
**ODVŘÁCENÁ STRANA SPRAVEDLNOSTI.
HABERMAS A ETICKÁ VÝZVA
POSTMODERNY*¹**

*„Nespravedlnost je prostředkem
skutečné spravedlnosti“
Th. W. Adorno*

Zatímco ve svých počátcích bylo filosofické hnutí postmoderny jednoznačně zaměřeno proti jakémukoliv typu normativní teorie, v průběhu doby se tento původně obranný postoj velmi změnil: autoři jako je Derrida a Lyotard, kteří se zpočátku věnovali radikalizovanému pokračování kritiky rozumu, se nyní obracejí k otázkám etiky a spravedlnosti v takové míře, že komentátoři již hovoří o etickém obratu.²¹ Oblast morální teorie, která byla ještě donedávna pro všechny zastánce poststrukturalismu jen zvláště příznacným příkladem závazného univerzalisumu

* Přeloženo z něm. originálu *Das Andere der Gerechtigkeit*. In: P. Fischer (Hg.), *Freiheit oder Gerechtigkeit. Perspektiven Politischer Philosophie*. Leipzig, Reclam Verlag 1995, s. 194–241; pozn. překl.

(1) Děkuji za námítky a podněty Raineru Forstovi, Johnu Farrelvi a Stephenu Whitovi.

(2) Srv. mj. Crichtley, S., *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*. Oxford 1992; Bernstein, R. J., *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge 1991; White, S. K., *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge 1991; Benjamin, A. (ed.), *Judging Lyotard*. London/New York 1992.

moderny, se nyní stala vlastním prostředkem dalšího rozvoje postmoderních teorií. Plato změna postoje, ke které dochází uvedenou změnou orientace, může být zčásti chápána jako reakce na daleko dřívější kritiku ze strany filozofů a politických teoretiků. Nejenom kritici, ale i zastánci postmoderny již dříve namítali, že když se program filozofické kritiky vyčerpává jazykové teoretickou subverzí metafyziky, musí to nutně vést k nejasnostem v ohledu eticko-politickém; proti uniformním představám evropské myšlenkové tradice lze totiž vznést námitku a protest jak v zájmu rozšíření lidské svobody, tak také s cílem pouhé destrukce zažitých pořádků, aby bylo možné se vyhnout nebezpečí etické lhostejnosti, je proto potřeba dodatečně vymezit normativně politické orientace, jimiž se má kritika metafyziky nechat vést. Nebyl to však zřejmě pouze pokus teoreticky eliminovat námitky tohoto druhu, co způsobilo, že se filozofické hnutí postmoderny v poslední době více zabývá etickými úvahami. Vlastní záměr kritizovat metafyziku vede k normativně politickým důsledkům, jak ukazuje příklad Adornovy filozofie: kdo se totiž pokouší odhalit odpadlé a vyloučené z myšlenkových systémů filozofické tradice, je poté s jistotou nezbytností nabádán vyvozovat etické závěry; jakmile se v případě těchto „jiných“ nejedná o kognitivní alternativy, ale o lidské subjekty; v těchto případech je nasnadě, že moment, který je obětován myšlence jednoty, tedy nezaměnitelná zvláštnost konkrétní osoby či sociální skupiny, má být chápán jako jádro každé teorie morálky či spravedlnosti, které je hodno ochrany. Teoretickým východiskem etiky postmoderny je dnes tedy idea morálního zohlednění zvláštního, heterogenního; stejně jako nenapsaná morální teorie Adorna krouží kolem představy, že se nárok na lidskou spravedlnost naplňuje teprve přiměřeným zacházením s neidentickým.]

Pouhý poukaz na tento ústřední motiv však nemá velkou výpovědní hodnotu, protože z něj lze odvodit různé formy etiky; vše pak závisí na tom, jak se stanoví význam zvláštního, které potřebuje ochranu, i způsob morální ochrany. Zde hned vystává celé spektrum mož-

ných alternativ, které představují různá pojetí postmoderní etiky: ohrožený moment zvláštnosti může být spatřován v singularitě sociální jazykové hry, v nezrušitelné diferenci každé lidské bytosti či v konstitutivní potřebnosti každého jednotlivého člověka; a způsob ohledu, který má onen moment morálně chránit, může být pojat jako rozšířená forma sociálně rovného zacházení, jako stupňování etické citlivosti či jako asymetrická závaznost mezi osobami. Má rekonstrukce různých východisek bude vycházet z teze, že pouze poslední z těchto tří alternativ vede k formě postmoderní etiky, která je skutečnou výzvou morálním teoriím, které se nacházejí v kontextu tradice, jež vede od Kanta: zatímco etické požadavky obou prvních alternativ mohou být daleko přiměřeněji zastávány v rámci, který dnes nabízí Habermasova diskursivní etika, v případě třetího východiska tomu tak není; zde je totiž, jak bych chtěl dále ukázat, zaveden jako morální vztahový bod onen moment zvláštnosti, jehož zohlednění není zaručeno rozšířením perspektivy spravedlnosti, nýbrž pouze její odvrácenou stranou, tj. lidskou péčí. V závěru má být ukázáno, že morální hledisko rovného zacházení vyžaduje stálou korekturu a doplnění hlediskem vyplývajícím z konkrétního závazku vůči jednotlivým subjektům, kteří potřebují pomoc. Chtěl bych postupovat takovým způsobem, že nejprve (I) vyložím úvahy, které k odůvodnění postmoderní etiky rozpracoval Jean-François Lyotard; na této koncepci lze ukázat nejenom to, že je slučitelná s diskursivní etikou, ale i to, že ji lze v rámci diskursivní etiky dokonce lépe vyjádřit, neboť jejím normativním jádrem není nic jiného než radikalizovaná idea rovného zacházení. V druhém kroku (II) bych se chtěl věnovat originálním úvahám, jimiž Stephen K. White navrhuje na myšlenky pozdního Heideggera, aby tak nastínil základní rysy postmoderní etiky; jeho příspěvek, jak bych chtěl ukázat, sice uplatňuje oproti konvenčnímu kantianismu zcela nová hlediska, která však mají velkou podobu, že mohou být produktivně vysvětlena v rámci diskursivní teorie. Teprve v etických úvahách, které v nedávné době rozvedl Jac-

ques Derrida s odkazem na dílo Emmanuela Lévinase, jsou uplatněna morální hlediska, jež překračují myšlenkový horizont diskursivní etiky; jeho příspěvek k postmoderní etice, kterým se budu zabývat ve třetí části (III), určuje na základě morální odpovědnosti za konkrétního druhého perspektivu, jež není v souladu, nýbrž v napětí s ideou rovného zacházení. Odtud lze konečně v posledním kroku (IV) — při kritice Habermasových představ — vyloužit péči či pomoc jako morální hledisko, které je stejně nutným doplňkem hlediska spravedlnosti jako hledisko solidarity.³

