

Nythamar de Oliveira, Marek Hrubec, Emil Sobottka, Giovanni Saavedra (eds.): *Justice and Recognition*

On Axel Honneth and Critical Theory

Porto Alegre, PUCRS – Praha, Filosofia 2015. 458 s.

Kniha *Justice and Recognition* je sborníkem nejdůležitějších esejů prezentovaných na čtvrtém mezinárodním symposiu o spravedlnosti, které se konalo v brazilském Porto Alegre v roce 2009. Studie prezentované v této knize vycházejí z teorie uznání Axela Honnetha, kterou buď rozvíjejí, nebo se vůči ní určitým způsobem vymezují. Celá publikace je rozdělena do čtyř částí.¹ První část recenzované knihy vymezuje téma společenského uznání a jeho praktického naplnění, druhá mapuje téma uznání z „domácího“ hlediska, a to především v souvislosti s normami práva a spravedlnosti, třetí část pak zkoumá otázky teorie uznání z nadnárodního a globálního pohledu. Zatímco první tři části se k Honnethově teorii vztahují explicitně – buď v její obecné podobě, nebo k jejím dílčím tématům –, závěrečná, čtvrtá část zasazuje Honnethovu teorii do širšího teoretického diskursu. Vzhledem k širokému tematickému i názorovému spektru, které příspěvky zahrnuté v tomto sborníku pokrývají, se ve své recenzi zaměřím pouze na tři studie, které považuji za nejvýraznější a určitým způsobem signifikantní.

Eduardo Bittar ve svém článku „Recognition and the Right to Difference: Critical Theory, Diversity and the Human Rights Culture“² obhajuje nezbytnost uznání rozdílnosti ve sféře lidských práv, přičemž právo na rozdílnost odvozuje právě z teorie uznání. Podle Bittara otevřely otázku uznání „rozdílnosti“ v roce 1968 studentské nepokoje. Během nich bylo právo na různorodost postaveno do protikladu vůči homogenizujícím tendencím moderní společnosti a namísto legalistického ducha „rovnosti“ byl vyzdvihnut skutečný duch svobody. Liberální koncept rovnosti před zákonem totiž v podstatě popírá nárok na uznání, protože nezohledňuje specifičnosti jednotlivých skupin, čímž v konečném důsledku dochází k jejich zneuznání.

1 Viz Introduction. In: Oliveira, N. de – Hrubec, M. – Sobottka, E. – Saavedra, G. (eds.), *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*. Porto Alegre, PUCRS – Praha, Filosofia 2015, s. 13–26.

2 Bittar, E. C. B., Recognition and the Right to Difference: Critical Theory, Diversity and the Human Rights Culture. In: Oliveira, N. de – Hrubec, M. – Sobottka, E. – Saavedra, G. (eds.), *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*, c.d., s. 27–48.

Bittar vychází ze základního předpokladu, že všem lidem je společná nejen různorodost, ale i respekt vůči druhým.³ Ovšem tento předpoklad v sobě skrývá i určité nebezpečí, které spočívá v tom, že uznání rozdílnosti nemusí vždy jít ruku v ruce s respektem, a může být tak v určitých krajních případech paradoxně zneužito i k popření emancipačních principů, které má zásadně hájit. Může pak následně nastolovat i požadavek rozdílnosti v zacházení s určitými skupinami obyvatel, což v nedávné historii sloužilo jako zástěrka diskriminačních zákonů (připomeňme si například tzv. norimberské zákony nacistického Německa).

Tuto možnost zneužití si však Bittar nepřipouští. Aby se vyhnul uznání faktu, že „různorodost“ může vést i k pošlapání lidské důstojnosti a emancipačních snah, tvrdí, že lidská práva musí být založena na takových attributech lásky, jakými jsou starostlivost, zodpovědnost, respekt a poznání. Tím ovšem přisuzuje lidským bytostem určité společné atributy – a v této souvislosti je možné mu zcela oprávněně položit otázku, kde končí atributy, které máme jako lidské bytosti společné, a kde tedy začíná naše jedinečnost? A proč by vlastně naším společným základním atributem musela nutně být láska, a nemohla by to být nenávisť? Zásadní problém Bittarovy koncepce tkví podle mého názoru v tom, že až nekriticky pozitivně adoruje „různorodost“ jakožto nástroj lidské emancipace, přičemž podceňuje možnost, že právě ona se může stát nástrojem sloužícím k podkopání lidských práv. Zároveň přisuzuje ideji „rovnosti“ pouze negativní konotace a nedoceňuje její důležitost při ochraně lidských práv.

