

Horyna, Břetislav

Práva svobody

Pro-Fil. 2011, vol. 12, iss. 1, pp. -

ISSN 1212-9097

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf12-1-149>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/139037>

Access Date: 30. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Práva svobody

Axel Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp: Berlin 2011; 628 s., ISBN 978-3-518-58562-7

Roku 1992 vstoupil do moderní sociální a politické filosofie dramatický vztah mezi sociálními konflikty a morální gramatikou. Na něm vybudoval celou teorii současné společnosti německý filosof Axel Honneth, který do jejího středu postavil pojem „uznání“. Boj o uznání (*Kampf um Anerkennung*) je název patrně nejznámější Honnethovy knížky, která svým vlivem navázala na radikální texty představitelů první i druhé generace frankfurtské školy, za jejichž pokračovatele je Honneth jako ředitel Ústavu pro sociální výzkum na univerzitě ve Frankfurtu oprávněně považován. Od té doby uplynulo téměř dvacet let, během kterých vyšlo několik překladů Boje o uznání (první do angličtiny v roce 1994, zatím poslední do norštiny roku 2008) a Honneth napsal několik dalších drobnějších monografií, ale své vlastní téma ponechával v původní podobě. Rozvinutí a korekce rámcového projektu boje o uznání předložil teprve ve své nejnovější práci *Právo svobody. Nárys demokratické mravnosti (Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit)*, Suhrkamp 2011). Sám název vyznačuje patrně nezáměrná amfibolie: můžeme mu rozumět tak, že svoboda má svá práva, která musí (mají) být uznána, má-li ještě jít o svobodu, anebo tak, že svoboda je právem, čili je právně nárokovatelná, popřípadě vymahatelná. Obojí, bráno doslova, působí komicky, zvláště pokud nemáme jistotu, že něco jako svoboda je. Pokud ale připustíme, že je (alespoň jako předmět zkoumání sociální filosofie), pak je dvoj- či mnohoznačnost Honnethova názvu vlastně výstižná. Svoboda má v nynější epoše sociálního, politického a hospodářského rozvoje světového kapitalistického trhu novou podobu, odlišnou od všech znaků, jimiž byla dosud vymezována jako svoboda „od něčeho“ nebo „k něčemu“. Svoboda (v apelativní moralistní formě kladená jako svoboda vůle) není o sobě rozhodující; záleží mnohem víc na průniku práva do společenského uspořádání, kde se setkává s morálkou a opírá se o ni. Proto se v podtitulu objevuje lehce překvapivé slovní spojení „demokratická mravnost“, za kterým ale znovu vykukuje na svět Hegel.

Aby byl srozumitelný boj o uznání a po něm také právo svobody, musí být nejdříve srozumitelné Honnethovo hegelianství spolu s vyhledáváním i vytvářením návazností soudobé sociální filosofie na Hegela. Až pak začnou teorie uznání a spravedlnosti v obou knihách tvořit jistý celek, který už lze považovat za sjednocenou koncepci, jakých je v tradici frankfurtské školy několik. Projekt tzv. „teorie uznání“ (*Anerkennungstheorie*) vychází ze značné inspirace Hegelovou filosofií práva a z tradice moderní sociální a kulturní kritiky ve frankfurtské škole. V rámci teorie uznání rozvinul dichotomii „uznání – zneuznání“, kterou řídí myšlenka, že identita Já, tzn. identita člověka je v moderních společnostech ohrožena právě základním zneuznáním člověka jako osoby. Z toho pak vyrostla další, návazná koncepce, která se označuje jako „sociologie konfliktu“ (*Konfliktsoziologie*), obsahově ale znamená v zásadě teorii sociálního konfliktu v kontextu společenských vztahů, které brání člověku dosahovat vědomí vlastní identity (*Identitätsbewusstsein*).

