových námitek. Zde se však nebudu věnovat diskusi mezi liberalismem a komunitarismem, nýbrž některým stanoviskům komunitaristů, které lze zkoumat také v jiných kontextech.

– a tedy nikoli na základě spravedlnosti – získaných privilegií, mezi které se počítají také různá nadání či charakterové vlastnosti. Výsledný obraz je subjekt na jedné straně radikálně vyprázdněný, zbavený kontextu i vnitřní hloubky, pro který jsou všechny jeho závazky, touhy i hodnoty vnější; na straně druhé je vydaný radikální závislosti na společenství, ve kterém žije, neboť pokud všechny své vlastnosti a talenty nemůže chápat jako základ svého vlastnictví, je i v materiálním smyslu vždy morálně vyvlastněn – cokoliv, co se mu podaří svou prací získat, má původ v něčem, co získal mimo prostor spravedlnosti, a z toho důvodu mu nic nepatří. Nakonec nemůže být takový subjekt ani aktérem v plném smyslu slova, neboť se nemůže skutečně rozhodovat. Jeho rozhodování je založeno na rozpoznání svých preferencí a jejich porovnání s principy spravedlnosti, čímž se však jedná pouze o kognitivní, nikoliv volní akt.

Obraz subjektu, který proti tomu staví Sandel, se vyznačuje jedním stěžejním bodem, a tím je zakotvení v pospolitosti a jejím sdíleném dobru. Odsud vyplývá pozměněné pojetí všech ostatních aspektů, o kterých byla řeč výše. Především není možné brát subjekt jako individualizovaný přede všemi potenciálními vztahy, do kterých může vstupovat, neboť podstatnou součástí jeho identity je právě svázanost s pospolitostí, jenom v souvislosti s ní může sám sobě teprve porozumět jako člověku. Ve svém vztahu k hodnotám není takovýto člověk nezakotvený, neboť rámec jeho voleb mezi nimi je dán jeho identitou a není volně disponovatelný. Základní postup, jakým může potom dojít k hodnotově založenému rozhodnutí, není jenom kognitivní zvažování svých afektivních preferencí a externích principů spravedlnosti, ale spíše reflexe a úsudek o hodnotách, které jsou podstatné pro identitu. Tyto nejsou nikdy zcela transparentní, a mohou být osamocenému jedinci dokonce skryty; poněvadž však je základní existenciální situací člověka pospolitost, není nucen reflektovat je zcela osamoceně, neboť člověk, se kterým ho pojí přátelství, mu může ve světle sdílených

hodnot a porozumění poskytnout náhled na sebe sama, kterého by sám nebyl schopen.

Takto se dostáváme ke druhému bodu, kterým je pospolitost jakožto limit spravedlnosti. Neboť ony „podmínky spravedlnosti“ přestávají platit právě do té míry, do níž mezi lidmi existují pouta překonávající osobní zájmy, do níž sdílejí určité hodnoty a jsou s nimi svázáni svou identitou. Taková pospolitost není vytvořena jenom souběhem instrumentálních cílů jednotlivců, ani jenom citovými vazbami mezi nimi – je konstitutivní, a proto je neslučitelná s pojmem předběžně individualizovaného subjektu, neboť je pro něj zakládající a je podmínkou možnosti jeho individuality, ať má tato jakoukoli konkrétní podobu.⁸⁴ Sandel trvá na tom, že pospolitosti tohoto charakteru lze reálně nalézt, typickým příkladem je rodina, ovšem jisté prvky lze nalézt i v širších asociacích – místních společenstvích, společenských třídách nebo v národech. Přílišný důraz na spravedlnost může mít potenciálně erozivní účinky na tyto hluboké vazby, neboť v situaci, kdy každý především žádá to, co mu spravedlivě náleží, se hůře daří solidaritě a přátelství.

Sandelova práce vyvolala ve své době rozsáhlou polemiku. Zde ponechám otevřenou otázku, nakolik jeho rekonstrukce Rawlsovy teorie byla či nebyla věrná své předloze, a nakolik ji příliš schematizovala, až zkreslila.⁸⁵ V tuto chvíli je důležité specifické pochopení osoby, založené na hlubokém vztahu k neredukovatelným hodnotám neseným určitou pospolitostí. Ačkoli se tato koncepce profiluje v opozici k premisám liberální teorie, lze ji interpretovat jako pokus o hlubší pochopení lidské svobody, která nenachází optimální výraz v nezakotveném (pouze částečně omezeném) rozhodování na základě libovůle, nýbrž v reflexi

⁸⁴ Analogicky k Taylorovu pojetí předpokladů identity v Taylor, Charles: *Sources of the Self*. C. d., s. 40.

⁸⁵ Kritické zhodnocení Sandelova stanoviska lze nalézt v Gutmann, Amy. „Communitarian Critics of Liberalism.“ *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1985: 308-322. Přehled celé debaty přináší Honneth, Axel: Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu. In: Velek, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996, s. 13–38.

sdílených hodnot a jejich nevyhnutelném následování. Takto pojatý základ svobody může být za určitých okolností přesvědčivější než čistě individuální svoboda modelovaná podle vzoru tržních rozhodnutí – např. v momentě, kdy je třeba rezistence vůči mocenskému nátlaku. Zde je možné vidět souvislost s Honnethovou analýzou boje za uznání, ve kterém se vždy v rámci určité skupiny vytváří motivační základ pro prosazení vlastní hodnoty jejich členů. Teprve ve společenství je možné tuto hodnotu pochopit a navzdory společenskému mocenskému uspořádání ji prosazovat. Též liberální hodnoty jsou adekvátněji uchopeny takto. V novějších pracích se Sandel věnuje často konkrétním společenským otázkám, ve kterých se zrcadlí konflikt neredukovatelných hodnot zpravidla ohrožovaných tržními mechanismy.⁸⁶ V logice jeho analýzy nejde o prvoplánové odmítání nových fenoménů např. z oblasti reprodukčních technologií a jejich sociálních důsledků (abych zmínil jedno ze Sandelových témat), nýbrž o zásadní otázku, zda naprostým upřednostněním individuální svobody tržních aktérů omezených pouze abstraktními principy nevydáváme destrukci sdílený hodnotový základ solidarity, výsledkem čehož potom není větší svoboda, ale stále širší prosazení sociální nerovnosti a konfliktů. Neboť také svoboda jednotlivce se zakládá na účasti na společenství, z jehož morálních zdrojů může čerpat a které dává obsah jeho fundamentálním cílům.

Nyní je tedy zřejmější povaha zakotvení osoby v pospolitosti a jejích hodnotách, ale není jasné, jakým způsobem se tyto hodnoty v rámci pospolitosti reprodukují. K objasnění této otázky poslouží analýza tradice A. MacIntyry, východiskem při tom bude jeho práce *Ztráta ctnosti*.⁸⁷ Tradicí zde není míněna analýza socializace a mediace určitých hodnot mezi jednotlivými generacemi, nebo konkrétních

⁸⁶ Viz Sandel, Michael J.: *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. Přednáška z cyklu „The Tanner Lectures on Human Values.“ Delivered at Brasenose College, Oxford, 11th and 12th May, 1998. Nebo Sandel, Michael: *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press 2007.

⁸⁷ MacIntyre, Alasdair: *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha, OIKOYMENH 2004.

sociálních institucí sloužících těmto cílům. MacIntyroví se jedná o vyjasnění předpokladů, za kterých je srozumitelný určitý morální jazyk integrující pospolitost. Taková srozumitelnost se zakládá na třech klíčových pojmech, a těmi jsou praxe, ctnosti a právě tradice. Odsud vyvozuje MacIntyre určité závěry sociologické povahy, které ústí do jeho kritiky moderní společnosti – tyto závěry a kritika jsou ovšem problematické z hlediska koncepce, kterou zde chci posléze prezentovat.

MacIntyre se táže, z jakého důvodu je moderní doba v morálních otázkách rozštěpena v permanentním konfliktu nesouměřitelných stanovisek. Důvodem je základní vada v projektu osvícenského založení morálky, které chtělo vypracovat určitá pravidla morálního rozhodování odůvodnitelná nezávisle na všech kontextech – přitom však obsahem morálky, který měl být takto založen, byla protestantská verze křesťanství akcentující pravidla jednání. Rozpor zde obsažený je v tom, že aplikace pravidel na lidskou přirozenost má v původním, aristotelském pojetí, směřovat k cíli kultivace této přirozenosti. Zde však zůstala pouze pravidla, a ta jsou bez pojmenování konečného účelu racionálně nezdůvodnitelná. MacIntyrovým cílem je rekonstrukce pojetí, které dává normám jednání smysl, neboť je zařazuje do zacíleného rámce.

Nejprve k pojmům praxe a ctnosti. Praxí rozumí jakékoli jednání, které má svůj pojmenovaný cíl, o který v něm jde. Ctnosti jsou potom vlastnosti, které slouží dosažení tohoto cíle. Věc je možno definovat takto: Praxe je komplexní, koherentní forma společensky zavedené, kooperativní činnosti s vlastními měřítky zdatnosti v uskutečňování inherentních dober, čímž se rozvíjejí jak lidské schopnosti, tak i samo pojetí dober v rámci této tradice. Nezbytností je uznání autorit této praxe jak ohledně hodnot, které mají být praxí realizovány, tak i měřítek zdatnosti, tedy ctností. Překonání dosavadního vývoje u cílových hodnot vždy obohatí celou pospolitost této praxe. Bez ctnosti v uvedeném pojetí nelze hodnot dané praxe dosáhnout. Jednotlivým

pojetím ctností je možné rozumět jenom skrze výklad praxe, které slouží, a skrze pojem žádoucího životního příběhu, který této praxi odpovídá. Tím se dostáváme již k pojmu tradice – neboť praxe se mohou účastnit jenom za předpokladu, že přijmu představy o hodnotách a cestách k jejich realizaci, zaštitěné autoritami určité praxe. Smysluplné zařazení do kooperativního rámce, ve kterém se mohu jako člověk mezi ostatními lidmi osvědčit, nemůže být dílem jednotlivce, a poněvadž je toto jediný způsob, jak žít dobrý život, zůstává jednatel odkázán na rámec, který ho předchází. Neznamená to, že by byl s tímto rámcem osudově svázán po celý svůj život, ale že nefragmentované prožití života si vyžaduje přijetí rámce praxe, ctnosti a tradice.

MacIntyre sleduje ve své knize vysoce polemickou pointu, zaměřenou proti moderní (tj. post-osvícenské) společnosti a morálce. Vznášejí dva důvody, proč tato neumožňuje ucelený život. Prvním je již uvedené pochybené pojetí morálky jako pravidel, vedoucí k radikální nezakotvenosti všech etických voleb. Druhý se obrací k základním elementům sociální struktury, jmenovitě práce v racionálně řízených byrokratických organizacích a s tím spojené oddělení rodinného a pracovního života, a následně striktní segmentace jednotlivých životních etap. Tím podle MacIntyry schází v moderních společnostech sociální podmínky k tomu, aby člověk mohl prožít svůj život v kontinuitě podle jedné praxe a jejích ctností. Proti tomu chce postavit alternativní společenství, spojené tradicí ctností a schopné obstát v sociálním kontextu nepříznivém pro takto prožívaný život. Domnívám se, že tento polemický náboj není nutným důsledkem zde probrané teorie pospolitosti, a pojem tradice má smysl také v moderních společnostech. MacIntyre jednak příliš zdůrazňuje fenomén oddělení pracovního a rodinného života jako singulární faktor vedoucí k fragmentaci, a to až fatalisticky. Na druhé straně patrně přeceňuje integritu žití v dobách, kdy měly koncepce ctností převažující roli v intelektuálním životě. Jeho pojem tradice je spíše vhodné chápat jako

popis přesněji popisující podmínky dobrého života – ale jako tradici v tomto smyslu lze pojímat také moderní myšlenkové systémy, jako je například liberalismus.⁸⁸ Neznamená to, že by fragmentace v tom smyslu, jak ji MacIntyre chápe, neexistovala, ovšem realita společností po osvícenství nevyklučuje nalézání určitých hodnotových tradic a žití v souladu s nimi. V souladu s interpretací M. Sandela budu tento pojem chápat jako výraz zachycující zdroje hodnot a způsobů jejich realizace v rámci společenství, tedy jako komplexní symbolický svět dovolující aktérům žít dobrý život. Z perspektivy moderní představy společnosti je možná pluralita takto pojatých tradic nenásilně koexistujících, přičemž participaci na takovéto pluralitní společnosti lze chápat jako nadřazenou tradici, obnášející také svou praxi a ctnosti.⁸⁹

Jestliže jsme nyní dospěli k portrétu osoby zakotvené v pospolitosti určitého sdíleného dobra, a k tradici jakožto způsobu předávání a stálého rozvíjení tohoto dobra a praxe s ním spojené, je možné postoupit k pojetí morální argumentace založené na sdílených předpokladech pospolitosti. Zde se zaměřím na koncepci interpretace jako formy sociální kritiky z pera Michaela Walzera, která vychází z pojmu tradice chápané jako nezbytný kontext lidského života.⁹⁰ Má-li být sociální kritika pojata jako interpretace, je třeba pojmenovat ještě jiné možnosti provádění takové kritiky. Walzer hovoří v této souvislosti o odhalování a vynalézání. Odhalením se rozumí nalezení nezávislých morálních principů, které jsou s autoritou své vnitřní platnosti dány konkrétnímu

⁸⁸ Jak ukazuje v inspirativní recenzi MacIntyrových knihy *Whose Justice? Which Rationality?* Brian Barry – viz Barry, Brian: „The Light that Failed?“ *Ethics*, Vol. 100, No. 1 (Oct., 1989), s. 160-168. A také MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press 1988. Tato kniha je rozvinutím argumentů *Ztráty ctnosti*, přesněji řečeno má být odpovědí na otázku, jaký druh racionality předpokládá zde prezentovaná koncepce morálky.

⁸⁹ Takový argument ale nechce být lacinou neutralizací kritického potenciálu MacIntyrových pojmů – přinejmenším je možné se ptát, zda dezintegrace ve smyslu „ztráty ctnosti“ není specificky moderní podobou nenaplněného života, umožněnou charakterem soudobých institucí.

⁹⁰ Pramenem pro tyto odstavce je především Walzer, Michael: *Interpretace a sociální kritika*. Praha, Filosofía 2000; vedle toho také též: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1994. Rozbor Walzerova pojetí sociální kritiky v širším rámci jeho teorie podává Velek, Josef: „Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera.“ In: Walzer, Michael: *Interpretace a sociální kritika*. Praha, Filosofía 2000, s. 97-148. Dotýká se též jeho deficitu v oblasti teorie globální spravedlnosti.

lidskému společenství, aby bylo jeho jednání jimi poměřováno. Může přijít cestou náboženského zjevení nebo filosofické spekulace, přičemž první způsob je zpravidla působivější; vždy se ovšem jedná o externí měřítko. Druhou cestou je vynalézání – konstrukce zcela nového morálního světa podle transparentních principů přístupných rozumnému souhlasu všech lidí. Takto většinou vzniká minimalistická morálka zaměřená na pravidla dotýkající se ochrany základní lidské důstojnosti, taková, která má důležité místo ve vzájemné interakci různých společností a při hledání globální spravedlnosti. Málo se však hodí jako trvalý „domov“, neboť je vzdálená většině každodenních morálních hodnocení.

Interpretace je potom neustálou aplikací a rozvíjením tradice svázané s určitým společenstvím – tradice, která obsahuje své základní texty, ale také historickou paměť formativních událostí i celých dějin daného společenství, tedy velice hustou síť významů vytvářejících morální kulturu. V tomto rámci se pohybuje sociální kritik – interpret, dovolávající se v naprosté většině případů interních měřítek, norem a hodnot, které členové společenství přijímají, ale nežijí podle nich. Walzer tvrdí, že původní podobou morálky je vždy tato silná verze zakotvená v životě společenství, a její slabé podoby vedoucí k univerzalistickým nárokům se prosazují jenom ve výjimečných chvílích krizí, ve kterých se zvýrazní ty významy, které rezonují ve velice rozmanitých kontextech. V reálné každodenní politice ovšem argumentace probíhá zpravidla v jazyce nasyceném lokálními kulturními významy, a vztahují se k relativně detailním problémům, ke kterým je ovšem třeba se také hodnotově vztahovat. Z toho nakonec plyne, že kritika není záležitostí heroického opuštění pospolitosti a postavení se na pozici neproměnných morálních principů, nýbrž je záležitostí většiny lidí v různých situacích, vyrůstá z běžných stížností na politiku a uspořádání společnosti, a je spíše jejich kultivací.

Walzerovo stanovisko vychází z obecnější teze, že při kritice sociálních poměrů je třeba postupovat se znalostí lokálních tradic, neboť právě v jejich souvislostech budou případné návrhy a opatření realizovány a velice osobité zvláštnosti plynoucí z dějinné paměti konkrétního společenství se mohou projevit často překvapivě. Je to dějinnost vlastní tradicím pospolitosti, která z nich činí živý celek, který není nikdy zcela stejný – dějinnost jazyka, sociálních institucí, politického vědomí. Walzer zdůrazňuje interní aspekty kritiky, soustředí se především na postavu kritika, který oslovuje své vlastní společenství a pohybuje se uvnitř svého symbolického světa, vychází tedy z toho, co je osobité. Pouze implicitně a spíše okrajově je u něj zachyceno téma neustálého prolínání vnitřní dynamiky tradice a vnějších vlivů, které ji zasazují do širšího rámce. V této souvislosti bude inspirativní připomenout Honnethovu koncepci sociálního boje, a podívat se na ni z hlediska formy sociální kritiky, která je v ní zahrnuta. Společný je předpoklad skryté vrstvy významů, ze které plynou měřítko k hodnocení společenského uspořádání. Kde se ovšem Walzer věnuje především implicitním obsahům tradice, tam se Honneth zabývá hodnotami, které jsou konstitutivní pro modernu – hlavně rovností, vzájemností rovných osob a oceněním pracovních výkonů. Tím se dostává k tématům, které do značné míry spojují sociální kritiku ve společnostech Západu, ale též zřejmě ve většině industrializovaných společností. Důvody, proč tvoří tyto společnosti podobnou morální infrastrukturu, jsou přinejmenším dva. První je v tom, že průmyslový kapitalistický způsob výroby zakládá své ospravedlnění analogicky v různých kontextech, a vystavuje pracovníky podobným tlakům a problémům. Druhým důvodem je, že mezi jednotlivými společnostmi běží neustálý proud výpůjček, kopírování a napodobování různých vzorů, a to jak spontánní, tak vynucovaný. Z těchto důvodů je nereálné chápat prostory jednotlivých tradic jako víceméně uzavřené – což sice Walzer netvrdí, ale naznačuje, že mezi jednotlivými společenstvími překračují hranice

jenom morálně minimalistické nároky, dotýkající se elementárních náležitostí lidské důstojnosti. Je však možné uvažovat o modelu, ve kterém existuje kontinuum od silně integrovaných lokálních pospolitostí s hustou sítí sdílených morálních významů po globální rovinu, na které se vede spor i o základní elementy minimalistických koncepcí. Takový model dovolí uvolnit myšlení ze schémat národních společností.

Nakonec se zde budu věnovat ještě jednomu významnému aspektu komunitaristického myšlení, ve kterém se spojuje problematika zakotvení osoby, svébytných skupinových tradic a morální argumentace. Jedná se o problém uznání zacíleného na osobité kulturně profilované pospolitosti a chápaného jako uznání jejich odlišnosti. Budu vycházet z hojně komentovaného eseje Charlese Taylora o multikulturalismu.⁹¹ Potřeba uznání jednotlivce v jeho svébytnosti je podmínkou pro autentické rozvinutí jeho identity, a to z důvodů, které jsou Taylorem analyzovány již v *Sources of the Self*⁹². Historicky vychází požadavek uznání z posunu v chápání identity ve filosofii 18. století, který vedl ke zdůraznění individuální niternosti, kterou v sobě musí každý objevit a žít podle ní. Tato vnitřní kvalita však neexistuje jako hotová věc, kterou by mohl nalézt osamoceny jedinec. Člověk ji objevuje pouze v dialogu se svými bližními, a proto je kvalita primárních vztahů rozhodující pro zdravé utváření identity, zatímco ponižování či pohrdání může celý proces zmařit. Potřeba uznání neexistuje pouze na individuální a soukromé rovině, nýbrž také na skupinové a veřejné. Její závažnost se ukazuje spolu s rostoucí diverzitou zejména západních společností, ve kterých se zvyšuje počet osob a skupin, které jsou zde kulturně cizinci a dosavadní forma rovnosti se jim jeví jako nespravedlivá, poněvadž neposkytuje dostatečné uznání jejich formě života a vůbec všemu, co je v jejich

⁹¹ Taylor, Charles: *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha, EPOCH 2004.

