

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY V PRAZE

Katedra sociologie

Zuzana Kubišová

**POJETÍ ČLOVĚKA JAKO SPOLEČENSKÉ BYTOSTI
V TEORIÍCH AXELA HONNETHA A NANCY
FRASER: ANALOGIE A ROZDÍLY**

Diplomová práce

Vedoucí diplomové práce: PhDr. Marek Hrubec, PhD.

Praha 2005

Ráda bych na tomto místě poděkovala :
PhDr. Marku Hrubcovi, PhD. za jeho
vstřícnost, cenné připomínky a podporu
při psaní této práce.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předloženou práci vypracovala samostatně a použila pouze uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 18. srpna 2005

Zuzana Kubišová

Handwritten signature of Zuzana Kubišová in black ink, written in a cursive style.

POJETÍ ČLOVĚKA JAKO SPOLEČENSKÉ BYTOSTI V TEORIÍCH AXELA HONNETHA A NANCY

FRASER: ANALOGIE A ROZDÍLY

Úvod	2
I. Kritická teorie jako společné východisko teorií Axela Honnetha a Nancy Fraser	6
I.1. Úvod	6
I.2. Obecná charakteristika kritické teorie a trichotomie kritika/deskripce/normativita	9
I.3. Nástin vývoje kritické teorie	16
II. Teorie Axela Honnetha	21
II.1. Deskripce	22
II.2. Normativita	28
II.3. Kritika	36
III. Teorie Nancy Fraser	45
III.1. Normativita	47
III.2. Deskripce	57
III.3. Kritika	68
IV. Pojetí člověka jako společenské bytosti v teoriích Axela Honnetha a Nancy Fraser	74
IV.1. Deskripce	74
IV.2. Kritika	76
IV.3. Normativita	77
Závěr	80
Použitá literatura	81

ÚVOD

V předkládané práci se budu věnovat srovnání pojetí člověka v teoriích dvou současných předních představitelů kritické teorie – Axela Honnetha a Nancy Fraser.

Ke srovnání teorií Nancy Fraser a Axela Honnetha jsem se rozhodla proto, že, ač se oba autoři hlásí ke stejné společensko-vědní tradici, a jejich teorie tak sdílejí mnoho společných rysů, existují mezi nimi důležité rozdíly, které ukazují, jak různým způsobem je možné požadavky a předpoklady kritické teorie společnosti realizovat.

Na pojetí člověka jsem se rozhodla zaměřit proto, že určitá představa o člověku je vlastní každé sociologické teorii (jmenujme jen namátkou *homo oeconomicus*, *homo sociologicus*, *homo duplex*), přičemž právě v této představě (explicitní či implicitní) se promítají nejdůležitější východiska příslušné teorie, protože, ať je předmět dané sociologické teorie definován jakkoli, vždy se předpokládá, že člověk v sociálních strukturách jedná určitým způsobem a z určitých důvodů. Je vcelku lhostejné zda jsou tyto důvody kladeny do společenských struktur, či do psychických předpokladů člověka, či jsou představovány jako určitá kombinace obou těchto prvků. V každé sociologické teorii se tím nebo oním způsobem bere v potaz sociální aktér a pokud má být teorie koherentní, je třeba, aby představa o aktérovi odpovídala povaze jiných částí teorie.

Axel Honneth je čelným představitelem současné generace kritické teorie. Převzal Horkheimerovu, Adornovu a Habermasovu profesorskou stolicí sociální filosofie na universitě ve Frankfurtu (J. W. Goethe-Universität, Frankfurt am Main) a zastává rovněž místo ředitele tamějšího Ústavu pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung). Ve své teorii uznání se snaží o spojení normativní teorie s historicky situovanou mravností a o zmapování potenciálu kritiky a dalšího normativního vývoje v životním světě sociálních aktérů. S ohledem na tyto reálné vývojové tendence pak v teorii vypracovává společenskou kritiku, která vychází jak z obecné normativní roviny, tak z možností dané sociální reality.

Nancy Fraser je významnou severoamerickou představitelkou kritické teorie a působí jako profesorka sociální a politické teorie na druhém klíčovém pracovišti kritické teorie na New School Universty v New Yorku. Ve svých pracích propojuje sociální, politickou a morální teorii. V rámci sociální teorie vychází z tzv. perspektivního dualismu, který podle ní umožňuje postihnout ekonomické i kulturní dimenze sociálního života. Tento perspektivní dualismus se pak na rovině morální teorie projevuje v rámci dvojdimenzionální teorie spravedlnosti, která má poskytovat jednotný rámec pro zajištění spravedlivých ekonomických (přerozdělování) i kulturních (uznání) podmínek. Cílem, ke kterému má směřovat spravedlivě

uspořádaná společnost je participační parita, tj. norma, která vyžaduje „sociální uspořádání, které všem (dospělým) členům společnosti dovoluje, aby spolu jednali jako rovnocenní“¹. V rámci politické teorie se pak Fraser věnuje otázkám možností institucionálního zabezpečení participační parity v moderních společnostech.

Oba autoři pak v nedávné době konfrontovali své teorie ve společné knize *Přerozdělování nebo uznání?*,² v níž postupně předkládají své teorie a vzájemné repliky na ně.

Oba autoři se hlásí k tradici kritické teorie, tedy k sociálně-vědnímu směru, jehož představitelé se nechtějí zabývat pouze domněle neutrálním (a tak ve svých důsledcích pravděpodobně afirmativním) popisem a analýzou fungování společnosti, ale na základě předpokladu o nemožnosti nezajímavé analýzy společnosti – „pohledu odnikud“ - jasně definují základní normativní zájem, který určuje veškeré jejich snažení. Tento normativní zájem, a tedy cíl, o nějž se v rámci teorie usiluje, lze v nejobecnější rovině vymezit jako snahu o zlepšení života jednotlivců i sociálních skupin. Ovšem, jelikož kritické teoretiky a kritičtí teoretici předpokládají sociální zakotvenost každého normativního zájmu, provazují svá normativní stanoviska vždy s konkrétními pozitivními fragmenty, které jsou přítomné v analyzované společnosti. V rámci kritické teorie lze tedy mluvit o úzkém vztahu mezi sociologickou teorií, sociální kritikou a společenskou realitou, přičemž je ovšem tento vztah neustále reflektován a kriticky analyzován, a to proto, aby se teorie nestala pouhou ideologií některých specifických složek společnosti. Kritická teorie tedy poskytuje pomocí empirického popisu propojeného s definující normativní charakteristikou komplexní a kritické zhodnocení závažných sociálních problémů a změn, přičemž adekvátní, dostatečně obsáhlá a empiricky podložená koncepce společnosti představuje pro kritické badatele a badatelky klíčový nástroj pro podložené zlepšení existujících společenských podmínek.

Definujeme-li jako cíl teorie zajištění co nejlepších podmínek života jednotlivců i sociálních skupin, je jasné, že důležité místo bude v teorii hrát představa o těchto podmínkách i samotném pojmu (či jeho odmítání) dobrého života. Je dobrý život či případně sebeuskutečnění člověka definováno substanciálně, anebo jsou definovány jen jejich nutné podmínky? A pokud jsou definovány jen nutné podmínky, na základě čeho jsou dané

¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec z něm. a ang. orig. vydaných 2003, s. 64.

² Tamtéž. Pro seznámení se základními tezemi a argumenty, které oba autoři v uvedené knize předkládají, doporučuji recenze Ondřeje Lánského, Zuzany Uhde, Michala Pullmanna a Martina Škabrahy. Lánský, O.: „Fraserová, N. Honneth, A.: Přerozdělování nebo uznání?“, *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 2, s. 299-306.; Uhde, Z.: Nancy Fraserová, Axel Honneth: Přerozdělování nebo uznání?“, *Sociologický časopis*, v tisku.; Pullmann, M.: „Honneth a Fraserová o uznání a přerozdělování.“ *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 2, s. 307-310; Škabraha, Martin: *Fraserová versus Honneth*. 8.4.2005, http://vulgo.org/index.php?option=com_content&task=view&id=183&Itemid=1

podmínky představovány jako nutné? Je zřejmé, že odpovědi na uvedené otázky úzce souvisejí s představou o člověku, konkrétněji s představou o podstatných a univerzálních vlastnostech člověka, s představou o místě člověka ve světě a s představou o zakotvení člověka ve společenských strukturách.

Cílem této práce je ukázat, jakou podobu nabývá tento druh představ v teoriích Nancy Fraser a Axela Honnetha. Protože autoři věnují této problematice ve svých teoriích různý prostor a rovněž jsou v tomto ohledu v různé míře explicitní, resp. implicitní vyjdu v této práci nejprve od celkového popisu jejich teorií. Na základě tohoto představení jejich teorií pak budu rekonstruovat, jaké vlastnosti a schopnosti člověka předpokládá každá z uvedených teorií a jak je pojímáno sociální zakotvení člověka. Tento postup s sebou nese velkou výhodu, neboť umožňuje odhalit případné rozpory či nekoherentnosti mezi představou o člověku vztahující se k normativní rovině příslušné teorie a mezi představami o člověku, které jsou ve zkoumaných teoriích explicitně či implicitně obsaženy. Než se však začnu věnovat přímo teoriím Axela Honnetha a Nancy Fraser, nejprve v první části práce představím sociální kritiku obecně a následně se podrobněji zaměřím na základní charakteristiky kritické teorie a na interpretaci její strukturu, z níž následně budu vycházet při analýze teorií Nancy Fraser a Axela Honnetha.

Ještě než přejdu k vlastní práci, měla bych se zastavit u jednoho momentu předkládané práce – díky zaměření na problematiku, která se týká předpokladů sociologických teorií, bude mít tato práce značně interdisciplinární povahu, neboť otázky ohledně předpokladů sociologických teorií nelze zodpovědět bez pomoci disciplín jakými jsou filosofie, politologie apod. Interdisciplinarita této práce ovšem rovněž vychází ze samotné povahy kritické teorie, pro níž, jak podrobněji uvidíme v následující části, interdisciplinarita a propojení empirických a teoretických analýz představuje nezbytnou podmínkou kritického zkoumání celku společnosti. Kritičtí teoretici a kritické teoretičky totiž byli schopni již ve třicátých letech minulého století formulovat dnes samozřejmý požadavek interdisciplinárního přístupu ke společenským problémům, požadavek, kterým se dnes řídí nejen kritická teorie, ale sociální vědy jako celek. V současné situaci globálně se propojujícího světa, pro nějž jsou charakteristické nová prostorová organizace, nová propojení ekonomických, sociálních, politických a kulturních entit a procesů, je potřeba interdisciplinarit zjevná,³ ale interdisciplinární přístup nebyl vždy samozřejmostí a právě kritickoteoretické úsilí o

³ Viz např. Wallerstein, I. et al.: *Kam směřují sociální vědy (Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturalaci sociálních věd)*. Praha, SLON 1998, zvl. závěrečná část.

interdisciplinaritu je možné považovat za jednoho z významných předchůdců této stránky soudobého sociálněvědního bádání.

I. KRITICKÁ TEORIE JAKO SPOLEČNÉ VÝCHODISKO TEORIÍ AXELA HONNETHA A NANCY FRASER

I.1. Úvod

Název kritická teorie označuje myšlenkový proud, jehož programové teze a cíle vznikly na počátku třicátých let dvacátého století ve skupině badatelů, jež byla spjata institucionálními či osobními vazbami s Ústavem pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem. Nicméně kritická teorie je součástí širšího proudu společenské kritiky, jenž vychází z původních podnětů, které vedly mimo jiné k ustavení sociologie. Impulsem ke konstituování sociologie bylo znepokojení a nespokojenost s určitými jevy spojenými s aktuálním procesem společenské změny – se vznikáním moderní společnosti. Pro všechny první sociology byla charakteristická snaha najít vysvětlení pro fenomény, které považovali za nejpálčivější problémy své doby, a snaha o příspěvek k řešení příslušných problémů, přičemž oba tyto momenty v sobě obsahují moment kritiky, neboť existující stav je porovnáván (explicitně či implicitně) se stavem, který by měl existovat. Jistá kritická distance od existujících poměrů už zůstala rysem vlastním sociologii, ačkoliv postupně se na základě výsledků sociálních věd stávalo stále jasnější, že není možné si automaticky a samozřejmě nárokovat platnost nezávislého a univerzálního hodnotového základu kritiky.

Reakce na toto poznání je možné rozdělit na dva typy. Jednou tradicí je tradice weberovské nehodnotící vědy a pozitivismu. Přes mnohé odlišnosti je těmto směrům společné přesvědčení, že sociologie může dosáhnout objektivního poznání jen tehdy, když celou oblast hodnotových soudů vyloučí z „vědecké oblasti“. Avšak tím, že jsou hodnocení vyloučena z oblasti vědy, se díky historické a společenské situovanosti vědců a vědkyň neruší přítomnost (byť jen implicitní) hodnocení a zájmů ve vědě. Jiný způsob vyrovnání se z nemožností vyvázat se ze sociálních zájmů představuje tradice společenské kritiky, pro kterou je charakteristické, že cíle, kterým má sociologické poznání sloužit, nejsou zastírány, ale jsou naopak odhalovány. Všem těmto směrům je společné zkoumání zájmů, jejichž prosazování napomáhají vědecké poznatky, s čímž souvisí prověřování běžně užívaných kategorií dobrého, smysluplného, užitečného apod., které jsou platné v daném sociálním řádu. Tyto směry, mezi něž patří například kritická teorie, postmoderna, feministická sociologie, queer studies, multikulturalismus, se ovšem liší jednak v míře, v níž jasně definují své vlastní předpoklady, a dále v míře pozornosti, kterou věnují ospravedlnění těchto předpokladů. Právě kritická

teorie věnuje zdůvodnění základního zájmu, který určuje veškeré badatelské úsilí a v němž je založena celá teorie velkou pozornost, což je jedním z důvodů, pro které jsem se ve své práci rozhodla zabývat právě tímto vědním proudem.

V této kapitole bych tedy ráda představila hlavní rysy kritické teorie, jejichž uvedení umožní mimo jiné pochopit, jak se kritická teorie vyrovnává se zdůvodněním zájmů, které sleduje, a hodnotových předpokladů, ze kterých vychází. Cílem této kapitoly je představení myšlenkové tradice v jejímž rámci jsou budovány teorie Nancy Fraser a Axela Honnehta. Nejprve tedy představím základní znaky kritické teorie a představím strukturaci kritické teorie pomocí trichotomie kritika/deskripce/normativita⁴. Následně pak stručně představím vývoj kritické teorie od založení Ústavu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem až po současnou generaci kritických teoretiků a teoretiček, přičemž se nebude jednat o zevrubný historický přehled, ale o vymezení základních kontur vývoje.

Název kritická teorie označuje myšlenkový proud, jehož programové teze a cíle vznikly na počátku třicátých let dvacátého století ve skupině badatelů, jež byla spjata institucionálními či osobními vazbami s Ústavem pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem. Podle místa vzniku je kritická teorie též známa pod názvem frankfurtská škola.⁵ Přestože nelze automaticky ztotožňovat Ústav, frankfurtskou školu a kritickou teorii, byla spjatost s Ústavem pro kritickou teorii v mnoha ohledech určující, a to zvláště poté, co byl v roce 1931 zvolen do čela ústavu Max Horkheimer, jeden z hlavních tvůrců programových tezí kritické teorie a zároveň jeden ze zakladatelů Ústavu. Horkheimer se zasadil jak o vydávání *Zeitschrift für Sozialforschung*, časopisu, v němž vycházely důležité studie a analýzy kritických teoretiků a jim ideově blízkých autorů, tak o úspěšný přechod Ústavu do exilu v roce 1933 a o jeho přidružení ke Columbia University (a o následný vznik New School for Social Research - druhého kriticko-teoretického pracoviště). Horkheimer se rovněž spolu s Theodorem W. Adornem v padesátých letech podílel na obnovení Institutu ve Frankfurtu.

Ústav pro sociální výzkum byl založen roku 1923 a jeho programem byl interdisciplinární výzkum (sociologie, psychologie, filosofie, estetika, ekonomie ...)

⁴ Při interpretaci teoretického projektu kritické teorie prostřednictvím trichotomie kritika/deskripce/normativita vycházím jednak z článku Hrubec, M.: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ In: *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 593-616, a jednak z podnětných diskusí na toto téma, které probíhaly mezi Markem Hrubcem, Ondřejem Lánským a mnou v letním semestru roku 2004.

⁵ Podrobněji k rozdílům i provázanostem mezi Institutem pro sociální výzkum, kritickou teorií a frankfurtskou školou viz: Held, D.: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge Polity Press, 1980, kapitola „Introduction“ či také Münkler, H.: „Kritická teorie frankfurtské školy“. In Ballerstrom, O.; Ottmann, H. (eds.): *Politická filosofie 20. století*. Praha, Oikoymenth, 1993, stránky 169 – 173.

vycházející z tezí, hypotéz a kategorií marxismu, psychoanalýzy a kulturních studií.⁶ V Německu té doby se jednalo o jediný ústav zaměřený na interdisciplinární výzkum a otevřeně se hlásící k marxismu.⁷ Důraz kladený na interdisciplinaritu představoval od počátku jeden z důležitých rysů kritické teorie, neboť byl praktickým výsledkem vědomí, že dílčí racionalita jednotlivých disciplín není nutně spojená s racionální organizací celku společnosti, ba naopak, že jen posiluje nezamýšlené důsledky, a tak i iracionální fungování celku.⁸ Interdisciplinarita měla naproti tomu umožnit jak systematické poznání společenských souvislostí, tak propojení normativní koncepce s komplexním porozuměním soudobé společnosti jako celku, jako totalitě. Jak bylo naznačeno výše v prvním období kritické teorie se důraz na interdisciplinaritu projevoval hlavně zaměřením na tři oblasti - psychologickou, sociálně-ekonomickou a kulturní. Právě důraz na interdisciplinaritu pak dalším generacím kritických teoretiků a teoretiček umožnil, aby do svých pojetí kritické teorie organicky začlenili zásadní výsledky a proměny, ke kterým v průběhu dvacátého století dospěly sociální vědy, a to například jazykový obrat a kulturní obrat, anebo o závěry diskuse liberalismus-komunitarismus.

⁶ Podrobněji k dějinám kritické teorie viz: Wiggerhaus, R.: *The Frankfurt School (Its History, Theories, and Political Significance)*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1994 (něm. orig. 1986). A rovněž Held, D.: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge Polity Press, 1980.

⁷ Vandenberghe, F.: *Une histoire critique de la sociologie allemande (Aliénation et réification)*. Tome II. Paris, La Découverte/MAUSS (Collection Recherches), 1998, s. 13.

⁸ O významu interdisciplinarity projektu kritické teorie viz Münkler, H.: „Kritická teorie frankfurtské školy“. In Ballerstrom, O.; Ottmann, H. (eds.): *Politická filosofie 20. století*. Praha, Oikoyomenh, 1993, s. 169-198, s. 174. Autor zde odkazuje na článek Bonß, W.; Schindler N.: „Kritische Theorie als interdisziplinärer Materialismus.“ In: Bonß, W.; Honneth, A. (eds): *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*. Frankfurt a. M. 1982

I.2. OBECNÁ CHARAKTERISTIKA KRITICKÉ TEORIE A TRICHOTOMIE

KRITIKA/DESKRIPCE/NORMATIVITA

Kritičtí teoretici definovali cíl své práce jako snahu přispět k zajištění co nejširších možností lidského sebeuskutečnění. 1) Tento cíl nejobecněji vystihuje označení *emancipační zájem*⁹ a nejstručněji jej lze popsat jako úsilí o takový svět, společnost, kde všichni (!) lidé budou moci v co největší možné míře plně uskutečnit své možnosti. V souladu s takto vymezeným normativním cílem, pak byla kritická teorie svými autory představována jako intelektuální stránka historického procesu emancipace,¹⁰ jako teorie, již jde o možnosti člověka, o jeho svobodu, štěstí a práva.¹¹ Nicméně takovému vymezení normativního cíle, ke kterému se nadto hlásí i jiné sociálně-vědní směry, jako definiční znak myšlenkového proudu nestačí. Existují však i další charakteristické rysy kritické teorie, které lze nalézt ve tvorbě všech autorů, kteří se ke kritické teorii hlásí. 2) Jedná se například o *odmítnutí veškeré metafyziky* a o 3) s tímto odmítnutím související náhled, že sebeuskutečnění je jediné záležitostí konkrétních lidí jakožto „zvláštních dějinných subjektů,“¹² lidí jakožto autorů „veškerých svých historických životních forem“¹³ a nezávisí na realizaci žádných neosobních principů. 4) Dále se jedná o náhled, že tento *svět, společnost, je jediným místem, kde člověk může svého sebeuskutečnění dosáhnout*, přičemž vždy „v dané společnosti existují specifické možnosti zlepšování lidského života i specifické cesty a prostředky k realizaci těchto možností.“¹⁴ Tento náhled se tedy vztahuje k problematice/dialektice imanence a transcendence. 5) O dalším charakteristickým rysu kritické teorie je možné mluvit jako o „ontologické tezi kritické teorie“. Jedná se o pojetí *člověka jako bytosti, jež má aktivní vztah ke světu a jež se utváří v této aktivitě* (ve své činnosti), přičemž jediné z této aktivity a v ní

⁹ O tomto zájmu jako o určujícím pro kritickou společenskou vědu píše J. Habermas ve svém článku „Poznání a zájem.“ Přel. S. Sousedík. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č.2, s. 189-198. Tento text byl základem Habermasovy vstupní přednášky na univerzitě ve Frankfurtu ze dne 28.6.1965. Spadá tedy do období, kdy Habermas usiloval o ospravedlnění kritické teorie z hlediska teorie poznání, což byl projekt, který posléze opustil a místo něhož začal rozpracovávat teorii komunikativního jednání. Nicméně jeho vymezení emancipačního zájmu jako zájmu o získání svéprávnosti (s. 197) spolu s vymezením kritické sociální vědy jako vědy, do níž tento zájem vstupuje, lze považovat stále za platné a tudíž nic nebrání využití termínu *emancipační zájem* jako zastřešujícího označení pro cíl kritické teorie.

¹⁰ Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ Přel. P. Binková. *Aluze*, 5, 2001, č.1, Olomouc, FFUP (orig. 1937), s. 89.

¹¹ Marcuse, H.: II. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ Přel. I. část O. Štěch, II. část A. Bakešová. *Filosofický časopis* 2003 (4), orig. 1937, s. 628.

¹² Tamtéž., s. 632.

¹³ Horkheimer, M.: I. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C. d., s. 617.

¹⁴ Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*. Přel. Miroslav Rýdl. Naše Vojsko. Praha 1991 (orig. 1964), s. 26.

může vzniknout něco jako (jeho) vědomí či subjektivita.¹⁵ 6) Další charakteristický znak kritické teorie je úzce spojen se všemi dosud uvedenými rysy – jedná se *dialektiku imanence a transcendence*. Všichni kritičtí teoretici a teoretičky v návaznosti na levo-hegelovskou tradici vycházejí z předpokladu-teze, že emancipační zájem, který je cílem a základní hodnotou normativní roviny, není na realitě nezávislou normou, ale naopak předpokládají, že je inherentní součástí sociální reality, součástí, která se ukazuje, jak v psychické potřebě člověka žít naplněný život, tak ve více či méně explicitních snahách sociálních aktérů o ustavení, udržení či zlepšení podmínek, které žít takový život umožňují. 7) Jiným důležitým znakem je vědomí o sociální a historické podmíněnosti poznání a vědomí o spjatosti jednotlivých teorií se zájmy určitých skupin obyvatelstva. Toto vědomí vede k *opouštění iluze o nezainteresovanosti společensko-teoretické aktivity* a o možnosti vnějšího a neutrálního pohledu na společnost.¹⁶ 8) Dále je všem kritickým teoretiků společná snaha obhájit a ospravedlnit kritickou teorii na ne-objektivistickém a materialistickém základě, tedy s vědomím, že je nemožná neutrální perspektiva, slovník či jazyk, že vždy pozorujeme, jednáme a mluvíme z určitých perspektiv, z určitých stanovisek a s určitými slovníky, kterých se nelze zbavit (lze je jen zaměnit za jiné). 9) Zároveň ovšem kritičtí teoretici zastávají názor, že pravdivá tvrzení mohou být racionálně zvážena a posouzena nezávisle na bezprostředním sociálním zájmu.¹⁷ V tomto specifickém smyslu lze říci, že jsou přesvědčeni, že jakékoli tvrzení, které si činí nárok na pravdivost, ať už vychází z jakékoli perspektivy, lze srovnávat s jinými tvrzeními, která si rovněž činí nárok na pravdivost, a že lze zdůvodnit, proč je určitá perspektiva pravdivější či obecnější než jiná. 10) Dalším charakteristickým znakem kritické teorie je, již v dříve zmíněná interdisciplinarita, což je požadavek, který je na teorii kladen díky její snaze porozumět soudobé společnosti a jejím vývojovým/v ní obsaženým možnostem jako celku.

Přestože všechny uvedené znaky jsou pro kritickou teorii charakteristické, lze pochopitelně celek kritické teorie i její jednotlivé autory interpretovat a analyzovat různým

¹⁵ Interpretaci teoretického projektu kritické teorie prostřednictvím „ontologické teze kritické teorie“ nabízí článek: Fischbach, Franck: „Axel Honneth et le retour de aux sources de la théorie critique : la reconnaissance comme « autre de la justice ».“ In: Renault Emmanuel, Sintomer Yves (eds.) : *Où en est la théorie critique ? La découverte*, édition Recherches, Paris 2003, s. 169-184. V článku je rovněž kladen důraz na implikace, které má pojetí člověka jako aktivní bytosti pro současnou diskuse o teoriích spravedlnosti.

¹⁶ Viz pasáže Horkeimerova článku *Tradiční a kritická teorie* (c.d.) věnované tradiční teorii. Horkheimer zde (s.79) mimo jiné píše: „učenec a jeho věda jsou zapřaženi ve společenském aparátu, výkon vědy je momentem sebezachování, pokračující reprodukci daného, [...] Věda obstará své jasné, přehledné formulace, tak aby znalosti byly po ruce, kdykoliv je potřeba.“

¹⁷ Held, D.: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. C.d., s. 15-16, s příslušnou pozn. č. 4 na s. 409.

způsobem. V předkládané práci pro mne bude určují strukturace teorií Nancy Fraser a Axela Honnetha podle trichotomie kritika/deskripce/normativita, kterou tedy nyní představím. V rámci trichotomie kritika/deskripce/normativita rozlišujeme mezi normativní rovinou, na níž probíhá vymezení a ospravedlnění normativního stanoviska, rovinou deskripce, která představuje analýzu společnosti, a rovinou kritiky, v jejímž rámci je formulována kritika dané skutečnosti (resp. těch jejích částí, které jsou dle normativního kritéria nežádoucí) ve světle vlastních možností této skutečnosti a v souladu s normativním kritériem.

První výhodou takového strukturování kritické teorie je pozvednutí momentu kritiky na úroveň rovin normativity a deskripce. Ačkoli by se na první pohled mohlo zdát, že kritika je výsledkem pouhé aplikace normativních kritérií na realitu, tj., že kritika je jistým způsobem pouze určitým průnikem normativity a deskripce, je ve skutečnosti něčím víc. Kritika je totiž v rámci kritické teorie vždy kritikou dané společenské skutečnosti ve světle vlastních možností této skutečnosti, neboli: jedná se o moment, který je sice zakotvený v dané realitě, současně však v sobě obsahuje potenciál ke změně této reality, a to konkrétně ke změně, která odpovídající normativním kritériím teorie. Takováto zakotvenost kritiky v dané praxi souvisí s výše zmíněnou dialektikou imanence a transcendence. A právě možnost uchopit tuto dialektiku je další výhodou, kterou s sebou přináší trichotomická strukturace kritické teorie. Třetí výhodou trichotomie kritika/deskripce/normativita je skutečnost, že tato struktura poskytuje vhodný rámec pro zodpovězení otázky, které „zvláštní dějinné subjekty“ usilují o klíčový normativní cíl, totiž o zajištění co nejširších možností lidského sebeuskutečnění, v konkrétních socio-historických kontextech. Toto tázání vychází z již výše uvedeného předpokladu kritických teoretiků, že jakékoli sociálně-vědní myšlení je podmíněno společenským kontextem svého vzniku a je tedy jistým způsobem spojeno s určitými sociálními skupinami. Na základě tohoto předpokladu se pak představitelé kritické teorie docházejí k závěru, že je třeba nejen stanovit a ospravedlnit normativní cíl (v jejich případě zajištění co nejširších možností lidského sebeuskutečnění), ale že je rovněž nutné určit vztah mezi obecným emancipačním zájmem a místem tohoto zájmu v sociální realitě.

Po tomto uvedení tedy nyní přistoupím k podrobnějšímu rozboru/představení trichotomie kritika/deskripce/normativita.