Termín uznání (*Anerkennung*) samozřejmě není Honnethův. Má svoje vcelku dlouhé dějiny, najdeme ho v antice, ale třeba taky u Akvinského nebo u Kusánského. Důležitost uznání byla modifikována a posílena novým pojetím individuální identity, které prorazilo koncem 18. století, a to návazně na osvícenství a jeho představu lidské rovnosti: protože jsme si rovni v právech, v lidských mohutnostech, jsme si také rovni v právu na dosahování své individuální identity. Fakt, že Honneth spojuje zvýraznění problému uznání až s Hegelem, neplyne z toho, že by o těchto kořenech nevěděl. Důvod spočívá v tom, že osvícenci žijí ještě v tradičních, klasických strukturách premoderní společnosti, Hegel má už ale před očima vznikající modernu. Rozpad struktur tradiční společnosti vede k faktickému otevření boje o uznání a pokud spojuje Honneth problém uznání až s Hegelem, má na mysli především jeho teoretizaci: teprve nyní se stává uznání teoretickým problémem sociální a právní filosofie.

Honneth rozlišuje dva typy sociálního boje, a to boj o sebezáchovu (*Kampf um Selbsterhaltung*) a boj o uznání (*Kampf um Anerkennung*). První z nich má být příznačný pro raně novověkou sociální filosofii, která opouští aristotelský koncept morálně integrativní *polis* a namísto něj pracuje s izolovanými subjekty, které spolu ve stavu vzájemné nedůvěry bojují o přežití. Boj o sebezáchovu je podle Honnetha nejlépe vyjádřen u Machiavelliho a Hobbese. Boj o uznání sice naproti tomu začíná hegelovsky, ale není s bojem o sebezáchovu příliš srovnatelný, protože je motivován morálně. Subjekt, který se necítí být společností (na různých životních úrovních) dostatečně uznán a tím je morálně poškozen, iniciuje sociální konflikt. Tento konflikt má vést k širším formám uznání a tím i větší svobodě subjektu, jenž je na uznání okolí závislý. Honneth ponechává v této dichotomii dvou forem sociálního boje boj o sebezáchovu stranou (jako typ boje, který nemá morální charakter) a dál pracuje jen s bojem o uznání. Jeho prostřednictvím chce ukázat, jak je vývoj společnosti podřízen morálním silám, a získat tak „základy normativní společenské teorie,“ jak svou koncepci charakterizuje. Ta má pomoci založit zamýšlenou kritickou teorii, která by posuzovala konkrétní společnost ze dvou hledisek: **S** ohledem na úroveň v ní existujících vztahů uznání a s ohledem na svobodu subjektu.

Honnethův jednostranný příklon k boji o uznání je jeho vědecké nebo teoretické rozhodnutí. Samozřejmě bychom mohli diskutovat, zda je to rozhodnutí přesvědčivé. Fakt, že je boj o uznání založen na morálních motivech, může vést k závěru, že se jedná o moralizaci sociálních problémů, která nic neřeší. Morální motivy taky rozhodně nejsou jediné relevantní pro sociální filosofii. Naopak se najdou autoři, podle kterých je nutné tematizovat právě úsilí o sebezáchovu, která neznamena jenom snahu jednotlivců o zajištění vlastní existence: stejně dobře se jedná o sebezáchovu států, společenských vztahů nebo ekonomických a politických systémů, které pomocí nejrůznějších technik a strategií usilují o zachování podmínek vlastní sebereprodukce – a usilují o jejich zachování proto, že jsou pro ně výhodné.

Teorie uznání se v Honnethově obecné perspektivě dají charakterizovat jako morálně-filosofické koncepce, které spojují představu kvalitního lidského života s uznáním ze strany okolí. Uznání označuje aktivní a pozitivní vztah, ve kterém je člověk svým okolím potvrzován. Je podmínkou spokojeného života a závisí na něm lidská identita, která se podle teoretiků uznání vytváří právě v dialogických vztazích s okolím. To, jak člověka vnímají jiní, je významné pro výslednou podobu jeho identity a až tehdy, když je člověk uznán okolím a může

mít pozitivní obraz sebe sama. Odepření uznání pak může působit jako forma diskriminace, upření pozitivního vztahu k sobě samému a tím i možnosti spokojeného života.

Teorie uznání mají blízko k otázkám spravedlnosti. Vidí, že uznání je pro lidský život podstatné, že je podmínkou dobrého života a že jeho absence je ponižující. Zároveň si kladou otázku, kdy je možné nárok na uznání vznášet a jaké jsou hranice uznání. Teorie uznání jistě nejsou bezbřehé a nehlásají uznání čehokoli. Podporují sice individualizaci a seberealizaci, ovšem s tím, že tvrdí, že pro uznání individuální formy seberealizace je nezbytná slučitelnost se společenskými cíli. Individuální jednání, chce-li být uznáno, musí souznít s obecně sdílenými hodnotovými horizonty.