⁹² Taylor, Charles: *Sources of the Self*. C. d.

kultuře považováno za hodnotné. Velmi zhruba se dá shrnout, že podle tohoto argumentu nestačí uznání všech jako stejně důstojných, je potřeba také rovné ocenění všech osobitých zvláštností, které mohou být pro různé skupiny lidí významné.

Taylorovým ústředním zájmem je ovšem nastínit možnost překonávání kulturních rozporů cestou dialogu. Proto zkoumá v závěrečné části svého eseje cestu, která by toto umožnila. Využívá hermeneutického konceptu splynutí horizontů porozumění a vyznačuje tak ideál, ke kterému by měl směřovat dialog kultur. V této souvislosti se zabývá i spornou tezí, že všechny kultury je třeba pokládat za stejně hodnotné – považuje to za metodologický předpoklad, východisko, od kterého je dále nutno postoupit ke skutečnému vzájemnému poznání, z něhož postupně mohou vznikat sdílená kritéria hodnoty a tedy také kvalifikované soudy o rovnosti či nerovnosti.⁹³ V pozadí této koncepce nestojí kulturní esencialismus, nýbrž opačný postoj, předpokládající dynamickou změnu kulturně definovaných horizontů. Bere však vážně politickou skutečnost, že v demokratické politické soutěži hrají kulturní charakteristiky významnou roli při definici skupin a není možné jejich zájmy a obavy zcela bagatelizovat. Namísto toho navrhuje cestu, jak kulturní rozdíly produktivně překonávat, a předpoklad rovné hodnoty slouží pouze tomu, aby mohli všichni participovat na demokratickém životě bez zábran.

Na tomto místě se blíže podívám na otázku, jaký druh skupin a kulturního zakotvení Taylor zkoumá. Odpověď není dle mého názoru jednoznačná. V pasážích, ve kterých se dotýká obecných otázek vztahu jednotlivce a kultury, se pohybuje v komunitaristickém diskursu

⁹³ K tomu srov. Blum, Lawrence: „Recognition, Value, and Equality. A Critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s Accounts of Multiculturalism.“ *Constellations*, Volume 5, No 1, 1998, s. 51-68. V této často citované kritice Taylorova pojetí multikulturalismu Blum naznačuje, že Taylor připisuje všem kulturám stejnou hodnotu – to je však dezinterpretace, neboť jakožto metodologické východisko slouží tato hypotéza spíše k podpoře otevřenosti vůči nositelům jiných kultur. Nevyplývá z ní jednoznačně ani přesvědčení, že kultury mohou být srovnatelné, neboť srovnání je v zásadě možné až ve chvíli, kdy vznikne nějaký sdílený základ.

zaměřeném na nezbytnost kulturní příslušnosti pro vytvoření elementární orientace ve světě. V tomto případě se jedná o tvrzení na úrovni filosofické antropologie, které je možné pojímat jako konstantu lidské existence – každý člověk potřebuje síť silných, primárních vztahů, aby byl schopen hodnotícího vztahu ke světu, tedy aby byl v plném smyslu slova člověkem.

Takovéto obecné východisko však není vlastním zájmem Taylorova eseje, tím je zkoumání politiky identity v liberálním kontextu. Aktéři usilující o uznání kulturních zvláštností jsou v tomto případě skupiny vytvořené na základě moderních předpokladů, a dávající smysl v kontextu nacionalismu a s ním spojených představ o suverenitě lidu. Zvláštní pozornost je v textu věnována Québecu a snaze jeho obyvatel o specifické sebeurčení v rámci Kanady. V této souvislosti je možné připomenout teorii vzniku nacionalismu Benedicta Andersona, již v této práci analyzovanou. Obyvatelé Québecu usilující o autonomii se staví jako „odlišná společnost“ chápána jako jazyková pospolitost se svébytnou, frankofonní kulturou. Forma této pospolitosti je ovšem podobná, jako u pomyslných společenství, kterými jsou zejména národy. Členové nejsou navzájem spojeni bezprostředními vazbami, ale některými aspekty kolektivní identity; vedle jazyka se jedná o teritorium, a o společnou historii menšiny v rámci anglofonní Kanady. Z těchto prvků vzniká – je konstruována – identita, která může sloužit jako základ pro vznášení nároků na suverenitu, neboť se jedná o identitu ohraničitelného lidu. Takovéto společenství ovšem nelze chápat jako jednotku překrývající se plně s pojmem pospolitosti uvedeném v předchozím odstavci. Tato úvaha otevírá cestu k rozlišení různých významů pojmu pospolitosti, kterému se budu věnovat v následujícím oddíle.

III.2 Formy pospolitosti v moderní společnosti

Cílem této kapitoly je zkoumání různých pojetí či rovin pojmu pospolitosti, které byly dosud v této práci použity bez patřičné reflexe.

Jednotlivá pojetí budu probírat jak v jejich vzájemném vztahu, tak ve vztahu k otázkám, které byly v této práci dosud položeny. Výchozím předpokladem přitom je, že se pojem pospolitosti či společenství aplikuje na fenomény odlišné svou strukturou, způsobem utváření a konečně i přináležení k nim.

Postupovat budu následovně. Nejprve načrtnu základní rozdělení pojmu pospolitosti na různé typy, se kterými jednotliví autoři pracují. Každý z těchto typů se vztahuje k nějakým empirickým jevům, a zároveň každý obsahuje jisté teoretické předpoklady. V této úvodní části se tedy dotknu klíčových empirických protějšků jednotlivých pojmů, a teorie, která stojí v jejich pozadí. Dále se budu podrobněji věnovat jednotlivým aspektům uvedených druhů pospolitostí. Nejprve se jedná o jejich přesnější vymezení jakožto sociálních útvarů a vztahů, které jsou pro ně konstitutivní. V návaznosti na to stojí otázka, jakou podobu identity poskytují tato společenství svým členům a jak k nim přináležejí.

Nejprve přistoupím k detailnějšímu rozboru pojmu pospolitosti, přičemž se pokusím spojit rovinu empirických jevů a jejich teoretických vysvětlení. Zaměřím se na *tři* způsoby pojmání pospolitosti, a v dalších oddílech je potom budu uvádět do vzájemných souvislostí z perspektivy různých problémů. Tyto tři způsoby jsou následující – první vychází ze zkoumání malých společenství spojených bezprostředními vztahy, druhý z velkých společností založených na sdílených představách, které však přesto budí ve svých členech silný pocit příslušnosti. Třetí se soustředí na analýzu pospolitých vztahů jakožto obecného lidského předpokladu, nezbytného nejen pro sociální existenci, ale vůbec pro utváření člověka jakožto osoby.

(I) Východiskem prvního pojetí je tedy pospolitost v úzkém smyslu slova, čili relativně malá skupina lidí⁹⁴, kteří se alespoň zběžně navzájem znají, mají do jisté míry sdílenou identitu a z té plyne možnost vznášet na sebe nároky. Také je možné se pro přiblížení zaměřit na jisté vnější charakteristiky těchto skupin: jsou spíše trvalé v čase nežli přechodné, spíše homogenní a prostorově omezené. Vzájemně se vůči sobě tyto vnější podmínky a vzájemné vztahy členů chovají jako koreláty, ovšem s tím, že definující pro pospolitost je druh vztahů.

V sociologii má zkoumání takovýchto společenství dlouhou tradici, která úzce souvisí se zájmem o moderní společnosti a jejich problémy. Jejich malý rozsah, nízká míra anonymity, soudržnost a pevné začlenění jednotlivce do většího celku se zdály být protikladem neduhů modernity a velkoměstského prostředí, s jejich nepřehledností, vypjatým individualismem a sociálními konflikty. Jako první přichází na mysl Ferdinand Tönnies a jeho práce *Gemeinschaft und Gesellschaft*⁹⁵. Pospolitost je zde pojata jako druh sociální organizace, a to jeden ze základních, tzv. normálních typů. Sociálním vztahem určujícím pospolitost je podřízení se „bytostné vůli“ kolektivity, která je nadřazena osobním cílům jednotlivců. Silnou roli hrají v takovýchto pospolitostech sdílené mravy a přesvědčení, mnohdy také příbuzenství. Ovšem Tönniese nelze brát bezezbytku jako teoretika malých společenství, neboť jeho typologie umožňuje chápat jako *Gemeinschaft* také některé společnosti značně rozsáhlé, jako například velká světová náboženství.

⁹⁴ Malá skupina v tomto kontextu znamená taková, která umožňuje alespoň povšechnou vzájemnou znalost mezi členy. Kolik členů může taková skupina mít nelze stanovit zcela jednoznačně. Wirth uvádí několik set lidí, viz Wirth, Louis: „Urbanism as a Way of Life.“ In Sennett, Richard (ed.): *Classic Essays on the Culture of Cities*. New York, Appleton-Century-Crofts 1969, s. 152. Samotný počet obyvatel však nemůže sám definovat pospolitost, vždy je rozhodující sebepojetí dané skupiny. Instruktivní je práce Cohen, Anthony: *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge 1985 analyzující symbolické procesy konstrukce identity a hranic skupiny.

⁹⁵ Pracoval jsem s následujícím anglickým překladem: Tönnies, F.: *Community and Civil Society*. Cambridge, Cambridge University Press 2001. Přel. Jose Harris a Margaret Hollis.

Tento druh společenství nelze spojovat pouze s tradiční společností. Rodina, obec nebo jiná malá společenství vzniklá z rozmanitých důvodů jsou stejně tak součástí moderních společností, byť hrají jinou roli v celkové sociální organizaci a jejich vnitřní uspořádání odráží proměny související s modernizací. Důležitou dimenzí, která dobře zachycuje zmíněné proměny, je charakter členství v tom smyslu, zda je připsané či zvolené. Zatímco tradiční společnosti zajišťovaly velkou roli připsanému členství v základních pospolitostech – v Evropě se jednalo např. o širší rodinu, obec či farnost – a také distribuce rolí byla rigidní. Naproti tomu podmínky nastolené industrializací a modernizací vystavily stávající pospolitosti konstantnímu tlaku, ve kterém se jejich uspořádání zpravidla postupně rozpadalo a co zůstalo, existuje nadále v radikálně změněném kontextu a významu. Příčiny tohoto procesu plynuly jednak z proměn ve způsobu výroby, který táhnul rostoucí množství lidí do měst a průmyslových profesí, díky čemuž došlo k přetrhání silných vazeb panujících v převážně venkovských zemědělských společenstvích dřívější doby. Nešlo přitom pouze o vedlejší produkt změn, neboť individualizovaná pracovní síla je přímo potřebná k rozvoji pracovních vztahů přiměřených průmyslovému kapitalismu. Podstatné ovšem byly také změny v chápání společnosti a v morálním zhodnocení lidských vztahů a nároků, které je možné vznášet na základě nově deklarovaných hodnot.⁹⁶ V nové situaci – která ovšem nenastává ani v nejrozvinutějších společnostech rovnoměrně – narůstá relativní role společenství utvářených na základě dobrovolnosti, a také mnohé ze starších forem jsou takto redefinovány. Spolu s tím mizí legitimita nároků, které je možné vznášet na členy pospolitostí tradičnějšího stylu.

⁹⁶ Procesy modernizace jsou ve středu zájmu sociologie od počátku, a jejím různým aspektům se věnují všichni klasikové oboru – výše zmíněný Tönnies, dále Marx, Durkheim, Weber aj. Shrnující pohled na základní dimenze modernizace lze nalézt v Berger, Peter L.: *Facing Up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*. New York, Basic Books 1977. Pokles vlivu malých tradičních společenství je zde zmiňován jako jeden ze čtyř základních fenoménů procesu modernizace. Otázky odpovídajících představ společnosti a morálních očekávání byly v této práci již extenzivně rozebírány, viz k tomu Fraserová, Nancy/Honneth, Axel: „*Přerodělování nebo uznání?*“ Praha, Filosofie 2004, a Taylor, Charles: *Modern Social Imaginaries*. Durham, Duke University Press 2004.

Zatímco tedy v tradičních společnostech byla drobná společenství základním prvkem sociálního řádu, v moderních má jednotlivec více možností vyvázat se z jejich vazeb a určovat svou životní dráhu individuálně (nebo k tomu může být okolnostmi donucen, když migruje za prací apod.). Na druhé straně zvýraznila modernita určité vlastnosti malých pospolitostí, které mohou být v anonymitě typické zejména pro městské prostředí „nedostatkovým zbožím“. Především se jedná o velice konkrétní a hmatatelné přináležení ke skupině, se kterým je spojena smysluplná praxe a tak pospolitost poskytuje sociální zakotvení. Dále se členové pospolitosti zpravidla utvrzují v morálních hodnoceních, čímž si navzájem poskytují oporu a orientaci. Zásadním aspektem nakonec je možnost koordinovat poskytování materiální podpory na úrovni společenství, což byl důvod existence mnoha spolků všeho druhu zejm. v době modernizace a industrializace. Je ovšem také dosti pravděpodobné, že relativní zbytnost pospolitosti v tomto materiálním aspektu je faktorem vedoucím k úpadku komunity a erozi „sociálního kapitálu“ v posledních desetiletích – alespoň v případě USA.⁹⁷ Jednak zabezpečení v případě nouze ze strany státu a dále rozvoj nových sídelních vzorců vedoucích k dlouhému a náročnému dojíždění za prací jsou faktory, které vedly ke snížení ochoty (a možností) lidí vkládat svůj čas a energii do společných, neformálních aktivit, a to jak v rodinách, tak mimo ně. Tato situace exponuje nedostatky příliš individualistického životního stylu, a podnítila v 80. letech minulého století vznik komunitaristického hnutí, které chtělo být platformou společenské změny směrem k intenzivnějšímu komunitnímu životu. Jedním z iniciátorů a organizátorů tohoto hnutí byl sociolog Amitai Etzioni⁹⁸, jeho agendu potom přehledně zpracovává kniha Henryho

⁹⁷ Klasickou analýzou tohoto jevu právě v USA je Putnam, Robert: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster 2000.

⁹⁸ Je také autorem jakéhosi manifestu této platformy: Etzioni, Amitai: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. New York, Crown Publishers, Inc. 1993.

Tama⁹⁹. Základní ideou je, že nutným komplementem individuální svobody je vztah ke společenství, na morální rovině lze mluvit o doplnění práv jednotlivce odpovědnostmi a závazky vůči většímu celku – byť o konkrétní povaze tohoto celku je možné diskutovat a ne vždy se jedná o pospolitost ve smyslu zkoumaném v tomto oddíle. Cílem komunitaristického hnutí je (či spíše bylo) prosadit v politice silnější důraz na odpovědnost a také rozmanité způsoby podpory lokálních komunit, od rodin přes obce či sousedství až k církvím a různým spolkům. Důvodem takové snahy není jenom předpokládaná blahodárnost plynoucí ze zakotvení jedince v komunitě pro jeho pocit emocionálního i morálního bezpečí, ale též významný politický ohled – atomizace plynoucí (mimo jiné) z přílišného důrazu na svobody a práva má být ohrožující pro samotný demokratický systém, který se kvůli úpadku životaschopných lokálních komunit stává příliš centralizovanou, odcizenou záležitostí ovlivňovanou dobře organizovanými lobby. Jinými slovy, zaniká takto lid jakožto subjekt sebevlády a tato demokracie redukována na pouhou fasádu hrozí, že bude sama odstraněna.

V této úvaze se ozřejmuje problematické postavení malé pospolitosti v rámci společnosti výrazně většího rozsahu a především komplexity. Na jedné straně je rozbití většiny vazeb tvořících tuto společnost podstatné pro samotné fungování širší společnosti, a tvoří také významnou část příběhu moderní emancipace. Na druhé straně ovšem zejména k liberálním společnostem patří stálý komplement komunitaristické kritiky spočívající v argumentu, že příliš důsledné prosazení liberálních tendencí vede nejenom k erozi lokálních komunit, nýbrž také k destrukci celkové solidarity založené na obecné srozumitelnosti samotného liberalismu.¹⁰⁰ Malá, bezprostřední

⁹⁹ Tam, Henry: *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*. London, MacMillan 1998.

¹⁰⁰ Tento argument je v textu Walzer, Michael: „The Communitarian Critique of Liberalism.“ in: *Political Theory*, Vol. 18, No. 1. (Feb., 1990), pp. 6-23. Na problém lze nahlédnout také z Honnethovy

společenství lidí stále poskytují „služby“, které nemůže plně nahradit složitý aparát státu a takto jsou i v moderní společnosti ne zcela nahraditelná. Dokud však bude existovat liberální společnost, budou tato společenství neustále podrývána ve jménu ideálů konstitutivních pro tento druh sociálního uspořádání. Walzer ve výše zmíněném textu mluví o různých druzích mobility, které jsou garancí možnosti každou pospolitost opustit, a které poukazují na základní slabinu pospolitosti dnes, tj. že nemohou své členy vázat a ti z různých důvodů odcházejí. Význam společenství jako infrastruktury širší společnosti je natolik zásadní, že některé jeho prvky přecházejí (jsou přenášeny) na jinou rovinu, a celá společnost je potom chápána jako pospolitost. V Honnethově duchu interpretuji tento význam jako doklad toho, že proces socializace člověka vede k silné tendenci chápat jakékoli morálně závazné vztahy jako pospolité.

(II) Nyní se zaměřím na fenomén, který analyzoval zejm. Benedict Anderson jakožto společenství existující v představách, a to v souvislosti modelu různých druhů pospolitostí. Důraz bude tedy položen na rozdílnost tohoto jevu vůči malým společenstvím. Tato formulace by však mohla být poněkud zavádějící. Některé základní odlišnosti jsou naprosto banální, především rozsah a druh vzájemných vztahů mezi členy takového společenství je evidentně odlišují od jakýchkoli malých, omezených uskupení. Co je ovšem zajímavé je to, že tyto celky, jakými jsou např. moderní národy, je možné z relevantních důvodů chápat jako pospolitosti, že se samy takto chápou a nakonec že tato podobnost vede k tomu, že dochází často k jejich záměně. Craig Calhoun např. poukazuje na běžný problém právě výše zmíněného komunitarismu (či alespoň některých autorů hlásících se k němu), že když hovoří o potřebě vztahu k pospolitosti, není vždy jasně

perspektivy, ze které pospolitost umožňuje sociální formu integrace, na rozdíl od pouze mocenské či systémové. K tomu viz kapitola II.1 v této práci.

specifikováno, zda se jedná o její malou a lokální, či o rozsáhlou imaginární podobu.¹⁰¹

Východím bodem je, že pospolitost existující v představách realizuje ve velkém měřítku některé aspekty typické pro malá společenství. Především se jedná o vytvoření silné afektivní vazby, pocitu sounáležitosti a přináležení. Představy národa, etnicity a další prokázaly schopnost aktivizovat velmi rozmanité skupiny lidí ke kolektivnímu jednání obnášejícímu často nejvyšší oběti. Přitom není možné chápat je jako pouze druhotné jevy nebo zástěrky pro čistou politickou manipulaci ze strany státu. V řadě případů moderních dějin mobilizovaly takovéto představy společenství naopak k odporu proti vládnoucí politické moci a útlaku, a odsud se dá vyvozovat, že mají svou nezávislou motivující sílu. Tato síla spočívá ve vytvoření představy jednoty, silného my, které je založeno hluboko v přirozenosti jeho členů. Zpravidla jsou využívány obrazy z rodinné sféry nebo ze života lokálních společenství, a jsou přeneseny na abstraktnější rovinu v podobě závazků, které z tohoto důvodu vůči sobě máme. Tedy, čím byl jedinec dříve zavázán členům své rodiny a obce, je přeneseno (v pozměněné podobě) na abstraktní úroveň národa nebo jiné skupiny „cizích blízkých“¹⁰². Tato skupina je potom definována pomocí některých charakteristik, které jsou v konkrétní historické situaci sociálně a politicky relevantní. Tyto charakteristiky mohou být kulturní povahy, jako jazyk, náboženství nebo osobité zvyklosti a způsoby života, ovšem mohou se také vztahovat ke sdílenému historickému údělu, který zavazuje ke společnému jednání dnes. Zpravidla jde ovšem o souběh více prvků, které vytvářejí dohromady hermeneutický celek. Tak např. jazykově definovaná skupina vytváří určitou interpretaci dějin, ze které

¹⁰¹ Viz Calhoun, Craig: *Nations Matter. Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. Abingdon, Routledge 2007, konkrétně kapitulu „Nationalism, political community, and the representation of society. Or, why feeling at home is not a substitute for public space“.