První poukaz na koncept spravedlnosti, který má v protikladu k tradici morálního univerzalizmu zajistit ochranu heterogenního, je obsažen již v závěru Lyotardovy studie o „postmoderním vědění“, po těchto spíše příležitostných poznámkách následuje sice ještě stále kryptická, vcelku však lépe sledovatelná argumentace ve spise s názvem *Rozepře*, který odkazuje ke Kantovi.³ Východiskem úvah, které tvoří morálně filosofické jádro obou knih, je zvláštní pojetí teze, podle níž dnes nutně žijeme v podmínkách postmetafyzického myšlení: pod tlakem historických zkušeností, které určujícím způsobem poznamenaly naše století, se jednou provždy rozplynula jakákoli možnost narativně legitimizovat běh lidských dějin formou vztahu k nadiindividuálnímu subjektu. Ruku v ruce s koncem „velkých vyprávění“, jakými byly například filosofie dějin marxismu či liberalismu, jde podle Lyotarda rozklad univerzálního nároku rozumu, na který si mohly doposud nerušeně činit nárok vědy; jejich přednostní postavení vůči všem dalším formám vědění totiž odolávalo námice jen tak dlouho, jak dlouho mohly parazitovat na okolnosti, že jim ve všech dějinně filosofických rekonstrukcích vždy připadala role emancipační moci. Dnes, kdy spolu s překonáním metafyzického myšlení došlo také k vyčerpání zdrojů legitimity věd, lze poprvé nezamíleně rozpoznat, že žádná forma vědění od základu nedisponuje vyšší schopností poznání: v sociální skutečnosti spíše proti sobě stále existuje velké množství jazykově artikulovaných druhů vědění; racionálními důvody nelze rozhodnout, který z nich si může činit le-

(3) Lyotard, J.-F., *Postmoderní situace*. In: *tyž, O postmodernismu*. Filosofický ústav AV ČR, Praha 1993, s. 97–202; *tyž, Der Widerstreit*. München 1987; k filosofickému kontextu srv. Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim 1988, kap. VI a kap. VIII, český výbor *Naše postmoderní moderna*. Praha 1994.

gilitimní nárok na platnost. Podobně jako Rorty začíná i Lyotard premisou, že pravda jazykově artikulovaného nároku na platnost se měří úspěchem jeho sociálního prosazení.⁴

Od této výchozí teze, která samozřejmě nezůstala bez kritického ohlasu,⁴ přechází Lyotard v druhém kroku k podrobnější analýze charakteristik, jež jsou vlastní jazykovým výrazům. V krátké studii o „postmoderním vědění“ přitom převažuje představa připomínající Foucaultovu knihu *Řád diskursu*, ačkoli je uvedena odkazem na Wittgensteina; podle této představy lidský jazyk poskytuje souhrn estetických výrazových možností, o jejichž přivlastnění se mezi sociálními skupinami vede permanentní zápas. Naproti tomu spis o „rozepří“ nabízí na tomto místě spíše jazykovědný model, který je vyložen opět s poukazem na Wittgensteina, i když nyní vykazuje jistou blízkost ke kybernetice: jazykové porozumění je představeno jako anonymní proces, ve kterém jsou věty vzájemně zřetězeny podle určitých pravidel, tak aby byla mezi adresantem a adresátem umožněna směna.⁵ Z hlediska Lyotarda pro tento postup platí, že mezi různými systémy pravidel, podle nichž se měří možnost zřetězení vět, vládne princip přísné nesouměřitelnosti: každý systém pravidel či, jak je tomu v *Rozepří*, každý diskursivní žánr, sleduje logiku vedení důkazu, která je přesně vzájemně neslučitelná s logikou každého jiného diskursivního žánru. Mezi rozdílnými jazykovými hrani, které jsou podřízeny tomu kterému diskursivnímu žánru, tak nemožno existovat racionálně ověřitelné přechody; střet dvou vět, které patří k rozdílným diskursivním žánrům, spíše

znamená „rozepří“ v tom smyslu, že mezi nimi již není možné žádné srovnání. Stačí už jen, aby Lyotard vyvodil z této argumentace důsledky a dospěl tak k zesílené tezi, že každá věta může nechat beze stopy zmizet předcházející vyjádření: když totiž obě věty patří k rozdílným diskursivním žánrům, pak druhá věta svým nárokem na platnost zcela ruší nárok na platnost věty první, protože ten nemůže být v logice druhé věty ani vnímán, ani artikulován.⁶

