

• DISKUSIA •

MAREK HRUBEC

Intersubjektivní podmínky spravedlnosti

Rád bych odpověděl na diskusní příspěvek Ľuboše Blahy „Obrana liberalizmu, alebo niekoľko poznámok ku kritickej teórii uznania Marka Hrubca“, který byl otištěn v minulém čísle *Studia Politica Slovaca*.¹ Potěšilo mě, že se velmi seriózně a podrobně zabývá mojí knihou *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*,² která je výsledkem mého dlouhodobého zkoumání v oblasti filosofie a sociálních věd. V názvu svého příspěvku sice skromně uvedl slova „několko poznámok“, ale v jeho případě to znamená rozsáhlý analytický text na několik desítek normostran. Pro mě jako autora analyzované teorie je jeho příspěvek velkou výzvou, které není možné odolat. Kromě toho je Ľuboš Blaha politickým filosofem, kterému nestačí vyjadřovat se k mnoha jednotlivým problémům, ale také on má ambici formulovat celkové teoretické stanovisko. Navíc bych měl dodat, že různé diskuse s ním pro mě bývají nejen profesionálně podnětné, ale také příjemně přátelské.

Na úvod musím začít také skromně a zmínit, že velmi pochvalná slova, která Blaha o významu a obsahu mé kritické teorie společnosti a politiky ve svém textu napsal a mnohostranně rozvíjel, mně na jedné straně udělala radost, na straně druhé si nejsem jist, zda si je skutečně zasloužím. Ale k věci samé.

Ľuboš Blaha píše, že ho v mé knize zaujaly nejvíce tři oblasti. Za prvé, současný diskurs o sociální spravedlnosti (zejména v diskusích mezi liberalismem, komunitarismem a analytickým marxismem), za druhé, kritická teorie společnosti (především v současné podobě zaměřené na problematiku uznání), a za třetí, globální studia (hlavně kritika ekonomické globalizace). Tyto oblasti mu následně do značné míry slouží pro strukturování jeho rozboru mé teorie, přestože jej členění ještě podrobněji. Jeho příspěvek je rozdělen do tří základních částí: za prvé – „Význam Hrubcovej monografie“, za druhé – „Nevylievajte z vaničky s vodou aj – liberalizmus“, za třetí – „Ku globálnej teórii uznania Marka Hrubca“. Přestože některé argumenty musím z obsahových důvodů spojit napříč těmito částmi, obecně vzato tento základní rámec členění rozboru respektuji a ve svých odpovědích se v něm pohybuji. Nejvíce prostoru přitom věnuji zásadnímu tématu vývoje kritických paradigmat.

¹ BLAHA, Ľ., Obrana liberalizmu, alebo niekoľko poznámok ku kritickej teórii uznania Marka Hrubca. *Studia Politica Slovaca* 1/2012, s. 108–122.

² HRUBEC, M., *Od zneuznání ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*. Praha : Filosofia, ediční řada Filosofie a sociální vědy, 2011.

1. Sociální a politická filosofie a sociální vědy

Na počátku svého příspěvku se Blaha zabývá otázkami založení teorie vzhledem k metodologii. V této souvislosti bych nejprve rád uvedl poznámku k disciplinárnímu a subdisciplinárnímu rámci své práce. Blaha má pravdu v tom, že politická filosofie je v současné době subtilnějším proudem myšlení, i když musím poznamenat, že oproti jiným proudům, jež se zabývají podobným rozsahem problémů, má značně větší vliv, neboť se věnuje otázkám, které mají pro legitimizaci současného společenského uspořádání větší význam. Otázkou však je, zda je politická filosofie schopna postihnout to, co je pro tento systém podstatné. Pochybuji o tom, a proto svůj výzkum nezaměřuji úzce na politickou filosofii. Jak uvádím ve 2. kapitole své knihy, ve své kritické teorii společnosti a politiky vycházím z obecně pojaté sociální filosofie (včetně politické filosofie, ekonomické filosofie, právní filosofie, morální filosofie atd.), kterou navíc provazují se sociálními vědami, v mém případě především s politologií, sociologií a globálními studiemi. Nejedná se tedy jen o subdisciplinární úvahy v rámci politické filosofie, jak uvádí Blaha. V knize vysvětluji, proč současnou koncepci praktické filosofie, s koncentrací hlavně na politickou filosofii, a současnou koncepci sociálních věd považuji za pojetí autoritářské a metodologicky neudržitelné. Z tohoto důvodu je podle mého názoru třeba provést redefinici výzkumného programu filosofie a sociálních věd, což nelze realizovat jen z hlediska jedné subdisciplíny, ať už je to politická filosofie nebo něco jiného.