¹⁰² Tato analýza způsobu, jakým zavazuje imaginární pospolitost své členy, vychází jednak z knihy Anderson, Benedict: *Představy společenství. Úvahy o původu a šíření nacionalismu*. C. d., a dále z prací Thomase Eriksena, zejm. ze souboru jeho statí Eriksen, Thomas Hylland: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha/Kroměříž, Triton 2007.

potom plynou motivy pro aktuální politické jednání ve vztahu k těm skupinám, které slouží jako referenční body při utváření oné definice. Takováto smyčka má tendenci se posilovat, ovšem pokud existují vhodné podmínky pro formaci tohoto druhu společenství.

Analýze těchto podmínek a mechanismů vedoucích ke vzniku nacionalismu (který je modelem zde zkoumaných pospolitostí) věnuje dosti místa ve své knize Anderson, a již byly v této práci dotčeny. Jedná se zejména o kapitalistický způsob tiskařské produkce a dále o novou organizaci státních byrokracií na bázi lidových jazyků namísto latiny. Postupným vývojem technologií komunikace, způsobu produkce a politické moci vznikla v moderní době řada zřetelně teritoriálně vymezených, homogenizujících (byť nikdy zcela homogenních) a především emocionálně věrohodných státně-národních entit, které si dovedly zajistit silnou loajalitu mezi svými obyvateli. Tyto celky tedy můžeme chápat do značné míry jako nezamýšlený důsledek některých sociálních procesů, v situaci, kdy už jednou existují, představují matici, podle které se utvářejí nové politické projekty nebo jsou podle ní přetvářeny existující státy založené jiným způsobem (např. jako dynastické). Cesty, kterými je upevňováno vědomí národa jako pospolitosti, jsou různé. Významné je zejména státní školství prezentující standardizovaný jazyk, pravopis a obraz dějin, ze kterých vyplývá existence národa jako trvalá historická realita. Nepřímo témuž cíli slouží také nacionalizovaná dopravní infrastruktura, která má sloužit plynulému pohybu obyvatel (alespoň některých skupin) v rámci státu a naopak striktně kontrolovanému napříč jeho hranicemi. Pojem mobility vede k dalšímu konstitutivnímu prvku imaginárních společenství, a to v jeho vymezení vůči pospolitostem lokálním.

Ve výše citovaném textu Michaela Walzera je uvedena jako příčina úpadku mnoha komunit mobilita obyvatel, přesněji řečeno různé druhy mobilit – Walzer mluví o čtyřech mobilitách, geografické, sociální, sňatkové a politické. Tyto vedou ke větší nestálosti jednotlivců proti

dřívějším dobám, k větší diverzitě životních drah, rodin, místních společenství a také institucí. Tématem, které Walzer explicitně netematizuje však je to, že tato velká pohyblivost se z velké části odehrává na pozadí pomyslného národního společenství, a jako taková je potvrzena státem, který je historicky s místními pospolitostmi ve vztahu napjaté symbiózy. Občanský závazek vůči modernímu národnímu státu mohl vzniknout teprve tehdy, když byly zrelativizovány rozmanité a rozptýlené závazky poddaného vůči všem místním vrchnostem, které si na něj činily nároky. Centralizační procesy, které jsou podstatnou součástí novověkých dějin, obnášely také zlomení či omezení moci lokálnějších autorit. S tím souvisí problém závaznosti, rigidity přináležení ke společenství. V tradiční společnosti bylo velice závazné členství v těch malých společenstvích, do kterých se člověk narodil, a možnost mobility byla značně omezena. Moderní státy do značné míry rozrušují tuto strukturu, ovšem neruší závaznost a výraznou nevyhnutelnost přináležení k pospolitosti – tou pospolitostí, která si nárokuje maximální loajalitu, je ovšem právě stát. Pro většinu lidí na světě platí, že stráví svůj život v rámci jednoho státu, a v tomto rámci také jsou utvořeny rozhodující horizonty jejich života, přičemž do jejich utváření stát výrazně intervenuje celým svým institucionálním aparátem, zejm. školstvím, právním systémem a samozřejmě fungováním represivních složek. Byť zdaleka ne každý stát dokáže organizovat životy svých občanů zcela důsledně a všeobsáhle, přesto patří zajišťování množství služeb a s tím spojené centralizované uplatňování moci k představě modernizace a je předkládáno i méně úspěšným zemím jako cesta k následování. Podobně, jako byl dříve člověk svázán také místně se svým společenstvím, je v současnosti opět pro naprostou většinu omezen pohyb přes hranice státu, a tím se i v této dimenzi reprodukuje nevyhnutelnost sdíleného údělu, která je významným rysem tradičních společenství.

Model společenství existujícího v představách se neomezuje pouze na různé více či méně úspěšné nacionalismy. Podobným způsobem vznikají rozmanité další politické projekty, z nichž jsou zřejmě v současnosti nejvýznačnější etnicity. Etnická identita jakožto součást moderní politiky mívá zpravidla základní rysy společné s nacionalismem. Zahrnuje do jednoho společenství lidi, kteří spolu mají pouze minimální nebo žádný vzájemný vztah. Obvykle také pracuje s představou přirozenosti a trvalosti dané skupiny. Nemusí přitom být v konfliktu s představou národa. V jednom národním státě může existovat více etnik, jejichž členové se chápou jako příslušníci národa a zároveň svého etnika.¹⁰³ Etnické hranice tedy běží do jisté míry nezávisle na státních, mohou je překračovat, stejně jako mohou rozdělovat státy zevnitř. Z hlediska analýzy pospolitosti je však podstatné, že etnicita představuje podobný typ vztahu a skupiny, jako národ, jinými slovy zakotvuje jedince podobným způsobem v rámci skupiny. Další aspekty tohoto zakotvení budou probrány dále, zatímco nyní přejdu ke třetímu pojmu pospolitosti.

(III) V předchozích dvou pododdílech jsem se věnoval zkoumání určitých druhů sociálních uskupení, a to jakožto dvou různých *typů* pospolitosti, které spolu koexistují v určitých empirických vztazích. Tyto vztahy mají svou historii úzce spjatou se vznikem a rozvojem moderních společností. Nyní se posunu na jinou rovinu - předmětem zájmu bude otázka, jak lze v těchto souvislostech interpretovat pojem pospolitosti, který se nalézá v pracích autorů počítaných k tzv. filosofickému komunitarismu. Jejich texty, kterým jsem se v této práci již dříve věnoval, pracují s určitými předpoklady ohledně pospolitě existence člověka, ovšem jejich pojem pospolitosti není možné jednoduše ztotožnit se dvěma typy zde nastíněnými. Budu si tedy klást otázku, zda lze u těchto autorů nalézt další empirický druh sociálních

¹⁰³ Přehled tématu spolu s některými empirickými příklady lze nalézt v Eriksen, Thomas Hylland: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London, Pluto Press 2001. Zejm. kapitoly 17 a 18.

vztahů, který by rozvinul typologii pospolitosti, nebo zda se jedná spíše o existenciální reflexi lidské zakotvenosti ve společenství, které se ovšem realizuje výhradně v již zmíněných empirických formách (tj. malých lokálních společenstvích nebo v rozsáhlých celcích, např. národech). Tato otázka je navíc poněkud komplikována tím, že záměrem těchto komunitaristů nebyla přímo empirická analýza, nýbrž objasnění některých otázek morální teorie. Na druhou stranu je to tento důraz na morální otázky, který je pro zkoumání pospolitosti a jejího vztahu k hodnotám zajímavý, a který je tedy také důvodem, proč věnovat tomuto problému místo. Byť tedy může být závěrem, že se komunitaristická teorie vztahuje k různým empirickým fenoménům, bude přínosem pro širší rámec této práce.

Nejdříve se proto vrátím k otázce, jakých aspektů pospolitosti se komunitaristické myšlení zejména dotýká. V první řadě ji chápe jako zdroj etických cílů, od kterých se potom odvozují morální závazky. V soustředěné podobě je to vidět v Sandelově pojetí osoby. Ta díky svému zakotvení ve společenství rozpoznává, co je dobro hodné následování, přičemž cestou je pro ni hluboká a niterná reflexe. Tato reflexe přitom neprobíhá v osamocení, nýbrž principiálně v dialogu. Sandel věnuje jistý prostor tématu přátelství, ve kterém je možné nalézt u druhého zrcadlo k hlubšímu poznání sebe sama, než by bylo možné pro člověka samotného. Přátelství tedy chápe jako vztah dvou lidí, které ovšem nespojuje pouze vzájemná sympatie, nýbrž také sdílený horizont hodnot, ve kterém se poznávají. Předpokladem tohoto pojetí je konstitutivní pospolitost, tj. takové vzájemné propojení lidí, které zakládá a utváří identitu každého z nich. Podle Sandela se člověk vůbec může zformovat jakožto osoba a zůstat jí jedině ve společenství druhých, ve kterém také dojde k pojmu dobra, toho, oč stojí za to usilovat. Otázka tedy je, zda má takové společenství nějaký specifický empirický tvar.

Z dosud uvedeného je zřejmé, že ty složky společenství, o které komunitaristům jde, se projevují v hlubokých a intenzivních vztazích, tam, kde dochází k formaci osobnosti. Naopak jejich kritika se zaměřuje na odcizené poměry, které jsou posilovány typickými institucemi moderních společností a které jsou dále posíleny v liberálním principu spravedlnosti. Tento směr uvažování by mohl vést k závěru, že komunitaristé pracují s představou malé pospolitosti, mnohdy na úrovni rodiny nebo jenom dvou lidí, kteří jsou si navzájem natolik blízcí, že na sebe mají formující vliv. Analýza rodiny je skutečně významná, a to zejména pro pochopení socializace jedince a jeho utváření jakožto osoby, čili jeho vrůstání do primárního společenství. Zároveň je však jejich ambice širší, a je dána již kontextem debaty s liberalismem.

Právě Sandel se explicitně dotýká možné námitky, že silná, hluboce v pospolitosti zakořeněná identita je záležitostí soukromé sféry, zatímco na veřejnosti se setkávají jedinci sledující své oddělené zájmy, navzájem vyvažované v dobře uspořádané společnosti principy spravedlnosti. K tomu říká, že poněvadž se debata mezi deontologickým (vlastním egalitárním liberalismem) a komunitaristickým stanoviskem odehrává v rovině epistemologické, nelze do ní předběžně vsouvat oddělení veřejné a soukromé sféry. Jinými slovy, pospolitost existuje v určitém horizontu hodnot, a tyto se mohou dotýkat všech otázek, i veřejných. Odsud vyvozuje, že také povaha politiky spočívá ve sporu o nejlepší naplnění konstitutivních dober pospolitosti, a tím se také hluboce dotýká jednotlivce.¹⁰⁴

Pro tuto práci z toho je možné vyvodit dva závěry, které jsou na sobě částečně nezávislé, ovšem nejsou protichůdné. První jde v linii Walzerovy teze, že moderní stát by měl (či mohl) být „republikou

¹⁰⁴ Viz Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. C. d., zde hlavně kapitola „Conclusion: Liberalism and the Limits of Justice“.

republik“¹⁰⁵, tj. dohlížitelem nad množstvím koexistujících pospolitostí a stanovující pouze základní pravidla. Takový model zůstává liberální, byť jde o liberalismus modifikovaný. Nadto setrvává u představy pospolitosti jakožto malé a lokální. Druhá cesta uvažování se více soustředí na rámec soužití jednotlivců a pospolitostí, na povahu samotné veřejnosti. Ve výše zmíněné kritice terminologie komunitaristických autorů rozlišuje Craig Calhoun různé formy přináležení k sociálním skupinám. Jedná se o lokální vazby, národnost a občanství, k nimž přiřazuje pospolitost (místní), národní stát a právě veřejnost. Tu chápe jako nutný protějšek pocitu domova, který je možné zakoušet v lokálních společenstvích a částečně i v národě. Veřejnost je místem artikulace rozdílů, a každý je v ní do jisté míry cizincem, neboť nemůže předpokládat nějakou kulturní homogenitu jako danou. Domnívám se, že na tento problém je možné podívat se také z opačné strany a pojímat veřejnost jako realizaci určitého aspektu pospolitosti. Oporou pro takovou interpretaci je, že natolik delikátní záležitost, jakou je nenásilná artikulace kulturních rozdílů, hodnotových neshod a protichůdných zájmů, si vyžaduje poměrně náročný soubor sdílených předpokladů a silně zastávaných hodnot, aby byla vůbec možná.¹⁰⁶ Čili schopnost bavit se o neshodách si vyžaduje poměrně velkou shodu o způsobu, jak taková rozprava probíhá, a také silné apriorní uznání ostatních účastníků. Problematika integrace cizinců, která je zvláště naléhavá právě ve společnostech demokratických, nespočívá podle tohoto pohledu jenom v narušení kulturní homogenity a představ národa, ale také v redefinici pravidel a hranic veřejné debaty.¹⁰⁷ Skupinu občanů – členů a tvůrců veřejnosti – můžeme tedy chápat také

¹⁰⁵ Walzer, Michael: „The Communitarian Critique of Liberalism.“ C. d., s. 20.

¹⁰⁶ Náročnými předpoklady racionální politické debaty se zabývá na více místech např. Jürgen Habermas, zde je možné uvést jeho kratší text, který je záznamem debaty: Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph: „Předpolitické mravní základy svobodného státu.“ (Diskusní večer v Bavorské katolické akademii, Mnichov, pondělí 19. ledna 2004). In: *Salve*, 4/05, s. 99-117.

¹⁰⁷ V jiném textu se dotýká Calhoun otázky kosmopolitismu a podotýká, že historicky se kosmopolitismu dařilo v těch společnostech (jmenovitě městech), jejichž obyvatelé nebyli nuceni se organizovat demokraticky. Calhoun, Craig: „The Class-Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism.“ *The South Atlantic Quarterly* 101:4, Fall 2002, s. 869-897.

jako druh pospolitosti, který se uskutečňuje v každé racionální rozpravě, spíše než že by staticky existoval.

Ve světle této úvahy lze odpovědět na úvodní otázku, zda komunitaristé zkoumají nějaký další druh společenství. Tato odpověď nemůže být zcela jednoznačná. Dotčené teorie se pohybují na vyšší rovině abstrakce a zabývají se jenom některými aspekty pospolitosti, přičemž tento pojem používají pro obecné označení konstitutivních intersubjektivních vztahů. Většinou se tyto vztahy realizují v malých, bezprostředních společenstvích, právě takových, které špatně snášejí dynamiku moderních společností. Ovšem jisté aspekty těchto vztahů lze pozorovat také v případě národa a jiných abstraktnějších společenství, neboť i zde existuje tradice a morální závaznost, které jsou určující pro identitu jedince. Nakonec právě abstrakce komunitaristických argumentů dovoluje spatřit rysy pospolitosti u veřejností, které jsou zvláštními uskupeními debatujících občanů. Tyto rysy spočívají ve vztahu k určitým hodnotám zavazujícím účastníky rozpravy, a v uznání, které si tito musejí navzájem poskytovat, má-li nějaká smysluplná debata vůbec proběhnout. Malé, lokální pospolitosti, dále rozsáhlá společenství založená na sdílených představách a nakonec veřejnosti jsou třemi typy pospolitostí významnými pro uspořádání moderních společností. V následujících oddílech se budu věnovat dílčím otázkám těchto společenství. Nyní půjde o různé druhy vztahů, které v nich dominují, a jaká forma identity z nich vychází.

III.3 Vztahy v pospolitosti a individuální identita

V úvodu je opět třeba zdůvodnit, co opravňuje hovořit o výše uvedených sociálních uskupeních jako o pospolitostech. Všechny tři zmíněné formy jsou založeny na určitých neinstrumentálních vztazích, které jednotlivce spojují a které předcházejí všem vzájemným rozdílům a odstupu. Tyto vztahy zakládají pocit přináležení ke skupině, k „my“ – a tím také vytvářejí z ostatních outsidersy, ty, kterým je odepřena účast na činnosti skupiny. Thomas Eriksen hájí tezi, že tato diference „my-

oni“ je jednou z univerzálních klasifikací, vedle genderu a věku. Tedy, že způsobů třídění lidí v různých společnostech je nepochybně bezpočet, ovšem tyto tři dimenze se nějakým způsobem vyskytují všude. To znamená, že k přináležení vždy patří také vyloučení, a k pocitu domova to, že do něj nemá přístup každý.¹⁰⁸ Tématem tohoto oddílu je analýza různých druhů vztahů (intersubjektivit), které vytvářejí jednotlivá společenství, a jim odpovídající pocity přináležení.

Malá a (převážně) lokální společenství, ačkoli jsou empiricky nejvíce evidentní formou pospolitosti, nedovolují snadnou odpověď na takto položenou otázku. Pluralita forem takových pospolitostí nutí ke značné abstrakci – to, co mají všechny společné, je pouze fakt, že se jedná o sítě vztahů mezi lidmi tzv. tváří v tvář, bezprostředně. Na tomto základě potom stojí konkrétní obsah, který členy pospolitosti spojuje. Ten je velice různorodý, ovšem je možné pokusit se o stručný výčet.

Typicky se jedná o společný úděl, který zatěžuje životy všech s větší či menší nevyhnutelností. Minimální meziskupinová mobilita a velké těžkosti, které provázely život lidstva po většinu jeho dějin, vedly k tomu, že byla malá pospolitost základní organizační jednotkou a že její vliv na jedince byl značný. Individualistické sebeprosazování je pro takové skupiny zhoubné a bývá tvrdě sankcionováno. Společenství sdíleného údělu ovšem přetrvává i v moderní době, ve které se jinak jedinci dokázali do jisté míry emancipovat od silných skupinových tlaků, a to změnou ekonomického i politického uspořádání. Souvislosti, ve kterých takové uspořádání vzniká, jsou více i méně vážné. Jednou z nich může být vnitřní solidarita ve skupině utiskované či třeba jenom ponižované menšiny – zmírňuje následky (materiální i psychické) bídy a zneuznání. Patří sem také různé profesní skupiny, které mohou usilovat o větší rovnost nebo o zachování/rozšíření svých privilegií;

¹⁰⁸ Viz Eriksen, Thomas Hylland: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. C. d., např. s. 64-79. Tento autor uvádí názornou metaforu, že pospolitosti jsou jako ledničky naruby – dovnitř vytvářejí teplo, a navenek pouští chlad; a to někdy velmi intenzivně.

nakonec do této kategorie patří např. i školní třída jakožto skupina vystavená permanentnímu tlaku, který je pro všechny totožný.

Pospolitá vzájemnost může být naplněna též sdíleným zájmem. Na tento druh naráží ve své práci *Bowling Alone* Robert Putnam.¹⁰⁹ Jeho osamělý hráč bowlingu je člověkem, který už nechce nebo nedokáže „uhradit“ transakční náklady spojené s kolektivním provozováním jeho sportu, a proto si musí koulet sám, čímž ovšem jeho činnost ztrácí větší část smyslu. Úpadek tohoto druhu pospolitostí je častým tématem praktické komunitaristické kritiky současných společností, neboť s nimi upadají také pozitivní „vedlejší produkty“, zejména občanský život v nejširším smyslu. Společenství spjatá zájmem se mohou věnovat hudbě, sportu, zahrádkaření etc.¹¹⁰ Vedle toho ovšem dokážou poskytovat bezprostřední zkušenost přináležení a tím omezují pocity odcizení a osamocení, které jsou endemické v moderní společnosti. Nepřímo tak mohou přispívat i ke kultivaci veřejného prostoru.

Třetím důležitým motivem udržujícím pohromadě malá společenství je společné přesvědčení. Tímto pojmem chci zachytit jak politicky motivované skupiny, tak církve a jiné náboženské organizace. Ve většině případů zasahuje do této sféry i širší pospolitost než jenom lokální – církve, politická strana aj. Přesto je však významný rozdíl mezi fungováním založeném pouze na centralizovaném aparátu nějaké instituce¹¹¹ a naproti tomu lokální skupinou, jejíž činnost je prosycena bohatšími vzájemnými vztahy, než pouze vědomím příslušnosti k jednomu spíše neosobnímu celku.

