

forwards a model of "deliberative democracy" based on the concept of legitimisation, according to which the only real standard is the common rules of behaviour and those institutional systems in which all affected individuals come to a rational agreement through a process of collective discussion. For Benhabib it is the process of understanding which is fundamental, rather than that of consensus as Habermas would have it. In conclusion, the author gives a brief analysis of Benhabib's approach to Hannah Arendt's concept of the public and shows how Benhabib feels this concept should be changed in order to meet the needs of feminism.

RÉSUMÉ

Seyla Benhabib et l'avenir radical des Lumières

L'auteur réfléchit sur la signification contemporaine de la tradition philosophique des Lumières comme elle se reflète dans la façon de penser de Seyla Benhabib. Elle s'intéresse surtout comment Seyla Benhabib réagit à la philosophie postmoderne, au libéralisme contemporain, à la pensée de Jürgen Habermas et de Hannah Arendt. Seyla Benhabib discerne deux variantes du postmodernisme, une variante „forte“ et l'autre „faible“ tout en les analysant dans trois champs thématiques de la „mort de l'homme“, de la „mort de l'histoire“ et de la „mort de la métaphysique“. La variante „forte“ du postmodernisme est incompatible avec le féminisme. C'est la raison pourquoi Seyla Benhabib propose dans sa théorie discursive le modèle de la „démocratie délibérative“ à la base du concept de légitimisation ne justifiant que les règles les plus générales du comportement et les réglemens institutionnels, autant qu'ils soient acceptés rationnellement par tous les individus concernés par les effets de mêmes règles et de mêmes réglemens. Il s'en suit que Seyla Benhabib juge comme essentiel le processus de communication entre les individus et pas du tout leur consensus mutuel, comme c'est le cas dans la théorie de Habermas. L'auteur analyse dans sa conclusion comment Seyla Benhabib comprend le concept de l'espace public de Hannah Arendt, tout en proposant en quoi devrait changer ce concept selon Seyla Benhabib, afin qu'il puisse correspondre aux exigences féministes.

Seyla Benhabibová a její koncepce

feministické komunikativní etiky

LUCIE CVIKLOVÁ

Fakulta sociálních věd University Karlovy, Praha

Uveřejněním své disertační práce *Critique, Norm and Utopia* Seyla Benhabibová vstoupila do euroamerické diskuse o problematice etiky a feminismu probíhající v současné sociální filosofii.¹ Pokus o nastínění vlastní koncepce komunikativní etiky na základě rekonstrukce dvougeneračního myšlenkového odkazu kritické teorie ji řadí mezi představitelky třetí generace kritické teorie. Co je však jádrem jedinečného stanoviska Seyly Benhabibové, které provokativně vyčnívá ze současné nepřehledné spleti postmoderního myšlení?

1. Benhabibová formuluje svou koncepci etické a feministické teorie jako systematickou rekonstrukci tematicky roztříštěného myšlenkového odkazu Hannah Arendtové, rozsáhlé teorie Jürgen Habermase a dalších myšlenkových směrů.² Už od samého počátku své vědecké dráhy Benhabibová považuje za hlavní cíl svého projektu komunikativní etiky normativní zdůvodnění takového

¹ Seyla Benhabibová je profesorkou politické teorie na katedře řízení na Harvardské univerzitě a současně i výzkumnou pracovnící ve Středisku pro evropská studia. Narodila se v roce 1950 v Istanbulu a studovala filosofii a politickou teorii na následujících univerzitách: Brandeis, Yale, Johann Wolfgang-Goethe ve Frankfurtu; později přednášela filosofii, politickou teorii a women's studies na těchto vysokých školách: Yale, Boston, New School for Social Research, Frankfurt a Kostnice.

