

---

• DISKUSIA •

---

ĽUBOŠ BLAHA

## Obrana liberalizmu alebo niekoľko poznámok ku kritickej teórii uznania Marka Hrubca

Na sklonku roka 2011 prišlo na svet mimoriadne dôležité a v mnohých ohľadoch prelomové dielo novodobej českej a slovenskej filozofie a politológie. Ide o knihu významného českého filozofa Marka Hrubca s názvom *Od zneuznania k spravodlivosti (Kritická teória globálnej spoločnosti a politiky)*. Niet divu, že dielo tohto autora je obsahovo také silné a hlboké: autora mnohí poznajú ako presvedčivého verejného intelektuála a zanieteného aktivistu za ekonomickú a participatívnu demokraciu; iní ho poznajú ako agilného organizátora vedeckých konferencií a zborníkov na filozofické témy; on je však predovšetkým uznávaným filozofom a jeho nové dielo je dôkazom, že je to filozof s veľkým F. Jeho myšlienky poznajú aj v zahraničí, je častým účastníkom vedeckých seminárov po celom svete. Jeho domovom je však Praha, kde pôsobí vo Filozofickom ústave Akadémie vied Českej republiky a kde vedie Centrum globálnych štúdií.

V tejto krátkej štúdií sa pokúsím k jeho dielu zaujať niekoľko poznámok a reflexií. Svoje pripomienky budem smerovať predovšetkým k obrane liberálnej metodológie. O iných častiach a argumentoch jeho práce sa zmienim iba útržkovo. Okrem polemických reflexií sa pokúsím Hrubcovu knihu aspoň v základoch predstaviť. Zaslúži si to. Ide totiž o dielo, ktoré je rozhládenejšie, originálnejšie a hlbšie než drvivá väčšina literatúry, ktorá sa venuje otázkam sociálnej spravodlivosti a politickej filozofie ako takej; a to rozhodne nenarážam iba na česko-slovenský kontext. Bezpochyby je to majstrovské dielo; pre túto chvíľu (Marek Hrubec je ako štyridsiatnik relatívne mladý autor) vrcholný spis autora.

Pre mňa je čťou, že môžem skonštatovať, že Hrubec vo svojej monografii (aspoň v jej prvých troch častiach) sleduje podobné argumentačné línie, aké sledujem vo svojich prácach aj ja. Význam tohto tvrdenia je očividný: Marek Hrubec sa za roky vypracoval na prirodzenú autoritu v oblasti politickej filozofie, kritickej teórie a rawlsiánskeho diskurzu v česko-slovenskom prostredí, a preto si túto intelektuálnu zhodu mimoriadne cením.

### 1. Význam Hrubcovej monografie

Ako napovedá názov knihy, Hrubec rozvíja kritickú teóriu spoločnosti, pričom svoje rozborry dopĺňa aj inými myšlienkovými zdrojmi. Mňa osobne v jeho knižke najviac zaujali nasledujúce tri myšlienkové línie, na ktoré Hrubec reaguje: 1. novodobý diskurz o sociálnej spravodlivosti, ktorý prebieha predovšetkým v polemikách liberalizmu (John Rawls), komunitarizmu (Charles

Taylor) a analytického marxizmu (G. A. Cohen); 2. spomínaná kritická teória tzv. frankfurtskej školy (Max Horkheimer, Herbert Marcuse), ktorá sa vo svojej tretej generácii venuje predovšetkým otázkam uznania (Axel Honneth), 3. globálne štúdie vrátane kritiky ekonomickej globalizácie (William Robinson) a vízie globálneho štátu (Alexander Wendt, mimochodom takisto predstaviteľ kritického teórie).

Všetky tieto tri momenty sa pochopiteľne prelínajú, zvyrazňujem ich len na ilustráciu šírky problematiky, akou sa autor zaoberá. Mená v zátvorkách odkazujú na autorov, ktorých si Marek Hrubec vo svojej knižke všimá predovšetkým. Doplňme ešte Iris Youngovú, Nancy Fraserovú či Seylu Benhabibovú, ktoré takisto patria k hlavným postavám jeho knihy. A hneď na úvod môžem skonštatovať, že Hrubec ponúka nielen precíznu interpretáciu myšlienok týchto autoriek a autorov, ale aj veľmi logické a presvedčivé argumenty v prospech vlastných záverov.

Hrubcova monografia má takmer 500 strán a je štruktúrovaná na 5 časti a 10 kapitol, v ktorých sa autor postupne venuje metodologickým otázkam, výkladu myšlienok autorov kritického teórie, kritike Rawlsovej teórie spravodlivosti (na národnej aj medzinárodnej rovine), výkladu teórií uznania Taylora a Honnetha, globálnej perspektívy uznania a pomedzi to všetko vlastným úvahám a reflexiám. Svoj výklad dopĺňa aj o empirické analýzy, štatistiky chudoby, úvahy nad medzinárodnými deklaráciami ľudských práv či teoretické náhľady na problematiku Európskej únie a jej budúcnosti. Celý tento kolos má veľmi vydarený logický sled, prehľadnú štruktúru a na seba nadväzujúcu argumentáciu.

Hrubcovu knihu navyše treba chápať v kontexte, ktorý je v našich končinách celkom výnimočný. Hrubcova kniha nevznikla ako *tabula rasa*; treba ju chápať ako završenie monumentálneho projektu, ktorý Hrubec pripravil spolu so svojimi kolegami na pôde Filozofického ústavu ČR. Tento projekt zahŕňa vzorovú predprípravu pre čitateľa v podobe prekladu desiatok významných prác z pera tých najvýznamnejších súčasných politických filozofov vrátane Honnetha, Taylora, Habermasa, Rawlsa a ďalších.<sup>1</sup> Dá sa povedať, že Hrubcovej práci predchádzajú desiatky spisov, ktoré autor najskôr priblížil českej a slovenskej verejnosti vďaka prekladom a zborníkom na aktuálne témy, aby nakoniec sám prišiel so svojím vrcholným kúskom, v ktorom hojne využíva práce preložených autorov. Syntéza, ako sa patrí! Ozaj veľkolepý projekt!

Knihu otvára relatívne náročná metodologická časť. V tej autor na podklade teórie Michaela Walzera<sup>2</sup> a iných autorov rozlišuje tri základné metódy kritického teórie: kritika – vysvetlenie – normativita. Hrubec podrobne dokladá, že na to, aby sociálna teória bola dostatočne podložená, nestačí, aby bola iba preskriptívna (normatívne utópie odtrhnuté od reality) alebo iba deskriptívna (pozitivistické teórie potvrdzujúce status quo); teória musí navzájom previazať kritiku (vystopovanie reálnych historicky ukotvených problémov), vysvetlenie (deskripciu, opis aktuálnej reality) aj normativitu (preskripciu, ako by mala vyzeráť lepšia spoločnosť).

Kritickú teóriu (tzv. frankfurtskú školu) Hrubec oceňuje pre jej interdisciplinárny rozmer, pričom však nezabúda zdôrazniť, že interdisciplinarita v tomto prípade neodkazuje na bezduché využitie empirických sociálnych vied. Nasledujúci mimoriadne výstižný Hrubcov výrok sa ani nebudem snažiť prerozprávať: „*V dnešnej deformovanej situácii, v ktorej sociálne vedy, najmä sociológia, oproti stavu v počiatkoch svojho založenia takmer stratili normatívnu oporu a obmedzujú sa väčšinou iba na deskripciu selektívne vybraných zložiek reality, na deskripciu, kto-*

<sup>1</sup> Porovnaj posledné neočíslované strany publikácie HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti. Kritická teória globálnej spoločnosti a politiky*. Praha : FILOSOFIA, 2011.

<sup>2</sup> WALZER, M.: *Interpretace a sociální kritika*. Praha : FILOSOFIA, 2000.

*rá nie je dôkladne ospravedlnená a často pseudosubjektivistickým spôsobom skrýva podporu statusu quo alebo v lepšom prípade len nerefektovanú roztrieštenosť empiristických východísk skúmania, je však nutné vymedziť úlohy filozofie a sociálnych vied odlišne.*<sup>3</sup> Ako odlišne? Jednoducho: bezduchý opis nestačí, treba ho vyvážiť kritickým rozmerom a normatívnou stránkou. V tomto prepojení teórie a praxe sa podľa Hrubca ukrýva metodológia kritickej teórie.