Tento stručný výčet ukázal, jak povaha lokálních pospolitostí, které jsou sítěmi vzájemné známosti, dává zvláštní povahu jakémukoli

¹⁰⁹ Putnam, Robert: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. C. d.

¹¹⁰ Svéráznou českou tradicí jsou hasičské spolky – jejich původ je samozřejmě ve společném údelu (ohrožení ohněm), ovšem v současnosti slouží spíše jako platforma sousedského setkávání a volnočasových podniků.

¹¹¹ Neboť „tělem“ abstraktnějších pospolitostí bývá zpravidla formální instituce, která obhospodařuje vyšší komplexitu takového celku.

konkrétnímu obsahu, který lidi do této pospolitosti spojuje. Druh vzájemných vztahů v rámci společenství pomyslného¹¹² se od tohoto podstatně liší. Taková společenství spojují lidi, kteří se navzájem přímo neznají a kteří mohou žít v radikálně odlišném sociálním i kulturním prostředí. V naprosté většině se ani nikdy nepotkají, a proto nevznikne problém s tím, že by vzájemná znalost začala problematizovat pocit přináležení, alespoň ne masově. Pokud tedy mluvíme o vztahu v tomto druhu společenství, jedná se jednak o vztah k představě tohoto společenství a odvozeně od toho k představě typického člena.

Základním spojujícím prvkem je vzájemná podobnost, která je definována jako signifikantní. Tato podobnost je potom traktována jakožto analogie vůči lokálním pospolitostem, se kterými mohou mít jedinci vlastní zkušenost. Anderson uvádí řadu příkladů – spojujícím prvkem může být jazyk, náboženství, kultura v úzkém i širokém smyslu slova, dějiny, a většinou se jedná o kombinaci. Úplně původním zdrojem utváření pomyslného společenství je však společný úděl, podobně jako u tradičních pospolitostí. Jedná se ovšem o úděl jiného druhu, který je nejprve specifický (nebo uchopitelný jako takový) pouze pro určité skupiny obyvatel. V tomto pohledu se sobě podobají příslušník byrokracie absolutistického státu, člen vznikající vzdělané elity v kolonii nebo příslušník marginalizovaného národa v imperiálním rámci.¹¹³ Životní dráha jednotlivců v těchto sociálních rolích získává tvar podle zřetelně definovaného vzoru, který je staví mimo jejich původní sociální prostředí, aniž by jim však dovolil plnou asimilaci do dominantní skupiny – aristokracie, kolonizátorů nebo příslušníků privilegovaného národa. Tento druh sdíleného údělu vytvořil spolu

¹¹² Užíváním tohoto adjektiva navazují na překlad z antologie textů Hroch, Miroslav (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha, SLON 2004. Zde je použito k překladu Andersonova „imagined community“. Zvažovanou možností bylo též přídavné jméno „abstraktní“ pospolitost, které ovšem pomíjí zásadní dimenzi pojmu, a to schopnost vyvolat silnou emocionální přináležitost.

¹¹³ K poznání sociálního původu prvních nacionalistů v malých národech Evropy přinesl originální a zásadní příspěvek český historik Miroslav Hroch, např. v knize Hroch, Miroslav: *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha, NLN 1999.

s moderními prostředky komunikace možnost chápat se jako příslušník teritoriálně ohraničeného pomyslného společenství. Konkrétní kulturní obsah rodící se národní identity se různí a obecně vzato spojuje dohromady v místě dostupný „materiál“. Může jím být ideál republikánského společenství nebo více etnicky založená směs jazyka, zvyků a historických zkušeností, zejména osvobození od cizí nadvlády. Zpravidla se ovšem v různém poměru spojují moderní ideály autonomie a suverenity lidu s kulturními osobitostmi, které hrají roli identifikačního znaku proti ostatním významným skupinám. Jestli tedy v počátcích národního citění stojí svérázný druh společného údělu nějaké skupiny lidí, ve „zralém“ nacionalismu je doplněn až nahrazen pocitem kulturní podobnosti.¹¹⁴ Na bázi tohoto pocitu vyrůstá vzájemná horizontální solidarita a zároveň vertikální lojalita k institucím reprezentujícím dané pomyslné společenství. Národ zde posloužil jako základní vzor přináležení k pomyslnému společenství¹¹⁵, ovšem tato otázka si žádá dalšího rozvedení.

Skupina lidí spojená významnou vzájemnou podobností vytváří u svých příslušníků kategoriální identitu, pocit přináležení ke skupině definované nějakým znakem a nikoli sítí bezprostředních vzájemných vazeb. Kategorií, ke kterým jeden člověk náleží, může být samozřejmě více a mohou se vzájemně překrývat. Vzhledem k abstraktní povaze pojmu je možné vytvářet rozmanité kategorie v libovolném počtu, ovšem z hlediska studia pospolitostí nemá takové cvičení smysl, neboť zde se jedná pouze o ty, které dokážou vyvolat silný pocit přináležení. Schopnost vytvořit a udržovat afektivní vazbu je přitom u každého omezená a tudíž počet relevantních skupin je nutně konečný. Navíc do „soutěže“ o tuto kapacitu jedince někam patřit vstupují jak pospolitosti pomyslné, tak i bezprostřední. Z tohoto plyne, že národ nebo národní

¹¹⁴ Alespoň u těch národů, které dosáhly vlastního státu, je toto citění dále definováno a upevňováno státním aparátem, hlavně pomocí vzdělávacího systému.

¹¹⁵ Především proto, že Andersonova analýza z *Představ společenství* je do značné míry výchozím bodem těchto úvah, a je průkopnickou prací v tomto tématu.

stát není ani logicky, ani empiricky jedinou pomyslnou pospolitostí, do které mohou lidé patřit. V moderních společnostech vzniklo takových skupin více, a byly různě úspěšné ve vytváření své legitimacy a vlivu. Zde zmíním tři z nich, které se navzájem dosti liší a zároveň mají (nebo měly) velký společenský vliv, a to třídy, etnické skupiny a náboženství.

Sociální třídy představují jeden z nejvýraznějších moderních pokusů o vytvoření alternativního ohniska příslušnosti a loajality vedle národů. Příslušnost ke třídě, jak byla definována dominantními socialistickými směry marxistické tradice, je svojí povahou příslušností k pomyslnému společenství. Jedná se o skupinu lidí, kteří jsou navzájem spojeni určitými znaky, jmenovitě svým postavením v ekonomickém systému. Tato empiricky evidentní stránka třídní příslušnosti je ovšem pouze jednou, a to méně důležitou.¹¹⁶ Důležitější složku představuje vědomí této příslušnosti a odpovídajících implikací pro kolektivní politické jednání. Pouze ten proletář, který si uvědomuje sebe sama jako člena třídy nalézající se v určitém vztahu k výrobním prostředkům a vůči ostatním třídám, může být *uvědoměle* aktivní ve věci revoluce. A je to právě idea revoluce, která je ospravedlněna dvojitým nárokem – zdokonalením celého lidstva a dějinnou nutností –, která je jedinečně schopná zasadit vědomí třídy do takového rámce, který je dostatečně citově nabitý, aby vzbudil takovou oddanost svých následovníků, jako představy národa. Naproti tomu vyjednávání o sociální politice a možných ústupcích jednotlivých stran se odehrává v odlišném rámci, zpravidla právě národního státu, a je proto s vyhraněným třídním vědomím dlouhodobě těžko slučitelné. Z dnešní perspektivy se zdá být zřejmé, že třídy nebyly zdaleka tak úspěšné ve vytvoření citových pout, jako národy. Jedním z důvodů je, že z hlediska států jde o podvratnou ideu, proti které je nutné bojovat a potlačovat ji. Ovšem analýza pospolitosti ukazuje ještě další, vnitřní důvody její nižší emocionální

¹¹⁶ K problému třídy „o sobě“ či „na papíře“ (existující teoreticky) a naproti tomu třídy „pro sebe“ (prakticky jednající) viz Bourdieu, Pierre: *Teorie jednání*. Praha, Karolinum 1998, s. 9-26.

věrohodnosti. Prvním je, že třídní vědomí v sobě zahrnuje jako hlavní cíl zrušení vlastní třídy, a přináležitost k ní znamená v podstatě zlo a nespravedlnost (sociálně způsobené), proti kterému je třeba bojovat. Zatímco národní vědomí se odkazuje k hluboké a trvalé (byť striktně historicky vzato fiktivní) přirozenosti, třídní vědomí naproti tomu poukazuje na přechodné (byť empiricky prokazatelnější) sociální deformace. Tak je třída podryvána vlastní eschatologií. Druhým faktorem je, že v pozadí třídní příslušnosti stále tkví určité empirické skutečnosti, tzn., že člověk musí reálně zaujímat utlačované sociální postavení, aby mohl být počítán za člena utlačované třídy. Oproti tomu národní příslušnost je člověku jednou dána, a je možné se na ni odvolávat bez ohledu na to, co člověk aktuálně dělá, jak je bohatý, vzdělaný atd. Představuje v tomto smyslu daleko plastičtější charakteristiku než třída, nakonec právě pro svou oproštěnost od ověřitelných skutečností. Třetí bod se týká vztahu k území. Pro národní státy je teritorialita jedním ze základních definičních znaků, zatímco vztah tříd k území byl vždy ambivalentní. Jedním z pólů této ambivalence je, že třídní konflikt byl již Marxem myšlen nejprve v rámci národních států¹¹⁷, jako konflikt mezi národním proletariátem a národní buržoazií. Druhým je internacionalismus revolučního hnutí, který vychází z logické teze, že kdekoli je kapitalistické hospodářské uspořádání, vzniká nutně proletariát mající přes všechny rozdílnosti stejné potřeby. Tato dvojakost vyvolávala množství teoretických diskusí, stejně jako potřebu praktických odpovědí v zemích s komunistickými vládami. V praxi se rétorika běžně stáčela k vizi jakéhosi „očistěného“ nacionalismu. Tyto problémy a kontradikce způsobily, že přes všechnu strmou ekonomickou a sociální nerovnost modernity se třídy neukázaly být tak působivé a trvalé, jako národy.

Dalším vlivným druhem pomyslného společenství jsou etnické skupiny. Tyto jsou velmi blízkými příbuznými národů, zejména co se týká

¹¹⁷ Marx, K./Engels, B.: *Komunistický manifest*. Praha, SNPL 1954, s. 29.

způsobu přináležení, který je úzce spojen s podobnými kulturními, sociálními a technickými podmínkami, jako ony. Na rovině definice je jejich rozdělení jednoduché – národy jsou ty etnické skupiny, které dospěly k utvoření vlastního národního státu, ve kterém jsou dominantní.¹¹⁸ V realitě je jejich vzájemný vztah komplikovanější a obsahuje více přechodných stupňů. Pod pojem etnicity spadá velké množství jevů – více či méně izolované tradiční společnosti, různé skupiny v etnicky pluralitních státech, tzv. původní obyvatelé nebo naopak přistěhovalci, potomci otroků zavlčených násilně do nové země, a také příslušníci národů, kteří jsou toho času mimo hranice „svého“ státu (toho, ve kterém jsou majoritou). Nacionalistická ideologie a z ní plynoucí aspirace mohou být v situaci etnické plurality velmi výbušné, ale jsou i případy, kdy je národ chápán jako to, co různá etnika spojuje. Pro účely této diskuse lze za pomyslná společenství pokládat ta etnika, která jsou spojena představou společného původu a kulturní podobností. Eriksen dospívá k závěru, že ohniskem formování takovéto etnické identity je politická organizace v rámci moderního státu, a vypadávají tak různé tradiční společnosti, postavené více na představě sítě příbuzenství. Poněvadž je rozhodující proces formování, nelze vzít za východisko nějakou „objektivní“ charakteristiku, jako např. velikost kulturních rozdílů. Podstatné je, které rozdíly se stanou relevantními při vyjádření kolektivní identity, a ostrý předěl může vzniknout i mezi skupinami, které se vnějšímu pozorovateli zdají velmi podobné způsobem života, statusem či jazykem. Etnicita je tedy způsob vytvoření určitého vztahu mezi „my“ a „oni“, a vztahy uvnitř tohoto „my“ se utvářejí na podobném základě, jako v případě národní identity. Závisí tedy na podobných materiálních předpokladech. Hlavním rozdílem oproti národům je často volnější vztah k nějakému území, což vzhledem k míře, ve které je pro národní identitu důležitá projekce

¹¹⁸ Tuto definici (a následně její problematizaci), stejně jako dobrý přehled tematiky etnicity a nacionalismu, lze nalézt v Eriksen, Thomas Hylland: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London, Pluto Press 2001, s. 281.

vlastní, jasně ohraničené existence na mapě, není zanedbatelný faktor. Pro etnickou identitu může být potom rozhodující buď vztah k nějaké domovině, která je z různých důvodů nepřístupná, nebo vyhraněnější pocit horizontální existence skupiny, nezaštitěné existencí nějakého mezinárodně uznaného místa na mapě. Pocit nejistoty nebo dokonce ohrožení může být příčinou vyhraněnějších projevů přináležení ke společenství. Co se týká stability, je pravděpodobné, že etnicity budou podobně trvalé jako národy a v dobách politických či sociálních otřesů mohou přispět k redefinici národních projektů – důvodem je jejich podobnost národům a odvolávání se na pozitivní charakteristiky skupiny.

Posledním druhem pomyslného společenství, kterým se zde budu zabývat, jsou náboženství, a to jmenovitě ta, která se dovedou organizovat ve velkém měřítku. Anderson se při zkoumání kulturních kořenů pomyslných společenství věnuje otázce velkých náboženských okruhů, jakými jsou křesťanství, islámská umma nebo buddhistické společenství.¹¹⁹ Konkrétně se zabývá jejich tradiční podobou nezpochybněné jednoty, která je založena na sdíleném posvátném jazyce. Církevní latina na křesťanském Západě nebo arabština Koránu byly vyvýšeny nad všechny ostatní jazyky, a zprostředkovaly mezi světskou a posvátnou sférou. Když se na posvátných místech¹²⁰ potkávali lidé mluvící různými jazyky a z nejrůznějších koutů světa, jedinou odpovědí na otázku, co je spojuje, byla jejich víra. Tento druh společenství však zaznamenal velký pokles svého významu s tím, jak zanikala jeho samozřejmá jedinečnost. V současnosti je stále možné nalézt určitý druh náboženské identity, který se vztahuje k celému společenství věřících, jde však o pozměněnou realitu.¹²¹ Především

¹¹⁹ Anderson, Benedict: *Představy společenství*. Praha, Karolinum 2008, s. 28.

¹²⁰ A v posvátných časech – viz Andersonovu koncepci nové představy času, která umožňuje sekulární národní společenství – tamtéž, s. 38.

¹²¹ Pozornost by si zasluhovalo také téma proměny středověké církevní identity v konfesní, která je výrazně svázána se státem a podřízena jeho suverénní moci. Konfesionalizace, která probíhala společně s budováním moderních států, si vyžadovala nový vztah k nejširším skupinám věřících. Do doby raného

prakticky všichni vyznavači toho kterého náboženství žijí v národních státech, které si nárokují jejich loajalitu a pokusy nadřazovat náboženskou příslušnost nad zákon státu by se jistě setkaly s efektivním odporem.¹²² Světové náboženské společenství tedy nebude tím, co by poskytlo vůdčí motivaci individuálnímu jednání, ovšem může inspirovat jistou solidaritu ve společnostech (národních) a tak mít zprostředkovaný vliv také na vztahy mezi státy. Toto společenství však bude zřejmě mít moderní podobu kategoriální identity, tzn., že bude jednou z příslušností, ke které se jedinec bezprostředně vztahuje a která ho zároveň „popisuje“. Nebude v imaginaci členů posvátným společenstvím existujícím nad běžným časem a prostorem, což také znamená, že vliv hierarchie bude v takovém společenství relativizován, byť v teologii se může udržovat původní způsob reflexe. Povědomí běžných členů je však formováno více vzděláním (které organizuje většinou stát) a moderními médii než teologickou reflexí. Média jsou tím, co může aktivizovat napříč hranicemi (národními, třídními etc.) solidaritu náboženského společenství, a je v povaze médií, že budou přenášet informace sekulárním způsobem a především o sekulárních záležitostech – těžkostech, neštěstích apod. Jedná se tedy také o horizontální společenství, nelze však vyloučit, že jeho hlubší kulturní kořeny by mohly za příhodných okolností (jako oslabení nebo selhání státu) přinést uplatnění jiných modelů sociální integrace.

Posledním druhem společenství, kterému se zde budu věnovat, je veřejnost, a konkrétně vztahy, které jsou integrující pro členy veřejnosti. Jinak řečeno, tématem je ten aspekt vztahů ve veřejnosti –

novověku spadá rozšíření gramotnosti (a přístupu k literatuře), a spolu s tím intenzifikace vzdělávací aktivity církví. Je pravděpodobné, že ohraničené konfesní povědomí přispělo k rozvoji ohraničené národní identity, když se jednota křesťanů stávala čím dál teoretičtějším pojmem a místo něj se prosadila jakási segmentace do proto-národních společenství pod patronací státních církví. Do tohoto rámce zapadají také první pokusy o zavedení režimu tolerance, v nichž je status náboženských menšin podobný dnešnímu statusu osob cizí státní příslušnosti – jsou chráněny, ovšem nemají plná práva. Otázce propojení procesu formace moderních států a konfesionalizace západního křesťanstva se věnuje (v polemickém duchu) Cavanaugh, William: *The Myth of Religious Violence*. Oxford, Oxford University Press 2009, s. 142-180.

¹²² Ilustrativní je častý napjatý vztah a potlačování radikálních muslimských hnutí státní mocí v zemích s výraznou muslimskou většinou, typicky se jedná o Muslimské bratrstvo v Egyptě.

kteřé jsou jinak svojí povahou konfliktní –, kteřý vede k tomu, že konflikty jednotlivých aktérů jsou řešeny debatou a nikoli násilím. Část odpovědi leží mimo tento výklad, neboť pacifikace společnosti je do velké míry dílem státu, kteřý uvaluje značné sankce na soukromé individuální násilí.¹²³ Úplnější odpověď si však vyžaduje také zahrnutí kulturně bohatší dimenze vzájemných vztahů, sdíleného sebeporozumění aktérů, kteřé je vede k nenásilnému způsobu řešení konfliktů ne pouze z donucení nebo kalkulace, nýbrž z vnitřních motivů. Tuto dimenzi zde interpretuji jako dílčí přenesení a rozvinutí pospolitých vazeb; jaký je potom její konkrétní obsah?

Návod zde může poskytnout koncepce dialogu Hanse-Herberta Köglera.¹²⁴ Zejména se jedná o ty její části, ve kterých se zabývá étosem interpretace jako předpokladem rozvinutí dialogu překračujícího omezení individuální perspektivy a vytvářejícího vzájemné porozumění mezi různými¹²⁵ lidmi. Köglerův teoretický zájem je především sociálně kritický, spočívá ve využití dialogu k odkrývání utlačujících a deformujících kulturních konstruktů a chce tím přispět k emancipaci těch, kdo jsou jimi znevýhodňováni. Jedná se mu tedy o svérázné uchopení problematiky emancipace.¹²⁶ Zároveň však rozeznává horizontální dimenzi dialogu, do kterého vstupují lidé bez snahy druhého ovládnout; také zde však zasahují do jejich interakce předsudky, které fungují jako předem připravené kategorie, do kterých

¹²³ Z rozsáhlé literatury na toto téma viz např. Elias, Norbert: *O procesu civilizace*. 2 svazky, Praha, Argo 2006 a 2007. Recepti Eliase se věnoval Šubr, Jiří: *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha, Karolinum 1996.

¹²⁴ Zejm. ve sborníku Kögler, Hans-Herbert: *Kultura, kritika, dialog*. Praha, Filosofia 2006.

¹²⁵ Různost je míněna v silném smyslu. Každý člověk se nějak liší od všech ostatních, zde je však míněna absence sdílených předpokladů. Přesnější pojem je jinakost, značící radikálně odlišnou perspektivu, rámec chápání světa. Již mezi dvojčaty může vzniknout skutečná jinakost, málokdy se však týká fundamentální orientace ve světě.