Kritičtí teoretici si vždy byli vědomi, že vzhledem k vázanosti společenských věd na sociální kontext není možná neutrální analýza společnosti a že věda je vždy spojena s určitými hodnotovými soudy, a tudíž nikdy se nesnažili zakrývat svá hodnotová stanoviska a principy, ale naopak je vyslovovali a rovněž explicitně přiznávali svou společenskou

angažovanost. Díky tomuto zveřejňování hodnotových a morálních stanovisek a díky snaze je zdůvodnit, byla **normativní rovina**, normativní teorie, vždy inherentní součástí kritické teorie. V počátečním období sice ještě normativní teorie nebyla rozpracovávána natolik podrobně, jako v pozdější letech, nicméně se zde objevovala jak explicitní přihlášení k určitým normativním soudům, tak ospravedlňování celku kritické teorie a jejích metodologických a badatelských postupů právě těmito normativními kritérii. Horkheimer ohledně cíle kritické teorie uvádí, že jejím „cílem je štěstí všech jedinců,“¹⁸ a ohledně úlohy kritické teorie předesílá, že tato „není nějakou výzkumnou hypotézou, která prokazuje svůj užitek při vládnutí, nýbrž je neoddělitelným momentem dějinného úsilí vytvořit takový svět, který naplňuje lidské potřeby a schopnosti.“¹⁹ Herbert Marcuse ve třicátých letech prohlašuje, že cílem kritické teorie je „skutečné naplnění všeho, čím si člověk přeje být, když porozumí sobě samému z hlediska svých možností,“²⁰ a v letech šedesátých upřesňuje, že jedním ze základních hodnotových soudů, na nichž stojí kritická teorie, je „soud, že lidský život stojí za to, aby se žil či spíše, že je možno a nutno jej takto formovat. Tento soud je základem všeho duchovního úsilí; je to apriorní východisko teorie společnosti a jeho odmítání (které je zcela logické [!]) znamená zavržení samotné teorie.“²¹ Ve druhé generaci kritické teorie formuluje komplexní normativní teorii společnosti Jürgen Habermas, který je kromě tradic kritické teorie ovlivněn také jazykovým obratem, jenž se v jeho době nejvíce projevil v analytické filosofii. Jak již bylo řečeno výše, těžiště jeho normativní teorie spočívá v intersubjektivním komunikativním jednání a v s ním spjaté racionalitě, přičemž v posledních letech Habermas stále více rozpracovává politické a právní implikace takto pojaté normativity. Ve třetí generaci pak Axel Honneth normativní rovinu zakládá ve slabé, formální antropologii, která vychází z teorie uznání. A pokračuje ještě dále v Habermasově cestě formalizace a růstu obecnosti normativní roviny a normativních kritérií. Nancy Fraser se pak ve své teorii snaží o smíření deontologického zdůvodnění normy participační parity a její kontextualizaci za pomoci uznání, přerozdělování a reprezentace.

Ovšem přestože samotné vymezení normativní roviny je krokem významným, zůstává pro kritickou teorii jen krokem prvním. Při pouhém vymezení normativních stanovisek totiž není nezbytně nutné zabývat se vztahem normativní roviny k sociální realitě, k praxi. Avšak

¹⁸ Horkheimer, M.: I. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C.d. s. 620.

¹⁹ Horkheimer, M.: I. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C.d., s. 618.

²⁰ Marcuse, H.: „The Concept of Essence“ (orig. 1936), *Negations (essays in critical theory)*. Přel. Jeremy, J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1968, s. 71-72.

²¹ Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*. C.d., s. 26.

právě propojenost normativní roviny (emancipační zájem) s praxí patří mezi základní východiska kritické teorie. Marcuse například uvažuje o emancipačním zájmu, jako o zájmu, který se zformoval v historické zkušenosti lidstva, zkušenosti jejímž výrazem jsou „boje za lepší organizaci [...] životních podmínek, stejně jako [...] koncepce spravedlivějšího řádu věcí.“²² Samozřejmě, že v těchto „bojích za lepší organizaci životních podmínek“ lidé většinou nevznášeli požadavky, jejichž formulace by se přesně shodovaly s tím, jak formulují emancipační zájem kritičtí teoretici. Jde ale o to, že emancipační zájem je podle Marcuseho teoretickým a obecným vyjádřením základní lidské potřeby, totiž žít život, který stojí za to žít, tedy žít podle hodnot a cílů, které si člověk sám autonomně zvolí.

Tato obecná potřeba sebeuskutečnění samozřejmě v různých podobách konkrétní reality získává formu specifických nároků a požadavků, které jsou navíc formulovány s různou mírou explicitnosti. Spojitost obecného normativního cíle teorie se snahami konkrétních sociálních aktérů spočívá v tom, že obecný normativní cíl zůstává stále týž - snaha o takový svět, společnost, kde všichni (!) lidé budou moci v co největší možné míře plně uskutečnit své možnosti -, nicméně s tím, jak se mění společenská realita, tak dochází k „proměňování teoretického existenciálního soudu o společnosti, [proměňování] které je vedeno vědomím souvislosti teorie s dějinnou praxí. To nemá nic společného s potřebou bez ustání ‘radikálně zpochybňovat’ každý konkrétní teoretický obsah a začínat stále znovu a znovu od začátku [...] Kritická teorie nemění obsah nauky ze dne na den. Její proměny nejsou zvraty ve zcela nový náhled, dokud se nemění sama epocha.“²³ „Každopádně kritickou teorii nelze slučovat s idealistickou vírou, že ona sama představuje to, co přesahuje člověka, a že nepodléhá vývoji. [...] Tvrzení, že ji ovlivňují nové prvky, že se v budoucnu bude muset vyrovnat s novou situací tak, aniž by byla změněna podstata její nauky, zcela patří k současné existenci teorie a k její snaze o uplatnění se v praxi.“²⁴

Vychází-li ovšem normativní cíl kritické teorie, z obecné potřeby lidí, která se však mění s ohledem na stav společenské reality, a je-li zároveň cílem kritických teoretiků snaha přispět ke změně těch částí existující reality, které lze na základě normativního kritéria odsoudit, a touto změnou prospět konkrétním současným sociálním aktérům, nutně vzniká otázka, jak v dané sociální realitě určit ty zájmy a požadavky konkrétních aktérů, které skutečně směřují k takovému stavu, v němž lidé budou mít možnost(i) dosáhnout většího sebeuskutečnění než nyní.

²² Marcuse, H.: „The Concept of Essence“ C.d., s 75.

²³ Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ C.d., s. 100.

²⁴ Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ C.d., s. 103-104.

Toto určení je možné provést jedině na základě **deskripce**. Jedině na základě popisu a analýzy vývoje a fungování společnosti a světa a místa člověka v nich, je možné v realitě, v praxi, rozlišovat různé části podle toho, jak se shodují s normativním kritériem a zároveň podle jejich dynamiky.²⁵ Na základě důkladně provedené deskripce je realitu možné vnímat v několika úrovních.²⁶ Díky deskripci dojdeme k analytickému rozdělení skutečnosti na ty části, které přispívají k udržení statu quo, a na takové prvky, které tento řád ohrožují, neboli rozdělení na *fakticitu* v užším slova smyslu a na *tendence*. S ohledem na normativní kritérium je možné ve fakticitě rozlišit *špatnou fakticitu* (např. skutečnost, že někteří lidé jsou zabíjeni pro své náboženské či politické názory; fakt, že někteří lidé umírají hlady) a *dobrou fakticitu* (např. prostý fakt, že lidé jedí, či skutečnost, že existující láskyplné vztahy, anebo vztahy rovného právního uznání). A analogicky je možné rozčlenit i druhou část reality – *tendence*: jedná-li se o *tendence*, které směřují ke stavu, kde lidé (více lidí) bude mít možnost(i) dosáhnout většího sebeuskutečnění než nyní, tedy o takové části reality, které směřují ke stavu, který bude více odpovídat normativnímu kritériu (např. snahy o kvalitnější - zdravější a chutnější – jídlo; hnutí požadující odstranění rasové či genderové diskriminace; hnutí usilující o spravedlivější distribuci statků – př. potravin, o lepší životní prostředí atd.) mluvíme o *progresivních tendencích*. Naopak, máme-li co do činění s částmi reality, které vedou či mohou vést ke stavu, který by byl vzhledem k normativnímu kritériu horší než stav stávající (např. různá fašistická a rasismus podporující hnutí), mluvíme o *regresivních tendencích*.

Právě spjatost s progresivními tendencemi a případně s dobrou fakticitou dává kritické teorii jistotu, že její cíl – emancipační zájem - je skutečně cílem, o který lidé mají zájem a o který usilují.

Ovšem přestože, jak jsme viděli, je kritická teorie spjatá s progresivními tendencemi a dokonce o tuto spjatost vědomě usiluje, nevyčerpává se tím, že by se naprosto ztotožnila se snahami a s boji, které vyvíjejí a vedou potlačené skupiny, resp. ty skupiny, kterým daná skutečnost neumožňuje plné uskutečnění (př. proletariát, Inuité, Baskové ...). V takovém případě by totiž kritická teorie upadla do partikularismu a byla by jen ideologií, sice ideologií potlačených skupin, ale pouhou ideologií. Jejím zájmem by pak nebyl obecný emancipační zájem všech lidí, ale jen zájem některých partikulárních skupin. „Byla by [tedy pouze]

²⁵ Za připomínku, která mě přiměla k dodržování jasného rozdílu mezi praxí a deskripcí, a tak k důslednému promýšlení vztahů mezi trichotomií a praxí děkuji Janě Chaloupkové.

²⁶ Následující členění praxe, reality, vychází z debaty, která probíhala mezi Markem Hrubcem, Ondřejem Lánským a mnou v letním semestru roku 2004.

tradiční teorií se zvláštním pojetím problému, ne intelektuální stránkou historického procesu [...] emancipace.“²⁷

Avšak na druhé straně, kritická teorie se ve své snaze o obecnost a o co nejobecnější normativitu nesmí omezit na pouhé propracovávání normativních konceptů. Takové propracovávání by totiž při jisté odtrženosti od (společenské) reality mohlo nakonec skončit, právě pro svůj nezájem (ne-vztah) o společenskou realitu, jako faktor, který jistým způsobem pomáhá udržet třeba i špatnou fakticitu, a to i přes vnitřně kritický obsah normativních pojmů.²⁸

Proto je, jak již zdůrazňovali zakladatelé kritické teorie, klíčovou rovinou celé teorie další část trichotomie - **kritika**, v jejímž rámci kritická teorie obecný a neměnný normativní cíl dostatečně společensky konkretizuje a rozvíjí, aby byla možná jeho realizace v dané společnosti. Jde o to, že kritika dané skutečnosti je kritikou ve světle vlastních možností této skutečnosti (možností, které se nám nejvíce ukazují v té části reality, kterou jsme označili za progresivní tendence), jde tedy o to, že kritická teorie „si své cíle stanoví vždy jen na základě existujících tendencí společenského procesu.“²⁹ Cílem kritické teorie totiž není nějaký náhodně vymyšlený ideál (nové) dobré a spravedlivé společnosti, ale uspořádání celku lidských vztahů, které vyjde z existujících tendencí, přičemž bude rozvíjet pozitivní skutečnosti způsobem, který odpovídá normativnímu kritériu (tj. sebeuskutečnění). Právě proto, že kritika i při své *konkrétnosti* v sobě obsahuje moment *obecné platnosti*, můžeme spolu s Marcusem tvrdit, jak to, že „materialistický protest a materialistická kritika“³⁰ vyrostly v boji potlačených skupin za lepší životní poměry a zůstávají trvale spjaty s faktickým průběhem tohoto boje.³¹, tak zároveň to, že „kritická teorie nemá co dělat s uskutečňováním ideálů, které se stávají předmětem společenských zápasů.“³² Jde totiž o to, že „kritická teorie nemá co dělat s uskutečňováním [jakýchkoli konkrétních, a tedy v jistém smyslu náhodných, a společensky podmíněných] ideálů [záměrů a snah], které se stávají předmětem společenských zápasů. Rozpoznává [ovšem] v těchto [libovolných] zápasech na jedné straně věc svobody [pozitivní tendence a skutečnosti], na druhé straně věc útisku a barbarství [to, co je třeba na základě normativních cílů odmítnout].“³³ A do té míry, do které lze ve společenských zápasech detekovat pozitivní tendence a skutečnosti, do té míry zůstává

²⁷ Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ C.d., s. 89

²⁸ To se například podle Marcuseho analýz stalo německému idealismu.

²⁹ Marcuse, H.: II. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C.d., s. 629.

³⁰ Tvůrci kritické teorie o své teorii zpočátku mluvili také jako o materialistické teorii.

³¹ Marcuse, H.: II. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C.d., s. 633.

³² Tamtéž, s. 630.

³³ Tamtéž, s. 630.

kritická teorie „spjata s faktickým průběhem tohoto boje“, ovšem i při vší své spjatosti s faktickými snahami o lepší životní poměry kritická teorie zůstává obecnou a nestává se partikulární.

Vidíme tedy, že na úrovni kritiky se prolíná obecné normativní měřítko – možnost sebeuskutečnění – a reálné lidské snahy o konkrétní naplnění tohoto kritéria a také již existující možnosti sebeuskutečnění (skutečnosti, v nichž člověk žije jako skutečně autonomní a autentická bytost).

I.3. NÁSTIN VÝVOJE KRITICKÉ TEORIE

Lze rozlišovat mezi třemi generacemi kritické teorie. První je spojená s předválečným a s exilovým Ústavem a mezi nejvýraznější postavy tohoto období patří Max Horkheimer, Theodor W. Adorno a Herbert Marcuse. Již pro počátky kritické teorie je charakteristický silný zájem o vztah mezi teorií a praxí. Kritická teorie je totiž definována jako věda, která zkoumá podmínky a možnosti transformace společnosti do stavu, jenž bude (více) odpovídat požadavku zajištění co nejširších možností lidského sebeuskutečnění. Je tedy logické, že kritičtí teoretici se zajímají o vztah mezi svou teorií a společností, v níž by mělo k této transformaci dojít a v níž jedině lze nalézt podmínky a možnosti zmíněné transformace. V souladu s takovýmto vymezením teorie, které je radikálně odlišné od tradičního pojetí teorie a vědy (pro něž je charakteristické, že „sociální geneze problémů, reálné situace, ve kterých je věda používána, účely, k nimž je využívána, jsou [...] něčím vnějším,“³⁴ čím se samotná věda nezabývá) se kritičtí teoretici soustřeďují na otázky spojené s kritikou poznání, ideologií a vědy. Ovšem vzhledem ke společenskému vývoji ve třicátých letech, v němž se postupně nepotvrzují Marxovy předpoklady, že ty složky společnosti, které nejvíce trpí nespravedlnostmi stávajícího zřízení (konkrétně proletariát), se projeví jako pokrokové síly, jež vystoupí v obecném zájmu změny špatné fakticity, ustupují otázky kritiky poznání do pozadí a klíčového významu nabývá problém, zda a jak může teorie deklarující svou provázanost s praxí zachovat naději pro budoucí vývoj i v podmínkách, jež se stále více odchyľují od normativních požadavků. Horkheimer i Marcuse tento problém řeší stručnými

³⁴ Horkheimer, M.: I. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C. d., s. 617.

odkazy na zobecnitelný zájem, který mohou představovat jisté, byť zcela marginální složky společnosti, a na přirozenost člověka, jehož některé potřeby a požadavky jako například úsilí o sebezachování, uspokojení či štěstí nevyžadují žádné další ospravedlnění, neboť jejich přítomnost u všech lidí (včetně těch, jež žijí v rámci systémů, které brání svobodnému projevu člověka a skutečnému naplňování jeho potřeb) je dle názoru Horkheimera či Marcuseho dostatečnou zárukou jejich univerzálnosti. Problém vztahu normativity a praxe však není první generací kritických teoretiků dostatečně vyřešen.

Ve čtyřicátých letech se však u Horkheimera a u Adorna prohlubuje skepse ze soudobých poměrů natolik, že vypracovávají kritiku rozumu (*Dialektika osvícenství* -1947), rozumu, který pro ně dosud představoval emancipační potenciál. V rámci této kritiky sice ve společenském vývoji vidí progresivní i regresivní prvky, avšak ty druhé považují za jasně dominantní, za neustále narůstající a vlivnější. Usuzují, že tento regresivní vývoj je důsledkem narůstající racionalizace a technizace světa, která je založena na strachu z druhého, z neidentického (kterým může být jak, tak příroda, jednotlivý člověk či skupina lidí), strachu, který subjekt snaží překonat tím, že druhé ovládne. V této pesimistické koncepci dějin nakonec dospívají jen k rezignujícímu konstatování, že obrat k lepšímu není v dohledu.

Adorno jde pak v další letech ve své skepsi ještě dále (např. *Minima moralia* –1951, *Negative Dialektik* - 1966) a vidí svět jako beznadějně zvěcněný a uzavřený v tenatech instrumentálního rozumu a dokazuje, že systém, v němž žijeme pohlcuje vše a nic mu neuniká.³⁵ Moderní společnost je podle něj osudově unifikovaná a podřízená principu směny a principu identity (stejnosti), přičemž první vládne v oblasti praxe a druhý ovládá lidské myšlení. Výsledkem působení obou principů je proměna jedinečných bytostí a nezaměnitelných činů na měřitelné, stejné a zaměnitelné entity. Jedinou alternativou k tomuto celku pohlcujícímu veškerou kritiku je dle Adorna subjektivní reflexe těch jedinců, kteří si uchovali svou nezávislost a kritický rozum³⁶ a kteří skutečnost odsuzují na základě zcela kontrafaktického horizontu, v němž postulují svět, ve kterém není přítomná ani moc, ani násilí a kde se člověk může setkávat s jiným v souladu a bez způsobování křivd. U Adorna tedy dochází k naprostému odpojení praxe a normativity, jež představují jasné protipóly, které nespojuje nic kromě osoby teoretika (či umělce – *Ästhetische Theorie* – 1970, česky vyšlo jako *Estetická teorie* roku 1998) odsouzeného žít v absolutně zvěcněném světě.

³⁵ Následující argumentace vychází z Vandenberghe, F.: *Une histoire critique de la sociologie allemande (Aliénation et réification). Tome II.* C.d., a zvláště z kapitol „La philosophie du non-identique, ou la logique des apories“ a „La sociologie, ou l'aperception réifiante du réifié“.

³⁶ Münkler, H.: „Kritická teorie frankfurtské školy“. In Ballerstrem, O.; Ottmann, H. (eds.): *Politická filosofie 20. století.* Praha, Oikoymenth, 1993, s. 169-198.

Herbert Marcuse této hluboké skepsi nepropadá a v rámci své syntézy marxismu a psychoanalýzy rozpracovává teorii lidských pudů a potřeb, které podle něj představují základ nadějí na budoucí překonání špatné fakticity (*Eros and Civilization* - 1955). Zároveň, na rozdíl od Adorna a Horkheimerem, zdůrazňuje pozitivní momenty rozumu a techniky, které pro něj, i přes kritiku některých jejích stránek a způsobů použití, zůstávají nástroji pro osvobození od špatné fakticity a pro uskutečnění normativních ideálů.³⁷ Ovšem, co se týče normativního zakotvení teorie, v této oblasti se ani on nedopracovává k nějakému přesvědčivějšímu zakotvení normativní roviny.

O nástupu druhé generace kritických teoretiků lze mluvit od počátku šedesátých let, kdy vydává své první významné práce Jürgen Habermas,³⁸ který roku 1964 převzal původní Horkheimerovu profesorskou stolicí filosofie na univerzitě ve Frankfurtu a který je nejvýraznějším a rovněž určujícím kritickým teoretikem druhé generace kritické teorie. Habermas se z počátku soustředí na analýzu a kritiku vědy, techniky a technokracie (*Technik und Wissenschaft als Ideologie* - 1968) a postupně přechází k vypracování projektu ospravedlnění kritické teorie z hlediska teorie poznání (*Erkenntnis und Interesse* - 1968).³⁹ Od tohoto projektu ovšem posléze upouští a v návaznosti na lingvistický obrat začíná rozpracovávat teorii komunikativního jednání a diskurzivní etiku. Pro tento posun je charakteristické, že Habermas opouští paradigma práce a filosofii subjektu, které do té doby a ve shodě s první generací kritických teoretiků považoval za základ kritického a emancipačního jednání, a přenáší svůj zájem na intersubjektivitu, a tedy na vzájemný vztah subjektů (nedůležitějším dílem tohoto období je: *Theorie kommunikativen Handelns* z roku 1981). V tomto období Habermas dochází k rozlišení komunikativní racionality a racionality instrumentální, přičemž první je založena na vzájemném vztahu subjektů, zatímco druhá vychází ze subjekt-objektového vztahu. Oba druhy racionality jsou potřebné, ovšem vztahují se k různým oblastem životního světa. Komunikativní racionalita je vlastní lidskému soužití a organizaci mezilidských vztahů a jako taková je rovněž normativním modelem těchto vztahů, které je v praxi třeba chránit před přílišným rozpínáním instrumentální racionality. Od přelomu osmdesátých a devadesátých let

³⁷ Viz např. kapitoly „Nové formy kontroly“ a „Od negativního myšlení k pozitivnímu: technologická racionalita a logika panství“ v Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*. C.d.

³⁸ Pro pochopení Habermasova myšlenkového vývoje je českému čtenáři k dispozici jednak stručná, ale vyčerpávající a zasvěcená ediční poznámka k českému vydání Habermasových *Problémů legitimacy v pozdním kapitalismu* (Habermas, J.: *Problémů legitimacy v pozdním kapitalismu*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Praha, Filosofie, 2000 /orig. 1973/), jejímiž autory jsou Alena Bakešová a Josef Velek, a jednak je k dispozici publikace Horster, D.: *Jürgen Habermas : úvod k dílu*. Přel. E. Urbánek. Praha, Svoboda, 1995 (orig. 1980).

³⁹ Tuto Habermasovu snahu českému čtenáři přibližuje článek: Habermas, J.: „Poznání a zájmy.“ C.d.

se Habermas stále více soustředí na politické struktury, jakožto na podmínky a pravidla, které mohou zajistit prostor pro praktické užívání diskurzivní etiky, a rozpracovává politickou a právní teorii, v níž se pokouší o normativní zdůvodnění projektu demokratického právního státu (tituly: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* - 1992).⁴⁰ Habermas tedy nejprve vypracovává normativní horizont ideálních struktur nikým neovládané diskuse, přičemž tento horizont má své kořeny v praxi, v životním světě sociálních aktérů (v komunikativním jednání), a posléze se zabývá možnostmi, které pro uskutečňování tohoto horizontu nabízí reálná společnost (konkrétně moderní sociální stát) deformovaná mocenskými a ekonomickými nerovnostmi a proniknutá instrumentální racionalitou.

Ve třetí generaci kritické teorie, která se musí vyrovnávat jednak s teoretickými vlivy „kulturního obratu“, postmoderny, diskuse liberalismus-komunitarismus a teorií multikulturalismu a jednak s praktickými výzvami sociálních konfliktů v soudobých podmínkách postfordismu, postkomunismu a globalizace dochází k posunu od teorie komunikace k teorii uznání, jež umožňuje obsáhlejší a zároveň přesnější intersubjektivní pojetí pospolitosti než je pojetí Habermasovo. Uznání totiž není zvláštním typem jednání, ale na rozdíl od komunikace představuje strukturu společnou všem typům lidské aktivity, jež se určitým způsobem vztahuje k druhým lidem.⁴¹ Důvodem tohoto „pojmového posunu je přesvědčení, že postihnout morální důležitost velkého množství současných konfliktů je schopna pouze kategorie, která činí individuální autonomii závislou na intersubjektivním souhlasu“⁴² a na lidské pospolitosti. Vlivnou teorií uznání formuluje Axel Honneth, který uznání chápe jako základní předpoklad dobrého a naplněného lidského života a svou teorii uznání představuje jako nástroj umožňující pochopení morální stránky sociálních konfliktů. Tato teorie uznání pak slouží jako základ pro slabou, formální antropologii, kterou Honneth využívá při formulování normativní teorie, jež vymezuje „pouze sociální předpoklady

⁴⁰ Podnětnou interpretaci některých aspektů tohoto Habermasova období přináší článek: Velek, J.: „Jürgen Habermas a utopie věčného míru.“ In: *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 2, s. 231-253.

⁴¹ Fischbach, F.: „Axel Honneth et le retour de aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme « autre de la justice ».“ C.d., s. 179. Fischbach v této souvislosti odkazuje na publikaci Joas, H.: *La Créativité de l'agir*. Paris, Le Cerf, 1999 (orig. *Die Kreativität des Handelns* vyšel 1996).

⁴² Fraser, N.; Honneth, A.: *Redistribution or Recognition? (A Political-Philosophical Exchange)*. London & New York, Verso Books 2003. Resp. Fraser, N.; Honneth, A.: *Umverteilung oder Anerkennung? (Ein politisch-philosophische Kontroverse)*. Frankfurt, Suhrkamp 2003. Citováno podle strojopisné verze českého překladu (A. Bakešová, M. Hrubec), jejíž některé části M. Hrubec v akad. roce 2003/2004 distribuoval na semináři *Aktuální diskuse kritické teorie*. „Předmluva“, s.1.

lidského sebeuskutečnění, ale nikoli jeho samotné cíle.“⁴³ V debatě a v jisté opozici k Axelu Honnethovi pak formuluje svou teorii Nancy Fraser, která oproti teorii vycházející z morálního monismu uznání staví svou teorii, v níž integruje teorie uznání, typ požadavků, jež vznášejí teoretici distributivní spravedlnosti.

⁴³ A. Honneth: „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie.“ In: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofia, Praha 1996., s. 75-76.

II. TEORIE AXELA HONNETHA

V této části práce se budu věnovat teorii Axela Honnetha a jeho pojetí člověka. Axel Honneth svou teorií navazuje na snahy první i druhé generace kritické teorie, od první přejímá původní interdisciplinární projekt kritické teorie a, co se týče druhé generace, zde navazuje především na Habermasovy normativní koncepce komunikativního rozumu.⁴⁴ Ovšem čerpá i z jiných teoretických tradic: z francouzského strukturalismu a poststrukturalismu a ze s nimi spojené filosofie postmoderny,⁴⁵ z diskuse mezi liberalismem a komunitarismem.⁴⁶ Na základě těchto zdrojů a v návaznosti na Hegelův⁴⁷ výklad uznání a na sociální psychologii G.H.Meada⁴⁸ formuluje svou teorii uznání, v níž se soustředí na sociální předpoklady možnosti lidského sebeuskutečnění, resp. *možnosti žít dobrý život*, který vymezuje jako život, jehož cíle a smysl si svobodně volí a určují autonomní sociální aktéři.⁴⁹ Normativní

⁴⁴ Svou návaznost na první a druhou generaci kritické teorie i reinterpetaci některých jejich pojetí a přístupů Honneth představil ve své práci: Honneth, Axel: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press 1991. (z něm. orig. z r 1986 přel. K. Baynes)

⁴⁵ K Honnethově recepci a interpretaci postmoderny viz např. „Foucault's Theory of Society: A systems-Theoretic Dissolution of the *Dialectic of Enlightenment*.” v Honneth, A.: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press 1991; Týž: *The Fragmented world of the Social (Essays in Social and Political Philosophy)*. Albany, State University of New York 1995 (něm. orig. 1990); Týž: „Odvracená strana spravedlnosti. Habermas a etická výzva postmoderny.“ (orig. 1995) In: Týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofía, Praha 1996.

⁴⁶ K Honnethově interpretaci a recepci diskuse liberalismus-komunitarismus viz např. Honneth, A.: „Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu.“ (orig. 1991) In: Velek, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofía 1996, s. 13–38, Přel. M. Profant; Honneth, A.: „Posttradiční pospolitosti. Konceptuální návrh.“ (orig. 1993) In: Týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofía, Praha 1996.

⁴⁷ K Honnethově recepci Hegela viz např.: oddíl „An alternative Tradition in Modern Social Theory: Hegel's Original Idea“ v Honneth, A.: *The struggle for Recognition. Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. Polity Press, Cambridge 1995 (z něm. orig. z r. 1992 přel. J. Anderson); Týž: „Moral Development and Social Struggle: Hegel's Early Social-Philosophical Doctrines.“ In: Honneth, A.; McCarthy, T.; Offe, C., Wellmer, A. (eds.): *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass., MIT Press 1992. Honneth, A.: *Suffering from Indeterminacy. An attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Amsterdam. Van Gorcum 2000. K Honnethově aktualizaci Hegelových konceptů uznání a mravnosti viz: Hrubec, M.: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou*. Karolinum, Praha 2002, s. 97-106.

⁴⁸ Co se týče návaznosti na Meada, ta Honnethovi začala postupně jevit jako méně slibná, než se zdála zpočátku. Meadovský vliv tedy v Honnethově teorii zůstává, ustupuje však do pozadí. Honnethova vlastní vyjádření k jeho návaznosti na Meada viz: Honneth, Axel: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” *Inquiry*, 45, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson, s. 502-504.