* * *

Ve svém esejí „The Fabric of Justice: On the Limits of Proceduralism“⁴ Axel Honneth hájí tezi, že teorie spravedlnosti již neovlivňují, jako tomu bylo v minulosti, utváření politických programů, a podrobuje ostré kritice liberální teorie spravedlnosti. Nejprve zkoumá, jaké mají tyto teorie společné znaky, přičemž dospívá k závěru, že cílem, který si všechny bez výjimky stanovují, je nastolení spravedlivé společnosti. Spravedlivá společnost má při tom především zajistit, aby její občané jakožto individuální subjekty mohli usilovat o dosažení svých životních plánů a cílů, což má v konečném důsledku umožnit realizaci individuální autonomie každého jednotlivce. Možnost usilování o takovouto autonomii má být podle těchto kon-

3 „... and this is because we all have ‘something in common’, and this ‘something in common’ has to do with the equal possibility of us being responsible for having respect towards the other, and therefore, considered members of the community of those who exercise their rights, in the concrete measure of their own conditions. It is imperative, thus, that contemporary societies be able to promote and allow the equal access to recognition, and having it as the influx point of an organized community of citizens.“ Tamtéž, s. 33.

4 Honneth, A., *The Fabric of Justice: On the Limits of Proceduralism*. In: Oliveira, N. de – Hrubec, M. – Sobottka, E. – Saavedra, G. (eds.), *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*, c.d., s. 155–180.

cepcí koneckonců zajištěna redistribucí základních statků. Z toho je pak následně dovozováno, že má-li tato redistribuce být skutečně efektivní, musí se individuální subjekty sdružené ve společnosti prostřednictvím svobodné deliberace shodnout na principech a způsobech, jakými bude zajišťována – tedy na principech spravedlnosti.

Honneth liberální teorie spravedlnosti stojící na těchto předpokladech kritizuje, neboť se dle jeho názoru opírají o chybnou ideu existence zcela autonomních jednotlivců. Protože neberou v úvahu skutečnost, že naše individuální autonomie je utvářena prostřednictvím našich intersubjektivních vztahů, a nikoliv pouhou redistribucí statků, nemohou stávající liberální teorie spravedlnosti nikdy dosáhnout spravedlivého uspořádání společnosti. Honneth v této souvislosti také opakovaně zdůrazňuje, že jakožto redistributor statků nemůže nikdy v úplnosti fungovat stát. Existuje totiž mnoho podob sociálních vztahů, například rodina nebo vztahy v zaměstnání, které stát nemůže zcela regulovat, a tedy nemůže v těchto oblastech redistribuovat statky. Pro Honnetha jsou přitom právě rodina a zaměstnání klíčovými faktory sebeuznání každého jednotlivce.⁵

Honneth apeluje na to, abychom nadále svoji pozornost primárně již nezaměřovali na redistribucí statků, ale soustředili se namísto toho na různé typy uznání, na nichž je možné vybudovat novou teorii spravedlnosti. V této souvislosti akcentuje, že typy uznání není možné nijak přerozdělit, neboť jsou zcela zásadně ovlivněny svou historickou podmíněností. Honnethova nová teorie spravedlnosti, založená na různých typech uznání, se opírá o tři základní předpoklady: 1. všechny subjekty musí participovat na příslušném typu uznání; 2. každý typ uznání musí být posuzován vlastními morálními normami; 3. stát musí pozbýt svého monopolu na regulativní aktivity, které budou nadále vykonávány „nestátními“ aktéry.⁶

I v Honnethově konceptu spravedlnosti jde koneckonců o to, aby všichni členové společnosti měli stejné možnosti a podmínky, jež by jim umožnily realizovat vlastní autonomii,⁷ autonomie a sebeurčení každého jednotlivce se však nově mají

5 „On the other hand, these are the two spheres of action that appear especially significant in terms of promoting individual self-respect in a general and commonly understandable manner.“ Honneth, A., *The Fabric of Justice: On the Limits of Proceduralism*. In: Oliveira, N. de – Hrubec, M. – Sobottka, E. – Saavedra, G. (eds.), *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*, c.d., s. 169.

6 „If I were to outline this conception with a few key terms, I would say that, first of all, the distributional schema would have to be replaced by the involvement of all subjects in a given relationship of recognition. Second, a normative reconstruction uncovering the basic moral norms that underlie that relationship of recognition would have to replace the construction of a fictitious procedure. Third, the exclusive focus on the regulative activity of the state would be supplemented by a decentralized consideration of non-state actors and organizations.“ Tamtéž, s. 171.