Autor vzápätí podrobne predstavuje kritickú teóriu a zároveň pripomína jej vývoj z hľadiska paradigiem. V pôvodnom, ranom marxistickom období stála frankfurtská škola na paradigme práce (inšpirácia Marxom), neskôr sa stala dominantnou paradigma pudov (inšpirácia Freudom), ešte neskôr paradigma komunikatívneho konania (inšpirácia lingvistickým obratom vo filozofii) a dnes sa na piedestál dostala paradigma uznania (inšpirácia Hegelom). Osobne sa musím priznať, že paradigma práce a pudov z čias kľúčových diel Herberta Marcusa je mi nepomerne bližšia než neskoršie Habermasove (komunikatívne konanie) či Honnethove texty (uznanie), ale to nič nemení na veci, že frankfurtská škola sa vyvíja veľmi pozoruhodným spôsobom a naďalej prináša nesmierne inšpiratívne myšlienky. Samozrejme, filozofický posun k problematike uznania má svoje hlbšie ideové príčiny, ktoré Hrubec veľmi podrobne vysvetľuje, keď rozlišuje (zastaranú) paradigmu subjekt – objekt a (novodobú) intersubjektívnu paradigmu.

Ako som už naznačil, druhá časť knihy sa zaoberá rozborom trichotómie *kritika, vysvetlenie, normativita* v rámci základných textov kritickej teórie, ktoré Hrubec zasadzuje do rámca svojho výkladu. Všíma si texty Maxa Horkheimera, Herberta Marcusa, Jürgena Habermasa, Axela Honnetha, Karla Kosíka a ďalších, pričom ponúka ozaj bravúrny výklad. Čo je možno dôležitejšie, Marek Hrubec si v oboch úvodných kapitolách pripravuje pôdu pre svoje ďalšie argumenty; neponúka učebnicový výklad, lež zdôrazňuje metodologické línie, ktoré bude sledovať v pokračovaní práce. O to je jeho výklad cennejší.

Predtým, než prejde k svojej vlastnej teórii, začína odmietnutím alternatív: tou najmocnejšou alternatívou je, ako vieme, egalitárny liberalizmus v podobe kontraktualistickej teórie spravodlivosti Johna Rawlsa. Kritike liberalizmu venuje Hrubec tretiu časť svojej knihy, a práve táto časť ma zaujala najviac, pretože sa tematicky najväčšmi kryje s mojím odborom. Hrubec v tejto časti spomína viaceré momenty kritiky liberalizmu, ktorými som sa podrobne zaoberal vo svojich knihách *Sociálna spravodlivosť a identita* či *Späť k Marxovi?* (napr. Rawlsova priorita slobody nad princípom diferencie, Nozickova téza sebaovlastníctva a pod.)<sup>4</sup>, hoci väčší dôraz kladie na kritické reflexie G. A. Cohena či Charlesa Taylora, zatiaľ čo ja som kládol dôraz viac na reflexie Michaela Sandela či Rodneya Peffera. V každom prípade, pri tretej časti Hrubcovej knihy (III. Medze liberálnej slobody) som nútený pristaviť sa bližšie a byť aj trochu viac kritický.

## 2. Nevyliedajme z vaničky s vodou aj – liberalizmus

Kým prejdeme k niektorým kritickejším poznámkam, mali by sme najskôr predstaviť kontext, v ktorom sa odohráva základná polemika medzi liberálmi a komunitaristami. V tej najhrubšej podobe ide o starý známy filozofický spor ešte z 19. storočia medzi koncepciami Kanta a Hegela:

<sup>3</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti..., c. d.*, 2011, s. 62.

<sup>4</sup> Pozri napr. BLAHA, L.: *Sociálna spravodlivosť a identita*. Bratislava : VEDA, 2006, s.16 – 29 a 60 – 64; BLAHA, L.: *Späť k Marxovi? Sociálny štát, ekonomická demokracia a teórie spravodlivosti*. Bratislava : VEDA, 2009, s.157 – 175 a 252 – 257

spor, v ktorom sa na jednej strane vychádza z kantovského racionálneho univerzalizmu ľudských práv (a morálnych povinnosti) a na druhej strane sa inšpirácia hľadá v hegelovskej idei situovanej ľudskej bytosti, a takto sa otvárajú dvere pre hodnoty pospolitosti, uznania či kultúrneho partikularizmu (pravdaže, tiež v univerzalistickom rámci). Tento spor sa neprejavil iba v diskusií medzi Rawlsom (kantovský, liberálny smer) a jeho komunitaristickými kritikmi, ako je napríklad Taylor (hegelovský, komunitaristický smer). Spor možno rozpoznať aj v rámci moderného analytického marxizmu, kde rozoznávame liberálnejší (kantovský) prúd (napr. R. G. Peffer) aj komunitaristickejší prúd (napr. G. A. Cohen). Tu niekde sa nachádza aj rozdiel medzi mojou a Hrubcovou koncepciou spravodlivosti, ktorú ja v tej najhlbšej podobe odvíjam od kantovskej (rawlsianskej) interpretácie Marxa a iných filozofov, zatiaľ čo Hrubec podľa vzoru frankfurtskej školy sleduje hegelianske a marxovské formy interpretácií spoločnosti, pričom kladie dôraz na komunitarizmus a kritickú teóriu.

V jednej veci sa však zhodujeme, a to je fundament, na ktorom podľa môjho názoru stojí celá ľavicová teória spravodlivosti (uznania). Je to fundament, z ktorého obaja kritizujeme (neo) liberálnu tradíciu: podľa oboch našich teórií nemožno občianske a politické práva oddeliť od sociálnych a ekonomických práv. Inými slovami, obaja trváme na tom, že sociálne práva sú dôležitejšie (alebo prinajmenšom tak isto dôležité) ako klasické liberálne a demokratické práva. Práve v tomto je jeden zo základných posunov, ktoré ponúkol analytický marxizmus pri kritike egalitárneho liberalizmu. Tak Hrubec vo svojich knižkách, ako aj ja v tých svojich sme sa pokúsili odhaliť, v ktorých momentoch je liberálna teória čisto ideologická.<sup>5</sup> Zdôrazňovanie občianskych a politických práv na úkor sociálnych práv je jedným z takýchto momentov. V tom sa zhodneme.

Rozdiel medzi nami je v niečom inom: Podľa môjho názoru možno zmysluplne využiť liberálnu metodológiu aj po tom, čo liberalizmus vypitveme a oprostíme od ideologických nánosov. Naopak, Hrubec, ak som ho pochopil správne, považuje liberálnu metodológiu natoľko zrastenú s liberálnou ideológiou, že podľa neho tvorí nie nevinnú metodológiu, ale *sociálnu ontológiu*<sup>6</sup>, a preto treba liberalizmus odmietnuť a nahradiť úplne inou teóriou. Aby sme tento rozdiel pochopili lepšie, vráťme sa k sporu medzi kantovským a hegelianskym prístupom k morálke a politike, v ktorom sa odzrkadľuje aj rozdiel medzi liberálnou teóriou spravodlivosti a kritickou teóriou uznania.

Kritika liberalizmu zo strany Marka Hrubca do veľkej miery kopíruje kritiku, akú voči Rawlsovej teórii vzniesli komunitaristi. Mnohé argumenty, ktoré Hrubec tematizuje, podrobne rozvinul už Michael Sandel<sup>7</sup> – spomeniem len ten kľúčový: je možné dosiahnuť skutočnú spravodlivosť, ak nastavíme naše teoretické východiská natoľko individualisticky, že sa nikdy nedostaneme nikam ďalej ako po odcudzenú liberálnu spoločnosť bez štipky organickej solidarity? Marek Hrubec v tejto súvislosti pripomína napríklad námietky G. A. Cohena, ktorému v Rawlsovej teórii okrem iného chýba čosi, čomu hovorí „spravodlivý étos“.<sup>8</sup> Skrátka, ak ľudia neprecítia záväzky voči svojim spoluobčanom, ak nezakúsia niečo, čomu sa hovorí organická solidarita,

<sup>5</sup> „Ideologické“ v zmysle, že mimo hodnotových rámcov ideológie liberalizmu im nemožno rozumieť (pozri bližšie BLAHA, L.: *Späť k Marxovi?*..., c. d., s. 175 – 191 a 251 – 272).

<sup>6</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti*..., c. d., s. 188.