Její první knižní publikace *Critique, Norm, and Utopia*, vydaná v roce 1986, je originálním příspěvkem k současné kritické teorii. Dalšími významnými pracemi jsou *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, vydaná v roce 1992, a *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, vydaná v roce 1996. Společně s Judith Butlerovou, Drucillou Corneliovou a Nancy Fraserovou vydala v roce 1994 sborník *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. S jedním ze dvou příspěvků Benhabibové v tomto sborníku jste se mohli seznámit v minulém čísle Filosofického časopisu. S Drucillou Corneliovou se v roce 1987 podílela na vydání sborníku *Feminism as Critique* a s Fredem Dallmayerem v roce 1990 na vydání sborníku *The Communicative Ethics Controversy*. Ve spolupráci s Johnem McColem a Wolfgangem Bonsem v roce 1994 sestavila monograficky laděný soubor studií nazvaný *Max Horkheimer: New Perspectives* a článkem o Hannah Arendtové přispěla do publikace *Zivilisationsbruch*, věnované genocidě během druhé světové války. V nedávné době uspořádala soubor prací s názvem *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*.

² Překlady, recenze knižních publikací Benhabibové či zmínky o ní v češtině nebo ve slovenštině můžete najít v následujících pramenech: Benhabib, S., Úvahy o výměně názorů mezi feminismem a postmodernizmem. *Aspekt*, 1998, č. 1; Cviklová, L., Krysl, Š., *Situating the Self. Reflexe*, 1997, č. 15; Cviklová, L., Seyla Benhabib, Kritik, Norm und Utopie. *Filosofický časopis*, 45, 1997, č. 2; Honneth, A., *Sociální filosofie a postmoderní etika*. Praha, Filosofia 1996; Youngová, I. M., *Asymetrická reciprocita – o morální úctě, obdivu a obohacené myšlence*. *Aspekt*, 1995, č. 2-3.

institucionálního uspořádání společnosti, se kterým by mohli souhlasit všichni občané.

Benhabibová přitom společně s Habermasem a Apelem odmítá neoaristotelismus a neokonzervativní společenskou diagnózu problémů pozdních kapitalistických společností rozšířených v německém kulturním okruhu. Podobným způsobem zaujala kritický odstup vůči myšlení komunitaristických myslitelů, které je rozšířeno v angloamerickém kulturním okruhu; jedná se například o ideje Alasdaira MacIntyry, Michaela Sandela, Charlese Taylora a Michaela Walzera.

Vzniká otázka, co má být základem možného konsensu, a tím i východiskem projektu komunikativní etiky? Benhabibová rozvíjí svoji verzi komunikativní etiky v rámci myšlenkového odkazu osvícenství. Jde v ní o rekonstrukci principů jednání, s nimiž bychom byli schopni všichni souhlasit. Řečeno jazykem teorie jednání, Benhabibová se, podobně jako Habermas, odvrací od strategického jednání a přiklání se k jednání komunikativnímu. V duchu tohoto obratu je univerzalizace chápána jako intersubjektivní procedura, prostřednictvím níž vytváříme komunikativní dorozumění; obsah pojmu univerzalizace jako zkoušky bezrozpornosti tak byl nahrazen zkouškou komunikativního souhlasu.

2. Tento obrat ke komunikativní etice je současně východiskem teorie deliberativní demokracie, jejímž klíčovým problémem je vztah mezi normativními předpoklady demokratické porady a idealizovaným obsahem praktické racionality. Praktická racionalita je sice podmíněna historickou a sociální specifikou demokratického projektu, nicméně základní otázkou je legitimita jeho institucionálního uspořádání. Teorie deliberativní demokracie považuje instituce za legitimní jenom v tom případě, pokud reprezentují nestranné stanovisko v zájmu všech.³ Nestranné stanovisko je artikulováno na základě toho, že rozhodovací procesy jsou v zásadě otevřeny odpovídajícím veřejným poradním procesům.