⁴⁹ Axel Honneth svou teorii uznání podrobně rozpracoval ve spise *The struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. Polity Press, Cambridge 1995 (něm. orig. 1992). Tuto teorii pak dále rozvinul a upřesnil některé její části v diskusi s Nancy Fraser. Za počátek této diskuse je možné považovat přednášku, kterou Nancy Fraser přednesla na jaře 1996 na Stanford University v rámci *Tanner Lectures* (Fraser, N.: „Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation.“ In: Grethe B. Peterson (ed.): *Tanner Lectures on Human Values*, volume 19. B.m., The University of Utah Press 1998, s. 1-67.), navazovaly na ni různé časopisecké studie (Fraser, Nancy: „Recognition without Ethics?” *Theory, Culture & Society*, 18, 2001, č. 2-3. s. 21-42; Honneth, A.: „Recognition or Redistribution.” *Theory, Culture & Society*, 18, 2001, č. 2-3. s. 43-55.) a za její vyvrcholení je možné považovat společnou knihu obou autorů Fraserová, Nancy;

požadavek lidského sebeuskutečnění pak formuluje v jazyce slabé, formální antropologie a normativně vyznačuje „pouze sociální *předpoklady* lidského sebeuskutečnění, ale nikoli jeho samotné cíle.“⁵⁰ V této části práce představím Honnethovu teorii, a to za využití trichotomie kritika/deskripce/normativita.

II.1. DESKRIKCE

II.1.A. Obecná sociální teorie

V rámci své sociální teorie, tj. na rovině deskriptivní analýzy, Honneth zkoumá podmínky, v nichž se lidé mohou (sebe)uskutečňovat. V návaznosti na Hegelovu filosofii a zvláště na jeho výklad uznání a rovněž v návaznosti na sociální psychologii G.H.Meada dochází k tezi, že lidé jakožto „subjekty, které mají schopnost jednat a komunikovat, se stávají individui pouze tím, že se z perspektivy přitakávajících jiných individuí, učí vztahovat k sobě samým jakožto k bytostem, které mají určité pozitivní kvality a schopnosti.“⁵¹ Lidská individualita a s ní i možnost sebeuskutečnění se tedy konstituují ve vztazích v nichž „může jednotlivec učinit opakovanou [!] zkušenost, že specifické schopnosti jeho osoby mají trvalou [!] hodnotu pro jiné subjekty;“⁵² tj. ve vztazích vzájemného uznání a uznávání,⁵³ přičemž platí,

Honneth, Axel: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec z něm. a ang. orig. vydaných 2003. Honnethovo zamyšlení nad vlastním teoretickým vývojem a zároveň vyjádření k některým podstatným bodům jeho teorie uznání přináší článek Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions“ *Inquiry*, 45, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson, s. 513. Českému čtenáři Honnethovu teorii přibližuje článek: Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2, s. 297-309. Tento text je pozměnou verzí inaugurační přednášky z 28.6.1990 přednesené v Oddělení filosofie J.W.Goethe Universität Frankfurt am Main, v níž Honneth prvně formuloval základní motivy své teorie uznání. Komplexní pohled na Honnethovu teorii pak nabízí předmluva J.Velka: „Formální koncept mravnosti a politika uznání A.Honnetha.“ In: Honneth, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofia, Praha 1996. Seznámení s aktuální podobou Honnethovy teorie a s některými jejími klíčovými tématy nabízí rozhovor Honneth, A.; Hrubec, M.: „O Kritice a uznání. (Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem).“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 621-629.

⁵⁰ A. Honneth: „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie.“ C.d., s. 75-76.

⁵¹ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2, s. 297-309., s. 299.

⁵² Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004, s. 186.

⁵³ Obdobnou tezi formuluje také Charles Taylor, další z významných teoretiků uznání. Autor, kterému se v rámci diskuse mezi liberalismem a komunitarismem (k jejímž předním protagonistům patřil) podařilo provést zdařilou syntézu universalismu a kontextualismu. Taylor nicméně není kritický teoretik, ačkoli stejně jako Honneth patří do proudu současného neohegelianismu. Charles Taylor považuje za zásadní rys lidského života „jeho principiálně *dialogický* charakter. Lidmi schopnými jednat, kteří jsou s to chápat sebe sama a tím i určovat svou

že „s institucionálním vyhraněním sfér uznání [se] zvyšuje šance na nárůst individuality, jestliže je tím míněna možnost zajistit si v podmínkách sociálního souhlasu ve větší míře jedinečnost vlastní osobnosti; s každou nově vzniklou sférou vzájemného uznání se totiž odhaluje další aspekt lidské subjektivity, který si je jednotlivec schopen pozitivně připisovat pouze intersubjektivně.“⁵⁴ Tím, že se Honneth soustředí převážně na rovinu, v níž se ve společnosti konstitují možnosti pro lidské sebeuskutečnění, soustředí se hlavně „morální tlaky“, jimž na různých rovinách podléhá sociální interakce a na odrytí oněch normativních principů, které do značné míry zevnitř strukturují sociální procesy komunikace a interakce,⁵⁵ a poněkud stranou zůstává systémová integrace jednotlivých částí sociálního systému.

Vztahy uznání představují součást každého institucionalizovaného sociálního řádu, nicméně pro „specifickou odkázanost na intersubjektivní uznání, jímž se vyznačuje lidská životní forma, je vždy rozhodující zvláštní způsob, jímž je ve společnosti institucionalizováno vzájemné poskytování uznání.“⁵⁶ V Honnethově sociální teorii je možné tedy analyticky rozlišit dva stupně – na prvním, abstraktnějším stupni Honneth vymezuje jen obecné předpoklady sociální existence člověka, který má možnost sebeuskutečnění. Druhý stupeň pak představuje historická a sociální konkretizace těchto obecných předpokladů. Na této rovině se Honneth podrobně zabývá analýzou morálních struktur moderní společnosti.

Na nejobecnější rovině ve vztahu k člověku platí, že obecnou potřebou člověka je uznání, neboť jen ve vztazích k druhým se člověk může stát člověkem. Na téže rovině ve vztahu ke společnosti platí, že vztahy vzájemného uznání existují v každé společnosti. Kromě této faktické podoby poskytování uznání je rovněž součástí každé společnosti také morální řád (neboli řád uznání či také normativní realita), v němž jsou artikulovány principy vzájemného uznání v dané společnosti.⁵⁷ Morální řád představuje vyjádření morálních norem a některých substanciálních hodnot, které jsou vlastní každé společnosti a které se ovšem liší podle času a místa.⁵⁸ Jestliže na jedné straně platí, že existující formy uznání a jim odpovídající morální řád uznání jsou nutným předpokladem existence individuálních šancí na pozitivní vztah k sobě samému (a tedy na sebeuskutečnění), pak na druhé straně o formách

identitu, se staneme tak, že si osvojíme rozmanitost lidských jazyků. Slovo *jazyk* zde užívám ve velmi širokém smyslu. Zahrnuje nejen slova, která vyslovujeme, ale také jiné způsoby vyjadřování, například 'jazyky' umění, gest, lásky a podobně. Těmto způsobům vyjadřování se učíme v kontaktu s druhými.“ Taylor, Charles: „Politika uznání.“ In: Gutaman, Amy (ed): *Multikulturalismus (Zkoumání politiky uznání)*. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec, J. Velek. Filosofía, Praha 2001, s. 48. (orig. 1994, 1. vydání 1992).

⁵⁴ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofía 2004, s. 186. Zvýrazněno ZK.

⁵⁵ Tamtéž, s. 310-311.

⁵⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání*, C.d., s. 179.

⁵⁷ Tamtéž, s. 221 - 244.

⁵⁸ Z tohoto důvodu (vyjádření morálních norem a některých substanciálních hodnot) je o morálním řádu uznání možné mluvit také jako o kontextuální rovině normativity.

uznání i o příslušném morálním řádu platí, že do té míry, do které umožňují individuální rozvoj pozitivních vztahů k sobě samému, do té míry má daná společnost šanci, že se setká s dobrovolnou podporou svých členů.⁵⁹ „Společnosti jsou totiž z pohledu svých členů legitimní strukturou řádu pouze v té míře, v níž jsou schopny zaručit na různých úrovních spolehlivé vztahy vzájemného uznání.“⁶⁰ Řád uznání ovšem vstupuje dohry nejen pro zajištění bezproblémové společenské integrace, ale je rovněž důležitou součástí společenských konfliktů, je jejich *morální gramatikou*. Dle Honnetha totiž aktéři vstupují do společenských konfliktů, právě na základě zkušenosti zneuznání, tj. na základě porušení nároků na uznání, jejichž naplnění legitimně očekávali na základě daného morálního řádu.⁶¹

Zkušenost zneuznání má v Honnethově teorii dosti vyznané místo, neboť je to podle něj právě tato zkušenost, která vede k sociálním konfliktům a bojům. To, že zneuznání představuje tak významnou zkušenost plyne z faktu, že lidé si vytvářejí a udržují pozitivní vztah k sobě samému pouze s pomocí souhlasné či potvrzující reakce ze strany druhých lidí.⁶² Skutečnost, že zneuznání představuje sociální újmu, která narušuje předpoklady sebeuskutečnění a pozitivního vztahu k sobě samému odlišuje tuto újmu od jiných a činí ze zneuznání specifický typ újmy – morální újmu. Morální újma je újmou, kterou mohou zakoušet jen bytosti, které se mohou reflexivně vztahovat ke svým vlastním životům a které vědomě usilují o své blaho,⁶³ o žití dobrého života, neboli bytosti, které jsou si schopny vytvořit určitá pojetí dobra, o jejichž naplnění ve svém životě usilují.⁶⁴ Pro Honnetha je každý sociální konflikt nutně do jisté míry motivován zkušeností zneuznání a snahou o její odstranění, neboť podle něj lidé mohou určité jevy zažívat, popsat a artikulovat jako špatné, bezdůvodné nebo nespravedlivé jedině tehdy, porušují-li dané skutečnosti očekávání, která si lidé osvojili v socializaci, tj. porušují-li dané skutečnosti morální normy daného řádu uznání.

⁵⁹ Honneth, Axel: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” *Inquiry*, 45, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson, s. 501.

⁶⁰ Honneth, A.; Hrubec, M.: „O Kritice a uznání. (Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem).“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 626.

⁶¹ Podrobněji o této problematice viz v části věnované rovině kritiky v teorii Axela Honnetha.

⁶² Honneth, A.: “Recognition and Moral Obligation.” *Social Research*, 64, 1997, č.1. Translated by John Farrell.

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ Toto spojení zneuznání s negativní morální zkušeností, která je impulsem pro boj o uznání, je v napětí s jistou Honnethovou intuicí, která představuje problematiku, již autor aktuálně zpracovává. Jedná se o hypotézu, že boj o uznání a jeho neustálá společenská přítomnost mají kořeny v raném dětství, ve zkušenosti symbiózy dítěte s matkou. Tato zkušenost subjekt neustále nutí, aby se bouřil proti stavu, kdy mu druhý není naprosto k dispozici. V rámci této hypotézy by bylo možné říci, že neustálá existence boje o uznání pochází z anti-sociálního úsilí o nezávislost, úsilí, které vede každý subjekt k neustálému popírání odlišnosti druhého. Jelikož se ale jedná hypotézu, jejíž zpracovávání je vskutku „v běhu“ a k níž se autor navíc téměř nevyjadřuje a naopak v naprosté většině svých textů vesměs odkazuje k morální zkušenosti a morálním intuicím člověka, budu v předkládané práci vycházet z tohoto „morálního“ zdůvodnění boje o uznání a uvedenou hypotézu ponechám stranou. Více o napětí mezi těmito dvěma přístupy k boji o uznání viz Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson.

To, že je zneuznání přítomné v každém konfliktu, ovšem neznamená, že by každý konflikt musel být explicitně deklarován a aktéry chápán jako boj o uznání. Naopak je docela dobře možné, že konflikt bude chápán například pouze jako boj o vzácné statky, ovšem, jak potýká Honneth odvolává se na historické výzkumy⁶⁵, jedná se vesměs o statky (či o podíl na statcích) s jejichž držením je spojováno sociální ocenění a uznání skupin (např. majetek, podíl na moci atd.).⁶⁶

Co se týče konkrétnější roviny sociální teorie, jí bude věnována následující část práce, ale pro obecné Honnethovo pojetí člověka je v této souvislosti klíčové připomenoutou jeho vyjádření, že jelikož pro „specifickou odkázanost na intersubjektivním uznání, jímž se vyznačuje lidská životní forma, je vždy rozhodující zvláštní způsob, jímž je ve společnosti institucionalizováno vzájemné poskytování uznání,“⁶⁷ tak „subjektivní očekávání spjatá s uznáním, nelze jednoduše odvozovat z antropologicky chápané [nadčasové a ahistorické] teorie osobnosti; tím, co nám naopak poskytuje klíč k retrospektivnímu posuzování specifčnosti intersubjektivní ‘přirozenosti’ člověka, je spíše ten který nejrozvinutější stupeň diferenciací sfér uznání.“⁶⁸

II.1.A.b. Sociální teorie moderní společnosti

Na kontextualizovanější rovině sociální teorie se Honneth věnuje analýze moderní společnosti (o které mluví jako o měšťansko-kapitalistické společenské formě), resp. jejich struktur uznání, a to ze dvou důvodů – jednak analyzuje společnost, jejímž je členem, a jednak řád uznání, který vykrystalizoval v moderní společnosti, považuje za nejrozvinutější existující řád uznání. V této společenské formě totiž došlo k diferenciaci tří sfér uznání, které Honneth označuje jako *lásku*, *právo* a *sociální uznání*, jež je založené na skupinové *solidaritě* a na společně sdíleném hodnotovém horizontu. V sociálním životním světě, který v jisté

⁶⁵ Jmenovat: Thompson, Moore, Griessinger..... – viz to, co uvádí v osmé kapitole Thompson, Edward P., *The making of the English Working Class*. London: Gollancz, 1963.; Thompson, Edward P., *Customs in Common*. New York: New Press, 199.; nebo Moore, Barrington: *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, NY: M.E. Sharpe, 1978.; Scott, James C.: *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven 1985.; a Scott, James C.: *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven and London 1990.

⁶⁶ Honneth, A.: *The struggle for Recognition*. C.d., s. 166-167.

⁶⁷ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání*, C.d., s. 179.

⁶⁸ Tamtéž, s. 179 - 180.

formě obsahuje všechny tři stupně uznání, má individuum možnost postupně v těchto sférách získávat sebedůvěru (*láska*), sebeúctu (*právo*) a sebeocenění (*sociální ocenění*).⁶⁹ Pokud k tomuto dochází, může se člověk v celém spektru praktických vztahů k sobě samému ujistit o podpoře společnosti (ostatních), a tedy může k sobě samému zaujímat pozitivní vztah(y), což je nutný předpoklad sebeuskutečnění.

Ve sféře intimních vztahů, o které Honneth v návaznost na Hegela mluví jako o *lásce*, získává člověk *sebedůvěru*, důvěru ve vlastní schopnosti a výkony jakožto základní praktickou formu vztahu k sobě.⁷⁰ V této sféře se rovněž učí sebe samého chápat jako individuum vždy s vlastní potřebností. Tento vztah uznání geneticky a logicky předchází ostatním formám uznání a je vázán na tělesnou existenci jednotlivce a na jeho individuální vlastnosti, „proto je tento vztah uznání spojen s morálním partikularismem, který nemůže být narušen žádným pokusem o zobecnění,⁷¹ a nepřekračuje rámec primárních sociálních vztahů.

Druhou rovinou uznání je *uznání právní*. Na této rovině uznání člověk získává *sebeúctu*, neboť se učí sebe samého chápat jako právní osobu, které přísluší stejná autonomie a s ní spojená morální zodpovědnost jako všem ostatním členům společnosti.⁷²

Třetí formou uznání je *uznání sociální*, v jehož rámci dochází k ocenění individuálních vlastností, příspěvků či výkonů. Tato forma uznání se vztahuje ke sféře volnějších sociálních vztahů, přičemž v těchto „volnějších sociálních vztazích, v nichž se za vlády jednostranně vyloženého principu výkonu^[*] soupeří o postavení v zaměstnání, se [lidé] mohou naučit chápat sebe samé jako subjekty, které mají schopnosti a talent, jež mají hodnotu pro společnost,⁷³ neboli pro společenství jehož členy se cítí být. Pozitivní postoj, který je subjekt schopen vůči sobě zaujmout v případě, že se mu dostalo tohoto uznání, je *sebeocenění*. Tento

⁶⁹ Takto svou teorii uznání Honneth formuloval v *The struggle for Recognition*. C.d. V posledních letech však provádí určitou reformulaci, která se týká třetí sféry uznání. Zatímco dříve (*The struggle for Recognition*. C.d.,) kladl důraz na formu uznání, jež je v této sféře poskytována, totiž na sociální ocenění, nyní (např. ⁶⁹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Prerodělování nebo uznání*, C.d.) se více zaměřuje na aktivní složku osobnosti a na to, čím lidé osobně přispívají k životu a k rozvoji společenství. Proto postupně dochází k přesunu důrazu ze *sociálního ocenění na výkon*.

⁷⁰ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ C.d., s. 300.

⁷¹ Tamtéž, s. 304. Podrobné a komplexní vyložení významu sféry *lásky* viz: Honneth, A.: *The struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. Polity Press, Cambridge 1995 (něm. orig. 1992), s. 95-107.

⁷² Podrobné a komplexní vyložení významu sféry *právních vztahů* viz: Honneth, A.: *The struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C.d., s. 107-121.

* O jednostranně vyloženém principu výkonu Honneth mluví proto, že v moderní společnosti byl (a vesměs stále je) princip výkonu vykládán ze stanoviska, jehož „normativním vztahným bodem je hospodářská činnost ekonomicky nezávislého měšťanstva tvořeného muži“ (Fraser, N.; Honneth, A.: *Prerodělování nebo uznání*, C.d., s. 179 - 195.

⁷³ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Prerodělování nebo uznání*, C.d., s. 185.

typ uznání předpokládá společný horizont hodnot a cílů, v němž se shodují a setkávají ego a alter a v němž a na jehož základě si „vzájemně signalizují nezadatelný význam vlastního života pro život kohokoliv druhého,“⁷⁴ protože je možné o tomto vztahu mluvit jako o solidaritě.⁷⁵

Je důležité zdůraznit, že dvě naposled zmíněné roviny uznání vznikly jako samostatné sféry uznání až v průběhu utváření moderní společnosti, kdy došlo k oddělení právního uznání a sociálního ocenění. Tyto dvě roviny uznání v tradičních společnostech neexistovaly nezávisle na sobě, ale tvořily jednu směs právního respektu a sociálního ocenění. V rámci všech předmoderních společností „bylo právní uznání jednotlivce, tedy jeho uznávané, jistými právy zajištěné postavení člena společnosti, [...] [do jisté míry přímo úměrné] ‘cti’ či vyšší postavení, jež mu byly přiznány všemi ostatními členy společnosti v rámci etablovaného řádu, zajišťujícího poskytování prestiže.“⁷⁶ V měšťansko-kapitalistickém společenském řádu se na rozdíl od tradičních společností postupně prosazuje idea společenské rovnosti a spolu s ní i idea, podle níž musejí všechny subjekty dostat stejnou šanci na individuální sebeuskutečnění. Jednotlivé individuum se tedy může pokládat (ačkoli zpočátku ještě nikoli v souladu se skutečnou praxí, ale přece jen na základě normativní ideje) za rovné všem ostatním členům společnosti a tedy jimi jako takové uznávané, přičemž sociální ocenění konkrétních individuí zůstává i nadále poplatné hierarchicky rozčleněné stupnici hodnot, která nyní odpovídá nikoli už tradičním představám stavovské společnosti, ale nové kulturní ideji, ideji individuálního výkonu.

Analogicky ke třem formám uznání lze v měšťansko-kapitalistické společenské formě rozlišit odpovídající typy zneuznání.

Na rovině afektivní péče se jedná o typ zneuznání, „které se dotýká tělesné integrity určité osoby: základní typ osobního ponížení tvoří ony formy praktického špatného zacházení, v nichž je osoba násilně zbavována veškeré možnosti svobodně disponovat se svým vlastním tělem.“⁷⁷ Jedná se tedy o mučení nebo znásilnění, které mohou být považovány za základní

⁷⁴ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ C.d., s. 305.

⁷⁵ Podrobné a komplexní vyložení významu *solidarity* založené v intersubjektivně sdíleného hodnotového horizontu viz: Honneth, A.: *The struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C.d., s.121-130.

⁷⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání*, C.d., s. 181.

⁷⁷ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ C.d., s. 300.

typ ponížení a zneuznání člověka proto, „že mu berou tělesnou autonomii v interakci se sebou samým, a ničí tak jeho elementární důvěru ve svět [a v sebe].“⁷⁸

Druhý typ zneuznání se týká normativního sebeporozumění subjektu a konkrétně se jedná o odepření práv a sociální vyloučení, při němž „je lidská bytost ponížena tím, že jí v rámci jejího společenství není přiznána schopnost morální zodpovědnosti plnohodnotné [a rovnoprávné] právní osoby.“⁷⁹ Schopnost, „jež byla namáhavě získána teprve v procesech interakce, které tvoří obsah socializace.“⁸⁰

Třetí typ zneuznání „má negativní důsledky pro sociální hodnoty jednotlivců nebo skupin: jedná se v něm o znevážení individuálních nebo kolektivních způsobů života,“⁸¹ takže dotčené subjekty „se nemohou pozitivním způsobem – ve smyslu sociálního ocenění – zpětně vztahovat ke schopnostem, které získaly ve svém životě.“⁸²

II.2. NORMATIVITA

Normativní rovinu své teorie Honneth, stejně jako všichni kritičtí teoretici, propojuje s praxí a tedy i sociální teorií, takže i na normativní rovině bude klíčovým pojmem *uznání*. Hlavní hodnotou Honnethovy normativní teorie je možnost, aby člověk (všichni lidé) mohl žít smysluplný a dobrý život, v němž se člověk může plně (sebe)uskutečňovat. Takový život Honneth vymezuje jako život, ve kterém člověk rozvíjí své možnosti a schopnosti ve shodě s životními *cíli, které si sám autonomně zvolil*. Uznání zde vystupuje jako klíčová kategorie, jelikož sebeuskutečnění každého člověka závisí na možnosti rozvíjení nerušeného vztahu k sobě samému na základě zkušenosti sociálního uznání.

V Honnethově normativní teorii je možné rozlišit dvě části – jednak teorii spravedlnosti, kde definuje principy spravedlivého společenského uspořádání, a jednak rovinu ospravedlnění a prokazování nároku na platnost této teorie spravedlnosti. V tomto oddíle nejprve představím rovinu ospravedlnění (část1) a následně teorii spravedlnosti (část2). Protože jsou však spolu oba momenty jsou provázané a navíc se jejich výklad vzájemně

⁷⁸ Tamtéž, s. 303.

⁷⁹ Tamtéž, s. 304

⁸⁰ Tamtéž, s. 301.

⁸¹ Tamtéž, s. 301.

⁸² Tamtéž, s. 301.

prolíná a překrývá i v Honnethových textech, tak, aby bylo snazší porozumět k čemu směřuje rovina ospravedlnění, již nyní předešlu, že vlastní teorie spravedlnosti má podobu tripolární teorie spravedlnosti, v níž jsou zahrnuty zásady tří sfér uznání, které se odhalily v moderní společnosti, tj. zásady bezpodmínečné péče/lásky, rovnosti/úcty a ocenění.

II.1.A. Založení teorie spravedlnosti

Jak je již zřejmé z části věnované sociální teorii Axela Honnetha, Honneth považuje za klíčový pojem sociální teorie *uznání*, jež považuje za významný prvek sociální integrace. Uznání má však pro něj i další přednosti, které se vztahují k jeho normativnímu obsahu a potenciálu. Uznání je totiž prvkem (zkušeností), který je přítomný v sociální realitě a přitom má určitý normativní přesah. Jinými slovy: uznání představuje transcendenci v imanenci.

Uvedený moment transcendence v imanenci je velmi důležitý pro celou kritickou teorii, která v tomto ohledu navazuje na myšlenku levého hegelianismu, že „kritická analýza společnosti vyžaduje zpětné navázání na světu vlastní instanci transcendence.“⁸³ Jako transcendence je přitom chápán „normativní potenciál, který se znovu uplatňuje v každé společenské skutečnosti, protože je tím nejtěsnějším způsobem spjat se strukturou lidského zájmu. Tentýž myšlenkový pochod lze také formulovat tak, že ona ‘transcendence’ musí lpět na určité formě praxe nebo zkušenosti, která je jednak nepostradatelná pro každou reprodukci lidské společnosti, jednak však díky svému normativnímu přesahu také překračuje všechny dané formy organizace společnosti.“⁸⁴ A pro Honnetha je takovou instancí transcendence právě *uznání*.

Proč Honneth uznání považuje za nepostradatelné pro reprodukci lidské společnosti bylo již vysvětleno v předchozí části. Tato nepostradatelnost má ovšem důležité důsledky i na normativní rovině. Jde totiž o to, že uznání nejen zajišťuje sociální integraci, ale uznání je i morálním jednáním, neboť druhé uznáváme na základě hodnotových důvodů (např. na základě přesvědčení o rovnosti všech osob). Respektive druhé uznáváme proto, že u nich předpokládáme přítomnost určitých kvalit, které je na základě určitých hodnotových důvodů třeba ocenit (např. u všech dospělých lidí předpokládáme schopnost morální zodpovědnosti a proto všechny lidi uznáváme jako vzájemně si právně rovné). Tyto důvody představují

⁸³ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 297

⁸⁴ Tamtéž, s. 303.

ústřední hodnoty, které se konstitují v různých společnostech a které tedy podléhají historickým změnám.⁸⁵ Honnethovo stanovisko je tedy stanoviskem umírněného morálního realismu: důvody díky nimž můžeme někoho uznat, existují pouze v rámci zkušenostního horizontu konkrétního životního světa; ti kteří byli úspěšně socializováni do kultury tohoto životního světa chápou tyto hodnoty jako objektivní 'dannosti' sociálního světa.⁸⁶ Ovšem při takovémto provázání uznání a morálních hodnot, existuje nebezpečí morálního relativismu, kdy normativně závazná vymezení dobrého života jsou platná jen v rámci konkrétních společností, přičemž ani není možné provést srovnání, do jaké míry jednotlivá společenská uspořádání prospívají cíli lidského sebeuskutečnění.

Aby se Honneth vyhnul tomuto morálnímu relativismu a mohl koncipovat skutečně *obecnou* normativní teorii, jejíž součástí je pouze formální a postmetafyzická koncepce dobrého života, kdy jsou normativně vymezeny jen sociální předpoklady lidského sebeuskutečnění, přičemž konkrétní volba smysluplných životních náplní zůstává zcela záležitostí autonomních sociálních aktérů, vnáší do své teorie jako hlavní moment ospravedlnění normativní teorie spravedlnosti koncepci morálního pokroku.

Jakákoliv koncepce pokroku ovšem předpokládá, že aktuální či minulé podmínky jsou hodnoceny z určité perspektivy, vzhledem k určitému cíli. Honneth se i při vymezení tohoto cíle snaží zachovat formálnost své teorie, a tak nepřekvapí, že je pro něj tímto cílem je *emancipační zájem*, emancipační zájem formulovaný v jazyce teorie uznání jakožto cíl co možná nenarušeného utváření identity. "Pokročilost" jednotlivých společenských forem je tedy posuzována vzhledem k dobru osobního utváření identity, resp. vzhledem k dobru růstu možností individuálního sebeuskutečnění.⁸⁷

Důležitou součástí této koncepce morálního pokroku je neohegeliánská dějinně-filosofická teze, že zdrojem morálního vývoje a morálního pokroku je boj o uznání, protože právě v tomto boji, resp. bojích, dochází k ustavení normativních realit daných společenských řádů a také k ustavení a změnám převládajících sociálních výkladů morálních norem. Právě v boji o uznání, resp. v sociálních konfliktech (jejichž nutnou mravní složkou je ovšem boj o uznání), můžeme rozeznat procesy, jejichž přítomnost či nepřítomnost, případně jejich

⁸⁵ Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson, s. 508. Toto vymezení umírněného morálního realismu Honneth vytyčuje v polemice s Arto Laitinenem, který je naopak zastáncem ahistorického morálního realismu tří sfér uznání. Podrobněji viz: Laitinen, A.: „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?” *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 463–478.

⁸⁶ Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” C.d., s. 508.

⁸⁷ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerodělování nebo uznání?* C.d., s. 221–244.

zdařilejší či nezdařilejší průběh slouží jako kritéria pro hodnocení pokroku (případně regrese) ve vztazích uznání. Jedná se o proces(y) sociální inkluze a o proces(y) individualizace.⁸⁸ V prvním případě se jedná o rostoucí (klesající) zahrnování subjektů do okruhu plnohodnotných členů společnosti. Ve druhém se jedná o růst (pokles) míry „sociálně potvrzené individuality“, neboli o rozšiřování (zužování) okruhu aktivit, které jsou uznávány jako přínosné a oceněníhodné pro celou kolektivitu, může se jednat jak o aktivity „pracovní“ (např. uznání práce v domácnosti za stejně důležitou jako jiné okruhy činností označované jako práce), tak o aktivity kulturní (např. uznání menšinových kultur a tedy i identit příslušníků daných menšin).

