

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Katedra sociologie

# DIPLOMOVÁ PRÁCE

Kritická teorie Axela Honnetha:  
princip výkonu a výzvy globální spravedlnosti

Ondřej Lánský

Studijní obor : Sociologie

Vedoucí diplomové práce : PhDr. Marek Hrubec, PhD.

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 30.8.2006

Andriey Zalmog

Děkuji PhDr. Marku Hrubcovi, PhD. za vedení této práce, při němž mi poskytl množství cenných podnětů a pomáhal mi pojmově uchopit zkoumanou problematiku.

Také děkuji všem kolegyním a kolegům, se kterými jsem mohl probírat rozmanité problémy, které se v průběhu psaní vyskytly. V neposlední řadě také děkuji svým blízkým a rodině za morální i materiální pomoc.

*„Kdo by dnes chtěl obnovit projekt kritické teorie,  
zavazuje se k úkolu, který vyžaduje hodně odvahy.“*

**Nancy Fraser, 2003**

## Obsah:

<b>Úvod</b>	6
<b>I. Kritická teorie a východisko zkoumání kapitalistické modernizace</b>	10
I.1. <i>Východisko zkoumání kapitalistické modernizace</i>	11
I.2. <i>Kritická teorie: normativita-deskripce-kritika a dialektika transcendence a imanence</i>	18
<b>II. Teorie uznání A. Honnetha se zaměřením na kategorii výkonu</b>	35
II.1. <i>Teorie uznání jako deskriptivně-kritická teorie modernizace</i>	41
II.2. <i>Teorie uznání jako teleologická koncepce sociální spravedlnosti</i>	54
II.3. <i>Analýza principu výkonu a důsledky pro kritičnost Honnethovy teorie uznání</i>	62
<b>III. Teorie uznání A. Honnetha a výzvy globální spravedlnosti</b>	81
<b>Závěr</b>	94
<b>Literatura</b>	96

## Úvod

Ve své diplomové práci se budu zabývat sociální teorií významného německého autora Axela Honnetha, který je vrcholným představitelem současné generace kritické teorie. Axel Honneth totiž zastává místo ředitele Ústavu pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung) ve Frankfurtu nad Mohanem a převzal rovněž Horkheimerovu, Adornovu a Habermasovu profesuru sociální filosofie na tamější universitě (J. W. Goethe-Universität).

Z obecného hlediska jsem se rozhodl analyzovat teorii Axela Honnetha z toho důvodu, že jeho sociální teorii lze považovat za velmi inspirativní přínos pro sociální kritiku a zároveň i kriticky orientovanou sociologii. V teorii uznání Axela Honnetha spočívá silná zástupkyňe tradice kritické teorie, která se dlouhodobě hlásí k angažované sociální vědě; kritická teorie se totiž pokouší o neortodoxní kritiku kapitalistické modernizace tím, že vyčleňuje a kriticky zkoumá jak kritizování hodné negativní momenty této modernizace, tak její momenty veskrze pozitivní. Kritická teorie se od svého vystoupení ve 30. letech 20. století pokouší o takové přístupy, které nebudou poplatné žádné době, straně ani systému. Honnethova teorie je dalším z řady takových pokusů.

Konkrétně bude má studie zaměřena na dva problémy, které považuji v konceptuálním prostoru Honnethovy teorie uznání za velmi aktuální a naléhavé. Za prvé se budu zabývat interpretací důsledků významného pojmového posunu, který do jisté míry Axel Honneth ve své teorii provedl v posledním desetiletí. U jedné z forem uznání, tj. sociálního ocenění, se dříve soustředil především na jeden konkrétní způsob možného oceňování, na solidaritu. V současném pojetí ovšem pozornost zaměřil na obecnější charakteristiku této roviny uznání podle níž je v pozdním kapitalismu ústředním principem sociálního ocenění výkon. Tímto krokem dochází v této formě uznání k jistým významovým posunům. Řeší se tak některé drobné nejasnosti, které během užití jeho teorie uznání potenciálně vznikaly, a to především při

aktuální a transcendentní aplikaci jejího pojmového aparátu na vývoj globalizované kapitalistické modernizace. Budu se tedy zabývat analýzou Honnethova pojetí výkonu ve světle těchto posunů. Za druhé bude cílem mé studie anticipovat předpokládanou transpozici Honnethovy teorie uznání na globální rovinu. Současný vývoj globalizovaného světa před nás klade výzvy, k tomu vyrovnat se s negativními vlivy a dopady globalizace v situaci, kdy je jisté, že na našich bedrech leží nemalý podíl zodpovědnosti za tento vývoj .

Při bližším náhledu na Honnethovu teorii je zřejmé, že si Honneth klade několik teoretických cílů. Za prvé usiluje o dostatečné vysvětlení a interpretaci významných sociálních konfliktů vyvolaných snahou o uznání legitimních cílů, které probíhaly a probíhají v naší společnosti v minulosti i v současnosti. Za druhé usiluje o komplexní interpretaci dosavadního vývoje kapitalistické modernizace. A konečně za třetí si klade za cíl poskytnout dostatečné nástroje pro pochopení normativního vývoje naší společnosti i nástroje pro normativní posouzení minulých a probíhajících sociálních bojů a budoucích možných směřování vývoje našich společností. Sleduje a interpretuje sociální konflikty probíhající v kapitalismu a snaží se nabídnout dostatečný rámec pro jejich vysvětlení prostřednictvím strukturovaného monismu uznání jako morálně hodnotové kategorie, která motivuje sociální aktéry k jednání. Jako základ takové analýzy klade Honneth intersubjektivní vztahy uznání, které dále strukturuje. V nejjednodušším vyjádření je tato strukturace uznání charakterizována třemi rovinami: láskou, právem a sociálním oceněním. Právě ona třetí rovina uznání (sociální ocenění) je inspirací pro mou studii a to z toho důvodu, že celý obsah Honnethem formulované kritické teorie je přímo závislý na pojetí této roviny uznání. Nicméně smyslem mé studie, v prvním kroku, není pouhé teoretické seznámení s tímto pojmovým upřesněním, ale naopak snaha o poukázání na konkrétní dopady této proměny na kritiko-teoretický potenciál Honnethovy teorie uznání. V druhém kroku je smyslem této

studie načrtnout způsob, jakým lze teorii uznání Axela Honnetha použít na globální rovině při zdůraznění její aktualizované formy.

Z těchto důvodů se má studie bude skládat z těchto částí: obecné a heslovité seznámení s kritickou teorií a především s jejím metodologickým odkazem s ohledem na tu jeho část, která hraje největší roli v teorii Axela Honnetha. Dále bude následovat stručné seznámení s komplexní teorií uznání Axela Honnetha tak, jak ji aktuálně rozpracoval především v diskusi s Nancy Fraser.<sup>1</sup> Rád bych se zabýval tímto výkladem ze dvou hledisek: sociální teorie a teorie spravedlnosti. Vlastním vrcholem studie by potom měla být analýza a interpretace morální kategorie výkonu u Axela Honnetha s tím, že se pokusím vyzdvihnout a vypointovat důsledky, které princip výkonu přináší pro Honnethovu kritickou teorii. Tyto důsledky budu sledovat v kontextu určité interpretace kritické teorie, která ji metodologicky dělí na tři složky: deskriptivní složku, normativní složku a složku kritickou.<sup>2</sup> Tato interpretační trichotomie kritické teorie bude tedy do značné míry stát v pozadí mých úvah. Jelikož se domnívám, že důsledky užívání kategorie výkonu budou patrně nejsilněji působit v kritickém náboji teorie uznání Axela Honnetha, a to při zkoumání kapitalistické modernizace jako celku (jejích dějin, současnosti i budoucnosti), bude akcentace tohoto vlivu vektorem, který by měl usměrňovat mou analýzu a interpretaci nejvíce. Druhým vrcholem studie bude snaha o anticipaci možných teoretických východisek, která by byla případnými výsledky transpozice Honnethovy teorie uznání na rovinu globální spravedlnosti. Příslušná transpozice „národní“ sociální teorie na rovinu globální je

---

<sup>1</sup> Viz Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ In: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Přel. A. Bakešová a M. Hrubec. Praha, *Filosofia* 2004, s. 143-244; Týž: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ In: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Přel. A. Bakešová a M. Hrubec. Praha, *Filosofia* 2004, s. 293-333.

<sup>2</sup> Srov. Hrubec, M.: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 593-616.



podle mého názoru v současnosti nejlepším způsobem, jak se obecně může sociální teorie vyrovnat s výzvami globalizace.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Podobné téma zvolily v loňském roce také Zuzana Kubišová, resp. Ondřej Štěch. Zuzana Kubišová ve své diplomové práci představila srovnání sociální teorie Axela Honnetha se sociální teorií Nancy Fraser z hlediska filosofické antropologie. Blíže se totiž zabývala tím, jak Honneth, resp. Fraser, pojmují člověka. Ondřej Štěch se zabýval ještě příbuznějším tématem ve srovnání s mou prací. Rozebíral totiž pojetí výkonu u Amitaie Etzioniho a Axela Honnetha. Nicméně odlišností mé práce by mělo být především to, že se snažím zdůraznit kritický potenciál výkonu jako jedné z normativních kategorií kapitalistické společnosti, a zároveň se na tomto teoretickém základě snažím vyrovnat s výzvou, kterou před kritickou teorií klade globalizace. Srov. Kubišová, Z.: *Pojetí člověka jako společenské bytosti v teoriích Axela Honnetha a Nancy Fraser: analogie a rozdíly*. Diplomová práce. Praha, Katedra sociologie FF UK 2005; Štěch, O.: *Teoretické srovnání prací Axela Honnetha a Amitaie Etzioniho se zaměřením na analýzu pojmu výkonu*. Diplomová práce. Praha, Katedra sociologie FF UK 2005.

## I. Kritická teorie a východisko zkoumání kapitalistické modernizace

*„Dejme tomu, že prodávám knoflíky. Dejme tomu, že je napřed koupím například od zkrachovaných malých firem. V podstatě jde o totéž, jako kdybych je ukradl; prostě se nezaplatí plná cena. A když těm malým firmám zaplatím plnou cenu! Výrobci nejsou ani ony. Výrobci, to znamená knoflíkářům, se ty knoflíky ukradly, i když za svou práci dostali zapláceno. Nedostanou za ně samozřejmě plnou cenu. Kde by se jinak vzal zisk? Musím přiznat, že mezi kradením a kupováním nevidím zvlášť velký rozdíl.“*

**Bertolt Brecht, Krejcarový román (1934)**

V této části stručně představím východisko zkoumání kapitalistické modernizace, aby bylo zřejmé, z jakých evidentních empirických zjištění může současná kritická teorie vycházet.<sup>4</sup> Poté pouze heslovitě naznačím dosavadní vývoj této myšlenkové tradice s ohledem na kritickou teorii uznání Axela Honnetha. V tomto představení zdůrazním metodologické momenty, na které kritická teorie Axela Honnetha navazuje.

---

<sup>4</sup> A v případě Axela Honnetha tomu tak je. Srov. Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 155, 157.

## I. 1. Východisko zkoumání kapitalistické modernizace

Adekvátní vysvětlení procesu modernizace patří k základním cílům každé komplexní sociální teorie moderní kapitalistické společnosti.<sup>5</sup>

Modernizace jako přechod od společnosti tradiční ke společnosti moderní je procesem, který vyvolává živý zájem sociologie, sociální teorie i sociální a politické filosofie již přinejmenším dvě stě let. Jedná se o historický proces, který zcela určuje podobu našich současných společností, a zároveň o proces, který bude jejich podobu patrně určovat i nadále. Vycházím z toho náhledu naší současnosti i dějin, který říká, že proces modernizace neskončil své působení nalezením nějaké oproti modernitě převratné společenské formy, ale naopak se spolu s kritickými teoretickými a teoretiky domnívám, že proces modernizace není ukončen. Zřejmě je totiž možné strukturovat několik historicky a formálně odlišných fází moderních společností: minimálně důležitým vymezením se zdá to, že se v současnosti ocitáme v období pozdní modernizace a dějinná forma současné západní společnosti je pozdně kapitalistická.<sup>6</sup> Do adekvátního modelu pokračující modernizace je ovšem třeba zakomponovat úvahy, které dostatečně vysvětlí jisté aktuální vývojové trendy, ke kterým v současnosti dochází a které zřejmě nelze dominantně popisovat jazykem staré (první) moderny. Předním slovníkem popisu modernizace (někdy do poloviny 20. století) bylo pro kritické teoretiky a teoretiky paradigma práce, které se snažilo – v obecném vymezení – o vysvětlení procesů modernizace a o výklad kapitalismu prostřednictvím analýzy ekonomie, upozorněním na antagonismy práce a kapitálu, kritiky reifikace apod. V dnešní době je takový slovník zastaralý v tom smyslu, že není schopen dostatečně

---

<sup>5</sup> Srov. např. Hamilton, P.: „The Enlightenment and the Birth of Social Science.“ In: Hall, S.; Held, D.; Hubert, D.; Thompson, K.: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Polity Press 1995, s. 19-54; Held, D.: „The Development of the Modern State.“ In: Hall, S.; Held, D.; Hubert, D.; Thompson, K.: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Polity Press 1995, s. 55-89; Keller, J.: *Dějiny klasické sociologie*. Praha, SLON 2004, s. 15-36.

<sup>6</sup> Srov. např. Habermas, J.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha, Filosofia 2000, s. 28-29.

reflektovat probíhající strukturální změny modernity a reagovat na ně v adekvátních termínech a argumentačních spojeních. Právě o takové ozdravení kritické teorie, které by se pokusilo nové podoby modernizace a pozdního kapitalismu začlenit do úvah o lidské společnosti, se snaží Axel Honneth.

Konkrétně potom současný vývoj společnosti v kontextu globalizující kapitalistické modernizace odhaluje jisté negativní fenomény<sup>7</sup> pozdního kapitalismu, které radikálně (a bez demokratické volby) ovlivňují individuální biografie nemalého počtu členů a členek lidských společenství. V tomto kontextu na sebe totiž začínají upozorňovat fenomény, které z pohledu nezanedbatelné části obyvatelstva odhalují dosavadní vývoj moderní společnosti jako velmi problematický. Těmito fenomény míním závažné vývojové trendy, jakými jsou např. fenomén postupného ideologického oslabování západního modelu sociálního státu nebo fenomén deregulace pracovního trhu doprovázený průvodními jevy, kterými jsou zbídačování a exkluze určitých skupin obyvatelstva. Mezi další velmi závažné fenomény je možné řadit i důsledky feminizace chudoby (výskyt samoživitelek), rapidní dequalifikace pracovních výkonů, zbídačování v zemědělství, každodenní strádání v rodinách s více dětmi (protože nejsou dostatečně zajištěny potřeby i v případě, že jsou zaměstnaní oba rodiče) apod.

Na druhou stranu je třeba vidět i jistý morální, právní a konečně i materiální progres, který současně s uvedenými negativními aspekty doprovází celý proces kapitalistické modernizace. Mám zde na mysli takové jevy, jakými jsou kupříkladu postupné mizení nerovných genderových rolí alespoň v některých sociálních vrstvách nebo posílení právní rovnosti některých kulturních a etnických menšin atd. Při současném náhledu jak znepokojivých fenoménů kapitalistické modernizace, tak jistého morálního, právního i materiálního progresu, je

---

<sup>7</sup> Srov. Honneth, A.; Hrubec, M.: „O kritice a uznání.“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 621-629.

třeba začít si uvědomovat současný vývoj společnosti jako velmi ambivalentní.<sup>8</sup>

Takto naznačené východisko zkoumání kapitalistické modernizace ovšem potřebuje také nějaké empirické krytí. Jedním z možných empirických dokladů stavu současného kapitalismu je inspirativní zpráva Pierra Bourdieua a jeho kolegů a kolegyní.<sup>9</sup> I ta totiž naznačuje, že zmíněné negativní fenomény kapitalistické modernizace vykazují zdánlivě překvapující vlastnost, že jsou imanentně přítomny v samých základech industriální modernity.<sup>10</sup> Naše společnosti se evidentně dostávají do fáze dějin, která není charakterizována jejich završením,<sup>11</sup> nýbrž jejich **reorientací**: nejbolestivější momenty našich společností nejsou nadále přednostně spjaty se znesvobodňujícími rigidními vzory jednání, které byly typické pro tradiční společnosti, ale naopak se zdají být přímými důsledky detradicionalizované vědomé aktivity sociálních aktérů moderní společnosti. Modernita prožívá bolestnou fázi své sebereflexe.

Nechci se ovšem na tomto místě zabývat ani podrobným výčtem všech možných negativních fenoménů kapitalistické modernizace, ani jejich bližší analýzou.<sup>12</sup> Pro jednoznačnější pochopení mé argumentace

---

<sup>8</sup> Hartmann, M.; Honneth, A.: „Paradoxes of Capitalism.“ *Constellations*, 13, 2006, No. 1, s. 41-58.

<sup>9</sup> Bourdieu, P. (ed.): *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford, Stanford University Press 1999.

<sup>10</sup> Obdobné intuice tematizuje např. i celé sociologicko-filosofické pojetí druhé moderny (resp. reflexivní modernizace), kam se obvykle řadí např. Anthony Giddens nebo Ulrich Beck. Klíčové koncepty těchto myslitelů, jako je koncept *rizikové společnosti* nebo *reflexivní modernizace*, vyjadřují právě intuice vnitřně spjaté s kritikou kapitalismu, kterou ovšem rozvíjí kritická teorie konkrétně. Přesto je třeba konstatovat, že explicitní zpracování uvedených intuicí není v obou „školách“ shodné a že jejich uvedení na tomto místě má pouze deklarovat obecný stav současné „Zeitdiagnose“. Srov. např. Giddens, A.: *Důsledky modernity*. Přel. K. Müller. SLON, Praha 2003; Beck, U.: *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Přel. O. Vochoč. Praha, SLON 2004.

<sup>11</sup> Srov. Fukuyama, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Přel. M. Prokop. Rybka Publishers, Praha 2002.

<sup>12</sup> Jejich analýza bude inherentní součástí celé mé studie. Přitom budou akcentovány především ty způsoby interpretace těchto fenoménů, které odpovídají pojmovému prostoru Honnethovy teorii uznání. Zde se omezím na tuto poznámku, protože jakékoliv bližší vymezení není v tuto chvíli na místě.

budu dále tyto fenomény označovat jako formy sociálního strádání.<sup>13</sup> V tomto kontextu seznámení s východiskem zkoumání kapitalistické modernizace se zaměřím na jeden aspekt, který do značné míry spojuje všechny odhalené i neodhalené formy sociálního strádání (negativní fenomény kapitalistické modernizace). V současnosti se totiž ukazuje, že veliká většina těchto sociálních nespravedlností v sociální realitě nedosahuje prahu vnímání ve veřejném prostoru a v tomto smyslu trpí neodhaleností,<sup>14</sup> ačkoli při požadavku na komplexní přístup ke kapitalistické modernizaci (v praxi i teorii) by byla potřeba veřejně artikulovat veškeré formy sociálního strádání. Pierre Bourdieu ve svém doslovu k *Bídě světa* k tomuto problému uvádí (přičemž používá pro označení negativních fenoménů termínu nespokojenost, jelikož v jeho případě jde o empirické zkoumání nespokojeností občanů): „všechny příznaky všech pocitů neklidu, jelikož nenašly žádné legitimní vysvětlení v politickém (politicky uvědoměném) světě, mohou být rozpoznány ve vzrušených vzplanutích xenofobie a rasismu. Politické organizace se zastaralou kategorií ‚sociálního‘ si těchto nevyjádřených a často nevyjádřitelných pocitů neklidu nemohou všimnout, a tím spíše je nemohou ani přijmout. Toto by mohly učinit jedině rozšířením současné omezené představy ‚politiky‘, kterou převzaly z minulosti, se zahrnutím nikoliv pouze všech nároků uvedených na veřejnost mimo jiné ekologickými, antirasistickými a feministickými hnutími, avšak také zahrnutím všech nejasných očekávání a nadějí, jež se často týkají idejí, které lidé mají v souvislosti s vlastní identitou a sebeúctou – přestože ty se zdají být soukromou záležitostí a tedy se zdá být jejich vyloučení z politické debaty legitimní.“<sup>15</sup> Tento problém je významný

---

<sup>13</sup> V tento moment ponechám ještě stranou vysvětlení kategoriální synonymity sociálního utrpení a sociálního zneuznání, k němuž přistoupím v II. kapitole. Pro tuto chvíli se omezím na prosté tvrzení, že se jedná o synonyma.

<sup>14</sup> Právě tento aspekt soudobého vývoje je jedním ze sporných bodů, na které ve své diskusi narazili Honneth s Fraser. Srov. Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Přel. A. Bakešová a M. Hrubec, Praha, Filosofia 2004.

<sup>15</sup> Bourdieu, P. (ed.): *The Weight of the World. Social Suffering in Contemporary Society*. C. d., s. 627. Přel. O.Lánský.

z toho důvodu, že zásadně znesnadňuje pozici kritického zkoumání – objekty tohoto zkoumání (formy sociální nespravedlnosti) nejsou zřetelné v pouhém deskriptivním náhledu na probíhající politické a sociální boje. V opačném vymezení lze říci, že riziko „totiž tkví v nechtěné redukci sociálního strádání a morální nespokojenosti právě na onen výřez, který se již v politické veřejnosti zviditelnil díky organizacím, které mají na publikum určitý vliv. Každá kritická teorie společnosti, která se přidržuje pouze těch normativních cílů, jež už jsou veřejně artikulovány v sociálních hnutích, se nerozvážně vystavuje riziku potvrzení politicko-morální úrovně konfliktů, která v dané společnosti aktuálně převládá; z morálně relevantní zkušenosti strádání je potvrzeno pouze to, co již překročilo mez masmediální pozorovatelnosti, aniž by mohly být oprávněně tematizovány a označeny takové skutkové podstaty sociálního bezpráví, které dosud zůstávaly mimo veřejnou pozornost.“<sup>16</sup>

Pokusím-li se teď o přesnější vyjádření zdroje naznačené obtíže, jež může znesnadnit pozici sociální kritiky při zkoumání pozdního kapitalismu, je třeba opět upozornit na to, že tímto problémem je jistá, povahou sociální reality pozdní modernity daná neschopnost<sup>17</sup> většiny zasažených aktérů veřejně, politicky<sup>18</sup> artikulovat autentické zkušenosti sociálního zneuznání svých legitimních nároků zaměřených na spravedlivou participaci ve společnosti.<sup>19</sup> Tato neschopnost artikulace

---

<sup>16</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 152.

<sup>17</sup> Jak jsem již ukázal výše, nemá tato sémantická formulace v žádném případě naznačovat, že by tato „neschopnost“ měla být dána výlučně povahou nějaké subjektivní dovednosti. V této „neschopnosti“ jsou z genealogického hlediska totiž jistě obsaženy důvody objektivní i subjektivní. Osobně se domnívám, že objektivní mají v současnosti jednoznačně navrch.

<sup>18</sup> Přídavné jméno „politicky“ zde v žádném případě nechci používat v redukovaném významu „stranické politiky“, ale právě naopak ve smyslu širším. Mám tím na mysli obecně emancipační konotace, jež jsme s to s tímto termínem normativně spojovat. Mimochodem v tomto bodě je na místě vyzdvihnout roli feminismu, který nám naprosto otevřeně a konkrétně ukazuje na obecné pravidlo: osobní je politické.

<sup>19</sup> V dalším textu ukáži, že právě tento nárok na spravedlivou participaci ve společnosti je jednou z artikulací normativního náboje osvícenství, který lze považovat za morální základ modernity. V abstraktním vyjádření se ale nejedná o nic jiného, než o požadavek rovnosti; v této souvislosti lze

sociálního strádání samotným objektem sociálního strádání tak v podmínkách modernizace komplikuje kritická zkoumání potud, že z logických důvodů neposkytuje celistvé obrazy všech potenciálních fenoménů sociálního strádání, ba naopak mnohé z nich zastírá.

Na druhou stranu se ovšem zdá, že přes naznačené obtíže je právě konkretizace a jasná komunikace politických artikulací sociálního strádání velmi naléhavým teoretickým úkolem sociální filosofie, potažmo kritické sociologie. Avšak vzhledem k tomu, že většina sociálních nespravedlností nedosáhla prahu veřejné pozornosti, je daleko přesnější hovořit nikoliv o artikulacích sociálního strádání, nýbrž o nalézání sociálních patologií modernizačního vývoje (jakýchsi chyb ve vývoji). Je to přesnější z toho důvodu, že k tomu, aby se nějaká sociální patologie stala artikulovanou, musí být také vzata na vědomí subjektem, kterého se týká. Nadto je nalézání sociálních patologií nadřazenou kategorií *artikulacím* minimálně ze dvou důvodů.<sup>20</sup> Za prvé platí, že v tomto případě není teoretik přímo závislý na aktuálních zájmech sociální skupiny nebo jednotlivce, jež sociální strádání zakouší. Za druhé je tato nadřazenost způsobena následující obavou: teoretik, který si všímá pouze již artikulovaných pocitů zneuznání, podléhá nebezpečí redukce skutečně prožívaného zneuznání na zneuznání vyjádřené. Jeho přístup se tak stává pouhou – třebaže i kritickou – afirmací stávajícího stavu detekce sociálních patologií (jejímž druhem je politická artikulace zkušenosti zneuznání).