¹²⁶ Tento obecný cíl je u Köglera problematizován tím, že se ve své teorii nezabývá v dostatečné konkrétnosti, k čemu by tato emancipace měla směřovat, a věnuje se téměř výhradně tomu, od čeho by měla osvobodovat. Cíl, ideál přitom určuje, co vůbec je možné pokládat za deformaci nebo útlak. Zda je určité jednání považováno za ctnost poslušnosti nebo za kulturně konstruovanou dominanci, nelze oddělit od souboru představ, kteřý aktér považuje za platný – abych se dotkl případu, kteřý Kögler v jednom svém textu sám používá – viz Kögler, Hans-Herbert: *Kultura, kritika, dialog*. C. d., s. 181. Dá se dovodit, že přes svůj důraz na konkrétní kontext se mu nepodařilo uniknout univerzalizaci osvícenského ideálu racionálního autonomního subjektu jakožto všeobecně platného.

je možné jinakost druhého zahrnout a tak jej symbolicky pokřivovat. Odsud potom plynou nedorozumění a možné konflikty. K vykročení směrem k hlubšímu porozumění druhému a zaujetí jeho vlastní perspektivy¹²⁷ je zapotřebí individuální étos, který vede k ochotě překročit svůj horizont a začít druhému rozumět tak, jak on sám rozumí sobě. Tím ovšem také sám aktér začne rozumět sobě jinak. Výchozím bodem tohoto étosu je bezpodmínečná a předběžná úcta k identitě druhého, podle Köglera „musíme brát sebeporozumění druhého tak vážně, jak je to jen možné.“¹²⁸ Když vyjdeme k další interpretaci tohoto kantovsky inspirovaného imperativu, nabízí se otázka, co je základem takové úcty. Univerzalistická odpověď bude znít lidství druhého, což však znamená pojímat lidství jako základ svého druhu společenství. Pro praktické účely lze předpokládat, že takové společenství vzájemné apriorní úcty bude poněkud užší, zpravidla národně definované v tom smyslu, že jeho hranice se kryjí s hranicemi určitého národního státu. Nelze jej však ztotožnit s národem, neboť tam, kde je tento étos živý, mohou do veřejné debaty vstupovat i příslušníci jiných národností a etnik.

Stále ovšem platí, že veřejnost je z definice sférou konfliktů, a proto je konsensuální postoj na straně jednotlivců, který ji zakládá, velice křehký a ohrožený, a závisí v jakémkoli větším měřítku než obce na příznivých externích podmínkách. Zároveň platí, že veřejnosti vznikaly nejprve nezávisle na státní moci, a jejich expanze na úroveň celých států je až odvozenou formou vzniklou v kombinaci s představou suverenity lidu. V těch společnostech, ve kterých existovaly zavedené praxe a instituce veřejného jednání, se potom ukázaly jako výrazně stabilnější demokracie než ty, u kterých se tato forma jednání mezi širokými skupinami obyvatel prosadila náhle a bez kontinuity

¹²⁷ Kögler vychází z hermeneutiky Hanse-Georga Gadamera, k jeho recepci viz Kögler, Hans-Herbert: „*The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault.*“ Cambridge, The MIT Press 1996.

¹²⁸ Kögler, Hans-Herbert: „Kritická teorie a étos interpretace. Rozhovor Marka Hrubce s Hans-Herbertem Köglerem.“ In týž: *Kultura, kritika, dialog.* C. d., s. 29.

s dřívějšími způsoby sociální organizace.¹²⁹ Tato skutečnost vede k závěru, že určitý druh pospolité identity, odlišný od pospolitostí bezprostředních i národních, je nezbytný pro existenci veřejné sféry a musí doplňovat pokusy státu o pacifikaci společnosti a zavádění demokratických institucí. Jedná se ovšem o negativní důkaz, neboť netvrdí mnoho o konkrétním obsahu naplňujícím vztahy v této pospolitosti. Je však pravděpodobné, že se jedná o síť předpokladů o jednání druhých, počítajících s jejich rozumností a se zájmem řešit spory férově a cestou diskuse, a také s jistým ohledem na společné dobro – tzn., že považují svá řešení za nejlepší pro celé společenství, nikoliv pouze pro některou ze skupin či frakcí. Naplňování těchto předpokladů může nakonec vytvářet respekt a uznání i mezi protivníky, a tak jsou předpoklady veřejnosti dále posilovány.

Nyní, po zkoumání základní povahy různých druhů pospolitosti a druhu vztahů, které existují mezi jejich členy, je možné přejít k dalšímu okruhu otázek, které utvářejí závěrečnou část této práce. Ty se týkají způsobu, jakým jsou ve společenství založeny sdílené hodnoty a jak jsou těmito hodnotami aktivizována.

IV. Model pospolitosti a jeho rozvinutí

IV.1 Hodnoty a kolektivní jednání v pospolitosti

Cílem tohoto oddílu bude zmapovat různé způsoby, jakými se pospolitosti vztahují k hodnotám, a jak se tento vztah projevuje v jejich jednání. Především se budu zabývat základním rozdílem v zakotvení hodnot mezi malými a pomyslnými pospolitostmi. Tento rozdíl vyplývá z odlišné vnitřní struktury a vztahů, které v těchto pospolitostech existují. Vzhledem k velmi odlišnému rozsahu jsou sdílené hodnoty jinak komunikovány, předávány a realizovány v konkrétním jednání, a proto mají také celkově jiný význam.

¹²⁹ Tento bod je rozvinut ve srovnání dějin představy suverenity lidu v USA a ve Francii po jejich revolucích, v Taylor, Charles: *A Secular Age*. C. d., s. 196-207.

Nejdříve je ovšem potřeba dotknout se uchopení tématu hodnot v rámci sociologie. Tato tematika se pohybuje na pomezí koncepcí jednání¹³⁰ a sociální integrace¹³¹. Její záběr sahá od zkoumání na úrovni jednotlivce až po velké kolektivity¹³². Vedle teoretických pojetí tvoří důležitou součást sociologické tradice zkoumání hodnot empirické výzkumy. Ty jsou uskutečňovány buď ad hoc, nebo systematicky rozpracovávají určitou teoreticky propracovanou koncepci. V české sociologii provedl rozbor a syntézu různých přístupů ke zkoumání hodnot Libor Prudký se svým týmem.¹³³ Jeho cílem bylo vytvořit rámec pro kvantitativní sondy do tématu v ČR a případně i v dalších zemích. Soustředí se na čtyři komponenty celkové hodnotové struktury – hodnotové preference, které měří prostou váhu jednotlivých oblastí hodnot pro respondenty; hodnotové orientace, čili zaměření preferencí k širším typům; hodnotové rámce, představující obecné zakotvení člověka ve vztahu ke světu, lidem a vlastnímu životu; a nakonec normy chování, které chápe jako aktivizace hodnot. V tomto rozdělení se téma této práce nejvíce blíží zkoumání hodnotových rámců a částečně také norem chování, které lze chápat jako empirickou cestu k hodnotám jako takovým, neboť ty se projevují v normativně odůvodněném jednání. Ovšem hlavní rozdělující dimenze zde není mezi konkrétními manifestacemi hodnot a abstraktnějšími kategoriemi, jak je lze nalézt u jednotlivce.¹³⁴ Zde se budu věnovat rozdílným pojetím hodnot ve společenstvích malého a

¹³⁰ Jako např. u Maxe Webera, pro kterého jsou hodnoty jedním z řídicích prvků individuálního jednání. Viz Weber, Max: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, 1998.

¹³¹ Na Webera navazuje dále Parsons, který ovšem pojímá hodnoty jako nejvyšší řídicí prvek v kyberneticky pojaté teorii jednání, a tím je také staví jako harmonizující element jednotlivých sociálních funkcí. Zde jsou tedy hodnoty postaveny jako jádro sociální stability. Parsons, T., Shils, F.A. (eds): *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, 1951.

¹³² Na individuální rovině se problematika prolíná se sociální psychologií, např. v Hitlin, Steven: „Values as the Core of Personal Identity: Drawing Links between Two Theories of Self.“ *Social Psychology Quarterly*, Vol. 66, No. 2, Special Issue: Social Identity: Sociological and Social Psychological Perspectives. (Jun 2003), s. 118-137. Zde autor chápe hodnoty jako kohezivní element v rámci osobní identity, spojující do koherentního celku jednotlivé sociální identity.

¹³³ Prudký, Libor a kol.: *Inventura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Praha, Academia 2009.

¹³⁴ Toto rozlišení plyne z Prudkého záměru vytvářet koncepci kvantitativního výzkumu, který nutně pracuje s jednotlivcem a jeho výroky jako svým výchozím bodem.

velkého rozsahu, v návaznosti na zkoumání jejich odlišné struktury a rozdílné identity, kterou poskytují jednotlivcům.

Vycházet budu z konceptu zakotvení hodnot v pospolitosti. Předpokladem je, že je to právě pospolitost (v jejích rozdílných podobách), co je adekvátním rámcem pro konceptualizaci hodnot. Jinak řečeno, je to existence pospolitosti, co umožňuje existenci hodnot, jejich předávání, rozvíjení, jejich realizaci v individuálním i kolektivním jednání; je pro ně životním prostředím. Mimo společenství nějakého druhu nemůže člověk přijmout a zvnitřnit základní normativní orientaci ve světě, neboť socializace ve své podstatě znamená vpravování se do nějakého společenství a spolu s tím přijetí jeho základních charakteristik. Přijetí nějakých hodnot tedy vždy znamená vstoupit do vztahu s pospolitostí. Základem sdílených hodnot v pospolitosti je společná síť významů a představ, jak ji zkoumá Taylor v pojmu představ společnosti. Toto téma jsem již extenzivně probíral výše, ovšem zde bych se ještě vrátil k definici, kterou Taylor svou analýzu uvádí. Představy společnosti jsou pro něj „způsoby, kterými si lidé představují svou společenskou existenci, v jakém jsou postavení vůči druhým a jak se mezi nimi řeší různé problémy, dále očekávání, která jsou běžně naplňována a nakonec hlubší normativní pojmy a představy podkládající tato očekávání.“¹³⁵ Toto vymezení se vztahuje na malá i velká společenství, a do určité míry je možné nalézat takové tkanivo společných významů a očekávání i v celých civilizačních okruzích. Zde je podstatné, že pro existenci jakékoli soudržné sociální jednotky je potřeba, aby její členové měli určitou představu o ní a jejím fungování.¹³⁶ Tato představa je přitom od začátku podložena určitými

¹³⁵ Taylor, Charles: *A Secular Age*. C. d., s. 171, překl. OŠ. V originále jde o následující pasáž: „... ways in which they [people] imagine their social existence, how they fit together with others, how things go on between them and their fellows, the expectations which are normally met, and the deeper normative notions and images which underlie these expectations.“

¹³⁶ Podobným směrem se ubírají různé fenomenologické sociologické přístupy, jako např. Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno, CDK 1999. Ti se však více zabývají bezprostředním věděním v každodennosti a jeho objektivací v sociálních institucích. Normativní diskursy traktují jako v zásadě nahodilé legitimizace, které jsou sice nutnou

hodnotami.¹³⁷ Dá se říci, že pospolitosti by nemohly existovat bez nějakých hodnotových orientací, a zároveň že hodnoty by se nemohly projevit mimo rámec pospolitých vztahů, tj. emocionálně a kognitivně významného „my“.

Základní dimenzí rozdělující podoby zakotvení hodnot v pospolitosti je jejich rozsah. Jako první se budu tímto tématem zabývat u malých, bezprostředních společenství. V pozadí společné existence takového společenství stojí určitý cíl, který jeho členy motivuje (nebo nutí) ke spolupráci a přijetí hodnot celku. Tento cíl bývá dosti konkrétní a blízký, odpovídající kapacitě malé pospolitosti k jednání. Pro vytvoření ideálního modelu zakotvení hodnot v malém společenství podél této linie jsou inspirativní MacIntyrové pojmy praxe a ctností.¹³⁸ Ty jsou rozvinutím otázky tradice, která už zde byla dotčena. Praxí se rozumí komplexní, koherentní forma společensky zavedené kooperativní činnosti s vlastními měřítky zdatnosti v uskutečňování inherentních dober, čímž se rozvíjejí jak lidské schopnosti, tak i samo pojetí dober v rámci této tradice. Tato formulace je sice velice obecná a odráží MacIntyrovu intenci hovořit o problému i v širokém rámci rozsáhlých a komplexních společností. Domnívám se však, že je na místě interpretovat ji zrovna v rámci společenství spojených bezprostředními vazbami. Ta jsou spojena souborem praxí, ve kterých se spojují jak cíle, tak modely jednání, postojů a vztahů, které jsou pro dosažení cílů žádoucí. A jak cíle, tak příslušné ctnosti odpovídají pojmu hodnot, ke kterým se pospolitost vztahuje.¹³⁹

součástí sociální reality, ovšem lze je pojímat stejně nezaujatě jako ostatní instituce. Taylor je chápé jako zásadní pro dějinnou trajektorii celých společností.

¹³⁷ Nebo lze použít Taylorův pojem, který je běžný u komunitaristických autorů, a to jsou „dobra“. K těm se vztahují ony normativní pojmy a představy. Vývoj Taylorovy koncepce dobra rozebírá Fergus Kerr: „The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology.“ in: Abbey, Ruth (ed.): *Charles Taylor*. Cambridge, Cambridge University Press 2004, s. 84-104. Zde je vyložena krystalizace této koncepce v pokusu o překonání naturalistických a behavioristických koncepcí morální psychologie a také vypjatého pojetí subjektu v existencialismu.

¹³⁸ Viz McIntyre, Alasdair: *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. C. d., s. 213-237.

¹³⁹ Na tento aspekt dvojité povahy hodnot se zaměřuje také Rokeach, když mluví o cílových a instrumentálních hodnotách v Rokeach, Melvin: *The Nature of Human Values*. New York, The Free

Existence pospolitosti na bázi společné praxe znamená, že hodnoty samy o sobě nemusejí být příliš explikovány a mohou zůstat nereflektované na pozadí vědomí. Jejich věrohodnost se osvědčuje ve výsledcích společné praxe, tzn., že se realizují v bezprostředním jednání. Tato samozřejmost hodnot vytváří jako vedlejší důsledek silnou soudržnost malých společenství, neboť přímé osobní vztahy, které je utvářejí, jsou založeny na shodě o základních věcech. Jako základní charakteristiku tohoto druhu zakotvení hodnot v pospolitosti budu brát to, že je nereflektované. Nerozvíjí se zde specifický diskurs hodnot ani reflexe kulturního zakotvení společenství, neboť všechny tyto charakteristiky jsou zakusitelné v každodennosti. Podstatné dále je, že hranice skupiny sice mohou být při pohledu zvnějšku nahodilé, ovšem jsou členům jednoznačně zřejmé, a tak umožňují stabilní identitu kolektivity. Další aspekty hodnotového světa malé pospolitosti vystoupí do popředí při srovnání s pomyslnými společenstvími, kterým se budu věnovat v následujícím odstavci.

Pomyslná pospolitost se liší od bezprostřední v této souvislosti zejména tím, že její členové se většinou nerealizují ve společné činnosti. Naopak často spojuje lidi, kteří jsou jinak ve vzájemném rozporu. Závisí tedy na jasné, zřetelné a důrazné artikulaci společných hodnot, které jsou jedním ze základů její existence. Taková artikulace má několik zvláštností. Zaprvé zde hodnoty slouží hlavně vytváření soudržnosti celku a jsou – většinou – odděleny od jednání. Zatímco tedy v malé pospolitosti jsou sdílené hodnoty transparentní ve společné praxi, a její soudržnost odsud vyplývá jaksi mimochodem, v pomyslném společenství naproti tomu vzniká potřeba explicitně vyjadřovat důležité znaky přináležitosti k němu, a sem patří také hodnoty. Přesněji řečeno, všem atributům, které jsou kodifikovány jako významné a určující pro dané společenství, je připsána zvláštní hodnota hraničící ve vypjatých

Press 1973. Jeho rozbor mechanismů působení hodnot však pracuje s více individualistickými předpoklady.

chvích dějin s posvátností. Tento proces připisování hodnoty má dvojitý směr. V jednom směru jsou vlastní skupině připisovány vlastnosti (ctnosti) ceněné v širším kulturním okruhu, jako jsou pracovitost, odvaha, dovednost (ale také banálnější věci jako smysl pro humor apod.). Ve druhém jsou různá specifika skupiny zhodnocena právě proto, že jsou – alespoň domněle – pro skupinu specifické. Sem patří takové hodnoty, jako jsou národní jídla, písně, kroje, ale také jazyk (zvláště v Evropě) a různé významné dějinné události. Pro oba dva tyto způsoby je společné, že staví do popředí samotnou tuto pospolitost a instituce, které garantují její existenci. V hodnotovém diskursu je zde nakonec tím podstatným samotná existence daného společenství, neboť bez něj by neexistoval způsob, jak rozpoznat v dějinách tuto jedinečnou skupinu lidí, a všechny její zvláštnosti by existovaly mimo vzájemnou souvislost. Spolu s tím by také zmizel silný pramen identity, který existence takového společenství poskytuje svým členům, a neméně silný potenciál aktivizace pro různé politické cíle. Když tedy např. škola jakožto instituce národního státu prezentuje určité hodnoty, prezentuje také samotný národní stát jako nepostradatelného garanta těchto hodnot.

Pro pomyslné společenství jsou zvláště významné ty dějinné události, které lze uchopit jako jeho kolektivní akci. Často jsou jimi války, nejlépe vítězné, nebo alespoň důstojně prohrané. Ty se dají snadno vykreslit jako vzepětí celého společenství proti jasně definovanému nepříteli, a jejich výsledek potom plyne ze společného snažení, které stojí na ctnostech tomu kterému společenství vlastních. Národní a etnická vyprávění dějin zasazují do tohoto schématu mnohé konflikty minulosti, které se odehrávaly na pozadí zcela odlišných politických i kulturních předpokladů, a jejichž aktéři především neměli vůbec na mysli národní věc (či jiný moderní ekvivalent), a navíc při bližším

pohledu ani příliš nezapadají do vyprávění o národních dějinách¹⁴⁰. U válek moderních dějin, které lze koherentně vyprávět podle národních a jiných vzorů, zase pracuje uvedený mechanismus hodnocení, ze kterého vychází dané společenství pokud možno neposkvřené. Dalším příkladem kolektivní akce jsou revoluce a vůbec politické převraty. Jejich společným rysem je, že pracují s představou suverénního lidu jakožto abstraktního celku, který se staví proti nějaké partikularitě. Revoluce, která ustavila aktuální režim, bývá zpravidla chápána jako akt celého společenství proti nějaké skupině, která hájila své úzké zájmy; v případě neúspěchu by ovšem byla redukována na povstání, pokus o puč nebo pouhou provokaci. Tato stručná úvaha přesahuje k otázce kulturního podloží politické legitimizace s tím, že způsob sebezpojetí politického celku je zásadní pro formy legitimizace politické moci, ovšem není determinující, nýbrž povoluje určitou množinu způsobů. Kolektivní jednání pomyslného společenství může být nakonec symbolizováno velkými díly, jakými jsou např. evropské katedrály, Velká Čínská zeď nebo Borobudur na Jávě.¹⁴¹ V tomto případě vyžaduje rozvinutí odpovídajícího národního či jiného příběhu zvláštní dávku zapomenutí na dobové okolnosti těchto staveb, ovšem jejich rekontextualizace do podoby novodobých poutních míst je významným zdrojem soudržnosti. Aktivním projevem pomyslných společenství ovšem nejsou jenom bombastické, více či méně oficiální sekulární kultury, jak by se snad mohlo zdát. Dovede také inspirovat velkou solidaritu a vzájemnou pomoc v okamžicích velké životní nouze, např. při přírodních katastrofách. V ten moment se zapojují nejenom převážně neosobní mechanismy státu, ale také mnozí lidé poskytnou ze svých zdrojů více, než je jejich povinností. Taková solidarita dovede i překračovat hranice, ovšem v rámci společenství je nejvýraznější. Tyto

¹⁴⁰ Zejména různé národní historiografie 19. století dovedly v národním hávu předvést mnohé pouze volně související události, od bojů Galů a Germánů s Římem po nájemné pluky v žoldu českých stavů, které prohrály bitvu na Bílé hoře.

¹⁴¹ „Nacionalizaci“ poslední z těchto památek moderní Indonésii probírá ve větším detailu Anderson, Benedict: *Představy společenství*. C. d., s. 193. Ukazuje, jak se významné stavby staly „logem“ mnoha národů, díky své okamžité rozeznatelnosti.

a jiné příběhy a symboly kolektivního jednání pomyslných společenství jsou ústřední pro jejich hodnotový diskurs, neboť na nich lze demonstrovat, jak toto společenství brání, uchovává a rozvíjí to, co je cenné. Osoby stojící ve středu těchto událostí – vojevůdci, revolucionáři, geniální tvůrci – slouží jako hrdinové, exemplární zosobnění jinak příliš vzdálených hodnot. Ukazují, jak je možné podílet se na společném jednání v rámci takové pospolitosti; k tomuto tématu se ještě vrátím později.