Tuto svoji dějinně-filosofickou tezi o významu boje o uznání Honneth vyvozuje ze souvislostí mezi zkušeností zneuznání a vznikem sociálního konfliktu a existencí a vznikem sociálních hnutí. Honneth ukazuje, že sociální konflikt vzniká až ve chvíli, kdy lidé zakoušejí určité skutečnosti jakožto projevy nespravedlnosti a zneuznání.⁸⁹ Pro Honnetha je každý sociální konflikt nutně do jisté míry motivován zkušeností zneuznání a snahou o její odstranění, neboť podle něj lidé mohou určité jevy zažívat, popsat a artikulovat jako nespravedlivé a špatné nebo bezdůvodné jedině tehdy, porušují-li dané skutečnosti očekávání, která si lidé osvojili v socializaci, tj. porušují-li dané skutečnosti morální normy daného řádu uznání.

Je ovšem třeba říci, že ne každá zkušenost zneuznání, ponížení či nespravedlnosti, která člověka silně pocitově zasáhne, vede k rozpoznání křivdy zneuznání a k artikulaci nároku na uznání a případně i k artikulaci možností sebeuskutečnění, které překračují stávající stav, byť jsou v něm již jako potence obsaženy. „To, zda kognitivní potenciál, který obsahuje pocity sociálního studu a příkoří, nabude podoby morálního přesvědčení závisí ve velké míře na tom, jakou podobu má politické a kulturní prostředí dotčených subjektů – pozitivně lze říci, že pokud se má stát zkušenost zneuznání zdrojem motivace politických protestních aktivit, musí existovat artikulační prostředek sociálního hnutí.“⁹⁰ Hnutí, které umožní, aby větší počet dotčených spojil své úsilí ve snaze přesvědčit ostatní členy společnosti (veřejnost) o obecném, exemplární významu vlastního případu,⁹¹ a tedy o nutnosti změnit stávající praxi spolu se stávajícím výkladem určitých norem, přičemž v některých případech se může jednat i o

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Podrobněji k tomuto tématu viz: Honneth, A.: *The struggle for Recognition*. C.d., zvl. kap. 8 „Disrespect and Resistance: The Moral Logic of Social Conflicts.“, s. 160-170.

⁹⁰ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ C.d., s. 308

⁹¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 195 – 208.

přesvědčování o nutnosti změnit či odmítnout nejen výklad norem, ale přímo určité normy samé.

Dojde-li však k přeměně prožitků zneuznání a nespravedlnosti v politické protestní aktivity a v sociální konflikty, dochází v těchto konfliktech nejen k větším či menším proměnám nebo otřesům stávajícího sociálního řádu, ale rovněž k morálně praktickému vzdělávání střetávajících se osob,⁹² které ve výsledku může vést až ke změnám převládajících sociálních výkladů určitých norem či ke změně samotných norem a které zahrnuje následující skutečnosti: a) až na základě negativní zkušenosti zneuznání, nespravedlnosti atd. jsou aktéři schopni pozitivně artikulovat své vlastní požadavky, neboli dospět k autonomnějšímu a autentičtějšímu vyjádření svých cílů a potřeb;⁹³ b) v konfliktu aktéři *vzájemně* poznávají nejen své jedinečné vlastnosti, ale i jedinečné vlastnosti druhého (druhých); c) v konfliktech, v nichž si každá ze stran uvědomuje svou jedinečnost, si současně obě strany uvědomují i zakotvenost svých individuálních životů ve strukturách pospolitosti, svou závislost na vztazích uznání, které jim poskytuje jejich životní svět, tedy uvědomují si vnitřní sepětí individualizace a uznání.⁹⁴ Čím větší množství lidí si toto lépe a hlouběji uvědomuje, tím vyšší úroveň morální integrace společnosti (a tím i vyšší úroveň morálního pokroku) je dosaženo.

Ukazatelem míry dosaženého morálního pokroku v dané společenské formě, ale není pouze vědomí lidí o „vnitřním sepětí individualizace a uznání“, resp. vědomí o odkázanosti jejich individuálních životů a jejich štěstí na pospolitost a její struktury. Dalším a důležitějším ukazatelem je uspořádání a diferenciací samotných těchto struktur (resp. to, jaké strukturální možnosti pro sebeuskutečnění dané struktury nabízejí) a také to, jaká existuje míra individualizace a sociální inkluze pro jednotlivé subjekty (skupiny subjektů). Jelikož lze posoudit, jak velké množství lidí je v určitých podmínkách považováno za plnohodnotné členy společnosti, a protože je rovněž možné na základě srovnání zhodnotit velikost šancí,

⁹² Hrubec, M.: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou*. Karolinum, Praha 2002, s. 97-106, s. 104.

⁹³ Ke skutečnosti, že lidé jsou schopni artikulovat své požadavky až na základě negativních zkušeností, a tedy k obecně platnému faktu, že zkušenost s negativní fakticitou předchází jakýmkoli vědomým změnám sociálních poměrů, se váže problém možného ospravedlnování různých sociálních bezpráví a zneuznání, jakožto (historicky) nutných. Takováto ospravedlňující argumentace by ovšem vycházela jen z faktického stavu věcí a nebrala by v potaz normativní argumenty, což je v této souvislosti nutné. Uvedený problém představuje důležitý okruh otázek, které však vzhledem k cílům a k rozsahu této práce musí zůstat stranou. Nicméně jedná se o problém, který se vztahuje k problematice vztahu normativního zakotvení kritické teorie a historické vývoje, pročež jsem považovala za důležité na jeho existenci alespoň stručně poukázat. Za upozornění na existenci tohoto problému vděčím příspěvku Marka Hrubce *Dynamika sociálního zneuznání: „očekávání a zklamání“*. Příspěvek byl přednesen 12. ledna 2004 na *Kolokviu o kritické teorii*, které se konalo v rámci kurzu *Současná kritická teorie*, jenž byl vypsán katedrou sociologie FFUK.

⁹⁴ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ C.d., s.299.

které jednotlivci mají pro legitimní vyjádření toho, čím osobně přispívají k životu a k rozvoji společnosti, a poněvadž také platí, že „s každou nově vzniklou sférou vzájemného uznání se [...] odhaluje další aspekt lidské subjektivity, který si je jednatel schopen pozitivně připisovat pouze intersubjektivně,“⁹⁵ lze na základě vzájemného srovnání posuzovat jakékoliv společenské podmínky jako více či méně odpovídající základnímu normativnímu cíli, tedy dobru osobního utváření identity.

II.2.B. Teorie spravedlnosti

V hodnocení podle výše uvedených kritérií morálního pokroku vychází jako nejrozvinutější měšťansko-kapitalistický řád uznání, resp. jeho morální infrastruktury, neboť s moderním vyčleněním tří sfér uznání došlo jak k posílení možnosti sociální individualizace, tj. k růstu míry sociálně potvrzené individuality, tak k rozšíření okruhu plnohodnotných členů společnosti (resp. v mnoha ohledech k naprostému zrovnoprávnění všech členů společnosti) a nadto tento řád uznání představuje dosud nejdiferencovanější strukturaci sfér vzájemného uznání, takže se v něm existuje šance pro uplatnění více stránek lidské subjektivity než v jiných řádech uznání.

Právě proto, že morální infrastruktury moderní společnosti vycházejí ve srovnání se všemi dosud existujícími společenskými formami jako podmínky nabízející nejvíce možností pro individuální sebeuskutečnění, mohou být tyto infrastruktury pokládány za legitimní, oprávněné východisko obecné normativní teorie, neboli je legitimní uvažovat o kontextuální normativní rovině moderny jako o univerzální⁹⁶ normativní rovině. Obecná normativní teorie ovšem není totožná se stávajícím stavem žádné z podob moderních společností. Je obecná a formální, neboť je odvozena z možností které jsou obsaženy v morálních infrastrukturách moderní společnosti a které nabízejí šanci dosud největšího možného sebeuskutečnění individuí. Ovšem, skutečnost, že v daných morálních infrastrukturách jsou tyto možnosti obsaženy, ještě neznamená, že jsou tyto možnosti vždy plně realizovány. Právě díky nesamozřejmosti realizace normativního potenciálu morálních infrastruktur moderní

⁹⁵ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 186.

⁹⁶ Univerzální ovšem v daném čase a kontextu. Podrobněji viz závěr této sekce.

společnosti v praxi existuje rozdíl jednak mezi normativní rovinou a rovinou deskripce (a tak je založen potenciál kritiky) a jednak rozdíl mezi teorií a praxí.

Samotná normativní rovina pak v Honnethově teorii vypadá takto: jedná se o normativní koncepci dobrého života vymezenou pouze formálně. Jako obecný a nutný předpoklad smysluplného, dobrého života, v němž se člověk může (sebe)uskutečňovat, je kladena možnost nenarušeně nabývat sebedůvěru, sebeúctu a sebeocení, a to ve vztazích afektivní péče, právního zrovnoprávnění a sociálního ocenění, což jsou vztahy, které postupně vykrytalizovaly během vývoje moderní společnosti. V otázce společenské spravedlnosti pak platí, že všechny „subjekty zasluhují *stejnou míru* sociálního uznání, která jim dovoluje úspěšně utvářet jejich identitu.“⁹⁷ Na základě spojení této mravní ideje s existencí tří oddělených sfér uznání jakožto předpokladu možnosti sebeuskutečnění, pak Honneth může mluvit o *tripolární teorii spravedlnosti*, která „musí zahrnovat tři rovnocenné zásady, které můžeme všichni bez výjimky chápat jako principy uznání: aby mohli jednotlivé subjekty skutečně užívat své individuální autonomie, mají rovněž právo na to, aby byla vždy podle druhu sociálního vztahu uznávána buďto jejich potřebnost, právní rovnost nebo konečně jejich příspěvek k rozvoji a k životu společnosti. Jak takováto formulace ukazuje, poměřuje se zde obsah toho, co označujeme jako „spravedlivé“, vždy podle druhu sociálního vztahu, který mezi sebou subjekty udržují: jestliže jde o vztah formovaný dovoláváním se lásky, má přednost princip tužeb, kdežto v právně formovaných vztazích má přednost zásada rovnosti a v kooperativních zase platí princip zásluh.“⁹⁸ V této *tripolární teorii spravedlnosti* pak existují dva stupně koncepce spravedlnosti: „na vyšším stupni má platit, že si všechny subjekty stejně zasluhují, aby byly podle druhu sociálního vztahu uznávány ve své potřebnosti, své právní autonomii nebo ve svých výkonech; a o principu právní autonomie pak musí na nižším stupni platit, že v sobě zahrnuje ideu vzájemného rovného zacházení, a má tudíž v přísném smyslu egalitární povahu. Ve jménu rovnosti vyššího stupně, abychom užili paradoxní formulace, tak lze, vždy podle posuzované sféry, vyžadovat užití buďto právní zásady rovnosti nebo obou dalších, ne tak přísně egalitárních principů.“⁹⁹

Jak je z výše uvedeného patrné, zůstává stále zachován hlavní honnethovský rys normativity, a to její formálnost, neboť obecná normativní teorie nepřihlíží k obsahu subjektivních očekávání spjatých s uznáním, pouze za pomoci vztahů uznání – lásky, práva, solidarity – vymezuje „formální podmínky interakce, v jejichž rámci si lidské bytosti mohou

⁹⁷ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 227.

⁹⁸ Tamtéž, s. 234.

⁹⁹ Tamtéž, s. 235.

být jisté svou důstojností nebo integritou. Tyto podmínky jsou formální v tom smyslu, že s pomocí typů uznání mají vymezovat pouze strukturální vlastnosti způsobů komunikace [a jednání], nemají se však vedle toho ještě pokoušet určovat formy jejich institucionální realizace.¹⁰⁰

Obecným normativním zakotvením ve formální antropologii a v teorii uznání tedy kritická teorie získává měřítko pro posuzování a případnou kritiku jakýchkoli společenských podmínek, které lidem plně neposkytují možnost nenarušeně získávat uznání a tím jim brání stát se skutečně autonomními a autentickými bytostmi. Součástí této formálně vymezené normativní teorie je i vědomí historické proměnlivosti podob lidského sebeuskutečnění a teorie tedy zůstává otevřená k veškerým formám, v nichž se člověk jakožto autonomní a autentická bytost může (sebe)uskutečňovat. Ostatně aktuální podoba normativní teorie (tj. tři sféry uznání jako nutný předpoklad možnosti sebeuskutečnění) je rovněž výsledkem vědomí historické proměnlivosti podob lidského života a proměnlivosti intersubjektivní "přirozenosti" člověka. Pokud by v budoucnu došlo k další diferenciaci sfér uznání, vznikla by spolu s ní odpovídající podoba normativní teorie, jejímž vztažným bodem a obsahem by byly tyto možné budoucí vztahy uznání.¹⁰¹ Pokud by ale došlo k regresi měla by vztažným bodem normativní teorie zůstat koncepce vycházející z morálních infrastruktur moderní, liberálněkapitalistické společnosti, protože tato koncepce by zůstala podle kritérií morálního pokroku stále lepší než normativita odvozená z reality, která by byla regrese oproti stávajícímu stavu.¹⁰² Normativní teorie je tedy univerzální, ale její konkrétní podoba, kterou je dnes kontextuální normativní rovina moderny, zůstává univerzální normativní teorií jen do té doby, dokud ve srovnání všech kontextuálních rovin normativity vychází jako nejrozvinutější podle kritérií morálního pokroku.

¹⁰⁰ Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ C.d., s. 306.

¹⁰¹ Sám Honneth je možnosti růstu počtu sfér uznání otevřený i pro naši přítomnost, neboť při interpretaci současných 'bojů za identitu' [...] připouští, že tyto 'kulturní' konflikty možná mohou razit „cestu epochálnímu vytváření nového, do jisté míry čtvrtého principu uznání v liberálně kapitalistických společnostech, [principu uznání,] který řeší otázku vzájemného respektování kulturních zvláštností skupin nebo kolektivů,“ zatímco třetí princip uznání se vztahuje na oceňování sociálního přispění aktéra pro solidární celek a je vázán na princip výkonu. Citováno podle: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 207.

¹⁰² Ostatně v podobném smyslu zakladatelé kritické teorie hovořili o novověké filosofii. Tu sice kritizovali za její idealismus a za to, že člověk je v jejím pojetí svobodný jen ve svém myšlení, což považovali za afirmaci stavu, kdy člověk nemůže v realitě svobodně jednat, neboť jí nemůže kontrolovat a tudíž mu nezbyvá nic jiného než se podřítit jejím zákonům. Na druhé si ale byli vědomi emancipačního potenciálu novověké filosofie, potenciálu spočívajícího v ustavení rozumu jako kritické instance, která v sobě nutně obsahuje pojem svobody. Proto novověkou filosofii hájili proti nastupujícímu a posléze převládajícímu fašismu. Viz např. Marcuse, H.: II. část článku Marcuse, H. - Horkheimer, M., „Filosofie a kritická teorie.“ C.d., zvláště s. 624 - 627. Marcuse, H.: „The Concept of Essence“, C.d., zvláště s. 47 - 57. Marcuse, H.: „The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State“ (orig. 1934), *Negations(essays in critical theory)*, Přel. Jeremy, J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1968.

II.3. KRITIKA

II.1.A. Typologizace druhů kritiky

Ustavením normativní roviny tedy bylo získáno měřítko pro kritiku, pro rovinu trichotomie, jejíž ospravedlnění a zdůvodnění je cílem celé Honnethovy teorie¹⁰³ a v níž se spojují obecný normativní cíl a konkrétní, historicky a místně zakotvené snahy sociálních aktérů. Přestože se této části trichotomie věnuji až na konci výkladu Honnethovy teorie, jedná se o část nejdůležitější. Její zařazení na konec je jen důsledkem skutečnosti, že analýza této roviny je snazší se znalostí obsahu rovin deskripce a normativy. Důležitost roviny kritiky je v tom, že právě kritika aktuálních poměrů, resp. špatné fakticity a regresivních tendencí, je způsobem, jímž chce kritická teorie přispívat prosazování emancipačního zájmu. A vlastní kritika sociální aktérů a (společenské) problémy, se kterými se lidé potýkají, jsou hlavními momenty, které vedou kritické teoretiky a teoretiky k sociálně-teoretické i normativní analýze společnosti. Než se však začnu věnovat vlastnímu Honnethovu pojetí kritiky nejprve stručně představím určitou typologizaci různých druhů kritiky a jejich zdůvodnění. Seznámení s touto typologizací volím proto, že jednak umožňuje lepší pochopení místa Honnethovy teorie v rámci proudu sociální kritiky a jednak nabízí i dobrý vhled do struktury a cílů Honnethovy teorie. Při této typologizaci budu vycházet z článku Antti Kauppinena „Reason, Recognition, and Internal Critique“ a z Honnethovy reakce na tento článek,¹⁰⁴ přičemž nebudu představovat všechny různé podtypy kritik, které Kauppinen rozlišuje, ale zaměřím na ty přístupy, které jsou relevantní vzhledem k Honnethově teorii.

Podle Kauppinena je možné kritiky rozdělit na *interní* a *externí*. Externí mají za základ obecné univerzální principy a neohlížejí se na to, zda sociální aktéři tyto principy sdílejí či nikoli. Naproti tomu interní typy kritiky vycházejí z normativních přesvědčení, která jsou již obsažena v životním světě dotčených i kritizovaných sociálních aktérů. Interní kritiky mají podle Kauppinena i Honnetha oproti externím kritikám následující výhody: nejenže se vyhýbají nebezpečí falešného a pouze kritizujícími předpokládaného universalismu, ale navíc se dá předpokládat i jejich větší praktická efektivita, neboť tím, že normativní principy jsou

¹⁰³ Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions“ *Inquiry*, 45, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson, s. 513.

¹⁰⁴ Kauppinen, A.: „Reason, Recognition, and Internal Critique.“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 479–498; Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions.“ C.d., zvl. s. 513-518.

již sdíleny (byť třeba jen implicitně) sociálními aktéry, tak na straně kritizovaných již existuje určitá motivace, aby kritiku vzali v potaz a dané normy začali více dodržovat.

Je možné rozlišit dvě podoby interní kritiky. Buďto jsou normativní standardy kritiky v dané společnosti již jasně ustavené a veřejně artikulované – pak mluvíme o *jednoduché interní kritice* (př. v moderních liberálně-kapitalistických společnostech je kritizována rasová diskriminace jako nedodržování zákonem garantované normy rovnosti), anebo jsou základy kritiky v dané společnosti přítomné jen implicitně, a pak mluvíme o *rekonstruktivní interní kritice*. V tomto případě musí být normy, které mají být základem a oporou kritiky, nejprve interpretativně odhaleny v rámci sémantického pole existujících sociálních praktik.

Rekonstruktivní interní kritiky je možné realizovat dvojím způsobem. *Slabá rekonstruktivní kritika* se opírá o normy, které v daných společnostech strukturují praxi a jednání v jejím rámci, a otázky o možném přesahu platnosti daných norem si neklade. Pokud se ale jedná o *silnou* formu rekonstruktivní kritiky, pak se autoři snaží prokázat univerzální nutnost těchto norem. V rámci silné rekonstruktivní kritiky je lidský život nahlížen jako prostoupený normativitou a zdroje normativity jsou nazírány jako zakotvené v lidských zvyklostech a v lidském jednání.¹⁰⁵ Honneth i Habermas jsou Kauppinenem označováni za představitele naposled uvedeného typu kritiky a Honneth s tímto hodnocením souhlasí. Způsob, jakým Honneth zdůvodňuje univerzálnost morálního imperativu uznání, i důvody, proč uznání považuje za normativní imperativ přítomný ve všech společnostech, jsem představila již v předcházejících sekcích věnovaných deskriptivní a normativní rovině Honnethovy teorie, takže na tomto místě se k nim nebudu vracet a pouze představím podrobnosti Honnethova pojetí kritiky, jeho pojetí vzájemné provázanosti kritiky a praxe a jeho zasazení roviny kritiky do celku vlastní teorie.

¹⁰⁵ Honneth, A.: „Invisibility: On The Epistemology of ‘Recognition’.“ *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75, 2001, s. 111–26, přel. z něm. M. Cooke and J. Seitzer, s. 8-9. 10.2.2005 dostupné na: <http://www.cebrap.org.br/pdf/Texto%20Prof.%20Honneth.pdf>

II.3.B. Provázanost kritiky a praxe a role teoretické a praktické kritiky

Propojenost kritiky s praxí plyne z několika momentů. Jednak z výše zmíněného faktu, že kritika vychází z norem, které jsou již obsažené, byť většinou jen implicitně, v dané sociální realitě (tj., že se jedná o rekonstruktivní interní kritiku). Kritika je dále zakotvena v praxi díky normativním standardům, na které se odvolává – jedná se totiž o normy uznání, což jsou normy, které vycházejí z existující (a historicky proměnlivé) praxe. Jiným momentem provázanosti Honnethovy sociální kritiky s praxí je skutečnost, že tato teoretická kritika se vědomě vztahuje k reálně existujícím kritikám, které realizují sociálními aktéři. Posledně jmenovanému aspektu propojení reality a teoreticky podloženou kritiky jsem se dosud nevěnovala (na rozdíl od prvních dvou), takže ho nyní rozeberu podrobněji.

Určující rozdíl mezi teoreticky podloženou kritikou, o níž až dosud byla řeč v této části práce, a kritikou v praxi prováděnou sociálními aktéry je ten, že teoretická kritika je kritikou normativně zdůvodněnou, což kritika aktérů být nemusí. Kritika aktérů má sice vždy za základ existující hodnoty a normy, ale to neznamená, že je i na teoretické rovině (morální filosofie) dostatečně zdůvodněna. Základní momenty vztahu kritiky v teorii a kritiky v praxi jsou následující. Kritika sociálních aktérů a zkušenosti zneuznání, které jsou motivem k této kritice, jsou hlavními impulsy pro rovinu kritiky v teorii i pro sociální kritiku vůbec. Na druhé straně kritika v teorii poskytuje normativní zakotvení a legitimizaci těm kritikám sociálních aktérů, které je možné označit za progresivní tendence. Teoretická kritika má pak ještě další důležitou roli, která souvisí s tím, že až v dosud zmiňované kritice sociálních aktérů, představují již veřejně artikulovaná stanoviska a požadavky, které tedy mají ve větší či menší míře přístup do veřejného prostoru. Kromě těchto protestních aktivit, však existují i „každodenní, ještě [veřejně] netematizované, proto však neméně naléhavé prvotní formy sociálního strádání a morálního bezpráví,“¹⁰⁶ které se projevují v každodenních sporech, v nichž se dotčení pokoušejí změnit řád uznání, který pokládají za nedostatečný či nelegitimní svými vlastními symbolickými a praktickými prostředky,¹⁰⁷ které ovšem politická veřejnost

¹⁰⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 149. Podrobnější rozbor zakoušení bezpráví viz s. 151 – 175.

¹⁰⁷ Této problematice se Honneth dotýká v Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d? C.d. v podkapitole „Konflikty spjaté s rozdělováním jakožto boje za uznání“ (s. 195 – 208), přičemž vyjadřuje přesvědčení, že „nejlepší názorný materiál, jak zpětně získat takový pojem sociálního boje také v teorii společnosti, skýtají ještě stále historické nebo etnografické výzkumy“ a jako příklad uvádí práce Edwarda P. Thompsona *The making of the English Working Class*. London, Gollancz, 1963 a *Customs in Common*. New York, New Press, 199, studii Barrigtona Moora *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. White Plains, NY, M.E. Sharpe, 1978 a studie Jamese C. Scotta *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant*

neuznává za relevantní formu sociálního konfliktu. V těchto případech naopak veřejnost působí „jako jakýsi filtr vnímání, který je zodpovědný za to, že se jako morální problém, který je třeba brát vážně, registruje pouze to, co již získalo určitý organizační stupeň politických hnutí.“¹⁰⁸ A právě v těchto případech je úkolem teoretické kritiky tento filtr odstraňovat a poukazovat na nenaplněná a přitom oprávněná očekávání příslušných sociálních aktérů.

Ve vztahu ke zkušenostem zneuznání a k požadavkům, které vznášejí sociální aktéři, má teoretická kritika ještě jednu důležitou, ba dokonce klíčovou úlohu, a tou je reflexivní přezkoumání faktické i normativní oprávněnosti pocitů zneuznání a nároků na základě těchto pocitů vznášených, tj. zjišťování, zda je dané praktické kritiky možné označit za progresivní tendence. Ne každé jednání sociálních aktérů, které požaduje změnu stávajícího stavu, totiž představuje takovou kritiku, o níž je možno říci, že ukazuje budoucí lepší možnosti dané skutečnosti (neboli, ne každé takové jednání je nutně progresivní tendencí). A ani každý pocit zneuznání nemusí představovat ospravedlnitelný základ kritiky. Aby toto bylo možné určit, je třeba posoudit, zda dané jednání obsahuje požadavky, jejichž normativní (!) potenciál slibuje nejen krátkodobá zlepšení, nýbrž umožňuje očekávat trvalé zvýšení morální úrovně sociální integrace.¹⁰⁹ Právě hodnocením skutečného kritického a emancipačního potenciálu jednotlivých kritik vedených sociálními aktéry, resp. hodnocením normativního potenciálu vznášených požadavků, se kritika v teorii liší od kritiky v praxi. U kritických jednání aktérů a u jimi vznášených požadavků se posuzuje do jaké míry vycházejí z pocitů zneuznání, které mohou být fakticky i normativně oprávněným základem kritiky, a dále se zvažuje nakolik lze určité požadavky chápat jako součásti procesů individualizace či sociální inkluze a nakolik dané zájmy určitých aktérů představují zobecnitelný zájem, neboli do jaké míry představují zájem obecné veřejnosti.

Pocity zneuznání, jež mohou být motivem kritiky sociálních aktérů, která však nemůže být základem reflexivní interní kritiku teoretiků, představují pocity zneuznání vycházející z *falešných přesvědčení o skutečnosti* či *falešných přesvědčení o hodnotách*.¹¹⁰ Příkladem prvního typu pocitů zneuznání je situace, kdy emigrant zakouší pocit zneuznání na základě domněnky, že jeho nepřijetí na universitu je důsledkem rasistických předsudků, ačkoliv skutečnost je taková, že v rámci rozhodnutí o přijetí či nepřijetí nebyly národnost či etnický

Resistance. New Haven 1985 a *Domination and the Art of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven and London 1990. A rovněž výzkum Pierra Bourdieho *La misère du monde*. Paris, Seuil 1993.

¹⁰⁸ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 156

¹⁰⁹ Tamtéž. Honneth v rámci těchto formulací odkazuje na Maeve Cook a na její článek: „Between ‘Objectivism’ and ‘Contextualism’: The Normative Foundations of Social Philosophy.“ *Critical Horizon*, Vol.1, 2000, 2.

¹¹⁰ Uvedené pojmy i následující příklady přebírám z článku Kauppinen, A.: „Reason, Recognition, and Internal Critique.“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 488-489.

původ uchazeče vůbec brány v potaz a ani se k rozhodnutí nedospělo na základě zaujatých či určité hodnoty preferujících otázek. Příkladem druhého typu pro reflexivní interní kritiku nevyužitelných pocitů zneuznání, je stav, kdy aktér sice zakouší zneuznání, protože jsou společností odmítány hodnoty, k nimž se hlásí, ale odmítání příslušných hodnot je legitimní. Dejme tomu, že nacista se cítí zneuznán, protože společnost odmítá rasismus či vznášené požadavky na rozšíření životního prostoru určitého národy či rasy, a tedy tento člověk na sebe nemůže být hrdý jakožto nacista. V tomto případě pocity zneuznání nemohou být základem normativně ospravedlnitelné kritiky, protože odmítané hodnoty neobsahují normativní (!) potenciál umožňující očekávat trvalé zvýšení morální úrovně sociální integrace. Impulsem pro normativně zdůvodněnou praktickou i teoretickou kritiku tedy mohou jen pravdivá *přesvědčení o skutečnosti* a normativně ospravedlnitelná *přesvědčení o hodnotách*.

Strategie aktérů i teoretiků se ovšem budou lišit podle toho, zda se jedná o jednoduchou interní kritiku, nebo kritiku rekonstruktivní. Rekonstruktivní kritika se v tomto ohledu od slabé interní kritiky liší ve dvou bodech. Za prvé je v rámci rekonstruktivní kritiky mnohem důležitější role sociálních vědců a teoretiků, neboť ti disponují nástroji a znalostmi pro odhalení a zdůvodnění existence norem, jichž se aktéři dovolávají, a tak mohou hrát významnou úlohu při legitimizaci určitých sociálních hnutí a požadavků. Za druhé, jelikož se rekonstruktivní kritika zakládá v určitém smyslu na hlubší rovině sociální reality, tak v sobě obsahuje větší potenciál pro upozornění na přesah platnosti existujících norem, a tedy v sobě v jistém smyslu obsahuje větší potenciál normativního vývoje. Tyto odlišnosti ovšem neznamenají, že by slabá interní kritika ze strany aktérů byla snad méně hodnotná než rekonstruktivní kritika. Naopak mnohá významná zlepšení života jedinců i sociálních skupin jsou spjatá s výsledky slabé interní kritiky a menší potřeba teoretické pomoci v obhájení normativních nároků je důsledkem již existujících legitimizačních schémat veřejně artikulovaných normativních zásad, z nichž tento druh kritiky vychází.