2. Kritická paradigma

V dalším bodu svého příspěvku Blaha interpretuje mé rozborů historického vývoje paradigmat, se zaměřením na vývoj paradigmat kritické teorie. Toto téma je důležité pro vyjasnění stanovisek v naší diskusi, neboť se jedná o nároky kladené na soudržnost a vnitřní konzistenci teorie. Blaha souhlasně uvádí, že vývoj paradigmat postupoval od paradigmatu práce přes další paradigmata až k současnému paradigmatu sociálního uznání. V této souvislosti říká, že chápe, že tento vývojový posun má své „hlubší ideové příčiny“, které souvisejí se zastaráním paradigmatu založeného na vztahu subjekt-objekt a se zavedením nového, intersubjektivního přístupu (subjekt-subjekt), který se uplatňuje také v intersubjektivním paradigmatu uznání. Nejsem si však jist, jestli tyto příčiny skutečně s porozuměním analyzuje, neboť vzápětí píše, že odvrát od subjekt-objektového paradigmatu práce je z ekonomických důvodů možný v euro-amerických společnostech, ale ne jinde. Souhlasím, že potřebujeme řešit ekonomické otázky, které se dříve pokoušelo vyjasnit paradigma práce, ale paradigma práce neposkytlo dostatečné řešení ekonomických otázek ani na Západě, ani nikde jinde. Blaha neuvedl, na základě jakých důvodů by bylo možné ještě dnes považovat paradigma práce za věrohodné a udržitelné.

Ve své knize jsem se sice vývoji jednotlivých paradigmat věnoval, ale nepovažoval jsem za nutné každé paradigma podrobně od začátku představovat, neboť jsem u čtenáře předpokládal určitou obeznámenost s touto problematikou. Abychom mohli dospět k nějakému hodnocení, připomeňme si tedy hlavní charakteristiky paradigmatu práce a paradigmatu uznání. Paradigma práce – nebo konkrétněji paradigma produkce – vychází z obecnějšího paradigmatického rámce vědomí, jak jej vypracoval Hegel. V jeho výkladu se jedná o historický vývoj vědomí, ducha, který postupně poznává sám sebe, postupuje od vědomí k získání sebevědomí. Marx a další socialisté zbavili tento výklad metafyzického pozadí, navázali na momenty pracovní aktivity

a materialisticky reformulovali vývoj ducha na vývoj kolektivního dělnického subjektu, který poznává a překonává sám sebe svojí prací.

Hegelův duch, a následně i Marxův revoluční subjekt, kráčí dějinami a poznává sám sebe. Proletariát přeměňuje přírodu v produkty své práce, subjekt opracovává objekt. Marx kritizuje kapitalismus za to, že tento subjekt-objektový vztah přenáší také na vztahy mezi subjekty, tedy na subjekt-subjektový vztah, konkrétně na vztah mezi kapitalisty a dělníky. Marx tedy pomocí subjekt-objektového paradigmatu provádí kritiku a deskripci daného nežádoucího stavu. Problém nastává ve chvíli, kdy má normativně říci, co by mělo tento manipulativní subjekt-objektový vztah nahradit. Marx totiž téměř vůbec normativitu, tedy pojetí žádoucího stavu společnosti, nerozpracovává. Ve svém celém díle jí věnuje nepatrný zlomek své práce a záměrně – z tehdy přesvědčivých důvodů – se omezuje jen na pár stručných tezí. Je to pochopitelné, ve své době totiž podobně jako mnozí další předpokládal, že vývoj společnosti je silně zákonitě determinován, směřuje ke konfliktu a revoluci, po níž už si lidé sami rozhodnou, jak společnost normativně uspořádat. Svůj úkol viděl v tom, že ukáže, jak společnost přivést k revoluci, a nikoli v normativním pojetí porevolučních poměrů. Avšak 20. století nám ukázalo, že vývoj není tak deterministicky jednoznačný a jednosměrný. Jak vysvětlit, proč místo komunistické revoluce přišel konzervativní obrat v podobě první a druhé světové války? Jak to, že se místo komunismu objevil nacismus a fašismus? A jak to, že místo stále větší polarizace mezi sociálními třídami došlo po druhé světové válce v západních zemích k omezení konfliktů a k ustavení sociálního státu? Jak to, že sociální stát byl v posledních desetiletích dekonstruován a místo něj se neprosazoval socialismus ale neoliberalismus? Nyní v globální ekonomické krizi neoliberalismus ztroskotává, ale je jisté, že místo něj automaticky hned přijde lepší systém? Jak je vidět, vývoj není zákonitě zaručen a nesměruje přímo k nějaké spravedlivější společnosti. Pokud nebudeme schopni nabídnout normativní koncepci, jež by ukázala, k jaké žádoucí společnosti bychom mohli směřovat, budou se ke slovu a k moci jako už mnohokrát dostávat stále více ti, kteří svoji normativní teorii představí. Jejich normativita přitom může být nebezpečně neoliberální, nekonzervativní či jinak represivní.