Hlavní premisou Honnethovy normativní teorie společnosti je význam sociálního prostředí pro individuum. Pro Honnetha je subjekt, respektive jeho identita, něčím, co není dáno *a priori*, ani se nevytváří bez vlivů světa – uvnitř lidského subjektu. Identita subjektu je naopak veřejná a společensky utvářená. Tím, kým jsem, jsem vlivem okolí. Nestačí říci, že subjekt je co do tvorby své identity vystaven vlivům okolí. Okolí totiž není faktorem pouze ovlivňujícím, ale i konstitutivním. Jinými slovy, bez intersubjektivních vztahů by ani žádná identita neexistovala. Z toho je vyvozen závěr, že individuum je na sociálních vztazích závislé. Není těžké v takovém konceptu subjektu a jeho identity spatřovat vlivy antické politické filosofie. Honneth se obrací k Hegelovi (*Jeaner Realphilosophie*) a konstatuje, že právě u něj je recepce Aristotela zásadní. Hegel, vedle Aristotela inspirovaný i Hölderlinem (zaměřený proti kantovskému individualismu) opustil axiomy novověké sociální filosofie a přestává subjekty chápat jako izolované atomy. V Hegelově pojetí je člověk opět *zoón politikon*, v jehož vlastní přirozenosti spočívají dispozice ke společenskému soužití. Hegelovým ideálem je *polis*, mravně integrovaná *Gemeinschaft*, nikoli mocí prosazené panství nad izolovanými subjekty. Člověk je tedy podle Hegela od přírody disponován k žití v obci. Zárodky spoluzití nazývá přirozená mravnost (*natürliche Sittlichkeit*) a již na této elementární úrovni je zřejmé, že základní podoby intersubjektivní mají morální základ: je to proto, že přirozená mravnost obsahuje základní formy intersubjektivní jako podmínky společného života. Hegel přitom vychází z Fichta, který chápe uznání jako interakci individuí zakládající právní vztahy. Subjekt si uvědomuje hranice mezi svobodou vlastního jednání a omezením ze strany ostatních. Tuto hranici uznává, obecné vědomí o vyvážení nelimitované svobody a omezení se následně objektivizuje a zakotvuje v právním systému. Hegel vztah uznání přenáší přímo na vztahy protikladných subjektů, mezi kterými probíhá „proces vyrovnání“, a ten je zase prostředím, v kterém se vytváří individuální identita.

Podle Hegela jeden subjekt (S1) poznává, že některé jeho vlastnosti jsou uznané skrze druhý subjekt (S2). Tím se s druhým nejen smíruje, ale současně i z pozice druhého získává vědění o sobě samém. Interakce předchází sebevědomí, které se tvoří až v návaznosti na ni a skrze ni. Uznání ve svých vlastnostech a získání sebevědomí z pozice druhého subjektu je ale jen prvním krokem procesu: první subjekt se přesazuje do pozice druhého, a tím si zároveň uvědomuje, jak jsou oba navzájem rozdílné. Toto vymezení, difference, je pro něj vlastně dalším rozšířením sebevědomí: první subjekt si doplňuje obraz sebe sama a rozšiřuje svou identitu. V důsledku toho se původní situace mění v konflikt: S1 byl uznán v určité situaci smíření, poznal ale svou rozdílnost od S2, a tím se situace stala konfliktní. Celý proces tak má charak-

ter střídání stavů smíření a konfliktu. Hegel tento proces ale chápe především morálně, jako proces konfliktního rozvíjení zmíněné přirozené mravnosti: subjekt rozšiřující svou identitu opouští dosavadní úroveň intersubjektivních vztahů a usiluje o uznání náročnější podoby své identity, tzn. tvorby sebevědomí.