II.3.C. Strategie společenské změny a jejich normativní hodnocení

Konkrétní průběh kritiky aktérů popíši v následujících odstavcích a pak se ještě několika slovy vrátím k normativnímu hodnocení těchto snah, tj. hodnocení, které představuje důležitou část teoretické kritiky, protože jen díky tomuto normativně podloženému hodnocení se sociálně kritická teorie vyhýbá nebezpečí, že zamění kritiku vlivných sociálních hnutí či jiných vlivných aktérů za veškeré progresivní tendence dané společnosti, tj. nebezpečí, že se stane pouhou ideologií potlačených skupin.

Sociální aktéři, kteří vycházejí fakticky i normativně oprávněných pocitů zneuznání, kritizují existující stav věcí na základě interiorizovaných norem, resp. na základě rozporu mezi normami, které si osvojili, a realitou, kterou zažívají a která těmto normám neodpovídá. Aktéři při svém kritickém jednání tedy vycházejí z příslušné kontextuální roviny normativity a jejich boje za uznání vždy „postupují formou vyřešení morální dialektiky obecného a zvláštního: neboť je-li uplatněn obecný princip vzájemného uznání [platný v dané společnosti], lze se stále znovu domáhat určité vždy specifické relativní difference, která si normativně vynucuje rozšíření zavedených vztahů uznávání.“¹¹¹

Při vynucování změny zavedených vztahů uznávání lze rozlišit dvě hlavní normativní strategie, které aktéři používají. Jedná se o *přesah platnosti* a o *posun hranic*.

Přesahem platnosti má Honneth na mysli poukazování na rozpor mezi obecným principem (uznání), který je součástí dané normativní reality, a vládnoucími praktikami jeho výkladu. V moderní společnosti má každý ze tří principů uznání svůj specifický přesah platnosti, takže v rámci každé sféry uznání je možné „uplatnit morální dialektiku obecného a zvláštního, tím, že se s odvoláním na obecný princip uznání (láska, právo, výkon) vyžaduje zvláštní zorný úhel (potřeba, životní situace, příspěvek pro společnost), který v podmínkách dosud praktikované aplikace [principu] nebyl ještě přiměřeně zohledněn.“¹¹²

Posunem hranic se rozumí snahy, které požadují uplatnit na určitou činnost či jev hledisko jiné sféry uznání, než to, jež se uplatňovalo dosud. Honneth jako příklad uvádí prosazení sociálních práv v moderní společnosti, v jejichž případě šlo o to, že se část zajištění sociálního statusu oddělila od výkonnostního principu a stala se příkazem právního uznání. Při využívání této strategie se vesměs jedná o procesy zprávnění, tedy o expanzi principu

¹¹¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 198.

¹¹² Tamtéž, s. 240.

rovného zacházení, a to z toho důvodu, že „normativní princip moderního práva, chápaný jako zásada vzájemného respektu autonomních osob, má od začátku nepodmiňující povahu, [takže se na něj mohou] [...] všichni dotčení odvolávat v okamžiku, když se domnívají, že podmínky individuální autonomie“¹¹³ v jiných sférách uznání nejsou v daných případech dostatečně zabezpečeny.

V případě normativního hodnocení těch kritik aktérů, které vycházejí z přesahu platnosti té které sféry uznání, tj. v rámci klíčového postupu teoretické kritiky, je v rámci sféry lásky možné mluvit morálním pokroku v takových případech, kdy dané požadavky obsahují normativní potenciál k postupnému „odstraňování oněch kliše v přisuzování rolí, oněch stereotypů a kulturních připisování, které stojí strukturálně v cestě možnosti vzájemně se přizpůsobit potřebám druhých.“¹¹⁴ V rámci sféry sociálního ocenění je možné mluvit o morálním pokroku v takových případech, kdy požadavky sociálních aktérů obsahují normativní potenciál k odhalování a opouštění jak těch kulturních konstrukcí, které ponižovaly a zneuznávaly příslušníky různých menšin, tak těch, které se „v minulosti industriálního kapitalismu postaraly o vyznačení pouze malého okruhu činností s označením ‘námezdní práce’.“¹¹⁵ V případě sféry práva je možné mluvit o morálním pokroku v takových případech, kdy dané požadavky obsahují normativní potenciál pro rozšiřování principu právní rovnosti na dosud opomíjené případy (proces sociální inkluze), anebo když požadavky obsahují normativní potenciál pro zohlednění skupin zvláštních případů na než dosud nebylo pamatováno (proces individualizace).

V případě, že se jedná o kritické jednání požadující posun hranic sfér uznání, je možné mluvit o morálním pokroku v takových případech, kdy se díky posunutí hranice „pro členy jednotlivých skupin nebo tříd trvale zlepšují sociální podmínky osobního utváření identity tím, že se [...] orientovali na nový princip.“¹¹⁶

¹¹³ Tamtéž, s. 242 – 243.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 241.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 242. Ohledně problematiky kulturních konstrukcí definujících povahu ‘námezdní práce’ Honneth odkazuje na Kocka, J.: *Erwerbsarbeit ist nur ein kulturelles Konstrukt. Frankfurter Rundschau*, 9.5.2000, s. 24 (Forum Humanwissenschaften).

¹¹⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 242. Honneth uvádí dva příklady tohoto typu posunu hranic, které představují morální pokrok. Prvním je sociální zákonodárství, které vyjímá péči o zajištění určitých minimálních podmínek ze třetí sféry uznání založené na výkonu a přesouvá ji do sféry práva, a to na základě argumentu, že členové společnosti mohou své právně zaručené autonomie fakticky užívat jen tehdy, mají-li nezávisle na své schopnosti výděleku zajištěno minimum ekonomických zdrojů. Jako druhý příklad Honneth uvádí aktuální snahy o prosazení principů práva a právního uznání do sféry rodiny a manželství, kde by měly být určité typy rovného recipročního zacházení zaručeny formou smluvně zajištěných práv, čímž by měly být eliminovány či alespoň zmírněny důsledky existující strukturální nadvlády mužů.

II.3.D. Kruh kritické reflexe

Honneth mechanismus vzájemného propojení kritiky s ostatními částmi teorie popisuje pomocí hermeneutického kruhu mezi normativními premisami a sociálněteoretickým vysvětlením,¹¹⁷ přičemž do tohoto kruhu zasazuje i vztah teorie a praxe.

Provázanost kritiky s normativitou plyne ze skutečnosti, že „emancipační tendence, které jako ‘dobrou fakticitu’ tušíme v určitém sociálním řádu, [musíme] pojímat ve světle normativních principů, jež klademe za základ naší analýzy společnosti; a naopak tyto normativní principy nemůžeme určovat nezávisle na domněnkách o tom, co je v tranzitorní praxi založeno ve všech sociálních reprodukčních souvislostech – potud mezi normativním a sociálněteoretickým existuje kruh, ovšem kruh hermeneutický v Gadamerově smyslu, a tudíž produktivní.“¹¹⁸ Neboli: Kritika v rámci teorie musí brát v potaz existující realitu a z ní vyplývající možnosti normativního vývoje (emancipační tendence, které jako ‘dobrou fakticitu’ tušíme v určitém sociálním řádu). Tyto možnosti vývoje je ovšem třeba reflexivně přezkoumat a normativně zdůvodnit (pojímat ve světle normativních principů, jež klademe za základ naší analýzy společnosti). Normativní rovina tedy poskytuje zdůvodnění teoretické kritice, o které pak můžeme mluvit jako o kritice normativně podložené. Normativní rovina, kterou pro Honnetha představuje morální imperativ uznání, je pak obecně zdůvodněná svou imanentní přítomností v každé lidské praxi, tím, že člověk jakožto sociální bytost potřebuje uznání (založení ve všech sociálních reprodukčních souvislostech). Konkrétní podoba normativní roviny je pak zdůvodňována pomocí koncepce morálního pokroku. Hermeneutický kruh existuje v tom smyslu, že vývoj dané reality probíhá za přispění normativních tlaků na lepší naplňování normativních kritérií, a zároveň na druhé straně aktuální společenské problémy vedou k novým artikulacím normativních principů.

Provázanost s deskripcí, byť o ní není v hermeneutickém kruhu přímá zmínka, je zjevná, neboť jen rovina deskripce umožňuje jednak adekvátní pochopení dané sociální reality, jejích progresivních i regresivních tendencí, a jednak adekvátní pohled na uznání jakožto univerzální lidskou zkušenost a potřebu.

Teoreticky podložená kritika je pak s životní praxí konkrétních sociálních aktérů spojena prostřednictvím kritické zkušenosti negativity, tj. se zážitky zneuznání, přičemž tato

¹¹⁷Honneth, A.; Hrubec, M.: „O Kritice a uznání. (Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem).“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 628.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 628.

zkušenost hraje klíčovou roli ve výše popsaném hermeneutickém kruhu. Zkušenost negativity totiž „teprve uvádí do pohybu kruh normativního utváření principů a sociálněteoretické analýzy. [...] Stručně řečeno, nejen v genetickém, nýbrž i v logickém smyslu je na počátku každé společenské kritiky diagnóza sociálních negativit, jejichž existence nás pak dovádí do hermeneutického kruhu, který jsem popsal výše.“¹¹⁹

¹¹⁹ Tamtéž.

III. TEORIE NANCY FRASER

V této části práce se zaměřím teorii Nancy Fraser. Nancy Fraser ve své teorii vychází jednak z tradice kritické teorie a jednak z diskusí, které probíhají v rámci současné feministické teorie. Výrazem návaznosti na kritickou teorii jsou zejména jasně deklarovaný emancipační cíl a záměr teorie, interdisciplinární přístup a rovněž zájem o otázky veřejnosti, veřejných diskursů a občanské společnosti(?), čím navazuje na témata, kterými se v rámci kritické teorie společnosti podrobně zabýval Jürgen Habermas. Stejně jako Axel Honneth se i Fraser kriticky vyrovnává s francouzským strukturalismem a poststrukturalismem a se s nimi spojenou filosofií postmoderny a čerpá z diskuse mezi liberalismem a komunitarismem.

V tomto kontextu formulovala Fraser svou dvoudimenzionální teorii spravedlnosti, v jejímž rámci propojuje analýzu sociálně ekonomických nerovností s analýzou kulturních nespravedlností. Slučuje tak do rámce jedné teorie spravedlnosti prosti sobě často stavěné teorie přerozdělování a teorie uznání. Spojuje totiž požadavky ekonomické rovnosti, které tradičně vycházejí z paradigmatu práce či jsou součástí různých teorií distributivní spravedlnosti, s požadavky na odstranění kulturně definovaných statusových hierarchií, což jsou požadavky obvykle spojované s multikulturalismem a s teoriemi uznání. Zmíněné druhy požadavků totiž Fraser nepovažuje za vzájemně protikladné, ale chápe je jako dvě nutné podmínky naplnění spravedlnosti, kterou definuje jako *participační paritu*, tedy jako požadavek zajištění možnosti rovné participace na jakékoli činnosti či interakci, které se daný sociální aktér rozhodne účastnit. Její dvoudimenzionální teorii spravedlnosti tedy lze shrnout do výstižné zkratky: *žádné přerozdělování bez uznání a žádné uznání bez přerozdělování*.

Jedním z hlavních důvodů vypracování této dvoudimenzionální teorie spravedlnosti potřeba reagovat na „postsocialistickou“ situaci („postsocialist“ condition), kterou Fraser vymezuje třemi základními rysy.¹²⁰ Prvním je absence jakékoliv důvěryhodného emancipačního projektu, který by představoval alternativu ke stávajícímu světovému řádu, což souvisí s delegitimizací levicových a socialistických projektů a teorií, ke které došlo po rozpadu komunistického bloku v roce 1989. Dalším příznakem „postsocialistické“ situace je celosvětová konjunktura ekonomického liberalismu podporovaného ideologií volného trhu, která ovšem s sebou přináší nárůst ekonomických a sociálních nerovností. Jako třetí rys „postsocialistické“ situace Fraser uvádí stav sociálně-vědního diskursu o možných pojetích

¹²⁰ Fraser, N.: *Justice Interruptus: Critical Reflexions on the „Postsocialist“ Condition*. New York Routledge 1997, k charakteristice postsocialistické situace viz zvl. Úvod (s. 1-8).

spravedlnosti. Pro tento diskurs je jednak charakteristické, že „diskurs o sociální spravedlnosti dříve zaměřený na rozdělování, se stále zřetelněji dělí na [...] požadavky přerozdělování a [...] na požadavky uznání. Právě tak začínají očividně převažovat požadavky uznání, [...] [zatímco] nároky na egalitární přerozdělování ztratily hodně ze své určitosti, pokud se od nich dokonce zcela neupustilo.“¹²¹ Druhou charakteristikou diskursů o sociální spravedlnosti skutečnost, že distribuční paradigma a paradigma uznání jsou často nahlížena jako vzájemně neslučitelné a protikladné. „Někteří zastánci egalitářského rozdělování odmítají perspektivu uznání jakou ‘pouhou nadstavbu’ nebo jako vnitřně regresivní, zatímco obhájci uznání chápou distributivní paradigma jako druh starodávného materialismu nebo reduktivního ekonomismu.“¹²² Podle Fraser je však takové vzájemné obviňování pošetilé, neboť uvedená paradigmatata nepředstavují protiklady, jen se každé z nich zaměřuje na jiný aspekt spravedlnosti, který nemůže být plně uchopen druhým paradigmatem,¹²³ což implikuje, že plně adekvátní teorie spravedlnosti musí uchopit obě dimenze – jak přerozdělování, tak uznání.

V poslední době pak Fraser svou teorii spravedlnosti obohacuje ještě o další dimenzi.¹²⁴ Tuto třetí dimenzi představuje ‘politično’, resp. požadavek rovného a demokratického přístupu, účasti a zastoupení ve veřejných diskurzech a politických institucích. Tento požadavek se ke specifickému dobru, kterým je účast či reprezentace na fórech, v nichž se debatuje a rozhoduje o institucionalizaci spravedlnosti, tj. o politikách a opatřeních, která mají zajistit spravedlivé přerozdělování a uznání.

Jedním z důvodů, proč se Fraser soustředí na politično jako na třetí klíčovou dimenzi své teorie spravedlnosti a proč reprezentaci považuje za jedno z klíčových dober své koncepce, je fakt, že politické instituce jsou klíčové při uplatňování politik, které odbourávají (anebo naopak prohlubují) existující ekonomické a kulturní nespravedlnosti. Dalším důvodem, proč Fraser věnuje političnu a reprezentaci stále větší pozornost, je skutečnost, že soudobé komplexní globální procesy do značné míry zpochybňují dříve automaticky přijímaný národní

¹²¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 22.

¹²² Fraserová, N.; Hrubec, M.: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ *Politologická revue*, 10, 2004, č. 2, s. 147-160, s. 147.

¹²³ Kritika tohoto předpokladu, co se týče některých teorií distributivní spravedlnosti viz Robeyns, I.: “Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?” *Constellations*, volume 10, n. 4, 2003, s. 538-553. Hlavním tvrzením tohoto článku je dokazování, že tzv. *přístup založený na schopnostech* (capability approach) Amartyai Sena umožňuje vzít v potaz i problematiku uznání.

¹²⁴ Při analýze a interpretaci třetí dimenze spravedlnosti i celkové trojdímnosti teorie Nancy Fraser vycházím z Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 105-107. a s.131-141; z Táž: *Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 22.5.2004 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science; a z Táž: *Reframing Justice in a Globalizing World*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 19.5.2005 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science.

rámec spravedlnosti, takže otázky rozsahu politického společenství, v jehož rámci jsou otázky spravedlnosti řešeny, jsou aktuálnější než dříve.

Na následujících stránkách představím teorii Nancy Fraser, přičemž pro interpretaci všech tří dimenzí (hospodářství, kultura, politično) a s nimi spojených požadavků (přerozdělování, uznání, reprezentace) využiji stejně jako v případě Axela Honnetha strukturaci pomocí trichotomie kritika/deskripce/normativita.

III.1. NORMATIVITA

III.1.A. Participační parita a její zdůvodnění

Jakmile se Fraser rozhodla pro vypracování teorie spravedlnosti, která bude brát v potaz obě dosud oddělované dimenze, tj. přerozdělování i uznání, a která bude s to reflektovat současný globalizovaný a „postsocialistický“ svět, musela formulovat normativní princip, který by umožnil adekvátně pojmut obě dimenze, aniž by jednu redukoval na druhou. V souladu s nároky kritické teorie by pak tento princip měl umožňovat, aby na něm spočívající teorie spravedlnosti byla na jedné straně dostatečně *obecná*, a vyhnula se tak jakémukoli sektářství, a na druhé straně, aby byla dostatečně *určitá* a mohla posuzovat konkrétní konflikty.¹²⁵

Jako normativní princip, který splňuje všechny tyto nároky, zkonstruovala Nancy Fraser princip participační parity. „Podle této normy spravedlnost vyžaduje sociální uspořádání, které všem (dospělým) členům společnosti dovoluje, aby spolu jednali jako rovnocenní.“¹²⁶ Aby byl splněn morální požadavek participační parity je třeba, aby všem členům společnosti byla zaručena *možnost* parity, pokud se rozhodnou účastnit se určité činnosti či interakce. Neznamena to tedy, že je z morálního hlediska nutné, aby každý člen na nějaké takové aktivitě podílel.

Tento princip Fraser zdůvodňuje jako deontologickou radikálnědemokratickou interpretaci principu rovné autonomie a rovné morální hodnoty všech lidských bytostí. Norma participační parity je zdůvodňována deontologicky, tj. jako mravní norma, která plyne

¹²⁵ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 279.

¹²⁶ Tamtéž, s. 63.

z morální povinnosti rovného respektu ke všem lidem, jakožto autonomním subjektům, obdařeným rozumem, svobodnou vůlí a morálním smyslem. V tomto ohledu se Fraser zařazuje do tradice Kantem inspirovaného deontologického egalitárního liberalismu, neboť „předpokládá normativní platnost klíčové liberální normy rovného respektu“¹²⁷ a její úvahy nemohou přesvědčit nikoho, kdo tento ideál omítá.

Fraser ovšem odmítá pouze formální pojetí rovnosti jako nedostatečné, a proto normu rovného respektu konkretizuje principem participační parity, tj. tím, že respektování/uznání rovné autonomie a morální hodnoty druhých chápe jako přiznání statusu plnoprávných partnerů v sociálních interakcích, což v praxi „znamená, že je třeba zajistit, aby měl každý člověk přístup k institucionálním předpokladům participační parity – především k ekonomickým zdrojům a k sociálnímu postavení [a k účasti či zastoupení ve veřejných diskurzech], které jsou nutné k tomu, aby mohl jednat jako rovný s rovným. Z této perspektivy představuje každé omezení participační parity porušení normy rovného respektu.“¹²⁸

Jelikož je však participační parita vždy záležitostí konkrétních sociálních a etických kontextů, neexistuje žádný naprosto transparentní a univerzální znak, který by jí provázel a „viditelně ohlašoval její příchod. [...] Norma participační parity proto musí být aplikována dialogicky a diskursivně, prostřednictvím demokraticky postupujících veřejných diskusí. V takových diskusích se účastníci prou o to, zda existující institucionalizované kulturní hodnotové vzorce“¹²⁹ a praktiky rozdělování či cokoliv jiného omezují participační paritu a zda by ji určité alternativy podporovaly – aniž by se přitom vytvářely nebo posilovaly disparity jiné. „Z této perspektivy [tedy] není spravedlnost žádný z vnějšku uložený požadavek, který je určován nad hlavami těch, jimž připomíná jejich povinnosti. Je spíše závazný jen potud, pokud se jeho adresáti mohou právem chápat jako jeho původci.“¹³⁰

Kromě deontologického zdůvodnění normy participační parity, které je ovšem pro rozebíranou teorii spravedlnosti klíčové, nabízí Nancy Fraser ještě další (podpůrné)

¹²⁷ Tamtéž, s. 289.

Založenost v tomto apriorním předpokladu je podobná apriornímu soud Herberta Marcuseho, „že lidský život stojí za to, aby se žil či spíše, že je možno a nutno jej takto formovat. Tento soud je základem všeho duchovního úsilí; je to apriorní východisko teorie společnosti a jeho odmítání (které je zcela logické) znamená zavržení samotné teorie.“ (Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*. C.d., s. 26) Marcuseho soud je sice otevřenější, avšak jeho reálné uplatňování vyžaduje další specifikaci skutečností, které lidský život dělají hodným žití. Toto přesnější určení už v sobě nese předpoklad, z něž vychází Nancy Fraser.

O roli deontologických a teleologických zdůvodnění spravedlnosti v současných aktuálních debatách o teoriích multikulturalismu viz Barša, Pavel: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno, CDK 1999, 2003, s. 65-70.

¹²⁸ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 286.

¹²⁹ Tamtéž, s. 71.

¹³⁰ Tamtéž, s. 73.

zdůvodnění participační parity jako ústřední normy teorie spravedlnosti. Jedná se o zdůvodnění historické, kdy Fraser ukazuje, že v průběhu dějin došlo k obohacení jak spektra ideálu rovnosti, tak významového obsahu rovnosti.¹³¹ Rozsahem míní, že uplatňování ideálu rovnosti se postupně rozšiřovalo z oblasti náboženské svobody, na rovnost před zákonem a na další oblasti jako například na oblast politiky (volební právo), práce (sociální zákonodárství) apod. Obsahem míní, že formální zakotvení svobod v právním řádu přestalo být postupně pokládáno za dostatečné zajištění požadavku rovné morální hodnoty lidských bytostí a na síle nabylo přesvědčení, že je třeba zajistit i podmínky uskutečnění rovnosti ve skutečných sociálních interakcích. „Z tohoto důvodu vzniká [například] s právem zahájit soudní proces také nárok na právní pomoc. Podobným způsobem se nyní z principu ‘jedna osoba, jeden hlas’ stále více odvozuje nárok na financování volební kampaně z veřejných prostředků. Podobně zásada, která byla dlouho spojena s rovným veřejným vzděláním, podle níž měla být všem talentům otevřena cesta k jejich naplnění, je nyní stále více spojována s očekáváním, že odpovědnost v péči o děti už nebude kladena na bedra žen.“¹³² apod. Na základě tohoto vývoje pak normu participační parity označuje za podstatu a skutečný obsah neustále se zpřesňující liberální normy rovné autonomie a morální hodnoty lidských bytostí. Toto zdůvodnění normy participační parity v jistých ohledech úzce souvisí s pojetím imanence, transcendence a kritiky v teorii Nancy Fraser, což je problematika, které se budu podrobněji věnovat v části III.1.C.

Uvedené deontologické založení teorie v normě participační parity s sebou pro Fraser nese několik výhod. První výhodou je, že je přiměřené situaci „nevyhnutelného pluralismu“¹³³, tj. současné situaci hodnotové plurality, v níž se jeví krajně nepravděpodobné, že snad někdy přestanou existovat základní neshody v představách o dobrém životě. Této přiměřenosti podle Fraser její teorie dosahuje právě proto, že při zdůvodnění normativní roviny se opíráme pouze o liberální ideál rovné autonomie a morální hodnoty lidských bytostí a nikoli o koncepci sebeuskutečnění a dobrého života, jak to dělá Honneth. Další klad principu participační parity spočívá v tom, co Christopher Zurn označuje jako *via negativa*: v rámci teorie založené v normě participační parity je možné rovnou se pustit do vymezování toho, co je nespravedlností v konkrétních sociálních vztazích, aniž by bylo nutné detailně určovat charakteristiky a principy zcela spravedlivé či dobře uspořádané společnosti.¹³⁴

¹³¹ Tamtéž, s. 289-291.

¹³² Tamtéž, s. 289-290

¹³³ Rawls, J.: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.

¹³⁴ Zurn, Ch.: „Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice“. Papers for Scholar’s Session on Nancy Fraser, SPEP, November 2003, nepublikováno.

III.1.B. Problematika rámce a dimenze teorie spravedlnost

III.1.B.a. Problematika rámce

Nancy Fraser ve své teorii spravedlnosti rozlišuje několik typů otázek, na něž musí přiměřená teorie spravedlnosti najít odpověď. Tyto otázky definují různé úrovně teorie spravedlnosti.¹³⁵ Všichni teoretikové a teoretičky spravedlnosti se zabývají otázkou „CO?“, resp. otázkou spravedlnosti v čem musí být zaručena, aby byla společnost spravedlivá. Odpovědi na tuto otázku se pochopitelně různí, podle některých musí být zaručena rovnost před zákonem, jiní mluví o zajištění rovnosti příležitostí, další o základním příjmu apod. O úrovni vymezené otázkou „CO?“ Fraser mluví jako o první úrovni (first order question), a to právě proto, že se je jí musí zabývat každá teorie spravedlnosti. Odpovědi Fraser na tuto otázku jsou výše zmíněné tři dimenze – spravedlnost v přerozdělování, v uznání, v reprezentaci.

Fraser ovšem přidává další typ otázky (second order question), který definuje rovinu úvah o spravedlnosti, jejíž důležitost podle Fraser zvláště názorně vysvětluje v současném globalizovaném světě. Jedná se o otázku „KDO?“ (spravedlnost mezi kým) neboli o *otázku rámce*, pro jaké společenství a jaké podmínky jsou určité úvahy o spravedlnosti určeny, v jakém rámci uvažovat o otázce „CO?“. Jsou dané nároky a požadavky platné jen v určitém národním rámci (tradičním rámci úvah o spravedlnosti); anebo jsou závazné univerzálně pro všechny (jak tvrdí kosmopolité); anebo existují různé závazky podle toho, zda se jedná o vztahy uvnitř určitého politického společenství, či zda se jedná o vztahy mezi těmito společenstvími; anebo je třeba uvažovat o různých rámcích pro různé problémy?

Třetí rovina teorie spravedlnosti je definována otázkou „JAK?“, jak určit v daném případě vhodný rámec pro úvahy o spravedlnosti. Při hledání odpovědi na tuto otázku Nancy Fraser odmítá spoléhat se pouze na sociální vědy, což je podle ní chyba, které se dopouští většina sociálních vědců, a navrhuje tzv. *demokratický přístup*. Ten vychází z předpokladu, že k lidem je třeba přistupovat jako k aktivním subjektům společenského uspořádání a jako takoví mají nárok podílet se na rozhodnutích týkajících se rámce (rozsahu společenství), v němž se bude uvažovat o spravedlivých podmínkách soužití a v němž se příslušné

¹³⁵ V této části práce vycházím z Fraser, N: *Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 22.5.2004 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science; a z Táž: *Reframing Justice in a Globalizing World*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 19.5.2005 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science; a z Fraserová, N.; Hrubec, M.: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ *Politologická revue*, 10, 2004, č. 2, s. 147-160, s. 157-160. Rovněž vycházím z následné diskuse na toto s Markem Hrubcem vedené v květnu 2005.

podmínky budou realizovat. Poznatky sociálních věd hrají v tomto zvažování důležitou roli, ale je třeba, aby uvedený proces nebyl jen v rukou expertů, ale aby se na něm mohla účastnit i veřejnost. Za hlavní moment tohoto řešení Fraser považuje návrh na institucionalizaci nových transnacionálních fór, v nichž se bude demokraticky probírat a řešit otázka „rovnosti mezi kým“. Hlavním cílem těchto fór, kde budou vznášeny a probírány nejrůznější nároky na spravedlnost (neboli stížnosti na nespravedlnost), by mělo být pochopení, že podle typu i konkrétní podoby vznášených nároků existují různé rámce spravedlnosti. Fraser tedy neuvažuje o jednoduchém nahrazení tradičního národního rámce spravedlnosti jedním kosmopolitním rámcem spravedlivého uspořádání, ale o zvažuje společné koexistenci územně a funkcionálně definovaných rámců spravedlnosti (participační parity), jejichž podoby a hranice budou vždy otevřené budoucím redefinicím, které budou odpovídat měnícím se podmínkám a vznášeným požadavkům.

Řešíme-li otázku „jak“ *demokratickým přístupem*, pak před námi vyvstávají zde dva problémy: jednak problém nekonečného regresu a jednak problematika vztahu mezi spravedlností (participační paritou) a demokracií. První problém spočívá v otázce, jak demokraticky a spravedlivě určit ona fóra, v nichž se bude rokovat o otázkách rámce, jedná se tedy o klasický paradox teorií demokracie: jak demokraticky ustavit podmínky pro demokracii? Na tuto otázku nedává konkrétní odpověď, jen podotýká, že se jedná o výzvu pro naše myšlení a představivost, výzvu na které je třeba dále pracovat. Co se týče vztahu mezi spravedlností (chápanou jako participační parita) a demokracií zde problém spočívá v nevyhnutelné cirkularitě: pokud požadujeme, aby otázky rámce byly řešeny demokraticky a za spravedlivé požadujeme jen takové odpovědi, ke kterým se dospělo za plné a svobodné účasti všech dotčených stran, pak se zdá, že počítáme s již existujícím sociálním uspořádáním, které toto umožňuje. Tato námitka je ovšem na normativní rovině bezpředmětná – ovšemže teorie počítá s rovnou účastí všech zainteresovaných, ale to, že tato účast neexistuje v praxi nic nemění na oprávněnosti tohoto požadavku. Uvedená vzájemná podmíněnost spravedlnosti a demokratické diskuse jen ukazuje „jednoznačně reflexivní charakter spravedlnosti, tak jak je chápána z demokratické perspektivy. Z této perspektivy není spravedlnost žádný z vnějšku uložený požadavek, který je určován nad hlavami těch, jimž připomíná jejich povinnosti. Je spíše závazný jen potud, pokud se jeho adresáti mohou právem chápat jako jeho původci.“¹³⁶

¹³⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 73.