Tuto poslední tezi nyní Lyotard používá jako argumentativní přemostění v přechodu k morálně filosofickým závěrům svých úvah; jejich základní idea však není vůbec tak nejasná, jak by se mohlo zdát z již naznačené jazykové teorie. Lyotard nejprve převádí to, co dosud popisoval jako čisté jazykové dění, v morální záležitost: z neutrální okolnosti, že nárok na platnost jazykového výrazu nenachází jemu přiměřenou odpověď, se stává fakt „křivdy“, již se dopouští následující věta na větě předcházející.⁶ Lyotard se chce vyhnout tomu, aby takovéto tvrzení vzbuzovalo dojem, že jazykovým entitám přísluší jakási práva, což je sotva přijatelné, proto do svého teoretického pojmového systému v dalším kroku opět zavádí lidské subjekty; jestliže byly nejprve z důvodů objektivistického východiska z jazykového dění zcela vyloučeny, nyní se nepozorovaně opět objevují jako původci jazykových projevů. To se ukazuje mj. na příkladech, které jsou uváděny proto, aby byla historicky dovozena křivda nepřevoditelnosti jedné jazykové hry v druhou: jsou to ti, kteří přežili nacistické tábory smrti, jejichž morální obžaloby pomalu umlkají, protože v diskursivním žánru formálního práva nenacházejí žádný přiměřený argumentační prostředek, jsou to dělníci, jejichž protest proti nestydatým pracovním podmínkám nakonec ústí do tichého odporu, protože v jazyce ekonomické efektivily nemůže být vyjádřen. Systematické zobecnění příkladů tohoto druhu vede k intuici, která může vyjádřit morálně

(4) Srv. mj. Benhabib, S., Kritik des „postmodernen Wissens“ — eine Auseinandersetzung mit Jean-François Lyotard. In: A. Huyssen/K. R. Scharpe (Hg.), *Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels*. Reinbek b. Hamburg 1986, s. 103 an.; Honneth, A., Der Affekt gegen das Allgemeine. Zu Lyotards Konzept der Postmoderne. *Merkur*, 1984, 430, s. 893 an.

(5) Srv. Lyotard, J.-P., *Der Widerstreit*, c.d., s. 9 an.

(6) Srv. tamtéž, s. 9 a 17 an.

filosofické jádro Lyotardových úvah, protože v naší společnosti získaly institucionálně zajištěnou převahu určité diskursivní žánry, především diskursivní žánr pozitivního práva a ekonomické racionality, zůstávají určité jazykové hry s jinými druhy platnosti ze společenské artikulace trvale vyloučeny. Aby byla tato „němá“ roze- pře uchráněna před nebezpečím zapomnění, je zapotřebí politicko-etický postoj, který může sociálně potlačené, odchylující se straně napomoci k její artikulaci.

Abych Lyotard mohl ze svých morálních intuici rozvinout východisko filosofické etiky, je na tomto místě postaven před volbu dvou řešení. Buď se spokojí se sociálním panstvím určitých jazykových her a etice vykáže rezignativní úkol neustále nového poskytování „svědectví“ o existenci neartikulovatelných zájmů a potřeb, morální ochranou zvláštního by se pak chápал neustálý, ale prakticky neúčinný pokus o připomenutí společensky potlačených zkušeností utrpení prostředky jiného jazyka. Nebo bude mít Lyotard před očima převahu určitých jazykových her a přikloní se k odůvodnění filosofické etiky, jejímž normativním cílem je otevření společenské komunikace dosud vyloučeným jazykovým hrám; morální ochranou zvláštního by se pak rozuměl politicky závazný pokus o vytvoření rovných šancí pro veřejnou artikulaci zájmů a potřeb všech subjektů. Pokud se nemýlím, Lyotard se dodnes nemůže skutečně rozhodnout pro jedno z těchto východisek; v jeho spisech je možné nalézt dostatečné důkazy jak pro ideu etiky jako pouhého svědectví, tak pro myšlenku, že s pomocí etiky je možná nová forma spravedlnosti. S prvním východiskem, které vykazuje vzdálenou podobnost s myšlenkovými postupy Adorna, by se mohl Lyotard jen stěží spokojit již proto, že je s ním spojena rezignace na jakékoliv praktické prosazení spravedlnosti; pokud trvá na předsevzetí, že svou koncepci „postmoderny“ napomůže nové formě spravedlnosti,⁷ musí zvolit východisko druhé. Rozpracování toho-

to východiska by však od Lyotarda vyžadovalo argumentaci, která poukazuje právě tím směrem, jemuž se doposud důrazně vzpíral; neboť představa, že každý subjekt musí mít rovné šance k artikulaci svých zájmů a potřeb, je také morálně hybným motivem Habermasovy diskursivní etiky.

Podobně jako Lyotard vychází i Habermas při pohledu na naši přítomnost z konstitutivního pluralismu rozporných životních ideálů a hodnotových orientací; i on podává obraz společnosti, v níž institucionální a jazykové bariéry doposud zapřičiňují, že pouze část těchto postojů je veřejně vyjádřena. Na rozdíl od Lyotarda je však Habermas od počátku přesvědčen, že kritika této dané výchozí situace vyžaduje rozpracování morální teorie, která musí mít normativní charakter; považuje totiž za nepochybné, že omezení společenské komunikace může být popsáno jako „krivda“ jen tehdy, když může být normativně prokázáno jako narušení oprávněných nároků člověka. O takovéto morální opravdění se Habermas pokusil v rozvrhu diskursivní etiky; jejím jádrem je to, že trvá na univerzálních principech, kterých se nemůže zcela vzdát ani Lyotard, chce-li dále rozpracovat svou koncepci ve směru kritiky daných komunikativních vztahů.

K základním předpokladům diskursivní etiky Habermas dospěl tím, že vyšel z premisy, kterou sdílí s celou tradicí morální teorie, jež vychází z Kanta:⁸ v moderních podmínkách se individuální životní ideály rozcházejí v tak vysoké míře, že s ohledem na morálně-praktické konflikty etika nemůže normativně doporučit určité hodnoty, nýbrž už jen zvláštní proceduru řešení; aby byla tato procedura schopna dostát morálním nárokům, musí vyjadřovat substanciální přesvědčení, že se všichni lidé mají vzájemně respektovat jako svobodné a rovné osoby. Na rozdíl od tradice však Habermas zůstává tezi,

(7) Strv. např. Lyotard, J.-P., c.d., s. 175 an.

(8) Habermas, J., Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf Diskursethik zu? In: *tyž, Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt/M. 1991, s. 9 an.