Nyní je ovšem možné přejít ke srovnání zakotvení hodnot v malých a pomyslných pospolitostech. Z předchozích úvah jsou patrné dvě základní rozdělující dimenze v pojetí hodnot, které odrážejí povahu vzájemných vztahů v těchto společenstvích a představy, které si jejich členové o nich činí. Tyto dvě dimenze se týkají jednak „umístění“ hodnot ve vztahu k pospolitosti, a jednak způsobu jejich uchopení.

Malá, bezprostřední společenství se v tomto schématu vztahují především k hodnotám vnějším vůči tomuto společenství – jsou pro ně vodítkem pro jejich praxi, a tím dávají smysl jejich jednání i samotné existenci. Vůdčí hodnotou tedy nemůže být existence takové pospolitosti sama o sobě, ta je svým způsobem instrumentální a slouží k nasměrování úsilí jednotlivých členů určitým směrem. Druhým typickým¹⁴² rysem je nereflektované uchopení těchto hodnot. Pro malé společenství je rozhodující praxe, a hodnoty podstatné pro tuto praxi – jak byly rozebrány výše. Podstatným důsledkem pro taková společenství je, že nemohou existovat staticky, bez neustálých „vstupů“ jednotlivých členů ve formě času, práce a celkové angažovanosti ve prospěch společného cíle. Důsledky tohoto modelu pro praktické komunitaristické snahy jsou značné. Především jde o to, že – hrubě zjednodušeno – není reálné oživit pospolitý život a sítě sociálního kapitálu, které vytváří, zdůrazňováním hodnoty pospolitosti. Zde se

¹⁴² Typickým ve striktním smyslu jakožto definující určitý typ v rámci typologie pospolitosti.

ještě jednou vrátím k Etzioniho iniciativě v komunitaristickém hnutí a k jejímu teoretickému zázemí. Impulz pro tuto jeho iniciativu je formulován již ve knize *Morální dimenze ekonomiky*¹⁴³, ve které vytváří nové paradigma pro chápání ekonomických vztahů a systémů. Toto paradigma má za cíl hlouběji postihnout sociální – pospolité – založení člověka, které je podle něj neopominutelné také pro ekonomickou analýzu. Ovšem teoretická analýza je jenom jedním z pramenů následných praktických snah, druhý je ve vysokém morálním hodnocení vzájemných pospolitých vazeb jako takových. Důvodem pro takové hodnocení je nezbytnost solidních vazeb tohoto druhu pro samotnou existenci občanů schopných rozumné debaty a ostatních ctností nezbytných pro liberální a demokratickou společnost.¹⁴⁴ Ztráta komunity znamená hrozbu pro psychickou integritu jedince, a na společenské úrovni tvoří prostor pro expanzi role státu. Na přímou otázku, co je společenství, potom Etzioni odpovídá tím, že sem patří všechny skupiny sdružené okolo sdílených významů a především hodnot.¹⁴⁵ Na nejnižší úrovni se jedná o rodiny, na nejvyšší až o některé národní společnosti (odvolává se zde přímo na Andersona). Dominantní je pro něj role hodnot jako zdrojů soudržnosti, a tomu odpovídá také ústřední idea komunitarismu, kterou je rovnováha mezi právy a povinnostmi. Jednotlivec nemůže pouze nárokovat práva a odmítat odpovídající povinnosti, poněvadž tím přispívá k atomizaci společnosti jako celku a tak (v krajních případech) buď k anomii, nebo k totalitarismu. Zakotvenost v pospolitostech vytváří určitý étos (*spirit of community*), ze kterého plyne společenský prospěch uspořádané svobody. Tímto tahem ovšem zavádí určité apriorní a zastřešující univerzalistické morální hodnocení, pomocí kterého rozlišuje dobré

¹⁴³ Etzioni, Amitai: *Morální dimenze ekonomiky*. Praha, Victoria publishing 1995.

¹⁴⁴ Štěch, O.: „Amitai Etzioni: Od organizace k aktivnímu společenství.“ in: Šubrt, J. (ed.), *Soudobá sociologie I (Teoretické koncepce a jejich autoři)*. Praha, Karolinum 2007, s. 315-334, a Etzioni, Amitai: „Old Chestnuts and New Spurs.“ in: týž (ed.): *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville and London, University Press of Virginia 1995, s. 16-34.

¹⁴⁵ „Communities are webs of social relations that encompass shared meanings and above all shared values.“ Etzioni, Amitai: „Old Chestnuts and New Spurs.“ C. d., s. 24.

pospolitosti (podporují rozumnou svobodu jedince) a z nich plynoucí dobře uspořádané společnosti. Tyto převážně malé pospolitosti chránící ty správné hodnoty je potom správné podporovat jak proto, že jsou dobré samy o sobě, tak i pro pozitivní důsledky jejich existence.

Souhlasím s Etzionim, že se jedná o žádoucí stav, optimální pro dobrou distribuci všech zisků ze společenské kooperace. Zdůraznění uvedené morální dimenze jako rozlišující mezi dobrými a špatnými pospolitostmi se mi však jeví problematické, neboť pomíjí důležité rozdíly ve vnitřní struktuře mezi nimi v malých, resp. velkých měřítcích. Zatímco pro pomyslné společenství může být explicitní vyjádření hodnoty pospolitosti obecně žádoucí a integrující, nemůže naproti tomu existovat na tomto základě malé společenství. Společná činnost v něm může být sama o sobě pro jeho členy velkým dobrem, ovšem není možné toto dobro získat přímo, jako jediný účel existence společenství. Naproti tomu ho mohou užívat (či zakoušet) i členové těch společenství, která jsou z Etzioniho morálního pohledu nepřijatelná. Malé společenství je v perspektivě zde rozpracovaného modelu sítě vztahů, která vzniká jako reakce na okolnosti stavící před skupinu lidí úkoly a činnosti, na které mohou odpovědět společně. Závisí také na ekonomičnosti takového jednání a na představách, které mají členové skupiny o možnostech společného jednání. Určité sdílené hodnoty tvoří infrastrukturu společenství, ovšem cílem této úvahy je, že tyto hodnoty, stejně jako ostatní faktory umožňující a podporující vznik malého společenství, jsou mimo sféru cíleného politického vlivu. Bylo by ostatně nespravedlivé vůči Etzionimu podsouvat mu nějaké rozsáhlé plány na prosazování pospolitých aktivit; jeho postoj je zdrženlivější, a vychází z jeho koncepce lidské přirozenosti, která tíhne k vytváření sociálních pout a ke hledání morální opory.¹⁴⁶ Tuto přirozenost je třeba kultivovat, omezovat její destruktivní projevy a různými způsoby chránit ty chvályhodné. Nesamozřejmost pospolitosti a její závislost na množství

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 33.

faktorů je u tohoto autora pouze implicitní. Distinkce mezi různými druhy pospolitých vazeb, která stojí v pozadí, potom není dotčena vůbec.¹⁴⁷

Nyní se obrátím k otázce zakotvení hodnot v pomyslných společenstvích. Toto je ve dvou dimenzích, kterými se zde zabývám, protikladné vůči malým pospolitostem. Jednak leží tyto hodnoty „uvnitř“ pospolitosti. Tato prostorová metafora ovšem potřebuje rozvést. Nepochybně také hodnoty, které umožňují realizovat praxi v rámci malé pospolitosti, musí být zvnitřněny, aby mohla tato existovat. Ústřední hodnotou ovšem není samotná pospolitost, ta je zde proto, aby se mohlo realizovat něco dalšího. Naproti tomu u pomyslných společenství je tomu naopak, klíčovou hodnotou jsou právě ony samotné. Vhodným termínem je sakralizace těchto společenství, která se projevuje ve zdůrazňování jejich historické hloubky a trvalé povahy. Tato základní hodnota nemá za cíl něčeho konkrétního dosáhnout, nýbrž udržet kohezi v rámci daného společenství chápaného jako dobro o sobě. Druhým aspektem pomyslného společenství je trvalá reflexe a zdůrazňování této základní hodnoty. Ta souvisí i s genezí všech takových celků. Příslušnost k národu, etniku, církvi apod. se nenabízí sama o sobě, nýbrž je vždy závislá na vztahu jednotlivce k poměrně abstraktním reprezentacím (jazyka, kultury, víry) a ke psaným tradicím. Nejprve takové společenství vzniká jako idea, že určitá skupina lidí je hluboce spojena nějakou podstatnou charakteristikou a proto mají její členové vůči sobě zvláštní závazky. Tato idea má své pozadí v sociální realitě, nemůže existovat bez určitých předpokladů. Ovšem teprve ve chvíli, kdy začne buď sociální hnutí, nebo stát jednat na jejím základě, se stává realitou organizující jednání a zkušenosti lidí. Další existence této ideje se vtěluje do institucí a stává se tak pro množství lidí samozřejmou. Vidět je to zvláště u národních států, které

¹⁴⁷ Vůči této argumentaci by mohla být vznesena námitka, že vytýkám Etzionimu něco, oč on sám neusiluje. Domnívám se však, že v komunitaristická politika by měla reflektovat, o jaký druh pospolitosti usiluje, a volit tomu přiměřené prostředky.

v momentě, kdy se etablují, tvoří neproblematický rámec naprosté většiny všedních aktivit. Jejich samozřejmost tedy plyne z hlubokého zakořenění do fungování společnosti. Žádné pomyslné společenství ale neexistuje jenom v podobě institucionální, neboť se neustále ve veřejném prostoru projevuje jako sdílená představa. Taková veřejná reflexe tohoto společenství má za cíl vzbudit loajalitu, prosadit různé změny, vymezit se vůči jinému společenství. Jako svůj nástroj ji mohou používat oficiální autority, stejně jako opoziční hnutí. Vždy se jedná o odkaz k představě konečné skupiny lidí, kteří patří k sobě a z tohoto důvodu je možné odvolávat se na ně a na jejich společné vlastnosti a zkušenosti. Ve středu této reflexe je vždy přítomna samotná tato komunita.

IV.2 Průniky různých druhů pospolitosti

Výše rozebrané charakteristiky malých a pomyslných společenství jsou ovšem příliš schematické. Pro další úvahy je proto zásadní předpoklad, že tyto dvě formy existují v této podobě vždy společně. To dále znamená, že v těch společnostech, které byly postaveny převážně na bázi sítě malých společenství, byly jejich vnitřní struktura i vztah k hodnotám odlišné, neboť se v nich mísily prvky náležející v moderních společnostech k odlišným typům. Nyní se chci zabývat právě otázkou společné existence malých a velkých společenství a různých způsobů jejich vzájemného pronikání. V moderních komplexních společnostech jsou různá malá společenství aktivní na pozadí představy přesahujícího, pomyslného společenství. Tato představa určuje vědomí jednotlivců podílejících se na komunitní činnosti všeho druhu a dává jí zvláštní dynamiku. Na druhé straně každé pomyslné společenství existuje na podkladě drobnějších komunit a do jisté míry z nich vychází, přinejmenším v tom, že čerpá ze zkušeností vzájemnosti a solidarity, která v nich panuje, obrazy zpodobňující žádoucí podobu vzájemných vztahů. Před podrobnějším rozbořením těchto otázek se pokusím o jisté historické vymezení.

V předchozím odstavci jsem naznačil, že vzájemný vztah mezi těmito dvěma druhy pospolitostí je záležitostí moderních společností. Tím je také implicitně řečeno, že existují společnosti tradiční, ve kterých je situace odlišná. K tomuto problému se zde krátce vztáhnou. V návaznosti na Andersona předpokládám, že nějakým způsobem dotyčný vztah existuje tam, kde se etabloval národní stát. Plyne to z jeho osobitého způsobu uplatňování moci a autority, rozloženého alespoň teoreticky rovnoměrně po celém jasně vymezeném teritoriu. Vzhledem k takřka univerzálnímu prosazení modelu národního státu proto dnes existuje minimum lokálních společenství, která by nebyla nějakým způsobem konfrontována s působením státu a většinou tedy i s představou společenství, kterou prosazuje. Míra této konfrontace se však v různých částech světa velmi liší a je díky tomu možné poznávat podoby společenství podobnější těm z dob před modernitou. Pokud se týče obecného označení „tradiční“ pospolitosti, nelze předpokládat, že by se jednalo o jedolitou formu sociální organizace přítomnou všude mimo moderní společnosti. Např. vesnice jako základní jednotka většiny zemědělských společností může být výrazně izolovaná a integrující většinu procesů od ekonomiky po náboženské rituály.¹⁴⁸ V evropském středověku (jakožto modelové „tradiční“ společnosti) však lze nalézt obraz větší diference, kdy jednotlivé instituce zastávají specifitější úlohy v životě společenství. Zároveň jsou jednotlivci členy většího množství různých uskupení a jejich rozmanité identity se prolínají a vnášejí dynamiku do příliš statické představy jedolité pospolitosti.¹⁴⁹ Malé pospolitosti vždy existují v rámci většího sociálního světa a jsou s ním v kontaktu. To, co je v moderních společnostech nové a odlišné je představa pomyslného společenství, ke kterému člověk přináleží bezprostředně, nezávisle na všech svých ostatních

¹⁴⁸ Instruktivní je v tomto ohledu antropologický výzkum, Eriksen uvádí příklad vesnic Dogonů na jihovýchodě Mali. Eriksen, Thomas Hylland: *Small Places, Large Issues*. C. d., s. 69-70.

¹⁴⁹ Viz Schofield, Phillip R.: *Peasant and Community in Medieval England, 1200-1500*. Houndmills, Palgrave Macmillan 2003, s. 5-7.

členstvích.¹⁵⁰ V tomto rámci se zde budu dále pohybovat s vědomím uvedeného omezení analýzy.

Malé pospolitosti jsou v moderních společnostech často určované existencí širších, pomyslných společenství a vztahy mezi nimi. To znamená, že do způsobu, jak se utvářejí neformální sociální sítě, zasahují rozmanité identity jednotlivců – národní, náboženské, etnické a jiné. Zprostředkovaně lze takto interpretovat také některé institucionální vlivy. V praxi to znamená, že i v malých, přehledných a potenciálně jednolitých místech (v malých obcích apod.) se lidé spojují do společenství na základě uvedených druhů příslušnosti. Tak vznikají společenství podobného zaměření, ovšem definované národnostně, nábožensky, případně stranicky. Jedná se tedy o jakési heteronomní štěpení, neboť vlivy přesahující svou povahou dané místo určují jeho vnitřní dynamiku. Tato dynamika se projevuje jako pluralita a vytváří nové nároky na mezilidské vztahy. Nelze podceňovat potenciál konfliktu, který taková situace vnáší do života lokálních společenství, neboť vazby k pomyslným společenstvím se mohou aktivizovat navzdory bezprostřední vzájemné známosti. Jsou popsány případy, kdy vedle sebe příslušníci různých etnik či národností žili po mnoho generací, a toto soužití rozbil politický konflikt motivovaný např. představou čistoty národního společenství. Takové konflikty mohou sahat od vzájemné nevraživosti až podezřívavosti k takovým extrémům, jakými jsou etnické čistky.¹⁵¹ Tyto konflikty jsou neseny zpravidla politickými skupinami usilujícími o modernizaci nebo výraznou mobilizaci svých národů. Obraz nepřátelského společenství je pojat jako nečistota, které je potřeba se zbavit, aby byla překonána neschopnost jednat ve jménu daných cílů. Typicky moderní je zde silně

¹⁵⁰ Taylor to nazývá společností „s přímým přístupem“ („direct access society“). Taylor, Charles: *A Secular Age*. C. d., s. 207n.

¹⁵¹ Tento fenomén zkoumá na několika případech kniha Naimark, Norman: *Plameny nenávisti. Etnické čistky v Evropě 20. století*. Praha, NLN 2006. Věnuje se genocidě Arménů, nacistickému útoku na židy, poválečnému vyhnání Němců, Stalinově národnostní politice na Kavkaze a nakonec masakrům v bývalé Jugoslávii.

esencialistická představa národa, představovaná navíc často v biologických metaforách. Vyhocené reprezentace abstraktních sociálních celků dovedou za „příznivých“ okolností zlikvidovat relativně stabilní vztahy vzájemné solidarity, když se lidé žijící dlouho vedle sebe, často i s podobným životním stylem, začnou považovat za nepřátele a bojovat spolu, nebo tolerují likvidaci jedné skupiny. Spory, které probíhají na velmi vysoké institucionální úrovni, se skrze individuální a skupinovou identitu mohou zásadně promítat do života lidí v malých společnostech.

Relativní nezávislost sociální dynamiky v malých a pomyslných společnostech může přispět také k obrácení uvedeného procesu, když mimovolně nebo záměrně vznikají bezprostřední společnosti, která si kladou za cíl překonávat vzájemné tenze tím, že záměrně sdružují lidi patřící k velkým společnostem, která se ocitla v minulosti v destruktivních sporech. Povaha vztahů založená primárně na vzájemné znalosti a nikoli na abstraktních kategoriích se silným symbolickým nábojem může pomoci překonat distanci, která plyne z automatického ztotožnění druhého s obrazem nepřítele. Jako příklad může posloužit ekumenická komunita ve francouzském Taizé, v níž žijí vedle sebe protestanti z různých denominací a katolíci.¹⁵² Tento způsob soužití nepřekoná všechny rozdíly ani tenze, ale díky reálné zkušenosti je může pomoci relativizovat. Formuje se tak skupina lidí, která nemá z osobních důvodů zájem na udržování vzájemných antagonismů. Méně viditelné, ale důležité jsou podobné iniciativy v místech, kde spolu nějak odlišní lidé trvale žijí. Vytváření všestranné důvěry může předcházet ustavení trvalejších sítí známosti, pomoci a vést ke smíšeným manželstvím.¹⁵³ Identita, která se váže k pomyslným

¹⁵² Viz internetové stránky <http://www.taize.fr/cs> (15.9.2010). Podobně postupují různé skupiny zabývající se smířením v oblastech minulých (či trvajících) konfliktů, např. v izraelsko-palestinském konfliktu (o jedné z nich pojednávají tyto stránky: <http://www.compassionatelistening.org/delegations/israel-palestine>).

¹⁵³ Eriksen poznamenává, že města v bývalé Jugoslávii (jako Sarajevo), ve kterých bylo větší množství smíšených rodin, nebyla zasažena takovou vlnou nesnášenlivosti jako venkov. Tam se sice lidé znali,

společenstvím, bývá mnohdy velmi ostře vymezená, s tvrdými hranicemi a jasným určením, kdo patří kam. Hranice malého společenství jsou proti tomu více neostré, a člověk se do něj participací na společné praxi může postupně začlenit.

V předchozích odstavcích jsem se dotknul vztahu různých forem pospolitosti z perspektivy malých společenství a dynamiky, kterou do nich jejich začlenění do širších rámců vnáší. Nyní se pokusím zaujmout opačnou perspektivu, tj. jak se vztahuje velké, pomyslné společenství k množství malých, partikulárních uskupení. Taková úvaha je ovšem komplikována tím, že o velkém společenství lze hůře uvažovat jako o kolektivním subjektu, neboť je především sdílenou představou. Pro upřesnění je tedy třeba dodat, že tato představa se projevuje v jednání různých institucí, jednotlivců, a nakonec také právě malých pospolitostí. Zde se zaměřím na instituce (myšleno státní apod.), neboť se jedná o velice vlivné aktéry reprezentující ideu pomyslného společenství. V zásadě mohou být vůči malým pospolitostem v konfliktním vztahu, mohou je selektivně podporovat a nakonec také instrumentalizovat.