Naznačenými úvahami jsem se dostal k bodu, ve kterém je již smysluplné poukázat na to, jak konkrétně Honneth vnímá hlavní úkol sociální teorie (resp. sociální filosofie): „prvotní úlohou sociální filosofie je diagnostikovat sociální vývojové procesy, které **musejí**

---

směle hovořit o egalitárním projektu moderny. Srov. Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C.d., s. 229 a n.

<sup>20</sup> Samozřejmě, že nejdůležitější důvod se nejlépe ukazuje, aplikujeme-li na tuto problematiku náhled obecného a konkrétního. Sociální strádání v celku je kategoriálně nadřazené tomu artikulovanému. Neartikulované sociální strádání je obsaženo v tomto celkovém součtu strádání. V tuto chvíli tento fakt nezdůrazňuji z toho důvodu, že si chci více všimnout praktických obtíží spjatých s tímto rozlišením.



[zvýraznil O.L.] členové společnosti chápat jako omezení možnosti ‚dobrého života‘, je proto odkázána na etická kritéria; na rozdíl od morální filosofie na jedné straně a politické filosofie na straně druhé je tedy možné sociální filosofii chápat jako instanci reflexe, v níž se analyzují **měřítka** [zvýraznil O.L.] forem naplněného sociálního života.“<sup>21</sup> Zmínka o etických kriteriích a o měřítkách forem naplněného života je nadto evidentním odkazem na nutnost začlenění normativních úvah do kontextu každé sociální teorie, která chce dostát naznačeným nárokům. Uzavírá se zde tedy implicitní kruh argumentace: prostřednictvím náznaku deskriptivního východiska zkoumání pozdního kapitalismu jsem se přes vyrovnávání se s obtížemi, jež jsou spjaty se spojením kritických momentů a deskripce, dostal až k imanentnímu vynucení normativních úvah.

Jak později vyložím, tradice kritické teorie (její zaměření a činnost) se ukazuje jako velmi úspěšný pokus o naplnění právě takového cíle, jakým je detekce sociálních patologií (resp. artikulace zkušenosti zneuznání). Zároveň se jeví jako vynikající pokus o poskytnutí adekvátní teorie kapitalistické modernizace, jež bude aktivně spojovat deskripci, kritiku a normativitu.

---

<sup>21</sup> Honneth, A.: „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie.“ Přel. A. Bakešová. In: *týž, Sociální filosofie a postmoderní etika*, Praha, Filosofia 1996, s. 29.

## I. 2. Kritická teorie: normativita/deskripce/kritika a dialektika transcendence a imanence

V této podkapitole se budu věnovat stručnému výkladu vývoje kritické teorie vzhledem k jejímu metodologickému programu. Zaměřím se na ty aspekty kritické teorie od jejího vzniku až do současnosti, které jsou významné pro pochopení obecných cílů kritické teorie, a tedy i pro pochopení metodologických principů, které aplikuje ve svém přístupu Axel Honneth.

Nejvýstižnější, ale zároveň i nejobecnější vyjádření základní intence kritické teorie<sup>22</sup> je možné formulovat takto: kritická teorie je „intelektuální stránkou historického procesu [...] emancipace.“<sup>23</sup> Takové tvrzení ovšem vyžaduje vysvětlení. O ně se pokusím následujícím výkladem, který tradici kritické teorie kontextualizuje ze dvou hledisek: jednak se totiž zaměřím na klíčový znak kritické teorie, na dialektiku imanence a transcendence, a jednak se pokusím ukázat přínosné momenty kritické teorie tak, jak se zrcadlí v interpretačním schématu deskripce/kritika/normativita.<sup>24</sup> Obě tato hlediska si jsou, jak ukáží, velmi blízká, a jsou pouze různými důsledky totožné argumentace. To však nebrání tomu, abych z analytických důvodů tato hlediska odlišoval a abych strukturoval podle uvedeného rozlišení jak výklad epistémických zájmů (metodologických základů) kritické teorie, tak i

---

<sup>22</sup> Ke komplexnímu úvodu ke kritické teorii lze doporučit tuto literaturu: Held, D.: *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley, University of California Press 1980; How, A.: *Critical Theory*. New York, Palgrave Macmillan 2003; Jay, M.: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston, Little, Brown and Co. 1973; Wiggershaus, R.: *The Frankfurt School (Its History, Theories, and Political Significance)*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 1994. Na třetí generaci se specializuje: Anderson, J.: *The "Third Generation" of the Frankfurt School*. *Intellectual History Newsletter* 22 (2000).

V českém jazyce je k dispozici jako obecný úvod především: Münkler, H.: „Kritická teorie frankfurtské školy.“ Přel. J. Velek. In: Ballestrem, K. von; Ottmann, H. (eds.): *Politická filosofie 20. století*. Praha, OIKOYMENH 1993, s. 169-198. Jako specifickou interpretaci vývoje kritické teorie je možné doporučit inspirativní studii: Hrubec, M.: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ C. d., s. 593-616.

<sup>23</sup> Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ Přel. P. Binková. *Aluze*, 2001, č. 1, s. 89.

<sup>24</sup> Touto interpretací zakládajících textů kritické teorie (resp. jejího celkového kritického zaměření) a částečně i interpretací tří generací kritické teorie se důkladněji zabývá již zmiňovaná studie: Hrubec, M.: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ C. d., s. 593-616.

stručné představení vývoje kritické teorie. Nejprve je však třeba se zmínit o obecných úkolech kritické teorie.

Obecně lze základní cíle kritické teorie formulovat v několika bodech: předně, jak jsem již jednou uvedl, se příznivci a příznavkyně kritické teorie pokoušejí o rozvoj intelektuální stránky **emancipace**. Takové tvrzení je podmíněno obecným normativním cílem kritických teoretiků a teoretiček: *emancipačním zájmem*.<sup>25</sup> Je jím myšlena snaha o lepší svět (společnost), ve kterém budou nastoleny takové podmínky, aby všichni lidé mohli dosáhnout svobodného (sebe)uskutečnění svých svobodně rozpoznávaných možností. Toto sebeuskutečnění je potom věcí konkrétních lidí jakožto „zvláštních dějinných subjektů“<sup>26</sup>. Emancipační zájem je ovšem podmíněn ještě fundamentálnějším náhledem na lidský život, který říká, že „lidský život stojí za to, aby se žil či [...], že je možno a nutno jej takto formovat.“<sup>27</sup> Takto se jedná o vymezení základního existenciálního soudu, který představuje apriorní východisko teorie společnosti pro kritické teoretiky a teoretičky. Taková vymezení základních vektorů teoretického zkoumání, které stojí v pozadí morálních cílů takové intelektuální činnosti, lze nazvat **normativitou**. Nicméně, kritická teorie se v žádném případě neomezuje na normativní určení lepšího světa, neboť všechna podobná vymezení upadají do metafyziky. Nezakotvená normativita se stává od reality odtrženou sadou tvrzení, která nemohou být aplikována, nebo je jejich aplikace podmíněna nahodilostí podmínek.

Druhým cílem je snaha o překonání sociálně vědních předsudků pozitivistických a kvazipozitivistických škol začátku 20. století. Tato snaha o překonání afirmativních momentů v sociálních vědách, jež jsou

---

<sup>25</sup> Srv. Habermas, J.: „Poznání a zájmy.“ Přel. S. Sousedík. *Filosofický časopis*, 1967, č. 2, s. 189-198.

<sup>26</sup> Marcuse, H.: II. část článku Horkheimer, M.; Marcuse, H.: „Filosofie a kritická teorie.“ Přel. I. část O. Štěch, II. část A. Bakešová. *Filosofický časopis* 2003, 4, s. 632.

<sup>27</sup> Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Přel. M. Rýdl. Praha, Naše vojsko 1991, s. 26.

vždy imanentní tradiční teorii,<sup>28</sup> se manifestovala v otevřeném přihlášení se programu kritické teorie k hodnocení sociální skutečnosti a v neskryté aktivitě kritických teoretiků a teoretiček směřující k naplnění základního existenciálního soudu.

Za třetí byl teoretický program kritické teorie vytvořen za účelem překonání dějinně podmíněné špatné fakticity kapitalistické společnosti a všech jejích obecně negativních důsledků pro člověka. Taková aktivita byla a stále je motivována vědomím špatné fakticity, přičemž toto vědomí zástupkyně a zástupci kritické teorie dále a hlouběji rozvíjeli a rozvíjejí prostřednictvím svých metodologických postupů.<sup>29</sup> Termín špatná fakticita je klíčovým termínem **deskriptivní** části přístupu kritické teorie ke společnosti.<sup>30</sup> V případě vědomí špatné fakticity se jedná o takové vědomí, které si uvědomuje nespravedlnost panujícího řádu sociální skutečnosti v dějinně aktuálních formách prostřednictvím rozumové i afektivní sdělitelnosti sociálního strádání (utrpení). Další vlastností tohoto vědomí je to, že si v mnohosti jevů sociální skutečnosti uvědomuje existenci nerealizovaných možností této skutečnosti, které by mohly dovolit člověku, aby překročil platnou skutečnost špatné fakticity směrem ke spravedlivějším formám

---

<sup>28</sup> Míním zde aspekt typický pro přírodní vědy, který do jisté míry platí i pro vědy sociální. Vývoj přírodních věd se totiž oddělil od morálních norem a sleduje čistě imanentní vědeckou racionalitu, která se ve vztahu k jiným sociálně podmíněným racionalitám přetváří v holou iracionalitu. Přičemž právě o oslabení tohoto momentu kritická teorie usiluje. Srov. Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ C. d., s. 74-106; Habermas, J.: „Poznání a zájmy.“ C. d., s. 189-198.

<sup>29</sup> Mezi jeden z nejzajímavějších metodologických přístupů kritické teorie patří důsledná snaha o interdisciplinaritu. Ta je motivována především úsilím o komplexní přístup k totalitě společenského života. Proto kritická teorie kombinuje psychoanalýzu (především Marcuse nebo Fromm) s ekonomikami (např. Pollock), rozvíjí současně koncepty sociální filosofie, stejně tak jako se soustředí na sociologická zjištění o společnosti. Každá kriticko-teoretická práce je vždy na pomezí nejrůznějších věd, vědecká pravidla jednotlivých přístupů totiž nesmí nikdy omezit přístup k totalitě společenské reality.

<sup>30</sup> Pokud jde o termín *vědomí špatné fakticity*, pak se v tento moment omezím na tvrzení, že vědomím špatné fakticity zde v zásadě myslím sociální obraz obsahu vědeckých zjištění kritických teoretiček a teoretiků. Samozřejmě by bylo možné rozšířit toto úzké vymezení vědomí špatné fakticity na jakékoliv vědomí špatné fakticity jakéhokoliv sociálního aktéra, a to bez ohledu na stav rozumového objasnění tohoto vědomí. Tato problematika se úzce pojí s otázkami po spjatosti kritického myšlení a sociálního jednání, které se v proměnách odráží v jakémkoliv díle jakéhokoliv kritického teoretika nebo teoretičky jako hlubší podtext. Není tomu jinak ani v případě Axela Honnetha.

skutečnosti. Právě toto vědomí možného je normativním momentem v **deskripci**. Zástupci a zástupkyně kritické teorie se ovšem pokoušejí o překonání špatné fakticity především deskriptivním zkoumáním, normativním rozvinutím emancipačního zájmu a následnou kritikou forem zvěcnění člověka a přírody. Činí tak prostřednictvím popisu a odmítnutí prožívaného rozumově i afektivně sdělitelného sociálního strádání. K tomuto náhledu je vybízí za prvé pojetí člověka, jež je podmíněno akceptací a rozvinutím **ontologické teze**, že člověk je charakterizován aktivním vztahem ke světu a že subjektivita člověka se vytváří pouze skrze tuto aktivitu.<sup>31</sup> A za druhé je k tomuto náhledu vede i normativní hledisko kritické teorie: obecný emancipační zájem. Toto normativní hledisko dovoluje hodnotit sociální realitu a podmiňuje snahu o konstrukci lepšího světa.

Vyjasnění formulačních cílů a přístupů je nejsilnějším přínosem předválečné generace kritické teorie. Institucionální záštitou kritické teorie byl v tomto období frankfurtský Institut pro sociální výzkum,<sup>32</sup> jehož ředitel Max Horkheimer motivoval v období před druhou světovou válkou své spolupracovníky k naplnění představ o důsledně kritickém přístupu ve zkoumání sociální reality. Tyto základní myšlenky Horkheimer poprvé formuloval ve své řeči, kterou přednesl u příležitosti svého zvolení ředitelem Institutu, a později blíže specifikoval ve svém významném článku *Tradiční a kritická teorie*

---

<sup>31</sup> Hluběji o této problematice viz: Fischbach, F.: „Axel Honneth a návrat ke kořenům kritické teorie: Uznání jako ‚jinakost spravedlnosti‘.“ Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 631-646.

<sup>32</sup> Institut pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung) byl založen Fritzem Wielelem roku 1923 ve Frankfurtu nad Mohanem jako přidružená instituce Goethovy university. Fritz Weil byl synem podnikatele Hermana Weila, obchodníka s obilím, který finančně podporoval Institut i Goethovu universitu. Po smrti otce zajišťuje provoz nadace, přičemž včasné přesunutí finančních fondů z Německa poskytlo nezávislost i během válečných let. Prvním ředitelem byl jmenován Carl Grünberg, který v zahajující řeči (červen 1924) definuje jako předmět výzkumu Institutu neustále se vyvíjející společnost. Jako cíle výzkumné aktivity Institutu vymezuje za prvé formulaci příčin pohybu vývoje společnosti a za druhé poznání imanentních zákonů tohoto vývoje. Institut za jeho vedení zkoumá dějiny dělnických hnutí, přičemž výzkum je jednoznačně ekonomicky orientovaný (Institut spolupracuje s Friedrich Pollockem nebo Henryk Grossmannem). Roku 1930 se ředitelem stává Max Horkheimer.

(1937).<sup>33</sup> Konkrétnější rozpracování těchto myšlenek do podoby jakéhosi programu kritické teorie, který jsem se snažil stručně naznačit v předešlých odstavcích, jsou společným dílem Herberta Marcuseho a Maxe Horkheimerera.<sup>34</sup>

Práce představitelů a představitelky kritické teorie byla násilně přerušena druhou světovou válkou, kdy byly pracovnice a pracovníci Ústavu nuceni pracovat v severoamerickém exilu.

Po druhé světové válce se práce kritických teoretiků a teoretiček do jisté míry tříští. Na jedné straně stojí Adorno s Horkheimerem, kteří rozvíjejí silný kulturní pesimismus, a na druhé straně stojí Marcuse se svou teoretickou aktivitou, která měla silnou odezvu u revoltujícího studentského hnutí 60. let.

Adorno s Horkheimerem rozvíjejí radikálně-kritické pojetí instrumentálního rozumu, které v důsledcích odmítá dosavadní vývoj lidské společnosti: západní společnost se nachází v úpadkové formě, přičemž dějiny západních demokracií jsou interpretovatelné pouze jako dlouhodobý proces likvidace individua prostřednictvím působení skrytých sil společenských institucí. Takto formulují Adorno s Horkheimerem *teorii totální reifikace*, přičemž se v této teorii jeví jako klíčový moment rozbor pojmu instrumentálního rozumu. Jejich kritické pojetí dějin lidské společnosti svědčí o zjevné absolutizaci negativních momentů v sociální realitě na úkor pozitivních fragmentů.

Poněkud jiný pohled přináší Herbert Marcuse, který se v poválečném období neutápí v osidlech absolutní skepse. Naopak, pokračuje v hledání revolučního subjektu i po dějinném zklamání, jehož zdrojem bylo zhroucení představy o emancipační roli obecně připisované proletariátu. Tímto zhroucením se také uzavřely možnosti zkoumání, jež představovalo paradigma práce. Marcuseho hledání

---

<sup>33</sup> Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ C. d., s. 74-106.

<sup>34</sup> V tomto bodě musím upozornit na to, že v českém jazyce byly v nedávné době vydány oba zakládající texty kritické teorie. Viz Horkheimer, M.: „Tradiční a kritická teorie.“ C. d., s. 74-106; a Horkheimer, M.; Marcuse, H.: „Filosofie a kritická teorie.“ C. d., s. 617-638.

nového revolučního subjektu ho přivádí k psychoanalýze. Konstruuje Freudem ovlivněnou teorii lidských potřeb, pomocí které se snaží vysvětlit existenci společenské řádu i možnosti jeho transcendence. S jistou mírou nadsázky lze nadto říci, že Marcuseho teorie se stala praxí studentské revolty.

Další posun v přístupech frankfurtské školy představuje teorie komunikativního jednání, s níž v 80. letech 20. století přichází Jürgen Habermas. Ta nabízí normativní model, v němž se jedná také o překonání paradigmatu práce, ale u Habermase je pod vlivem lingvistického obratu směrem k paradigmatu komunikace (od subjekt-objektového vztahu ke vztahu inter-subjektivnímu). Výsledkem této teoretické snahy je „nová normativní legitimizace projektu moderny na základě reformulace kantovského morálního universalismu na půdě komunikativní intersubjektivnosti.“<sup>35</sup> Habermas se totiž snaží rozvinout jak popis panující společnosti (obdobný záměr má např. i N. Luhmann), tak představu ideální společnosti (obdobně jako např. u Rawlsova egalitárního liberalismu), ale naopak do jisté míry opomíjí kritizovat panující poměry. Konflikt zájmů sociálních skupin, jak byl imanentně přijímán první a druhou generací kritické teorie, nahrazuje konsensem komunikativního jednání. Tento aspekt Habermase v konečném důsledku zavádí do proudu egalitárního liberalismu. Jeho teorie se stává do značné míry afirmativní.

Současným jedním z formulačních vrcholů kritické teorie je teorie uznání Axela Honnetha, které se podrobně věnuji v další kapitole.

### **Dialektika imanence a transcendence**

V předešlých odstavcích jsem se pokusil o krátké expozé do tradice kritické teorie, které má posloužit jako základní seznámení s filosoficko-sociologickým odkazem frankfurtské školy. Toto expozé

---

<sup>35</sup> Velek, J.: „Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha.“ In Honneth, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofía 1996, s. 8.

mělo také poskytnout příslušný rámec pro interpretaci kritické teorie prostřednictvím pochopení diády imanence a transcendence. Z toho důvodu jsem již v představení obecných úkolů kritické teorie zmínil dialektiku imanence a transcendence.

Náhled skutečnosti prostřednictvím dialektiky imanence a transcendence primárně vychází z jistého filosofického zdůvodnění, které se zde pokusím ve stručnosti představit. Imanence a transcendence jsou etickými pojmy, které zakládají rozlišení skutečnosti podle hlediska jejího stavu a podle hlediska jejích možností – resp. podle jejího stavu a možností jeho překročení. Pokusím se nyní o přiblížení tohoto náhledu: pokud připustíme fakt, že nějaký daný stav jsoucna (reality) je možné v nějakém směru pozměnit, tedy že je možné jej transcendovat ve směru jisté vědomě projektované představy, ukazuje se, že takové jsoucno musí mít dva mody existence: fakticitu a potencialitu. K podrobnějšímu a přesnějšímu zdůvodnění takového náhledu na jsoucno se ve filosofické tradici obvykle dospívá v pojmu podstaty. Vysvětlení pojmu podstaty se jeví jako klíčové jednak pro vysvětlení filosofických důvodů pro rozlišení imanence a transcendence, jednak pro osvětlení základních intencí kritické teorie vůbec.

V dějinách filosofie od Platóna přes Descarta až k Marxovi je pojetí podstaty v různých proměnách termínů i argumentace uchováváno. Nejširší vymezení pojmu podstaty tvrdí, že pravda skutečnosti jsoucna není shodná s jevícím se stavem jsoucna, resp. že pravda jsoucna být shodná s jevícím se stavem jsoucna nemusí. Tato představa je dána dynamickým epistemologickým rozporem jsoucna. Tímto rozporem je míněno důsledné rozlišení možností existence určitého jevu a jeho existující formy v čase. Platí přitom, že termíny imanence a transcendence jsou svébytnými pokusy o výstižné uchopení podstaty faktů.

Vztah imanence a transcendence je tedy možné charakterizovat také jako vztah dialektický: vnitřní napětí relace nějakého stávajícího



stavu skutečnosti (imanence) a potenciálních možností jeho existence (transcendence) je analogií Hegelovy diády teze a antiteze. Syntéza je potom výsledným stavem „nové“ skutečnosti, která není konzervativním pokračováním starého statu quo a ani není jeho naprostou negací. Dialektika obecně se snaží uchopit jsoučno jak v dynamice jeho proměn, tak v podobě stabilního „snímku“ jeho aktuální podoby. Přijetí dynamiky proměn jsoučna jako jeho základního principu musí vést k odmítání jakýchkoliv absolutizujících forem popisu jsoučna. A právě o to se snaží dialektika, přičemž pojmy imanence a transcendence jsou kategoriálními určeními vztahu teze-antiteze.

Nyní se pokusím ukázat, jak lze transponovat pojem podstaty (imanence a transcendence) právě na rovinu společnosti. Byl to čelný zástupce první generace kritické teorie Herbert Marcuse, který o to usiloval tím, že představil *materialistické pojetí podstaty*.<sup>36</sup> Dynamická opozice podstaty a jevu je zde kategoriální formou ustavující především pojem podstaty člověka a jeho jednání vzhledem k otázkám po racionální organizaci budoucí existence v kontextu panující skutečnosti a jejích pozitivních možnostech. V Marcuseho koncepci (materialistická dialektika) se stává rozdíl mezi podstatou a jevem, tedy mezi potencialitou a aktualitou, otázkou historického vztahu. Skuteční lidé

---

<sup>36</sup> O materialistické teorii (která navazuje na Hegela) je možné mluvit ve chvíli, kdy se do pojmu podstaty dostávají kritické momenty. Hegel si totiž představuje podstatu jako proces, ve kterém Bytí překonává vlastní nezprostředkovanost tím, že zprostředkovává sebe sama skrze sebe samotné. Podstata tak není nějakým pozadím jevu, protože hovořit o podstatě jevu má smysl pouze jeví-li se. V tento moment se objevují dva základní aspekty materialistického pojetí podstaty: 1. požadavek po odstranění toho, co není v souladu se svou vlastní podstatou a 2. požadavek po nastolení sféry jsoučního, jak je samo o sobě (ve své podstatě). K těmto požadavkům (při představě jejich naplnění) se váže problematika reflexe jako pohybu, kdy si Bytí uvědomuje sebe samotné, svou podstatu. Potenciál takového pojetí je zřejmý: nadále je možné problematizovat stav nějakého jevu a usilovat o jeho změnu.

V materialistické teorii se pojem podstaty člověka stává již čistě otázkou po racionální organizaci existujícího. Jde tedy o transcendenci daného stavu věcí a přiblížení se rozdílným možnostem, jež jsou v jevu, v jeho podstatě přítomny. Všechny kategorie se tak stávají historickými kategoriemi, a objevují se tak i možnosti jejich skutečné kritiky a tedy i alternativ: možných realizací potenci člověka a věcí dle jejich podstaty.