že Kant — když přechází k určení odpovídající procedury — ve svém díle vyvodil ze správného východiska chybné důsledky: ve formuli kategorického imperativu je vzbuzováno zavádějící zdání, jako by každý subjekt byl v morálním konfliktu odkázán pouze sám na sebe a jako by byl oddělen od ostatních účastníků propasti neexistujícího jazyka. Ve spolupráci s Karl-Otto Apellem dal Habermas Kantové procedurálnímu návrhu podobu, která se pokouší dostat jazykové intersubjektivně člověka; v jejím důsledku test univerzalizace, s jehož pomocí každý z jednotlivých subjektů může přezkoušet, zda praktické normy jeho jednání mohou mít morální platnost, musí být pojat jako procedura, která může být přiměřeně použita jen v diskuzi všech těch, jichž se může norma týkat; to, jak dalece naplňuje sporná norma nárok na obecnou platnost, nemůže subjekt poznat pouze ve světle vlastních argumentů, ale i ve světle argumentů všech osob, kterých se norma týká. S touto novou formulací kategorického imperativu je podle Habermase spojen další důsledek, který může být pochopen jako nepřímý poukaz na normativní měřítko koncepce spravedlnosti: když totiž morální norma může platit jako ospravedlněná jen tehdy, když s ní souhlasí všichni ti, kterých se může týkat, pak se musí již z principu předpokládat, že každý z nich má ve stejné míře šanci na nevynucené zaujetí stanoviska; neboť bez takového předpokladu bychom nebyli s to chápat dosaženou shodu jako výraz zájmu všech účastníků. Možnost vázat platnost morálních norem na proceduru diskursivního utváření vůle je potud spojena s transcendentující ideou diskursu, který je osvobozen od panství.

Z mnoha důsledků, které vyplývají z těchto základních morálně teoretických myšlenek, jsou zde zajímavé jen ty, s jejichž pomocí lze objasnit normativní problémy koncepce rozepřel Lyotard je nucen na různých stupních své argumentace proti svému vlastnímu přesvědčení používat morální ideje toho typu, na nichž staví diskursivní etika. Již pro výchozí situaci jeho analýzy platí, že bez přihlídnutí k normativnímu principu diskursivního

utváření vůle nemůže být vůbec přiměřeně popsána: neboť pouze tehdy, když smíme předpokládat, že všichni účastníci praktického konfliktu mohou také skutečně argumentovat své zájmy a názory, může být vůbec určeno, zda se jedná o „rozepru“ mezi různými diskursivními žánry. Když naproti tomu dojde k tomu, že někteří účastníci nemohou svá přesvědčení nenuceně vyjádřit, protože je jim v tom institucionálními či jazykovými bariérami bráněno, dostává se diskursivní etika ke slovu na druhém stupni; nyní z ní totiž můžeme získat normativní měřítko, která musíme při kritice takovéhoto omezení komunikace předpokládat, taková, jaká jsou například použita v určitých mechanismech vylučování, v jazykově politických pravidlech či v provádění psychologického náslí.⁹ Když vyjdeme z obou těchto teoretických stupňů, tedy jde-li o případ diskursivního utváření vůle, pak na konec může nastat možnost, že se zúčastněné strany ve svých hodnotových přesvědčeních či zájmech vzájemně natolik rozcházejí, že nemohou dosáhnout morálně-praktického konsensu: protože diskursivní etika nepředpokládá jakékoli přinucení k dorozumění, dostává se v těchto empiricky nikoli výjimečných podmínkách ke slovu tak, že popisuje procedurální pravidla, podle nichž mohou být v „rozepru“ vytvářeny férové kompromisy.¹⁰ Všechny tři stupně v souhrnu jednoznačně ukazují, že Lyotard vůbec nemůže akceptovat to, co, jak se zdá, na některých

(9) Srv. například přesvědčivé analýzy Albrechta Wellmera, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*: Vernunftkritik nach Adorno. In: *tyž, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*. Frankfurt/M. 1985, s. 48 an., toto východisko mezitím instruktivním způsobem rozpracoval Christoph Dennerling; srv. *tyž, Sprache und Verdinglichung*. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt/M. 1994; z jiné perspektivy provedl analýzu bariér komunikace Michel Foucault; srv. *tyž, Rád diskursu*. In: *tyž, Diskurs, autor, genealogie*. Praha 1994, s. 7-41.

(10) Habermas, J., *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, c. d., s. 23.

místech tvrdí spolu s Rortym: že totiž nárok na pravdu smí vznášet jen ta jazyková hra či ten systém přesvědčení, který by se mohl úspěšně sociálně prosadit. Spíše musí být odůvodněné přesvědčen o tom, že v sociálně potlačovaných, vyloučených jazykových hrách je obsažen nárok na pravdu, který ve společenské komunikaci dosud neoprávněně nenašel uplatnění. Aby toto přesvědčení mohlo zastávat, je Lyotard odkázán na diskursivně etickou ideu, že každý subjekt musí mít ve stejné míře šanci nenuceně artikulovat své zájmy a zkušenosti, tj. musí být osvobozen od panství; bez morálního universalismu, který je v tom — ve smyslu Kantově — obsažen, nelze vůbec správně pochopit, co má znamenat, že to, co je na potlačené jazykové hře zvláštní, musí být chráněno před převládajícím souhlasem.

V již zmíněných Lyotardových spisech je obsažen ještě jiný směr úvah, ve kterých jde nikoli o otázku ochrany, nýbrž o afektivní poznání vyloučených jazykových her: v popředí zde stojí myšlenka, že k pochopení krivdy, která je ve společnosti páchána na utlačovaných, je potřeba zvýšená míra morální citlivosti.¹¹ Je to právě tato myšlenka, kterou začínají úvahy, v nichž se o nárys postmoderní etiky pokouší Stephen K. White.