7 „Clearly, even a counter-model must begin with the normative idea that all members of modern societies must be able to dispose over the same capacities and conditions for individual autonomy.“ Tamtéž.

utvářet skrze procesy vzájemného uznání. Jen prostřednictvím vzájemného uznání získá jednotlivec nutnou sebedůvěru, jež je nutnou podmínkou toho, aby artikuloval své potřeby, názory a schopnosti ve veřejné sféře. Spravedlnost tak v Honnethově podání sestává z určitých druhů uznání, díky kterým se subjekty učí, že jsou hodné respektu, čímž získávají svoji autonomii. Avšak tyto vztahy nemohou být vytvořeny společností ani nemohou být přerozděleny podle určitých pravidel. Honneth tedy navrhuje, aby redistribuce byla realizována na základě intersubjektivních vztahů, kde by určujícími faktory byla na úrovni veřejné sféry rovnost při deliberaci, na úrovni rodiny rovnost potřeb a na úrovni zaměstnání výkon a spravedlnost.⁸

Osobně považuji výše nastíněné Honnethovy názory za velmi problematické. Honneth totiž ignoruje historickou situaci moderního kapitalismu. V moderní kapitalistické společnosti je vztah mezi zaměstnanci a majiteli či manažery firmy hierarchický. To znamená, že majitel či manažér firmy požaduje největší podíl na zisku firmy pro sebe – bez ohledu na výkon, jaký on sám podává ve srovnání se svými zaměstnanci. Může se také například rozhodnout, že odmění méně výkonné zaměstnance firmy, kteří však vykazují větší loajalitu ke svému zaměstnavateli kupříkladu tím, že odmítnou založit odborovou organizaci. Honnethova teorie tak podle mého názoru nenabízí účinný lék na neduhy současné kapitalistické společnosti.

* * *

Ve svém eseji „Minimal Income as Basic Condition for Autonomy“⁹ Alessandro Pinzani tvrdí, že kromě základních forem uznání, jimiž jsou podle Hegela láska, oprávnění a solidarita, existuje ještě uznání „základní autonomie“. Tuto sféru Pinzani lokalizuje jako mezistupeň mezi sférou „lásky“ a „oprávnění“. Formování autonomie totiž záleží na různých společenských a ekonomických podmínkách. Jednotlivec je autonomní, pokud je schopen jednat v souladu s tím, co považuje za plán „dobrého života“ – tento plán může být inspirován jinými plány „dobrého života“ –, a uznává oprávněné morální a legální nároky sebe sama i ostatních občanů za součást života společnosti. Člověk, který si dovede představit svůj životní plán nezávisle na svém okolí, sice zvyšuje svoji šanci na prožití „dobrého života“

8 „This empirical agreement is what gives this alternative theory of justice the chance of reducing philosophy's distance from political praxis after all. Its task would be to demonstrate the institutional, material and legal conditions that would have to be fulfilled in order for different social spheres to take account of the norms of recognition upon which they are based. With the aim of promoting individual autonomy, they would have to defend deliberative equality within democratic legal relations, equity of needs within familial relationships, and performance fairness in relations of work. Not only that, they would also have to demand that all subjects be involved in these relationships of recognition.“ Tamtéž, s. 176–177.

9 Pinzani, A., Minimal Income as Basic Condition for Autonomy. In: Oliveira, N. de – Hrubec, M. – Sobottka, E. – Saavedra, G. (eds.), *Justice and Recognition. On Axel Honneth and Critical Theory*, c.d., s. 223–238.

podle svých představ, avšak autonomie, jíž dosahuje, je relevantní pouze pro něj, zatímco jednotlivec, který uznává i morální nároky druhých, napomáhá k vytváření podmínek, které umožňují, aby i druzí lidé mohli uskutečňovat své vlastní životní plány. Základní otázka, na niž Pinzani hledá odpověď, je tato: Jak lidé mohou utvářet a zvyšovat svoji autonomii?

Pinzaniho definice autonomie vychází z Van Parijsova konceptu skutečné svobody a ze Senova pojetí schopností. Podle Van Parijse v sobě skutečná svoboda nutně nese tři atributy: bezpečí, sebevlastnictví a skutečnou příležitost. Tedy příležitost uskutečnit svůj životní plán. Tato příležitost v sobě přitom zahrnuje nejen externí a objektivní, ale i interní a subjektivní možnosti a schopnosti jednání. V této souvislosti hraje důležitou roli fakt, že naše svoboda může být okleštěna i interními schopnostmi či možnostmi. Některé z interních překážek nám totiž dovolují realizovat relativně nerestriktivní životní plán, zatímco jiné, například neznalost čtení a psaní, ho velmi omezují.