Idea národního státu jako společenství je úzce spojena s modernizačními snahami. Proto je primárním zájmem překonat omezení, zvyky a tradice spojené s drobnými pospolitostmi, které se staví na odpor různým projektům spojeným s industriálním rozvojem společnosti. Cesta k tomuto cíli ale nemůže být postavena pouze na destrukci starého, a idea širšího společenství slouží jako nástroj mobilizace pro dosažení nových cílů. Modernizační hnutí tedy bojují proti těm společenstvím, která z různých důvodů lpí na starších podobách ekonomické produkce, nepodřizují se moderním (tj. centralizovaným a komplexním) metodám správy a setrvávají loajální

vycházeli spolu léta bez potíží, ale žili výrazně oddělené životy. Eriksen, Thomas Hylland: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. C. d., kap. 4.

k jiným ohniskům moci či autority, než je stát.¹⁵⁴ Mnohé evropské státy prošly tímto konfliktem s lokální organizací postavenou na pospolitosti ještě před tím, než se začaly uplatňovat národní ideje – ostatně takto výrazně přispěly k jejich rozvoji. V momentě, kdy začala v politickém prostoru představa národního společenství výrazněji operovat, stala se výrazem uvedených snah a efektivní pozitivní náhradou za dřívější podoby loajality.¹⁵⁵ Ta uskupení, která by se stále obracela k jiným autoritám, nyní zrazují širší společenství a jeho věc, a proto ztrácejí kredit. Idea pomyslného společenství je nyní zdrojem legitimizace, ke kterému se obracejí politici, církve a všechna uskupení usilující o vliv ve veřejném prostoru. V tomto momentě také je tato idea zpravidla pevně kooptována institucemi a slouží mj. k selektivní podpoře a instrumentalizaci malých společenství. Ta jsou „nacionalizována“ (často ale v opozici proti momentální vládě) a angažována ve věcech reflektujících směřování velkého společenství. V opačném případě mají instituce reprezentující pomyslné společenství tendenci je potlačit. Instrumentalizací potom rozumím využívání obrazů života v malém společenství ke zpodobení žádoucích vztahů v poněkud neosobním prostředí moderních měst, která jsou místem masového šíření představy pomyslného společenství. Uvedené úvahy se vztahují k epoše modernizace patřící v Evropě nejvíce do 19. a první poloviny 20. století. Dříve, než se v následujícím oddíle budu věnovat některým aspektům vztahu pospolitosti a modernity, provedu malý literární exkurz, který by měl více objasnit vztah malých a pomyslných pospolitostí, druhy vztahů, které v nich existují a odlišná sociální prostředí, ve kterých se rozvíjejí.

Literární exkurz – pospolitost a společnost

¹⁵⁴ K tématu spojení nacionalismu a modernizace přispěl významně Gellner, Ernest: *Národy a nacionalismus*. Praha, Hříbal 1993.

¹⁵⁵ Byť z pohledu monarchů – centralizátorů moci znamenalo nové ohnisko loajality často její odliv a komplikace, nikoliv jednoznačné posílení moci.

Uvedený nadpis může působit matoucím dojmem, neboť se zde nebude jednat o rozbor Tönniesova spisu. Budu se zde věnovat románu pojednávajícímu – hrubě řečeno – o návštěvě venkovana v Praze. Jedná se o román K. V. Raise *Pantáta Bezoušek*¹⁵⁶, poprvé vydaný v roce 1895. Starý výminkář zde přijíždí do města za svým synem, a atmosféra románu je postavena na stálém kontrastu mezi perspektivou rolníka žijícího v obsáhnutelném světě Nové Vsi pod Zvičinou a rostoucí průmyslovou metropolí se všemi náležitostmi – davem, technickými novinami, komfortním životem vznikající střední třídy, sociálními problémy, anonymitou a znečištěním životního prostředí. Tento kontrast je zde pojednán v humorné notě, a jednou z jeho epizod je návštěva Národního divadla. Odsud ocituji jenom krátkou pasáž, která bude sloužit jako východisko pro tento exkurz. Situace je následující – pantáta Bezoušek se svými průvodci vchází do hlediště, obdivuje se interiéru a zároveň se, nervózní z pohledů lidí, prodírá na místa. Poté usedl a „... pomalu se začal rozhlížeti; přibývalo mu smělosti, pozorovalť, že se známí baví mezi sebou a cizích si nevěšimají.“¹⁵⁷

Tato okrajová poznámka by mohla v první chvíli vypadat jako charakteristika postojů vlastních lidem žijícím v pospolitosti a společnosti (zhruba v Tönniesově pojetí). Pantáta jako „reprezentant“ pospolitosti se rozhlíží, registruje ostatní lidi a poněkud napjatě očekává, že oni stejně berou na vědomí jeho. Je to postoj přiměřený v prostředí, kde se lidé navzájem znají, a kdokoli se objeví nový, musí být zařazen do této sítě známosti. Naproti tomu v anonymní městské společnosti se spolu baví jenom známí a cizím nevěnují pozornost – je to ostatně zbytečné, neboť při nepřehledném množství lidí, kteří projdou jakýmkoli veřejným místem ve velkém městě, není možné tuto cizotu překonat. Další pohled však ukáže, že i v tomto prostředí existuje určitá pospolitost. Její povaha je vystižena místem, na kterém se

¹⁵⁶ Měl jsem k dispozici následující edici: Rais, Karel Václav: *Pantáta Bezoušek*. Praha, Odeon 1972.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 141.

uvedená scéna odehrává, Národním divadlem. Jsou zde popsány některé vyobrazené výjevy: obzvláště názorný je obraz na oponě, na němž si národ buduje divadlo. Lze předpokládat, že měšťané shromáždění v hledišti si rozumí tak, že sami tvoří právě tento národ, a jejich poklidný nezájem o existenci a vlastnosti ostatních jakožto zvláštních jedinců je zakotven v tomto vědomí jednoty pomyslného společenství. Zásadní rozdíl vytyčující hranici mezi „my“ a „oni“ se zde nekryje se vzájemnou znalostí, ale s určitými charakteristikami, v tomto případě především s jazykem.

Je však zřejmé, že román samotný již hovoří vědomě k národnímu publiku a jako takovému mu předestírá žádoucí model přináležitosti k národnímu společenství. Koneckonců i pantáta Bezoušek je zde vylíčen jako uvědomělý Čech, ovšem toto své češství nechce realizovat angažovaností politickou, nýbrž rozvojem osobních ctností a poctivou prací v rámci své lokální pospolitosti. Formální instituce práva, politiky, byrokracie aj. jsou zde podány jako pochybné a rizikové pro mravní život jedince, a skutečným místem realizace ctnosti je život lokální a rodinný. V tomto podání je přítomen paradox. Idea Čechů jako národa je vynucená a posilovaná institucemi moderního života, a přesto je vrcholná realizace této ideje spatřována v distanci od modernity, v „těch našich chaloupkách českých“,¹⁵⁸ ze kterých vzcházejí navzdory chudobným poměrům národní velikáni. Tento paradox je do jisté míry českým specifikem, ovšem nostalgie po společenství je jedním z charakteristických rysů modernity. V následujícím oddíle se některým aspektů vztahu modernity a společenství budu věnovat podrobněji.

IV.3 Pospolitost a modernita

Rozptýlené poznámky v předchozích oddílech již reflektovaly skutečnost, že zde prezentovaný model různých forem pospolitosti se vztahuje k situaci v moderních společnostech. Vychází při tom z analýz,

¹⁵⁸ Viz Rak, Jiří: *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*. Praha, H&H 1994.

kteřé se také z řůzných perspektiv pokoušejí o zachycení klíčových charakteristik této epochy. Zde se pokusím o interpretaci těchto analýz, jmenovitě koncepce představ společnosti a teorie uznání, z hlediska tohoto modelu pospolitosti.

Jako první se obrátím k otázkám spojeným s představami společnosti, jak je rozpracovává Charles Taylor a jak už byly zkoumány dříve v této práci. Tento koncept je možné interpretovat jako předvedení toho, v jakém smyslu jsou i rozsáhlé a značně neosobní moderní společnosti pospolitostmi. Jedná se o to, že i v takovém sociálním prostředí si jednotliví lidé i kolektivity navzájem rozumí a sdílí určité základní normativní představy. Na tomto základě ovšem mohou existovat hluboké konflikty, které plynou ze zcela odlišných představ o řešení základních sociálních problémů. V tomto smyslu jsou tyto představy něčím jiným než pospolitostí, neboť nejsou reflektované jako v případě pomyslných společenství. Jde o jistou elementární kulturní podobnost nezbytnou pro každodenní reprodukci společnosti a pro možnost morální debaty.¹⁵⁹ Zde využiji toho, že je obsah těchto představ u Taylora dále specifikován – představy určující chápání společnosti v moderní době jsou ekonomika pojatá jako víceméně přírodní věda, veřejná sféra a suverénní lid. Všechny tři oblasti charakteristické pro sebecpochopení modernity transcendují lokální pospolitost a její partikularitu a jejich rozvoj znamenal historicky její potlačení. Z druhé strany je toto potlačení viděno jako emancipace, opuštění omezujících vazeb, zvyklostí, forem autority a tradic, a vstup do univerzality rozumu (ve veřejnosti), práva (suverénního lidu) a racionálních obchodních vztahů (v hospodářství). Odsud plyne, že pospolitost je v moderní době přítomna jako negativní stránka pokroku, proti které se tento do značné míry vymezuje.

¹⁵⁹ Srov. Taylor, Charles, „Explanation and Practical Reason.“ C. d., s. 209.

Spolu s tím se ovšem objevuje nostalgie po bezprostřední pospolitosti a kritika odcizených, formálních vztahů destruktivních pro jednotlivce. Jednu z českých podob této nostalgie jsem už nastínil výše, ale tento fenomén je přítomen jako kontrastní proud patrně ve všech moderních společnostech, byť má pochopitelně různé podoby odpovídající té které cestě modernizace a také starším dějinám jednotlivých společností. Moderní svět zároveň umožnil rozvoj mnoha pomyslných společenství, které jsou v daných okolnostech velmi efektivní v udržování sociální soudržnosti a příležitostné aktivizaci dříve nemyslitelných množství lidí. Evidentně však nemohou poskytnout vše, co malá společenství, zejména trvalý pocit přináležení a zázemí.¹⁶⁰ Otázkou je, jak tento nedostatek interpretovat. Jednou z možností je nějaká forma odkazu na lidskou přirozenost, která si vyžaduje zakotvení v silných mezilidských vztazích. Toto řešení obhajuje explicitně Etzioni, např. v textu, který jsem zde již citoval.¹⁶¹ Tvrdí, že existuje množství důkazů pro tvrzení, že lidé mají hlubokou potřebu silných sociálních pout a normativní (či hodnotové) orientace, aniž by to bylo samo o sobě chvályhodné či nikoli.¹⁶² Nedostatečné naplnění takovéto potřeby by vysvětlovalo uvedený pocit ztráty, ovšem nikoli absenci pospolitosti v moderní představě společnosti. Jedním možným vysvětlením této absence, postaveným přímo na Taylorově koncepci, by bylo, že moderní představy o společnosti jsou postavené na principu relativně volné vazby mezi jedincem a sociálním řádem. Řád jenom vytváří takové podmínky, ve kterých potom svobodní jedinci ve vzájemných interakcích dosahují největšího prospěchu pro všechny. Idea

¹⁶⁰ Na druhou stranu dovolují uniknout z někdy příliš silného tlaku trvalého „dohledu“, který je v tradičních společenstvích s hustým předivem neformálních vztahů takřka všudypřítomný, stejně jako etablované vzorce moci, které se často dědí a je obtížné je překonat. Tím bychom se však dostali až k téměř existenciální úvaze, že nelze mít zároveň v plné míře silný pocit přináležení a nezakotvenou individuální svobodu, byť obojí má své velké klady.

¹⁶¹ Etzioni, Amitai: „Old Chestnuts and New Spurs.“ C. d., 33.

¹⁶² U všech mně známých komunitaristických teorií by bylo možné nějaký takový koncept v jejich pozadí dohledat. Termín přirozenosti je sice někdy odsouván stranou jako metafyzický, ovšem např. Honnethova postmetafyzická teorie primární geneze subjektu ve vztazích lásky je dostatečně transkulturní, aby o ní šlo uvažovat jako o funkčním ekvivalentu pojmu přirozenosti (což neplatí pro ostatní formy uznání).

pospolitosti je vůči tomu kontrastní, neboť v ní je jedinec přímo podřízen nějakému společnému účelu (byť dobrovolně) a jeho jednání je tak určováno nejenom negativně, ale i pozitivně. Byť tedy modernita ve většině svých podob neruší různá společenství, představují vůči společnosti jako celku poměrně cizorodý prvek. Odtud plynou opakující se pokusy vymezit místo bezprostředního společenství v těchto společnostech – jako nezbytného prostředí socializace, důležité protiváhy státu v občanské společnosti¹⁶³ nebo místa neodcizené práce. V následující úvaze se budu tomuto problému věnovat z hlediska Honnethovy teorie, jehož přednost spočívá v tom, že zakotvuje v mezilidských vztazích uznání všechny důležité aspekty osobnostní integrity, a to velmi specificky se zaměřením na moderní společnosti.

Pokusím se zde analyzovat jednotlivé aspekty teorie uznání v kontextu různých forem pospolitosti. Honneth rozlišuje tři základní podoby uznání utvářející moderní sociální identitu a chápané v moderních západních společnostech jako nárokovatelné. Tyto podoby jsou láska, právo a ocenění výkonu. Již intuitivně je zřejmé, že každá se realizuje ve společenství jiného rozsahu a v jiných druzích vztahů. Nejprve se budu věnovat uznání ve formě lásky. Toto lze interpretovat jako základní stavební kámen všech pospolitých vztahů. Honneth se zabývá zvláště významem intimních vztahů pro elementární sebedůvěru, ovšem používá abstraktnější vymezení těchto vztahů jako afektivních a partikulárních. Vztahují se tedy vždy ke konkrétnímu člověku, a to v jeho celistvosti a se všemi jeho zvláštnostmi. Dynamika tohoto vztahu je emocionální, stojí na vzájemné sympatii a nikoli na rozumovém zvážení abstraktních principů či tezí o hodnotě druhého jakožto člověka. Pokus vnášet takovouto abstrakci je v těchto vztazích formou zneuznání. Je zřejmé, že takové vztahy jsou možné pouze v malých a bezprostředních skupinách, jejichž členové se mezi sebou znají.

¹⁶³ Tato vlivná linie uvažování sahá až k Tocquevillově zkoumání o demokracii v Americe. Tocqueville, Alexis de: *Demokracie v Americe*. Praha, Academia 2000.

Honnethův důraz na jejich realizaci v rodině či mezi partnery potom může odrážet sociální realitu moderního městského života, ve které hned za hranicí nejužších kruhů známosti převládají neosobní vztahy. V principu je ovšem extenze partikulárních afektivních vztahů možná a neustále se v různé míře děje. Zároveň je toto pojetí nezaměnitelně moderní také v tom, že spojuje partikulárnost tak pevně s afektivitou – v tradičních společenstvích nebyly jednotlivé druhy vztahů natolik institucionálně separovány a příslušnost k nim byla pevně sevřena jak pravidly, tak racionální úvahou o jejich nezbytnosti. Tyto prvky nyní existují odděleně, a s tím souvisí značná zranitelnost a pomíjivost mnoha pospolitostí.

Druhá dimenze uznání, tj. právo, tvoří protiklad vztahů lásky, neboť je založeno univerzalisticky a racionálně. Abstrahuje maximálně od specifických náležitostí každého jednotlivce a vztahuje se ke všem na základě rovných principů. V praxi je vždy přiznání plných práv vázáno na určitou skupinu lidí, a tato skupina zpravidla sama sobě rozumí jako pomyslné společenství. Jestliže se v právu realizuje hodnota rovnosti, potom jde o rovnost omezenou hranicemi takového společenství. Lidé žijící za těmito hranicemi mohou být chápáni také jako rovní, ač ve smyslu ještě abstraktnějším, ovšem v momentě, kdy začnou na právní systém nějakého státu klást nároky (např. jako imigranti), jsou jejich práva přinejmenším dočasně omezena. V předchozích větách jsem použil zaměnitelně pojmy pomyslného společenství a státu – ty se mnohdy z velké části kryjí, ovšem nikdy ne zcela. Neexistuje země, ve které by se státní občanství (jako způsob přináležení ke státu) plně krylo s národní či jinou identitou. Vždy existují skupiny, které jsou kulturně, etnicky (a spolu s tím často ekonomicky) nebo jinak marginální, a tato pluralita je jedním ze zdrojů vnitřní dynamiky řady zemí, neboť dominantní společenství mívá tendenci ztotožnit plná práva jenom se svými členy. Každopádně pospolitost plných práv v moderním smyslu je vždy dosti abstraktní.

Třetí formou uznání je ocenění výkonu.¹⁶⁴ Vedle obecného uznání rovné důstojnosti v pojmech práva jsou přínosy jednotlivců i skupin posuzovány na pozadí sdílených hodnot, a v tomto posuzování nezbytně vyniknou individuální zvláštnosti. Jedná se tedy o uznání partikulární a racionální, a jeho realizace v různých formách společenství je komplikovanější. Při bližším pohledu je zřejmé, že pro adekvátní sebeocenění je potřeba zakoušet uznání jak v bezprostředních vztazích s lidmi v pracovním okolí, tak v celospolečenském kontextu. Vysoce prestižní a ceněná práce může být přesto frustrující, pokud jsou individuální výkony znevažovány např. mezi spolupracovníky nebo od vedoucího. Stejně tak vysoce lidsky uspokojivé pracovní prostředí zcela neutiší vědomí, že daná práce je chápána ve společnosti jako podřadná. Obojí forma zneuznání přináší frustrace. Důležité pro interpretaci Honnetha je, že rozlišení mezi dvěma formami společenství vytváří strategický prostor, ve kterém je možné se pohybovat a usilovat o hlubší uznání. Člověk s kvalifikací k prestižnímu zaměstnání může využívat uznání na úrovni pomyslného společenství k lepšímu postavení v rámci přímé pracovní skupiny. Druhým směrem je možné uvažovat o sebedůvěře získané v bezprostředních společenstvích, kterou se potom lidé snaží přetavit ve veřejném prostoru do většího ocenění pro daný druh práce a s ním spojenou skupinu lidí.¹⁶⁵ Pohyb mezi těmito dvěma rovinami společenství, ve kterém hraje významnou zprostředkující úlohu veřejná sféra, je také pohybem mezi různými podobami zakotvení hodnot. Zatímco uznání jednotlivce v malém

¹⁶⁴ Původně mluvil Honneth o společenství hodnot, které zakládá solidaritu ve smyslu ocenění přínosu jednotlivců ve světle sdílených dober. Viz Honneth, Axel: „*The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts.*“ C. d., s. 121-130. V pozdějších pracích se více věnuje specifické podobě této formy uznání převládající v moderních kapitalistických společnostech, a to je poněkud jednorozměrné ocenění výkonu – míněno v placeném zaměstnání. Tato specifikace znamená také posun k silnější společenské kritice. Toto pojetí rozvíjí v Fraserová, Nancy/Honneth, Axel: *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 176nn.

¹⁶⁵ Pro příklad je možné se podívat do dějin německého dělnického hnutí ve Welskopp, Th: *Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Bonn 2000. Autor ukazuje roli dělnických spolků („der Arbeiterverein“) v budování skupinové identity, která potom byla živnou půdou k prosazování celospolečenských nároků v socialistickém hnutí. Zde je zřejmé, jak je pro efektivitu hnutí v moderním státě nezbytné vytvořit abstraktní identitu, v tomto případě pracujících. Ocenění platné v konkrétní malé pospolitosti ve veřejnosti nerezonuje.

společenství se odvíjí od jeho kvalit v dosahování společných cílů a jeho přínosu skupině v této snaze, diskurs ocenění nějaké sociální skupiny a jejich přínosů na pozadí hodnot celé společnosti se soustředí na její význam pro zachování pomyslného společenství.¹⁶⁶

Teze rozvinuté v předchozích odstavcích byly pokusem o reflexi některých aspektů přítomnosti pospolitosti v moderních společnostech. Ukázaly, že přes rozšířenou sebereflexi těchto společností jako individualistických se prosazují i zde na různých úrovních vztahy, které lze chápat jako pospolité. Malá společenství jsou tímto sebepojetím obzvláště odsunuta na okraj, a odsud plyne vlivný proud společenské kritiky zaměřující se na odcizenost mezilidských vztahů v neosobních institucích modernity. Sice stále existují, ale mají relativně malou morální závaznost jako taková, neboť morální závazky jsou většinou formulovány v individualistickém jazyce a v přímém kontrastu k hierarchickým uspořádáním dřívějších společností. Velká, pomyslná společenství výrazněji utvářejí sociální realitu a povědomí jednotlivců. Jsou prostorem, ve kterém se realizují některé ze základních nároků modernity – suverenita lidu, právní rovnost jednotlivců, moderní hospodářská organizace a do značné míry také racionální veřejná rozprava, byť ta tvoří svéráznou kvazi-pospolitost. Umožňují ovšem také existenci některých z největších problémů modernity, a to zejména tehdy, když se snaží imitovat či nahradit emocionální vazby, které existují v bezprostředních pospolitostech. Celkově uvedené analýzy naznačují potřebu koexistence těchto různých forem vazeb, která je prospěšná pro svobodu a emocionální bezpečí jednotlivců. Spolu s tím bylo ovšem jejich záměrem předvést obtíže, které takové udržování rovnováhy obnáší, a které nejsou pouze technického rázu, neboť jsou založeny hluboko v sebepojetí současných společností.