<sup>7</sup> Pozri bližšie BLAHA, L.: *Sociálna spravodlivosť a identita*, c. d., s. 78 – 85. Porovnaj napríklad SANDEL, M. J.: *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge : Cambridge University Press, 1982, s. 133 – 174.

<sup>8</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti*, c. d., s. 201

potom nemá zmysel maľovať konštrukty o spoločenských zmluvách a dobre spravovanej spoločnosti. Spoločnosť jednoducho nebude mať puto, ktoré by ju držalo pokope.

Spomínaný argument som si všimol relatívne obsérne aj vo svojich prácach<sup>9</sup>, ale – rešpektujúc a uznávajúc zmysel tejto kritiky – predsa len: s odmietnutím liberalizmu by som sa práve v tomto ohľade až tak neponáhľal. Prečo? Pokúsím sa vysvetliť. Odrazil by som sa od Hrubcovej metodologickej trichotómie: kritika – vysvetlenie – normativita. Podľa Hrubca by adekvátne kritická teória spoločnosti nemala byť čisto normatívnym projektom, v ktorom maľujeme vízie spravodlivej spoločnosti bez toho, aby sme sa nepozreli triezvymi očami na realitu, v akej žijeme, či už formou kritiky alebo vysvetlenia. Práve toto podľa Hrubca chýba nielen Rawlsovi, ale v určitých ohľadoch aj súčasným predstaviteľom kritickéj teórie, napr. Axelovi Honnethovi, ktorý Hrubca významne inšpiroval v celej jeho práci.<sup>10</sup> Ak však chceme do našich úvah o obmedzeniach Rawlsovej teórie skutočne vtesnať aj moment reality, potom sa treba pýtať: je Rawlsov predpoklad, že ľudia v západných spoločnostiach žijú relatívne odcudzene, inštrumentálne a egoisticky realistický, alebo nie?

Ak sa pozrieme prinajmenšom na život v amerických či európskych veľkomestách, resp. na politickú realitu v USA či Európskej únii, odpoveď na nastolenú otázku zrejme nebude znieť, že moderná spoločnosť je plná lásky, vzájomnosti a solidarity. Samozrejme, Rawls svoj individualistický predpoklad schválne zveličuje a robí to so zámerom vytvoriť také metodologické východiská, ktoré nebude môcť nikto spochybníť ako príliš silné. Vyjadrené s odľahčením, Rawls sa chce vyvarovať tomu, aby niekto došiel a povedal: „...ved' tá tvoja teória stojí na vode, ak predpokladá, že ľudia sú súcitní, dobrí a empatickí, áno, áno, mnohí ľudia takí zaiste sú, ale určite nie všetci a v dnešnej modernej spoločnosti je ich takých čoraz menej”. Presne pre takýto typ argumentov Rawls pri modelovaní pôvodnej situácie (hypotetickej!) berie za svoje tie najmenej silné predpoklady a vytvára konštrukt spoločenskej zmluvy, pri ktorej všetci jednotlivci rozhodujú izolovane pri sledovaní vlastných egoistických záujmov.

Rawls tak dospieva k oklieštenej predstave o spravodlivosti – v tom má pravdu Hrubec, Sander, ako aj všetci komunitaristi a neomarxisti. Dôležitejšia otázka však je, či sú jeho predpoklady úplne odtrhnuté od reality alebo ide len o prípustné hypotetické zveličenie. A ďalšia kľúčová otázka znie, či sú jeho východiská pomýlené vzhľadom na cieľ, ktorý si stanovil. Podľa môjho názoru je cieľ jeho koncepcie takýto: obhájiť morálne minimum, ktoré musí každá západná racionálna spoločnosť, nech zdieľa akékoľvek konkrétnejšie spoločenské hodnoty, poskytnúť každému jednotlivcovi, a to bezpodmienečne. Ak takýto (oklieštený) cieľ Rawlsovej teórii priznáme, jeho predpoklady nás nebudú dráždiť tak ako mnohých komunitaristov.

Vychádzam z toho, že v oboch Rawlsových kľúčových dielach – *Teórii spravodlivosti* aj *Politickom liberalizme* – je prinajmenšom jeden motív spoločný: argumentácia by mala byť vedená tak, aby dokázala presvedčiť aj rozličných ideologických oponentov, resp. teória by sa mala snažiť využívať ideologicky neutrálne argumenty. V *Teórii spravodlivosti* Rawls modeluje aktérov za závojom nevedomosti tak, aby jeho argumenty platili aj v prípade, že by za závojom nevedomosti stáli – prežeňme to – sociopatickí sebeci s nulovou empatiou, možno aj s brutálnymi sklonmi k zločinom. Nech by boli aktéri spoločenskej zmluvy aj takto démonicky vykreslení, ako racionálne osoby by zvolili Rawlsove princípy spravodlivosti – v tom je pointa. Nikto ne-

<sup>9</sup> Pre základný prehľad argumentácie liberálov a komunitaristov pozri bližšie BLAHA, L.: *Spät' k Marxovi?...*, c. d., s. 143 – 157.

<sup>10</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti...*, c. d., s. 49 – 50.

môže namietat', že ich Rawls vykreslil schválne ako dobrákov. No aj napriek tomu, že nie sú dobráci, hlasujú za princíp diferenciu, t. j., za sociálnu redistribúciu v prospech tých najslabších. V tom je čaro Rawlsovej argumentácie. Nechce tým povedať, že všetci reálni ľudia sú sebci a egoisti. Iba tento predpoklad metodologicky využíva, aby dosiahol čo najpresvedčivejší argument pre každého.<sup>11</sup>

Samozrejme, Rawls sa takto nikdy nedostane k ambicióznejším projektom spravodlivosti, než je liberálny sociálny štát, hoci z hľadiska mojej argumentácie z knihy *Spät' k Marxovi?* platí, že medzi základné princípy možno pri rawlsiánskych východiskách (!) zaradiť aj ohodnocovanie na základe čistého úsilia, a teda pracovitosti, nie schopností.<sup>12</sup> To je teraz vedľajšie. Dôležité je, že Rawls nikde netvrdí, že spoločnosť nemôže (a nemá) pri rozvíjaní spravodlivých mechanizmov postupovať ďalej. Ak sú základy položené a ľudia majú férovo chránené svoje základné práva, môžu sa demokraticky baviť o tom, ako má vyzerat' spravodlivá spoločnosť z hľadiska spoločných hodnôt, na ktorých sa vedia zhodnúť. Pokiaľ rozumieme Rawlsovi týmto spôsobom, sú jeho predpoklady naozaj také pomýlené?

To isté platí aj pre Rawlsove druhé kľúčové dielo, hoci v ňom už Rawls necháva ideologické predpoklady liberalizmu prehovárať oveľa nástojčivejšie, na čo Hrubec v tretej časti svojej knihy veľmi presne upozorňuje. Ale Rawlsova základná ambícia použitia neutrálnych argumentov ostáva. V *Politickom liberalizme* stanovuje sféru tzv. verejného rozumu, ktorú modeluje nasledujúco: vylúčme všetky viery, ideológie, presvedčenia a svetonázory a snažme sa nájsť prienik, v ktorom sa všetci zástupcovia rôznych vyznaní vedia porozprávať a na niečom dohodnúť. Tento prienik je modelovaný na pozadí dvoch hodnôt – tolerancie a stability. V oboch prípadoch, aj v spravodlivosti ako férovosti, aj vo sfére verejného rozumu, je citeľné, že Rawlsove predpoklady nesú silný liberálny náboj a sú teda ideologické. V tom sa možno zhodnúť s jeho kritikmi, vrátane Hrubca. Avšak sama myšlienka hľadania neutrálneho bodu, ktorá za Rawlsovou koncepciou stojí, nie je na zahodenie. A prinajmenšom z hľadiska argumentácie v *Teórii spravodlivosti* sa v tomto smere oplatí Rawlsove myšlienky rozvíjať a korigovať; nie odmietat' ako celok.

Marek Hrubec ontologicky správne namieta, že hodnota neutrality nemôže nahradiť organické spoločenské väzby: „*Vzájomné puto ... nevzniká z obyčajného ľpenia na presadzovaní nejakého neutrálneho pravidla, ale kryštalizuje u jedincoch vo vzťahoch vzájomného uznania v pospolitosti.*“<sup>13</sup> Áno, pokiaľ Rawlsovu teóriu chápeme iba ako ontologickú obhajobu odcudzenej spoločnosti, ktorú regulujú výlučne hodnoty neutrality (ľahostajnosti) a formálnej spravodlivosti (systému neosobného práva), potom je Hrubcova kritika na mieste. Ale nie je zmysluplnejšie vnímať Rawlsov dôraz na neutralitu skôr ako čisto *metodologický* nástroj, aby dokázal ospravedlniť základné hodnoty pre také spoločenské útvary, ktoré síce zdieľajú racionalistickú osvieteniskú tradíciu, no nevykazujú známky pospolitosti, a teda nedokážu produkovať jednotný systém hodnôt a schém uznania?