Na stručném výkladu pojetí podstaty je vidět, že pojem podstaty do značné míry souvisí s dialekticko-materialistickým vnímáním člověka, s vnímáním jeho pozice v dějinném procesu a s pojetím svobody jako neomezeného uskutečnění pochopených možností. Srov. Marcuse, H.: „The Concept of Essence“. In: Týž: *Negations*, Allen Lane The Penguin Press, London 1968, s. 43-87; nebo druhá část článku Horkheimer, M.; Marcuse, H.: „Filosofie a kritická teorie.“ C. d., s. 617-638.

totiž nepochybně mohou daný stav faktů překročit směrem k vlastním možnostem, jež jsou jejich pravou podstatou. Uskutečnění nerealizovaných možností je tak otázkou lidské racionální praxe, neboť „v dané společnosti existují specifické možnosti zlepšování lidského života i specifické cesty a prostředky k realizaci těchto možností.“<sup>37</sup>

Zde je zároveň třeba si stále uvědomovat, že vlastním předmětem této dialektické teorie je totalita procesu sociálního vývoje. Totalitou myslím takové pojetí společnosti, které se snaží obsáhnout společnost a její sociální boje v maximálně celistvém pohledu. To ovšem nemá znamenat, že by nešlo podporovat konkrétní snahy a boje vyvíjené potlačovanými skupinami (na základě zájmů, které jsou konkretizací morálních představ o dobrém životě), ale má to naopak znamenat, že takové boje a snahy podporovat lze, avšak vždy jen vzhledem k době a vzhledem k sociálnímu kontextu. To, co nelze (viz zklamání první generace kritické teorie), je ztotožňovat se s potlačovanými skupinami a jejich zájmy plně, protože posledním zdůvodněním jakýchkoliv následováníhodných morálních představ o dobrém životě je vždy konkrétně uchopený obecný emancipační zájem, který v uvedených konotacích aplikovaného pojetí podstaty v materialistické teorii není nezávislou normou. Konkrétní forma normy emancipačního zájmu není taková, že by stála mimo tento svět, ale naopak je plnohodnotnou součástí sociální reality, protože vyjadřuje dialektickou podobu jsoucna, dialektickou podobu člověka a konečně i dialektickou podobu sociálního vývoje. *Takto lze vůbec odhalovat pozitivní vývojové tendence a fragmenty vzhledem k pravým možnostem člověka a jeho světa.* Ovšem každá bližší konkretizace následováníhodných morálních představ o dobrém životě s rostoucí mírou konkretizace může více upadat do partikularismu, který v žádném případě nemusí být apriorní chybou – spíše je výsostným vyjádřením identity sociálního aktéra. Pokud by se však kritická teorie naprosto ztotožnila s nějakými

---

<sup>37</sup> Marcuse, H.: *Jednorozměrný člověk*. C. d., s. 26.

konkrétními snahami a boji, které vyvíjejí a vedou potlačené skupiny, stala by se partikulárním a z pohledu totality skutečnosti nepravdivým vyjádřením těchto skupin a jejich holou afirmací bez ohledu na širší souvislosti. Ovšem intencí kritické teorie je emancipační zájem všech lidí, a tak se jako skutečně klíčové ukazuje to konstatování, které se přidržuje emancipačního zájmu kritické teorie jako obecného a postačujícího zdůvodnění morálních nároků. Celá tradice kritické teorie od 30. let 20. století do současnosti je pokusem o takové myšlení.

### **Deskripce – kritika – normativita**

Dialektiku imanence a transcendence jsem se dosud snažil odhalit jako fundamentální znak kritické teorie, jehož správné rozvinutí může ukázat všechny konotace kritické teorie v jasnějším světle. Jako velmi účinné pojmové rozvinutí dialektiky imanence a transcendence se jeví výkladové schéma kritické teorie: trichotomie deskripce – kritika – normativita.<sup>38</sup> Jednotlivé pojmy trichotomie jsem zatím nijak explicitně nevysvětloval i přesto, že jsem při výkladu metodologických základů a vývoje kritické teorie na ně narážel. Zvolil jsem tento postup (odložení konkrétního výkladu trichotomie na konec této podkapitoly) proto, že jsem chtěl jejich výklad plně podříditi jejich logice a upozadit historickou stránku vývoje kriticko-teoretického myšlení. Nyní se tedy pokusím tyto pojmy vysvětlit jednak z hlediska jejich logiky a jednak v linii výkladu započaté vysvětlením dialektiky imanence a transcendence.

Filosofickým zdrojem, jakousi paralelou interpretační trichotomie, je dialektika: teze – antiteze – syntéza. V této myšlenkové linii je možné řadit jednotlivé části trichotomie tak, aby odpovídaly logice dialektiky: *deskripce – kritika – normativita*. Deskripcí je v tradici

---

<sup>38</sup> Musím upozornit, že následující výklad interpretačního nástroje trichotomie je nutně reduktivní, protože je podřízen cílům tohoto textu. K důslednější argumentaci viz Hrubec, M.: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ C. d., s. 593-616.

kritické teorie míněna analýza společnosti (stavu a vývoje). Kritikou je myšleno jednak odmítnutí nějaké části společenských jevů nebo celku společnosti vzhledem k normativnímu kritériu, jednak rozpracování konkrétních alternativ proti kritizovanému stavu opřených jak o normativní představy žádoucího stavu (filosofická imaginace), tak o pozitivní výseky existující reality. Obsahem normativity je potom hlavně vymezení a obhajoba žádoucích stanovisek (obecně: normativního kritéria).<sup>39</sup>

Při bližším výkladu trichotomie však nelze postupovat v jediné linii výkladu. Je třeba odlišit minimálně dvě roviny, ve kterých je možné trichotomii vykládat. Lze totiž rozlišit praktickou a teoretickou trichotomii (praxi a teorii). V tento moment se omezím na upozornění, že se budu věnovat více teoretické trichotomii. K problematice dvou rovin trichotomie se obšírněji vyjádřím níže.

V nejjednodušší formulaci je **normativitou** míněn soubor tvrzení, která jsou považována za adekvátní popis nejsprávnější podoby fungování a organizace společnosti. Normativní představy o tom, jak má být společnost ideálně organizována, se samozřejmě v dějinách sociálního myšlení nesnaží definovat pouze kritická teorie. Ovšem jediné kritická teorie tak činí v rámci propojení normativity s deskripcí a kritikou. Moment normativity, který je velmi charakteristický pro sociální filosofii, takto v kontextu interpretační trichotomie, resp. v kontextu přístupu kritické teorie, získává zvláštní a pro jiné směry sociálního myšlení nezvyklou pozici. V rámci kritické teorie se totiž u normativity jedná o otázku, jak definovat a obhájit soubor tvrzení, o kterém je možné říci, že je vyjádřením pravdivého a žádoucího stavu společnosti s jistým ohledem na jeho aktuální stav. V této souvislosti je nutné rozlišit obecnou a konkrétní rovinu, na nichž se kritická teorie pokouší vypovídat o normativním tvrzení (definovat a obhájit ho). V nejjobecnější rovině platí, že normativně žádoucí (a obhajitelné) je pro

---

<sup>39</sup> Trichotomie zde byla pro první přiblížení naznačena lineárně, ale ještě se pokusím ukázat, že toto lineární vysvětlení není plně adekvátní, a že trichotomie je ve skutečnosti kruh.

kritické teoretiky a teoretičky to, co se zdá být přínosem pro podmínky svobodného a pravdivého sebeuskutečnění všech individuí. Nejširším rámcem normativity je tedy lidstvo. Jak jsem již jednou upozornil, Habermas v této souvislosti hovoří o obecném *emancipačním zájmu*.<sup>40</sup> V konkrétní rovině potom platí, že normativně žádoucí (a obhajitelné) jsou pro kritické teoretičky a teoretiky ty požadavky a nároky sociálních aktérů, jež obohacují paletu možností rozvíjející svobodné podmínky sebeuskutečnění těchto aktérů s plným ohledem na sebeuskutečnění všech členů společnosti.

Pro kritickou teorii z naznačené argumentace vyplývá nutnost zabývat se vedle normativity taktéž skutečně existujícím stavem společnosti – tedy deskripcí.

V nejjednodušší formulaci je **deskripcí** míněn takový způsob přístupu ke společnosti, který tuto společnost popisuje a analyzuje. Jedná se o popis a analýzu společnosti, které takto zkoumají její stav a vývoj. V odstavci o normativitě jsem částečně naznačil, jak probíhá spjatost deskripce s normativitou, nyní se zaměřím na podrobnější rozpracování tohoto vztahu (s ohledem na deskripci), a tím i na podrobný výklad deskripce. Na základě precizní deskripce sociální reality (praxe) lze s využitím normativního kritéria ve dvou krocích anticipovat určitou možnou strukturaci sociální skutečnosti.<sup>41</sup> V prvním kroku se do jisté míry jedná o svébytnou strukturaci totality sociální skutečnosti podle vzoru dělení popisu společnosti na sociální statiku a sociální dynamiku (již A. Comte). Jednotliví kritičtí teoretici a teoretičky totiž ve svých přístupech buď implicitně, nebo explicitně dělí skutečnost na fakticitu a na tendence. Ve druhém kroku potom dělí kritická teorie fakticitu a tendence podle normativního kritéria (na dalších řádcích se již v podstatě dotýkáme hranic kritiky). Fakticitu lze

---

<sup>40</sup> Emancipačním v tom smyslu, že přispívá k vyšší míře univerzálního naplnění výše zmíněného existenciálního soudu.

<sup>41</sup> Následující explicitní formulace vycházejí z velmi podnětné debaty, která probíhala mezi Markem Hrubcem, Zuzanou Kubišovou a mnou v první polovině roku 2004.

s ohledem na normativní kritérium rozlišovat na špatnou fakticitu a na dobrou fakticitu.<sup>42</sup> Takové rozlišení je hodnotícím soudem, který posuzuje fakticitu vzhledem k normativnímu kritériu. K rozlišení fakticity dochází obvykle v obecnější rovině, než je tomu u tendencí, neboť fakticita vždy předchází tendence, resp. tendence jsou vždy snahou o změnu fakticity. Analogicky lze i tendence rozdělit na progresivní tendence a regresivní tendence,<sup>43</sup> přičemž toto rozdělení je hodnotícím soudem, který specificky posuzuje konkrétní tendenci vzhledem k normativnímu kritériu (prostřednictvím zvážení transcendentního vztahu tendence oproti fakticitě). K takovému soudu se dochází jednak prostřednictvím zkoumání, zda určitá tendence přispívá k překonání špatné fakticity, a jednak, při vyhrocenější a negativně obrácené formulaci, prostřednictvím zkoumání, zda určitá tendence naopak nepřispívá k posílení negativní fakticity. Toto členění v deskripci (prostřednictvím normativity a kritiky) odhaluje její funkci v rámci kritické teorie.

Při snaze o vyložení ideových základů tradice kritické teorie je podnětné se v souvislosti s deskripcí nezastavit pouze u jejího analytického členění, ale naopak se pokusit uvedené myšlenky interpretovat směrem ke konkrétnímu pojetí člověka a jeho dějin. V kontextu kriticko-teoretického přístupu k realitě se totiž člověk jeví jako jednající subjekt, který spoluvytváří své okolí. Transformace lidského světa je takto historicky podmíněnou lidskou praxí! V tento moment se opět navrácí otázka, resp. se naléhavě ozývá nutnost jejího adekvátního vyřešení, jak rozlišit správnou praxi, tj. praxi, která naplňuje či směřuje k naplnění normativního kritéria, od praxe nesprávné, tj. takové, která se snaží omezit již existující správnou fakticitu nebo bránit prohlubování progresivních tendencí. Jak jsem již

---

<sup>42</sup> Příkladem špatné fakticity je skutečnost, že lidé umírají hlady. Dobrá fakticita: např. skutečnost, že ve stávající západní společnosti existují pokusy o institucionalizaci solidarity (sociální stát).

<sup>43</sup> Pozitivní tendence je např. aktivita spjatá se snahou o zdravější životní prostředí nebo spjatá se snahou o rovnost ve společnosti (hnutí za rovnost žen apod.). Regresivní tendence: např. fašistická, rasistická či jinak omezující hnutí.

uvedl, k tomuto hledání nástrojů pro rozlišení praxe podle normativního kritéria se pojí problematika zobecnitelného zájmu. V návaznosti např. na Habermase jsem již upozornil, že zobecnitelným zájmem je zájem, který je vymezen hodnotou obecné emancipace člověka. Ve skutečném světě je ale zobecnitelný zájem nesen nějakým subjektem, stává se konkrétním. Která sociální skupina je podle kritických teoretiček a teoretiků subjektem zobecnitelného zájmu? Obecně lze odpovědět na tuto otázku tak, že zájem na racionální a spravedlivé organizaci společnosti (a tedy i na přeměně jejího současného stavu) mají ty sociální skupiny, které z hlediska normativního kritéria strádají v rámci panující formy společnosti.<sup>44</sup> Zároveň platí, že své strádání nemusí nutně afektivně pociťovat nebo racionálně vyjadřovat. Hermeneutický kruh zkoumání problematiky zobecnitelného zájmu (aplikace normativního kritéria) tedy zde, v rámci deskripce, vrcholí a zároveň se zde uzavírá: zde, v praxi, se totiž skutečný zájem sociálního myšlení o emancipaci člověka setkává s potřebou aktivně nalézt nositele emancipačního zájmu. Kritická teorie této výzvě odpovídá jasnou orientací na hodnocení sociální reality a tedy na kritiku. Zde se již ovšem příliš dotýkám další části trichotomie.

Nyní se ještě vyjádřím k jednomu obecnému aspektu deskripce, kterému kritická teorie čelí. Zamýšleným důsledkem aplikace vědeckého postupu založeném výhradně na deskripci je totiž soubor více či méně objektivních zjištění o jevící se realitě společnosti. Naopak možným nezamýšleným důsledkem je potom afirmace jednoho

---

<sup>44</sup> Konkrétně je potom odpověď na tuto otázku nesnadná, protože právě v tomto bodě se jednotlivé generace kritické teorie odlišují. Zatímco pro první generaci byl tímto subjektem v zásadě proletariát, pro druhou a třetí generaci se takové přísné a konkrétní vymezení stává problémem. Pozice proletariátu je totiž minimálně od 30. let 20. století velmi nejednoznačná: dochází k procesům zburžoaznění proletariátu, dochází k historickému selhávání duchovního náboje marxismu, který upadá do afirmativně zvětšujících forem stalinismu apod. Poválečná aktivita některých kritických teoretiků a teoretiček v této otázce je vedena hledáním alternativního subjektu emancipačního zájmu (Marcuse), jako např. v podobě minorit obyvatelstva. V současné době se kritická teorie v podstatě zřídka lpění na určitých subjektech jako nositelích emancipačního zájmu proto, že jakékoliv takové lpění upadá do apriorní afirmace existujících sociálních konfliktů. Tento moment se velice silně váže k Honnethově teorii, resp. k jistým výhodám jeho přístupu. Z tohoto důvodu se jím budu podrobněji zabývat níže.

z potenciálních stavů společnosti, který má oproti ostatním možnostem tu výhodu, že je realizován, a tedy je dominantní. Právě tomuto nebezpečí v deskripci se snaží kritická teorie vzdorovat prostřednictvím rozčlenění trichotomie. Nutná spjatost deskripce s kritikou a normativitou ji chrání před „pseudoneutralistickými svody pozitivismu.“<sup>45</sup> Tato naznačená myšlenka o nedostatečnosti přístupu, který by absolutizoval deskripci (positivismus a neopositivismus), vychází především z výše naznačeného filosofického pojetí podstaty. Zároveň je třeba zdůraznit, že opačný krajní přístup – naprosté odmítnutí deskriptivního přístupu ve zkoumání sociální reality – vede pouze k ahistorickým tvrzením, která svou vědeckou platnost nemohou opírat o nic většího, než je čistá nahodilost subjektivity. Obě pozice, jak úplné odmítání deskripce, tak její nekritické přijetí jako jediného možného přístupu, se tedy setkávají na stejném poli, které je zničující pro kritické sociální myšlení.

Nyní mohu postoupit dále a ještě jednou zdůraznit čitelnou vazbu mezi deskripcí a normativitou, a dostat se tak ke kritice. Konkrétní normativní požadavek (tedy normativně obhajitelný konkrétní sociální nárok či zájem) není pouze výsledkem (jakkoliv správné, resp. pravdivé) filosofické imaginace, ale vždy je i výsledkem současného vztažení se k obecnému normativnímu kritériu (emancipační zájem) i k popsané realitě (k sociální praxi). Jak je tomu ovšem v této situaci s kritikou?

V nejjednodušším vyjádření je **kritikou** míněno vysvětlení a odmítnutí rozporu mezi skutečností a idejemi, které jsou domnělou podobou této skutečnosti.

V rámci kritické teorie je ovšem kritika něčím více. Za prvé v ní nejde jen o rozpor mezi realitou a idejemi (širší vymezení kritiky), ale jde v ní především o rozpor mezi realitou a správnými idejemi (rozpor mezi realitou a konkretizovaným normativním kritériem). A za druhé je

---

<sup>45</sup> Hrubec, M.: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ C. d., s. 601.



kritika pohybem, který se snaží aktivizovat zainteresované subjekty sociální reality k žádoucí praxi vedoucí k překonání tohoto rozporu. Rozpor mezi skutečností a konkretizovaným normativním kritériem není rozeznán, jak jsem výše naznačil, pouze imaginací, ale oporou při tomto rozeznávání jsou **pozitivní možnosti**, které daná skutečnost již obsahuje, ale jejich vlastní aplikace je buď nedostatečná, nebo není dostatečně uvědomovaná (v zásadě se jedná o sociální fenomény rozpoznané v rámci regresivních tendencí). Jinými slovy si kritická teorie „své cíle stanoví vždy jen na základě existujících tendencí společenského procesu.“<sup>46</sup>

Křehký soulad náhledu normativního kritéria a náhledu možností zkoumané reality je vlastním základem kritiky! Specifičnost pojetí kritiky v rámci kritické teorie je ukryta především v tomto sepětí konkrétnosti kritiky (orientace na konkrétní snahy a boje) s momentem obecné platnosti (normativní kritérium lidského sebeuskutečnění: emancipační zájem).

Nicméně v souvislosti s problematikou kritiky je zároveň třeba opět upozornit na to, že jsem se v tomto textu soustředil na tzv. teoretickou trichotomii (deskripce-kritika-normativita) a naopak jsem se příliš explicitně nevěnoval ani praktické trichotomii (dobrá fakticita – kritika špatné fakticity – normy) a ani vzájemnému vztahu obou trichotomií. Téma rozlišení praktické a teoretické trichotomie a jejich vzájemného vztahu je velmi zajímavé a pro kritickou teorii i podstatné, avšak na tomto místě není dostatek prostoru pro jeho plné rozvinutí. Omezím se tedy pouze na stručné, ale výstižné seznámení s Honnethovým stanoviskem, které ke vztahu praktické a teoretické trichotomie zaujímá: „To je velmi obtížná otázka [...] nutí k odpovědi, která popisuje hermeneutický kruh mezi normativními premisami a sociálněteoretickým vysvětlením. Podle mého názoru musíme emancipační tendence, které jako *dobrou fakticitu* tušíme v určitém

---

<sup>46</sup> Marcuse, H.: II. část článku Horkheimer, M.; Marcuse, H., „Filosofie a kritická teorie.“ C. d., s. 629.

sociálním řádu, pojímat stále 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 hermenutický v Gadamerově smyslu, a tudíž produktivní.“<sup>47</sup> A dále: „kritická zkušenost negativity [...] je tím, co teprve uvádí do pohybu kruh normativního utváření principů a sociálněteoretické analýzy: s tím, co v určitém sociálním řádu zakoušíme jako nespravedlivé nebo patologické, se dostává do pohybu onen reflexivní proces, který nám dovoluje pátrat po normách, v jejichž světle můžeme ospravedlnit naše negativní zkušenosti; a tento normativní krok zdůvodnění pak zase není nezávislý na sociálněteoretických předpokladech toho, co může být v každé formě sociálního řádu zdrojem transcendingující praxe. 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“<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Honneth, A./Hrubec, M., „O Kritice a uznání. (Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem).“ C. d., s. 628.

<sup>48</sup> Tamtéž, s. 628.

## II. Výklad teorie uznání Axela Honnetha se zaměřením na analýzu kategorie výkonu

*„V zakřiveném prostoru nemůžete dělat přímky [...] Nemůžete vést správný život ve společnosti, která správná není.*

*[...]*

*Když je situace nespravedlivá, nemůžeš žít správně; proto je člověk doveden k tomu, že dělá politiku: aby se pokusil situaci změnit.“*

**Simone de Beauvoir, Mandaríni (1954)**

Ve druhé kapitole své studie se již zaměřím na ohnisko této práce: teorii uznání Axela Honnetha. K tomuto úkolu přistoupím tak, že budu vykládat příslušnou teorii ze dvou hledisek: 1. hledisko teorie uznání jako sociální teorie, která je schopná dostát požadavkům na komplexní teorii modernizace; 2. hledisko teorie uznání jako teleologické koncepce sociální spravedlnosti. Takový postup je veden metateoretickou ideou Axela Honnetha, která říká, že „popis společenské skutečnosti musí vždy zahrnovat kategoriální dimenzi, kterou lze chápat jako ztělesnění morálních zkušeností a náhledů, a naopak, předkládaný mohou být pouze takové normy nebo principy, které se již nějakým způsobem zakotvily v institucionálním uspořádání příslušné společnosti.“<sup>49</sup> Tato myšlenka je rozvinutím obecné teze kritické teorie, jež hledá oporu sociálního řádu společnosti v legitimních normách a zároveň „to, co má být“ (normativitu) neurčuje metafyzicky, ale naopak vždy na základě reálně existujících pozitivních fragmentů.

---

<sup>49</sup> Honneth, A.: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ In: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Přel. A. Bakešová a M. Hrubec. Praha, Filosofia 2004, s. 320.

Naznačenou strukturu dvou bodů sleduje také linie mého textu. Třetí část této kapitoly je potom podrobnější analýzou kategorie výkonu. *První i druhá část této kapitoly jsou tedy nutnými předpoklady pro část třetí, ve které půjde o první vlastní cíl celé studie.*

Z metodologického hlediska budu sledovat dva postupy: a) vztažení současné formulace Honnethovy teorie uznání (resp. kategorie výkonu) k Honnethově starší formulaci, b) vypíchnutí a zdůraznění těch momentů Honnethovy teorie uznání, které se týkají kategorie výkonu ponejvíc a které uvedu v prvních dvou částech.

Ještě předtím se ovšem krátce zmíním o sociálně-filosofických koncepcích,<sup>50</sup> které Honnetha při konstrukci jeho teorie uznání<sup>51</sup> ovlivnily a představím základní vymezení jeho teorie.

Základním teoretickým východiskem Honnethovy koncepce je *slabá formální antropologie*, jež má určit obecné a nutné podmínky dobrého života (resp. má určit sociální podmínky, které dovolují individuu autonomní volby směřující ke svobodnému sebeuskutečnění), ale již nemá určovat přímo cíle dobrého života. Základní teoretické východisko jinými slovy normativně vyznačuje „pouze sociální předpoklady lidského sebeuskutečnění, ale nikoli jeho samotné cíle.“<sup>52</sup> V podobě sociální teorie se tato slabá formální antropologie (teorie uznání) užívá jako analytický nástroj deskripce a kritiky, zatímco jako formální koncepce dobra je pojímána ve smyslu normativním z interpretační trichotomie deskripce-kritika-normativita.

---

<sup>50</sup> K tomu, jak Honneth hodnotí vývoj sociální filosofie od Rousseua přes Hegela, Marxe, Nietzscheho, sociology (Webera, Durkheimera), Marcuseho, Fromma, Adorna, Horkheimera, Arendt až k Habermasovi, je v češtině k dispozici: Honneth, A.: „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie.“ C. d., s. 27-89.

<sup>51</sup> K výkladu vlastní Honnethovy teorie viz: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C. d.

K celkové rekonstrukci Honnethovy teorie uznání vyšla v českém jazykovém prostředí studie Josefa Velka. Viz Velek, J.: „Formální koncepce mravnosti a politika uznání A. Honnetha.“ C. d. Dále lze doporučit: Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. Cambridge, Polity Press 1995.

<sup>52</sup> Honneth, A.: „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie.“ C. d., s. 75-76.

Axel Honneth se tedy snaží dostát nárokům kritické teorie teoretickou orientací na kategoriální rámec diferencované teorie uznání, která pojmově vychází především z určitých sociálně-filosofických vlivů, které lze vysledovat následujícím způsobem. Nejsilnějším ovlivněním Honnetha je samozřejmě obecná orientace kritické teorie, kterou jsem představil v první kapitole své studie. Touto obecnou orientací, na kterou Honneth navazuje, je snaha o pojetí společnosti při udržení náhledu imanence a transcendence a zároveň také rozčlenění úvah o společnosti do jasně vymezených forem kritiky, deskripce a normativity. Mimo tento, jistým způsobem základní vliv, je ovšem možné hovořit především o Honnethově navázání (a) na Hegelovu sociální filosofii, (b) na deskriptivně-normativní myšlení Jürgena Habermase a konečně (c) na filosofickou diskusi mezi komunitarismem a egalitárním liberalismem.

a) Sociálně-teoretická reinterpretace Hegelovy sociální filosofie<sup>53</sup> je z pojmového hlediska určujícím momentem Honnethovy teorie. Hegel své pojetí mravnosti opíral o vložení podmínek lidské svobody do lůna pospolitosti prostřednictvím orientace na dialogické procesy intersubjektivního uznání (Anerkennung). Ve svém díle rozpracoval uznání na třech rovinách. Hovoří totiž o uznání jako lásce nebo práci (jde-li o vztahování se člověka k předmětu nebo k jiným lidem); o uznání jako vlastnictví (takovou formu uznání lze zobecnit na právo) a o uznání jako absolutní mravnosti (integrita a důstojnost individua). Takové pojetí intersubjektivních vztahů uznání Hegel v souladu se svou

---

<sup>53</sup> K teoretickému uchopení rané Hegelovy teorie mravnosti Honnethem viz Hrubec, M.: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In Znoj, M. (Ed.): *Hegelovskou stopou*. Praha, AUC Karolinum 2003.

Vlastní Honnethem formulované stanovisko především viz: Honneth, A.: „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; Týž: *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen, Van Gorcum 2000.