Pokud se tedy shodneme, že normativní teorii společnosti potřebujeme, nezodpovězena zůstává otázka, co dělat, když ji paradigma práce nenabízí. Máme sice kritiku a popis monologického a manipulativního subjekt-objektového vztahu, ale nemáme normativní východisko z tohoto negativního stavu. Také Marx subjekt-objektový přístup v náznacích svých normativních úvah překračoval. Věděl, že je třeba kriticky řešit problémy spojené s prací, ale zároveň netvrdil, že vztahy mezi lidmi ve společnosti lze pozitivně založit na subjekt-objektovém přístupu, který je ze své podstaty instrumentální, a tedy manipulativní a agresivní. Normativně není žádoucí přistupovat k druhým lidem, tedy k druhým subjektům, jako k objektům, jako k věcem. Opracovávat lze přírodu, i když instrumentální vztah k přírodě má také své značné meze v podobě devastace životního prostředí, ale nelze opracovávat druhé lidi. Už víme, kam taková normativita, jež člověka opracovává a činí z něj objekt čili věc, vede: Arbeit macht frei. Katastrofa druhé světové války, včetně koncentračních táborů, prakticky ukázala, že subjekt-objektový vztah je normativně nepřijatelný. Kapitalistické vykořisťování a stalinské gulagy jsou jen slabšími verzemi instrumentálního subjekt-objektového přístupu, jenž vrcholil holokaustem. Přinejmenším od té doby je subjekt-objektové paradigma nepřijatelné. Po druhé světové válce se proto mnozí levicoví autoři, včetně kritických teoretiků a autorů dalších směrů, pokoušeli subjekt-objektové paradigma, včetně paradigmatu práce, redefinovat a doplňovat a nakonec problém vyřešit formulací nového paradigmatu.

Normativním východiskem z tohoto problému je subjekt-subjektový přístup, tedy intersubjektivní přístup k člověku, v němž je uznána subjektivita druhého člověka. Druhý není z normativního hlediska věcí, objektem, ale rovnocenným subjektem. Tato úvaha je zcela v souladu s Marxem, který se snažil překonat vykořisťování a odcizení mezi lidmi. Intersubjektivní přístup umožňuje vyjádřit zaprvé kritiku, když ukazuje deformaci intersubjektivních vztahů a jejich redukci právě na subjekt-objektový vztah, zadruhé umožňuje deskripci, když popisuje různé stávající vztahy mezi lidmi, a zatřetí umožňuje formulaci normativní koncepce, když ukazuje žádoucí intersubjektivní vztahy. Intersubjektivní přístup je tedy širší koncepcí než koncepce subjekt-objektová a z tohoto důvodu může vyjádřit jak kritiku a deskripci, kterou prezentoval subjekt-objektový přístup, tak i normativitu, kterou subjekt-objektový přístup neinstrumentálním mezilidským vztahům dostatečně poskytnout nemohl. Jinými slovy, kritiku a deskripci, které formuluje paradigma práce, lze formulovat také v rámci intersubjektivního přístupu.

Z hlediska tématu, tj. ekonomiky či kultury, jsou intersubjektivní vztahy jak ekonomické, tak i politické a kulturní, jinak řečeno, jak v základně, tak v nadstavbě. Intersubjektivní přístup se tedy může vyjadřovat jak k otázkám práce, tak k otázkám kultury a politiky. Také subjekt-objektové paradigma a obecněji hegelovské paradigma vědomí mělo své kulturalisticky a ekonomisticky zaměřené větve. Další autoři se jak z pravicových, tak z levicových pozic pokoušeli tento redukcionismus překonat a tematizovat zároveň kulturní i ekonomické otázky. Vlastní paradigma (ať už subjekt-objektové nebo intersubjektivní) tedy představuje obecnější rámec, který není tematicky limitován. Je proto Blahovým nedorozuměním, že intersubjektivní přístup, konkrétně paradigma uznání, příliš váže na kulturní otázky. To, že tak činil některý autor či některá autorka ještě neznamená, že tak činí všichni, včetně mě.

Paradigma uznání specifikuje intersubjektivní přístup tím, že ukazuje vývoj vztahů vzájemného uznání mezi lidmi. Ve své knize jsem vysvětlil, jak analýza začíná kritikou zneuznání, poté pokračuje deskripcí pozitivních prvků uznání v realitě a od nich pak dospívá k normativním požadavkům osob na formy uznání. Vysvětluji, jak zneuznané osoby provádějí kritiku různých forem svého sociálně-ekonomického i kulturního a politického zneuznání na lokální i na transnacionální a globální rovině. Odtud pak postupují k deskripci fragmentů různých forem uznání a dále na pozadí kritiky a deskripce k normativním formulacím vzorců uznání. Jedná se o dlouhodobý vývoj bojů o uznání, včetně třídních bojů, bojů proti dominanci atd. v oblasti ekonomiky, politiky a kultury. Marxův užší výklad, formulovaný jen kriticky a deskriptivně v rámci paradigmatu práce, je tedy zde v redefinované podobě zahrnut do širšího paradigmatu uznání, který umožňuje také širší metodologické formulace kritiky, deskripce a normativity. Vztahy vzájemného zneuznání mezi lidmi obsahují jak vztahy ekonomického vykořisťování, tak i vztahy politické dominance a kulturní diskriminace. Podobně boj o uznání a různé formy uznání zahrnují kladné vztahy vzájemného uznání mezi jedinci i skupinami osob jak v oblasti ekonomiky, tak i v oblasti politiky a kultury. Paradigma uznání je širší než paradigma práce jak tematicky (ekonomika, politika, kultura), tak i metodologicky (kritika, deskripce, normativita). Paradigma uznání tedy v sobě v aktualizované podobě obsahuje prvky překonaného paradigmatu práce. Tolik ke vztahu paradigmatu práce a paradigmatu uznání, jak jsem se jej snažil vysvětlit ve své teorii.