Vráťme sa však priamo k argumentom Marka Hrubca. Už sme vyššie naznačili, že odkazuje na Cohena, keď tvrdí, že Rawls nezohľadnil (a to je dôležitý argument mnohých komunitaristov a neomarxistov) tzv. spravodlivý étos. Zásadná otázka však stojí: kladie Hrubec túto námietku ako teoretik „normativity“, alebo ako teoretik „vysvetlenia“. Inými slovami, vychádza pri svojej

<sup>11</sup> Porovnaj RAWLS, J.: *Teorie spravedlnosti*. Praha : Victoria Publishing, 1994.

<sup>12</sup> Pozri bližšie BLAHA, L.: *Spät' k Marxovi?*..., c. d., kap. 3 a 7.

<sup>13</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti*..., c. d., s. 195 – 196.

kritike z toho, že spoločnosť *by mala mať* morálnejší étos, alebo z toho, že spoločnosť morálnejší étos už dnes reálne *má*?

Ak totiž vychádza z normativity (*mala by mať*), možno sformulovať obavu, že skĺzava do moralizovania (o chvíľku uvidíme, že Hrubec do moralizovania nesklízne, ale naša odbočka k tejto téme je napriek tomu užitočná), ktoré cítiť aj v dielach iných komunitaristov, ako napr. Alasdaira MacIntyra.<sup>14</sup> Postoj týchto autorov by sa dal vyjadriť nasledujúco: „*Áno, západná spoločnosť je individualistická a odcudzená, ako tvrdia liberáli, ale to nie je dobré a mala by byť lepšia.*“ Tento moment morálnej kritiky je možno na mieste a určite vyznieva dobre, ale nie je takýto postoj sociologicky naivný? A moralistický? Nepodobá sa planým výzvam typu „*ľudia, buďte lepší, myslíte viac na iných, nemyslite len na seba*“?

Práve takéto plané výzvy sú pre morálnu teóriu celkom bezcenné, pretože nič neriešia. Nemajú totiž základ v realistickej interpretácii aktuálnej spoločnosti; nezaujímajú sa o podmienky svojej realizácie. Sú ako – aby som použil aktuálny slovenský príklad kauzy „Gorila“ (2011 – 2012) – morálne výzvy na štátnych úradníkov s príjmami povezme 500 eur, aby nezobrali úplatok 500 tisíc eur, keď rozhodujú o biznise za 500 miliónov eur. Gýč! Nič iné ako morálny gýč! Pretože aj keď všetci vieme, že korupcia je nemorálna, očakávať od úradníkov osobnostné výkony filmových hrdinov a lacno ich vyzývať, aby pri svojej neuspokojivej finančnej situácii a v kultúrnom prostredí totálneho konzumerizmu a chamtivosti nepodľahli takýmto ohromujúcim zvodom, je to isté, ako očakávať, že ľudia sú všetci cnostní ako Matka Tereza. V takejto planej moralistickej rovine však morálna teória fungovať nemôže: musí vychádzať z reálnych ľudí, reálnych okolností; musí hľadať realistické, systémové riešenia. Nemôže naivne očakávať, že kapitalizmus môže fungovať bez korupcie, chamtivosti, podvodov a zneužívania; že kapitalizmus môže fungovať bez kapitalistov. Skrátka, v prípade naznačených výziev sa pohybujeme vo sfére moralizovania, v ktorej zámerne ignorujeme akýkoľvek realistickejší pohľad na spoločnosť. V politike je takýto prístup marketingovo úspešný, no vo filozofii je banálny a smiešny. Marek Hrubec vie, že ak by takúto morálnu normatívnu kritiku využil, spreneveril by sa svojmu predsavzatiu klásť adekvátny dôraz na moment vysvetlenia (reality) a nevykláňať trichotómiu „kritika – vysvetlenie – normativita“ smerom k žiadnej z týchto troch zložiek.

Predpokladáme teda, že Hrubcovi nejde o moralistickú kritiku, ale skôr o kritiku chybej interpretácie (vysvetlenia) modernej spoločnosti zo strany liberálov. Zrejme sa snaží povedať, že moderná buržoázna spoločnosť je oveľa organickejšia a solidárnejšia než liberáli vo svojich predpokladoch pripúšťajú. To je empirická otázka, ktorú by sa oplatilo dôkladnejšie preveriť. Ja osobne mám pochybnosti o tom, či jednotlivci v moderných západných spoločnostiach, o ktorých Rawls píše, majú v sebe toľko organickej solidarity, koľko by sme im chceli pripísať. A bez ohľadu na to, kto je tomu na vine, resp. či ako prvé prišlo odcudzenie a až potom liberalizmus, alebo naopak (klasický problém, či bola skôr sliedka a či vajce), pravda je (a v tom s Hrubcom plne súhlasím), že teória by mala vychádzať z aktuálnej reality, nech je nám akokoľvek nesympatická, a nie z abstraktnej normativity, nech je papierovo akokoľvek krásna.

Aj keby však spoločnosť bola solidárnejšia, než si pripúšťá Rawls (solidárnejšia prinajmenšom vo vybraných komunitách, ktoré vedú boj za uznanie, ako by možno doplnil Hrubec), stále nám vo vzduchu visí otázka, ktorú sme už naznačili: sú Rawlsove predpoklady v rozpore

<sup>14</sup> Porovnaj VELEK, J.: Interpretace a spravedlnost podle M. Walzera. In: WALZER, M.: *Interpretace a sociální kritika*. Praha: FILOSOFIA, 2000, s. 116. Pozri tiež BLAHA, L.: *Sociální spravedlnost' a identita*, c. d, s. 65 – 71.

s realitou vzhľadom na ciele, ktoré si stanovila jeho teória? Opäť sa teda dostávame k podstate celého problému: nie je Rawlsovou ambíciou vytvoriť iba takpovediac minimalistickú verziu spravodlivosti, resp. akési základné požiadavky, pod ktoré nemožno klesnúť za žiadnych okolností? Aspoň ja som mu tak vždy rozumel. A ak to aj nie je jeho explicitne sformulovaný cieľ, nie je pre rozvoj morálnej teórie zmyslupnejšie rozumieť mu práve týmto spôsobom? Ved' práve v tom spočívajú ľudské práva a ich ochrana (vrátane sociálnych práv): že nech nastavíme vzťahy v spoločnosti akokoľvek, ich ochrana musí byť garantovaná. A to bez ohľadu na to, či konkrétni ľudia chcú, alebo nechcú tieto záväzky dodržiavať. Inštitúcie ich musia chrániť. Je to ich zmysel. Rawls hľadá nevyhnutné morálno-politické minimum. Nie maximum.

Toto jeho minimum, tento morálny substrát pritom nemusí byť v rozpore s tým, že reálne komunity, ktoré sa vedia zhodnúť na širších spoločných dobrách a cnostiach, môžu rozvinúť hlbšie a zmyslupnejšie projekty spravodlivosti. Tu sa k slovu dostávajú komunitaristi či marxisti, ktorí skúmajú hodnoty jednotlivých historických a kultúrnych komunít, progresívne schémy uznania, triedne štruktúry, ekonomické mechanizmy a rozvíjajú komplexnejšie poňatie lokálnej spravodlivosti, ktoré do úvahy môže brať aj organickú solidaritu aj spoločné dobrá aj partikulárne hodnoty konkrétnych spoločností. Pýtam sa: musí ísť v prípade liberálnych a komunitaristických teórií zákonite o protichodné projekty? Alebo sa skôr oba projekty dopĺňajú?