Z Hegelových přeložených prací upozorním především na ty, které lze vztáhnout ke konceptu uznání Hegel, G. W. F.: *Fenomenologie ducha*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960, s. 154-161; Týž: *Filosofie dějin*. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 9-58; Týž: *Základy filosofie práva*. Praha, Svoboda.

dobou (a v souladu se snahou ve svém pozdním období harmonicky završit mravní totalitu) těsně spojuje s existujícími formami společenských institucí: nukleární rodinou, občanskou společností a státem. Přičemž právě v tomto bodě přichází Honneth s nejsilnější reinterpetací Hegelova pojetí uznání tím, že se odklání od nějakého absolutistického vymezování patřičných institucí vzhledem k formám uznání. Reinterpetace Hegelovy teorie Honnethem je tedy založena takto: „jestliže [...] Hegel hovořil o třech institucionálních oblastech (o rodině, občanské společnosti a státu), jejichž vnitřní ustavení jakožto sfér uznání dovoluje jednotlivému subjektu, aby při své aktivní účasti dosáhl nejvyššího stupně individuální svobody, pak v mých úvahách [v úvahách Axela Honnetha] dostává tato základní myšlenka formu rozlišení tří odlišně ustavených sfér vzájemného uznání.“<sup>54</sup> Jeho teorie uznání je v tomto smyslu formálním vymezením vztahů uznání s orientací na dostatečné vysvětlení sociálních konfliktů a na vysvětlení normativních základů společnosti. Pomocí dalších teoretických nástrojů Honneth poskytuje Hegelově teorii uznání materialistickou reformulaci.<sup>55</sup>

b) Dalším sociálním teoretikem, jehož dílo Honneth pro potřeby své teorie interpretuje, je Jürgen Habermas.<sup>56</sup> Jeho normativní obrat

---

<sup>54</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 186-187.

<sup>55</sup> Srov. Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C. d., s. 92.

<sup>56</sup> Honnethovo navázání a interpretace významných představitelů první i druhé generace kritické teorie (Horkheimer, Adorno, Habermas) je do značné míry předmětem studie: Honneth, A.: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass. MIT Press 1991. Konkrétně k Habermasovi např. Týž: „Odvracená strana spravedlnosti. Habermas a etická výzva postmoderny.“ Přel. A. Bakešová a J. Velek. In: Týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofie 1996, s. 91-130.

K Habermasovi je v českém kontextu k dispozici: Habermas, J.: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. C.d.; týž: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha, Filosofie 2000; týž: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenicé?* Praha, Filosofie 2003. Jako úvod do jeho myšlení může sloužit Matuščík, M. B.: „Filosoficko-politický profil Jürgena Habermase: kritické zhodnocení biografické interpretace.“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 207-229. K seznámení s názory Jürgena Habermase na postnacionální uspořádání viz Velek, J.: „Jürgen Habermas a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti.“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 231-253. K představení teorie komunikativního jednání může sloužit také Šubrt, J.: „Teorie komunikativního jednání a dvoustupňový model společnosti Jürgena Habermase.“ In: Týž: *Postavy*

v konceptech komunikativního rozumu a diskursivní etiky je pro Honnetha odrazem k mnoha teoretickým posunům obecného směřování kritické teorie. Habermas navazuje na lingvistický obrat (*linguistic turn*) ve filosofii vyzdvižením normativního potenciálu nenarušené jazykové komunikace. Jeho normativní model společnosti odpovídá demokratické veřejnosti, ve které má rozhodující roli intersubjektívni komunikace o významných otázkách společnosti. Jedná se do jisté míry o model demokracie, ve kterém je formální rovnost zasahování do veřejných záležitostí zajištěna prostřednictvím rovných procedurálních praktik pro všechny.

c) Honneth významně reflektuje a teoreticky reaguje na filosofickou diskusi mezi egalitárními liberály a komunitaristy,<sup>57</sup> která se odehrávala především v anglosaském světě ve druhé polovině 20. století. Vlastní podstatou této diskuse nebylo nic menšího než určení podmínek svobody společenských subjektů s tím, aby se dospělo k adekvátnímu pojmu spravedlnosti. V současnosti zmíněná diskuse dospěla do stádia, kdy se oba zneprátelené tábory shodly, že uskutečnění individuální svobody je závislé na mravní integraci

---

*a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha, ISV nakladatelství 2001, s. 93-103. K celkovému přehledu především raného díla potom lze doporučit i poněkud popularizační Horster, D.: *Jürgen Habermas: Úvod k dílu*. Praha, Svoboda 1995.

<sup>57</sup> K Honnethově recepci diskuse liberalismus-komunitarismus a k její interpretaci Honnethem viz např. Honneth, A.: „Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu.“ Přel. M. Profant. In: Velek, J. (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofía 1996, s. 13–38; týž: „Posttradiční pospolitosti. Konceptuální návrh.“ In: týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Přel. A. Bakešová a J. Velek. Filosofía, Praha 1996.

Samotná diskuse mezi egalitárními liberály a komunitaristy vznikla na základě nejnvlivnější knihy sociální filosofie druhé poloviny 20. století *Teorie spravedlnosti* (1971) Johna Rawlse; viz Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1995. Na tento liberální model normativní představy spravedlnosti odpovídá komunitaristická kritika především Charlese Taylora: Taylor, Ch.: *Etika autenticity*. Přel. M. Hrubec. Praha, Filosofía 2001; týž: *Multikulturalismus. Zkoumání politiky difference*. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec a J. Velek. Praha, Filosofía 2001.

Mezi další významné práce lze počítat na straně egalitárního liberalismu knihu Charlese Larmora: Larmore, Ch.: *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, Cambridge University Press 1987; a na straně komunitarismu dílo Michaela J. Sandela: Sandel, M. J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press 1982; a dílo Alasdaira MacIntyre: MacIntyre, A.: *Ztráta ctivosti*. Přel. P. Sadílková a D. Hoffman. Praha, OIKOYMENH 2005.

V českém jazykovém prostředí je možné nadto doporučit celý sborník Velek, J. (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofía 1996; nebo překlad článku Taylor, Ch.: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ In: Kis, J. (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 465-494.

pospolitosti.<sup>58</sup> Nicméně nezodpovězena zůstává zásadní otázka (adresovaná komunitaristům a komunitaristkám), jak lze rozhodnout o tom, který koncept sdíleného dobra (základ určité pospolitosti a tedy i individuálního uskutečnění svobody) je možné upřednostnit před jiným? Právě na tuto otázku odpovídá teorie Axela Honnetha tím, že hovoří o formální koncepci dobra; zaměřuje se na podmínky, za kterých budou mít všechny subjekty univerzální možnosti uskutečnění svého pojetí dobra.

Mezi další vlivy na Honnethovu teorii, které zde ovšem nebudu blíže rozebírat, lze řadit francouzský strukturalismus, poststrukturalismus a filosofii postmoderny<sup>59</sup>, a konečně i sociální psychologii G. H. Meada.<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> Tato v zásadě neliberální pozice je dána i v případě např. Rawlse tím, že on sám platnost své teorie omezil na západní společnosti. V této souvislosti totiž hovoří o tom, že jeho normativní teorie je vyjádřením *morálních intuicí* obyvatelstva západních liberálně-kapitalistických společností.

<sup>59</sup> K tomu, jak Honneth interpretuje a navazuje na filosofickou postmodernu viz např. Honneth, A.: „Odvracená strana spravedlnosti. Habermas a etická výzva postmoderny.“ C.d.; týž: „Foucault's Theory of Society: A Systems-Theoretic Dissolution of the Dialectic of Enlightenment.” In: Týž: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. C. d., s. 176-202; týž: *The Fragmented World of the Social (Essays in Social and Political Philosophy)*. Albany, State University of New York 1995.

<sup>60</sup> Tento vliv není nakonec tak silný, jak se zpočátku Honnethovy práce zdálo. Viz: Honneth, A.: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions” *Inquiry*, 45, č. 4, s. 502-504.



## II. 1. Teorie uznání jako deskriptivně-kritická teorie modernizace

Axel Honneth je radikálním představitelem kritické teorie v té podobě, ve které jsem ji představil. K obecnému úkolu kritické teorie, potažmo ke svému přístupu, doslova uvádí: „v popředí je [...] stále otázka, jakými kategoriálními prostředky dnes lze ještě jednou oživit nárok kritické teorie společnosti tak, aby měl vyhlídky na úspěch, tedy jak přiměřeně artikulovat normativní nároky sociálních hnutí a současně je morálně ospravedlnit.“<sup>61</sup> Hlavním momentem studia kapitalistické modernizace jsou pro Axela Honnetha boje sociálních hnutí. Ve své teorii usiluje o jejich kategoriální uchopení směrem do minulosti, současnosti, ale i směrem do budoucnosti. V této podkapitole se budu věnovat tomu, jak pojmově tematizuje minulé, současné i potenciální podoby sociálních bojů; tedy *sociální strádání v celku*. Tímto Honneth konstruuje deskriptivně-kritickou teorii modernizace.

Nyní je otázkou (posunu-li se v uvažování od veřejně artikulovaných sociálních bojů ke všem formám sociálního strádání), jak lze určovat, co subjekty zakouší jako bezpráví?

V první kapitole jsem naznačil možné směry stručné fenomenologie každodenního sociálního strádání současnosti konstrukcí východiska kritického zkoumání kapitalistické modernizace, která musí být opřena o empirická zjištění reakcí potenciálně dotčených. Z těchto empiricko-teoretických implikací musí vycházet Honnethova teorie z toho důvodu, že se snaží nalézat formy sociálního strádání bez apriorní orientace na probíhající sociální boje. Axel Honneth v této souvislosti představuje *sociálně teoretickou premisu* uvažování o formách sociální nespravedlnosti: „Sociální strádání a nespokojenost, jestliže má adjektivum ‚sociální‘ znamenat více než jen to, že se tyto jevy zpravidla vyskytují ve společnosti, mají *normativní* jádro: jde o zklamání nebo o porušení normativních očekávání, o kterých se dotčení domnívají, že je oprávněné směřovat je na společnost; a proto se takové

---

<sup>61</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 149.

pocity strádání nebo nespokojenosti, pokud jsou označovány jako ‚sociální‘, kryjí se zkušeností, že ze strany společnosti dochází k nějakému bezpráví, k něčemu, co se nedá ospravedlnit.“<sup>62</sup> Touto teoretickou premisou je legitimita společnosti založena na *normativním řádu společnosti*, jenž je sdílen a uznáván jejími členy. Zodpovězení otázek spojených s nespravedlností není dáno nahodilostí míry artikulace sociálního strádání dotčených ve veřejném prostoru komunikace, nýbrž je dáno tím, jaké formy normativních očekávání jsou nenaplněny.

Avšak tímto se ještě zdaleka nevyčerpává zásadní otázka, jestli lze zjistit o normativním očekávání více, než je obsaženo v pojmu procedurálního ospravedlnění (v podobě formálních kritérií). Základem příslušných úvah musí být jasné vymezení dvou významných momentů, které jsou určující pro naznačený proces normativního očekávání a případně i zklamání normativního řádu ve vztahu k individu. V tomto se totiž střetává na jedné straně *morální podstata potenciálně dotčených* a na straně druhé *legimita institucionálních úprav*: „co tedy může být pokládáno za ‚dobrý‘ důvod v legitimizaci institucionálních regulací se u jednotlivce vždy ještě jednou poměřuje tím, zda byla přiměřeně zohledněna jeho morální očekávání, která vkládal do společnosti jako takové. U otázky, jak přiměřeně kategoriálně uchopit zkušenost sociálního bezpráví, se proto musí zohlednit také onen materiální horizont očekávání, který tvoří ‚látku‘ všech veřejných procesů ospravedlňování; neboť jako sociální bezpráví je zakoušeno to, co se ve světle obecně akceptovaných důvodů ukazuje jako institucionální úpravy či opatření, jimiž jsou narušovány hluboko zakořeněné nároky kladené na společenský řád.“<sup>63</sup> Jádrem takového zakoušení je potom to, zda se cítí subjekty uznány ve své osobnosti. Honneth tímto způsobem zakládá všechny potenciální formy sociálního strádání do jádra osobnosti tím, že určuje jako výchozí bod právě *internalizovaný*

---

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 168.

<sup>63</sup> Tamtéž, s. 169-170.

*normativní řád společnosti*, který je individui používán jako subjektivní normativní měřítko skutečných institucionálních úprav ve společnosti.<sup>64</sup>

Naznačený pojmový prostor principu, který zásadně podmiňuje společenské interakce (je základem společnosti), lze nyní již jasně pojmenovat jako **princip uznání**. Charakteristika sociálního uznání je od banálních forem interakcí až k složitým sociálním institucím dána formami vzájemného intersubjektivního vztahu, který je složen z normativních určení předpokládaných reakcí individuí v určitých situacích a z normativních předpokladů jednání institucí. Nenaplnění těchto očekávání lze potom označit jako zneuznání legitimně očekávaných předpokladů sociální interakce. Toto zneuznání je pak základním motivačním momentem sociálních bojů ve společnosti. K této problematice se ovšem vrátím později.<sup>65</sup>

Honneth svou argumentací upozorňuje na dva vůdčí aspekty moderní kapitalistické společnosti, které jsou pojmově spjaty s uznáním: za prvé definuje zkušenost sociálního bezpráví nebo strádání, jak jsem ukázal výše, jako odpírané uznání<sup>66</sup> legitimních normativních nároků na sociální interakce; za druhé popisuje etablování společenského řádu kapitalismu (proces modernizace) jako proces vyčlenění patřičných sfér uznání.

---

<sup>64</sup> Slovy Axela Honnetha: „subjekty si uvědomují institucionální postupy jako sociální bezpráví tehdy, když vidí, že tyto postupy zneuznávají aspekty jejich osobnosti, o nichž se domnívají, že na jejich uznání mají právo.“ In: Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 171-172.

<sup>65</sup> Navíc je k uznání v kontextu představení obecných momentů kritické teorie (viz I.2.) možno říci, že uznání je momentem zkušenosti, který je přítomný v sociální skutečnosti, přičemž jsme sto přisoudit mu určitý normativní přesah. Uznání představuje transcendenci v imanenci. Tento moment transcendence v imanenci je, jak jsem se snažil výše naznačit, fundamentálně příznačný pro celou kritickou teorii. Nicméně Honneth chápe transcendenci konkrétně jako „normativní potenciál, který se znovu uplatňuje v každé společenské skutečnosti, protože je tím nejtěsnějším způsobem spjat se strukturou lidského zájmu.“ [Honneth, A.: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ C. d., s. 303]. Jinak lze také říci, že „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.“ [Tamtéž, s. 303-304]. Zároveň je třeba zopakovat a zdůraznit, že pro Honnetha je určením transcendence právě uznání.

<sup>66</sup> Tento aspekt je sice významný pro společenskou formu pozdního kapitalismu, nicméně fakt, že zkušenost sociálního bezpráví nebo strádání je odpírané uznání legitimních normativních nároků na sociální interakce platí pro lidské společnosti obecně. Samozřejmě v kontextu výkladu společnosti prostřednictvím konceptu uznání.

Čím je ovšem příznačné uznání pro vlastní individuum? Co normativní obrazy uznání u individua vyvolávají? Co předpokládá orientace na pojem uznání a co konkrétně vypovídá o pozdně-kapitalistické společnosti?

Uznání legitimně očekávaných forem intersubjektivní interakce není významné samo o sobě. Honneth činí základním momentem své teorie **člověka**. Domnívá se, že uznání na určitých rovinách poskytuje člověku diferencované formy vztahu k sobě samému. Podle významných forem uznání rozlišuje také formy praktického vztahu k sobě, který není nějak provždy dán, ale naopak „roste i tato schopnost s počtem sfér, které byly ve společenském vývoji rozlišeny, aby se tak dostalo sociálního uznání jednotlivým částem lidské osobnosti.“<sup>67</sup>

Přestože Honneth vyčleňuje v současné společnosti tři formy uznání, neznamena to, že by se těmito formami vyčerpávala sociální realita v celku: je jasné, že existuje nepřeborné množství různých forem normativních očekávání subjektivní interakce a ještě více forem zkušenosti prožitku vlastní osobnosti. Honneth se zde pouze pokouší postihnout všechny příznačné formy uznání pro pozdně-kapitalistickou společnost, které zároveň poskytují dostatečný rámec pro kriticko-teoretickou analýzu společnosti. Teoretická orientace na uznání tedy předpokládá: a) vysvětlení morálního řádu společnosti jako mechanismu odstupňovaných vztahů uznání v kontextu historického vyčlenění sfér uznání; b) vysvětlení, do jaké míry může tento morální řád společnosti zažehnout sociální konflikty.

### **Historické vyčlenění rovin intersubjektivních vztahů uznání**

Naše současná společnost je podle Honnetha charakterizována těmito formami vzájemného uznání: 1. láska a vzájemná péče, 2. právo, 3. výkon.

---

<sup>67</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 180.

V procesu kapitalistické modernizace se přitom jedná o vyčlenění především druhé a třetí formy uznání a následné kolonizační rozšíření principu práva směrem do jiných forem intersubjektivních vztahů. Honnethova teorie pojímá modernizaci jako vznik několika typicky moderních institucí, avšak jejich vysvětlení přenechává konceptu uznání. Nyní se zaměřím na stručné vysvětlení jednotlivých sfér uznání:

1. **Láska.**<sup>68</sup> Lásku a vzájemnou péči Honneth pojímá jako základní předpoklad sebeuskutečnění. Láskou a vzájemnou péčí je zde míněna základní emocionální vazba mezi lidmi, která se jeví jako fundamentální složka intimních vztahů, a takto zakládá celý proces individuální socializace. Láska je totiž citovou formou uznání, díky níž „dospívající získává důvěru v hodnotu potřeb svázaných s vlastním tělem“<sup>69</sup>. V kontextu této formy uznání je možné hovořit o vyčlenění lásky rodičů k dítěti, která vynucuje jejich péči o potomky (historicky nejdříve u matky), kteří tak mohou vůbec nastoupit cestu od organické bezmocnosti k *sebedůvěře*.<sup>70</sup>

Čím se vyznačuje vyčlenění sféry lásky v náhledu procesu modernizace?<sup>71</sup> Především „tím, že se vztahy mezi pohlavími postupně uvolňují z ekonomických a sociálních vazeb chování a

---

<sup>68</sup> Srov. Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C. d., s. 95-107.

<sup>69</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 180.

<sup>70</sup> Sebedůvěra vzniká v kontextu správné vazby dítěte na matku, která se odvíjí od absolutní možnosti spolehnout se dítěte na matku v případě nouze. Zároveň se odvíjí od toho, že ve vztahu matky a dítěte se dítě učí pojímat druhého i sebe jako specifickou osobu. Takto se lidé v lásce učí uznávat se ve svých specifických potřebách a schopnostech, resp. učí se to, že jejich potřeby i schopnosti jsou na druhých přímo závislé. Láska jako forma uznání zaujímá především soukromou sféru intimity – do této sféry uznání zahrnuje Honneth nejen lásku, ale i přátelství, neboť láska i přátelství zakládají principy vzájemné péče. Vztahy na této rovině jsou nutně partikulární a asymetrické, přičemž partikulární a asymetrická musí tedy být i vzájemná péče a starost, která je důsledkem sociálních vztahů první roviny uznání. První rovina uznání je základem lidského sebeuskutečnění, neboť poskytuje individuům podmínky k autonomnímu a svobodnému určování potřeb i jejich naplnění.

<sup>71</sup> Přestože v premoderních společnostech již uznání na primární rovině existovalo, konkrétní podoba uznání jako lásky byla v premoderní společnosti odlišná od té současné. Z hlediska významnosti pro individuum ovšem plnila obdobnou roli jako dnes.

otevívají se tak pocitům vzájemné náklonnosti.“<sup>72</sup> Takové jevy většinou sociologie vnímá jako projevy modernizace právě ve sféře lidské intimity. V procesu modernizace mění svůj charakter také institucionální uchopení lásky: „Svatba se již brzy – ovšem se zpožděním specifickým pro danou společenskou vrstvu – bude chápat jako institucionální výrazová forma zvláštního druhu intersubjektivní, jejíž specifikum spočívá v tom, že se tu muž a žena přirozeně potřebují a vzájemně si projevují lásku.“<sup>73</sup>

2. **Právní uznání.**<sup>74</sup> Proces uznání v této rovině je založen společným povědomím o normách určujících vzájemná práva a povinnosti členů daných společenství. Tato forma uznání dodává individuovi praktický vztah k sobě v podobě elementární *sebeúcty*. Narozdíl od lásky se v této formě uznání objevuje náznak dichotomie, která dovoluje nejen partikulární (jako je tomu u lásky a přátelství), ale i univerzální rozšiřování práv, které již nepřihlíží k individuálním kvalitám, ale rozšiřuje právní uznání do okruhu dosud segregovaných či znevýhodňovaných skupin. Právě tento moment je pro princip právního uznání příznačný v kontextu náhledu procesu modernizace. Univerzální rozšíření práv je v krátkosti odkazem osvícenské ideje rovnosti, která je potom základním motorem modernizace. Pokud se při výkladu vyčlenění sfér uznání snažím zaměřit na důsledky v nahlížení procesů modernizace, je třeba výrazně upozornit, že idea právní rovnosti (jež je základem právní roviny uznání) je druhem uznání, které určuje tyto procesy v tom smyslu, že postupné rozšiřování této ideje do jiných forem interakcí (kolonizace) je vlastním normativním nábojem kapitalistických společností a motorem morálního pokroku.

---

<sup>72</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 181.

<sup>73</sup> Tamtéž, s. 181.

<sup>74</sup> Srov. Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C. d., s. 107-121.

V tomto smyslu je možné nahlížet odkaz osvícenství jako vítězství ideje rovnosti nad jinými morálně-ideologickými koncepty.

Z historického pohledu vývoje moderních společností je třeba vnímat institucionální uchopení právní ideje rovnosti, tedy moderní právo tak, že „vzniklo rozpadem stavovské struktury hierarchicky organizovaných společností, v nichž uznání individuů jakožto právních osob splývalo s jejich sociálním oceněním, které bylo vlastní členům společnosti v souladu s jejich sociálním statutem.“<sup>75</sup> V tradičních společnostech platilo, že „rozsah práv, která mělo individuum legitimně k dispozici, byl v jistém rozsahu dán přímo mírou ‚cti‘ či vyšší postavení, jež mu byly přiznávány všemi ostatními členy společnosti v rámci etablovaného řádu prestiže.“<sup>76</sup> Právní uznání bylo tedy v premoderní společnosti pod tlakem ideologicky určeného řádu sociálního ocenění.<sup>77</sup>

Vznik kapitalismu tento premoderní mravní základ feudálních společností narušuje především „normativní přeměnou právních vztahů, jež probíhá pod tlakem šířících se tržních vztahů a při současném využití posttradičního duševního bohatství“<sup>78</sup> V tomto procesu rané kapitalistické modernizace „se právní uznání odštěpuje od hierarchického hodnotového systému do té míry, že jednotlivý člen společnosti má v principu požívat stejné právní rovnosti jako všichni ostatní.“<sup>79</sup> Mimoto není možné „podceňovat normativní strukturální přeměnu, která vzniká současně s touto institucionalizací ideje právní rovnosti, protože vede k etablování dvou zcela odlišných sfér uznání, a tím k revolucionizaci

---

<sup>75</sup> Velek, J.: „Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha.“ C. d., s. 17.

<sup>76</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 181.

<sup>77</sup> V tomto bodě lze nalézat příčinu všech význačných nerovností tradiční společnosti, neboť idea rovnosti byla sice přítomna, ale vždy byla zároveň podmíněna nějakým neegalitárním principem cti, původu, věku nebo funkce.

<sup>78</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 181-182.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 181-182.

morálního řádu společnosti: jednotlivé individuum se nyní může, sice ještě nikoli v souladu se skutečnou praxí, ale přece jen na základě normativní ideje, pokládat za uznávané, zatímco jeho sociální ocenění je i nadále poplatné hierarchicky rozčleněné stupnici hodnot, která je nicméně rovněž kladena na nový základ.<sup>80</sup> Změny ve statusovém hierarchickém řádu se ovšem zdají být v tomto procesu také radikální, jelikož „při přechodu k měšťansko-kapitalistické společenské formě dochází vlivem náboženského zhodnocení placené práce k formování vůdčí kulturní ideje ‚individuálního výkonu‘.“<sup>81</sup> Výše citovaná zmínka o „náboženském zhodnocení placené práce“ jasně vypovídá o sociologických implikacích, které Honnethova teorie absorbuje. Již slavné rozšíření analýz modernizace, jež bylo výsledkem Weberovy orientace na zkoumání protestantské etiky,<sup>82</sup> bylo fundamentálně ovlivněno tímto momentem, který Honneth nyní začleňuje do komplexního vysvětlení procesu modernizace prostřednictvím teorie uznání. Nový způsob oddělení práv od sociálního ocenění historicky zvýhodnil měšťanstvo na úkor šlechty. V tomto momentu má také smysl hovořit o *výkonu* jako o principu sociálního ocenění, neboť nadále rozhoduje o míře ocenění nikoliv kodex cti, nýbrž normativní základ industrializované dělby práce. Lze konstatovat, že „dochází k rozštěpení premoderního pojmu cti do dvou protikladných oblastí: na jedné straně je část této hierarchicky zajištěné cti takřka demokratizována tím, že je od nynějška každému členu společnosti jakožto právní osobě přiznávána rovná úcta k jeho důstojnosti či autonomii, zatímco druhá část je do jisté míry ‚meritokratizována‘ tím, že se má každý

---

<sup>80</sup> Tamtéž, s. 181-182.