Nyní ale k Blahovu vlastnímu stanovisku. Blaha překvapivě uvádí, že se do Rawlsovy teorie pokusil „vpašovat“ určité marxistické myšlenky (slovo „vpašovat“ zde pokládám za celkem přesné). V této souvislosti také píše, že je mu bližší paradigma práce. Pokud měl Ľuboš Blaha toto skutečně na mysli, nelze než předpokládat, že si neuvědomuje, že liberální politická filosofie Johna Rawlse, o níž se Blaha teoreticky opírá, skutečně není založena na paradigmatu práce

inspirovaném Marxem či dalšími podobně zaměřenými autory. Natož na paradigmatu pudů. To platí i o jakékoli reformulaci Rawlsovy liberální politické filosofie, pokud má skutečně zůstat liberální – a různé doplňky na tom nic nemění. Blahovo vlastní teoretické stanovisko i jeho rozborů mé teorie jsou ve svém základu popřením tohoto paradigmatu práce. Nedivím se, že zastaralé paradigma popírá, divím se rozporu, že ho svým vlastním liberálním stanoviskem popírá a zároveň se k němu formálně hlásí.

Ľuboš Blaha ve svém textu „Obrana liberalismu“ a v dalších svých textech pochopitelně vychází ve svých hlavních tezích z priority liberté, svobody. Liberální paradigma svobody činí svým prvním principem svobodu a nikoli výše uvedené pojetí práce nebo sociální spravedlnosti (příčemž nyní nechávám stranou, do jaké míry a pro koho je schopno svobodu skutečně poskytnout). Pokud nechce skončit v rozporech, nemůže být pochopitelně založeno na tomto paradigmatu práce, které stojí na ekonomických a sociálních otázkách. Z metodologického hlediska je rawlsové paradigma svobody navíc pojaté ahistoricky jako momentální časový řez, což je zcela v rozporu s paradigmatem práce, jež se zaměřuje na historický vývoj sociálních bojů, ať už se jedná o marxistické přístupy, přístupy demokratického socialismu nebo jiné. Z tohoto hlediska stojí na jedné straně paradigma liberálních teorií a na straně druhé paradigmata socialistických teorií (paradigma práce, paradigma komunikace, paradigma uznání). Tato dvě paradigma jsou zcela odlišnými paradigmaty. Liberální teorie jsou proto také často kritizovány, a já je ve své teorii kritizuji též, že nejsou ochotny a schopny ani analyzovat problémy práce a řešit sociální a ekonomické otázky, ani dostát nárokům svobody pro všechny občany.

Podíváme-li se na liberální paradigma svobody podrobněji, vidíme, že majetní muži, měšťané, vypracovali původní liberální učení na obranu svých svobod vůči feudálním pánům, kteří měšťanské svobody svými aristokratickými privilegii potlačovali. Obrana těchto svobod a postup od konservatismu k liberalismu byly z tohoto hlediska jistě pokrokem, ovšem ne pro všechny sociální skupiny. Nepopírám dějinný přínos liberalismu, ale zároveň oceňuji další vývoj, který se snaží, přinejmenším od 19. století do dnešních dnů, překonat rámec liberálního uspořádání. Liberalismus je spojen se sociálními skupinami, které jej artikulovali a prosazovali v teorii i v praxi. Majetní muži si mohli dovolit „za závojem nevědomosti“ odhlédnout od sociálních otázek, jak požaduje ve své metodologii John Rawls a další liberálové. Ale pracující si toto dovolit nemohli, stejně jako si ženy v domácnosti nemohly dovolit odhlédnout od soukromé sféry a zaměřit se jen na sféru veřejnou, jak proti ženám ve svůj prospěch požadují liberálové. Liberální metodologie vznikla na obranu zájmů majetných mužů, měšťanů, a své metodologické základy si s sebou nese až do dnešních dnů. Je proto nepřijatelná pro nižší sociální skupiny, které si nemohou dovolit a pochopitelně ani nechtějí sociální nerovnosti za „závojem nevědomosti“ skrývat. Naopak chtějí sociální rozpory odhalit, upozornit na ně, formulovat je a odstranit je.

Požadovat po těchto sociálních skupinách (a po teoriích, jež jsou s nimi spjaty) zakrývání sociálních problémů a konfliktů je stejně absurdní jako navrhopat liberálům, aby v první řadě tematizovali sociální otázky a naopak otázky svobody, liberté, zakrývali za závojem nevědomosti a vyloučili je, případně se jimi zabývali (analogicky k liberálnímu přístupu k sociálnímu principu difference) jen v nějakém sekundárním principu difference o přijatelnosti nerovných svobod mezi občany. Nejedná se o to, že by jedno paradigma nerozebíralo také téma druhého paradigmatu a naopak, ale liberálové se pochopitelně tématu práce buď vůbec nevěnují, nebo práci vidí jen jako jedno z více témat a nikoli jako svoji základní kategorii, na níž celá teorie stojí.