III.1.B.b. Dimenze teorie spravedlnosti

Aby se mohla norma participační parity realizovat, musejí být podle Fraser splněny alespoň tři podmínky, o kterých platí, že jsou pro participační paritu nepostradatelné, přičemž ale žádná z nich není dostatečná sama o sobě. Jedné se o *objektivní* a *intersubjektivní* podmínku a *demokratická* podmínku.¹³⁷ Objektivní podmínka znamená, že „rozdělování materiálních zdrojů musí mít takovou podobu, aby zaručovalo nezávislost a ‘hlasovací právo’ participujících.“¹³⁸ K této podmínce Fraser uvádí, že určitá ekonomická nerovnost je s participační paritou slučitelná, nicméně s touto normou „jsou neslučitelná taková sociální uspořádání, která institucionalizují zbídačování, vykořisťování a závažné nerovnosti ve věcech blahobytu, příjmu a volného času.“¹³⁹ Otevřenou otázkou tedy zůstává, kam přesně hranici, za níž už je ekonomická nerovnost nepřijatelná umístit. Intersubjektivní podmínka participační parity vyžaduje: „aby institucionalizované kulturní hodnotové vzorce prokazovaly všem participujícím rovný respekt a zaručovaly jim rovnost příležitostí při získávání společenské vážnosti. [...] Tato podmínka vylučuje institucionalizované normy, které systematicky znevažují některé skupiny osob a s nimi spojené vlastnosti.“¹⁴⁰ V rámci první podmínky se tedy uplatňují ty požadavky, které jsou tradičně spojeny s teorií distributivní spravedlnosti, a v rámci druhé podmínky se uplatňují takové požadavky, které v současné době osvětluje filosofie uznání, a to zvláště ty požadavky, které se týkají statusového uspořádání společnosti a kulturně definovaných statusových hierarchií.¹⁴¹ Demokratická podmínka (podmínka demokratických praktik) je do jisté míry v normě participační parity obsažena automaticky, nicméně Fraser jí postuluje v souvislosti s překážkami, které některým aktérům brání v rovné účasti na politické správě společnosti. Demokratická podmínka participační parity vyžaduje, aby byly vyloučeny takové „rozhodovací postupy, které systematicky marginalizují některé lidi dokonce i tehdy, když

¹³⁷ V *Přerozdělování nebo uznání?* Fraser mluví o „alespoň dvou podmínkách“ (*objektivní; intersubjektivní*) spravedlnosti a naznačuje podmínku třetí, jelikož ale i v textech, které již počítají se třemi dimenzemi spravedlnosti, zdůrazňuje otevřenost své teorie spravedlnosti, co se týče jejího možného dalšího vývoje, ponechávám i zde ono „alespoň“. Třetí podmínku Fraser zatím nikde explicitně nepojmenovává.

¹³⁸ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 63.

¹³⁹ Tamtéž, s. 63.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 64.

¹⁴¹ Tamtéž.

nedochází k nerovnoměrnému rozdělování a zneuznání – tak je tomu například v případě většinového volebního práva, které upírá hlas kvazi-permanentním menšinám.¹⁴²

Za velkou výhodu takto pojaté normativní teorie Nancy Fraser považuje skutečnost, že jsou v jednom rámci zohledněny všechny typy nároků, aniž by byl jeden druh nároků podřazován pod druhý. Fraser tak bere v potaz všechny pro ni základní aspekty spravedlnosti, přičemž se vyhýbá jednak ekonomickému redukcionismu, tj. náhledu, že boje za uznání představují pouze vedlejší produkt či průvodní projev konfliktů spjatých s rozdělováním, a vyhýbá se rovněž přehlížení požadavků na přerozdělování, které je někdy vlastní hlavnímu proudu multikulturalismu, a odmítá i kulturalistickou perspektivu, která ekonomické nespravedlnosti požadavky chápe jen jako vedlejší projevy kulturního zneuznání. Vyhýbá se i tomu, co bylo možné označit za politický redukcionismus, tj. přesvědčení, že všechny společenské nespravedlnosti jsou nakonec jen důsledkem nespravedlivých politických institucí.¹⁴³

III.1.B.b.a. Statusový model uznání a jeho místo v teorii spravedlnosti Nancy Fraser

Teorie spravedlnosti Nancy Fraser je úzce spojena se statusovým modelem uznání, který představuje pojetí uznání značně odlišné od Honnethovy koncepce. Zatímco Honneth uznání spojuje s lidskou odkázaností na druhé a chápe tedy uznání jako nutnou podmínkou pro možnost lidského sebeuskutečnění, Fraser pojímá uznání statusově a nechápe je jako záležitost sebeuskutečnění a dobrého života, ale pojmy uznání a zneuznání vztahuje ke svému základnímu normativnímu kritériu – k *participační paritě*. Zneuznání pak neoznačuje nemožnost pozitivního utváření identity či psychickou újmu, ale institucionalizovaný vztah sociální podřízenosti,¹⁴⁴ v němž člověku „*institucionalizované kulturní hodnotové vzory brání v tom, aby jakožto rovnoprávný participoval na životě společnosti.*“¹⁴⁵ Uznání naopak znamená, že takové překážky neexistují, tedy že každý člen společnosti má status plnohodnotného partnera v sociální interakci, a to bez ohledu na svou příslušnost k libovolným sociálním skupinám.

Důraz, který Fraser klade na statusový model uznání, je v mnoha ohledech výsledkem skutečnosti, že Fraser svou koncepci uznání formuluje v opozici k pojetí uznání v rámci

¹⁴² Tamtéž, s. 105 + pozn. č. 73 na s. 105, kde Fraser odkazuje na fundovaný výklad upírání hlasu kvazi-permanentním menšinám ve studii Guinier, L.: *The Tyranny of the Majority*. New York 1994.

¹⁴³ Politický redukcionismus Fraser nikde konkrétně nepojmenovává, nicméně proti přesvědčení že pro zajištění spravedlivého fungování společnosti stačí formální politická pravidla se vymezuje na více místech.

¹⁴⁴ Fraser, N.: „Rethinking Recognition.“ *New Left Review*, May/June 2000, issue 3, s. 107-120.

¹⁴⁵ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 53.

hlavního proudu multikulturalismu a politiky identity a v opozici k některým komunitaristickým stanoviskům které kritizuje za jejich pojetí uznání v rámci „identitního modelu uznání“.¹⁴⁶ Cílem multikulturních požadavků je svět ohleduplný k odlišnostem, tj. svět, kde rovnost a rovnocennost nejsou podmíněny přizpůsobením se většině a jejím kulturním normám. Multikulturalismus a politika identity vycházejí z komunitaristického předpokladu, že člověk dosahuje svého naplnění jen v rámci vztahů k druhým, tj. v obci či pospolitosti a že jsou to právě tato společenství, respektive jejich hodnoty, které umožňují žít smysluplný život.

Právě z tohoto předpokladu je vyvozován závěr a požadavek, že mají být uznávána a chráněna práva pospolitostí a ochraňovány jejich hodnoty. Podle Fraser ale takto formulovaný nárok s sebou nese dvě nebezpečí: jednak riziko zvěcnění příslušných skupinových identit a jednak k nebezpečí přehlížení nespravedlností spjatých s redistribucí.¹⁴⁷ Riziko zvěcnění znamená, že sdílené hodnoty (ať už jakékoliv) nebudou reflexivně přezkoumávány a jen s poukazem na pospolitě sdílené dobro a nutnost jeho autentického vyjádření bude vyžadováno jejich dodržování. Takový postup však nejen přehlíží sociální konstrukci hodnot a vede k falešné esencionalizaci a zvěcnění skupinových identit, ale navíc v sobě obsahuje i nebezpečí vnitroskupinového útlaku, tj. možnost popření autentického projevu a svobody jednotlivých členů skupiny, kteří se budou chtít zbožnit (i) s jinými než společenstvím sdílenými hodnotami. Přehlížení problematiky přerozdělování se může projevit dvěma způsoby. Buďto nespravedlnosti zakořeněné v ekonomické struktuře vůbec nejsou brány v potaz a politika uznání je tak ztotožněna jen s politikou identity, anebo jsou sice brány v potaz, ale pohlíží se na ně jen jako na důsledek či průvodní jev nedostatečného uznání odlišnosti.

To, že Fraser svůj statusový model uznání formuluje v kontextu politických požadavků a teorií multikulturalismu, činí některé její kritiky nevýznamnými vzhledem Honnethově teorii. K Honnethovi sice směřuje obvinění z kulturního redukcionismu, nicméně Honneth ekonomické nerovnosti nepodřazuje nerovnostem kulturním. Honneth totiž uznání nechápe jako spojené jen s jednou složkou společnosti (s institucionalizovanými kulturními normami), ale jako strukturní charakteristiku morálního řádu, který prostupuje celou společností, a jako médium, v němž je artikulována (explicitně či implicitně) morální gramatika sociálních konfliktů. Honnethův model uznání tedy neredukuje ekonomické

¹⁴⁶ Fraser, N.: „Recognition without Ethics?“ *Theory, Culture & Society*, 18, 2001, č. 2-3, s. 21-42.

¹⁴⁷ Podrobněji k rozboru těchto rizik viz Fraser, N.: „Rethinking Recognition.“ *New Left Review*, May/June 2000, issue 3, s. 107-120.

nerovnosti na kulturní nerovnosti a nepřevádí konflikty z oblasti přerozdělování na boje o kulturní uznání, ale pouze ukazuje, že morální oprávněnost nároků přerozdělování je artikulována v rámci uznání rovnosti či uznání určitých výkonů jako hodných ocenění.

Fraser ovšem upozorňuje i další výhody statusového modelu uznání, přičemž tyto výhody jsou explicitně formulovány jako protipól Honnethovy teorie.¹⁴⁸ Za první výhodu Fraser považuje, že se její model vyhýbá přílišné psychologizaci pojmu uznání, a tak i normativní teorie. Toto odmítání psychologizace¹⁴⁹ souvisí s deontologickým zakotvením celé její teorie spravedlnosti. Skutečnost, že všichni lidé jsou autonomními osobami je pro ní dostatečným důvodem, aby se ke všem přistupovalo rovně a bylo jim poskytnuto adekvátní uznání, resp. bylo zabráněno zneuznání. Důvodem uznání druhých není předpokládaný pozitivní dopad uznání na jejich sebehodnocení a sebeuskutečnění, ale samotná skutečnost, že jsou lidmi, a tudíž mají nárok na participační paritu.¹⁵⁰ Jako další výhodu statusového modelu uznání Fraser uvádí skutečnost, že její pojetí uznání není svázáno s pojmem dobrého života, který podle ní musí být nutně substanciální, protože v situaci „nevyhladitelného pluralismu“ není udržitelné jeho postavení jako klíčové normativní složky teorie.

Pojetí uznání jako problematiky statusu, odpoutání této kategorie ze závislosti na subjektivních prožitcích ponížení či ocenění a její propojení s normou participační parity ovšem neznamená, že by se uznání mělo vztahovat jen k charakteristikám, které mají společné všichni lidé, a od specifčnosti různých skupin by se mělo odhlížet. Participační parita totiž „představuje univerzalistickou normu [jen] ve dvojím smyslu. Za prvé, do interakce zahrnuje všechny (dospělé) členy. Za druhé, předpokládá stejnou morální hodnotu všech lidských bytostí.“¹⁵¹ Morální universalismus v tomto dvojím smyslu nestanovuje žádné všeobecně platné pravidlo týkající se spravedlnosti uznávání obecných a/nebo partikulárních lidských charakteristik. Odpověď na otázku zda spravedlnost vyžaduje, „aby bylo uznáno to, co tvoří svébytnost určitých jedinců nebo skupin, nebo [zda] postačuje již uznání našeho společného lidství,“¹⁵² je vždy pragmaticky posuzována vzhledem ke konkrétním případům a jejich

¹⁴⁸ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 52.

¹⁴⁹ Kritiky Fraser v tomto bodě viz např. Zurn, Ch.: „Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor“. *Constellations*, vol. 10, no. 4, 2003, s. 519 – 537.; Blum, L.: „Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s Accounts of Multiculturalism.“ *Constellations*, 5, 1998, č. 1, s. 51-68. Rovněž viz reakce Axela Honnetha na teorii Nancy Fraser v Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofie 2004, s. s. 293-330.

¹⁵⁰ Srov. s Laitinen, A.: „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 463-478.

¹⁵¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 75.

¹⁵² Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 51.

kontextu. „Jestliže zneuznání vede k tomu, že je některým zúčastněným odpírán obecný charakter lidství, nápravou je univerzalistické uznání; proto bylo prvním a nejzákladnějším podnětem proti jihoafrickému apartheidu univerzální, nikoli ‘rasisticky’ určené státní občanství. Naproti tomu tam, kde zneuznání způsobuje, že je některým zúčastněným odpírána jejich zvláštnost, nápravou by *mohlo* být uznání zvláštnosti; proto četné feministky tvrdí, že k tomu, aby se překonalo podřízení žen, musela by se uzнат jejich jedinečná a zvláštní schopnost, totiž rodit.“¹⁵³ Nároky na uznání diference jsou tedy chápány pragmaticky a kontextuálně, takže zda je intersubjektívni podmínka participační parity naplněna větším zohledněním specifických či naopak univerzálních vlastností závisí na tom, co konkrétně potřebují nedostatečně uznávaní lidé, aby se mohli rovnoprávně podílet na životě společnosti. Tímto postupem je překonávána jednostrannost jak universalismu liberálních teorií, který vyžaduje aby se veřejné uznání omezilo na ty vlastnosti, které přísluší všem lidem, tak opačného tvrzení, že každý člověk vždy potřebuje uznání své zvláštnosti. Stanovit, jaké postupy odstranění nespravedlnosti potřebují lidé, kterým je upírána participační parita, a rozpoznat způsoby, které brání uskutečnění normativního požadavku participační parity, „se však nedá určit abstraktním filosofickým zvažováním, nýbrž pouze pomocí kritické sociální teorie, teorie, která je normativně zaměřená, empiricky informovaná a vedená praktickým záměrem překonat nespravedlnost.“¹⁵⁴ Proto nyní nechám normativní rovinu normativní rovinou a přejdu k její sociální teorii, tedy k rovině deskripce.

¹⁵³ Fraser, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 75-76. Zvýraznění kurzívou ZK, ale v intencích pozn. 46 ze s. 76, kterou zde nereprodukuji, ale k jejímž implikacím se budu věnovat v sekci ...V...

¹⁵⁴ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 77

III.2. DESKRIPCE

Na rovině deskriptivní analýzy, tj. v rámci své sociální teorie, Fraser zkoumá podmínky, které brání realizaci normy participační parity, a sociální konflikty, které v těchto nespravedlivých podmínkách vznikají. Zaměření analýzy na jevy, které porušují nároky na spravedlnost, a snaha pochopit gramatiku aktuálních sociálních konfliktů¹⁵⁵ mají původ v normativním východisku a emancipačním záměru celé její teorie. Jelikož politickou dimenzi své sociální teorie Fraser teprve rozpracovává, se budu při rozboru sociální teorie Nancy Fraser jednak soustředit převážně na první dvě dimenze a jednak budu používat pro označení její sociální teorie (i přes její otevřenost dalším dimenzím) jí samotnou dosud užívaný pojem „perspektivní dualismus“.

Fraser jako nástroj adekvátního uchopení existujících nespravedlností nabízí tzv. perspektivní dualismus, tedy metodologický přístup, který analyticky (perspektivně) odlišuje v realitě se prolínající formy podřizování a nespravedlnosti s nimi spjaté. O dualismu Nancy Fraser mluví proto, že v rámci moderní kapitalistické společnosti analyticky rozlišuje dva řády podřizování: ekonomicky podmíněnou stratifikaci, která je zakořeněná v mechanismech hospodářského systému, a symbolicko-kulturní hierarchii, která se opírá o institucionalizované hodnotové vzory.¹⁵⁶

Uvedené řády podřizování Fraser vztahuje ke dvěma analyticky odlišitelným druhům sociálního řádu, tj. „ekonomickému modu, v němž je interakce řízena funkčním propojením strategických imperativů, a kulturní[mu] modu, v němž je interakce regulována institucionalizovanými hodnotovými vzorci“¹⁵⁷. Přitom ale platí, že pojmy ekonomický a kulturní řád Fraser nepoužívá pro označení určitého pevně daného souboru sociálních praktik a institucí, který je vždy buď plně podřízen ekonomickým imperativům, nebo naopak kulturním normám. Naopak pojmy ekonomický a kulturní řád představují pojmy analytické a perspektivní, které pouze vypovídají o tom, že ta která instituce či praktika se významným způsobem váže k materiální, anebo symbolicko-kulturní reprodukci společnosti.

¹⁵⁵ Fraser, N.; Naples, N.A.: “To Interpret the World and To Change It: An Interview with Nancy Fraser.” *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29, 2004. no. 4, p. 1112.

¹⁵⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 272.

¹⁵⁷ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 82.

Ještě předtím než přikročím k vlastnímu rozboru teorie Nancy Fraser, je třeba provést určité pojmové ujasnění, jež se týká pojmů třída a status. Mluví-li Fraser o statusové hierarchii a třídní stratifikaci, tak pojmy třída a status nepoužívá v běžném smyslu, tedy výraz status jako pojem vyjadřující celkovou sociální pozici člověka v určité společnosti či skupině a pojem třída buďto v marxistickém smyslu jako vztah k výrobním prostředkům, anebo v dnes obecněji používaném smyslu jako označení skupiny osob se stejnou či obdobnou ekonomickou úrovní. Výrazy „třída“ a „status“ v jejím pojetí označují společensky zakořeněné a nespravedlivé formy podřízenosti. Jestliže tedy říká, že „společnost má třídní strukturu, znamená to, že institucionalizuje ekonomické mechanismy, aby tak některým svým členům *systematicky* upírala prostředky a příležitosti, které potřebují, aby spolu s druhými mohli rovnoprávně participovat na životě společnosti. A jestliže se říká, že společnost má statusovou hierarchii, znamená to, že institucionalizuje kulturní hodnotové vzorce, které některým jejím členům *trvale* odpírají uznání, jež potřebují, aby mohli jako rovnoprávní partneři plně participovat na společenské interakci. Existence třídní struktury nebo statusové hierarchie představuje překážku na cestě k participační paritě, a tudíž nespravedlnost.“¹⁵⁸ *Status a třída* tedy reprezentují analyticky odlišné formy podřízení, které brání realizaci participační parity. Důsledkem těchto podřízení jsou (dimenze) nespravedlnosti, které Fraser označuje jako *zneuznání a nespravedlivé rozdělování*.¹⁵⁹

Pro dobré porozumění pojmům status a třída v pojetí Nancy Fraser se je ještě třeba zmínit o rozdílu mezi podřízením a nespravedlností, resp. nespravedlivým podřízením. Neplatí, že jakékoliv podřízení a jakákoliv hierarchizace jsou nespravedlivé. Nespravedlivé jsou jen v tom případě, že porušují normu participační parity.¹⁶⁰ Pojmy status a třída se vztahují právě jen k těmto nespravedlivým formám podřízení.¹⁶¹ V rámci nerovného, ale participační paritě nebránícího ekonomického uspořádání tedy není možné mluvit o třídní

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 79. Zvýraznění ZK.

¹⁵⁹ Tamtéž, C.d., s. 272.

¹⁶⁰ Fraser, N.: „Recognition without Ethics?“ C.d., s. 33.

¹⁶¹ Fraser sice na některých místech mluví o ekonomicky podmíněném podřizování jako o třídním uspořádání a o systému institucionalizovaných hodnotových vzorů jako o statusové hierarchii, jedná se však o situace, kdy popisuje společnosti, v nichž není zcela naplněna participační parita, a tudíž se nejedná o přehlížení rozdílu mezi spravedlivým a nespravedlivým podřízením, ale o hodnotící popis dané společnosti. Nehodnotící popis by totiž mohl vést k neuvědomělému zakrývání existujících nespravedlností či zapomínání na ně.

Fraser sice na některých jiných místech podřízení a nespravedlnost ztotožňuje (např. *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 271), domnívám se však, že interpretace, která toto rozlišení dodržuje za všech okolností, je přiměřenější intencím její sociální teorie než pojetí, které by toto rozlišení nebralo v potaz.

Skutečnost, že statusový model uznání je takto úzce spjat s nespravedlností (s porušováním participační parity) kritizuje Ch. Zurn v článku „Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice“. Papers for Scholar’s Session on Nancy Fraser, SPEP, November 2003, nepublikováno.

strukturu, ale jen o ekonomických nerovnostech či rozdílech; a v rámci hierarchizovaného systému norem, které ale nebrání určitým členům společnosti v participační paritě, tedy není možné mluvit o statusovém uspořádání, ale jen o kulturně podmíněném řádu prestiže.

III.2. A. Sociální teorie moderní společnosti

Jestliže ale analyticky (perspektivně) rozlišíme v každé společnosti dva aspekty sociálního řádu, musíme si nutně klást další otázku, totiž, jak se k sobě tyto dva fenomény vztahují v rámci jednotlivých typů společnosti.¹⁶² Fraser se ve své sociální teorii zaměřuje na moderní společnost a ukazuje, že v rámci moderní společnosti jsou ekonomické mechanismy rozdělování do značné míry odděleny od kulturně podmíněných struktur prestiže. Tato skutečnost má za následek, že určité postavení v rámci ekonomické struktury neznamena automaticky totéž postavení v rámci hierarchií založených na prestiži a naopak. Tato nepřevoditelnost postavení v ekonomické struktuře na postavení ve strukturách prestiže a naopak znamená, že pro analýzu moderní společnosti jsou neadekvátní kulturalismus i ekonomismus. Neboli pro pochopení moderní společnosti je nepřiměřená jak monistická sociální teorie, „která tvrdí, že lze politickou ekonomii redukovat na kulturu a třídu lze redukovat na status,“¹⁶³ a de facto tak obsahuje přesvědčení, že k pochopení fungování společnosti stačí věnovat se oblasti kulturně-symbolické reprodukce; a stejně tak je nevhodná monistická sociální teorie, „která tvrdí, že kulturu lze redukovat na politickou ekonomii a status lze redukovat na třídu.“¹⁶⁴ a de facto tak obsahuje přesvědčení, že k pochopení fungování společnosti stačí věnovat se sféře hospodářské reprodukce.¹⁶⁵

Pro vznik této typicky moderní situace byly určující dva procesy, a to jednak proces, v němž se trh ustavil jako samostatná instituce značně nezávislá na kulturních normách, a jednak postupná hybridizace, diferenciaci a pluralizace kulturních norem, které rozrušila jak

¹⁶² Tamtéž, s. 82.

¹⁶³ Tamtéž, pozn. 51 na s. 84.

¹⁶⁴ Tamtéž, pozn. 52 na s. 84.

¹⁶⁵ Christopher Zurn vystihuje oba monismy, které jsou pro Fraser i pro něj ideálními typy, lapidárními zkratkami. Kulturalismus jako přesvědčení: „je to v kultuře, blbče!“ a ekonomismus jako přesvědčení: „Je to v ekonomice, blbče!“ Zurn, Ch.: „Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice“. Papers for Scholar’s Session on Nancy Fraser, SPEP, November 2003, nepublikováno.

jednotný systém norem tradiční společnosti, tak statusové hierarchie s tímto systémem spojené.

Vznik trhu samozřejmě není až záležitostí moderní společnosti. Nicméně jedine v rámci moderní kapitalistické společnosti získaly trhy oproti všem předcházejícím typům společenského uspořádání dosud nevídaný rozsah a autonomii a staly se „základními institucemi specializované zóny hospodářských vztahů, která je právně odlišená od jiných zón. V této trhem ovládané oblasti se interakce přímo neřídí kulturními hodnotovými vzorci. Spíše podléhá funkčním překrýváním strategických imperativů, a to podle toho, jak se individua snaží maximalizovat svůj vlastní zájem.“¹⁶⁶

Kulturní řád, který se ustavil v rámci moderní společnosti je možno charakterizovat jako (a) diferencovaný, (b) jako obsahující hybridizované hodnotové horizonty, (c) jako pluralistický, (d) jako sporný a (e) jako proniknutý antihierarchickými normami.¹⁶⁷

To znamená, že (a) kulturní řád moderní společnosti je institucionálně diferencován, neexistuje jedna ovládající instituce, „která by poskytovala určitý vzor pro kulturní hodnoty, jenž by rozhodoval o veškeré sociální interakci.“¹⁶⁸ Existuje celá řada institucí - právních, politických, kulturních, vzdělávacích, dobrovolného sdružování, náboženských, rodinných, estetických, administrativních, profesních i intelektuálních -, z nichž každá vyvíjí „svůj relativně samostatný vzorec pro regulaci interakce. Takové vzorce se zajisté částečně překrývají, ale zcela se nepřekryjí. proto jsou v občanské společnosti různá místa interakce ovládána různými kulturními hodnotovými vzorci.“¹⁶⁹ Nicméně platí, že právo má v moderní společnosti specifické postavení, neboť je mediátorem hierarchizace či nápravy dimenzí spravedlnosti.¹⁷⁰ O kulturním řádu moderní společnosti rovněž platí, že (b) není ostře vymezen proti jiným kulturním řádům způsobem jaký byl běžný v předmoderní společnosti. Díky masové migraci, diaspoře četných skupin, globalizované masové kultuře a nadnárodní sféře veřejnosti je totiž vystaven nejrozličnějším transkulturním vlivům, které v různé míře a různým způsobem vstřebává. Důsledkem této hybridizace je, že (c) kulturní řád moderní společnosti je mravně pluralitní, neboť ne všichni její členové sdílejí společný, jednotně rozšířený hodnotový horizont; a že (d) hodnotové vzorce a hodnotové horizonty jsou nanejvýš sporné, neboť vždy existuje alternativní perspektiva, ze které mohou být napadnuty, takže

¹⁶⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 90-91.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 87-94.

¹⁶⁸ Tamtéž, s. 88.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 92.

¹⁷⁰ O této roli práva se Fraser zmiňuje až v reakci na Honnethovy kritiky, že ve své teorii specifické postavení práva v moderní společnosti přehlíží. Podrobněji a v kontextu celé teorie Nancy Fraser viz. Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 245 - 292.

„prakticky jsou ohrožena všechna vyprávění, všechny diskursy a všechna interpretační schémata.“¹⁷¹ (e) Nicméně i v moderní společnosti existují určité hodnoty, které je možné označit za centrální či klíčové, neboť pro moderní společnost představují nejzákladnější legitimizační principy. Jedná se o liberální ideály rovnosti a svobody, které nacházejí svůj výraz současně v ideálech volného trhu a v demokratických ideálech. Oba tyto ideály jsou kodifikovány a rozvedeny v právních normách. Díky těmto ideálům jsou v moderní společnosti nelegitimní jakékoli hierarchie, které nevznikly na základě rovných podmínek (které jsou právně vymezeny), a nebo které brání rovné participaci na životě společnosti. Centrální postavení těchto hodnot a jejich kodifikace v mnoha právních normách nicméně nevede k ustavení určitého pevně daného a zároveň nenapadnutelného souboru kulturních norem, který by řídil všechny oblasti života. Naopak, jelikož se jedná o hodnoty, které zachovávají neutralitu v otázkách dobrého života, je v rámci moderní společnosti umožněna pluralitní koexistence různých hodnotových horizontů; a jelikož neexistuje žádný jednotný a pro všechny závazný hodnotový systém, tak je i tento základní legitimizační rámec moderní společnosti napadnutelný (a v mnohých subkulturách napadaný) a vystavený možnosti změny v rámci příslušných procedur.

To, že jsou od sebe v moderní společnosti odděleny ekonomické mechanismy rozdělování a kulturně podmíněné struktury založené na prestiži a že jednou z klíčových hodnot moderny je rovnost, ovšem neznamená, že by v moderní společnosti byla zcela naplňována norma participační parity a že by v se moderní společnosti trh a kulturní normy nijak neprolínali

I přes ústřední postavení hodnot rovnosti a svobody žijí v moderní společnosti lidé, kteří v důsledku hospodářského uspořádání nevlastní zdroje, které by jim zajistili šanci na rovnoprávnou participaci na životě společnosti, čímž je bráněno participační paritě na základě třídních nerovností. A stejně tak někteří lidé postrádají společenské postavení, které jim náleží, díky obsahu určitých institucionalizovaných kulturních vzorců, neboť bez ohledu na kulturní rozpory a komplexnosti moderního kulturního řádu regulují „paritu narušující hodnotové vzorce i nadále interakci v nejdůležitějších sociálních institucích, o čemž svědčí oblasti náboženství, vzdělání a zákonodárství. Takové hodnotové vzorce nepochybně nepředstavují žádnou souvislou, koherentní, všeobjímající a nezničitelnou síť. [...] Nicméně normy, které

¹⁷¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 88.

preferují bělochy, Evropany, heterosexuály, muže a křesťany, jsou za rozličných okolností institucionalizovány v mnoha zemích světa,¹⁷² čímž je bráněno participační paritě na základě statusových nerovností.