Podstatné nyní je, že i v tomto procesu tvorby sebevědomí má již u Hegela intersubjektivita velký význam. Na každém ze stupňů sebepoznání ducha je totiž sebevědomí zprostředkováno buďto skrze vnější předmět nebo přímo intersubjektivně. Například na elementární úrovni subjektivního ducha se jedná o práci, kdy duch poznává sebe sama ve svém vlastním výtvoru. Protože se zde ale duch poznává jen jako věc, je instrumentální sebezpředmětnění (*Selbstvergegenständlichung*) pouze základní a nedokonalou formou sebepoznání. Praktický vztah ke světu je nutné rozšířit a „zdokonalit“ tak sebepoznání ducha. Vyšší úroveň sebevědomí představuje láska jakožto základní intersubjektivní vztah. O vztahu lásky Hegel mluví jako o sebepoznání v druhém (*Sich-im-anderen-Erkennen*). Duch se zde již nepoznává jako věc, ale jako živá subjektivita a jako takový je na úrovni lásky i uznán. Láska je vztahem vzájemného uznání a podstatné je, že jako taková je i předpokladem sebevědomí.

Základní rysy Hegelova intersubjektivismu jsou tedy (i) vázanost sebevědomí na vnější prostředí a (ii) zdůraznění vlivu uznávajícího postoje druhého na výslednou podobu tohoto sebevědomí. Jak ale Honneth konstatuje, Hegel intersubjektivistické pozice nakonec opustil a nahradil je novým vymezením vztahu mravnosti a práva. Právní vztah Hegel chápe jako institucionalizovanou formu již dříve přítomných vztahů vzájemného uznání; což znamená, že uznání není pouze potenciální, ale již nutný vztah, který vůbec zakládá možnost společného soužití ve státě. Právo zavazuje nakládat s druhým v souladu s jeho legitimními nároky a zakládá se tak na představě rozdělení sféry individuální svobody a omezení druhými.

Právo ale není „dokonalé“: Člověk, uznaný jako právní osoba (*Rechtsperson*), je na úrovni práva uznán pouze ve vlastnostech, které sdílí s ostatními, a to není dostatečné. To se nutně promítá do konečné sféry mravnosti (*Sittlichkeit*), která pak nemůže obsahovat vztahy vzájemného uznání zvláštnosti všech individuí, ale obsahuje podřízenost subjektů státu, jenž je u Hegela ztělesněním ducha.

Honneth kritizuje Hegela nejen za konečné opuštění intersubjektivních stanovisek. Vyčítá mu spekulativnost, založení popisu tvorby praktického Já na metafyzických premisách. Pro moderní teorie uznání je sice Hegelova koncepce výchozí, ale nemůže být nosná. Silnější inspiraci pro koncept osobnosti a osobnostní identity proto přejal Honneth z empirické sociální psychologie, především od Georga Herberta Meada. U Meada jsou, podobně jako u Hegela, identita a sebepoznání subjektu tvořeny intersubjektivně. Mead ale vychází z teze, že do sebe nahlížíme (a tedy sebevědomí získáváme) tehdy, když se vyskytujeme ve sféře jednání, kde má vědomí vlastní činnosti vliv na okolí. Honneth uvádí příklad: reaguje-li člověk na déšť (vezme si pláštěnku), nemá na počasí vliv. U sociálního jednání je to ale jinak: reakce individua na okolí toto okolí ovlivňují a subjekt si tak uvědomuje sociální význam svého jednání. Když známe, jaké jsou reakce na naše vlastní jednání, otevírá se nám tím možnost chápat sebe sama jako předmět jednání. Subjekt se dokáže přesadit do excentrické perspektivy (antropologická konstanta u H. Plessnera), a tím získává svůj obraz a tím i vědomí své individuality. I

zde má ale subjekt sebevědomí jen do té míry, do jaké se učí vnímat vlastní jednání z perspektivy druhého člověka.

Honneth si tímto způsobem formuluje první tezi: identita není nic, co by bylo od narození pevně určené, není to nic daného, předurčeného, nic osudového. Identita osoby se tvoří v sociálních vztazích, které jsou zase formovány tak, že jedněm napomáhají, zatímco druhým znemožňují plnou sebeidentifikaci. Proces identifikace je sociálně konfliktní – netýká se čistě individua, ale společnosti, a tato podmíněnost identity subjektu uznávajícím postojem okolí má morální důsledky. Zřejmé je to podle Honnetha především na termínech, v nichž bývá popisováno morální poškození. Často se jedná o výrazy, které souvisí s uznáním, resp. s odepřením uznání – ponížením, zbavením důstojnosti, apod. Subjekty tedy vnímají odepření uznání jako formu morálního poškození.