Je-li pro Lyotarda vlastní chybou moderny, kterou má postmoderní etika korigovat, potlačení existence rozepře, pro Whitea je to ignorování jedinečnosti druhého. Jeho úvahy začínají tezí, že morální univerzalizmus kantovské tradice je závislý na ontologické premise, která musí vést k selektivnímu vnímání skutečnosti. V novověkém myšlení převládá sociální ontologie, která určuje společenský život pouze na základě procesů, jež jsou charakterizovány aktivním zásahem do světa; naproti tomu všechny formy jednání či dispozice, které vykazují pouze pasivní charakter, musejí kategoriálně ustoupit do pozadí. V rámci moderní etiky je tento ontologický předpoklad vyjádřen tendencí chápat jako vztahný bod morálních soudů pouze to lidské jednání, které vede k empiricky vnímatelným změnám; naproti tomu všechny činnosti, které ve světě nevedou k žádným praktickým důsledkům, zůstávají z horizontu morální reflexe vyloučeny. Pro Whitea je tak etické myšlení moderny charakterizováno principem, který dokládá výrazem „responsibility to act“, tedy „odpovědnosti jednání“;¹¹ míní se tím skutečnost, že určení morálně správného či dobrého je zde neustále orientováno na otázku, jakými morálními normami se v praktickém jednání máme nechat vést. Není sice obtížné vyvodit, jaký teoretický fakt má White na tomto místě na mysli, avšak formulace, kterou pro jeho označení používá, není zvolena šťastně; protože na kantovskou etiku lze pojem odpovědného jednání stěží použít již z toho důvodu, že se právě v ní nemá morální kvalita jednání poměřovat praktickými následky, nýbrž pouze individuálními záměry. Aby se vyhnul nedorozuměním tohoto druhu, která pramení z rozlišení mezi „etikou smyšlenou“ a „etikou odpovědnosti“, jež White neměl na mysli, bylo by snad vhodnější, kdyby hovořil o aktivní

(11) White, S. K., *Political Theory and Postmodernism*, c.d., s. 20 an.

orientaci moderní etiky: jako předmět a cíl morálního posuzování jsou zde chápána jen ta jednání, která mají aktivní charakter potud, že již vedla či mají vést k praktickým změnám světa. To, co White svou výchozí tezí sleduje, se stává zcela jasně teprve tehdy, když se zabývá základními rysy etického náhledu, který podle něj nyní vystupuje jako konkurence morální teorie moderny.

Podle Whita jsou první nárysy etiky, která se distancovala od aktivistní orientace novověké morálky, obsaženy ve filosofických východiscích Nietzscheho, Heideggera a Adorna.¹² To, že se prosadilo toto nové etické pojetí, vyplynulo z pochopení, že s fixací na lidské jednání nutně souvisí kategoriální zúžení pole skutečnosti: jiná osoba, ale ani svět jako celek, totiž pod tlakem morálně přiměřeného a „odpovědného“ jednání již nemohou být vnímány ve své vnitřní rozrůzněnosti. Potud je s fixací jednání novověké morální teorie latentně spojena tendence k potlačení jedinečnosti druhého; ať už jsou univerzální normy v jednotlivostech pojaty jakkoli, vždy obsahují výzvu k aktivnímu jednání, které důrazně brání tomu, aby jiná osoba mohla být brána na vědomí v její zvláštnosti. Aby mohli filosofové průkopníci alternativní etiky působit proti této tendenci k potlačení, normativně vyznačili postoje a způsoby chování, v nichž je tlak k jednání takřka vyloučen: to, co chtěl Heidegger vyjádřit pojmem „odevzdanost“ (Gelassenheit), je u Adorna vyjádřeno pojmem „mimetická reakce“. Podle Whita je v obou pojmech vyjádřen týž poukaz na formu individuálního postoje, který se vyznačuje omezením aktivit a odpovídajícím stupňováním pozornosti vůči vlastní povaze toho, co je jiné: v „odevzdaném“ zacházení či v „mimetickém“ postoji nevnímáme druhého již pouze jako objekt naplnění morální povinnosti, nýbrž odkrýváme jej v celkové odlišnosti jeho osoby.¹³ Od tohoto náhledu je již jen malý krok k myšlenkám, o kterých se White domnívá, že dnes musí tvořit jádro postmoderní etiky.

V postmoderně White spatřuje kulmináční bod onoho filosofického hnutí, ve kterém došlo k uvědomění, že novověké myšlení vede k zúženímu, schematizujícímu vnímání sociálně jiného. Etika, která se tuto ústřední chybu moderny pokouší korigovat, musí získat odpovídající formu morálního učení, které teprve opět vzbudí smysl pro jedinečnost druhého; to se může dít jen takovým způsobem, že takovéto způsoby chování budou v jisté míře vyhlášeny za ctnosti, jež přispívají k citlivosti našeho vnímání k individuálním zvláštnostem. Proto vůbec nepřekvapí, že White svou ideu postmoderní etiky rozpracovává ve formě učení o ctnosti; přitom jsou normativně vyznačeny ty postoje, jež mají společnou vlastnost: prohlubují naši schopnost vnímání vůči jiným osobám, a tím vedou k celkovému stupňování naší morální citlivosti. To, o jaké ctnosti má konkrétně jít, vyvozuje White ze systematického zobecnění postoje, který chtěl Heidegger vyjádřit pojmem „odevzdanost“, jde tedy o postoje či způsoby orientace, které natolik prolamují tendenci k aktivnímu zásahu do světa, že vzniká čas a pozornost k významání individuálních odlišností a rozdílů. Jako příklad takovéhoto ctností citlivosti uvádí White schopnost umět naslouchat, připravenost k emocionální náklonnosti a konečně schopnost připustit či dokonce podnítl osobní zvláštnosti, stručně: „Všechny způsoby chování, které jsou dnes shrnuty pod pojmem „děče“.¹⁴ Těmto ctnostem však White nepřipisuje pouze morální funkci opětovného získání citu pro onu dimenzi zvláštního u jiných osob, která byla v moderně potlačena vlivem falešné ontologie. Tak jako Lyotard i on sice pohlíží na svůj vlastní návrh postmoderní etiky nejprve a především jako na prostředek k zajištění morální ochrany dosud ignorovaného momentu heterogenosti a jedinečnosti; „mimetické“ a „odevzdané“ způsoby chování se tak mají v budoucnu starat o to, aby bylo individuální zvláštnosti jednotlivé osoby věnováno více pozornosti a uznání, než tomu by-

(12) Tamtéž, s. 21 an.