Zásadná otázka teda znie, či Rawls postupuje chybné z hľadiska obhajoby fundamentálnych práv, ktoré sú čisto minimalistickými základom, a práve preto sú metodologicky modelované na čisto minimalistických predpokladoch. Ako som už naznačil, vo svojej knižke *Spät' k Marxovi?* som sa na základe korekcie a radikalizácie *rawlsiánskych* metodologických predpokladov snažil medzi tieto minimalistické predpoklady vpašovať aj základné sociálne právo každého človeka – byť ohodnotený na základe svojho čistého úsilia, a teda pracovnosti. Tu vnímam základný posun, o ktorý som sa pokúsil: smerom k sociálnym právam, resp. k demokratickému socializmu. Nevybočil som pritom razantne z metodologických východísk rawlsiánskeho diskurzu, a napriek tomu som sa snažil dospieť k omnoho egalitárnejším záverom, než ponúkol Rawls. Pomohol som si myšlienkami neomarxistov, ktorých cituje aj Hrubec, či už Peffera alebo Cohena. Ani marxisti ako Peffer totiž neodmietli metodologický rámec Rawlsovej teórie, pretože podľa môjho názoru vychádzali z presvedčenia, že tento rámec má len obmedzené dosahy.<sup>15</sup> Tento minimalistický rámec neimplikuje, že sa tým vyčerpáva celý projekt sociálne spravodlivej spoločnosti. Je to iba začiatok, ktorý vie ponúknuť politická filozofia na tej najvyššej úrovni abstrakcie.

Zísť na nižšie poschodia abstrakcie a zohľadniť historické, kultúrne a demokratické kolektívne rozhodnutia jednotlivých spoločností, to je určite na mieste a Marek Hrubec správne volá po prepojení teórie a praxe v rámci kritickej teórie spoločnosti. Podľa môjho názoru to však neznamená, že musí zákonite odmietnuť rawlsiánske východiská na najvyššej úrovni abstraktnej normativity, ktoré možno chápať ako nevyhnutný úvod k spravodlivému usporiadaniu akéhokoľvek konkrétnejšieho typu. Z Hrubcovej knihy vyplýva, že liberálnu teóriu odmieta, aby dal adekvátny priestor realistickejšej kritickej teórii, a to spôsobom, aký naznačil v metodologickej časti svojej práce, o ktorej sme sa zmienili vyššie. Obávam sa, že je to pridlhý krok. Aby som to zhrnul čo najdiplomatickejšie, moja základná námietka smeruje k tomu, že nie všetky dôvody na odmietnutie rawlsiánskych liberálnych schém považujem za dostatočne presvedčivé. Aj preto

<sup>15</sup> Pozri bližšie BLAHA, E.: *Spät' k Marxovi?...*, s. 279 – 290. Porovnaj PEFFER, R. G.: *Marxism, Morality and Social Justice*. New Jersey : Princeton University Press, 1990.



som tento vedecký článok nazval možno provokatívne: „Obrana liberalizmu“... Samozrejme: nemal som na mysli asociálny neoliberalizmus ani podporu egoistického individualizmu. Mal som na mysli metodológiu, ktorá pri adekvátnej radikalizácii môže byť veľmi zmysluplne využitá.

Prirodzene, predstavitelia modernej kritickej teórie môžu namietat', že rawlsiánska schéma je príliš abstraktná a nepostihuje formujúce zložky konkrétnej identity jednotlivcov, ktorým inak ako členom pospolitosti nemožno rozumieť. Hrubec v tejto súvislosti rozvíja v štvrtej časti svojej knihy myšlienky Honnetha, Youngovej či Benhabibovej, aby ukázal, že každý človek je formovaný vzťahmi uznania, počnúc rodičovskou láskou a končiac uznaním špecifických kultúrnych odlišností. Aby sa nám však pod prizmou nekonečného množstva ľudských osudov a špecifik nerozpadla celá teória na márne kúsky, musíme hľadať niečo, čo tieto osobité skúsenosti spája. Aj preto Hrubec tematizuje teóriu Charlesa Taylora, ktorý pátra po zdrojoch identity západnej spoločnosti. Zaujímavý je záver Taylorových skúmaní: „*Prvým zdrojom modernej identity je nezaujatý rozum.*“<sup>16</sup> Akoby sme sa obľúkom dostali späť k Rawlsovmu experimentu, ktorý svoju teóriu postavil práve na neutralite, resp. na nezaujatom rozume. Pravda, tak Taylor, ako aj Hrubec takto poňatý zdroj kritizujú, ale význam nezaujatého rozumu pri budovaní modernej identity je z hľadiska historickej fakticity podľa môjho názoru len ťažko popierateľný.

Rawlsovi možno stále vyčítať, že jeho teoretický manéver je príliš abstraktný a nezohľadňuje konkrétnych ľudí s konkrétnymi problémami v konkrétnej spoločnosti. Lenže ako vôbec niečo vyhlásiť ako problém? Ako dať konkrétnym prejavom zneuznania teoretickú relevanciu? Zrejme potrebujeme nejaké kritérium. Ak odmietneme to Rawlsovo (neutralita, racionalita), potom musíme hľadať alternatívu. Kritická teória, ako dokladá Hrubec, takúto alternatívu ponúka. Skúsím ju zjednodušene priblížiť: treba vyjsť z kritiky reálnej spoločnosti, resp. sledovať boje za uznanie zo strany zneuznaných a na ich základe formovať normatívne projekty. Znie to dobre, ale stačí to? Vynára sa otázka, ako zistíme, ktoré boje stoja za to, aby sme ich podporili, a ktoré nie? Ako dokladá Karel Kosík, ktorého Hrubec cituje, nie každý boj za uznanie sa ubera správny smerom. Katastrofa podľa Kosíka nastane v prípade, keď rebeli z Juhu podľahnú fascinácii euro-americkým spôsobom života a jediným zmyslom ich boja proti Severu bude zaradiť sa medzi vrchnosť, prevziať jej zvyky a normalitu.<sup>17</sup> To sedí. Lenže otázka ostáva: na základe akého kritéria vieme, ktoré boje za uznanie a najmä s akým výsledkom máme sledovať, aby sme dospeli k správnej normatíve? Ak pripustíme, že ľudia sa aj pri bojoch za uznanie môžu myliť, treba nájsť kritérium, podľa ktorého rozlíšime to, čo je správne.

Schéma kritickej teórie „kritika – vysvetlenie – normativita“, ktorú obhajuje Hrubec, nám v tomto prípade príliš nepomáha. Ide skôr o metodologické nástroje, ktorým však chýba fundamentálne kritérium. V prípade Rawlsovej teórie by sme takisto mohli takúto metodickú triádu vystopovať: (implicitnou) kritikou by mohol byť predpoklad, že aktuálna spoločnosť nie je usporiadaná racionálnym a férovým spôsobom; (približným) vysvetlením by sme mohli nazvať Rawlsovu metódu reflektovanej rovnováhy a obhajobu realistickej utópie; (explicitnou) normatívou sú jeho výsledné princípy spravodlivosti. Ale za všetkými týmito nástrojmi stojí základné kritérium, ktoré sme už spomínali – neutrálna racionalita. Z nej vyplýva apel na rovnosť a férovosť. Rawlsovi nechýbajú základy. Čo však ponúka kritická teória? Aké fundamentálne kritérium platí v jej rámcoch?

<sup>16</sup> Porovnaj HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti...*, c. d., s. 283.

<sup>17</sup> Porovnaj ibidem, s. 164.

Hrubec nenecháva túto otázku nezodpovedanú. Odpovedá na ňu, keď v nadväznosti na klasikov kritickej teórie hovorí napr. o „*deskriptívnej identifikácii pozitívnych fragmentov skutočnosti*“, o „*kritériu progresu, predovšetkým pokroku rozumu*“ či „*identifikácii prvkov progresívneho vývoja v dlhodobej perspektíve*“.<sup>18</sup> Stačí to? Nie som si celkom istý. Veď ako určiť, čo je *pokrokové*, čo je *progresívne*, čo je *pozitívne*? Chýba mi niečo pevné, nejaký oporný bod, bez ktorého je hľadanie progresívnych historických línií iba intuitívne a arbitrárne. Prečo si radšej nepomôcť kritériom, ktoré ponúka Rawls, vychádzajúc z „*prvého zdroja modernej identity*“ (Taylor), a teda z neutrálneho osvietenského rozumu? Prečo nepoužiť povedzme závoj nevedomosti či elimináciu prírodnej lotérie, ktoré používa Rawls? Tu niekde ostáva debata medzi rawlsiánskym diskurzom a kritickou teóriou otvorená a ja osobne sa prikláňam skôr k Rawlsovmu spôsobu riešenia, hoci obmedzenia, ktoré obsahuje, Hrubec kritizuje relatívne presne. Ale ako sa hovorí: lepší vrabec v hrsti, ako holub na streche.