Blaha si myslí, že argumenty Rawlsovy teorie jsou neutrálně abstraktní, dokonce se zmiňuje o „*najvyššej úrovni abstraknej normativity*“. Na jedné straně je možné říci, že jeho teorie je

mnohdy příliš abstraktní a zakrývá mnohé problémy, ale domnívám se, že problém je podstatně hlubší a horší. Nejedná se totiž primárně o celkovou míru abstraktnosti jeho teorie, neboť ona je abstraktní v případech, od nichž chce odhlížet, například od otázek sociálního postavení jedinců za závojem nevědomosti, ale v případech, na kterých jí záleží, abstraktní vůbec není, například při specifickém nastolování tématu svobody, jež je výhodné pro určité sociální skupiny. Rawls implicitně vychází z velmi konkrétních, historických a kulturních předpokladů, které však nechce přiznat a předstírá neutralitu. Blaha však liberální neutralitu hájí a chápe ji jako vhodný „metodologický nástroj“. Jak jsem ale již uvedl, snahou by nemělo být – například za konstrukcí „závoje nevědomosti“ – předstírat neutrální pozici, ale naopak odkrývat sociální, kulturní a další nerovnosti apod. Primární je kritika nespravedlnosti. Blaha si tedy musí vybrat, neboť se jen těžko zavděčí jak těm, kteří chtějí nespravedlnosti neutrálně zakrývat, tak i těm, kteří je naopak chtějí odhalovat.

Hovoří-li Luboš Blaha o tom, jaké paradigma či jaké teoretické zaměření je kde ve světě přijatelné, lze říci, že je to právě verze liberalismu, který Blaha hájí, která byla donedávna v předkrizovém období za pomoci vlivných vlastnických a mediálních mocenských skupin alespoň částečně přijímaná v relativně bohatých západních společnostech, zatímco jinde, především v rozvojových zemích, je považována za neadekvátní. V těchto zemích, kde je značná chudoba, je naopak vítáno intersubjektivní paradigma vzájemného sociálního uznání mezi lidmi, které lidem jak v rozvojových zemích, tak i lidem v zemích rozvinutých umožňuje – jak jsem se již zmínil – řešit ekonomické, kulturní i politické formy zneuznání, artikulovat boje o uznání a s normativním pojetím uznání dosahovat různých forem uznání ve všech sférách života, včetně realizace svobody. Priorita svobody v liberálním paradigmatu svobody lidem, kteří v rozvojových zemích umírají hladem, však příliš nepomůže. Naopak priorita sociálního uznání těchto lidí, především uznání jejich základních životních potřeb, o něž vedou své sociální boje, má v paradigmatu uznání svoji přesvědčivost.

Každé z paradigmat má své konstitutivní prvky, které nelze ignorovat. Každé má jiné priority, a proto mohou být ve vzájemném rozporu. Pokud bychom jen eklekticky nasypali různorodé prvky dohromady a nerozlišovali ani mezi hlavními charakteristikami jednotlivých paradigmat, mělo by vůbec smysl věnovat se detailním rozborům politické a sociální teorie? V praktické politice se často bohužel pragmaticky spojuje vše možné a čeká se, co narazí a co přežije, co je vzájemně rozporné a co se ještě spolu snese, byť eklekticky a ve vzájemných tlacích. Pro tento přístup jsou však analýzy politické filosofie zbytečně sofistikované. A ještě vyšší rovina rozboru, která pojednává o vývoji filosofických a vědeckých paradigmat, vyžaduje pochopitelně ještě náročnější analýzy, jež obsahují jemnější diferenciaci jednotlivých argumentů a neumožňují libovolná eklektická spojení vzájemně neslučitelných myšlenek. Karel Čapek napsal pohádku o pejskovi a kočičce, jak pekli dort, do něhož nasypali vše, co měli rádi: sladkosti, slané, hořké, atd. Tomu, který jim pak dort snědl, z toho bylo ale skutečně špatně.

3. Kritika ideologie

Blaha uvádí, že nás spojuje skutečnost, že on i já jsme se pokusili odhalit, v jakých aspektech je liberální teorie ideologická. Navrhuje „očisťovanie liberálnych teórií od ideologického nánosu, ktorého je – či už v dielach Rawlsa alebo iných sociálnych liberov – požehnane. Opakujem však, že s vodou by sme z vaničky nemali vylievať aj dieťa.“ Píše, že se však odlišujeme v tom,