Benhabibová vytváří diskursivní model etiky a politiky, který se pokouší spojit praktickou racionalitu a poradní legitimitu. Podle tohoto modelu jsou platná pouze ta obecná pravidla jednání a institucionálního uspořádání, která jsou legitimizována na základě norem, jež jsou výsledkem konsensu všech osob, které jsou ovlivněny důsledky jejich působení. Účast na poradě vedoucí ke konsensu se děje na základě rovnosti a symetrie; všichni mají stejnou možnost zpochybňovat, dotazovat se, otevírat diskusi. Všichni mají také stejné právo

³ Benhabibová považuje blahobyť, kolektivní identitu a legitimitu za tři nejdůležitější veřejné statky a ve své koncepci komunikativní etiky jim přikládá velký význam.

uplatňovat své argumenty v diskusi o pravidlech procedur vztahujících se k diskursu a o způsobu, jakým jsou tato pravidla používána a uskutečňována. V tomto smyslu neexistují žádná pravidla, která by omezovala předmět diskuse, a každá osoba nebo skupina má právo poukázat na to, že je podstatným způsobem ovlivněna tou či onou normou. Na základě diskursivního modelu etiky a politiky je například možné, že za určitých okolností by občané demokratického společenství museli vstoupit do praktického diskursu s individui, jež nejsou občany (*non-citizens*) a jež se nacházejí na území tohoto demokratického společenství, na jeho hranicích nebo v sousedních společenstvích. Vhodným příkladem tohoto rozšiřování hranic diskursu jako důsledku vlivu individuálního a skupinového jednání jsou ekologické problémy.

Benhabibová současně vychází z toho, že v procedurálním modelu diskursivní etiky a politiky nejde pouze o otázky legitimacy institucionálního uspořádání, nýbrž i o vlastní praktickou racionalitu deliberativních procesů. V průběhu diskuse se totiž objevují další kritické úvahy vztahující se k existujícím pohledům a názorům; tyto kritické úvahy umožňují vyšší konceptuální jasnost ohledně voleb a preferencí. Teorie deliberativní demokracie vychází z konfliktu hodnot a zájmů ve společenském životě a úlohou demokratických procedur je jejich vyslovení a zhodnocení. K obsahu této úlohy patří rovněž snaha přesvědčit ostatní, že i v případě negativního ovlivnění zájmů jednotlivce nebo skupin je základní rámec vzájemné spolupráce stále ještě legitimní.

3. S diskursivním pojetím etiky a politiky bezprostředně souvisí problém veřejnosti. Benhabibová zdůrazňuje přínos koncepcí veřejnosti, které byly vypracovány Jürgenem Habermasem, Hannah Arendtovou či některými liberálními teoretiky. Benhabibová ovšem Arendtovou i kritizuje, ponejvíce za způsob, jakým omezuje veřejný dialog. Podle Benhabibové toto příliš úzké vymezení vyzdvihuje neúměrně procedurální otázky a nezohledňuje konkrétní problémy, které jsou obsaženy ve veřejném dialogu. V důsledku toho je zamlžena souvislost mezi strukturami moci, legitimitou a veřejnými diskursem. Tyto stinné stránky jsou však vyváženy spontaneitou, imaginací, participací a kulturním zplnomocněním aktérů, kterým Arendtová ve své koncepci připisuje klíčovou úlohu.⁴

Jeden z nejvýznamnějších současných liberálních myslitelů, Bruce Ackerman,⁵ se domnívá, že jedním z nejdůležitějších úkolů liberalismu je legiti-

⁴ Benhabib, S., *Situating the Self*. New York, Routledge 1992, s. 90-95.

⁵ Ackerman, B., Proč dialog? In: *Současná politická filosofie*. Uspořádal a úvod napsal J. Kis. Praha, Oikúmené 1997, s. 301-321.

mizace moci. Navrhuje proto ustavit určité principy tzv. „konverzačních omezení“ (*conversational constraints*). Žádný účastník diskuse nesmí být považován za nadřazeného jinému účastníku diskuse. Z toho plyne, že žádný účastník nesmí považovat své pojetí dobrého života za nadřazené pojetí dobrého života ostatních účastníků diskuse. Otázky společného soužití je možné rozumným způsobem vyřešit jenom tehdy, jestliže se účastníci diskuse budou řídit tzv. „nejvyšším pragmatickým imperativem“ (*Supreme Pragmatic Imperative*). Převedení všech morálních rozdílů jednotlivých účastníků do zdánlivě neutrálního rámce není přitom ani nutné, ani žádoucí. Musíme se dohodnout jenom na těch východiscích, se kterými souhlasíme, a ty, se kterými nesouhlasíme, můžeme ponechat v soukromé oblasti.