¹⁶⁶ Pro ilustraci – lékař jako jednatel je svými kolegy ceněn pro svou odbornost, nikoli pro příspěvek k zachování nemocničního oddělení. Naproti tomu lékaři, když usilují o větší ocenění jako stav, argumentují svou nezbytností pro kvalitu života v dané zemi, případným ohrožením pacientů nebo ztrátou prestiže země. Jedná se tedy o hodnoty imanentní v abstraktním společenství.

Závěr

Zkoumání této práce se věnovala některým teoretickým zpracováním problému pospolitosti v rámci moderních společností. Na základě těchto pojetí jsem se pokusil o zodpovězení několika otázek s otázkou pospolitosti spojených. Bodem, který spojuje jednotlivé perspektivy zde analyzované, je ohled na normativní charakter zkoumaného pojmu, který v praxi znamená, že když je tento pojem používán ve veřejném prostoru, jedná se jak o označení určitého druhu vztahů, tak o vznášení nároků. Tyto nároky může vznášet skupina deklarující se jako pospolitost na své okolí i na své členy. Nejde přitom o ideologický přívazek, neboť to je konstitutivní charakteristika pospolitosti – pokud její nároky členové i okolí uznávají, skupina se takto pospolitostí teprve stává. V opačném případě nemohou nějaké pevně stanovené strukturální charakteristiky determinovat rozdělení na pospolitosti a jiné formy sociálních vazeb. Díky této dynamice není pojem pospolitosti jednoduše zachytitelný do jasných deskriptivních kategorií.

První část práce se zabývá konceptem moderních představ společnosti, které pojednává jako základ symbolické integrace. Navazuje především na práci Charlese Taylora, který tento koncept rozpracoval pro účel svého zkoumání modernity jako sekulárního věku. Rovina představ společnosti (v angličtině „social imaginaries“) je elementárním rámcem kolektivního sebeporozumění, čím společnost a vztahy v ní jsou a čím by měly být. Normativní prvek je zde integrální a určuje dynamiku ostatních sfér. Taylor pojmenovává ústřední ideál moderních společností jako vzájemný prospěch – snaha uspořádat společnost tak, aby jednotlivá jednání propojených, avšak svobodných aktérů vedla k maximálnímu dobru pro všechny. Politicky vlivné teorie moderní doby se pohybují v tomto základním rámci, a jím je také poměřována každá institucionální změna. Průvodcem této představy je také silný tlak na změnu všech stávajících uspořádání, který vede i k nestabilitě

vyvolávající sny o harmonické pospolitosti. Moderní představa společnosti ovšem svými vnitřními nároky poukazuje jinam.

Tématem druhé části je komplementární problém, a to studium procesu, ve kterém si člověk osvojuje soustavu nároků platných v dané společnosti. Východiskem zde je teorie uznání v podobě, kterou rozpracoval Axel Honneth, a především její část dotýkající se socializace. Hlavním motivem tohoto procesu je postupná distanciaci mezi dítětem a matkou (ne nutně biologickou), kdy prvotní symbiotický vztah nahrazuje struktura očekávaného uznání osobnosti v určitých rolích. Honneth odsud dále dovozuje vlastnosti aktérů v moderní společnosti v rovině partnerské a vztahové, právní a ekonomické. Pro účely této práce je významný jeho koncept formální pospolitosti. Uvedené „vrůstání“ do vztahů uznání s druhými lidmi činí člověka schopným zaujímat místo v rámci pospolitostí chápaných jako struktury nároků, a zároveň je dosti flexibilní, a umožňuje tak uvažovat o zahrnutí rozmanitých sociálních útvarů. Doplnuje takto z hlediska jednotlivce pojem představ společnosti a problematizuje pojem jedince jako racionálně kalkulujícího. Tyto dvě perspektivy ukazují, že také individualismus musí být podepřen určitou vizí možnosti hodnotného života, a tato vize se potvrzuje jenom v rámci společenství.

Následující část nejprve dále rozvíjí toto téma z hlediska filosofického komunitarismu. Různí komunitarističtí autoři, zejm. Michael Sandel, Michael Walzer či Alasdair MacIntyre, reflektují různé aspekty lidské existence a její pospolitě dimenze. Zde jsem se zaměřil na pojetí osoby konstituované hodnotami zakotvenými v horizontu společenství, které problematizuje představu osamocené aktéra rozhodujícího racionálně o svých cílech. Dalším klíčovým pojmem je tradice – soubor cílů a hodnot společenství, které utvářejí jeho sdílenou praxi a tvoří základ hodnocení jednotlivců. Třetí zde probraná otázka se týká morální argumentace a jejího sepětí s bohatými vrstvami významů a zkušeností,

kteřé jsou vlastní společenství. Tato sociálně filosofická reflexe představuje zároveň polemiku s neproblematickým universalismem a individualismem připisovaným liberálním teoriím.

Na toto obecné vymezení problému pospolitosti navazuje pokus o identifikaci základních empirických fenoménů korelujících s teoriemi pospolitosti. Zaměřil jsem se na dva typy, které jsou typické pro moderní společnost. Jednak jsou to rozmanité malé asociace vznikající z různých důvodů převážně na lokální bázi, a potom velká pomyslná uskupení jako jsou zejména národy, které si i přes anonymitu vztahů dovedou získat emocionální přesvědčivost a loajalitu. V jejich analýze jsem se opřel o práce B. Andersona. Povahu těchto různých společenství lze potom shrnout následovně. Malá společenství jsou sítě známostí a bezprostředních vztahů, vznikajících kolem společné praxe, které odpovídají také hodnoty skupiny. Jejich koheze vzniká na tomto základě a trvá, dokud sdílená činnost motivuje členy k participaci. Proti tomu stojí pomyslné společenství, pro něž je hlavním účelem existence právě soudržnost skupiny, a další cíle a hodnoty jsou tomu podřizeny. Takové společenství mnohem více reflektuje svou povahu a mobilizuje své členy kolem rituálů zdůrazňujících její hodnotu. Z výše uvedených důvodů lze uvažovat jako o svébytném společenství, částečně paradoxně, také o veřejnosti. Ta se takto projevuje, kdykoli v ní probíhají rozpravy řídicí se určitými pravidly, hodnotami a zvyklostmi, navzdory konfliktnosti témat plynoucích z její povahy.

Závěrečná část dovozuje některé důsledky uvedeného pojetí. Zabývá se schopností mobilizovat jednání svých členů pro cíle, které deklaruje. Hlavní dimenze rozlišující pospolitosti je zde identifikována na jedné straně v praktickém založení uvedených asociací, které existují do té míry, do které jsou schopny udržovat společné jednání. Na druhé straně potom stojí pomyslná společenství, jejichž hlavním cílem je sociální koheze a které vedou k aktivizaci členů jenom ve výjimečných případech. Tyto dva typy se v realitě mohou prostupovat, a to

především tak, že vztah k pomyslnému společenství se stane základním motivem činnosti malého společenství, což může vést k závažným sociálním jevům. Takovéto vymezení může být instrumentalizováno politicky k rozněcování nesnášenlivosti mezi různými skupinami (etnickými, náboženskými etc.) na lokální bázi. Takto lze interpretovat např. fenomén etnických čistek, ve kterých zpravidla hrály roli jak vojenské síly, tak skupiny civilních obyvatel. Pospolitosť však nepředstavuje jenom vymezení vůči jiným skupinám, ale také sounáležitost směrem dovnitř, a tato dimenze může naopak pomoci překonávat historické křivdy a antipatie.

Místo pospolitosti v moderních společnostech je – i z důvodu uvedené ambivalence – vždy problematické. Na jedné straně se staví proti základním trendům modernizace, kterými jsou individuální svoboda a universalismus. Současně však představuje ideál, který tyto společnosti chronicky postrádají. Komunitarismus znamená v této souvislosti snahu vydobýt tomuto tématu místo v intelektuální reflexi doby, zatímco snahy o praktickou politiku prosazování a podporování komunit narážejí na strukturální problémy. V práci jsem se pokusil vymezit spojení mezi různými dimenzemi morální orientace jednotlivce a pospolitostí. Toto spojení naznačuje, že jednotlivec má trvalou potřebu uznání ze strany druhých lidí na pozadí sdíleného horizontu hodnot a významů, a jednotlivé dimenze této potřeby se konkretizují v pospolitostech, v jejich různých formách. Z tohoto důvodu představuje pospolitost, ačkoli je v napětí se strukturami moderních společností i s jejich sebepojetím, trvale se vracející ideál.

Literatura

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max: *Dialektika osvícenství. Filosofické fragmenty*. Praha, OIKOYMENH 2009.

Andacht, Fernando: „A Semiotic Framework for the Social Imaginary.“

URL:

<http://www.cspeirce.com/menu/library/aboutcsp/andacht/socimagn.htm>

(8.11.2010).

Anderson, Benedict: *Language and Power. Exploring Political Cultures in Indonesia*. Jakarta, Equinox Publishing Indonesia 2006.

Anderson, Benedict: *Představy společnosti*. Praha, Karolinum 2008.

Barry, Brian: „The Light that Failed?“ *Ethics*, Vol. 100, No. 1 (Oct., 1989), s. 160-168.

Baskerville, Stephen: „Politics and Same-Sex Marriage.“ in: *Society*; Nov/Dec2006, Vol. 44, Issue 1, s. 60-66.

Bellah, Robert N.: „Is There a Common American Culture?“ in: *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 66, No. 3 (Autumn, 1998), pp. 613-625.

Berger, Peter L./Luckmann, Thomas: *Sociální konstrukce reality. Pojednání o sociologii vědění*. Brno, CDK 1999.

Berger, Peter L.: *Facing Up to Modernity. Excursions in Society, Politics and Religion*. New York, Basic Books 1977.

Blum, Lawrence: „Recognition, Value, and Equality. A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism.“ *Constellations*, Volume 5, No 1, 1998, s. 51-68.

Bourdieu, Pierre: *Teorie jednání*. Praha, Karolinum 1998.

Calhoun, Craig: „Nationalism and Ethnicity.“ *Annual Review of Sociology*, Vol. 19 (1993), p. 211-239.

Calhoun, Craig: „The Class-Consciousness of Frequent Travellers: Toward a Critique of Actually Existing Cosmopolitanism.“ *The South Atlantic Quarterly* 101:4, Fall 2002, s. 869-897.

Calhoun, Craig: *Nations Matter. Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. Abingdon, Routledge 2007.

Castoriadis, Cornelius: *The Imaginary Institution of Society*. Cambridge, Mass., MIT Press 1998.

Cavanaugh, William: *The Myth of Religious Violence*. Oxford, Oxford University Press 2009.

Cohen, Anthony: *The Symbolic Construction of Community*. London, Routledge 1985.

Elias, Norbert: *O procesu civilizace*. 2 svazky, Praha, Argo 2006 a 2007.

Eriksen, Thomas Hylland: *Antropologie multikulturních společností. Rozumět identitě*. Praha/Kroměříž, Triton 2007.

Eriksen, Thomas Hylland: *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London, Pluto Press 2001.

Etzioni, Amitai: „Old Chestnuts and New Spurs.“ in: týž (ed.): *New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Communities*. Charlottesville and London, University Press of Virginia 1995, s. 16-34.

Etzioni, Amitai: *Morální dimenze ekonomiky*. Praha, Victoria publishing 1995.

Etzioni, Amitai: *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*. New York, Crown Publishers, Inc. 1993.

Fergus Kerr: „The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology.“ in: Abbey, Ruth (ed.): *Charles Taylor*. Cambridge, Cambridge University Press 2004, s. 84-104.

Foucault, Michel: *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*. Praha, Dauphin 2000.

Fraserová, Nancy/Honneth, Axel: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004.

Gellner, Ernest: *Národy a nacionalismus*. Praha, Hříbal 1993.

Gutmann, Amy. „Communitarian Critics of Liberalism.“ *Philosophy and Public Affairs*, Summer 1985: 308-322.

Habermas, Jürgen/Ratzinger, Joseph: „Předpolitické mravní základy svobodného státu.“ (Diskusní večer v Bavorské katolické akademii, Mnichov, pondělí 19. ledna 2004). In: *Salve*, 4/05, s. 99-117.

Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. MIT Press 1996.

Habermas, Jürgen: *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha, Filosofia 2000.

Hitlin, Steven: „Values as the Core of Personal Identity: Drawing Links between Two Theories of Self.“ *Social Psychology Quarterly*, Vol. 66, No. 2, Special Issue: Social Identity: Sociological and Social Psychological Perspectives. (Jun 2003), s. 118-137.

Honneth, Axel: „Ohne Liebe fehlt uns eine Dimension“. In: *Frankfurter Rundschau*, 11.1.2010 (internetová verze na adrese http://www.fr-online.de/in_und_ausland/kultur_und_medien/themen/?em_cnt=2197674&em_ivw=fr_feu_themen).

Honneth, Axel: *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge, Polity Press 1995.

Honneth, Axel: „Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory.“ in: týž: *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*. Albany, State University of New York Press 1995, s.15-49.

Honneth, Axel: Meze liberalismu. K politicko–etické diskusi o komunitarismu. In: Velek, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996, s. 13–38.

Honneth, Axel: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass., The MIT Press 1991.

Horkheimer, Max/Marcuse, Herbert: „Filosofie a kritická teorie“, In: *Filosofický časopis*, 2003, č. 4, s. 617-638.

Hrubec, Marek: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ In: *Filosofický časopis*. 2003, roč. 51, č. 4, s. 592-616.

Horkheimer, Max: „Tradiční a kritická teorie“, In: *Aluze*, 2001, č. 1, s. 74-106.

Hroch, Miroslav (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*. Praha, SLON 2004.

Hroch, Miroslav: *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*. Praha, NLN 1999.

Hrubec, Marek a kol: *Martin Luther King proti nespravedlnosti*. Praha, Filosofia 2010.

Hrubec, Marek: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou*. Praha, Karolinum 2003, s. 97-106.

Hrubec, Marek: „K feministické kritické teorii zneuznání.“ in: *Gender, rovné příležitosti, výzkum*. č. 1/2007, s. 13-15.

Hrubec, Marek: „Východiska Taylorova výkladu ambivalentního charakteru moderny.“ in: Taylor, Charles: *Etika authenticity*. C. d., s. 113-132.

Jay, Martin: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*. Berkeley, University of California Press 1973

Keller, Jan: *Soumrak sociálního státu*. Praha, Slon 2006.

Kögler, Hans-Herbert: *Kultura, kritika, dialog*. Praha, Filosofia 2006.

Kögler, Hans-Herbert: *The Power of Dialogue. Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*. Cambridge, The MIT Press 1996.

Laitinen, Arto: „'Baffling' Criticism of an 'Ill-Equipped' Theory: An Intervention in the Exchange Between MacIntyre and Taylor“, in *Communitarianism and Citizenship*, E. Christodoulidis, ed. Aldershot: Ashgate 1998, s. 192-207.

Laitinen, Arto: „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood.“ in: *Inquiry*, Vol. 45, 4, s. 463-478.

MacIntyre, Alasdair: *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press 1988.

MacIntyre, Alasdair: *Ztráta ctnosti. K morální krizi současnosti*. Praha, OIKOYMENH 2004.

Marx, K./Engels, B.: *Komunistický manifest*. Praha, SNPL 1954.

Naimark, Norman: *Plameny nenávisti. Etnické čistky v Evropě 20. století*. Praha, NLN 2006.

Okin, Susan Moller: „The Family: Gender and Justice.“ in: Clayton, Matthew/Williams, Andrew (eds.): *Social Justice*. Oxford, Blackwell Publishing 2004. s. 203-217.

Parsons, T., Shils, F.A. (eds): *Toward a General Theory of Action*. Harvard University Press, 1951.

Prudký, Libor a kol.: *Inventura hodnot. Výsledky sociologických výzkumů hodnot ve společnosti České republiky*. Praha, Academia 2009.

Putnam, Robert: *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York, Simon & Schuster 2000.

Rais, Karel Václav: *Pantáta Bezoušek*. Praha, Odeon 1972.

Rak, Jiří: *Bývali Čechové. České historické mýty a stereotypy*. Praha, H&H 1994.

Rawls, John: *Teorie spravedlnosti*. Praha, Victoria Publishing 1995.

Rokeach, Melvin: *The Nature of Human Values*. New York, The Free Press 1973.

Sandel, Michael J.: *What Money Can't Buy. The Moral Limits of Markets*. Přednáška z cyklu „The Tanner Lectures on Human Values.“ Delivered at Brasenose College, Oxford, 11th and 12th May, 1998.

Sandel, Michael: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, Cambridge 1982.

Sandel, Michael: *The Case Against Perfection. Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press 2007.

Schofield, Phillip R.: *Peasant and Community in Medieval England, 1200-1500*. Houndmills, Palgrave Macmillan 2003.

Štěch, O.: „Amitai Etzioni: Od organizace k aktivnímu společenství.“ in: Šubrt, J. (ed.), *Soudobá sociologie I (Teoretické koncepce a jejich autoři)*. Praha, Karolinum 2007, s. 315-334.

Šubrt, Jiří: *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha, Karolinum 1996.

Šubrt, Jiří: *Čas a společnost. K otázce temporalizované sociologie*. Praha, ISV 2002.

Tam, Henry: *Communitarianism. A New Agenda for Politics and Citizenship*. London, MacMillan 1998.

Taylor, Charles, „Explanation and Practical Reason.“ in: Nussbaum, Martha and Sen, Amartya (eds.): *The Quality of Life*. Oxford, Oxford University Press 1993, s. 208-232.

Taylor, Charles: „A Catholic Modernity?“ in: Heft, James L. (ed.): *A Catholic Modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture*. New York, Oxford University Press, 1999, s. 13-37.

Taylor, Charles: „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate.“ in: Taylor, Charles: *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1995, s. 181-203.

Taylor, Charles: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ in: Kis, János (ed.): *Současná politická filosofie*, Praha, Oikoymenth 1997, s. 465-494.

Taylor, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Taylor, Charles: *Etika authenticity*. Praha, Filosofia 2001.

Taylor, Charles: *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press 2004.

Taylor, Charles: *Multikulturalismus. Zkoumání politiky uznání*. Praha, Epoque 2004.

Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.

Thompson, Edward Palmer: *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage Books 1966.

Tocqueville, Alexis de: *Demokracie v Americe*. Praha, Academia 2000.

Tönnies, F.: *Community and Civil Society*. Cambridge, Cambridge University Press 2001. Přel. Jose Harris a Margaret Hollis.

Velek, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996.

Velek, Josef: „Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera.“ In: Walzer, Michael: *Interpretace a sociální kritika*. Praha, Filosofia 2000, s. 97-148.

Walzer, Michael: „The Communitarian Critique of Liberalism.“ in: *Political Theory*, Vol. 18, No. 1. (Feb., 1990), pp. 6-23.

Walzer, Michael: *Interpretace a sociální kritika*. Praha, Filosofia 2000

Walzer, Michael: *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame, University of Notre Dame Press 1994.

Weber, Eugen: *Peasants into Frenchmen*. Stanford, Stanford University Press 1976.

Weber, Max: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, 1998.

Welskopp, Thomas: *Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Bonn 2000.

Wiggershaus, Rolf: *The Frankfurt School. Its History, Theories, and Political Significance*. MIT Press 1995.

Wilsona, Edward O.: *O lidské přirozenosti. Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem?* Praha, NLN 1993.

Winnicott, Donald W.: *Playing and Reality*. Oxon, Routledge 1991.

Wirth, Louis: „Urbanism as a Way of Life.“ In Sennett, Richard (ed.): *Classic Essays on the Culture of Cities*. New York, Appleton-Century-Crofts 1969, s. 152.

Young, Iris M.: „Equality of Whom? Social Groups and Judgments of Injustice.“ *The Journal of Political Philosophy*. Volume 9, Number 1, 2001, p. 1-18.

Young, Iris Marion: „Recognition of Love’s Labor. Considering Axel Honneth’s Feminism.“ in: van den Brink, Bert/Owen, David (eds.): *Recognition and power. Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. Cambridge, Cambridge University Press 2007, s. 189-212.