Nad'alej nie je isté, či sa oba modely (egalitárny liberalizmus a kritická teória) navzájom vylučujú. Už som to naznačil: ak Rawlsovu obhajobu základných práv pochopíme iba ako určitý základný substrát (morálne minimum) a doplníme ju o relevantný dôraz na sociálne práva (v tomto s Hrubcom nemožno než súhlasiť; napokon, práve to je zmyslom mojej *antiakcidentálnej teórie spravodlivosti*), nemusíme sa zastaviť a naše normatívne úvahy ukončiť. Môžeme postupovať ďalej na základe inšpirácií kritickej teórie či komunitaristov. Môžeme sa vydať cestou Taylorovej „*republikánskej idey*“ (autentická participácia) alebo hľadať spôsoby uznania diferencií (Hrubec jednotlivé spôsoby podrobne rozoberá na rozборе teórií Taylora, Youngovej, Fraserovej a ďalších)<sup>19</sup>, skrátka, môžeme hľadať metódy, ako konkrétnejšie vyjadriť identitu partikulárnych spoločností vo vzťahu k otázkam spravodlivosti a uznania. Ako základný kameň však nad'alej môže nad našimi hlavami pôsobiť rawlsiánska obhajoba ľudských práv. Tá nám zaručí, že aj keby konkrétni občania s akéhokoľvek historicky a kultúrne podmieneného dôvodu v rámci demokratickej participácie na mocenských mechanizmoch rozhodli, že určité ľudské práva treba obmedziť, potlačiť, nevymáhať či eliminovať, takýto krok by bol morálne neprípustný. Rawlsov substrát je akási poistka; tá poistka, ktorá mi chýba pri relativistických (nie zámerne!) projektoch kritickej teórie (čo, napokon, dosvedčujú aj pesimistické závery, ku ktorým dospieva prvá generácia frankfurtskej školy, resp. Horkheimer a Adorno v *Dialektike osvietenstva*). Ako sa kedysi vyjadril historik Willie Thompson: ak sa vám nepáči osvietenstvo, počkajte, kým zakúsate tmárstvo.<sup>20</sup>

Zhrňme to: zatiaľ čo hľadanie morálneho maxima (resp. hrubej morálky, aby sme použili terminológiu Michaela Walzera<sup>21</sup>) môže byť partikularistické a môže vychádzať z postojov reálnych kultúr, resp. reálnych ľudí v demokratickom participatívnom procese, morálne minimum (tenká morálka) by malo ostať nespochybniteľné, teda aspoň pokým osvietenský racionalizmus chceme nad'alej chápať ako kľúčový zdroj identity moderných západných spoločností. Liberalizmus a komunitarizmus, Kant a Hegel, Rawls a Taylor, spravodlivosť a uznanie – to všetko podľa mňa môže kráčať popri sebe: spolu, vzájomne, bez toho, aby sa vzájomne vylučovali.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>19</sup> Ibidem, kap. 7.

<sup>20</sup> THOMPSON, W.: *The Left in History. Revolution and Reform in Twentieth-Century Politics*. London and Chicago : Pluto Press, 1997, s. 229.

<sup>21</sup> Pozri bližšie WALZER, M. *Hrubý a tenký. O tolerancii*. Bratislava : Kalligram, 2002.

### 3. Ku globálnej teórii uznania Marka Hrubca

Doterajšími úvahami sme nevyriešili všetky možné nástrahy, ktoré so sebou prináša politika uznania (identity), aspoň v Taylorovej interpretácii. Hrubec sa ďalším nástrahám venuje v štvrtej časti. Aby sme problematiku uviedli, odrazme sa z dvoch základných predpokladov komunitaristického partikularizmu: po prvé základný komunitaristický predpoklad, že konkrétna komunita (spoločnosť) dokáže sformulovať svoje spoločné dobré a hodnoty, ktoré sa môžu líšiť od abstraktných univerzalistických (liberálnych) hodnôt; po druhé v mene politiky uznania bude rešpektovať odlišnosti jednotlivých menšín, ktoré sú súčasťou danej komunity. Ale čo ak sa tieto dva predpoklady dostanú do stretu?<sup>22</sup>

Dajme tomu, že nejaká konkrétna ortodoxne moslimská komunita vyznáva autentický (!) systém hodnôt, podľa ktorých je žena menejcenným tvorom, no ženská menšina v tejto komunite (alebo aspoň jej malá časť) sa dožaduje svojho uznania, ba čo viac, dožaduje sa priznania svojej odlišnosti, a teda požaduje nielen rovný prístup (politika spravodlivosti), ale navyše špecifické (možno zvýhodnené) zaobchádzanie (politika identity). Ako vyriešiť tento problém? Podľa Marka Hrubca by sme pravdepodobne mali podporovať (progresívny) boj proti zneuznaniu zo strany žien. Ale ide o zneuznanie? Ak áno, podľa akých kritérií? Univerzalistických? Liberálnych? Progresívnych z hľadiska našej tradície? Ak áno, v poriadku, ale kde nám potom ostal prvý komunitaristický predpoklad, a teda partikularistický dôraz na konkrétne spoločné dobré jednotlivých komunit, resp. popretie univerzalizmu. Alebo partikularistické dobré majú relevanciu, len pokiaľ sa páčia nám, bielym sáhibom?

Hrubec si je týchto otázok samozrejme vedomý. Odpovede na naznačené otázky dokonca vytvárajú konštitutívne prvky jeho interkulturálnej teórie uznania, ktorá sa snaží na jednej strane odmietnuť univerzalizmus vo forme kultúrneho imperializmu, ale zároveň odmietnuť aj radikálny partikularizmus, ktorý popiera možnosť nájdenia čo i len minimálnej zhody medzi rôznorodými kultúrami. Práve v tejto, štvrtej časti jeho teórie, v kapitole 8 (o globálnych perspektívach uznania), ponúka Hrubec argumenty, ktoré osobne považujem za najpresvedčivejšie. Snaží sa zvýrazniť hodnotu interkulturálneho dialógu, v rámci ktorého možno hľadať spoločné hodnoty bez toho, aby došlo k šovinistickému vnášaniu západných hodnôt do iných kultúr.

Čo chcem zdôrazniť: základom mu je koncept ľudských práv. Oblúkom sa teda zasa vraciame k tomu, kde naša diskusia začala. V súvislosti so sporom medzi univerzalizmom a partikularizmom však voči Hrubcovmu riešeniu nenamietam. Vyjadriť sa Hrubcovými (resp. Fraserovej) pojmami: esencializmus (možno) má zmysel hľadať v rámci západnej racionalistickej kultúry, ale celkom iste nie v rámci interkulturálneho dialógu.

Kým v rámci západnej kultúry som teda trval na tom, že morálne minimum dokážeme vystopovať aj prostredníctvom rawlsianskych univerzalistických metód (ak ich, ako opäť zdôrazňujem, zbavíme ideologického nánosu liberalizmu), v rámci interkulturálneho dialógu dokáže iba jedna kultúra (západná) vychádzať z osvietenského racionalizmu a metodologického individualizmu, zatiaľ čo ostatné kultúry (Marek Hrubec si všimá najmä konfuciánsku, no neopomína ani islamskú a iné) musia nájsť zdroje pre koncept základných ľudských práv vo svojich vlastných hodnotových tradíciách.

<sup>22</sup> Porovnaj BLAHA, L.: *Sociálna spravodlivosť a identita*, c. d., s. 97 – 104.