(13) Tamtéž, s. 99 an.

lo v případě formalismu tradiční morální teorie. White však dodatečně připsuje dříve popsaným ctnostem ještě úkol nalezení praktické cesty, kterou má být prosazena univerzalistická idea rovného zacházení v sociální realitě. Teze, která mu umožnila dospět k tomuto druhému funkčnímu určení, vznikla zobecněním myšlenek, jež rozpracoval Richard Rorty. V jeho pojetí liberalismu hraje klíčovou roli myšlenka, že k morálnímu pokroku společnosti nedochází přímo, formou prosazení normativních zlepšení, nýbrž negativně, na základě postupného odstraňování sociálního bezpráví; ale protože k poznání takového bezpráví je potřebná schopnost umělce seznámit nás s možným utrpením jiných osob, je vlastní hybnou silou morálního pokroku podle Rortyho estetická senzibilita.¹⁴ Z toho může White ve smyslu své vlastní etiky odvodit, že morální idea rovného zacházení může být sociálně uskutečněna jen tehdy, když jsou předem sociálně dány ctnosti, které umožňují vnímat individuální zvláštnosti; protože to, co se jednotlivci čini jako bezpráví, tedy „nerovně“ zacházení, lze poznat jen v míře, ve které se díky vystupňované citlivosti můžeme omezňovat s jeho osobními vlastnostmi. Tedy to, co Rorty očekává od imaginativní síly umělce, totiž zvýšenou schopnost vnímání individuálních odchylek a rozdílů, považuje White v zásadě za něco, co je jako mravní schopnost zakotveno v každém subjektu; morální každodenní kultura jako celek má být prostoupena takovými ctnostmi, které umožní imaginativně zpřítomnit možné utrpení druhého. Na tomto místě lze však bez obtíží nahlédnout, že Whitem vykreslená etika není vlastně v protikladu, nýbrž v komplemנטárním vztahu k oné morální teorii, která se pokouší pokračovat v Kantových intencích na základě premises teorie intersubjektivní.

Okolnost, že test univerzalizace již není prováděn ve formě monologického sebetázání, nýbrž v podobě reálné

(14) Rorty, R., *Kontingenca, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M. 1990, kap. III.

ných, skutečně praktikovaných dialogů, vede, jak známo, v diskursivní etice k řadě následných problémů. Vyhodou takového návrhu samozřejmě je, že na místo pouze imaginárních reakcí nastupuje faktické zaujímání stanovisek všech těch, jichž se může sporná norma týkat; test, jímž má být přezkoušeno, zda norma může vést k obecnému souhlasu, se tím vyhybá nebezpečí egocentrické projekce a stává se veřejnou procedurou, v níž se mohou všichni ti, kterých se to týká, skutečně dostat ke slovu. Ústřední problém návrhu, jenž je tím nastíněn, však nyní souvisí s často diskutovanou otázkou, jaké vlastností a postojů musí subjekty samy od sebe vnést do utváření diskuse, aby mohla skutečně plátn jako morální diskurs. Zde se stýkají úvahy, které White rozvíjí s ohledem na postmoderní etiku, s řadou představ, které byly mezitím rozpracovány v kontextu diskursivní etiky.

Úřčitý soulad mezi oběma východisky vzniká již z toho, že cesta, kterou se dali Apel a Habermas, začíná podobnou kritikou Kantovy morální teorie, která je také základem Whitova teoretického programu: návrh diskursivní etiky přenechat test univerzalizace reálnému procesu společné diskuse, byl od počátku orientován proti tendenci, která vychází od Kanta, neponechávat ve formálních procedurách odůvodnění norem žádný prostor pro poznání faktických zájmů všech osob. Idea morálního diskursu zprvu neznamená nic jiného, než prostředek, s jehož pomocí má každý, koho se norma týká, dostat šanci veřejně artikulovat své vlastní náhledy, a tím se projevit jako nezastupitelný jedinec; stejně jako u Whita byl tím, co původně diskursivní etika zamýšlela, impuls bojovat proti ignorování druhého, které převládalo u Kanta i jeho následovníků. Soulad mezi oběma východisky však jde dokonce ještě dále, jakmile se jednou ukázalo, že Habermas popisuje diskurs jako typ intersubjektivní argumentace, který má být zbaaven jakéhokoli bezprostředního tlaku jednání. Důvod, který uvádí pro tuto podmínku, je srovnatelný s námitkou, kterou White vznášá proti aktivní orientaci novověké morální teorie; v obou případech argument zní, že pouze za předpokladu dočasné distance

od tlaku k jednání vzniká možnost uvědomit si argumenty či právě nahlédy každé jiné osoby v její individuální zvláštnosti. Jak Habermas, tak i White se domnívají, že šance normativně přihlížet k jedinečnosti jednotlivého individua je dána jen do té míry, v níž je morální vytváření soudů uvolněno od přímého tlaku k zvládnutí problému jednání.

Tato poslední formulace však vyvolává otázku, jak by vlastně chtěl White chápat své hledisko odpovědnosti za druhého s ohledem na morální vytváření soudů; vztah k diskursivní etice se liší podle toho, zda se přitom má jednat o samostatný morální princip či pouze o korektivní doplnění kantovské zásady univerzalizace. Úvahy, které si White v kontextu svých teoretických výpůjček bere od Rortyho, naznačují, že se vzhledem k oběma alternativám rozhodl pro druhou možnost výkladu; to by znamenalo, že ctnosti, které vyzvedává, nemají tvořit obsah nového morálního principu, nýbrž jen obsah postoje, který zaujíáme tehdy, když se pokoušíme s nezbytou uvážeností použít ideu rovného zacházení. Je-li tomu tak, pak s ohledem na vzájemný vztah obou východisek zůstává jako problém, který je třeba vyřešit, už jen otázka, zda jmenovaným ctnostem neodpovídají sociálně kognitivní postoje, které musí předpokládat také Habermas, když popisuje morální diskurs jako proces intersubjektivního dorozumění. Otevřenou otázkou je zde to, co bylo jako problém řešeno již dříve; také diskursivní etika se totiž musí vypořádat s otázkou, do jaké míry nemusí normativně vyznačovat ony způsoby chování, které teprve v souhrnu mohou zajistit úspěch morálního diskursu.