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 182.

<sup>82</sup> Srov. Weber, M.: „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ In: Týž: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, OIKOYMENH 1998, s. 185-245; Loužek, M.: „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ In: Týž: *Max Weber. život a dílo Weberovské interpretace*. Praha, Karolinum 2005, s. 148-170; Thompson, K.: „Religion, Values, and Ideology.“ In: Hall, S.; Held, D.; Hubert, D.; Thompson, K.: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Polity Press 1995, s. 396-422.



člen společnosti jakožto ‚produktivní občan‘ těšit sociálnímu ocenění podle svého výkonu.“<sup>83</sup> Obširněji se budu tématem výkonu zabývat ve třetí části této kapitoly.

V moderní společnosti, jak jsem vyložil, se právní uznání odděluje od sociálního ocenění. *Moderní právo v sobě v ideálním případě* (ve své podobě morálně prosazené, nikoliv nutně fakticky vynucené) *zobecňuje zájmy všech členů společnosti*. V morálně prosazené podobě moderní právo ruší faktickou existenci privilegií a význačných nerovností.

3. **Výkon.** Hlubší analýza této sféry uznání, s připomenutím pojmového posunu, který Axel Honneth v posledních letech provedl, bude předmětem třetí části této kapitoly.

„Uchopeny dohromady, tři formy uznání [...] konstituují sociální podmínky, v jejichž rámci lidské subjekty mohou rozvinout pozitivní vztah k sobě.“<sup>84</sup> Analogicky k formám uznání tedy Honneth hovoří o *sebedůvěře* (jež je partikulární a asymetrická; vyplývá z vazeb osobní blízkosti a vzájemné péče), o *sebeúctě* (jež je univerzální a symetrická; vyplývá z vazeb vzájemné morální odpovědnosti) a o *sebeocenění*<sup>85</sup> (jež je partikulární a zároveň univerzální; vyplývá z vazeb odvozených z ocenění výkonu legitimním hodnotovým systémem).

K formám uznání nadto Honneth stanovuje formy zneuznání, které samotné zakládají subjektivní zakoušení nespravedlnosti: prvním druhem je zneuznání ve formě zneužití či znásilnění,<sup>86</sup> druhým druhem

---

<sup>83</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď“ adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 183.

<sup>84</sup> Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C. d., s. 169. Přel. O. Lánský.

<sup>85</sup> Tímto vztahem k sobě se budu obširněji zabývat ve třetí části této kapitoly.

<sup>86</sup> Tento typ zneuznání narušuje základní sebedůvěru individua v jeho schopnosti, dále narušuje sebedůvěru v jeho autonomní rozhodování a jeho jednání a konečně narušuje důvěru v okolní svět.

zneuznání je zbavení individua práv,<sup>87</sup> třetí forma zneuznání je charakterizována znevážením nebo nedoceněním kolektivních nebo individuálních činností a schopností, které jsou v zásadě vyjádřením individuální nebo kolektivní identity<sup>88</sup> (forem dobrého života, cílů sebeuskutečnění). Jako shrnutí těchto úvah o formách zneuznání lze uvést, že: „subjekty [se] učí zaujímat vztah k sobě samým, a to poncnáhlu a s prodlením specifickým podle příslušnosti k pohlaví či třídě, ve třech různých postojích: v intimních vztazích, které zahrnují praktiky vzájemné náklonnosti a péče, jsou schopni sebe samé chápat jako individua s vždy vlastní potřebností; v oněch právních vztazích, které se rozvíjejí po vzoru vzájemného poskytování rovných práv (a povinností), se učí chápat sebe samé jako právní osoby, jimž přísluší stejná autonomie jako všem ostatním členům společnosti; a konečně ve volnějších sociálních vztazích, v nichž se za vlády jednostranně vyloženého principu výkonu soupeří o postavení v zaměstnání, se mohou naučit chápat sebe samé jako subjekty, které mají schopnosti a talent, jež mají hodnotu pro společnost.“<sup>89</sup>

### **Boje za uznání<sup>90</sup>**

Stále jsem ještě dostatečně explicitně nevysvětlil to, jakým způsobem vznikají ve společnosti sociální boje za uznání. Vyložení tohoto momentu je posledním aspektem, jehož prostřednictvím je možné vnímat teorii uznání Axela Honnetha jako komplexní sociální teorii, jež

---

<sup>87</sup> Jedná se o strukturální vyloučení individuálních nároků, se kterými participující člen společnosti může v rámci tohoto společenství legitimně počítat. Ve svém důsledku jde o morální vyloučení individua z inter-subjektivní interakce.

<sup>88</sup> Jde jinými slovy o znevážení hodnot konkrétních, neuniverzálních druhů sebeuskutečnění, v jehož důsledku je znemožněno pozitivní vztahování se individua (či kolektivity) k vlastnímu způsobu života. Tento druh zneuznání je doprovázen ztrátou sebeocenění, tedy ztrátou pozitivního vztahu k sobě, jež je dán sociálním oceněním odlišné formy života, která sebeuskutečnění zakládá.

<sup>89</sup> Honneth, A.: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ C. d., s. 185.

<sup>90</sup> Kromě patřičných částí *Přerozdělování nebo uznání?* budu v tomto bodě navazovat na Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C. d., s. 160-170.

adekvátně vysvětluje společnost pozdního kapitalismu a proces modernizace.

Dějiny politických konfliktů v kapitalistických společnostech nelze interpretovat podle normativní sémantiky od zájmů k identitě (od rovnosti k diferenci). Morální slovník protestů dělnického hnutí, ženského hnutí i boje Afroameričanů a Afroameričanek odpovídal sociálnímu ponížení a zneuznání. Proto Axel Honneth navrhuje takovou *představu sociálních konfliktů*, „podle níž se zakoušené nespravedlnosti mají pojímat na pozadí kontinua forem upíraného uznání, tedy zneuznání, jejichž rozdíly se poměřují tím, které ze svých vlastností či schopností dotčení pokládají za neoprávněně nechtěné nebo neuznané.“<sup>91</sup> Zároveň ovšem platí, že: „v každé společenské realitě jsou vždy již institucionalizovány určité formy vzájemného uznání, jejichž vnitřní deficity nebo asymetrie pak mohou zažehnout ‚boj za uznání‘.“<sup>92</sup> Tyto dvě citace nabízí dvojí pohled na formy sociálního strádání z hlediska geneze sociálního konfliktu: pohled individua a společnosti. Myslím to tak, že oprávněné sociální boje zažehnuté nějakou exkludovanou sociální skupinou jsou ve skutečnosti vyjádřením morálního pokroku pro celou společnost. Honneth totiž dokazuje, že žádný sociální konflikt nebyl veden mimo tuto logiku morálního řádu společnosti (včetně boje proletariátu).<sup>93</sup> Veškerý morální pokrok, který je podstatou pokroku sociálního, se uskutečňuje v rámci vyčlenění sfér uznání, přičemž v současné době je pozdně kapitalistická forma společnosti charakterizována třemi rovinami uznání. Jaké jsou konkrétní kanály, formy, kterými dochází k tomuto morálnímu pokroku (sociálnímu boji)? Hlavními kanály jsou redefinice principu uznání a rozšíření principu uznání. V obojím případě se jedná o specifické uplatnění obecné ideje uznání (v příslušné rovině) prostřednictvím

---

<sup>91</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 177.

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 178.

<sup>93</sup> Tamtéž, s. 177 a n.

přesahu platnosti dané roviny uznání. Jinými slovy: „sféry společenského uznání, které utvářejí sociálně morální řád měšťansko-kapitalistických společností, mají díky svým základním principům určitý převis platnosti, který může být dotčenými racionálně uplatňován v rozporu s faktickými poměry uznávání.“<sup>94</sup> Takový proces ale samozřejmě nestačí k zažhnutí politické roviny sociálního boje: všeobecně rozšířené fenomény sociálního strádání musejí získat patřičnou rovinu uvědomění u dotčených, adekvátní odraz u veřejnosti a konečně i odpovídající míru politické organizace dotčených. Exemplárnost boje konkrétní sociální skupiny dotčených je klíčovým předpokladem úspěchu každého takového pokusu o sociální nepravení nějakého zneuznání! a

### **Shrnutí**

V této podkapitole jsem ukázal základní konotace spjaté se sociální teorií Axela Honnetha v její deskriptivně-kritické formulaci. Základní strukturaci konceptu uznání přehledně zobrazuje tabulka na další straně.

Honnethova teorie ve své deskriptivně-teoretické podobě sociální teorie je konfliktualistickou teorií, která zakládá předpoklady společenských procesů do morálně-hodnotového řádu společnosti (takto přeneseně do člověka, jelikož morální řád společnosti existuje pouze jako internalizovaný základ jednání v individuích). Propast mezi sociálním jednáním a morálně-hodnotovým řádem společnosti překlenuje prostřednictvím orientace na pojem uznání. V historické analýze kapitalistických společností vyčleňuje tři fundamentální formy uznání: lásku, právo a výkon. Tyto formy uznání jsou základním vektorem konstituce lidského jáství jako vlastní autonomie a identity člověka. Honneth podrobnější analýzou forem uznání dospívá rovněž k definování principu zneuznání normativních nároků, které jsou

---

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 194.

s trojicí forem uznání normativně pojeny. Toto zneuznání je potom vlastním motorem sociálních konfliktů a v naznačené logice také základem morálního pokroku kapitalistických společností.

<b>Rovina uznání</b>	<b>Uznání čeho</b>	<b>Vztah k sobě</b>	<b>Institucionální prostory<sup>95</sup></b>	<b>Formy zneuznání</b>
láska	specifických potřeb	sebedůvěra	svatba a rodina	zneužití, znásilnění
právní uznání	osobní autonomie	sebeúcta	moderní právo	strukturální zbavení práv individua
výkon	zvláštních schopností a výkonů	sebeocení	sociální stát	znevážení kolektivních či individuálních způsobů života

tab. 1: Honnethova teorie uznání

<sup>95</sup> Přestože zde uvádím instituce přiřazené vždy dominantně k jediné sféře uznání, neznamená to, že by např. rodina byla určena pouze rovinou lásky. Je samozřejmé, že v naší společnosti jsou interakce v rodině do jisté míry určeny právní rovinou uznání. Stejně tak nevyhraněnou podobu má i institucionální prostor výkonu, který, jak později vyložím, je do značné míry také určen moderním právem. Zároveň platí, že mluvit o institucionálním prostoru výkonu jako o sociálním státě je vhodné v souvislosti především s euroatlantickou kapitalistickou společenskou formou.

## II. 2. Teorie uznání jako teleologická koncepce sociální spravedlnosti

Teorii uznání Axela Honnetha jsem dosud představoval především v její deskriptivní formě, přičemž jsem jemně naznačil její kritické a normativní konotace tam, kde to bylo pro výklad modernizace v kontextu teorie uznání nutné. Cílem této podkapitoly je zvýraznit Honnethovy morálně teoretické intuice.

Od 70. let 20. století (od vystoupení Johna Rawlse s *Teorií spravedlnosti*<sup>96</sup>) dochází k různým pokusům o revidování teorie spravedlnosti v rámci politických teorií. Bez ohledu na konkrétní podobu východisek a argumentace jsou obecné nároky teorie spravedlnosti spjaty s jistou obecnou formou její adekvátní podoby. Co je klíčovým momentem každé teorie spravedlnosti, resp. politické teorie? Na tuto otázku odpovídá např. Kymlicka ve svém Úvodu do *Současné politické filosofie* (2002): „každá přesvědčivá politická teorie má stejnou základní hodnotu, kterou je rovnost.“<sup>97</sup> A Kymlicka pokračuje: „Žádná teorie spravedlnosti není vyvozena z ideálu rovnosti, ale spíše na toto vyvození každá aspiruje. Každá teorie spravedlnosti může být posouzena podle toho, jak úspěšná v této aspiraci je.“<sup>98</sup> Toto obecné vymezení metateoretických požadavků na koncepci sociální spravedlnosti je možné rozpracovat do konkrétní podoby např. takto: „Teorie spravedlnosti nabízí definici toho, co jsou primární společenská dobra, a poté určuje pravidla a principy, v jejichž rámci jsou tato dobra rozdělena a sdílena spravedlivým způsobem.“<sup>99</sup> Ovšem tato spravedlnost je vposled vždy založena na rovnosti.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. C. d.

<sup>97</sup> Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press 2002, s. 3. Přel. O. Lánský.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 45. Přel. O. Lánský.

<sup>99</sup> Fischbach, F.: „Axel Honneth a návrat ke kořenům kritické teorie: Uznání jako ‚jinakost spravedlnosti‘.“ C. d., s. 636-637.

<sup>100</sup> Zde je třeba upozornit, že se v žádném případě nejedná o rovnost v úzkém vymezení jako rovné distribuce příjmu. Tento význam ideje rovnosti je abstraktnější: rovnost ve smyslu „jednání s lidmi jako s rovnými.“ In Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy*. C. d., s. 3. Přel. O. Lánský.

V takto naznačeném prostoru lze zaujímat dva různé způsoby konkrétního pojmání teorie spravedlnosti: deontologický a teleologický.<sup>101</sup> V prvním případě se jedná o pojetí, které se snaží odhlédnout od konkrétních podob dober a definovat primárně principy, kterými k naplnění dober lze dospět. V druhém případě je naopak dobro definováno nezávisle na principech a principy mají sloužit maximalizaci dobra. Axel Honneth v tomto vymezení zaujímá specifickou polohu z hlediska důsledků své teorie. Jasně totiž definuje telos své koncepce dobra jako svobodné lidské sebeuskutečnění (kterého lidé dosahují, pokud mají zajištěno uznání), ale zároveň se přiklání ke konkrétnímu rozebírání nikoliv cílů sebeuskutečnění, nýbrž sociálních podmínek svobodného sebeuskutečnění všech lidí. V tomto smyslu Honneth opět naplňuje specifický přístup kritické teorie, neboť i zde je uplatněna provázanost jednotlivých sfér uvažování (deskripce-normativita-kritika). Normativní konotace teorie uznání jsou totiž podmíněny stavem morální infrastruktury společnosti.

Koncepce spravedlnosti Axela Honnetha je teleologickou koncepcí potud, že do jisté míry deontologicky sleduje podmínky pro sebeuskutečnění všech členů společnosti nezávisle na individuálních pojetích těchto sebeuskutečnění (cílech a prostředcích konkrétních představ dobrého života individuí). Tyto úvahy potom Honneth opírá o nemetafyzické určení principů spravedlnosti, jež odvozuje z *legitimního* stavu morální infrastruktury pozdně-kapitalistické společenské formy. Touto morální infrastrukturou je potom v předešlé kapitole vyložené strukturované rozlišení sfér uznání. Koncept uznání (a všechny jeho doposud vyložené teoretické implikace) je tedy fundamentálním východiskem normativních úvah potud, že specificky pojímá podmínky lidského sebeuskutečnění i formy sociální interakce. Dalším cílem normativních úvah je také prostá snaha o určení morálních obsahů a přesahů současných sociálních bojů (jejich morální hodnocení).

---

<sup>101</sup> Shapiro, I.: *Morální základy politiky*. Přel. M. Znoj. Praha, Karolinum 2003, s. 100.

## Pojetí morálního pokroku a zásady Honnethovy koncepce spravedlnosti<sup>102</sup>

Jádrem všech Honnethových úvah je sebeuskutečnění svobodného člověka, které v souladu s tradicí kritického myšlení zakládá *historicky*. Vzhledem k tomu, že dějiny v Honnethově pojetí jsou dějinami bojů utlačovaných skupin za uznání (které jsou, jak jsem ukázal, především snahou o aplikaci morálních představ uvnitř rovin uznání nebo jejich rozšíření), a vzhledem k tomu, že přes negativní jevy kapitalistických společností jsou patrně podmínky lidského sebeuskutečnění v současné době na kvalitativně vyšší rovině, než tomu bylo v hluboké minulosti, je možné říci, že společenský pokrok je vlastně morálním pokrokem v uznání a tedy i v podmínkách sebeuskutečnění.

Základem normativní koncepce sociální *spravedlnosti* odvozené z teorie uznání (a tedy i morálního pokroku) je jednak utváření osobní identity prostřednictvím morální socializace, jednak normativní integrace společnosti. K prvnímu je možné opět zopakovat, že „individuální utváření identity obecně probíhá na základě odstupňovaného prohloubení sociálně standardizovaných reakcí uznání: jedinec se učí sám sebe chápat jako plnohodnotného a zároveň i zvláštního člena sociálního společenství tím, že se postupně na základě preferovaných vzorců reakcí svých generalizovaných partnerů interakce ujišťuje o specifických schopnostech a potřebách, které ho konstituují jako osobnost. Potud je každý lidský subjekt elementárně odkázán na určitý kontext sociálních forem styku, které se řídí normativními principy vzájemného uznání; důsledkem opominutí takových vztahů uznání jsou zkušenosti zneuznání nebo ponižování, které musí mít nutně škodlivé důsledky pro utváření identity jednotlivého individua.“<sup>103</sup> Normativní integraci společnosti Honneth potom pojímá jako postupnou

---

<sup>102</sup> Následující výklad vychází především z Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 221-244.

<sup>103</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 224.



inkluzi prostřednictvím aktuálně fixních forem uznání: „společnosti představují z hlediska svých členů legitimní uspořádanou strukturu pouze v té míře, v níž jsou schopny zaručit na různých rovinách spolehlivé vztahy vzájemného uznání.“<sup>104</sup> Integrace členů společnosti do života je konkrétně prováděna institucionalizací rovin uznání. Obecný závěr týkající se uvedených úvah o základech konceptu sociální spravedlnosti teorie uznání je možné shrnout takto: „politická etika nebo společenská morálka musí být přizpůsobeny kvalitě společensky zaručených vztahů uznání: spravedlnost nebo blaho nějaké společnosti se poměřuje stupněm její schopnosti zajišťovat podmínky vzájemného uznání, za nichž může dostatečně dobrým způsobem pokračovat osobní utváření identity, a tím individuální seberealizace.“<sup>105</sup> Nicméně jako obsah politické etiky lze vnímat požadavky sociální integrace tehdy, když jsou dostatečně vyjádřeny také v postojích a v očekáváních subjektů ve společnosti. Honneth postupuje dále, když tento předpoklad rozvíjí: „Při volbě základních principů, podle nichž chceme řídit svou politickou etiku, se pak nezaměřujeme jednoduše na empiricky dané zájmy, nýbrž pouze na takové relativně stabilní očekávané postoje, které můžeme chápat jako subjektivní obsah sociálně integračních imperativů.“<sup>106</sup> Tyto zájmy dále Honneth pojmenovává jako *kvazitranscendentální zájmy lidského rodu* (zpředmětněné formy emancipačního zájmu). Jejich uplatnění ve společnosti (vlastně vítězství sociálního subjektu, jenž byl jejich nositelem) se stává pokrokem (vzhledem k jejich charakteristice morálním pokrokem) do té míry, do jaké skutečné změny v příslušných rovinách uznání odpovídají obecnému emancipačnímu zájmu.

Ovšem otázkou zůstává, jakým způsobem dochází k tomuto pokroku ve vztazích uznávání konkrétně. Morální pokrok v uznání se

---

<sup>104</sup> Tamtéž, s. 224.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 225.

<sup>106</sup> Tamtéž, s. 225.

realizuje dvěma způsoby: *převísem platnosti sfér uznání a posunem hranic*.

Převisy platnosti sfér uznání jsou konstruovány základními principy sfér sociálního uznání (což je legitimní morální řád společnosti) a dovolují své racionální uplatnění subjekty v případě, že fakticita uznávání je s nimi v rozporu. Jedná se o upozorňování na rozpor mezi obecným principem uznání a panujícími způsoby jeho interpretace a aplikace. Uvnitř 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.“<sup>107</sup>

Posunem hranic Honneth myslí snahy, které se pokoušejí na jisté jevy (fakta a činnosti) uplatnit jinou než dosavadní sféru uznání. Domnívám se, že v rámci tohoto způsobu lze v kontextu západní kapitalistické modernizace hovořit o nejsilnějším pokroku proto, že právě postupná právní kolonizace jiných sfér uznání (lásky a výkonu) je vlastně morálně-praktickým prosazením myšlenky rovnosti. Právě v tomto horizontu je možné interpretovat vznik a vývoj sociálního státu jako kolonizaci sféry platnosti principu výkonu (roviny uznání), která určuje způsoby rozdělování materiálních statků, prostřednictvím právně prosazené hodnoty rovnosti. Tímto došlo k částečnému uplatnění kontrolních mechanismů nad ekonomickými procesy, které v dobách raného kapitalismu vedly ke zbídačování a dalším ostudným jevům kapitalismu.<sup>108</sup>

Naznačené způsoby pokroku ve vztazích uznání, jak jsem již uvedl, je možno nahlížet jako morální pokrok proto (a tehdy), že (když) ústí v silnější morální pozici individuálního sebeuskutečnění. Obecně

---

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 204.

<sup>108</sup> Otázce interpretace vzniku sociálního státu se budu více věnovat až ve třetí části této kapitoly poté, co podrobněji vyložím všechny konotace výkonu jako principu uznání.

řečeno: pokud se v historickém vývoji zvyšuje pravděpodobnost naplnění cíle svobodného sebeuskutečnění u více osob, resp. se zvyšuje míra uplatnění obecné zásady rovnosti, jedná se o morální pokrok.

Zvolený postup pojmání teorie uznání jako koncepce spravedlnosti má pomoci morálnímu zhodnocení normativní závaznosti jednotlivých sociálních požadavků. Honnethova koncepce spravedlnosti může převzít kritickou roli tehdy, aplikuje-li zmíněné normativní přesahy platnosti sfér uznání ve chvíli, kdy se objeví specifické nároky na rozšíření stávajících sfér uznání. Tato specifičnost je dána morální podmínkou jejich adekvátnosti vzhledem k rovnějším podmínkám sociální inkluze a individualizace jako cestám k naplnění sebeuskutečnění všech lidí. Kritická role se skrývá právě v tom, že Honnethova teorie uznání jako koncepce spravedlnosti je schopná tyto aspekty nazřít, teoreticky uchopit a prakticky tematizovat.

Zatím jsem vysvětlil procedurální nástroje, kterými dochází k morálnímu vývoji, a tak i k vývoji sociálnímu, ale stále je zde otázka, jaké zásady spravedlnosti Honneth postuluje. Jsou jimi: zásada lásky, zásada právní rovnosti a zásada zásluhy. Koncepce spravedlnosti Axela Honnetha je takto založena na tripolárním monismu. Konkretizace tohoto pojetí „musí zahrnovat tři rovnocenné zásady, které můžeme všichni bez výjimky chápat jako principy uznání: aby mohly 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 přispění k rozvoji a k životu společnosti. Jak taková formulace ukazuje, poměřuje se zde obsah toho, co označujeme jako ‚spravedlivé‘, vždy podle druhu sociálního vztahu, který mezi sebou subjekty udržují“<sup>109</sup>

---

<sup>109</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 234.

## Pojetí rovnosti jako základu koncepce sociální spravedlnosti

V úvodu této podkapitoly jsem zmínil, že každá koncepce spravedlnosti se více méně otevřeně opírá o konkrétní pojetí rovnosti, které se potom také musí snažit odůvodnit. Samozřejmě v mnohých případech může být takové opírání nějakým způsobem kamuflováno, avšak v případě Axela Honnetha a jeho teorie tomu tak není.

Ve svém představení Honnethovy teorie spravedlnosti jsem na příslušné pojetí rovnosti narážel, nyní se pokusím zdůraznit tento moment a představit i rovinu obhajoby tohoto pojetí. Vzhledem k vyloženým teoretickým implikacím je možné zopakovat, jak Honneth vnímá odůvodnění **rovnosti**: „cílem sociální rovnosti je umožnit všem příslušníkům společnosti osobní utváření vůle“<sup>110</sup>. Nebo jinými slovy „vlastním cílem rovného zacházení se všemi subjekty v našich společnostech je umožnit individuální sebeuskutečnění.“<sup>111</sup>

Ovšem otázka zní: jaké jsou podmínky rovného sebeuskutečnění všech lidí? Vzhledem k popsaným předpokladům individuálního sebeuskutečnění (především v části II.1.), je možné říci, že Honnethova teorie přejímá tyto deskriptivní úvahy o morálním řádu společnosti a překládá je do výše vyložených zásad spravedlnosti. Pojetí rovnosti v souvislosti s deskriptivním posouzením morální výbavy pozdního kapitalismu uzavírá další hermeneutický kruh v bodě, kdy opět vychází na povrch fundamentální charakteristika kritické teorie uznání: normativita je vlastně zobecnění našich znalostí směřující k teorii dobrého života.