Povzbudivé je, že – ako dokladá Hrubec – takéto zdroje existujú aj v rámci iných, tradičnejších kultúr, hoci je v nich oveľa silnejšie zastúpená hodnota pospolitosti, resp. povinnosti voči celku. Chvilkami som sa síce nedokázal vzdať pocitu, že Hrubec vo svojej knihe schválne vypicháva tie (možno marginálne) črty konfuciánskej či islamskej tradície, ktoré mu vyhovujú z hľadiska požiadavky ľudských práv (a pripusťme, že požiadavka ľudských práv je, ak už nie pretláčaná, tak aspoň položená na stôl vďaka západnému diskurzu), no ostáva mi ako laikovi v neeurópskom myslení veriť, že Hrubec sa nepokúša o to, čo sám nazýva „*predstieranie konsenzu*“<sup>23</sup>, a že priestor pre zhodu na základných ľudských právach, ktoré by platili ozaaj univerzálne, je v interkultúrnom dialógu skutočne možné nájsť. V tomto Hrubcova teória ponúka veľkú nádej, a aj preto túto časť Hrubcovej knihy považujem intelektuálne za najvzrušujúcejšiu. Áno, v oblasti interkultúrneho dialógu plne zdieľam jeho presvedčenie, že „*úsilie o boj za ľudské práva vyžaduje formuláciu ľudských práv, ktoré by neboli nikdy vnucované a vychádzali by ‚zdola‘ z jednotlivých kultúr a zo vzájomných vzťahov uznania medzi ľuďmi z jednotlivých kultúr*“.<sup>24</sup> V tejto súvislosti Hrubec tematizuje aj vyššie naznačenú otázku ženských práv v moslimských spoločnostiach, v rámci ktorých je boj za zrovnoprávnenie možný, ale iba pri rešpektovaní daných islamských hodnôt.<sup>25</sup>

Hrubec sa snaží svoje úvahy o interkultúrnom „súpise“ základných ľudských práv doložiť aj príkladmi z praxe, pričom vyzdvihuje najmä Všeobecnú deklaráciu ľudských práv OSN a Medzinárodný pakt o hospodárskych, sociálnych a kultúrnych právach. V prípade oboch dokumentov pritom zdôrazňuje sociálne práva. Zároveň v nadväznosti na svoju kritiku ekonomickej globalizácie tematizuje aj otázku zodpovednosti (záväzkov) nadnárodných korporácií a medzinárodných finančných inštitúcií, ktoré rozhodne nie sú bez viny, ak hovoríme o extrémnej chudobe, aká je dnes vo svete. V súvislosti s globálnou chudobou autor sympaticky využíva dielo antropológa Jamesa Scotta, ktorý – ako som upozorňoval aj ja vo svojich štúdiách o manipulatívnom charaktere súčasnej spoločnosti (mimochodom, k tejto téme mi aktuálne vyšla kniha *Matrix kapitalizmu: blíži sa revolúcia?*) – upozorňuje na rôzne tiché (imobilné) formy odporu zneuznaných skupín obyvateľstva. Čo je najdôležitejšie, Hrubec trefne poukazuje na globálnu chudobu ako príklad významnej zneuznanej skupiny, ktorá nie je v západnom manipulatívnom diskurze rozpoznaná iba preto, lebo formy jej odporu nie sú rozpoznateľné z hľadiska západných politických zvyklostí (nepochodujú, nedemonštrujú, neskandujú, ale ticho trpia, hladujú a umierajú).<sup>26</sup> Práve v úvahách o globálnej chudobe sa ukrýva významný prínos piatej časti knihy. Ako Hrubec argumentuje, „*významným dôvodom, prečo sú držiteľia práv zneuznávaní, je skutočnosť, že v právnom usporiadaní nie sú jasne uznané záväzky silných ekonomických a finančných aktérov, ktorí pôsobia v prostredí globálneho kapitalizmu*“.<sup>27</sup>

Napokon sa Hrubec dostáva k pútavým úvahám o extraterritoriálnom uznaní, ako aj o možnostiach utvorenia globálneho štátu (Wendt), ktoré rozvíja na pozadí vlastných reflexií o globalizácii a deetatizácii. V naznačených súvislostiach, ktoré sa pre šírku a hĺbku problematiky nedajú vtesnať do tejto recenzie, Marek Hrubec konceptualizuje aj smerovanie Európskej únie. Ako

<sup>23</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti...*, c. d., s. 395.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 362.

<sup>25</sup> Porovnaj *ibidem*, s. 392 – 393.

<sup>26</sup> Porovnaj SCOTT, J. C.: *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven & London : Yale University Press, 1990.

<sup>27</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti...*, c. d., s. 404.

cítiť, neofunkcionalistické interpretácie sú mu príliš elitárske, hoci teleologizmus neodmieta; na druhej strane, intergovernmentalizmus je príliš zasadený do realistickej teórie medzinárodných vzťahov, ktorú Hrubec v celej práci kritizuje. Azda najbližšia jeho prístupu je teória vzájomnej závislosti (*interdependence theory*), čo vidieť napríklad vo chvíli, keď zdôrazňuje, že EÚ vznikla aj ako „*obranná reakcia na vonkajšie globalizačné tlaky*“.<sup>28</sup> Úplne však nemožno vylúčiť ani vplyv spomínaného intergovernmentalizmu, ak do úvahy zoberieme napríklad aktuálne dominantnú teóriu v rámci európskych štúdií, a teda koncepciu Andrewa Moravcsika, podľa ktorej štáty v rámci európskej integrácie iba slúžia záujmom najmocnejších ekonomických hráčov na svojom území – a opäť sme pri súkromných korporáciách.<sup>29</sup>

Hrubcove úvahy o Európskej únii sú veľmi vyspelé a teoreticky podkuté, no z hľadiska normatívnych stanovísk cítim určitý problém z hľadiska toho, na čom sme sa – ako som uviedol v úvodných častiach tejto recenzie – dokázali jednoznačne zhodnúť: na prioritě sociálnych práv pred politickými. Lenže v kapitole o EÚ Hrubec spomína najmä reflexie Claudie Ritterovej, ktorá zdôrazňuje predovšetkým otázku kreovania európskej identity cez akty demokratickej participácie na spoločnom európskom diskurze. Do centra sa takto dostávajú otázky politickej a kultúrnej identity, zatiaľ čo – podľa môjho názoru – sociálny rozmer ustupuje do úzadia. Možno sformulovať podozrenie (hoci – a to chcem zdôrazniť – toto podozrenie nie je namierené na Hrubcovu teóriu, ktorá je v tomto ohľade vyslovene zameraná na sociálny aspekt), ktoré je typické pre celý postmoderný diskurz zhruba od študentských kultúrno-libertínskych rebélií z roku 1968: že síce sociálne práva (dočasne) získali navrch nad liberálnymi, ale že zároveň kultúrne a postmateriálne práva (definitívne) prevancovali tie sociálne.

Iste, niekto môže namietnuť, že nejde o rozpor: jednoducho môžeme bojovať za obidve veci, aj za uznanie vlastnej kultúrnej identity, aj za sociálne práva. Fraserová na tejto duálnej požiadavke postavila celú svoju teóriu. Samozrejme, do filozofického vreca možno nahádzať úplne všetko. V politike sú však dôsledky dramatickejšie: ak nebudeme trvať na tom, že predovšetkým v ére globálneho kapitalizmu, v dobe, keď neoliberálna ekonomická globalizácia rozožiera sociálny štát (na čo Hrubec výstižne upozorňuje), treba bojovať najmä proti zneuznaniu v ekonomickej sfére, a teda proti chudobe, vykorisťovaniu a sociálnej nerovnosti, tak všetky kultúrne víťazstvá, počnúc homosexuálnymi sobášmi a končiac uznaním formálnych práv indiánskych menšín niekde v Latinskej Amerike, skončia ako víťazstvá Pyrrhove. Dobrý príklad používa William Robinson vo svojej práci *Latin America and Global Capitalism*, keď opisuje príbeh konkrétneho kmeňa latinskoamerických Indiánov, ktorým vlády v Mexiku, Peru, Ekvádore či Brazílii po rokoch menšinových bojov naveľa ústavne priznali kultúrne práva, no šmahom ruky im zároveň odobrali vlastnícke práva na ich historické pozemky a tie odovzdali do užívania všemocným nadnárodným korporáciám.<sup>30</sup> Hrdí Indiáni sú dnes kultúrne plne uznaní... a ekonomicky vyvlastnení... To len na pripomenutie toho, na čom dnes v časoch sociálne necitlivého globálneho kapitalizmu skutočne záleží.

Vráťme sa ešte k EÚ, aby moje kritické pripomienky neostali len vo formálnej rovine. Keď hovorím o dôraze na sociálne otázky pri formovaní európskej identity, mám na mysli napríklad

<sup>28</sup> Ibidem, s. 341.

<sup>29</sup> Porovnaj CINI, N., BORRAGAN, N. (eds.): *European Union Politics*. Oxford : Oxford University Press, 2009, kap. 5, 6 a 7.