Benhabibová v polemice s Ackermanem vychází z toho, že „nejvyšší pragmatický imperativ“ není neutrální, protože ve skutečnosti upřednostňuje určité koncepty dobrého života, a ostatním znemožňuje integraci do veřejného diskursu. Souhlasí sice s Ackermanem v tom, že odlišné a vzájemně neslučitelné koncepty dobrého života nemohou být základem legitimacy institucionálního uspořádání liberálně-demokratického státu. Požaduje však, aby odlišná pojetí dobrého života byla zachována ve své partikularitě, a aby jim byl umožněn vstup do veřejného prostoru. Tam mohou soutěžit i s těmi koncepty dobrého života, které v současné době ve veřejném diskursu převládají. Podle Benhabibové Ackermanův výše zmíněný liberální způsob omezení konverzace už předpokládá ospravedlnění takového vztahu mezi veřejnou a soukromou oblastí, který v sobě obsahuje mocenské hierarchie. Některé společenské a politické jevy však mají mnohorozměrnou nebo komplexní povahu, a proto není možné předem rozhodnout, zda se jedná o morální, náboženskou či estetickou otázku. Měšťanská tradice vymezila hranice mezi soukromím a veřejností takovým způsobem, že znemožňuje plnohodnotnou participaci těch skupin, jejichž identity jsou na základě převládajícího diskursu umístěny v soukromé oblasti. Dichotomie soukromí a veřejnosti vymezená kulturní měšťanskou tradicí nevytváří například pro ženy dostatečnou možnost rozvinutí morální autonomie a uskutečnění morální volby; konkrétním případem těchto omezení je např. problematika vztahující se k rozhodování o potratu. Benhabibová se vyslovuje pro takové vymezení soukromého a veřejného, které bude za normativní principy považovat jenom záruky soukromého projevu. Za negativní důsledek Ackermanovy teorie považuje reprivatizaci veřejných problémů, která vede k pojmové a politické nejasnosti, politické nespokojenosti a morálním konfliktům. Na druhé straně však kladně hodnotí Ackermanovu teorii a ostatní liberální koncepty veřejnosti za to, že věnují velkou pozornost pojistkám proti možnostem nastolení diktátorského režimu.⁶

⁶ Tamtéž, s. 95-104.

Benhabibová vysoce oceňuje Habermasovu koncepci veřejnosti a považuje ji za sociologický korelát diskursivního pojmu legitimacy. Právě tato teorie veřejnosti je podle jejího názoru schopna smysluplně skloubit klady liberální koncepte veřejnosti a současně integrovat vizi komplexního úpadku veřejnosti na úsvitu moderny, již v tak sugestivní formě vytvořila Hannah Arendtová. Benhabibová přejímá Habermasovo stanovisko, podle něhož je strukturní proměna důsledkem vzniku moderních životních forem, a sdílí s ním snahu o oživení některých rysů rané buržoazní veřejnosti.⁷ Jedná se zejména o prvky autonomie či zprostředkování mezi panstvím státu a jednotlivcem, které už chybí v pozdních formách kapitalistické společnosti. Podle Habermase byla strukturní proměna veřejnosti důsledkem vzniku moderních životních forem; vznik nezávislých hodnotových oblastí a společenská diferenciací vedly k tomu, že v rovině institucí jsou nyní obecné normy jednání utvářeny na základě principů praktického diskursu. Formování identity už neprobíhá na základě konvence, ale prostřednictvím formulace individuálních strategií, celistvých životních příběhů a individuálních sebevymezení. Tradice tak ztratila svou automatickou platnost a její reinterpretační se stala závislou na kreativní hermeneutice konkrétních vykladačů. Jednoduché principy politické participace byly nahrazeny diskursivním formováním vůle, a rozsah původní politické participace se tak rozšířil o sociokulturní oblast. Původní republikánské a občanské ctnosti, založené na soutěži, byly nahrazeny demokratickou tvorbou procedur v rámci konkrétních souvislostí. Vytvářejí se paralelní autonomní veřejné oblasti v podobě často protichůdných obecných diskusí o platnosti norem, jejichž nestrannost také do určité míry podléhá diskusí. Normativní omezení diskursu a základní lidská práva již nelze jednorázově určit, ale měly by být chápány jako procedura a stát se také předmětem samotné diskuse. Demokratickou diskusí je možné přirovnat k míčové hře, ve které nikdo nemůže trvale interpretovat pravidla hry či jejich možná užití. Principy normativního omezení diskuse či základních lidských práv mají ustavující a regulativní charakter a jejich vážné ohrožení vede k přerušení demokratické hry.