že on považuje liberální metodologii za smysluplně využitelnou, zatímco já pokládám liberální metodologii natolik spojenou s liberální ideologií, že chci liberalismus odmítnout. Mé vlastní stanovisko je ale poněkud odlišné. Za prvé, je sice pravda, že se liberální ideologií částečně zabývám, ale je nutné říct, že to není hlavní zaměření mých rozborů. Spíše by se dalo říci, že tematizování ideologie tvoří pouze menší část mých rozborů liberalismu, neboť v tom nevidím hlavní problém. Jinými slovy, nestačí očistit liberální teorii od nánosů problematické ideologie, sama liberální filosofie či obecněji teorie je totiž problematická. Své analýzy zaměřuji zejména na hlubší problematiku, z hlediska obecnější sociální filosofie se koncentruji především na kritiku liberální politické filosofie, v níž jsou základy liberalismu, a dále z hlediska sociálních věd zkoumám historickou krystalizaci liberálního stanoviska. Jelikož Ľuboš Blaha tyto rozborů nechává stranou a provádí jen kosmetickou očistu liberalismu od nánosů ideologie, nezkoumá problematické založení liberalismu a přehlíží tak jeho zásadní problémy. Bude-li se s nimi chtít vypořádat, nezbude mu než se pustit do vlastních kritických analýz základů liberalismu.

4. Komunitaristická kritika liberalismu

Komunitaristická kritika liberalismu mří, jak správně Blaha poznamenává, na pojetí vypjatého individualismu a z něho vyplývající odcizenou společnost. Absence soudržnosti a solidarity ústí v problémy s udržitelností společnosti. Blahova připomínka mé návaznosti na analýzy G. A. Cohena však již sama o sobě ukazuje, že moje kritika má širší než jen komunitaristický základ a vychází z pozic, jež jsou vlastní také směřům se sociálním a ekonomickým zaměřením. Omezení argumentace na spor komunitarismu s liberalismem Blahovi umožnilo zůstat na půdě liberalismu a pouze ho doplnit o komunitaristické založení. Tím však opomíjí jádro mé argumentace.

Nejprve bych rád uvedl drobnější problém, a to že sice obhajují vzájemné uznání mezi jedinci v pospolitosti a lze tedy říci, že jde o různé společenské vazby, ale nikde neobhajují „organické“ společenské vazby, jak několikrát píše Blaha. Termín „organický“ odkazuje až příliš ke konzervativním pojetím pospolitosti a společnosti. Pospolitost a společnost však pochopitelně existuje také ve svých progresivních verzích.

Důležitější je ale upozornit na nedorozumění, které se v Blahově uvedení komunitaristických argumentů ukazuje v jeho absenci rozlišení mezi podstatnými nedostatky Rawlsovy liberální teorie a pouhou neúplností Honnethovy kritické teorie. U obou sice můžeme být nespokojeni s jejich analýzou společenské reality, jak Blaha píše, zásadní rozdíl je však v tom, že Rawls svoji teorii formuluje jako čistě normativní, a tudíž ani žádnou deskriptivní teorii, jež by se zabývala popisem reality, mít nemůže. Naopak Honneth ve svých metodologických východiscích na kritiku a popis reality nezapomíná a vyžaduje je, i když poté ve vlastním vypracování své teorie tyto své požadavky naplňuje nedostatečně. Z hlediska teoretických základů i z metodologického hlediska je tedy mezi těmito autory zásadní rozdíl.

5. Trichotomie *kritika – deskripce – normativita* a její aplikace

Zmíněný rozdíl vychází ze samotných základů sociální a politické teorie. Připomenuli-li stručně přístup, který jsem již výše naznačil a kterým jsem se ve své knize pokusil znovu založit

sociální a politickou kritiku, zejména kritickou teorii společnosti a politiky, mohu uvést, že toto založení provádím prostřednictvím formulace prvků, které byly implicitně přítomny v kritické teorii od jejího začátku, ale dosud nebyly explicitně formulovány a rozpracovány všechny tři v jejich vzájemných souvislostech: *kritika – deskripce – normativita*. Vzhledem k tomu, že Blaha se o argumentech spojených s touto trichotomií vyjadřuje dokonce na více místech pozitivně, vyvozují z toho závěr, že s tímto základním metodologickým přístupem souhlasí. Souhlasně píše o mé kritice současného hlavního proudu sociálních věd a přitom o něm konkrétně říká, že se jedná o „*bezduché využitie empirických sociálnych vied*“, „*bezduchý opis nestačí, treba ho vyvážiť kritickým rozmerom a normatívnou stránkou*“. Blaha dále v souladu se mnou uvádí: „*Odražil by som sa od Hrubcovej metodologickej trichotómie: kritika – vysvetlenie – normativita. Podľa Hrubca by adekvátna 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.*“ A dále říká „*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*“. To je však v naprostém rozporu s liberálními východisky Rawlsovy teorie.