Honneth vychází při výkladu morální povahy vazby osoby a okolí z práce Ernsta Blocha *Naturrecht und menschliche Würde* (1961) a v jejím duchu ukazuje, jak vzniká morální pojem důstojnosti (*Würde*). Důstojnost je podle něj až sekundární pojem, který vzniká negativně, tj. vymezením vůči zkušenosti odepření uznání. Má člověka před touto zkušeností chránit a uchovávat jeho osobní integritu. Důstojnost je vlastně vyjádřením stavu, ve kterém člověk netrpí poškozením plynoucím z odepření uznání, což se projevuje také na tom, jak a čím je podmíněná osobní integrita. Případné poškození integrity vnímá subjekt jako morální poškození a popisuje ho v kategoriích (zne)uznání. Tyto kategorie vyjadřují jednání, které subjekt poškozují, nikoli ale například tak, že by ho omezovalo ve svobodě jednání: spíše se mívá ten aspekt poškozujícího vztahu, skrze který jsou osoby poškozeny v intersubjektivně získaném pozitivním sebeporozumění, jak říká Honneth. To znamená, že musíme nejprve alespoň implicitně popsat nároky, které jakožto subjekt vznášíme na uznávající reakce svého okolí, abychom vůbec mohli pojmy „zneuznání“ a „ponížení“ smysluplně používat.

V tom spočívá jádro Honnethovy argumentace pro morální povahu problému. Morální stránka věci spočívá v tom, že subjekt je v rámci zneuznání (*Mißachtung*) poškozen v nárocích, které se domnívá klást legitimně, protože byly předem intersubjektivně uznány. Právě z tohoto porušení legitimně kladených nároků plyne morální rozrušení. Pozoruhodné je, že až když si toto uvědomíme, vyjeví se plně relativní povaha důstojnosti. Ta je totiž vymezena pouze formálně, skrze své poškození: poškození důstojnosti (tj. morální poškození) nastává, dojde-li k porušení legitimních nároků individua na uznání. Co však jsou legitimní nároky? Nejsou určeny fixně, nýbrž odvozují se od předchozích interakcí, dalo by se tudíž mluvit o legitimních očekáváních. Očekávání mohou být různá: někdo legitimně (neboť na základě dřívějšího uznání) očekává oslovení akademickým titulem, jiný se spokojí s prostým „pane“.

Důstojnost je svým způsobem materiálně nerovná: oslovím-li prvního pouze „pane“, poškodím jeho důstojnost, zatímco oslovím-li tak druhého, naplním jeho legitimní očekávání. Jeho důstojnost bude zachována a neztratí tak možnost pozitivně se k sobě vztahovat jako k takovému, kým byl v předchozích interakcích uznán. Toto má na mysli Honneth tehdy, když tvrdí, že důstojnost lze vymezit pouze aproximativně. Aproximativnost tu ale nemá podobu obsahové přibližnosti, ale formální neurčitosti. To je asi jeden z největších problémů Honnethovy teorie uznání: při čistě formálním vymezení by jinak bylo možné představit si společnost, kde není narušována důstojnost nikoho, a přesto jsou všichni otroky. To je důvod, proč

Honneth v současnosti přešel na pozici umírněného realismu, patrného nejvíc právě k díle *Právo svobody*.

Také svou koncepci morálního zakotvení uznání nebo poškození subjektu konfrontuje Honneth s Hegelem a Meadem, stejně jako v případě obecného intersubjektivního konceptu osobnosti. Podle Honnetha nedokáže Hegel ani Mead spojit všeobecné normy společnosti s takovou představou společenského dobra, která by subjektu umožnila pochopit svou hodnotu pro společnost, ale současně neomezovala jeho osobní autonomii. To podle něj může až tzv. demokratizovaná forma mravnosti: to je taková, která by otevřela kulturní horizont, ve kterém by se rovnoprávné subjekty mohly vzájemně uznávat ve své individuální zvláštnosti díky tomu, že by každý z nich svým způsobem přispíval k reprodukci identity společnosti. Je patrné, že se Honneth pokouší určit koncept mravnosti, který by byl dostatečně obsahově určen, ale současně neomezoval svobodné sebeuskutečnění individua. Tento koncept zřetelně spadá do dnešních diskusí mezi liberalismem a komunitarismem: a to proto, že se ptá na nutnost konceptu dobrého života pro sociální integraci a reprodukci společnosti, současně ale klade zásadní důraz na svobodu individua.