4. Benhabibová upozorňuje na to, že teorie rané měšťanské veřejnosti systematicky znemožňovaly účast žen na veřejných záležitostech. Identita žen byla umístěna v soukromí; ženy byly nejenom vyloučeny z účasti na veřejnosti, ale i ze stávajících morálních perspektiv. Například v myšlenkových systémech Hobbese, Locka a Kanta jsou veřejnost a oblast spravedlnosti pojaty jako

⁷ Habermas rozpracoval svou koncepci veřejnosti v habilitační práci *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Adorno práci odmítl, a Habermas ji později úspěšně obhájil u Abendrotha v Marburgu.

prostor, v němž muži, hlavy domácností, spolu vyjednávají a provádějí ostatní transakce. Domácnost jako oblast intimity je omezena na reprodukční a afektivní potřeby měšťanského *pater familias*. Celé oblasti lidské aktivity, jako byly například reprodukce, láska a péče, byly v moderní měšťanské společnosti ženským údělem; tento druh aktivit byl vyloučen z morálních a politických úvah. V tomto smyslu ustavení morální a politické teorie mělo a dosud má obrovský vliv na moderní vědomí. V této souvislosti Benhabibová navazuje na argumentaci Carol Gilliganové, která ve své práci *In a Different Voice* využila teorii paradigmatu Thomase Kuhna a upozornila na rozpor mezi základy paradigmatu morální psychologie a existujícím empirickým materiálem. Gilliganová rozšířila původní paradigma tak, aby mohla interpretovat anomální výsledky, a společně se svými spolupracovníky dospěla k závěru, že Kohlbergova teorie je platná jenom pro měření vývoje takového aspektu morální orientace, který je zaměřen na etiku spravedlnosti a práv. Murphy a Gilliganová se proto domnívají, že údaje z dlouhodobého výzkumu, které se vztahují k morálnímu soudu, zpochybňují původní výsledky vypovídající o tom, že významné procento subjektů při přechodu od adolescence k dospělosti prochází regresí. Jakým způsobem lze však odůvodnit nedostatečnost Kohlbergova modelu?⁸

Benhabibová zde vstupuje do diskuse tvrzením, že problém Kohlbergovy koncepce morální oblasti spočívá v oddělení spravedlnosti a dobrého života. Kohlberg vymezuje morální oblast jako „zvláštní vztahy povinností“ a orientaci na péči v rámci příbuzenství, lásku a přátelství považuje za rovinu osobního rozhodování. Otázky spojené s dobrým životem jsou sice také součástí morální oblasti, ale jsou považovány za osobní záležitost a stojí v protikladu k tzv. morálnímu problému. Kohlberg i Rawls uvažují o autonomním „self“ jako o nezakotveném a odtělesněném individuu. Vycházíme-li z těchto teoretických přístupů, je to právě morální nestrannost, která nám umožňuje uznat požadavky druhého, který je stejný jako my. Veřejný systém práv a povinností je považován za nejlepší způsob, jak lze rozsoudit konflikt, případně rozdělit odměny a vznášet požadavky. V rámci tohoto univerza ovšem není popsána či vysvětlena zkušenost moderního ženského subjektu a žena je vymezena jednoduše tím, čím muž není: je neagresivní a pečující, dávající a nesoutěživá, její identita je umístěna v soukromí, a nikoli na veřejnosti. Svět žen je tak ustaven na základě negací a jejich identita je vymežována jako nedostatek autonomie, nezávislosti atd., až k tvrzení, že ženy jsou frustrovány kvůli tomu, že nemají falus. Rozdělení na veřejnou sféru spravedlnosti, v níž probíhají dějiny, a na bez-

⁸ Benhabib, S., *Situating the Self*, c.d., s. 148-153.