Vzhledem ke Kymlickově požadavku a způsobu hodnocení<sup>112</sup> každé teorie spravedlnosti se zdá být Honnethova teorie velmi dobře založena do té míry, že pojetí rovnosti je pro ni fundamentální z hlediska sociálních podmínek uskutečnění individuální identity. Tento obraz se

---

<sup>110</sup> Tamtéž, s. 229.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 229.

<sup>112</sup> „Žádná teorie spravedlnosti není vyvozena z ideálu rovnosti, ale spíše na toto vyvození každá aspiruje. Každá teorie spravedlnosti může být posouzena podle toho, jak úspěšná v této aspiraci je.“ In: Kymlicka, W.: *Contemporary Political Philosophy*. C. d., s. 46.

poněkud komplikuje v momentu, kdy si uvědomíme, že tyto sociální podmínky jsou založeny v morálním řádu společnosti, jehož pochopení je zase navázáno na společenskou realitu. Na tuto lest dvojího provázání praxe a jejího obrazu (teorie) odpovídá Honneth koncepcí spravedlnosti, která své normativní ideje čerpá v ostrůvcích pozitivních tendencí a v dobré fakticitě, které jsou rozpoznatelné v morálních požadavcích uznání. Tento postup poskytuje Honnethově koncepci spravedlnosti dvojí nástroj: jednak schopnost morálního zhodnocení skutečných sociálních bojů (prostřednictvím testování jejich požadavků jako potenciálně kvazitranscendentálních zájmů lidského rodu, jako zpředmětněné formy emancipačního zájmu) a jednak schopnost představit morálně závaznou teleologickou koncepci sociální spravedlnosti jako „hypoteticky zobecněného projektu dobrého života“<sup>113</sup>. Jedná se o koncepci, kterou lze z nastíněných příčin označit jako morální realismus.

---

<sup>113</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 232.

skupin. Pro korporativistické společnosti je typické, že „sociální skupiny tíhnou k pokusu odmítnout nečlenům přístup k charakteristickým znakům jejich skupiny proto, aby monopolizovaly dlouho trvající příležitosti pro vysokou sociální prestiž.“<sup>125</sup> Tento znak tradičních společností neměl naději na přežití v situaci, kdy se v souladu s osvícenskou filosofií rozšiřovaly ideje rovnosti a autonomie, které sebou přinášely také změny v hodnotově-morálním řádu společnosti. Klíčovým momentem je chvíle, kdy „morální závazky byly rozpoznány jako výsledky pozemských rozhodnutí“<sup>126</sup> a ztratily tak na „metafyzicky“ založené legitimitě. I z tohoto důvodu lze nahlížet boje buržoazie proti šlechtické představě cti nejen jako kolektivní pokus o nastolení nových hodnotových principů, ale také jako „zahájení konfrontace proti statusu všech hodnotových principů obecně.“<sup>127</sup>

Výše jsem již popsal, že v procesu modernizace dochází k částečné kolonizaci třetí roviny uznání, která určuje sociální status (sociální čest), rovinou druhou – právem. Dochází tak k formulaci zásad *lidské důstojnosti* (human dignity). Každá lidská bytost má nadále zaručenu jistou sociální pozici pouze z toho důvodu, že je lidskou bytostí. Nicméně na druhou stranu právní rovina uznání nemůže všechny dimenze sociální cti absorbovat. V podmínkách buržoazní společnosti začíná být „sociální čest [...] orientována nikoliv směrem ke kolektivním vlastnostem, ale směrem k výkonům rozvinutým individuem v dráze jeho nebo jejího života.“<sup>128</sup> Tímto způsobem tedy vykládá Honneth proces individualizace: jako proces, který převrací poměry v rámci principu ovládajícím sociální ocenění (čest). Zatímco dříve byla větší část sociální cti odvozená od sociálního statusu (tedy původu), v procesu modernizace dochází

---

<sup>125</sup> Tamtéž, s. 124. Přel. O. Lánský.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 124. Přel. O. Lánský.

<sup>127</sup> Tamtéž, s. 125. Přel. O. Lánský.

<sup>128</sup> Tamtéž, s. 125. Přel. O. Lánský.

k tomu, že čím dál tím větší část sociálního ocenění přísluší individuálnímu výkonu. Právě tento moment si vynucuje změnu termínu: nadále nelze hovořit o sociální cti, ale tento prostor začínají okupovat termíny sociálního postavení nebo sociální prestiže, v kterých je založena míra ocenění odpovídající individuálním výkonům a schopnostem. Sociální ocenění v buržoazní společnosti napříště neodkazuje k žádným privilegiím, ale „Prestiž“ a „postavení“ spíše znamenají pouze stupeň sociálního uznání individuálních přínosů [...] formy seberealizace napomáhající do jisté míry praktické realizaci abstraktně definovaných společenských cílů.“<sup>129</sup> V takových podmínkách individualizovaných vztahů uznání závisí na obecném hodnotovém horizontu především to, jakým způsobem jsou odvozeny legitimní formy seberealizace. Jednotlivé sociální skupiny se snaží představit své přínosy pro společenskou reprodukci, a získat tak prostřednictvím publicity svých případů uznání svých přínosů. Tento proces je v moderní společnosti morálním bojem za uznání.

Až do této chvíle jsem v rámci první části této podkapitoly vykládal třetí rovinu uznání (opřen o SfR) v kontextu procesu modernizace. Mezi tímto přístupem, popsaném v posledních několika odstavcích, a přístupem naznačeným na různých místech mé studie, není příliš mnoho rozdílů. Pokusil jsem se pouze vyznačit silnější momenty procesu modernizace v kontextu třetí roviny uznání.

Nyní se již ale zaměřím na otázku, proč Honneth v SfR použil kategorii „solidarity“ jako překlenovací koncept naznačených úvah třetí roviny uznání. Ještě předtím ovšem připomenu, jaký druh vztahu k sobě se pojí s třetí rovinou uznání. Tímto vztahem k sobě je v tomto případě sebeúcta. Ta je podle Honnetha charakterizována tím, že jedinec se chápe jako „člen sociální skupiny, která může kolektivně dosáhnout věcí, jejichž význam pro společnost je uznán

---

<sup>129</sup> Tamtéž, s. 126. Přel. O. Lánský.

všemi ostatními členy společnosti.“<sup>130</sup> Honneth dále pokračuje: „Ve vnitřních vztazích každé sociální skupiny na sebe normálně berou formy interakce charakter vztahů v podobě solidarity, jelikož si každý člen sebe sama uvědomuje jako oceněného ostatními na stejné úrovni.“<sup>131</sup> Charakteristiku solidarity Honneth dále konkretizuje: „solidarita‘ může být pochopena jako vzájemný vztah, ve kterém subjekty vzájemně sympatizují s různými odlišnými způsoby života, protože se mezi sebou oceňují symetricky.“<sup>132</sup> Honneth zřetelně upřednostnil jistý moment, který lze v rámci třetí roviny uznání vysledovat: symetričnost úcty ve chvíli, kdy je tato rovná vzájemnost zaručena principy, které lze vysledovat v těsnějších sociálních skupinách.<sup>133</sup> Při rozšíření těchto úvah na rovinu společnosti a do konkrétního historického „snímku“ moderních společností se zdá, že „sociální vztahy symetrické úcty mezi individualizovanými (a autonomními) subjekty reprezentují nezbytný předpoklad solidarity.“<sup>134</sup> Vztahy solidarity nejsou nadto pouhým výsledkem nějaké tolerance, ale právě naopak zohledňují individuální a specifické aspekty druhých. Jedině na tomto základě „mohou být naše sdílené cíle realizovány.“<sup>135</sup> Symetrické zde ale neznamená identické ocenění na stejné úrovni, nýbrž „musí namísto toho znamenat, že subjekt je osvobozen od kolektivního znevážení, takže je každému dána šance zkušenosti uznání sebe sama ve světle svých vlastních výkonů a schopností jako hodnotného člena společnosti. Také z tohoto důvodu sociální vztahy, které jsme si zde představili v pojmech konceptu ‚solidarity‘, poprvé otevírají

---

<sup>130</sup> Tamtéž, s. 128. Přel. O. Lánský.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 128. Přel. O. Lánský.

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 128. Přel. O. Lánský.

<sup>133</sup> Naznačené pojetí solidarity jako jedné formy sociálního ocenění vysvětluje mimo jiné např. vztah sounáležitosti, která vzniká napříč sociálními hranicemi při válkách.

<sup>134</sup> Honneth, A.: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. C. d., s. 129. Přel. O. Lánský.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 128. Přel. O. Lánský.



horizont, v němž individuální soutěž za sociální ocenění může získat formu osvobozenou od bolesti, tedy formu nezkaženou zkušenostmi zneuznání.“<sup>136</sup>

Tato poslední citace je, vzhledem k předešlému výkladu, klíčem k pochopení Honnethovy rané orientace směřující ke zvýraznění solidarity na úkor jiných momentů třetí roviny uznání. Nyní se budu věnovat navazujícímu představení oněch teoretických konotací, které Honneth zdůrazňuje ve třetí rovině uznání v současné době.

2. Nejdříve přikročím k bližšímu seznámení s implikacemi třetí roviny uznání, které Honneth rozvíjí především v PnU. Jak jsem již uvedl výše, v procesu modernizace dochází k přeměně formy sociálního ocenění. Vzhledem k premodernímu pojmu cti dochází k jeho rozštěpení ve dvě: za prvé je část této cti demokratizována tím, že každé osobě je zaručena stejná úroveň úcty prostřednictvím konceptu lidské důstojnosti a lidských práv. Za druhé začíná být část sociálního ocenění v rámci měšťansko kapitalistické společenské formy podřazena normativní kategorii individuálního výkonu. Tato kategorie je, jak ukáži níže, organizována hierarchicky a ideologicky, jelikož to, co má být nadále považováno za výkon, je poměřováno životní praxí nastupujícího měšťanstva. Dříve jsem již upozornil na to, že z tohoto důvodu byly ze společensky oceněné práce vyjmuty např. práce v domácnosti nebo péče o bližní, kteří jsou z nějakého důvodu a v určité míře nemohoucí (děti, nemocní, starci).

V případě uznání v rovině výkonu, resp. v rovině sociálního ocenění, se jedná o vzájemné uznání jedinců jako nezaměnitelných jednotlivců. Takové uznání se odehrává na pozadí obecně sdílených hodnot ve společnosti, které určují, co je oceněnímhodným přínosem

---

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 130. Přel. O. Lánský.

pro společnost a co nikoliv. Sociální uznání na bázi principu výkonnosti konstruuje praktický vztah k sobě, který Honneth nazývá *sebeoceněním*. Jedná se o vědomí individua o významu vlastní osoby pro společnost (osoby ve smyslu výkonů, schopností a vlastností této osoby). Vzhledem k vývoji popsanému v předešlých formách uznání, je otázka po podobě hodnotového systému společnosti klíčová, neboť odhaluje základní vztažné rámce sociálních aktérů a poskytuje i klíč k vysvětlení a interpretaci sociálních bojů ve společnosti. Zároveň je podoba hodnotového systému společnosti ukryta právě v kategorii výkonu.

Jak jsem již uvedl, tato třetí sféra uznání, princip výkonu, je v kapitalismu organizována ideologicky, „neboť co a v jaké míře je pokládáno za ‚výkon‘, za příspěvek ke spolupráci, je definováno na pozadí hodnotového měřítka, jehož normativním vztažným bodem je hospodářská činnost ekonomicky nezávislého měšťanstva tvořeného muži: to, co je od nyníška označováno jako ‚práce‘ s určitým měřitelným užitkem pro společnost, je tedy výsledek stanovení určité hodnoty, která je specifická pouze pro danou skupinu, a tomuto stanovení hodnoty pak padají za oběť celé sektory jiných činností, které rovněž vyžadují reprodukci (jako například práce v domácnosti).“<sup>137</sup> Honneth tímto přístupem získává pro svou teorii obrovskou kriticko-analytickou hodnotu, protože podrobná analýza principu výkonu, který je definován jako ideologicky určený soubor norem, vysvětluje nejen individuální jednání subjektů ve společnosti, ale také může sloužit ke komplexní analýze a kritice ekonomických vztahů ve společnosti, neboť určuje rozdělení materiálních zdrojů v ní. Přeneseně se takto stává momentem materiálního nátlaku ve společnosti, ve které vládne nedostatek rozdělovaných zdrojů, nebo ve společnosti, kde je rozdělování ideologicky určené vládnoucí elitou a v důsledcích vede k chudobě

---

<sup>137</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 183.

nebo sociálnímu strádání. Jinými slovy: „Tento změněný princip společenského řádu je [...] prvkem materiálního nátlaku potud, že to, které zdroje nebo kolik zdrojů mají jednotliví členové společnosti legitimně individuálně k dispozici, má být možné stanovit na základě jednostranného, ideologického strukturování hodnoty určitých výkonů. Mezi novou hierarchií postavení, tedy oním odstupňováním sociálních ocenění, které je definováno v souladu s hodnotami industriálního kapitalismu, a nerovnoměrným rozdělováním materiálních zdrojů tudíž existuje více než jen pouze vnější vztah ‚nadstavby‘ a ‚základny‘, ‚ideologie‘ a faktické reality: hegemonně prosazené a naprosto jednostranné hodnocení výkonu je spíše institucionálním rámcem, uvnitř kterého mohou na normativní souhlas narážet ona kritéria a ony principy, podle nichž má v měšťansko-kapitalistické společnosti docházet k rozdělování zdrojů.“<sup>138</sup> Honneth zřejmě překračuje paradigma práce s tím, že nejenže jeho pojetí neztrácí kritický náboj paradigmatu práce, ale právě naopak je jazyk Honnethovy teorie uznání daleko lépe schopen naznačené problémy ekonomických nerovností vysvětlit a kritizovat.<sup>139</sup> Pojetí výkonu jako ideologického normativního principu sociálního ocenění, který vposled ovládá také rozdělování zdrojů, vkládá jádro sociálních nespravedlností do normativního řádu společnosti zcela. Naznačené vnímání normativního principu výkonu je schopno vykládat genezi i fenomenologii sociálního strádání prostřednictvím kritického zkoumání vývoje morálního řádu společnosti, resp. toho, jak je lidstvo schopno tento morální řád zpředmětnit ve svých institucích. Honnethova teorie potom zakládá novým způsobem rámec pro kritiku pozdního kapitalismu i lidských dějin.

---

<sup>138</sup> Tamtéž, s. 183-184.

<sup>139</sup> Srov. Fischbach, F.: „Axel Honneth a návrat ke kořenům kritické teorie: Uznání jako ‚jinakost spravedlnosti‘.“ C. d., s. 634 a n.

Prvek ideologie v principu výkonu otevírá pole kritice současného kapitalismu. Jelikož v individualistickém principu výkonu „nachází svůj výraz pouze jednostranný hodnotový horizont oněch vládnoucích sociálních skupin, které díky držbě kapitálu disponují nutnými prostředky k nové kapitalistické organizaci ekonomické reprodukce“<sup>140</sup>, je zřejmé, že se jedná o způsob uskutečnění panství člověka nad člověkem, protože organizace rozdělení materiálních zdrojů je normativně přímo závislá na míře sociální cti, jež je odvozena právě z toho, jak jsou ve společnosti oceňovány konkrétní výkony jedinců. Měřítkem toho, zda je konkrétní přínos „skutečným“ výkonem vzhledem k panujícímu normativně-morálnímu řádu, je v měšťansko-kapitalistické společenské formě míra intelektuální přípravy na tuto činnost. „Celý způsob hodnocení výkonu je navíc předem ovlivněn přesahujícími výkladovými horizonty, které zase nepramení z hodnocení kapitalistických elit, nýbrž z obrazů světa, jejichž kořeny sahají do hluboké minulosti, přesto však ještě spoluurčují, co má platit jako výraz individuálního úsilí. Velkou roli tu zvláště hrají naturalistické komplexy představ, jejichž prostřednictvím jsou dílčím sociálním skupinám ‚esencialisticky‘ připisovány určité kolektivní vlastnosti, takže jejich praktické prosazení nemusí být nahlíženo jako ‚výkon‘ nebo ‚práce‘, nýbrž pouze jako uskutečnění ‚vrozené‘ přirozenosti.“<sup>141</sup> Právě tento moment vysvětluje naznačené způsoby znevýhodnění prací spjatých s péčí o blízké nebo prací v domácnosti v rámci měšťansko-kapitalistické společenské formy.

Kategorie individuálního výkonu je mimoto také jediným zdrojem pro kapitalistickou společenskou formu, „aby mohla morálně ospravedlnit extrémně nerovné rozdělování životních šancí či statků: jestliže tím, co společně s mírou sociálního ocenění

---

<sup>140</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 191.

<sup>141</sup> Tamtéž, s. 191-192.

legitimně určuje také zacházení s ekonomickými a právními privilegii, už nemá být příslušnost k určitému stavu, pak eticko-náboženské zhodnocení práce a etablování kapitalistického trhu práce přímo nabízí učinit sociální ocenění závislým na individuálně dosaženém výkonu.<sup>142</sup> Naopak jistým omezením výkonu jako legitimizačního principu sociálního ocenění je, jak jsem už naznačil, právní rovina uznání, která v rámci západního modelu sociálního státu prisuzuje značnou část sociálního ocenění jedincům podle univerzální ideje rovnosti. Proč je ale jistá míra sociální nerovnosti v těchto společnostech tolerována (proč je legitimní)? Je to tím, že sféra sociálního ocenění není ovládána právní rovinou (ideou rovnosti) zcela. Je možné říci, že „fakt sociální nerovnosti se může setkat s více či méně racionálním souhlasem pouze proto, že jeho legitimizující princip mimo všechna faktická zkreslení obsahuje normativní nárok, aby byl formou vzájemného ocenění férově a přiměřeně zohledňován individuální výkon všech členů společnosti.“<sup>143</sup>

Základní myšlenkou je zde tedy vstup ideje rovnosti do sféry sociálního ocenění „neboť normativní argument, jímž je do jisté míry ‚racionálně‘ vynucováno prosazení zabezpečení sociálního státu, v jádru směřuje k tvrzení, které lze jen těžko popřít, že členové společnosti mohou svou právně zaručenou autonomii fakticky užívat jen tehdy, mají-li – nezávisle na schopnosti výdělku – zaručeno minimum ekonomických zdrojů.“<sup>144</sup> Prostoupení zásady právní rovnosti směrem do principu sociálního ocenění se zde opět ukazuje jako klíčový moment. Právě v tomto procesu se vyjevuje obecná schopnost redefinice sféry sociálního uznání (převís platnosti), která zakládá určité změny společenského řádu uznání obecně. V tomto konkrétním případě se jednalo o aplikaci „převíslé“

---

<sup>142</sup> Tamtéž, s. 193.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 193.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 194.

sféry právního uznání (ideje rovnosti) směrem k sociálnímu ocenění proletariátem: výsledkem dlouhotrvajícího historického procesu emancipace práce je vznik sociálního státu, v němž pro výkon platí že „sféra uznání výkonnostního principu je tedy do jisté míry sociálním státem omezena tím, že je minimum sociálního ocenění a ekonomického zaopatření činěno nezávislým na faktickém výkonu a přeměněno v individuální právní nárok.“<sup>145</sup>

Jinými slovy: „sféra ‚principu výkonu‘, byla jakožto selektivní ztělesnění sociálního ocenění v dějinách kapitalistických společností jako takových již záhy doplněna o právní zřetele: vznik opatření sociálního státu lze chápat tak, že jednotlivý člen společnosti má mít zaručeno minimum sociálního statusu, a tedy i ekonomických zdrojů, i nezávisle na meritokratickém principu uznání, totiž tím, že jsou zde odpovídající nároky převedeny v sociální práva.“<sup>146</sup>

Přivlastňování materiálních zdrojů je v pozdně-kapitalistické společenské formě tedy normativně rozštěpeno. Menší část statků je rozdělována rovně: přísluší právní osobě v podobě sociálních práv. Daleko větší část materiálních statků je ovšem rozdělována podle kapitalistického principu výkonu. Tomuto dvojímu způsobu rozdělování materiálních zdrojů odpovídají formy bojů v oblasti rozdělování: mobilizace právních argumentů a přehodnocení vládnoucích definic výkonu.

Etablování sociálních práv (vznik sociálního státu) je tedy jedním z procesů, které lze optikou uznání vysledovat a analyticky interpretovat v přechodu od společnosti tradiční ke společnosti moderní. Hlavním subjektem dějinné proměny vedoucí ke vzniku sociálního státu je raný proletariát, neboť jeho zájem spočíval v aktivizaci morálních požadavků po kolonizaci měšťanského principu výkonnosti ideou rovnosti. Takto se v mladé buržoazní společnosti brání masy pracujících, u nichž platí, že sociální ocenění

---

<sup>145</sup> Tamtéž, s. 193-194.

<sup>146</sup> Tamtéž, s. 191.

jejich práce pro společenskou reprodukci není adekvátní. Tato historická interpretace bude ovšem zcela jasná až v momentu, kdy v návaznosti na Honnetha ukáží, že boje v oblasti rozdělování materiálních zdrojů spadají nejen do gramatiky uznání, ale konkrétně také do roviny výkonu.

Boje v oblasti rozdělování jsou v centru pozornosti sociálních teoretiků již dlouhou dobu, ale jejich vyčerpávající interpretace stále není pokryta žádným teoretickým přístupem. Honneth se snaží tento důležitý druh „bojů za uznání“ vysvětlit v intenci třetí roviny uznání, v intenci konceptu výkonu. V úvodu tohoto výkladu je třeba upozornit, že jakékoliv boje v oblasti přerozdělování jsou svým charakterem přirozenou součástí kapitalistické společnosti: sebevětší míra přerozdělování totiž ponechává neporušenou strukturu kapitalistické společnosti; nepozměňuje podstatu poměru asymetrie mezi prací a kapitálem. Snaží se pouze právními úpravami zakomponovat do panujícího morálního řádu měšťanské společenské formy odpovídajícím způsobem ideu rovnosti, a to v podobě nějaké základní míry sociálních práv na určité ekonomické krytí individuálních potřeb bez ohledu na výkon. Základní strukturu kapitál kontra práce ale nenapadá.

Boje v oblasti rozdělování jsou formy sociálního boje, které jsou charakterizovány racionální snahou po aplikaci přesahů platnosti právní ideje rovnosti směrem do sféry výkonu. Médiem tohoto boje je tedy *moderní právo*, „které slibuje všem členům společnosti vzájemný rovný respekt k jejich individuální autonomii.“<sup>147</sup> Jakým způsobem probíhá boj za rovnost, nebo – v obecné rovině, jakým způsobem vůbec probíhá boj v jakékoliv oblasti uznání? Jedná se o specifickou aplikaci morální dialektiky obecného a zvláštního. Subjekt domáhající se kupříkladu zrovnoprávnění tak činí na pozadí morálního zvýraznění difference,

---

<sup>147</sup> Tamtéž, s. 198.

kteřá doposud stála stranou tohoto rovného uznání. Jinými slovy: „je-li uplatněn obecný princip vzájemného uznání, lze se stále znovu domáhat určité vždy specifické, relativní difference, která si normativně vynucuje rozšíření zavedených vztahů uznávání.“<sup>148</sup> Jaká je ovšem aplikace této morální dialektiky ve sféře výkonu, která je morálním základem sociálního rozvrstvení v kapitalismu? Tuto otázku vidí Honneth jako relativně obtížně řešitelnou, neboť před subjekty se v dnešní době otevírají dvě možné cesty prosazení vlastní životní biografie v sociálním ocenění. Jednak je to opět aktivizace sociálního práva na životní minim. A dále je tímto snaha o zdůraznění vlastního přínosu pro společnost jako něčeho, co nebylo zatím panujícím řádem výkonu dostatečně zohledněno. Tento druhý moment Honneth zdůrazňuje, neboť dospívá k tezi o bojích v oblasti distribuce v kapitalismu: „pro takovéto spory je typické, že se sociální skupiny v reakci na zakoušené zneuznání svých skutečných výkonů pokoušejí zpochybnit etablované hodnotící vzory tím, že bojují za vyšší ocenění svých společenských příspěvků, a tím si chtějí vynutit ekonomické přerozdělení.“<sup>149</sup> Zároveň Honneth přidává i konkrétní příklady této obecné teze: např. feministický boj za zohlednění domácí práce.<sup>150</sup>

„Avšak ‚bojem‘ v náročnějším, politickém smyslu se tyto všudypřítomné spory stávají teprve tehdy, když dostatečně velký

---

<sup>148</sup> Tamtéž, s. 198.

<sup>149</sup> Tamtéž, s. 201.

<sup>150</sup> Jedná se o příklad vynucení uznání prostřednictvím delegitimizace vládnoucího hodnocení výkonu. Když je feministický boj sociálně zobecněn (stane se tak i paradigmatem bojů v oblasti rozdělování): „nějaká činnost, která se již stala povoláním, nebo která dosud ještě nebyla sociálně regulována, musí být symbolicky prezentována v jiném světle, v novém hodnotovém horizontu, aby se prokázalo, že institucionalizovaný hodnotový systém je jednostranný nebo restriktivní, a že tudíž etablovaný řád rozdělování není na základě svých vlastních principů dostatečně legitimní.“ In: Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 202.