Zvláštní obtíž při zodpovězení této otázky vyplývá z toho, že v zásadě obsahuje současně dva problémy. Jednak není jasné, zda model morálního diskursu vůbec má takovou povahu, že předpokládá zvláštní způsoby chování či postoje ze strany zúčastněných osob; otázka tedy zní, jaké sociálně kognitivní či habituální požadavky jsou spojeny s klíčovými myšlenkami diskursivní etiky, které přecházejí řešení všech morálních konfliktů jednání procedurám intersubjektivního dohadování. Je-li tato otáz-

ka zodpovězena pozitivně v tom smyslu, že přisvědčují nutnosti takovýchto postojů, pak s ohledem na jejich statut zůstává nadále otevřenou otázkou, zda nemají být normativně vyznačeny, ne-li jako ctnosti, tak přece jen jako zvláštní vzory chování; tím se dotýkáme výbušné otázky, jak dalece je s diskursivní etikou vnitřně spojeno privilegované postavení určité životní formy tak, že by nemohla být eticky zcela neutrální. Otázka po oněch vzorech chování, které teprve opravňují k účasti na morálním diskursu, je logicky nezávislá na otázce po jejich normativním statutu; avšak teprve zodpovězení obou otázek dává šanci dotazovat se Whiteovy postmoderní etiky, zda může být chápána jako implikace diskursivní etiky.

* * *

Pro porozumění tomu, co musí být chápáno jako předpoklad morálního diskursu v postojích a způsobech chování, je od počátku určující model ideálního přejímání rolí. Tato představa, která se vrací k G. H. Meadovi, znamená, že subjekty jsou schopny dospět ke komunikativnímu dorozumění jen tehdy, když se mohou vzájemně přenést do role druhého. Tento model však připojuje různé výklady, jejichž rozdíly lze srovnávat především podle toho, zda proces přejímání rolí má být chápán spíše jako kognitivní, či spíše jako afektivní postup; zatímco v první alternativě se více klade důraz na argumentativní charakter, který musí být vlastní morálnímu diskursu proto, že v nich má být racionálně testována zobecnitelnost norem, naproti tomu v druhé alternativě se zdůrazňuje, že takováto intersubjektivní testovací procedura nemůže být úspěšná bez určité míry připravenosti ke vzájemnému vztěžení se. Pro Habermase, který vždy rozhodně zastával kognitivistické pojetí, je s emotivistickým výkladem nevyhnutelně spjato nebezpečí afektivně podporovaného partikularismu; má-li být tím, co si mají subjekty navzájem projevovat, primárně empatie a schopnost vztěžení, pak se morální diskurs rychle dostává do závislosti na nahodilých citových vazbách a ztrácí funkci

kooperativního hledání pravdy, které se vztahuje pouze k důvodům.¹⁵ Proto také Habermas do své diskursivní teorie zahrnuje z modelu ideálního přejímání rolí jen ony rysy, které se vztahují ke kognitivní dimenzi vzájemného dorozumění; schopnosti, které přitom musejí být předpokládány, se redukují na pouhé schopnosti chápat jazykově artikulované nároky všech zúčastněných osob. Proti tomuto stanovisku lze bez obtíží namítnout, že normativní nároky jiných subjektů lze hodnotit v jejich morální závaznosti jen tehdy, když jsou spolu s tím současně vždy vzaty v úvahu zvláštní způsoby náhledů, z nichž vznikly. Jakou hodnotu má určitý zájem pro konkrétní osobu, mohu pochopit jen v měře, ve které se současně pokouším porozumět jejím individuálním životním ideálům a způsobům orientace.¹⁶ Takovýto výklad nelze zaměňovat s tezí, kterou vznese Seyla Benhabibová, podle níž v každém morálním diskursu je nezbytně dosažen stupeň, na němž se zúčastněné osoby vzájemně vnímají jako konkrétní druzí;¹⁷ to by totiž skutečně vedlo k tomu, že by racionální střet byl vůči afektivní péči zatlačen do pozadí, až k hranici, za níž by už nešlo o komunikativní přezkušování schopnosti zobecnit morální normy. Již dříve naznačený návrh má naproti tomu pouze stanovit, že tato společná záležitost od zúčastněných subjektů vyžaduje více než jen pouhé kognitivní schopnosti i tehdy, když se za její cíl považuje pouze dohoda zprostředkovaná důvody; normativní nároky jednotlivých osob lze vů-

(15) Srv. např. Habermas, J., *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über „Stufe 6“*. In: týž, *Erläuterungen zur Diskursethik*, c.d., s. 49 an.

(16) Tímto směrem poukazuje: McCarthy, T., *Praktischer Diskurs. Über das Verhältnis von Politik und Moral*. In: týž, *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*. Frankfurt/M. 1993, s. 303 an.

(17) Benhabib, S., *Der verralgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*. In: E. List/H. Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*. Frankfurt/M. 1989, s. 454 an., s. 475 an.

bec hodnotit pouze v té měře, v níž spolu s odpovídajícími schopnostmi vitění současně poznáváme, jakou roli hrají v nezeměnitelném, specifickém životě. Potud je úspěch morálního diskursu také závislý na předpokladech, že dotčené osoby pokud možno sdílejí ony mnohé postoje a způsoby chování, které White ve svém východisku popsal jako schopnost pasivní účasti; čím větší množství takovychto vlastností totiž diskutující mají, tím spíše budou společně schopni vzájemně se přenést do rolí druhých, aby dospěli ke skutečnému dorozumění o svých zájmech. Neco jiného je však otázka, zda tyto různé vlastnosti chování mají být normativně označeny jako „ctnosti“ jen proto, že jsou pokládány za žádoucí.