časovou oblast domácnosti, v níž je život reprodukován, je zvnitřňováno mužským egem. Muž je rozdělen na veřejnou osobu a soukromého jedince, či jinými slovy, nalézá se mezi morálním zákonem a hvězdným nebem nad sebou na jedné straně, a pozemským tělem na straně druhé; jeho autonomní „self“ hledá jednotu. Na rozdíl od vnější přírody, která je polidšťována prostřednictvím práce, vnitřní příroda zůstává ahistorická, temná a obskurní. V této souvislosti Benhabibová upozorňuje na to, že současná univerzalistická morální teorie je rozdělena dichotomiemi autonomie a péče, nezávislosti a závazku; obecně řečeno, na oblast spravedlnosti a oblast domácnosti či osobní oblast. Existující omezení morálního stanoviska Benhabibová kritizuje jako monopol perspektivy tzv. „obecného druhého“, které odpovídá tomuto rozdělení.⁹ Z tohoto důvodu navrhuje zavést komplementaritu tzv. „obecného“ a „konkrétního“ druhého. Stanovisko obecného druhého je založeno na vidění každého jednotlivce jako racionální bytosti nadané takovými právy a povinnostmi, které bychom rádi připisovali sobě. Vztah k druhému je řízen normami formální rovnosti a reciprocity, normy a interakce jsou v první řadě veřejné a institucionální. Stanovisko „konkrétního“ druhého vyžaduje, abychom na každou racionální bytost pohlíželi jako na jednotlivce s vlastní konkrétní historií, identitou a afektivně-morální konstitucí. Abstrahuje od toho, co je nám všem společné, a snaží se pochopit potřeby, motivace, přání a snahy druhého. Řídí vztahy k druhému normami komplementární reciprocity; existující rozdíly nevylučují jiné subjekty z diskursu, a spíše je doplňují. Benhabibová považuje za nedostatek, že v současné univerzalistické morální psychologii a morální teorii převládá stanovisko obecného druhého, přestože normy naší interakce jsou obvykle soukromé a neinstitucionální. Nevztahová teorie „self“, rozšířená v současné univerzalistické morální teorii, tak v morálním diskursu pomíjí výklad potřeb; potřeby jsou totiž chápány jako neformalizovatelné, neanalyzovatelné a amorfní aspekty naší koncepce dobrého života. Benhabibová vidí řešení ve zpřístupnění naší emocionální konstituce i našich konkrétních příběhů morální komunikaci, reflexi a transformaci, v níž jsme morálními aktéry. Podobně jako veřejná oblast spravedlnosti i vnitřní příroda má svůj historický rozměr, a historie kolektivního je v ní propojena s historií „self“. Opominutí tohoto aspektu vede k přehlížení alternativních hlasů; stávající diskurs přehlízející tyto problémy prodlužuje útlak žen privatizováním jejich identit a velké části jejich aktivit. Benhabibová považuje za jeden z nejdůležitějších aspektů podřízeného postavení žen skutečnost, že symbolika a mýty o dělbě práce mezi muži a

⁹ Tamtéž, s. 148-153.