Ve shodě s Hegelem a Meadem rozlišuje Honneth tři stupně uznání: lásku, právo a solidaritu. Na každém stupni má být uznána jiná část individua, uznání na všech třech stupních je předpokladem svobodného sebeuskutečnění. Láska je podle Honnetha základním vztahem, je to afektivní náklonnost, ve které se subjekty poznávají ve své vzájemné závislosti. Láska zahrnuje i vztahy přátelství a rodinné vztahy, kdy se subjekt cítí uznán ve svých základních potřebách a získává sebedůvěru tyto potřeby vyjadřovat, což je předpokladem zapojení do veřejného života. Na úrovni lásky získává člověk sebedůvěru (*Selbstvertrauen*), která je definována jako pozitivní identifikace se sebou samým.

Právo je univerzalistické a Honneth v tomto smyslu poukazuje na změny v moderní společnosti. Zatímco v tradiční (stavovské) společnosti je právní uznání propojeno se sociálním oceněním a v tomto smyslu je nerovné (neboť zohledňuje status, bohatství,...), dochází v posttradiční morálce k oddělení sociálního statutu a práva a právní uznání je považováno za rovné. Subjekt je v něm stejně jako ostatní uznán jako právní osoba vybavená sociálně respektovanou autonomií. Jaké jsou ale podmínky toho, aby byl subjekt jako právní osoba uznán? Právní vztahy mají představovat zobecnění zájmů všech a právní uznání následně značí postoj, který k druhému zaujímám, když potvrzuji jeho schopnost autonomně a rozumně rozhodovat o společenských normách. Vyjádřena je tu autonomie subjektu, ale současně i omezení. Jako právní osoba je subjekt uznán, pokud splňuje předpoklady umožňující účast na racionální tvorbě vůle. To ale klade další otázku: Jaké jsou tyto předpoklady, kterým musí subjekt dostát, aby byl uznán jako morálně zodpovědný? Podle Honnetha jsou historicky proměnlivé, podléhají boji o uznání a v souvislosti s ním se měnícím představám o plnohodnotné společenské participaci: po institucionalizaci negativních svobod (ochrana před zásahy státu) se ve 20. století konstituuje jako předpoklad plnohodnotné participace relativní materiální rovnost subjektů, zajištění určitého životního standartu (sociální stát). V právním uznání si tedy subjekty vzájemně přiznávají rozhodovací kompetence, je-li takto subjekt uznán, je mu podobně jako v případě lásky umožněna pozitivní identifikace se sebou samým.

Pro sebehodnocení subjektu je ale nutná poslední forma uznání, solidarita, čili uznání specifických vlastností subjektu, které právní uznání opomíjí. Sociální ocenění (*soziale Wertschätzung*) umožní subjektu pozitivní vztah ke svým konkrétním vlastnostem, stejně jako právní uznání má ale své podmínky. Je vázáno na kulturní hodnoty, které slouží jako měřítko společenské prospěšnosti formy individuálního sebeuskutečnění. Čím vyšší pluralita kulturních hodnot, tím větší se otevírá prostor pro svobodné sebeuskutečnění. S rozpadem tradiční společnosti dochází podle Honnetha k individualizaci představ o tom, kdo a čím přispívá k dosažení společenských cílů. Stavovský pojem sociální cti spojený s kvalitním výkonem pevně určené funkce je nahrazen pojmem sociální prestiže: „prestiží“ nebo „vážností“ se myslí stupeň společenského uznání, který získá jednotlivec pro svou formu sebeuskutečnění tím, že jejím prostřednictvím do určité míry přispívá k realizaci abstraktně definovaných společenských cílů. Tudíž i sociální prestiž je závislá na hodnocení odvozeném ze společenského hodnotového rámce; v posttradiční společnosti ale nejde o rámec pevně fixovaný, v procesu kulturního konfliktu naopak dochází k jeho předefinování. V případě, že je individuum pozitivně oceňováno, poznává svoji hodnotu pro společnost a může se pozitivně identifikovat se svými specifickými vlastnostmi (*Selbstwertgefühl*). V tomto kontextu mluví Honneth o stavu posttradiční solidarity jako o prostředí, v němž se individualizované a autonomní subjekty vzájemně symetricky oceňují (*symmetrische Wertschätzung*). Každému subjektu je tak otevřena možnost vnímat se jako pro společnost přínosný.