Blaha se mylně domnívá, že Rawls popisuje realitu a že tudíž jeho teorie obsahuje druhý prvek trichotomie, tedy vysvětlení či deskripci. Avšak Rawls svoji teorie zcela záměrně formuluje pouze jako normativní a nechce, aby byla také deskriptivní. Obává se totiž, že by mohla být empiricky falsifikována. V jeho rané teorii určité fragmenty deskripce byly přítomny, ale jelikož byly různými autory kriticky napadány a vyvraceny, Rawls se rozhodl, že vypracuje volně plující normativní teorii bez empirického zakotvení. To, že Rawls chce učinit svoji normativní teorii realistickou, ještě neznamená, že ji činí deskriptivní, tedy že popisuje realitu. Realističnost zde pro něj znamená, že se pokouší svoji spekulaci formulovat takovým způsobem, aby byla uplatnitelná v praxi. Stále se však jedná o budoucí normativitu, která nemá spojení s popisem historické a přítomné reality. Když tedy Blaha obhajuje Rawlsův výklad s tím, že Rawls nechce zastírat nedostatky reality, a proto formuluje svoji teorii společnosti také s nedokonalými prvky, například s malou mírou solidarity, mýlí se zde s normativním charakterem Rawlsovy teorie. Rawlsova teorie není popisem reality, je normativním pojetím toho, jak si Rawls představuje žádoucí politické uspořádání. Blaha přitom píše, že Rawls nepopírá, že společnost se má dále rozvíjet podle spravedlivých principů, je si však vědom obsahových mezí Rawlsovy teorie, když uvádí, že se Rawls nikdy nedostane k ambicióznějším sociálním projektům.

6. Fundamentální kritérium

Luboš Blaha píše „*Čo (...) ponúka kritická teória? Aké fundamentálne kritérium platí v jej rámcoch? (...) Ved' ako určiť, čo je pokrokové, čo je progresívne, čo je pozitívne?*“ Ano, k této problematice jsem se vyjádřil vzhledem k základům a metodologii v prvních kapitolách knihy, jak Blaha uvádí. Ale tyto otázky jsem pak podrobně vysvětloval také na ploše skoro poloviny knihy, tj. v kapitolách 7 až 10. Blaha uvedl jen má metodologická východiska, ale už v tomto argumentu nesledoval, jak je podrobně uplatňuji při rozbořech vlastního vývoje bojů proti různým formám zneuznání v lokálním a globálním měřítku.

Luboš Blaha volá po zcela fundamentálním kritériu, které údajně nachází v neutralitě. Pochybují, že by to pro liberalismus neutralita mohla být. Za důležitější však považují, že kritická

teorie není ani dogmaticky ahistorická, jako jsou obvykle liberální teorie, ani není relativistická. Je historická, a to je značný rozdíl. Tyto otázky nejprve vysvětlují obecněji v podkapitolách 2.2 a 2.3 své knihy a pak podrobněji v historickém vývoji uznání v již uvedených kapitolách 7 až 10.

7. Kulturní kritika

Nechám nyní stranou Blahovy rozbor *komunitaristické* politiky uznání a s ní spjaté politiky identity, které provazuje s mojí teorií. Jak je zřejmé, i když provádím různé rozbor politiky identity, formuluji *kritickou teorii* uznání. Jen bych dodal, že jeho odkazy, které zpochybňují důležitost řešení kulturních, etnických, homosexuálních, lesbických a dalších otázek, zůstávají bez jeho explicitního vyjádření, zda tedy podle něj mají minority rezignovat na prosazování svých práv a zda se má tolerovat reprodukce represivních praktik uplatňovaných vůči menšinám. Zdá se, že ano, když Blaha tvrdí, že „*všetky kultúrne víťazstvá počnúc homosexuálnymi sobášmi a končiac uznaním formálnych práv indiánskych menšín niekde v Latinskej Amerike skončia ako víťazstvá Pyrrhove*“. Pokud by si každá menšina svá práva prosazovala separatisticky ve smyslu izolace od ostatních skupin, mohlo by to být kontraproduktivní, neboť by se v rámci menšiny mohly provazovat progresivní a regresivní tendence a ve svém důsledku by se tak reprodukovaly nebo dokonce produkovaly rozpory. Pokud však na sebe jednotlivé minority ve svém boji proti zneuznání navazují a prosazují společné progresivní základy bojů o uznání, dochází k progresu nejen pro menšiny, ale rovněž pro většinovou společnost. Nikoli fragmentace zájmů zneuznaných, ale naopak jejich spojenectví je cestou k získání různých forem uznání.

Přitom Blaha při úvahách za hranicemi jednotlivých národních států říká, že právě dialog a spojenectví různých kultur považuje za přesvědčivé: „*Práve v tejto, štvrtej časti jeho teórie, v kapitole 8. (o globálnym perspektívach uznania), ponúka Hrubec argumenty, ktoré osobne považujem za najpresvedčivejšie. Snaží sa zvýrazniť hodnotu interkulturálneho dialógu, v rámci ktorého je možné hľadať spoločné hodnoty bez toho, aby došlo k šovinistickému vnášaniu západných hodnôt do iných kultúr*“. A dodává: „*V tomto Hrubcova teória ponúka veľkú nádej a aj preto túto časť Hrubcovej knihy považujem intelektuálne za najvzrušujúcejšiu. Áno, v oblasti interkulturálneho dialógu plne zdieľam jeho presvedčenie*“. V transnacionální a nadnárodní rovině tedy neříká, že se mají řešit jen ekonomické a sociální otázky a že se má nechat kulturní a interkulturní problematika stranou. Naopak souhlasí s kritikou západocentrismu a požaduje uznání různých kultur. Otázkou je, proč podobně nepostupuje také na nižších rovinách uspořádání, na rovině národní a lokální.