ženami počítají s tím, že ideál autonomie je zobrazován jako odtělesněné a nezakotvené mužské ego. Tato koncepce autonomie je založena na implicitním vymezení politického života; na základě tohoto vymezení je intimní oblast domácnosti považována za ahistorickou, neměnnou, a je tak vyjímána ze všech úvah a diskusí. Potřeby, podobně jako emoce jsou jenom danými vlastnostmi individuí a filosofie nezkoumá mechanismy jejich ustavování. Benhabibová upozorňuje na to, že v současné době ženské subjekty usilují o artikulaci genealogie a mechanismů morálního fungování této oblasti. Jejich potřeby zůstaly nepochopeny v důsledku mužské imaginace, která je zobrazovala buď jako „Matku Zemi“ a „potvoru“, nebo „Pannu Marii“ a „děvku“.

Co však Benhabibová považuje za jádro morální teorie, která by byla schopna zohlednit další aspekty naší existence a vyrovnat existující asymetrie mezi muži a ženami? Existující feministické perspektivy i metodologické přístupy nám umožňují pochopit ustavování převládajících ideálů morální autonomie, v důsledku kterých byly ženské hlasy vyloučeny z diskursu určujícího morální oblast. Morální teorie přetvořená na základě komplementarity „obecného druhého“ a „konkrétního druhého“ nám ukáže cestu, jak se lze dobrat skutečného a integrovanějšího pojetí „nás žen“.

V rámci současné feministické filosofie můžeme komunikativní etiku Seyly Benhabibové považovat za výraz ojedinělého způsobu myšlení. Koncepce komplementarity „obecného“ a „konkrétního“ druhého se totiž neomezuje jenom na odhalení historie ve smyslu praxe bezpráví mužů nad ženami, jež je chápána jako jedna z mnoha technologií moci. Otevírá možnost retrospektivního zplnomocnění konkrétních ženských subjektů, a překračuje tak i stávající feministické perspektivy. Benhabibová totiž v duchu svých předchůdců rozvíje kritickou teorii nepovažuje žádnou sociální skupinu za historicky vyvolený subjekt utopické emancipace. Kritickou morální teorii neomezuje jen na ženské subjekty, ale vyzývá k dialektickému spojení s dalšími „negativně privilegovanými“ (M. Weber) společenskými skupinami.

FILOSOFIE VE ŠKOLNÍCH LAVICÍCH

Politika II

V předchozím čísle Filosofického časopisu jsme přinesli ukázkou ze spisů francouzského filosofa, Émila Chartiera, lépe známého od pseudonymem Alain. Ukázka byla převzata z Alainovy knihy Histoire de mes pensées (Paris, Gallimard 1936), z kapitoly Politika. V tomto čísle Filosofického časopisu pokračujeme několika dalšími ukázkami z díla tohoto kdysi velmi vlivného filosofa a publicisty, jehož jméno si ještě dnes zachovává ve francouzském prostředí jistou váhu a nalézá ohlas – byť často jen jako odkaz na všeobecně známého autora. Následujícími texty naši vzpomínku na Alaina uzavřeme, i když nevykládáme, že se Filosofický časopis někdy k Alainovi může v určitých souvislostech vrátit.

Vzhledem k tomu, že obvyklý komentář o autorovi a jeho díle jsme přinesli již v čísle 5/98 Filosofického časopisu, nepovažujeme za nutné se znovu vracet k Alainově osobnosti a dílu. U následujících textů proto uvádíme jen nezbytné ediční poznámky.

Petr Horák

Německému národu¹

ALAIN

Protože naše noviny vás úmyslně mylně informují, je třeba, abyste věděli, co si u nás myslí mnoho lidí, kteří ani nepíší, ani nemluví.

Tito lidé mají totiž strach, který jim vnuká hodně dětinská myšlenka, že by snad mohli dát najevo slabost nebo bázeň, nebo nedostatek odvahy k boji. Takové představy jsou ovšem nahony vzdálené nám, kteří vám vycházíme vstříc. Kdybyste nás vyzvali, abychom se vzdali, abychom uznali, že jsme méněcenní nebo unavení nebo malomyslní, pak byste ničeho nedosáhli. Rudne-

¹ Přeloženo z francouzského originálu: Alain, Au peuple allemand. In: *tyž, Politique*. 2. éd. Paris, P.U.F. 1962. © Éd. P.U.F. Paris. Přeložil © Petr Horák.