Paralelně k formám uznání (láska, právo, solidarita) Honneth rozlišuje formy zneuznání (*Mißachtung*). Jedná se o stav sociálního bezpráví, který vznikají narušením vztahů uznání a legitimních očekávání subjektu. Ve fyzickém zneuznání je subjektu odňato právo nakládat s vlastním tělem (znásilnění), čímž přichází o dříve intersubjektivně získanou sebedůvěru. Obdobně i v dalších typech zneuznání přichází subjekt o možnost pozitivní sebeidentifikace (*Selbstachtung, Selbstschätzung*) a zažívá pocit morálního ponížení (*Entrechtung, Entwürdigung*). Sociální bezpráví hraje pro Honnetha podstatnou roli proto, že mu umožňuje vyvodit z hegelovského myšlenkového modelu boje o uznání základy normativní teorie společnosti. Honnethovi jde tedy v zásadě o to, uchopit sociální dynamiku, celý vývoj společnosti jako efekt morálních sil, vyjádřených ve vztazích (zne)uznání.

Honneth byl a je kritizován kvůli tomu, že jeho model boje o uznání jako principu sociální dynamiky je silně redukcionistický. Existují samozřejmě konflikty, které lze vysvětlit ekonomickými zájmy; sociální konflikt je vyvolán střetem zájmů, nikoli pocitem sociálního bezpráví (s tímto postojem Honneth spojuje především Pierra Bourdieu). Přesto ale lze podle Honnetha mluvit o morálním boji o uznání jako o doplnění ekonomické teorie konfliktu: morální boj je skutečně historicky působícím prvkem, i když zdaleka ne jediný nebo výlučný. Vedle morální gramatiky sociálního konfliktu si přitom lze snadno představit i gramatiku ekonomickou, politickou, militaristickou. Další velký problém či nejasnost Honnethovy teorie představuje formální koncept mravnosti. Ten tvoří jakousi finální hypotézu, obraz ideální společnosti, který by měl sloužit jako požadované měřítko. Vrcholem formálního konceptu mravnosti je sebeuskutečnění subjektu. Formální koncept mravnosti je napnutý mezi dvěma póly: Honneth mluví o jeho střední pozici mezi kantovským individualismem a komunitaristickou etikou. Napětí spočívá v tom, že musí být dostatečně obecný, aby neomezoval svobodu

individua, ale současně i dostatečně konkrétní, neboť podmínkou sebeuskutečnění subjektu je sociální ocenění, které mu udělují druzí na základě stanovených společenských cílů a hodnot.

Formální koncept mravnosti musí dávat prostor autonomii a současně něco vypovídat o hodnotách společnosti. Konkrétně je tento koncept vyjádřen v posttradiční demokratické mravnosti. Jedná se o představu otevřené společnosti, která je sice založená na určitých hodnotách, hodnotové horizonty jsou ale otevřené. Formální charakter konceptu spočívá v otevřenosti systému: žádný životní ideál nebo forma sebeuskutečnění není prosazován autoritativně. Každý má ve světle společných hodnot možnost být uznán ve svém vlastním způsobu sebeuskutečnění. Normy nejsou nijak obsahově vymezeny, materiální naplnění kritérií sociálního ocenění (tj. obsahové určení hodnot) je až předmětem sociálního boje.

Vypadá to jasně a jednoduše, ale existují důvody, proč Honnethův formální koncept mravnosti a ideál sebeuskutečnění asi nemůže být základem kritické sociální a politické filosofie. Hlavním důvodem je to, že sebeuskutečnění Já (*Selbst*) je jiné Já, jiný subjekt, než byl ten, o kterém dosud Honneth mluvil. Nynější způsob, jakým Honneth o sebeuskutečnění mluví, implikuje existenci vztahů (institucí/norem), které sebeuskutečnění brání. Vzniká obraz předem daného Já, které se staví proti institucím a panujícím vztahům a své sebeuskutečnění prosazuje, případně je jeho omezením poškozeno (je mu znemožněn „dobrý život“). Soudní instancí je přitom ideální demokratická mravnost, která má svobodu sebeuskutečnění zajistit.