Hospodářství a kulturně podmíněné struktury se vzájemně prolínají mnoha způsoby. Trhy neexistují samy o sobě, ale jsou závislé na institucích jako například na rodině a státu, které regulují sociální interakci podle určitých hodnot, jež zakódovávají statusová rozlišení.¹⁷³ Trhy navíc „statusová rozlišení jednoduše neruší ani na svém vlastním terénu; spíše je instrumentalizují a podřizují dříve existující vzorce kulturního hodnocení kapitalistickým účelům.“¹⁷⁴ Může se jednat o finanční ohodnocení tzv. ženské práce, o rozlišení termínů „pracovat“ a „zaopatřovat“, anebo například o zasazení rasistických norem, které už nejsou kodifikovány v zákoně a které už nejsou sociálně legitimní, do infrastruktury moderních kapitalistických trhů práce. Na druhé straně do institucí, jež rozšiřují a reprodukují různé společenské normy a hodnoty často vstupují hospodářské kalkulace, které pak mají nemalý podíl na obsahu a charakteru šířených hodnot - „pomysleme jen na globální masovou zábavu, trhy s uměním a nadnárodní reklamu, které jsou tak podstatné pro současnou kulturu.“¹⁷⁵

Ovšem výše uvedené prolínání kulturního a ekonomického na úrovni sociálních institucí i sociálních praktik, nemění nic na jiné již zmíněné skutečnosti, totiž že v moderní společnosti jsou ekonomické mechanismy rozdělování do značné míry odděleny od struktur prestiže. Tato oddělenost je klíčová pro oblast sociálních nerovností, neboť díky ní vzniká trhlina mezi statusem a třídou, která neexistovala v předmoderních společnostech.¹⁷⁶ „Kulturní hodnotové vzorce které jsou částečně odolné vůči trhu, brání tomu, aby byly distributivní nespravedlnosti zcela a beze zbytku přeměněny v nespravedlnosti statusové. Nerovnoměrné rozdělování přitom nevede přímo ke zneuznání, ačkoli k němu nepochybně přispívá. Naopak status nediktuje postavení v třídní struktuře, protože žádný jednotlivý statusový princip, jakým je např. princip příbuzenství, nepředstavuje jediný a všeobšíhly princip rozdělování. Relativně autonomní ekonomické instituce brání tomu, aby statusové nespravedlnosti byly plně a beze zbytku přeměněny v nespravedlnosti distributivní.“¹⁷⁷

¹⁷² Tamtéž, s. 90.

¹⁷³ Tamtéž, s. 91. Srovnej s Polanyi, K.: *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston, Beacon Press 2003 (3. vyd.); 1. vyd. 1944.

¹⁷⁴ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání*, s. 91.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 97.

¹⁷⁶ Srov. s výše uváděným Honnethovým popisem oddělení právního uznání a sociálního ocenění, ke kterému došlo v průběhu utváření moderní společnosti, a s Taylorovým rozlišením cti (honor) a důstojnosti (dignity).

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 85.

Tato nepřevoditelnost statusu na třídu a naopak platí jak pro jednotlivce, tak pro sociální uskupení. Co se týče jednotlivců, nikdo není členem pouze jednoho sociálního uskupení, takže „jednotlivé osoby, jimž na jedné ose sociálního rozvržení přísluší jen podřízené postavení, mohou bez problémů zaujmout ovládající postavení na ose jiné.“¹⁷⁸ Například bílému homosexuálnímu bankéři z Wall Streetu jeho nerovné postavení v oblastech, které ve Spojených státech reguluje rodinné a trestní právo, nijak nebrání v zaujímání výhodné pozice v třídní hierarchii. V případě jednotlivců se nepřevoditelnost třídy na status výrazně projevuje i v tom případě, je-li člověku upírána participační parita jak na základě statusového, tak třídního podřízení, např. je-li někdo jak homosexuál, tak příslušník dělník.¹⁷⁹ V takovém případě je pro zajištění participační parity tohoto jedince třeba jak přerozdělování, které odstraní nespravedlivé ekonomické nerovnosti, tak uznání, které odbourá ty hodnotové vzorce, jež porušují participační paritu.

V případě sociálních uskupení, která jsou vystavená nespravedlnosti (tj. porušování participační parity) tato nepřevoditelnost existuje rovněž. Je-li sociální uskupení vystaveno jak nedostatečnému rozdělování, tak zneuznání, každému typu nespravedlnosti musí být připsána jeho vlastní váha a jeden typ nespravedlnosti nesmí být redukován na druhý.¹⁸⁰ Toto konstatování ale nestačí, neboť nechává otevřenou otázku, zda každé sociální uskupení, které je v moderní společnosti vystaveno nespravedlnosti, musí čelit oběma typům nespravedlnosti, tedy zda všechna sociálních uskupení, která jsou vystavena nespravedlnosti, zaujímají postavení v třídní i statusové hierarchii.

Odpověď na tuto otázku můžeme rozložit do následujících kroků. 1) Je každé sociální uskupení v moderní společnosti dvoudimenzionální, tj. vztahující se k materiální i symbolicko-kulturní reprodukci? 2) Pokud ano, jaký vliv má tato dvoudimenzionalita na povahu nespravedlností, jimž musejí některá sociální uskupení čelit?

Ačkoli se Nancy Fraser nezabývá sociálními uskupeními obecně a ve své sociální teorii se soustředí na sociální uskupení, kterým je upírána participační parita, je možné na základě jejího pojetí sociálních praktik a sociálních institucí a jejího zdůrazňování nutnosti dualistického pohledu na každý sociální jev říci, že každé sociální uskupení je dvoudimenzionální. Je tomu tak proto, že jakékoli sociální uskupení se podílí na jistých sociálních praktikách a určitým způsobem se vztahuje k některým společenským institucím, takže jsou-li všechny sociální praktiky dvoudimenzionální (byť v různé míře) a jsou-li rovněž

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 49.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 48.

všechny sociální instituce dvoudimenzionální (i když opět v různé míře), lze těžko předpokládat, že sociální uskupení se budou vztahovat jen k jednomu typu sociální reprodukce. Dalším důvodem, proč můžeme o všech sociálních uskupeních uvažovat jako o dvoudimenzionálních je skutečnost, že v moderní společnosti nevyplývá automaticky z určitého postavení v ekonomických strukturách určité postavení v kulturně podmíněných strukturách prestiže.

Jestliže je dvoudimenzionální každé sociální uskupení, jsou pochopitelně dvoudimenzionální i ta sociální uskupení, která zakoušejí nespravedlnosti. A jestliže v moderní společnosti musí přiměřená analýza brát v potaz jak ekonomické, tak symbolicko-kulturní aspekty, platí to i v případě analýzy sociálních uskupení, která zakoušejí nespravedlnost. Při analýze dvoudimenzionality sociálních uskupení vystavených nespravedlnosti je třeba odlišovat (a) dvoudimenzionalitu na rovině příčin porušování participační parity a (b) dvoudimenzionalitu na rovině projevů porušování participační parity, tj. na rovině zakoušení zneuznání a nerovnoměrné rozdělování.

Co se týče příčin porušování participační parity, ty nemusejí vždy vycházet z hospodářství i kultury. Fraser představuje několik ideálních typů os nespravedlnosti, které se liší podle toho, zda příčiny nespravedlnosti leží jak v systému ekonomických mechanismů rozdělování, tak v kulturně podmíněných strukturách prestiže, anebo jen v jedné z těchto oblastí.

Jako paradigmatické příklady (ad a) os nespravedlnosti, které jsou zakořeněny zároveň v systému ekonomických mechanismů rozdělování i v kulturně podmíněných strukturách prestiže, Fraser uvádí gender a rasu. Jelikož jsou sociální kategorie gender a rasa definičními znaky některých sociálních uskupení (ženy, afroameričané), tato uskupení pak (ad b) „zažívají jak ekonomická znevýhodnění, tak i nedostatečné uznání, a to *formou, v níž žádný z obou druhů nespravedlnosti není nepřímým účinkem druhé, nýbrž v níž jsou spíše oba druhy primární a stejně původní,*“¹⁸¹ To, že jeden druh nespravedlnosti není nepřímým účinkem druhé však nutně neznamená, že oběma dimenzí přísluší stejný význam.¹⁸²

V rámci ekonomických struktur „slouží gender jako základní organizační princip pro hospodářské struktury kapitalistické společnosti. Na jedné straně strukturuje základní členění jednak na placenou ‘produktivní’ práci a jednak na neplacenou ‘reproduktivní’ a domácí práci, přičemž ženám je v první řadě uložena odpovědnost za práci v druhé oblasti. Na druhé straně gender rovněž strukturuje další dělení v rámci placené práce, totiž jednak na lépe placená,

¹⁸¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 39.

¹⁸² Tamtéž, s. 42

výrobní a profesionalizovaná zaměstnání, v nichž mají převahu muži, a jednak na špatně placená zaměstnání, v nichž mají převahu ženy, přičemž se jedná zejména o práci 'ružových límečků' a vedení domácnosti. Důsledkem je hospodářská struktura, která vede k genderově specifickým nespravedlnostem v rozdělování, k nimž patří genderově podmíněné vykořisťování, hospodářská marginalizace a zbídačování.¹⁸³ Současně však gender v rámci kulturně podmíněných struktur prestiže působí jako statusová diferenciaci. „Genderové kódy pronikají do interpretačních a hodnotících kulturních vzorců, které jsou zase rozhodující pro statusovou hierarchii v jejím celku. Riziku feminizace, a tím i znehodnocení jsou tedy nakonec vystaveny nejen ženy, nýbrž všechny skupiny, jejichž statusové postavení je nízké. Hlavním znakem genderově specifické nespravedlnosti je tedy androcentrismus: institucionalizovaný kulturní vzorec, který privileguje maskulinně orientované charakteristiky, přičemž snižuje všeho, co je kódováno jako 'ženské', což znamená v první řadě - ale nikoli výlučně - ženy.“¹⁸⁴ Androcentrické hodnotové vzorce jsou součástí většiny hlavních sociálních institucí a regulují velkou část sociálních interakcí. „Důsledkem je androcentrický statusový řád, který vytváří genderově specifickou nespravedlivost zneuznání, zahrnující znásilnění, sexuální obtěžování,¹⁸⁵ trivializující, zvětčující a urážlivé stereotypy. Takový statusový řád vede k šikaně a marginalizaci žen „ve veřejném prostoru a v platformách rozhodování a odpírá jim plná práva a stejnou právní ochranu, které by měly požívat jakožto občané.“¹⁸⁶

Rasa představuje druhou dvoudimenzionální osu nespravedlnosti, kterou Nancy Fraser uvádí jako paradigmatický příklad. „V ekonomice 'rasová příslušnost' organizuje strukturální členění mezi pomocnými a náročnějšími placenými pracemi na jedné straně a mezi vykořisťovatelkou a 'nadbytečnou' pracovní silou na straně druhé. Odtud vyplývá skutečnost, že hospodářská struktura plodí rasově specifické formy nerovnoměrného rozdělování. Rasově kódovaní přistěhovalci a/nebo etnické menšiny vykazují nepoměrně vysoký podíl nezaměstnanosti a chudoby, zatímco v oblasti špatně placených pomocných prací je jejich zastoupení nepoměrně vysoké.“¹⁸⁷ V rámci statusového uspořádání pak „eurocentrické kulturní hodnotové vzorce privilegují ty znaky, které jsou spojovány s 'běloštvím', kdežto stigmatizované je vše, co je kódováno jako 'černé', 'hnědé' nebo 'žluté', co se tedy paradigmaticky, i když nikoli výlučně, týká lidí s jinou barvou pleti.“¹⁸⁸

¹⁸³ Tamtéž, s. 39-40.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 40-41.

¹⁸⁵ Fraserová, N.; Hrubec, M.: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ *Politologická revue*, 10, 2004, č. 2, s. 147-160, s. 152.

¹⁸⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 41.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 43.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 43 - 44.

Jako paradigmatický příklad (ad a) osy nespravedlnosti, která vychází ze systému ekonomických mechanismů rozdělování, Fraser uvádí třídu, která je výrazem nerovnosti zakořeněných v ekonomické struktuře společnosti.¹⁸⁹ Jako paradigmatický příklad (ad a) osy nespravedlnosti, která má kořeny v kulturně podmíněných strukturách prestiže, Fraser uvádí sexuální diferenciaci, resp. vedení hranice mezi heterosexuály a homosexuály, které vychází z hodnotových vzorců, které „posuzují heterosexualitu jako přirozenou a jako normu, homosexualitu naproti tomu jako perverzní a hodnou opovržení.“¹⁹⁰ V těchto případech tedy můžeme mluvit o jednodimenzionalitě příčin porušování participační parity.

Jednodimenzionalita příčin (ad a), ale neznamená jednodimenzionalitu na rovině projevů porušování participační parity (ad b), tj. na rovině zakoušení zneuznání a nerovnoměrné rozdělování. Například i v případě třídního podřízení existují kulturní nespravedlnosti a příkoří, „které byly původně pouze vedlejšími produkty ekonomické struktury, [ale] už začali žít vlastním životem.“¹⁹¹ „Třídní zneuznání může nadto latentně zabránit mobilizaci sil proti nerovnoměrnému rozdělování. Jestliže dnes chceme najít širší podporu pro provedení ekonomické transformace, pak je třeba zpochybnit kulturní postoje, které ponižují chudé a pracující, například ideologie ‘kultury chudoby’, které naznačují, že chudí dostávají pouze to, co si zaslouží. [...] Proto lze politiku třídního uznání ukázat jak jako samoučel, tak i jako prostředek k tomu, aby se vůbec stala možnou politika přerozdělování.“¹⁹² Co se týče kategorie sexuality, zde pochopitelně platí, že „vlastní příčina heterosexistické nespravedlnosti tkví nepochybně ve statusové hierarchii a nikoli v hospodářském systému kapitalistické společnosti,¹⁹³ ale i zde existují ekonomické újmy, které vznikly jako vedlejší produkty statusové hierarchie, a které nyní mají svou vlastní váhu. V důsledku nespravedlivých hodnot a norem mohou být gayové a lesby v mnoha státech „paušálně vylučováni z veřejné a vojenské služby jsou jim z velké části upírány sociální výhody poskytované rodičům, přičemž čelí vysokým daním a problémům v oblasti dědického práva.“¹⁹⁴ Ekonomická znevýhodnění navíc „mohou latentně zhatit každou snahu, která míří proti nedostatečnému uznání. V míře, v níž v sobě veřejné přihlášení se gayů a lesbických žen k homosexuální orientaci skrývá ekonomická rizika, mizí jejich ochota napadnout znevýhodnění dané jejich statusem; a nejinak je tomu s jejich heterosexuálními spojenci. [...]

¹⁸⁹ Tamtéž., s. 34 - 36 a s.44 - 46.

¹⁹⁰ Tamtéž., s. 37. Více o paradigmatickém příkladu sexuální diferenciaci viz s. 36 – 38 a s. 46 – 48.

¹⁹¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 45.

¹⁹² Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 45, přičemž v pozn. 23 na s. 45 je uvedeno poděkování E.O.Wrightovi za osobní rozhovor (v roce 1997), ze které vzešla řada formulací uvedené pasáže.

¹⁹³ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 46.

¹⁹⁴ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 38.

Politiku přerozdělování v zájmu dosud znevýhodněných forem sexuality lze proto ukázat jak jako samoučel, tak i jako prostředek k tomu, aby se vůbec stala možnou politika uznání.¹⁹⁵

Soustředíme-li se tedy na projevy porušování participační parity, nejsou tak důležité původně ekonomické/kulturní příčiny, ale klíčové je, že daná nespravedlnosti - zneuznání či nedostatečné přerozdělování - sleduje vlastní logiku kulturních/ekonomických vzorců a stává se z něj statusová/třídní záležitost.

III.2. B. Výhody perspektivního dualismu

Z uvedeného pohledu Nancy Fraser na moderní společnost je jasné, proč podle ní nemohou uspět takové monistické teorie současné společnosti, které vidí jen jednu dimenzi, resp. jednu dimenzi podřazují pod druhou (ekonomismus, který redukuje status na třídu, či kulturalismus, která redukuje třídu na status). Podle Fraser je ovšem nepřiměřený i substanciální dualismus, tj. náhled, kdy se k přerozdělování a uznání přistupuje jako ke dvěma různým 'sféram spravedlnosti', které patří dvěma různým oblastem společnosti. Na tomto přístupu je nedostatečné, že pomíjí provázanost kultury a ekonomiky. Rovněž nemůže uspět ani přístup, který označuje za poststrukturalistický antidualismus, pro nějž je typické odmítání „rozlišení mezi hospodářským a kulturním řádem, které je chápáno jako umělá dichotomizace, která brání pochopení skutečnosti, že dnes jsou kultura a hospodářství natolik hluboce propojeny a vzájemně se tak dalekosáhle podmiňují, že je nemožné smysluplně je odlišit.¹⁹⁶

Oproti zmíněným teoretickým přístupům má perspektivní dualismus hned několik výhod.¹⁹⁷ 1) dovoluje rozlišit přerozdělování a uznání (narozdíl od poststrukturalistického antidualismu); 2) brání tomu, aby byla jedna kategorie redukována na druhou, čímž by byla porušena komplexnost jejich provázání (na rozdíl od monistických teorií; 3) na rozdíl od substanciálního dualismu brání tomu, aby se hospodářství a kultura dichotomizovaly a

¹⁹⁵ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 47, přičemž v pozn. 26 na s. 47 Nancy Fraser opět odkazuje na rozhovor s E.O. Wrightem s roku 1997.

¹⁹⁶ Podrobněji o neadekvátnosti těchto typů teorií viz Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 94 – 99. K přesnější analýze vzájemných rozdílů mezi teoriemi Nancy Fraser, Judith Butler a Iris M. Young pak viz Uhde, Z.: *Feministická společenská kritika: rovnost a diference*. Diplomová práce: Praha, Katedra sociologie FF UK 2005.

¹⁹⁷ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 98 – 107.

zakrývaly své společné propojení; 4) umožňuje poznat, jak přerozdělování působí či může působit na uznání (např. nezamýšlená stigmatizace příjemců sociální pomoci); 5) dává možnost pochopit, jak uznání působí či může působit na přerozdělování (např. nezamýšlené hospodářské důsledky odstranění androcentrických vzorců); 6) „tím, že nás přivádí k tomu, abychom nároky každého druhu zvažovali z obou normativních hledisek, může nám pomoci předvídat nepříznivé důsledky chybných politických strategií a snad se jim i vyhnout.“¹⁹⁸ Ve zkratce: „Pomocí perspektivního dualismu tedy můžeme odhadnout spravedlnost každé sociální praxe – nehledě na to, kde je tato praxe zakotvena – ze dvou analyticky odlišných normativních hledisek, totiž tím, že se ptáme: vede sporná praxe k tomu, že jsou zaručovány jak objektivní, tak i intersubjektivní podmínky participační parity? Nebo je spíše podkopává?“¹⁹⁹

Metodologické výhody perspektivního dualismu pochopitelně beze zbytku platí i pro současnou trojdimenzionální podobu teorie Nancy Fraser.

III.3. KRITIKA

III.1.A. Provázanost kritiky a praxe a místo teoretické a praktické kritiky

Již z kapitol věnovaných normativní teorii Nancy Fraser je zřejmé, že autorce záleží na dostatečné společenské konkretizaci spravedlnosti (představované obecnou normou participační parity). Dosud jsem však nepředstavila jiné ospravedlnění dvoudimenzionality (trojdimenzionality) normativní teorie než odkaz na zjištění sociálních věd, což ovšem podle Fraser není dostatečné zdůvodnění, neboť takový přístup jednak sociální aktéry redukuje na pouhé objekty a jednak může vést k přehlížení sociální a historické situovanosti samotných teoretiků.²⁰⁰ Aby se Fraser těmto rizikům vyhnula a aby byl celek její teorie přiměřený dané společenské situaci, konfrontuje své normativní kategorie s tzv. populárními pojetími spravedlnosti. Populárními pojetí spravedlnosti definuje „jako ideálně typické konstelace

¹⁹⁸ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 104.

¹⁹⁹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 99.

²⁰⁰ Podrobněji pak v Fraser, N: *Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 22.5.2004 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science; a v Táž: *Reframing Justice in a Globalizing World*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 19.5.2005 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science;

požadavků, které jsou v současné době vznášeny ve veřejném prostoru. [...] Taková populární pojetí, mlčky předpokládaná sociálními hnutími a politickými aktéry, se sestávají z řady souvisejících domněnek o příčinách a možných nápravách nespravedlnosti²⁰¹ a tvoří podklad politických požadavků v demokratických společnostech.

Populární pojetí spravedlnosti tedy v teorii Nancy Fraser představují praktickou rovinu kritiky. Nejedná se však přímo o konkrétní požadavky konkrétních hnutí jako v případě Axela Honnetha, ale o diskursy o spravedlnosti, které jsou zakotvené v daném v sociálním světě a v jejichž rámci jsou vznášeny různé konkrétní nároky.

Teoretická roviny kritiky u Fraser stejně jako u Honnetha spočívá v reflexivním přezkoumání faktické přiměřenosti a normativní oprávněnosti populárních pojetí spravedlnosti. Fraser o tomto přezkoumávání mluví jako o kruhu kritické reflexe, v němž jsou vzájemně doplňována a korigovaná populární pojetí (praxe), filosofická paradigmata (normativita) a poznatky sociálních věd (deskripce). Fraser tento kruh popisuje takto: „Nejprve bychom měli identifikovat hlavní populární pojetí, která zakládají politické požadavky. Poté bychom měli testovat adekvátnost těchto pojetí ve světle morálně-filosofické a sociálně teoretické reflexe a ptát se: vnímají adekvátně povahu a míru současné nespravedlnosti? Umožňují sociálním aktérům konceptualizovat jak strukturální mechanismy, které generují nespravedlnost, tak i vhodné formy nápravy? Nebo tato pojetí vyžadují rekonstrukci? Měli bychom však také testovat adekvátnost našich filosofických paradigmat a sociálních teorií ve světle poznatků získaných z populárních pojetí. Zde se musíme ptát: osvětlují naše teorie povahu a zdroje nespravedlnosti, tak jak je zakoušena sociálními aktéry? Nebo naše teorie potřebují revidovat?“²⁰²

V praxi by se pak dělba práce mezi sociálními teoretiky a veřejností měla řídit tím, že „jestliže si klademe institucionální otázky, teorie může osvětlit rozsah opatření a programů, které jsou spojitelné s požadavky spravedlnosti; zvažovat v rámci této oblasti možnosti volby je naproti tomu záležitostí veřejných diskusních fór. Zdůvodnění takovéto dělby úkolů [...] je následující: jestliže se omezí rozsah přípustných opcí, vede to k tomu, že se institucionální návrhy poměřují podle normativního měřítka, což z velké části představuje práci pojmové analýzy. S tím by mohli pomoci“²⁰³ sociální a političtí teoretikové jakožto experti na danou

²⁰¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 27. Fraser uvažuje o populárních pojetích přerozdělování, uznání a reprezentace, zatím však podrobněji provedla analýzu jen prvních dvou, nicméně pro vysvětlení roviny kritiky není nutné podrobný popis jejich konkrétní aktuální podoby. Podrobněji o populárních pojetích přerozdělování a uznání viz Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 25 - 34.

²⁰² Fraserová, N.; Hrubec, M.: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ *Politologická revue*, 10, 2004, č. 2, s. 147-160, s. 153.

²⁰³ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 110-111.

problematiku. „Jestliže se naopak vybírá z nabídky akceptovaných opcí, obsahuje to situované hermeneutické reflexe ohledně záležitostí, které jsou kontextuálně specifické, včetně toho, čemu dávají občané přednost vzhledem ke svým dějinám, své tradici a kolektivní identitě. O to by se měli starat sami občané.“²⁰⁴

Co se týče zařazení pojetí kritiky do typologie kritik vycházející z článku Antti Kauppinena „Reason, Recognition, and Internal Critique“²⁰⁵ představuje teorie Nancy Fraser zajímavý hybrid. Základní princip její teorie spravedlnosti, tj. participační parita je univerzální deontologickou normou, což by mělo vést k zařazení její kritiky jako univerzalistické externí kritiky, tj. kritiky, která má za základ obecný univerzální princip a neohlíží se na to, zda sociální aktéři tyto principy sdílejí či nikoli. Ovšem Fraser zároveň normu participační parity konkretizuje a kontextualizuje vzhledem k podmínkám moderního a globalizovaného světa (tato kontextualizace a konkretizace je de facto jádrem její teorie spravedlnosti) a zároveň bere v potaz konkrétní podobu příslušných společenských diskursů o spravedlnosti (populární pojetí), což implikuje zařazení do kategorie jednoduché interní kritiky (normativní standardy kritiky jsou v dané společnosti již jasně ustavené a veřejně artikulované, např. v moderních liberálně-kapitalistických společnostech je kritizována rasová diskriminace jako nedodržování zákonem garantované normy rovnosti). Ačkoliv populární pojetí spravedlnosti nepředstavují již institucionálně zakotvenou a závaznou podobu spravedlnosti, ale jedná se ideálně-typickou podobu teprve vznášených požadavků, přece jen se jedná o veřejně artikulované standardy, což vylučuje zařazení Nancy Fraser do skupiny nekonstruktivních interních kritiků, kam patří Honneth a Habermas. Jedná se tedy o určitý rozpor.

Tento rozpor prostupuje celou teorii Nancy Fraser a jelikož Fraser trvá na univerzalitě své trojdimenzionální teorie, nabízejí se dvě řešení tohoto nesouladu. Buďto se jasně a se všemi důsledky přihlásit k deontologickému universalismu kantovského typu, anebo se dát Honnethovskou cestou, tj. cestou interní rekonstruktivní kritiky v její silné podobě, která předpokládá zakotvení normativity v lidském jednání. Druhý postup by s sebou nesl nutnost filosoficko-antropologické zdůvodnění lidské potřeby rovné možnosti participace na společných záležitostech. Vzhledem k celkovému vyznění textů Nancy Fraser a vzhledem k jejím četným varováním proti falešnému universalismu a etnocentrismu se mi zdá, že více

²⁰⁴ Tamtéž, s. 111.

²⁰⁵ Kauppinen, A.: „Reason, Recognition, and Internal Critique.“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 479–498. Představení této typologie viz výše, kapitola „Typologizace druhů kritiky“.

přiměřená jejím dosavadním teoretickým formulacím by byla druhá cesta. Nicméně Fraser zároveň často kritizuje Honnethovu teorii za jako skrytě etnocentrickou a nepřiměřenou situaci hodnotového pluralismu. Je tedy velkou výzvou, jak se Fraser ve svých dalších textech k tomuto rozporu postaví.

III.3.B. Strategie společenské změny a jejich normativní hodnocení

Při analýze strategií společenské změny Fraser rozlišuje dvě hlavní strategie – *afirmativní* a *transformativní*.²⁰⁶ Afirmativní strategie je strategie nápravy sociálních nespravedlností, která se zaměřuje na odstranění projevů nespravedlností a při nápravě do jisté míry opomíjí jejich příčiny. Naproti tomu transformativní strategie se zaměřuje na restrukturalizaci základních společenských struktur, které představují příčiny nespravedlností.

Paradigmatickým příkladem afirmativních strategií v oblasti hospodářství je liberální sociální stát a pro kulturní dimenzi hlavní proud multikulturalismu. Liberální sociální stát je afirmativní z toho důvodu, že jeho hlavním cílem je odstranění nerovnoměrné distribuce pomocí přerozdělování, nicméně základní hospodářská struktura, která produkuje nespravedlnost zůstává netknuta. Hlavní proud multikulturalismu patří mezi afirmativní strategie proto, že jeho cílem je zhodnocení skupinových identit, které byly nespravedlivě znehodnoceny, ale na dané skupiny je nahlíženo jako na vnitřně homogenní a uzavřené, což často vede ke což zvěcnění skupinové identity, zatímco existující symbolické hranice zůstávají nezpochybněny.

Paradigmatickým příkladem transformativní strategií v ekonomice je pro Fraser socialismus, jehož cílem je změna nespravedlivých ekonomických struktur. V oblasti kultury pak transformativní strategii představuje dekonstrukce či antiesencialistický multikulturalismus (v pozdějších textech), což jsou strategie, jejichž cílem je destabilizace současných institucionalizovaných hodnotových vzorců a statusových rozlišené, o nichž se předpokládá, že jsou opresivní.

²⁰⁶ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 111 - 131. Fraserová, N.; Hrubec, M.: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ C.d., s. 148 – 150. Fraser, N.: *Justice Interruptus: Critical Reflexions on the „Postsocialist“ Condition*. New York Routledge 1997, zvl. s. 23-33.