Na druhou stranu kulturní mechanismus naturalisticky zdůvodněného znevážení ženských schopností výkonu funguje takto: příslušnost k pohlaví je významnou kulturní veličinou v organizaci dělby práce, jež ignoruje obsah práce a „rozhoduje o tom, jaké sociální ocenění normativně přísluší určité činnosti.“ In: Tamtéž, s. 200. Toto vysvětlení faktu, že péče o dítě a činnost žen v domácnosti nebyly vnímány jako práce, zároveň vysvětluje devaluaci práce v momentu, kdy ji začnou většinou zajišťovat ženy.



počet dotčených vzájemně sladí své snahy s cílem přesvědčit další veřejnost o obecném, exemplárním významu vlastního příkladu, a tím zpochybnit vládnoucí statusový řád v celku.“<sup>151</sup>

3. V poslední části této podkapitoly se zaměřím na interpretaci naznačených rozdílů v pojetí třetí roviny sociálního uznání v PnU a SfR. Ukáži také důsledky těchto pojmových a obsahových posunů pro teorii uznání Axela Honnetha s výrazným upřednostněním analýzy těchto důsledků pro rovinu kritiky.

Na předešlých stránkách jsem výklad Honnethovy teorie uznání a poté i výklad třetí roviny uznání v rámci dvou období v Honnethově tvorbě do značné míry podřídil hledisku vyznačenému procesem modernizace. V této cestě výkladu budu pokračovat také na tomto místě: důsledky pojmového a obsahového posunu, vyloženého v částech 1 a 2 této podkapitoly, podřídím současnému stavu pozdního kapitalismu a jeho kritice. Pojmové uchopení současné společenské situace bude kontrastní látkou, na jejímž podkladu budu viditelně demonstrovat rozdíly mezi pojetím třetí roviny uznání v SfR a PnU.

Jak jsem vyložil v obou předešlých částech, lze vykládat vznik sociálního státu jako proces proměny morální výbavy kapitalismu, a tedy také jako součást pokračujícího procesu modernizace. Z obecně sociologického hlediska vznikl sociální stát jako způsob vyrovnání se s hospodářskou krizí a druhou světovou válkou. Bez ohledu na jednotlivé geograficko-politické rozdíly v jednotlivých konkrétních podobách sociálního státu bylo jeho hlavním cílem neutralizovat negativní dopady kapitalistického způsobu organizace dělby práce a

---

<sup>151</sup> Honneth, A.: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ C. d., s. 202.

způsobů odměňování, resp. distribuce materiálních zdrojů.<sup>152</sup> Tyto úpravy pravomocí národních států směrem ke zvýšení kontroly ekonomické aktivity kapitálu na jejich území byly samozřejmě vedeny prostřednictvím moderního práva: vznikající právní vymezení pravomocí státu vůči kapitálu byly vedeny silnou vlnou solidární politiky po druhé světové válce především v Evropě. Naznačené aspekty a historické souvislosti sociálního státu lze v souladu s Honnethem vykládat v intencích uznání, což jsem výše představil. Klíčovou změnou v procesu modernizace je pak to, „že s nástupem moderny přešel sociální řád uznání od hierarchie k rovnosti, od exkluze k inkluzi“<sup>153</sup>.

Při podrobném náhledu na aktuální společenskou formu (pozdní kapitalismus) se jako skutečně klíčové jeví vymezení kategorie sociálního ocenění: určující v tomto období je totiž klíč, podle kterého dochází k distribuci materiálních zdrojů (vznik nerovností v národních sociálních státech). Jelikož je ovšem sociální ocenění postupně kolonizováno myšlenkou právní rovnosti, stává se pro západoevropské sociálně orientované národní státy charakteristická jistá míra solidarity. Solidarita systému sociálního ocenění je v sociálním státě dána tím, že o úrovni právně zaručeného sociálního ocenění (sociální práva) rozhoduje do jisté míry skrytý pocit vzájemné sounáležitosti, který významově překrývá ideologicky definovaný princip výkonu. Pokud Honneth ve svém raném období vykládá jako dominantní v rámci sociálního ocenění princip solidarity, je veden především optimismem ohledně stavu současného kapitalismu: v tomto přístupu zdůrazňuje normativní prvky aktuálního stavu společnosti oproti prvkům kriticky deskriptivním. Tím nechci říci, že by Honneth byl v raném období

---

<sup>152</sup> Ze sociologického hlediska podrobněji více viz např. Keller, J.: *Soumrak sociálního státu*. Praha, SLON 2005, s. 10 a n; Musil, L. (ed.): *Vývoj sociálního státu v Evropě. Čítanka z historie moderní evropské sociální politiky*. Brno, Nakladatelství Doplněk 1996; nebo Mareš, P.: *Sociologie nerovnosti a chudoby*. Praha, SLON 1999, s. 143-163.

<sup>153</sup> Honneth, A.: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ C. d., s. 323.

obětí nějakého morálního naivismu, spíše se v období 90. let, které bylo po pádu bipolárního rozdělení světa prodchnuto obecným pocitem optimismu, domníval, že pozitivní prvky kapitalismu (solidarita v sociálním ocenění) postupně převýší prvky negativní. Nicméně současný vývoj globálního kapitalismu<sup>154</sup> tyto předpoklady nenaplňuje.

Naopak. Ve světle probíhajících tendencí pozdního kapitalismu je při kritickém přístupu třeba zaměřit pozornost na jevy, které umožňují a podmiňují současný vývoj společnosti. Orientace na analýzu výkonu jako třetí roviny uznání je odpovědí na tuto výzvu, neboť odhaluje současný stav společnosti jako problematický tím, že ukazuje a kritizuje současnou rovinu sociálního ocenění coby fundamentální znak rozdělování materiálních zdrojů, které jsou klíčové pro sebeuskutečnění člověka. To, že neprobíhá toto rozdělování materiálních zdrojů rovně, je v současné době nesporně jisté, neboť výskyt ostudných jevů kapitalismu je jen ztěžji popíratelný.<sup>155</sup> Vyložený náhled Honnethovy teorie uznání navíc odpovídá na otázku, proč tomu tak je. Odhaluje kapitalistický normativní řád uznání jako morální základ těchto nespravedlností a zároveň odhaluje pozitivní tendence tohoto řádu uznání: v moderním právu zpředmětněnou ideu rovnosti. A jelikož třetí rovina uznání v podobě akcentování výkonu jako jejího principu je oporou kapitalistické společenské formy, je orientace na kritické analýzy principu výkonnosti adekvátním kriticko-teoretickým přístupem k pozdnímu kapitalismu, který je vrcholnou fází vývoje modernizace.

Nicméně na druhou stranu nechci, aby má analýza vyzněla jako pokus zvýraznit na rovině normativní kritiky jeden princip uznání na úkor těch dalších. Je totiž zřejmé, že k analýze sociálních bojů a

---

<sup>154</sup> Problémy, které se s vymezením „globálního“ pojetí kapitalismu pojí, budu podrobněji rozebírat v rámci poslední kapitoly mé studie.

<sup>155</sup> Srov. s. 11-17, 82-85.

normativních přeměn je třeba analyzovat oprávněnost normativních požadavků v jejich celistvosti (na všech rovinách uznání), neboť „moderní idea spravedlnosti byla rovným zacházením fakticky ‚institucionalizována‘ třemi různými způsoby, které vyžadují, aby byly postupně zohledněny individuální potřeby, individuální autonomie a individuální výkony.“<sup>156</sup> Zobrazuje se zde ústřední smysl sociální spravedlnosti u Honnetha: „důvod, proč bychom měli mít zájem na vytvoření spravedlivých sociálních poměrů, považují [Axel Honneth; pozn. autora] umožnění sociálních podmínek, za nichž mohou subjekty dospět k co možná nenarušenému vztahu k sobě samému, a tím k individuální autonomii.“<sup>157</sup> Hlavním cílem spravedlnosti je *individuální autonomie člověka*, která je založena na normativně určených sociálních předpokladech pozitivního vztahu k sobě. Těmito sociálními předpoklady jsou, v mé studii analyzované, formy vzájemného uznání. Do Honnethovy slabé teorie dobra (formálně vymezené) jsou takto zakomponovány momenty subjektivní: prostřednictvím konceptu vzájemného uznání je do koncepce spravedlnosti včleněna podmínka lidské autonomie v podobě závislosti individuální autonomie na autonomii druhých lidí. Jinými slovy: „vývoj a praktikování individuální autonomie jsou v jistém smyslu možné jen tam, kde mají všechny subjekty k dispozici sociální předpoklady, aby bez neoprávněných znevýhodnění a co možná svobodně uskutečňovaly své životní cíle.“<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> Honneth, A: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ C. d., s. 321.

<sup>157</sup> Tamtéž, s. 322.

<sup>158</sup> Tamtéž, s. 323.

### III. Teorie uznání A. Honnetha a výzvy globální spravedlnosti

*„Až ctnost a rovnost*

*Rozšíří svou slávu na této vznešené cestě*

*Země se stane královstvím nebes*

*A smrtelníci se budou podobat bohům.“*

**Emanuel Schikaneder, *Wolfgang Amadeus Mozart,*  
Kouzelná flétna (1791)**

V poslední kapitole své studie se zaměřím na anticipaci teoretických implikací spjatých s transpozicí Honnethovy teorie uznání na rovinu teorie globální spravedlnosti. Nejdříve vyznačím důležité momenty spojené s globalizačními procesy. Poté se zaměřím na stručné seznámení s nejdůležitějšími rozdíly mezi koncepcemi mezinárodní a globální spravedlnosti. Poslední část této kapitoly bude potom věnována vlastnímu stručnému naznačení anticipací Honnethovy teorie uznání směrem ke koncepci globální spravedlnosti.

## Globalizace<sup>159</sup>

V současné době jsou vývojové trendy pozdně-kapitalistické společenské formy spjaty s několika jevy, které lze popsat jako globalizační procesy:

Za prvé došlo k uvolnění nadnárodní politiky rozpadem pojaltského pořádku bipolární jaderné rovnováhy, který byl dominantním momentem politické situace od druhé světové války do pádu Východního bloku. Z hlediska mezinárodní politiky dnes vstupujeme do postvestfálského období, neboť i jaltská jaderná rovnováha bipolárního světa byla součástí rámce, který byl v základech vyznačen Vestfálskou mírovou smlouvou, a tedy vznikem národního státu.<sup>160</sup> Pád bipolárního světa otevřel před lidstvem horizont, na kterém je potřeba se vyrovnat s riziky budoucích konfliktů a s otázkami především ekonomické globalizace. Současné společnosti by na tuto situaci měly odpovědět požadavkem po globální spravedlnosti, která by respektovala kulturní pluralitu našeho světa. Z politického hlediska je situace zralá, neboť mezinárodní politika je otevřena novým konceptům: jaltské uspořádání padlo s bipolaritou světa a současné mezinárodně-politické turbulence jsou porodními bolestmi nového pořádku.

---

<sup>159</sup> K tomu, jak vnímají globalizaci představitelé OSN, která je nejvýznamnější nadnárodní organizací zabývající se mimo jiné i lidskými právy, viz např.: „V Deklaraci tisíciletí, přijaté v září 2000, zdůraznili vedoucí představitelé států světa, že stěžejním úkolem mezinárodního společenství je to, aby se globalizace stala pozitivní silou ve prospěch všech.

Podobně argumentuje i generální tajemník Kofi Annan ve své zprávě *My národy: role OSN ve 21. století*, kterou předložil Summitu tisíciletí. Výhody globalizace jsou podle generálního tajemníka zřejmé: rychlejší ekonomický růst, vyšší životní úroveň, nové příležitosti pro jednotlivce i státy. Zároveň s tím však nastává i opačný pohyb, neboť přednosti globalizace jsou nerovně rozděleny a globální trh zatím nestojí na pravidlech, která by vycházela ze společných sociálních cílů.

Nadnárodní firmy by se měly řídit globálním konceptem podnikání a uplatňovat ho ve všech místech působení. Koncept předpokládá uplatňování rovnocenných pracovních podmínek, respekt k lidským právům i ohled na ochranu životního prostředí.

Úkolem OSN je zajistit, aby globalizace nepřinášela prospěch jen úzké skupině vyvolených, ale všem. Do tohoto procesu musí být zapojeni všichni aktéři globalizace: občanská společnost, soukromý sektor, zvolení zástupci parlamentů, místní samospráva, vědci i učitelé.

„Musíme vždy brát v potaz člověka a jeho zájmy,“ řekl Kofi Annan na Summitu tisíciletí. „Teprve tehdy globalizace přestane být exkluzivním procesem a umožní každému, aby využil příležitosti, které skýtá.“ In: *Fakta a čísla OSN. Základní údaje o Organizaci spojených národů*. Praha – New York 2005, s. 124.

<sup>160</sup> Srov. Drulák, P.: *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha, Portál 2003, s. 19-29.

Za druhé: procesy ekonomické globalizace, které do jisté míry souvisejí se světovým politickým uspořádáním, v současném světě vytvořily bezprecedentní podobu chudoby<sup>161</sup> jako základního globálního problému naší doby. Radikální nerovnost, která je důvodem existence globální chudoby, je dána především povahou globálního ekonomického systému. Nejhorším důsledkem globální chudoby je potom hlad: „Dnes je na světě tolik jídla, aby každý člověk mohl vést produktivní život. Přesto postihuje hlad každého sedmého obyvatele planety. Přes 800 milionů lidí – tedy více, než kolik jich žije např. v Evropě – chodí každý večer spát s prázdným žaludkem. Asi 24 tisíc lidí, z toho skoro polovina dětí, umírá každý den na následky podvýživy. Každých osm vteřin tak zemře jedno dítě.“<sup>162</sup> V této situaci je zcela nutné reagovat.

Za třetí: tyto naznačené procesy ukazují, že koncepce národních států je nedostačující vzhledem k úkolům, které před našimi společnostmi stojí v podmínkách globalizovaného světa. Hlavním z úkolů, které mám ve světle zmíněných procesů pauperizace a vzniku potřeby postvestfálského uspořádání na mysli, je především snaha o účinné zajištění sociálních práv, která byla již v rámci OSN<sup>163</sup> jasně definována a deklarována jako univerzálně platná, a která se při svém důsledném naplňování zdají být možným řešením chudoby i nerovnosti v globálním měřítku. Jelikož národní státy velice obtížně diagnostikují a terapeuticky řeší neduhy spjaté s důsledky globálního kapitalismu, je evidentní, že tlak na vznik adekvátní představy postnacionální

---

<sup>161</sup> Vybrané informace ze zprávy *Chudoba a miléniové cíle rozvoje* z roku 2002 uvádím zde: Asi 1,2 miliardy lidí je nuceno žít s denním příjmem nižším než jeden americký dolar. Zhruba polovina světové populace disponuje příjmem nižším než dva dolary na den. Díky chronickému nedostatku příležitostí jsou tito lidé odsouzeni žít v neustálé nejistotě, sužování hladem, nemocemi, negramotností, nezaměstnaností a beznadějí. Často jim chybí přístup k potravinám a nezávadné pitné vodě, hygieně, vzdělání, zdravotní péči a moderním službám. Další základní statistická data: téměř 800 milionů lidí nemá dostatek jídla, aby mohli vést normální, zdravý a aktivní život; více než 850 milionů lidí neumí číst a psát; více než miliarda lidí postrádá přístup k nezávadné čisté vodě; zhruba 2,4 miliardy lidí postrádají přístup k základní hygieně.; téměř 325 milionů chlapců a dívek nemůže chodit do školy; jedenáct milionů dětí mladších pěti let umírá každý rok z příčin, jimž je možné zabránit; asi 36 milionů lidí žije s HIV/AIDS; kolem 120 milionů párů nemá přístup k antikoncepci, i když by ji chtělo užívat.

<sup>162</sup> *Fakta a čísla OSN. Základní údaje o Organizaci spojených národů.* C. d., s. 148.

<sup>163</sup> Viz Deklarace lidských práv, především článek č. 26 a č. 28.

konstelace bude sílit. Konečně, fenomén postupné europeizace naznačuje, že tendence vytvářet multinacionální bloky, které by měly čelit ekonomickému tlaku nadnárodních společností, je v tuto chvíli nejlepší možnou snahou o udržení institucí zaručující deklarovaná sociální práva. Nicméně naše snahy by měly být vedeny nejen touhou po udržení standardů sociálního státu např. v EU, nýbrž by měly být vedeny přáním po změně negativního stavu současnosti, jak jsem jej výše naznačil.

Jestliže byl vznik národního sociálního státu veden snahou o solidarizaci společenské dělby práce, a tedy také snahou o nápravu asymetrie mezi kapitálem a prací ve smyslu redistributivních zásahů do kapitalistické ekonomické reprodukce, je současný vývoj globalizace výzvou ke konstrukci globální představy spravedlnosti. Jinými slovy: „Globální spravedlnost je odpovědí na otázku globalizace.“<sup>164</sup>

Je zde ovšem ještě jeden problém, který se s naznačenou problematikou pojí. Myslím tím otázku naší vlastní odpovědnosti a povinnosti morálně jednat proti negativním fenoménům globalizace i ve chvíli, kdy se nás (ani naší pospolitosti) netýkají. Thomas W. Pogge hovoří v této souvislosti o dvojím druhu povinnosti:<sup>165</sup> jednak má na mysli *pozitivní* povinnost a jednak *negativní* povinnost pomoci. Pozitivní povinnost pomoci odpovídá situaci, kdy jde o aktuální pomoc jedinci v akutním strádání, a tato pomoc není pro nás náročná. Tvrdší je ovšem negativní povinnost pomoci, jelikož ta spočívá v nepodporování nespravedlnosti, nepřispívání anebo neprofitování z nespravedlivého zblázdňování druhých. Pogge se ve svém článku dále věnuje tomu, aby naznačené rozměry negativní pomoci (neprofitování z nespravedlnosti apod.) ukázal v podobě předpokladů nerovnosti a chudoby, a tím

---

<sup>164</sup> Hrubec, M.: „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ In: Týž (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia 2004, s. 77.

<sup>165</sup> Pogge, T. W.: „Justice across Borders: Brief for a Global Resources Dividend“. In: Clayton, M.; Williams, A.: *Social Justice*. Blackwell Publishing, Oxford 2004, s. 264-285.



zdůvodnil „naši“ zodpovědnost za globální chudobu (jako projev nespravedlnosti).

### **Globální (kosmopolitní) nebo mezinárodní spravedlnost?<sup>166</sup>**

V předešlých odstavcích jsem představil jisté fenomény globalizace a vyvodil jsem, že je z těchto empirických důvodů naléhavě nutné konstruovat teorii globální spravedlnosti. Ještě předtím, než naznačím anticipace Honnethovy teorie uznání v této rovině, představím zdůvodnění teorie globální spravedlnosti ze sociálně-teoretického hlediska. Učiním tak prostřednictvím srovnání koncepce globální spravedlnosti oproti koncepci mezinárodní.

Každá teorie, která aspiruje na pojetí spravedlnosti v postvestfálském období, si klade jako cíl stanovení norem a procedur, díky nimž bude fungovat určitý systém mezinárodního práva a politiky. V zásadě existují tři způsoby, jak pojímat problematiku spravedlnosti v kontextu postvestfálského období: kosmopolitní teorie, libertariánské teorie a teorie mezinárodní. Mezinárodní teorie se soustřeďuje na vztah mezi národy a jednotlivce v této problematice opomíjí (J. Rawls), čímž inklinují k nacionalismu (v teoretickém smyslu). Libertariánské teorie se naopak soustřeďují na vztahy mezi jedinci a ignorují všechny neglobální instituce (H. Steiner, H. Shue).<sup>167</sup> Kosmopolitní teorie spravedlnosti představují jakousi střední pozici mezi teoriemi libertariánskými a mezinárodními. Všímají si jak jedinců, tak odstupňovaně lokálních a globálních institucí, přičemž se snaží

---

<sup>166</sup> Zde se budu opírat o argumentaci, jež je obsahem především těchto textů: Hrubec, M.: „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ C. d., s. 77-104; Hrubec, M.: „Přísliby a meze mezinárodní spravedlnosti.“ In: Dvořáková, V.; Heroutová, A.: *II. kongres českých politologů: Praha-Suchdol 5.-6.9.2003*. Praha, Česká společnost pro politické vědy, s. 19-27.

<sup>167</sup> Libertariánské teorie ve své studii vykládat nebudu, jelikož mi jde především o výklad kosmopolitismu, jehož konotace nejlépe vystupují na povrch ve srovnání s koncepcí mezinárodní spravedlnosti. Na tomto místě se tedy zaměřím na stručný výklad těchto dvou přístupů.

překročit koncept národního státu jako hlavní společensko-politické instituce v kapitalismu.

Obecné znaky koncepce mezinárodní spravedlnosti lze demonstrovat na konkrétním příkladě. Nejvýznamnější koncepce mezinárodní spravedlnosti pochází od nejvýznačnějšího politického filosofa posledních let Johna Rawlse.<sup>168</sup> Do jisté míry v souladu se svou teorií spravedlnosti rozvíjí také specifické pojetí mezinárodní spravedlnosti, jehož cílem je stanovit normy a principy mezinárodní práva a politiky. Je motivován základní úvahou, že za největšími katastrofami lidských dějin (chudoba, masové vraždy, náboženské perzekuce, genocida, nespravedlivé války) stojí politická nespravedlnost, a že její odstranění je jedinou cestou k eliminaci těchto největších problémů lidstva. V krátkosti lze uvést, že „Rawlsovi jde o mezinárodní spravedlnost, již chce v ideálním případě dosáhnout ustanovením souladného soužití národů ve Společnosti národů pod Právem národů, který usiluje o nastolení politické dimenze spravedlnosti pomocí dvou pilířů: za prvé tolerantním respektováním partikulární odlišnosti dobře uspořádaných společností a za druhé trváním na dodržování základních univerzálních lidských práv.“<sup>169</sup> Dobře uspořádanými společnostmi jsou přitom takové společnosti, které dbají o dodržování lidských práv v té podobě, která není vyjádřením etnocentristických představ o konkrétním uspořádání společností.<sup>170</sup> Klíčovým cílem dobře uspořádaných společností je snaha o napravení nespravedlností (poskytnutím institucí a sociálních opatření). V čem ovšem spočívá největší nevýhoda tohoto pojetí? Spočívá v odpovědi na otázku, kdo je subjektem mezinárodní spravedlnosti. Tímto subjektem je v tomto vymezení *národ*. Problematičnost vymezení národa jako

---

<sup>168</sup> Viz Rawls, J.: *Teorie spravedlnosti*. C.d. Týž: *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999; Týž: *Political liberalism*. New York, Columbia University Press 1996.

<sup>169</sup> Hrubec, M.: „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ C. d., s. 83.

<sup>170</sup> Do této kategorie etnocentristických představ o konkrétní podobě uspořádání společnosti lze klást např. i požadavek po liberálně-demokratické orientaci společnosti.

politické síly, jež má čelit silám globálního kapitálu, je dána tím, že národy se v tomto pojetí vlastně rovnají národním státům, neboť národní stát je jejich institucionalizací v rovině politiky. Jak jsem již ukázal, národní státy velice obtížně čelí problémům globálního kapitalismu: jelikož ekonomika již dávno opustila hranice národního státu, je třeba aby politická kontrola tyto hranice také překročila směrem k náročnějšímu politickému společenství (globálnímu).

Narozdíl od pojetí mezinárodní společnosti je kosmopolitismus (teorie globální spravedlnosti) schopen vztahovat se nejen k národům, ale také k *jednotlivcům* (světoobčanům). Přičemž „[o]ptimální řešení nabízí model odstupňovaných společenských struktur v závislosti na příslušné pospolitosti – lokální, národní, regionální (kontinentální) a globální.“<sup>171</sup> A dále: „To znamená, že otázku spravedlnosti nemusejí kosmopolité řešit přímo ve vztahu k jednotlivcům, ale mohou tak činit [...] prostřednictvím institucí různých úrovní.“<sup>172</sup>

Rozdíly mezi těmito dvěma druhy pojetí spravedlnosti na nadnárodní rovině se nejvíce ukazují v problematice *distributivní spravedlnosti*. Rawls se soustřeďuje zejména na politický rozměr spravedlnosti a požaduje na půdě Společnosti národů především splnění těchto požadavků. V souvislosti s distributivní spravedlností hovoří o tzv. *principu asistence*, který dále rozvíjí: „Národy mají povinnost pomáhat jiným národům, které žijí v nepříznivých podmínkách, jež jim brání v tom, aby měly rozumný či slušný politický a společenský režim.“<sup>173</sup> Rawls tvrdí, že jakmile jsou splněny ony požadavky politické spravedlnosti (nastolení politického režimu), není třeba nadále omezovat nerovnost mezi národy a jedinci z toho důvodu, že sociální a ekonomická prosperita závisí právě především na splnění politických

---

<sup>171</sup> Hrubec, M.: „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ C. d., s. 86.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 94-95.