Tato představa ale není koherentní s dosavadním výkladem. Identita individua byla dosud vytvářena intersubjektivně, což znamenalo, že subjekt byl tím, čím jej okolí uznalo. Subjekt vznikal ve vztazích uznání a tyto vztahy (láska, právo solidarita) představovaly podmínky jeho sebeuskutečnění – podmínky pozitivní sebeidentifikace. Subjekt tedy nebyl „předem dán“ a jeho konflikt s okolím (a případná poškození) nevznikal tehdy, když byla poškozena ideální podoba jeho sebeuskutečnění, ale když byly porušeny předchozí vztahy uznání. Tato vazba poškození na narušení předchozích vztahů uznání je klíčová. Ukazuje, že podmínky pro sebeuskutečnění subjektu jsou zajištěny, jsou-li zachovávány dosavadní vztahy uznání, ze kterých subjekt derivuje své nároky. Otázkou je, jak je možné z tohoto statického nebo aspoň neutralizovaného modelu, kde dobrý (nebo minimálně uspokojivý) život znamená vlastně jen zachování jsoícího, odvodit kritickou teorii založenou na ideálu dobrého života definovaného maximalizací sebeuskutečnění.

Problémy spojené se založením kritické teorie doprovázejí Honnetha od prvních pokusů o ustavení kategorie uznání pro současnou kapitalistickou společnost až do nejnovějších deskripcí demokratické mravnosti. Snaha o vyrovnání s nejvyostřenějšími námitkami proti jeho koncepci ztroskotala poprvé už v roce 2003, kdy vydal revizi celé teorie v knize *Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen*. Týž interně politický a strategický zájem číší z recenzované knihy, jejíž hlavní teze jsou opět opřeny o Hegelovu filosofii práva. Metodologicky přejímá dokonce i antitetickou formu podání látky a postupuje přes právní svobodu jako základ teorie spravedlnosti přes meze a patologie právního hlediska k morální svobodě, jejíž patologie vedou posléze k překonání hranic obojího k uskutečnění svobody ve formě sociální svobody. Samozřejmě se tím Honneth dotýká, a to významně, asi nejožehavějšího problému společnosti globálního kapitalistického trhu, problému spravedlnosti a nespravedlnosti v individuálním a sociálním měřítku. Stav zneuznání je stavem sociál-

ního ponížení, jemuž jsou vystaveny miliardy lidí, kteří prožijí život, aniž by kdy poznali svobodu v Honnethově smyslu. Teorie spravedlnosti jistě může být, je-li viděna z tohoto úhlu, dobrým nástrojem analýzy společnosti. Otázka se ale vznáší nad radikálním spojením sociální spravedlnosti, sociálního uznání, sociální svobody a teorie mravnosti. Spravedlnost a nespravedlnost v sociálním, politickém a hospodářském ohledu je především záležitostí přerozdělování statků, závislém na redefinování kategorie práce. S mravností může souviset jen zprostředkovaně, pokud za kritérium mravnosti bereme své kritérium. Jinak jde o běžný relativní vztah jako každý jiný v prostředí lidské společnosti. Bylo by nespravedlivé říci, že si toho není Honneth vědom. Apeluje na tržně ekonomické formy jednání, avšak jedním dechem spojuje trh a morálku. Tržní subjekty, kapitálové společnosti a investoři ale nejednají ani morálně, ani nemorálně; jednají tak, aby dosahovali zisk. Demokratickou veřejnost, na jejíž sílu při formování nové politické kultury se Honneth odvolává, lze velmi snadno zkrotit právě jejím vtažením do ziskového prostředí. Výsledkem nebude právo svobody, ale iluze svobody, kterou si všichni osobně zaujatí budou sami a pro své dobro sugerovat. Svoboda v demokracii a demokratická osvobozená mravnost žijí z uskutečnění absolutního ducha autosugesce. Je to nezbytné, protože to umožňuje přežít; a kde jde o pouhé přežití, tam již asi nelze stavět na Hegelově právní filosofii, ale na jiných základech. Honnethova teorie je tak problémem vlastních východisek.

Břetislav Horyna