Výhodou afirmativních strategií je, že jejich politická proveditelnost je omnoho vyšší než proveditelnost transformativních strategií. Na druhé straně jejich nevýhodou při aplikaci na problematiku statusu je sklon ke zvěčňování kolektivních identit a nevýhodou při aplikaci na nerovnoměrné rozdělování je častým jevem růst zneuznání (např. stigmatizace příjemců sociální podpory). Naproti tomu transformativní strategie se vyhýbají jak problému zvěčnění, tak problému vytváření nových forem zneuznání. Ovšem nevýhodou transformativních postupů je to, že vesměs mají daleko k bezprostředním požadavkům těch, kteří trpí zneuznáním či nespravedlivým rozdělováním a navíc se pro jejich prosazení většinou těžko hledá společenský konsensus.

Vzhledem k výhodám a nevýhodám obou strategií tedy stojíme před výzvou, jak spojit politickou proveditelnost jedné a programovou sílu druhé. Jako řešení tohoto problému navrhuje Fraser střední cestu „nereformistických reform“²⁰⁷, což jsou postupy, které pomocí afirmativních strategií, které jsou důsledně sledovány v delším časovém úseku, vedou k transformativním důsledkům. Základem úspěchu této strategie je že tím, že radikálně nemění stávající sociální řád, jsou uspokojeny současné identity lidí a jejich potřeby, ale zároveň uvedené reformy nastartují trajektorii změn, jejímž výsledkem jsou po čase hluboké strukturální změny. Úspěch nereformistických reform ovšem vždy záleží na kontextu – jedno a totéž opatření v odlišných kontextech může vést jednou k nezamýšlenému posílení stávajících nerovností a jindy k zásadním proměnám společnosti.²⁰⁸

Vzhledem ke komplexní provázanosti jednotlivých dimenzí (ne)spravedlnosti v moderní společnosti, tj. vzhledem k faktu, že ekonomická nespravedlnost může způsobit mít za následek zneuznání či nedostatečnou reprezentaci a stejně tak zneuznání může vést k nedostatečné reprezentaci či způsobovat nespravedlivé přerozdělování a konečně nedostatečná reprezentace může mít za následek zneuznání či nespravedlivé přerozdělování, nestačí aplikovat nereformistické reformy vždy v jedné oblasti (hospodářství, kultura, politično), ale je nutné promýšlet vzájemné vazby těchto sfér a snažit se vyhnout možným

²⁰⁷ Termín „nereformistické reformy“ Fraser přebírá od A. Gorze (Gorz, A.: *Zur Strategie der Arbeiterbewegung im Neokapitalismus*. Frankfurt/M. 1967. Odkaz převzat z Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 121.

²⁰⁸ Nancy Fraser (Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 120 - 121.) jako příklad uvádí zavedení bezpodmínečného základního příjmu, který v neoliberalním režimu povede ke snížení úrovně mezd, ale v případě pokud by tato podpora byla nastavena dostatečně vysoko mohla by zvrátit rovnováhu mezi kapitálem a prací. Na druhé straně ani dostatečná výše uvedeného příspěvku by bez dalších opatření rozhodně nepůsobila transformativně v oblasti genderu. Fraser v této souvislosti odkazuje na P. Van Parijse - Van Parijs, P.: *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford 1995. S návrhem tohoto autora na zavedení základního příjmu pro všechny se je možné seznámit i v esejí Van Parijs, P.: „Základní příjem pro všechny.“ Přel. M. Brabec, *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 3, s. 443-457, (orig. 2000), přičemž v článku Brabec, M.; Hrubec, M.: „O egalitárním libertariánu: jiný neoliberalismus.“ *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 3, s. 428 - 442. se je možné se seznámit s celým teoretickým proudem, do kterého P. van Parijs patří.

nezamýšleným důsledkům. Fraser navrhuje dva typy nereformistických reform, které s provázaností jednotlivých dimenzí nespravedlnosti počítají a umožňují bojovat proti všem současně. Jedná se o tzv. *diagonální prostředek* (cross-redressing) a o *vědomí hranic*.²⁰⁹

Při využívání nereformistické reformy typu diagonální prostředku se jedná „o opatření, která jsou asociována s jednou dimenzí spravedlnosti a která mají odstranit nerovnosti, jež jsou spojeny s jinou dimenzí – tedy [například] o použití přerozdělovacích opatření k nápravě zneuznání.“²¹⁰ Diagonální opatření je ovšem třeba uplatňovat s ohledem na kontext, pokud bychom od kontextu odhlíželi vystavovali bychom se riziku ekonomického, kulturního či politického redukcionismu.

Vědomím hranic, tj. druhým typem integrační nereformistické reformy, Fraser míní nutnost brát v potaz vliv různých reformních opatření na vymezení sociálních skupin a jejich hranic. „Některé strategie zaměřené proti nespravedlnosti slouží k tomu, aby diferencovaly společenské skupiny, zatímco jiné přispívají k zrušení jejich diferencí. Například vyhlášeným cílem pokusů odstranit nerovnoměrné rozdělování je zrušení nebo omezení ekonomických rozdílů. Je přitom rozdílné zda je preferovaná strategie afirmativní nebo transformativní. [...] Naproti tomu afirmativní přístupy k uznání směřují ke zhodnocení skupinových zvláštností.“²¹¹ Každý pokus integrovat jednotlivé dimenze spravedlnosti tedy musí brát na zřetel, jaké důsledky má ta která reforma na hranice skupin, protože jinak bychom mohli dospět k tomu, že budeme prosazovat vzájemně rozporné reformy.

²⁰⁹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 126 – 130.

²¹⁰ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 127.

²¹¹ Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C.d., s. 129.

IV. POJETÍ ČLOVĚKA JAKO SPOLEČESKÉ BYTOSTI V TEORIÍCH AXELA HONNETHA A NANCY FRASER

V této části se dostávám ke srovnání pojetí člověka v teoriích Axela Honnetha a Nancy Fraser. Tato část bude stejně jako předchozí dvě strukturována pomocí trichotomie kritika/deskripce/normativita.

IV.1. DESKRIPCE

Co se týče pojetí člověka, tak na rovině deskripce Honneth vychází ze dvou základních tezí. První představuje náhled, že jednou z určujících vlastností člověka je jeho touha po dobrém životě. Druhou tvoří přesvědčení, že lidé se stávají lidmi „pouze tím, že se z perspektivy přitakávajících jiných individuí učí vztahovat k sobě samým jakožto k bytostem, které mají určité pozitivní kvality a schopnosti.“²¹² Z tohoto předpokladu dovozuje, že obecnou a základní potřebou člověka je uznání, neboť jen ve vztazích k druhým se člověk může stát člověkem. V interakcích s druhými si lidé postupně osvojují sociálně standardizované reakce uznání a vytvářejí si představy o kvalitách, které jsou hodny uznání, a postupně se tedy utvářejí jako bytosti, které jsou si schopny vytvořit určitá pojetí dobra, o jejichž naplnění vědomě usilují ve svých životech, k nimž jsou se schopny reflexivně vztahovat.

Sociální integrace společnosti je pak zaručována morálním řádem (řádem uznání), v němž jsou artikulovány principy vzájemného uznání, přičemž morální řády představují základní morální hodnoty, které jsou vlastní dané společnosti. Morální řád je tedy výtvorem lidí, přičemž si jej konkrétní jedinci v rámci své socializace osvojují jako externí realitu, avšak svým vlastním jednáním jej mohou měnit a mění.

Člověk je tedy pro Honnetha sociální bytostí nejen proto, že žije ve společnosti a jen v jejím rámci se může realizovat, ale také proto, že základní existenciální zkušenost díky které se stává člověkem, tj. uznání, je zároveň fenoménem, který umožňuje sociální integraci,

²¹² Honneth, A.: „Integrita a zneuznání.“ Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2, s. 297-309., s. 299.

kterou Honneth pojímá jako proces zahrnutí do společenství prostřednictvím existujících forem uznání (tj. v moderní společnosti prostřednictvím lásky, právního uznání a sociálního uznání).

Protože uznání je aktem, v němž se řídíme hodnotovými důvody, je morální zkušeností. Tento fakt umožňuje Honnethovi nahlížet na lidský život jako na prostoupený normativitou a na analyzovat většinu lidského jednání jako morální jednání, což má své implikace pro pojetí člověka v normativní rovině teorie.

V rámci své sociální teorie pohlíží Nancy Fraser na člověka jako na sociálního aktéra, který má zájem na tom, aby byly zajištěny možnosti rovné participace na jakékoli činnosti či interakci, které se daný sociální aktér rozhodne účastnit, tj. tento aktér má zájem na existenci a případně i prosazování normy participační parity. Tento sociální aktér je příslušníkem mnoha sociálních uskupení, přičemž jeho sociální postavení záleží na tom, jaké místo jednotlivá uskupení, jejichž je členem, zaujímají v existujícím ekonomickém, kulturním a politickém řádu. Hospodářství, kultura a politično jsou totiž pro Fraser klíčovými dimenzemi moderní společnosti, neboť jejich prostřednictvím a v jejich rámci je realizována či porušována participační parita.

Pro postavení sociálních aktérů a pro otevřenost polí jejich jednání v moderní společnosti má klíčový význam, že uvedené dimenze jsou na sobě v moderní společnosti do značné míry nezávislé, což znamená, že postavení aktéra v jedné z nich neznamena automaticky totéž postavení na ose jiné (např. určité postavení v rámci ekonomické struktury neznamena automaticky totéž postavení v rámci hierarchií založených na prestiži).

Člověk je tedy pro Fraser sociální bytostí nejen proto, že žije ve společnosti a jen v jejím rámci se může realizovat, ale hlavně proto, že možnosti jeho sebeuskutečnění jsou zásadně ovlivněny jeho postavením v sociální struktuře.

Na rovině deskripce se oba autoři shodují v názledu, že sociální vztahy a struktury ontologicky předcházejí individuální subjekty. V tomto ohledu je tedy možné Honnetha i Fraser označit za zastánce holistické pozice v rovině sociální teorie.²¹³

²¹³ Podrobněji o holistických a atomistických odpovědích na ontologické otázky viz Taylor, Ch.: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ (orig. 1989) Přel. O. Vochoč. In: Kis, Janos (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha, Oikúmené 1997, s. 465–494.

Základním rozdílem je, že Honneth vidí lidský život jako prostoupený normativitou a v souladu s tím pohlíží na společnost jako na morálně integrovanou entitu, zatímco Fraser se ve své sociální teorii morálními motivacemi sociálních aktérů nezabývá.

IV.2. KRITIKA

Co se týče roviny kritiky, zde nám o pojetí člověka nejvíce prozradí to, jak oba autoři pojmá praktické kritiky sociálních aktérů a jaké jim připisují motivace.

Pro Honnetha představuje motivaci aktérů ke kritice zkušenost zneuznání, která tím, že narušuje předpoklady sebe-uskutečnění a pozitivního vztahu k sobě samému, představuje morální újmu. Zájem na odstranění a napravení této újmy vede ke snahám o změnu platného řádu uznání, čímž se uvádí do pohybu jednak normativní vývoj společnosti a jednak změny podoby sociální integrace společnosti. Je tomu tak proto, že teprve prožitek, který člověk na základě osvojených hodnot, které jsou součástí morálního řádu uznání, identifikuje jako nespravedlivý či patologický vede ke snaze měnit aktuální podobu platného řádu uznání a případně přispět k ustavení spravedlivější společnosti.

Pro Fraser představuje motivaci aktérů k praktické kritice rozšířit platnost ideálu svobody na co nejvíce situací²¹⁴, neboli snaha o zajištění (si) možností rovné participace určité dané činnosti či interakci, kterou aktéři z určitých důvodů považují za důležitou. V motivaci aktérů ke kritice hrají důležitou roli populární pojetí spravedlnosti, jejichž obsah se mění v závislosti na tom, vzhledem k jakým (novým) sférám sociální aktéři požadují uplatňování participační parity.

Na rovině kritiky je pro pojetí člověka nejdůležitější, že oba autoři pojmají člověka jako aktivní subjekt, který má zájem na utváření a změně svých sociálních podmínek.

²¹⁴ Fraser, N.; Hrubec, M.: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ *Politologická revue*, 10, 2004, č. 2, s. 147-160, s. 156.

I přes tuto shodu je zde ovšem patrný rozdíl – zatímco Honneth předkládá zevrubnou analýzu motivace sociálních aktérů k takovému jednání, v případě Fraser si možné všimnout (obdobně jako na rovině deskripce) absence propracovanějšího zdůvodnění motivace sociálních aktérů pro kritiku daného společenského stavu.

IV.3. NORMATIVITA

Normativní cíl kritické teorie, tj. snahu o emancipaci člověka, Honneth v rámci své normativní teorie definuje jako snahu o zajištění možností žít život, ve kterém člověk rozvíjí své možnosti a schopnosti ve shodě s životními cíli a pojetími dobra, které si sám autonomně zvolil.

Obsah těchto cílů a koncepcí dobra Honneth nijak nevymezuje a ve své normativní teorii se koncentruje na vymezení podmínek, za nichž lidé takový život budou moci žít. Při vymezování těchto podmínek ovšem vychází z tvrzení své sociální teorie, že jednou z určujících vlastností člověka je jeho touha po dobrém životě. Vzhledem k této skutečnosti považuje za nemožné konstruovat normativní teorii bez určité koncepce dobrého života. Ovšem jeho koncepce dobrého života, která je základem jeho normativní teorie, je koncepcí postmetafyzickou a formální, takže není zobecněním žádných partikulárních pojetí dobra. V souladu se svou sociální teorií totiž dobrý život definuje jako život, v němž je člověku zajištěno uznání. Jako nutnou podmínku sebeuskutečnění a možnosti žít dobrý život tedy klade nutnost zajistit lidem nenarušované vztahy uznání, protože možnost sebeuskutečnění individuální autonomie je možná jen na základě zkušenosti sociálního uznání. A protože zkušenost uznání je možné získat jen v rámci institucionálně formovaných principů uznání, tak konkrétní podobu své normativní teorie vyvozuje z morálních infrastruktur nejpokročilejšího dosud existujícího řádu uznání, tj. řádu nabízí nejvíce možností pro individuální sebeuskutečnění, kterým jsou morální infrastruktury moderní společnosti. Jako obecný a nutný předpoklad smysluplného, dobrého života, v němž se člověk může (sebe)uskutečňovat, je tedy kladena možnost nenarušeně nabývat sebedůvěru, sebeúctu a sebeocení, a to ve vztazích afektivní péče, právního zrovnoprávnění a sociálního ocenění, čímž jsou vymezeny strukturální vlastnosti způsobů jednání a komunikace, přičemž nemají se

konkrétní podoba jejich institucionální realizace zůstává záležitostí samotných sociálních aktérů

Normativní cíl kritické teorie, tj. snahu o emancipaci člověka, Fraser v rámci své normativní teorie definuje jako snahu o zajištění společenských podmínek, které všem lidem zajistí, aby spolu jednali jako rovnocenní, neboli jako snahu o zajištění participační parity.

Ačkoliv Fraser stejně jako Honneth, považuje touhu žít dobrý život považuje za jednu z určujících vlastností člověka, nemyslí si, že tato skutečnost zakládá nutnost formulování normativně závazné koncepce dobrého života, byť se jedná o koncepci formální a postmetafyzickou. Naopak, v protikladu k Honnethovi, cíl a základní normu své normativní teorie zdůvodňuje deontologicky jakožto ideál rovné autonomie a odkazuje přitom na rovnou morální hodnotu lidských bytostí, které jsou autonomními subjekty, obdařeným rozumem, svobodnou vůlí a morálním smyslem a kterým jako takovým nesmí být teorií předepisován ani způsob sebeuskutečnění, ani obecná a formální podoba sebeuskutečnění.

Nicméně pouze formální pojetí rovnosti plynoucí z rovné hodnoty lidských bytostí považuje Nancy Fraser za nedostatečné a nepřiměřené sociální praxi, neboť není-li všem zajištěn přístup k společenským předpokladům realizace vlastní autonomie, pak se dle Fraser jedná o výsměch závazku zachovávat stejnou autonomii. Proto je jejím normativním cílem nikoli svoboda a rovná autonomie, ale participační parita, kterou chápe jako rozšíření rozsah obsahu ideálu rovné autonomie o sociální podmínky jeho realizace bez toho, že by v její teorii bylo přítomné substanciální pojetí dobra.

V normativní teorii Nancy Fraser jsou (stejně jako v teorii Axela Honnetha) dvě úrovně, obecná rovina, která je vymezena participační paritou, a pak teorie spravedlnosti, která vychází z její sociální teorie a teoretické kritické reflexe. Teorie spravedlnosti má u Nancy Fraser podobu trojdimenzionální teorie spravedlnosti, která jako nutné podmínky participační parity uvádí spravedlivé rozdělování, spravedlivé uznání a spravedlivou reprezentaci, přičemž o konkrétní podobě institucionálního uspořádání spravedlivé společnosti rozhodují sociální aktéři prostřednictvím demokraticky postupujících veřejných diskusí. Fraser tento svůj přístup označuje za radikálně liberální.

Na normativních rovinách teorií Axela Honnetha a Nancy Fraser existují tři shodné rysy v pojetích člověka. Jednak ani jeden z autorů cíl sebeuskutečnění člověka nedefinuje

pomocí jakéhokoliv substanciálního vymezení dobra a rovněž je pro oba základním referenčním bodem normativní teorie individuum a nikoli kolektivita, protože je oba autory možné zařadit mezi normativní individualisty neboli za individualisty na rovině obhajoby.²¹⁵

Dalším shodným rysem je, že oba autoři se ve svých normativních teoriích soustředují na určení normativně přijatelných sociálních podmínek lidského sebeuskutečnění, což je výsledkem již dříve zmíněného oběma autory sdíleného přesvědčení, že sociální struktury a vztahy ontologicky předcházejí individuální subjekty. Třetím shodným bodem je otevřenost demokratičnost obou teorií, neboť ačkoli jsou vymezeny podmínky, za nichž se může realizovat normativní cíl, tak konkrétní institucionální uspořádání společnosti zůstává v obou případech záležitostí sociálních aktérů jakožto autonomních subjektů.

Základním rozdílem v pojetí člověka jako společenské bytosti v normativních teoriích Nancy Fraser a Axela Honnetha spočívá ve skutečnosti, že zatímco Honneth pracuje s normativním monismem uznání a s (formální) koncepcí dobrého života, Fraser tento přístup odmítá, jako „psychologizaci normativních požadavků“, kterou se podle ní normativní teorie závislou na aktuálním stavu (psychologického) poznání a ztrácí tak obecnou platnost. Oproti tomu staví svůj deontologický normativní požadavek participační parity chápe jako univerzální princip a spojuje jej s univerzální „antropologickou konstantou“ autonomního subjektu, který usiluje o svobodu a rovnost.

²¹⁵ Viz Taylor, Ch.: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ C.d.

ZÁVĚR

Základní shoda mezi teoriemi Axele Honnetha a Nancy Fraser spočívá v tom, že oba zastávají holistické stanovisko na ontologické rovině sociální teorie a zároveň jsou individualisty v normativní rovině (na rovině obhajoby). Oba je tedy shodně možné označit za holistické individualisty, kteří jsou plně vědomi „sociálního zakotvení lidských aktérů, současně si však vysoce váží svobody a individuálních rozdílností.“²¹⁶ Honneth i Fraser se rovněž shodnou v odmítání substanciálního vymezení sebeuskutečnění člověka a v tom, že se soustředí jen na vymezení jeho nutných podmínek.

Ve zdůvodnění a charakteru těchto podmínek se ovšem liší – zatímco Honneth podmínky sebeuskutečnění formuluje jako sféry uznání a jejich podobu zdůvodňuje pomocí koncepcí morálního pokroku; Fraser podmínky vymezující možnost sebeuskutečnění odmítá spojovat s lidskými prožitky (uznání) a spravedlivé rozdělování, spravedlivé uznání a spravedlivou reprezentaci vymezuje je jako na lidské psychice nezávislé.

Honneth jako základní charakteristiku člověka jako společenské bytosti uvádí uznání, které je pro něj lidským postojem, jenž logicky a geneticky předchází všem ostatním kognitivním postojům a jehož konkrétní podoba se v čase mění.

Fraser jako společenské bytosti uvádí skutečnost, že možnosti lidského sebeuskutečnění jsou zásadně ovlivněny jeho postavením člověk v dané sociální struktuře, přičemž předpokládá, že všem lidem je vlastní potřeba participační parity.

²¹⁶ Taylor, Ch.: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ (orig. 1989) Přel. O. Vochoč. In: Kis, Janos (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha, Oikúmené 1997, s. 465–494, s. 470.

POUŽITÁ LITERATURA

BARŠA, Pavel: *Politická teorie multikulturalismu*. Brno, CDK 1999, 2003.

BLUM, Lawrence: "Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor's and Nancy Fraser's Accounts of Multiculturalism." *Constellations*, 5, 1998, č.1, s. 51-68. V listopadu 2004 dostupné v databázi *Academic Search Premier* (<http://search.epnet.com/>)

BRABEC, Martin; HRUBEC, Marek: „O egalitárním libertarianismu: jiný neoliberalismus.“ *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 3, s. 428 – 442.

FISCHBACH, Franck: „Axel Honneth et le retour de aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme « autre de la justice ».“ In: Renault Emmanuel; Sintomer Yves (eds.): *Où en est la théorie critique ? La découverte*, édition Recherches, Paris 2003, s. 169-184.

FRASER, Nancy: *Democratic Justice in a Globalizing Age: Thematizing the Problem of the Frame*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 22.5.2004 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science;

FRASER, Nancy: *Justice Interruptus: Critical Reflexions on the „Postsocialist“ Condition*. New York Routledge 1997.

FRASEROVÁ, Nancy; HONNETH, Axel.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec z něm. a ang. orig. vydaných 2003.

FRASER, Nancy: „Recognition without Ethics?“ *Theory, Culture & Society*, 18, 2001, č. 2-3. s. 21-42.

FRASER, Nancy: *Reframing Justice in a Globalizing World*. Nepublikovaná přednáška přednesená dne 19.5.2005 v Praze na konferenci Philosophy and Social Science.

FRASER, Nancy: „Rethinking Recognition.“ *New Left Review*, NLR 3, May/June 2000, s. 107-120.

FRASEROVÁ, Nancy; HRUBEC, Marek: „Rozhovor s Nancy Fraser.“ *Politologická revue*, 10, 2004, č. 2, s. 147-160.

FRASER, Nancy; NAPLES, Nancy A.: "To Interpret the World and To Change It: An Interview with Nancy Fraser." *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29, 2004. no. 4, p. 1103 - 1124.

HABERMAS, Jürgen: „Poznání a zájmy.“ Přel. S. Sousedík. *Filosofický časopis*, 15, 1967, č. 2, s. 189-198.

HELD, David: *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*. Cambridge Polity Press, 1980.

- HONNETH, Axel: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press 1991. (z něm. orig. z r 1986 přel. K. Baynes)
- HONNETH, Axel: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions.” *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 499–520, přel. z něm. Joel Anderson.
- HONNETH, Axel: „Integrita a zneuznání.“ Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2, s. 297-309, (orig. 1990).
- HONNETH, Axel: „Invisibility: On The Epistemology of ‘Recognition’.” *Proceedings of the Aristotelian Society*, 75, 2001, s. 111–26, přel. z něm. M. Cooke and J. Seitzer.
10.2.2005 dostupné na: <http://www.cebrap.org.br/pdf/Texto%20Prof.%20Honneth.pdf>
- HONNETH, Axel: „Meze liberalismu. K politicko–etické diskusi o komunitarismu.“ (orig. 1991) In: Velek, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996, s. 13–38, Přel. M. Profant.
- HONNETH, Axel: „Moral Development and Social Struggle: Hegel’s Early Social-Philosophical Doctrines. In: Honneth, A.; McCarthy, T.; Offe, C., Wellmer, A. (eds.): *Cultural-Political Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass., MIT Press 1992.
- HONNETH, Axel; HRUBEC, Marek: „O Kritice a uznání. (Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem).“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 621-629.
- HONNETH, Axel: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofia, Praha 1996
- HONNETH, Axel: “Recognition and Moral Obligation.” *Social Research*, 64, 1997, č.1. Translated by John Farrell. Zdroj: Database: *Academic Search Premier*, stránkování neuvedeno.
- HONNETH, Axel: „Recognition or Redistribuiton.“ *Theory, Culture & Society*, 18, 2001, č. 2-3, s. 43-55.
- HONNETH, Axel: *The Fragmented world of the Social (Essays in Social and Political Philosophy)*. Albany, State University of New York 1995 (něm. orig. 1990).;
- HONNETH, Axel: *The struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. Polity Press, Cambridge 1995 (z něm. orig. z r. 1992 přel. J. Anderson).
- HORKHEIMER, Max: Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ Přel. P.Binková. *Aluze*, 5, 2001, č.1, Olomouc, FFUP (orig. 1937).
- HORSTER, Detlef: *Jürgen Habermas : úvod k dílu*. Přel. E. Urbánek. Praha, Svoboda, 1995 (orig. 1980).
- HRUBEC, Marek: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In: Znoj, M. (ed.), *Hegelovskou stopou*. Karolinum, Praha 2002, s. 97-106.
- HRUBEC, Marek: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 593-616.

KAUPPINEN, Antti: „Reason, Recognition, and Internal Critique.“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 479–498

LÁNSKÝ, Ondřej: „Fraserová, N. Honneth, A.: Přerozdělování nebo uznání?“, *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 2, s. 299-306.

LAITINEN, Arto: „Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood?“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 463–478.

MARCUSE, Herbert - HORKHEIMER, Max: „Filosofie a kritická teorie.“ Přel. I. část O. Štěch, II. část A. Bakešová. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 617-638 (orig. 1937).

MARCUSE, Herbert: *Jednorozměrný člověk*. Přel. Miroslav Rýdl. Naše Vojsko. Praha 1991 (orig. 1964).

MARCUSE, Herbert: “The Concept of Essence” (orig. 1936), *Negations (essays in critical theory)*. Přel. Jeremy, J. Shapiro, Beacon Press, Boston 1968.

MÜNKLER, Herfried: „Kritická teorie frankfurtské školy“. Přel. J. Velek. In BALLERSTREM Karl, OTTMANN Hennig (eds): *Politická filosofie 20. století*. Praha, Oikoymenh, 1993, s. 169-198.

POLANYI, Karl: *The great transformation: the political and economic origins of our time*. Boston, Beacon Press 2003 (3. vyd.); 1. vyd. 1944.

PULLMANN, Michal: „Honneth a Fraserová o uznání a přerozdělování.“ *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 2, s. 307-310.

RAWLS, John: *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press 1993.

ROBEYNS, Ingrid: “Is Nancy Fraser’s Critique of Theories of Distributive Justice Justified?” *Constellations*, volume 10, n. 4, 2003, s. 538-553.

ŠKABRAHA, Martin: *Fraserová versus Honneth*. 8.4.2004,
http://vulgo.org/index.php?option=com_content&task=view&id=183&Itemid=1

TAYLOR, Charles; GUTMANOVÁ Amy (ed.) a kol.: *Multikulturalismus (Zkoumání politiky uznání)*. Praha, FILOSOFIA 2001, přel. A. Bakešová, M. Hrubec, J. Velek (orig. 1994).

TAYLOR, Charles: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ (orig. 1989) Přel. O. Vochoč. In: Kis, Janos (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha, Oikúmené 1997, s. 465–494.

UHDE, Zuzana: „Nancy Fraserová, Axel Honneth: Přerozdělování nebo uznání?“, *Sociologický časopis*, v tisku.

UHDE, Zuzana: *Feministická společenská kritika: rovnost a diference*. Diplomová práce: Praha, Katedra sociologie FF UK 2005.

VAN PARIJS, Philippe: „Základní příjem pro všechny.“ Přel. M. Brabec, *Filosofický časopis*, 53, 2005, č. 3, s. 443-457, (orig. 2000)

VANDENBERGHE, Frédéric.: *Une histoire critique de la sociologie allemande (Aliénation et réification)*. Tome II (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas). Paris, La Découverte/MAUSS (Collection Recherches), 1998.

VELEK, Josef: „Formální koncept mravnosti a politika uznání A.Honnetha.“ In: Honneth, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofia, Praha 1996.

WALLERSTEIN, Immanuel et al.: *Kam směřují sociální vědy (Zpráva Gulbenkianovy komise o restrukturalaci sociálních věd)*. Praha, SLON 1998.

WIGGERHAUS, Rolf: *The Frankfurt School (Its History, Theories, and Political Significance)*. Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1994 (něm. orig. 1986).

ZURN, Christopher: „Arguing Over Participatory Parity: On Nancy Fraser’s Conception of Social Justice“. Papers for Scholar’s Session on Nancy Fraser, SPEP, November 2003, nepublikováno.

ZURN, Christopher: „Identity or Status? Struggles over ‘Recognition’ in Fraser, Honneth, and Taylor“. *Constellations*, vol. 10, no. 4, 2003, s. 519 – 537.