<sup>173</sup> Rawls, J.: *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999, s. 37.

požadavků. Ignoruje tedy do jisté míry ty fenomény globálního kapitalismu, které jsem popsal výše.

Kosmopolitní teorie naopak konstruuji na této úrovni problémů (distributivní spravedlnost) požadavky po globálním distributivním principu: např. Poggeho *globální egalitární princip*.<sup>174</sup> Ten lze v krátkosti popsat tak, že se snaží omezit nerovnosti (těch si jako takových Rawlsův princip asistence nevšímá, neboť je sám nástrojem politické spravedlnosti) prostřednictvím neustálé redistribuce zdrojů od zajištěných směrem k nezajištěným společnostem. Poggeho teorie se navíc přiklání k tzv. diskontinuální verzi kosmopolitní spravedlnosti, která narozdíl od verze kontinuální, nepožaduje, aby spravedlnost na rovině národní byla rozvržena podle stejného klíče, jako spravedlnost globální. Jinými slovy „kosmopolitní spravedlnost ve své diskontinuální verzi [...] nepožaduje simplifikované ztotožnění domácí a globální spravedlnosti [...], ale prostřednictvím [...] globálního distribučního principu nebo Poggeho egalitárního principu institucionálně vyžaduje [...] distributivní zásahy ve jménu světoobčanů i po dosažení uspokojivého vztahu v mezinárodní politické spravedlnosti.“<sup>175</sup> A nadto tvrdí, že „redistribuci je potřeba provádět před dosažením politické dimenze spravedlnosti kvůli ekonomickým a sociálním problémům samým, a nikoli pouze instrumentálně kvůli zahraničním vztahům.“<sup>176</sup>

Kromě naznačených konotací spjatých s teorií spravedlnosti je možné vnímat cíle kosmopolitního přístupu širěji v rovině sociální teorie z toho důvodu, že procesy globalizace před nás stavějí kromě závažných praktických úkolů také problémy explanační. Závěrem této pasáže je tedy možné ke kosmopolitismu uvést, že: „Na kosmopolitní sociální teorii můžeme pohlížet jako na multidisciplinární pokus o rekonstrukci základních pojmů humanitních věd – společnosti,

---

<sup>174</sup> Pogge, T. W.: *Realizing Rawls*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1999, kap. 5 a 6.

<sup>175</sup> Hrubec, M.: „Přísliby a meze mezinárodní spravedlnosti.“ C. d., s. 23.

<sup>176</sup> Hrubec, M.: „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ C. d., s. 96.

politického společenství, demokracie, kultury, suverenity apod., a to tak, abychom už podle názvu těchto pojmů nemuseli předpokládat jejich zdánlivě danou souvislost s pojmem národního státu. Abstraktně řečeno, kosmopolitismus usiluje o denaturaci a decentralizaci myšlenek národního státu, aby mohl demonstrovat, že se jedná o pomíjivý a relativní výsledek historického vymezení: pomíjivý proto, že má počátek v čase, a že tedy může mít v čase i konec, a relativní v tom smyslu, že soupeří s jinými formami sociální a politické organizace.“<sup>177</sup> Nicméně mým záměrem zde bylo věnovat pozornost především kosmopolitní teorii spravedlnosti.

### **Anticipace transpozice teorie uznání A. Honnetha do podoby koncepce globální spravedlnosti<sup>178</sup>**

Z naznačených úvah je evidentní, že Honnethovu teorii uznání vnímám jako potenciálně transponovatelnou na rovinu globální teorie spravedlnosti. V této poslední části se pokusím naznačit některé teoretické anticipace této transpozice.

Pokud vnímáme procesy globalizace v kontextu pozdně-kapitalistické modernizace, je zřejmé, že naznačenou interpretaci modernizace prostřednictvím artikulované teorie uznání lze směle rozšířit i na interpretaci globalizačních procesů. Obdobně lze transponovat Honnethovu teleologickou koncepci spravedlnosti v podobě tří principů uznání tak, aby splňovala naznačené teoretické implikace kosmopolitní teorie spravedlnosti.

Jestliže tedy vyjdu z toho, co jsem výše představil ohledně teleologické koncepce spravedlnosti u Honnetha, je klíčové zopakovat základní vymezení teorie spravedlnosti a zásady spravedlnosti, které

---

<sup>177</sup> Fine, R.: „Kosmopolitismus a sociální teorie.“ Přel. J. Zelinková. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 3, s. 409.

<sup>178</sup> Na tomto místě chci zdůraznit, že se zde jedná o mou osobou naznačené možné teoretické anticipace transpozice Honnethovy teorie uznání do podoby teorie globální spravedlnosti. Charakter uvedených úvah je velice předběžný.

představují jádro Honnethova přístupu. Základem normativní koncepce *sociální spravedlnosti* odvozené z teorie uznání je jednak utváření osobní identity prostřednictvím morální socializace, jednak normativní integrace společnosti. Tyto základní propozice své teorie potom Honneth opírá o nemetafyzické určení principů spravedlnosti, jež odvozuje z *legitimního* stavu morální infrastruktury pozdně-kapitalistické společenské formy. Zásady spravedlnosti definuje jako:

- zásadu lásky,
- zásadu právní rovnosti,
- zásadu zásluhy.

V části II.3 jsem představil podrobnou interpretativní analýzu třetí roviny uznání, výkonu, a také zde, v otázce podoby koncepce kosmopolitní spravedlnosti, budu tento aspekt náležitě zohledňovat.<sup>179</sup> Nicméně dominantní moment transpozice Honnethovy teleologické koncepce spravedlnosti spatřuji spíše ve druhé rovině uznání. Toto příliš nepřekvapí vzhledem k tomu, že z normativního hlediska je tato rovina v moderní společnosti nejdůležitější: je to právě myšlenka rovnosti zpředmětněná v moderním právu, která spoluurčuje nejdůležitější rysy pozdně-kapitalistických společenských forem z hlediska morálního vývoje společnosti. Moderní právo postupně kolonizuje zbylé druhy uznání a specificky tak v jejich lůně uskutečňuje myšlenku *rovnosti*. Takový proces není ovšem nějakým primitivním překrytím, negací. Naopak, jedná se o proces, ve kterém je nová kolonizovaná forma uznání na jiné kvalitativní rovině, než byla před procesem kolonizace. Např. sociální ocenění, jak jsem ukázal, je totiž v národním sociálním státě rozštěpeno ve dvě: na složku podřízenou ideologii výkonu a složku podřízenou univerzálním sociálním právům. Ovšem i ona kritiky-hodná rovina individuálního výkonu je v pozdně-kapitalistické formě ovlivněna rovností potud, že každý boj o zhodnocení individuálního výkonu je vlastně upozorněním dotčených,

---

<sup>179</sup> Především orientací na redistributivní spravedlnost.

že aplikace univerzálního přístupu společnosti k těm, kteří adekvátně přispívají k reprodukci společnosti, není v jejich případě dostatečná.<sup>180</sup> Na druhou stranu moderní právo nerozšiřuje své působení ve smyslu překrytí zbylých forem uznání, neboť moderní právo je spíše mediátorem naznačených změn vedoucích k prosazení ideje rovnosti.

Z obecného hlediska se u transpozice Honnethovy teleologické koncepce spravedlnosti na globální rovinu jedná o to, jak adekvátně v tomto kontextu chápat transpozici vztahu jedince a pospolitosti, který je v tuto chvíli hlavním ohniskem náhledu Honnethovy teorie a který především fundamentálně ovlivňuje tento přenos. Honneth ve své teorii velice přesvědčivě zdůvodňuje, jak lidé prostřednictvím vzájemných vztahů uznání, které jsou formálním vymezením základního dobra (proto teleologická koncepce), integrují své osoby v pospolitosti a zároveň uskutečňují svou autonomii! Redistribuce základních zdrojů je potom rozvinutou formou dobra, která je závislá na dobru základním do té míry, že závisí na vztazích vzájemného uznání. Na globální rovině (resp. na rovině ne-národní) jsou tyto vztahy pro redistribuci jako základní formu spravedlnosti ještě důležitější v závislosti na subjektivně pociťované abstraktnosti sociálního strádání dotčených (směrem k nimž má redistribuce proudit) u členů společností, od nichž se očekává souhlas s redistributivními kroky. Zde se odhaluje teoretický a morální dosah Honnethovy teorie, neboť jeho formální pojetí dobra zdůvodňuje redistribuci jako legitimní formu spravedlnosti potud, že vystavuje tuto formu substanciálnímu souhlasu pomáhajících na základě jejich vlastní zkušenosti uznání (a zneuznání).

Konkrétně jsou orientace na zásady spravedlnosti v národním měřítku přenositelné i na globální úroveň, a to sice nikoliv v doslovném, absolutním smyslu, ale naopak spíše v tom, jaké motivace poskytují příslušným úvahám. Pokud je v národním měřítku spravedlivá

---

<sup>180</sup> Ve vyhrocené formulaci lze říci, že každá sociální revoluce byla upozorněním na tento problém. Žádná artikulace lepšího světa nepochází z cizího – každá koncepce spravedlnosti musí vždy čerpat své zásady, třeba v minimální formě, z existujících pozitivních fragmentů sociální skutečnosti.

taková společnost, jež svým členům zaručí rovný přístup k uskutečnění jejich autonomie ve světle jejich potřeb prostřednictvím forem uznání, lze toto vymezení rozšířit i na globální rovinu velice snadno: je možné hovořit o subjektech tohoto základního vymezení spravedlnosti jako o světoobčanech. Avšak takto definovaný přístup by trpěl jistou mírou empirického naivismu. Asi těžko se lze domnívat, že by se celá lidská „společnost“ stala jednolitou kulturní, politickou a sociální entitou. Naopak je třeba reálně zvažovat dosah zásad spravedlnosti tak, aby skutečně měly vliv na individuální biografie všech světoobčanů. Právě tomuto nebezpečí podcenění jednotlivých kulturně-politických odlišností čelí kosmopolitismus obecně tak, že hovoří o jednotlivcích a pospolitostech. Je třeba rozpracovat zásady uznání, resp. jejich cesty k prosazení na jednotlivých hierarchicky odstupňovaných rovinách lidských společenství: globální, kontinentální, národní a lokální.<sup>181</sup> Přičemž není důležité nějak kulturně lpět na konkrétních podobách institucionálních prostorů uznání, spíše je třeba klást důraz na jejich cíle, čímž jsou obecně zajištění určitých způsobů vztahování se lidí k sobě, jež jsou základem sociálních podmínek uskutečnění jejich autonomie.

V kontextu sociálních podmínek sebeuskutečnění lidských subjektů a v podmínkách globalizace se ukazuje jako velice podstatné definovat konkrétní globální redistributivní princip. Vráťm-li se nyní ještě k egalitárnímu principu Thomase W. Poggeho jako základu globální redistributivní spravedlnosti, zdá se mi po zvážení výše uvedených úvah tento princip slučitelný s Honnethovou teorií uznání. A je to třetí rovina uznání, která je v této otázce podstatná, neboť právě individuální princip výkonu charakterizuje boje v oblasti rozdělování jako formy sociálního konfliktu, které jsou určeny racionální snahou po aplikaci přesahů platnosti právní ideje rovnosti směrem do sféry výkonu.

---

<sup>181</sup> Takový úkol je relativně nesnadný a rozhodně není cílem této studie.



Koncepci teorie uznání jako kosmopolitní teorii spravedlnosti lze tedy konstruovat postupem, který zohlední jedince i pospolitost, rozvíjí zásady spravedlnosti vůči světoobčanům a v současné naléhavé situaci globální chudoby je schopen zdůvodnit egalitární princip globální redistribuce.

## Závěr

Ve své diplomové práci jsem zabýval sociální teorií významného německého kritického teoretika Axela Honnetha. Konkrétně jsem se zaměřil na dva problémy, které považuji v konceptuálním prostoru Honnethovy teorie uznání za velmi aktuální a naléhavé. Za prvé jsem se zabýval interpretací důsledků významného pojmového posunu, který do jisté míry Axel Honneth ve své teorii provedl v posledním desetiletí: sociální ocenění vnímá jako rozdělenou kategorii, v které z hlediska kritiky pozdně-kapitalistické společenské formy hraje podstatnější roli studium a analýza výkonu. Za druhé bylo cílem mé studie anticipovat předpokládanou transpozici Honnethovy teorie uznání na globální rovinu. S tímto problémem jsem se zde vyrovnal především na rovině zdůvodnění globálního redistribuce jako základního principu kosmopolitní spravedlnosti.

Z těchto důvodů byla má studie složena z těchto částí: obecné a heslovité seznámení s metodologickým odkazem kritické teorie s ohledem na tu jeho část, která hraje nejvýznamnější roli v teorii Axela Honnetha. Poté následovalo stručné seznámení s komplexní teorií uznání Axela Honnetha tak, jak ji aktuálně rozpracoval podle struktury: sociální teorie a teorie spravedlnosti. Další část byla analýzou a interpretací morální kategorie výkonu u Axela Honnetha s tím, že jsem náležitě vypointoval důsledky analyzovaného pojmového posunu. Poslední část studie byla věnována anticipaci možných teoretických východisek, která jsou důležitá při transpozici Honnethovy teorie uznání na rovinu globální spravedlnosti. Zde jsem také poskytl stručné představené rozdílu mezi jednotlivými pojetími spravedlnosti v podmínkách postvestfálského rámce a opřel tuto část především o potřebu globálního redistributivního principu (který fundamentálně souvisí s pojmem výkonu).

V pozadí mých úvah stála celou dobu interpretační trichotomie kritické teorie (deskripce-kritika-normativita), která se i nyní ukazuje

jako nejvýznačnější metodologické specifikum a komparační výhoda kritické teorie oproti jiným sociálně-teoretickým přístupům.

Pokusil jsem se ve své studii poskytnout rozvíjející úvahy a interpretace Honnethovy teorie uznání, kterou považuji za současný formulační vrchol kritické teorie. Byl jsem veden snahou navázat na výbornou práci Josefa Velka nebo Marka Hrubce a začlenit kriticko-teoretické uvažování do spektra sociálně-teoretického myšlení zdomácnělého v České republice. Snažil jsem se dostat společnému nároku Fraser a Honnetha, kteří se chtějí „společně pokusit o aktualizaci kritické teorie“, přičemž „jde o to, reformulovat její normativní základy a společenskoteoretické koncepce takovým způsobem, že v nepřehlednosti dnešních překrývajících se napětí a konfliktů bude možné identifikovat ony morální požadavky, které z dlouhodobého hlediska přispějí k emancipaci společnosti.“<sup>182</sup>

---

<sup>182</sup> Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* C. d., s. 11-12.

## Literatura

*Deklarace lidských práv*. Dostupné (20.8.2006) na:  
<http://www.osn.cz/dokumenty-osn/>

*Fakta a čísla OSN. Základní údaje o Organizaci spojených národů*.  
Praha – New York 2005.

*Chudoba a miléniové cíle rozvoje*. 2002. Dostupné (20.8.2006) na:  
<http://www.osn.cz/zpravodajstvi/zpravy/zprava.php?id=1063>.

ANDERSON, Joel: *The "Third Generation" of the Frankfurt School*.  
Intellectual History Newsletter 22 (2000).  
Dostupné (22.3.2005) na:  
<http://www.marcuse.org/herbert/people/scholaractivists/00JoelAnderson3rdGeneration.htm>  
originálně publikováno na:  
<http://artsci.wustl.edu/~anderson/criticaltheory/3rdGeneration.htm>

BECK, Ulrich: *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Přel. O.  
Vochoč. Praha, SLON 2004.

BOURDIEU, Pierre (ed.): *The Weight of the World. Social Suffering in  
Contemporary Society*. Stanford, Stanford University Press 1999.

DRULÁK, Petr: *Teorie mezinárodních vztahů*. Praha, Portál 2003.

FINE, Robert: „Kosmopolitismus a sociální teorie.“ Přel. J. Zelinková.  
*Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 3, s. 407-428.

FISCHBACH, Franck: „Axel Honneth a návrat ke kořenům kritické teorie:  
Uznání jako ‚jinakost spravedlnosti‘.“ Přel. P. Baran. *Filosofický  
časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 631-646.

FRASEROVÁ, Nancy; HONNETH, Axel: *Přerodělování nebo uznání?* Přel.  
A. Bakešová a M. Hrubec. Praha, Filosofia 2004.

FUKUYAMA, Francis: *Konec dějin a poslední člověk*. Přel. M. Prokop.  
Rybka Publishers, Praha 2002.

GIDDENS, Anthony: *Důsledky modernity*. Přel. K. Müller. SLON, Praha  
2003.

HABERMAS, Jürgen: *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální  
eugenicé?* Praha, Filosofia 2003.

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

- HABERMAS, Jürgen: *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha, Filosofia 2000.
- HABERMAS, Jürgen: *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha, Filosofia 2000.
- HAMILTON, Peter: „The Enlightenment and the Birth of Social Science.“ In: Hall, S.; Held, D.; Hubert, D.; Thompson, K.: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Polity Press 1995, s. 19-54.
- HARTMANN, Martin; HONNETH, Axel: „Paradoxes of Capitalism.“ *Constellations*, 13, 2006, No. 1, s. 41-58.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Fenomenologie ducha*. Praha, Nakladatelství ČSAV 1960, s. 154-161.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Filosofie dějin*. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 2004, s. 9-58.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: *Základy filosofie práva*. Praha, Svoboda.
- HELD, David: *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*. Berkeley, University of California Press 1980.
- HELD, David: „The Development of the Modern State.“ In: Hall, S.; Held, D.; Hubert, D.; Thompson, K.: *Modernity. An Introduction to Modern Societies*. Polity Press 1995, s. 55-89
- HONNETH, Axel: *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge, Mass., MIT Press 1991.
- HONNETH, Axel: *The Fragmented World of the Social (Essays in Social and Political Philosophy)*. Albany, State University of New York 1995.
- HONNETH, Axel: „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions.“ *Inquiry*, 45, 2002, č. 4, s. 499–520.
- HONNETH, Axel: „Integrita a zneuznání. Základní motivy morálky uznání.“ Přel. P. Baran. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2, s. 297-309.
- HONNETH, Axel: „Meze liberalismu. K politicko-etické diskusi o komunitarismu.“ Přel. M. Profant. In: Velek, J. (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996, s. 13-38.

- 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: „Odvrácená strana spravedlnosti. Habermas a etická výzva postmoderny.“ Přel. A. Bakešová a J. Velek. In: Týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996, s. 91-130.
- HONNETH, Axel: „Patologie sociálního. Tradice a aktuálnost sociální filosofie.“ Přel. A. Bakešová a J. Velek. In: týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996, s. 27-89.
- HONNETH, Axel: „Pointa uznání. Replika na repliku.“ Přel. A. Bakešová. In: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004, s. 293-333.
- HONNETH, Axel: „Posttradiční pospolitosti. Konceptuální návrh.“ Přel. A. Bakešová a J. Velek. In: týž: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996, s. 131-143.
- HONNETH, Axel: „Přerozdělování jakožto uznání. Odpověď adresovaná Nancy Fraserové.“ Přel. A. Bakešová. In: Fraserová, N.; Honneth, A.: *Přerozdělování nebo uznání?* Praha, Filosofia 2004, s. 143-244.
- HONNETH, Axel: *The Struggle for Recognition (The Moral Grammar of Social Conflicts)*. Cambridge, Polity Press 1995.
- HONNETH, Axel: *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen, Van Gorcum 2000.
- HONNETH, Axel; HRUBEC, Marek: „O kritice a uznání. (Rozhovor Marka Hrubce s Axelem Honnethem).“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 621-629.
- HORKHEIMER, Max: „Tradiční a kritická teorie.“ Přel. P. Binková. *Aluze*, 2001, č. 1, s. 74-106.
- HORKHEIMER, Max; MARCUSE, Herbert: „Filosofie a kritická teorie.“ Přel. A. Bakešová a O. Štěch. *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 617-638.
- HORSTER, Detlef: *Jürgen Habermas: Úvod k dílu*. Praha, Svoboda 1995.
- HOW, Alan: *Critical Theory*. New York, Palgrave Macmillan 2003.

- HRUBEC, Marek: „Aktualizační čtení Hegelova pojetí uznání v kontextu mravnosti.“ In Znoj, M. (ed.): *Hegelovskou stopou*. Praha, AUC Karolinum 2003, s. 97-106.
- HRUBEC, Marek: „Horkheimer a Marcuse: tvůrci programových tezí kritické teorie.“ *Filosofický časopis*, 51, 2003, č. 4, s. 593-616.
- HRUBEC, Marek: „Mezinárodní versus globální spravedlnost. Polemika mezi nacionalisty a kosmopolity.“ In: Týž (ed.): *Globální spravedlnost a demokracie*. Praha, Filosofia 2004, s. 77-104.
- HRUBEC, Marek: „Přísliby a meze mezinárodní spravedlnosti.“ In: Dvořáková, V.; Heroutová, A.: *II. kongres českých politologů: Praha-Suchdol 5.-6.9.2003*. Praha, Česká společnost pro politické vědy, s. 19-27.
- JAY, Martin: *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston, Little, Brown and Co. 1973.
- KELLER, J.: *Dějiny klasické sociologie*. Praha, SLON 2004.
- KUBIŠOVÁ, Zuzana: *Pojetí člověka jako společenské bytosti v teoriích Axela Honnetha a Nancy Fraser: analogie a rozdíly*. Diplomová práce. Praha, Katedra sociologie FF UK 2005.
- KYMLICKA, Will: *Contemporary Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press 2002.
- LARMORE, Charles: *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge, Cambridge University Press 1987.
- LOUŽEK, Marek: „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ In: Týž: *Max Weber. život a dílo Weberovské interpretace*. Praha, Karolinum 2005, s. 148-170.
- MACINTYRE, Alasdair: *Ztráta ctnosti*. Přel. P. Sadílková a D. Hoffman. Praha, OIKOYMENH 2005.
- MARCUSE, Herbert: *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Přel. M. Rýdl. Praha, Naše vojsko 1991.
- MARCUSE, Herbert: „The Concept of Essence.“ In: Týž: *Negations*. London, Allen Lane The Penguin Press 1968, s. 43-87.

- MATUŠTÍK, Martin Beck: „Filosoficko-politický profil Jürgena Habermase: kritické zhodnocení biografické interpretace.“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 207-229.
- MÜNKLER, Herfried: „Kritická teorie frankfurtské školy.“ Přel. J. Velek. In: Ballestrem, K. von; Ottmann, H. (eds.): *Politická filosofie 20. století*. Praha, OIKOYMENH 1993, s. 169-198.
- POGGE, Thomas W.: „Justice across Borders: Brief for a Global Resources Dividend“. In: Clayton, M.; Williams, A.: *Social Justice*. Blackwell Publishing, Oxford 2004, s. 264-285.
- POGGE, Thomas W.: *Realizing Rawls*. Ithaca, NY, Cornell University Press 1999.
- RAWLS, John: *Political liberalism*. New York, Columbia University Press 1996.
- RAWLS, John: *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1995.
- RAWLS, John: *The Law of Peoples with „The Idea of Public Reason Revisited“*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1999.
- SANDEL, Michael J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge, Cambridge University Press 1982.
- SHAPIRO, Ian: *Morální základy politiky*. Přel. M. Znoj. Praha, Karolinum 2003.
- ŠTĚCH, Ondřej: *Teoretické srovnání prací Axela Honnetha a Amitaie Etzioniho se zaměřením na analýzu pojmu výkonu*. Diplomová práce. Praha, Katedra sociologie FF UK 2005.
- ŠUBRT, Jiří: „Teorie komunikativního jednání a dvoustupňový model společnosti Jürgena Habermase.“ In: Týž: *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie*. Praha, ISV nakladatelství 2001, s. 93-103.
- TAYLOR, Charles: *Etika authenticity*. Přel. M. Hrubec. Praha, Filosofia 2001.
- TAYLOR, Charles: „Nedorozumění v diskusi mezi liberály a komunitaristy.“ In: Kis, J. (ed.): *Současná politická filosofie*. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 465-494.



- TAYLOR, Charles; GUTMANNOVÁ, Amy a kol.(eds.): *Multikulturalismus. Zkoumání politiky difference*. Přel. A. Bakešová, M. Hrubec a J. Velek. Praha, Filosofia 2001.
- VELEK, Josef: „Formální koncept mravnosti a politika uznání A. Honnetha.“ In: Honneth, A.: *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996, s. 7-26.
- VELEK, Josef: „Jürgen Habermas a utopie věčného míru. K legitimitě demokracie a globální spravedlnosti.“ *Filosofický časopis*, 52, 2004, č. 4, s. 231-253.
- VELEK, Josef (ed.): *Spor o liberalismus a komunitarismus*. Praha, Filosofia 1996.
- WEBER, Max: „Protestantská etika a duch kapitalismu.“ In: Týž: *Metodologie, sociologie a politika*. Praha, OIKOYMENH 1998, s. 185-245.
- WIGGERSHAUS, Rolf: *The Frankfurt School (Its History, Theories, and Political Significance)*. Cambridge (Massachusetts), MIT Press 1994.