Tuto Van Parijsovu definici skutečné svobody Pinzani navíc obohacuje ještě o Senův přístup, který rozlišuje mezi fungováním a schopnostmi. Sen fungování chápe jako určitou aktivitu, kterou vykonáváme, přičemž je pro něj klíčovou otázkou, zda ji provádíme z vlastní vůle, nebo jen proto, že nemáme jinou alternativu. Dalším atributem, který určuje podobu a rozsah svobody, jsou podle Sena naše schopnosti. Právě schopnosti nám totiž otevírají určité možnosti fungování, a proto si lidé se stejnými schopnostmi sice mohou zvolit různé fungování, ale lidé s různými schopnostmi si stejné fungování s úspěchem zvolit nemohou. Sen tak konstatuje, že reálné možnosti našeho fungování, a tím i naše svoboda jsou ovlivněny i subjektivními překážkami, které nám neumožňují zrealizovat určité fungování.¹⁰ Jednotlivec musí rozvinout určité schopnosti, aby mohl být svobodným, a tedy rozhodovat o druzích svého fungování.¹¹

10 „This word results from the fusion of capacity and ability. According to Sen we cannot think of a capability as something isolated, but we should always consider it with reference to a set of capabilities. A person always has a set of capabilities which allow her to exercise a certain set of functionings, but there is no necessary relation between these and those: two individuals can have the same set of capabilities and choose different sets of functionings, or – on the contrary – have different capabilities and share certain functionings (as in the example of the manager and the worker both riding a bike). In Sen’s vision, capabilities are therefore possibilities, or opportunities of functioning. They are no mere capacities: saying that someone has the capability of moving freely to another city does not refer to her capacity of moving (or in her being able to move), but to the actual options she has of really doing it. In this sense, capabilities refer not only to capacities and abilities, but also to states of mind, to other subjective states (like being healthy, being illiterate etc.) and to external circumstances: therefore, they can only be thought of as a set, not as isolated qualities.“ Tamtéž, s. 231.

11 „Going back to Vvan Parijs’s definition of real freedom, we could say that an individual has to develop a set of capabilities in order to be really free (in order to have what van Parijs calls opportunity, along with security and self-ownership). Those capabilities will allow her to exercise certain functioning – better: to be actually able to choose among different options of functioning.“ Tamtéž.

Pinzani si ovšem zároveň uvědomuje, že dosažení skutečné svobody není pouze v rukou jednotlivce. Autonomie každého člověka závisí i na konkrétním jednání druhých lidí, kteří mu umožňují či „dovolují“ výběr z určitého fungování. Pinzani v této souvislosti zdůrazňuje, že schopnosti jsou rozvinuty intersubjektivní interakcí, ale že nejsou vždy produktem lásky nebo práva.¹² Autonomie nevzniká díky vztahům lásky či rovnosti před zákony. Rozhodující jsou v procesu jejího ustavování role, které ve společnosti zaujímáme, přičemž tyto role jsou ovlivněny institucemi, ve kterých žijeme. Naše schopnosti jsou tedy determinovány společenským prostředím a rolemi, které v něm zaujímáme, zároveň však naše role naopak determinují naše schopnosti – a ty zase determinují naše fungování. To vše ovlivňuje možnosti jednotlivcova životního plánu.

Pinzani souhlasí se Senem a Nussbaumovou, kteří tvrdí, že nezbytným předpokladem rozvinutí schopností každého jednotlivce je materiální základna.¹³ Podle Pinzaniho by proto stát měl obecně a bez výjimky garantovat minimální příjem, tak aby skutečně každý mohl dosáhnout alespoň té míry autonomie, v níž může chápat sám sebe jakožto autonomního jednotlivce.¹⁴ Jedná se vlastně o garanci určitého životního minima. Zatímco v „západních“ zemích je tato myšlenka samozřejmostí, v zemích třetího světa jde o revoluční postoj. Otevřenou otázkou zatím zůstává, zda by tento základní příjem měl být vyšší než životní minimum. Osobně jsem přesvědčen, že ano, protože jedinec, který chce dosáhnout autonomie, ke své seberealizaci potřebuje vyšší materiální základnu, než je ta, která mu zajišťuje pouze přežití.

Zdeněk Vopat

12 „The autonomy of an individual can be seen, therefore, as depending on a set of capabilities, which allows an individual to choose among a range of options concerning functionings – a range whose width depends upon the capabilities themselves. In other words, autonomy depends on the capabilities an individual develops in the course of her life. Now, individuals develop their capabilities inter-subjectively, that is, in a social environment; but capabilities are neither necessarily the result of love, nor always the object of rights.“ Tamtéž, s. 232.

13 „Amartya Sen and Martha Nussbaum have insisted very much on the material basis for the developing of capabilities, and thus, on the necessity of individuals to have access to the material goods connected to this process. Analogous positions can be found in Rawls and in other theories of social justice. The basic idea is: When these goods are not easily available, individuals should be helped to get them.“ Tamtéž, s. 234.

14 „The state should guarantee to everybody an unconditional minimal income in order that everyone may attain basic autonomy, i.e., the set of fundamental capabilities that allows her or him to think of her/himself as a minimally autonomous person.“ Tamtéž, s. 234–235.