<sup>30</sup> Pozri bližšie ROBINSON, W. *Latin America and Global Capitalism*. Baltimore : The Johns Hopkins University Press, 2008, s. 304 – 309

projekt, ktorý by bol podľa môjho názoru užitočnejší než posilnenie mechanizmov participácie, a teda projekt *celoeurópskeho* všeobecného základného príjmu. Van Parijsova myšlienka garantovaného príjmu je všeobecne známa a Marek Hrubec patrí k jej najagilnejším obhajcom, hoci túto myšlienku neobhajuje v pôvodnej egalitárno-liberálnej verzii, ale vo verzii kritickej teórie uznania.<sup>31</sup> V súvislosti s budovaním európskej identity ju však obchádza.

Pritom, podľa môjho názoru, by len máločo posilnilo pocit európskej identity u občanov EÚ viac, než keby dostávali základný príjem priamo z Bruselu (bez akýchkoľvek národných prevodných pák, v rámci ktorých by sa bezpochyby stratil kus európskej identity a ktovie čo ešte). Keby si každý občan našiel pravidelne na účte finančný prevod od Európskej komisie a získaval by tak pocit z EÚ ako skutočnej domoviny, ktorá mu garantuje sociálne istoty a pozitívnu slobodu, možno by to bolo momentálne to najrozumnejšie využitie myšlienky základného príjmu, ktorú obaja s Markom Hrubcom politicky presadzujeme (hoci ani jeden z nás ju nepovažuje za systémové a dostatočné riešenie).<sup>32</sup> Tým však nechcem spochybniť Hrubcove úvahy; naopak, oceňujem, že tak myšlienku potreby európskej integrácie, ako aj všeobecného základného príjmu tematizuje, hoci nie vo vzájomnej súvislosti.

Blížime sa k záveru nášho prehľadu o Hrubcovej knihe. Ostáva už len kapitola, ktorá nesie názov *Záver. Ke kritickej teórii globálnej spravodlivosti* a v ktorej nielen zhŕňa doterajší výklad, ale ponúka aj náčrt princípov svojej teórie spravodlivosti, resp. uznania. Doplňme však, že to, čo by v Rawlsovej teórii tvorilo vyústenie argumentácie; to, k čomu celý čas argumentačne smerovala aj moja knižka *Spät' k Marxovi?*, t.j. princípu spravodlivosti, to má v knižke Marka Hrubca čisto ilustratívnu hodnotu a dôvod je z metodologického hľadiska vysvetlený autorom veľmi jasne: „...kritickej teória nekladie dôraz na izolované princípy a nepovažuje ich za príliš dôležité.“<sup>33</sup> Autor vzápätí zdôrazňuje, že jeho princípy uznania sú len náčrtom a ponúkajú len orientačné vodidlo na určenie tém ďalšej analýzy.

Vychádzajúc z vysvetlenia autora, ktorý nepostupuje v rámci abstraktnej logickej analýzy, ale vychádza z kritickej teórie spoločnosti, nebudem sa púšťať do kritickej analýzy ponúknutých princípov. Môžem len dodať, že niektoré sú mi sympatické (princíp potrieb), niektoré menej (oceňovanie talentov, ktoré je v priamom rozpore s mojou radikálnou teóriou eliminácie prírodnej lotérie) a niektoré vôbec (uznanie zásluh, resp. výkonu, ktoré sa vyslovene prieči mojej teórii čistého úsilia, podľa ktorej má byť oceňovaná pracovitosť, nie schopnosť, talent a výkon).<sup>34</sup> Isté je, že Hrubec vo svojich princípoch ponúka progresívne myšlienky (napr. ekonomická demokracia či pozitívna diskriminácia), ktorým som venoval relatívne veľa priestoru aj vo svojej koncepcii<sup>35</sup>, a táto naša zhoda ma o to viac teší, hoci som ju – vzhľadom na to, že Marka Hrubca a jeho názory poznám – očakával. Marek Hrubec nesklamal: jeho záverečné princípy možno nemajú až taký význam z hľadiska argumentácie, ale ponúkajú jasné svedectvo o tom, že autor knihy *Od zneuznania k spravodlivosti* patrí k tým najkomplexnejším mysliteľom sociálnej spravodlivosti z hľadiska myšlienkového hĺbky, záberu a tém.

<sup>31</sup> Porovnaj VAN PARIJS, P., HRUBEC, M., BRABEC, M. a kol.: *Všeobecný základný príjem*. Praha : FILOSOFIA, 2007.

<sup>32</sup> Porovnaj napr. BLAHA, E.: *Spät' k Marxovi?*..., c. d. , s. 216 – 223.

<sup>33</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti*..., c. d., s. 456.

<sup>34</sup> Porovnaj BLAHA, E.: *Spät' k Marxovi?*..., c. d.

<sup>35</sup> Pozri bližšie ibidem, kap. 3, 6 a 7.

Na záver možno súhrnne skonštatovať, že Hrubec vo svojej knihe majstrovsky ukazuje, kde všade možno nájsť rezervy liberálneho prístupu a oprávnenne tento prístup kritizuje za odtrhnutosť od reality a konkrétnych bojov za uznanie. Pravda – a tu je moja výhrada – ak liberálny princíp nechápeme ako konečný bod, v ktorom sa má sociálna teória zastaviť, limity liberálnej teórie môžu byť skôr impulzom na ďalšie skúmania, nie automaticky diskvalifikáciou liberálnej teórie v rámci jej vlastných hraníc, ktoré vymedzujem ako formuláciu minimalistickej morálky ľudských práv. Za zmyslupnejšie považujem očisťovanie liberálnych teórií od ideologického nánosu, ktorého je – či už v dielach Rawlsa alebo iných sociálnych liberov – pozhennane. Opakujem však, že s vodou by sme z vaničky nemali vylietať aj dieťa.

Liberalizmus sa mylne domnieva, že bez organickej solidarity dokáže udržať spoločnosť pohromade aj v prípade ekonomických a hodnotových kríz; že si vystačí len s hodnotami tolerancie, neutrality a stability. Na tento omyl upozorňuje Marek Hrubec vo svojej kritickej teórii spolu s komunitaristami a neomarxistami veľmi presne. Napokon, na tento omyl liberálov som sa snažil upozorniť vo svojich úvahách o koreňoch fašizmu, naposledy v štúdiu *Individualizmus, ako ho nepoznáte*.<sup>36</sup> Tento zjavný deficit liberálnej teórie by nám však nemal zatvárať oči pred pozitívami, ktoré liberalizmus v rawlsiánskej podobe prináša. V oblasti definovania morálneho minima v podobe ochrany základných (sociálnych, politických, občianskych) práv je jeho argumentácia v rámci západnej modernej spoločnosti nesmierne užitočná. Práve to som sa snažil vo svojej vnútornej polemike s knižkou Marka Hrubca dokázať.

Bez ohľadu na túto čiastkovú výhradu či iné drobné námietky, ktoré sú len námetom do diskusie a nie ortieľom nad ktorýmkoľvek zo záverov Hrubcovej knihy, chcem na záver zdôrazniť, že som nesmierne rád, že som si knižku Marka Hrubca prečítal. V tomto recenznom článku som síce zdôrazňoval najmä kritické pripomienky, zatiaľ čo v tých častiach, kde sa s autorovou argumentáciou plne stotožňujem (za všetky pripomeňme kapitoly o globálnej chudobe či o extraterritoriálnom uznaní) som iba stručne predstavil. To nech čitateľa tohto vedeckého článku nemätie. Čítanie Hrubcovej knihy je mimoriadnym zážitkom a veľkým intelektuálnym dobrodružstvom! Možno aj preto, aby som zvýraznil hlboké sociálne poslanstvo tejto knihy, nedá mi na záver neodcítovať jednu z myšlienok autora – myšlienku, ktorá atmosféru jeho knihy vystihuje asi najpriamejšie: „*V šesťdesiatych rokoch sa generácia mladých ľudí v Nemecku začala pýtať svojich rodičov, čo robili za druhej svetovej vojny a ako reagovali na existenciu nacistických koncentračných táborov. Ako odpovieme my na otázku, ako sme reagovali na súčasný globálny poriadok, ktorý má ročne viac obetí, než koľko si vyžiadal každý rok druhej svetovej vojny? Podľa štatistických údajov umiera na následky chudoby a príčin s ňou spätých približne 18 miliónov osôb ročne.*“<sup>37</sup>

<sup>36</sup> BLAHA, L.: *Individualizmus, ako ho nepoznáte*. In: *Filosofický časopis* 2012/1, s. 77 – 97.

<sup>37</sup> HRUBEC, M.: *Od zneuznania k spravodlivosti...*, c. d., s. 248.