8. Paradigma globálních interakcí

Z poslední části Blahova příspěvku „Ku globální teorii uznání Marka Hrubca“ je vidět, že je zde mnoho aspektů, které oba sice považujeme za významné a aktuální, nicméně nejsou předmětem rozsáhlých diskusí mezi námi, neboť na globální rovině oba souhlasíme s důležitostí a nutností řešit drastické problémy chudoby prostřednictvím uznání globálních chudých jakožto subjektu, jež požaduje zásadní sociální změny, ale který je většinou ignorován, neboť forma rezistence této sociální skupiny se z důvodu její ekonomické marginalizace nemůže projevat prostřednictvím demonstrací a stávek ve významných městech, většinou západních, jak

je to běžné pro klasické západní formy protestu, ale omezuje se téměř jen na každodenní boje o přežití, jež jsou pro drtivou většinu západocentricky orientovaných západních médií, politiků a občanů neviditelné. S Blahou sdílím rovněž odkazy na Robinsovy kritické analýzy globálního kapitalismu, který představuje strukturální a systémovou překážku pro naplnění požadovaného uznání. Významná je v této oblasti identifikace pozitivních prvků mezinárodního práva, jakým je například extrateritoriální uznání, prvků, které sice vycházejí ze současných nevyhovujících mezinárodních norem, ale které tyto normy zároveň některými svými aspekty překračují. Prosazování těchto prvků a identifikace jejich mezinárodních mezí umožňuje vyznačení cesty k překonání pouhého národního a mezinárodního řešení transnacionálních a globálních problémů a artikulaci nadnárodních a globálních forem uspořádání, které by umožnily nedeformované víceúrovňové uspořádání od lokální roviny přes rovinu národní až k rovině nadnárodní, ať už se jedná o nadnárodní rámec v makroregionálním měřítku nebo v měřítku globálním. To otevírá diskusi o paradigmatu globálních interakcí.

9. Evropská sociální a politická integrace

S tím úzce souvisí, jak tyto problémy řešit v jednom z makroregionů, konkrétně v Evropské unii. Souhlasím s Ľubošem Blahou, že v transnacionálních a nadnárodních diskusích o těchto otázkách je slyšet více úvah o politické demokracii a evropské identitě než o sociální problematice. Krize sice podnítila nové debaty o finanční a ekonomické integraci v EU, která by měla zajistit opatření, na něž jednotlivé národní státy nestačí, ale tyto konkrétní návrhy postrádají dostatečné zakotvení v požadavcích občanů. Občané v mnoha zemích sice demonstrují a stávkují, ale zatím se obracejí především proti svým místním vládám a svoje požadavky na úrovni Evropské unie teprve postupně artikulují. Jak píšu ve své knize, je to výzva pro to, aby se zaváděla jak ekonomická, tak i politická demokracie. Dodávám, že účastníci evropské pospolitosti by se měli navzájem uznávat a dospět k uznání sebe samých vzhledem ke sporům o mnohé evropské sociální, politická a další témata. Z deskriptivního hlediska je tedy v této věci v Evropské unii stále málo sociálního rozměru. Z normativního hlediska se už začíná požadovat, aby byla sociální dimenze na rovině EU více rozvinuta. To však musí vycházet z bojů o sociální uznání, jež vedou občané. Doufáme, že občané v reakci na dosavadní sociální problémy transnacionální ekonomické krize budou artikulovat také na evropské rovině více sociálních sporů a ukážou, že si nenechají sociální nespravedlnosti líbit. Tento vývoj pak bude paralelou k tomu, co lze kriticky, deskriptivně i normativně vyznačit také na národní a lokální rovině, na Slovensku a v Česku, v Praze, Bratislavě a na mnoha dalších místech.

Závěr

Nevyčerpal jsem sice všechny body, o nichž Ľuboš Blaha psal, neboť jsem se zaměřil na témata, o nichž jsem se domníval, že je třeba se jimi zabývat nejvíce a nejdříve. Několik zbývajících otázek nepovažuji za nedůležité, ale domnívám se, že je lze lépe analyzovat poté, co budou více prodiskutovány body, jimž jsem se zde věnoval. Na samý závěr bych rád zdůraznil, že si velmi vážím rozboru, který Ľuboš Blaha věnoval mojí teorii společnosti a politiky. To, že se k ní vztáhnul v jejím celku, byl schopen učinit právě proto, že také on sám má zájem o celkovou po-

litickou teorii, která vychází z filosofických základů a je následně sociálněvědně, v jeho případě zejména politologicky, inspirativně rozpracována. Těší mě, že na moji knihu reagoval a umožnil rozvinutí této diskuse. Domnívám se, že v naší debatě jsme však zatím jen na začátku. Ne proto, že bychom předtím nediskutovali, ale proto, že nyní naši rozpravu vedeme na jiné, vyšší úrovni rozvíjení našich argumentů a s ambicí identifikovat sociální, politické a další problémy, k jejichž odstranění chceme oba svojí celkovou teorií přispět.