Také s ohledem na tuto otázku dnes v teoretickém rámci diskursivní etiky existují dvě různá stanoviska. Jednotlivé rozdíly se posuzují podle toho, zda je k popisu odkázanosti morálního diskursu na určité vzory chování zvolena spíše empirická nebo normativní cesta. V případě první alternativy, pro níž jsou opět typické Habermasovy příspěvky, je výsledkem historického procesu učení to, že postupně došlo k dalekosáhlému rozšíření oněch postojů a způsobů orientace, které umožňují účast na morálních argumentacích; diskursivní etika tak může z empirických důvodů důvěřovat „vstřícnosti“ životních forem, které ji odpovídají, nesmí však sama chtít normativně vyznačovat tyto formy jako příkladné či dokonce ctnostné způsoby jednání.¹⁸ Naproti tomu ve druhé alternativě je zastávána teze, že stanovisko, které reprezentuje Habermas, je v jistém smyslu nedůsledné; kdo totiž vychází z toho, že ospravedlněnou formu řešení morálních konfliktů jednáni představují pouze praktické diskursy, kdo však současně připouští, že předpoklad k tomu vytvářejí určitě, být jen kognitivní schopnosti, musí nakonec dospět k závěru, že získání odpovídajících osobnostních vlastností chápe jako cosi, o co je v normativním

(18) Habermas, J., *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, c.d., s. 25.

ohledu hodně usilovat. Z hlediska tohoto druhého stanoviska se jedná pouze o chybně zvolený způsob řeči, když Habermas mluví ve funkcionalistickém smyslu o tom, že univerzalistická morálka „vyžaduje“ cosi jako „soulad“ s postkonvenčními formami vědomí,¹⁹ neboť to, co zde znamená „vyžadovat“, má daleko spíše normativní smysl poukázání na něco, o co by nám všem mělo jít, pokud jsme přesvědčeni o platnosti univerzalistické morálky. Její základní princip, idea rovného zacházení, vyžaduje jen několik a současně pouze vysoce formálně určených vlastností osobnosti, v jejichž prosazení nemůžeme pouze věřit, nýbrž o něž také máme normativně usilovat. Z tohoto hlediska je s diskursivní etikou nepřímým způsobem spojen rozvrh učení o ctnosti, ve kterém jsou jako eticky hodnotné popsány ony postoje a vzory chování, které umožňují účast na morálních argumentacích.²⁰ Když jsou — na rozdíl od Habermase — k takovému komunikativním ctnostem přiřazovány také afektivní schopnosti, tak jak jsou např. přítomny ve schopnostech vcítění, je již dosažen bod, z něhož lze chápat Whitovu postmoderní etiku jako rozpracování implikace diskursivní etiky: to, co s odvoláním na Heideggera popsal jako schopnost zpřítomnění individuálních zvláštností, je ústředním momentem komunikativních ctností, které zde mohou být chápány jako osobní předpoklady morálních diskursů.¹

(19) Tandtž, s. 25.

(20) V tomto formálním smyslu se dnes také v rámci různých východisek rozvoje kantovské morální teorie hovoří o nutnosti znovuzavedení kategorie ctnosti; přílehlavý přehled nabízí Midgley, M., *Virtuous Circles. Gratitude, loyalty, responsibility and the solitary chooser*. In: TLS, 18.06.1993, s. 3 an. Zajímavý návrh tohoto typu činí také Kinderle, P., *Liberales Integrität. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1994, 1, s. 73 an.

III

Postmoderní východiska etiky, s nimiž jsme se dosud setkali, ve skutečnosti nepřekročila normativní myšlenkový horizont, jehož hranice jsou již od Kanta více či méně jasně vyznačeny univerzalistickou idejí rovného zacházení. Ačkoliv se Lyotard snaží přispět k etickému uvědomění vnitrospolečenské rozepře nebo ačkoli by chtěl White zdůraznit individuální zvláštnosti jednotlivé osoby, zůstávají tyto výpady stále v zajištění oné morálně teoretické představy, v níž pokračoval v Kantových intencích za premis teorie intersubjektivní Habermas: totiž představy, že každý subjekt musí mít stejné šance nenuceně artikulovat své zájmy a nároky v praktickém diskursu, který má sloužit k řešení morálních konfliktů jednání, jež je orientováno dorozuměním. Od takto nastíněné ideje nemohou upustit ani Lyotard, ani White, i když oni sami to mohou chápat jinak; oba jsou odkázáni na univerzalistickou zásadu, která je v diskursivní etice použita, v tom rozhodujícím, když se totiž pokoušejí ve svých východiscích bránit heterogenní a zvláštní proti obecnému. Lyotard a White navíc vnesli do diskuse něco nového, totiž postmoderní náhledy, a ty lze nejlépe pochopit jako imanentní rozšíření morální perspektivy, která je vyznačena v idejí praktického diskursu; přínos prvního je v tom, že ozřejmil, jak omezení nevynuceného dorozumění mohou zasahovat až do společenských zón neporozumění, jimž morální teorie doposud téměř nevěnovala pozornost, a přínos druhého je v tom, že předvedl, jak je intersubjektivní otevření se zvláštnosti jednotlivé osoby odkázáno na komunikativní ctnosti, které dosahují až k afektivnímu chování. Ať už jsou analýzy obou autorů jakkoli hluboké, ať už se důsledně zabývají netušenými bariérami mezilidské komunikace, stále přitom jde právě jen o nepatrné rozšíření morálního hlediska, které již bylo v diskursivní etice formulováno diferencovaněji: o zábranách intersubjektivního dorozumění, o nutnosti afektivního otevření se zvláštnosti druhého lze přece v normativním smyslu hovořit jen tehdy, je-li nejprve

zastávána univerzalistická idea, že každý subjekt ve své individualitě má mít šanci nevyručeně artikulovat své nároky/ Za myšlenkový horizont, který je určen touto ideou, nejdou dnes ve svých pracích ani Lyotard, ani White. K tomuto kroku naproti tomu dochází teprve ve východisku etiky, kterou v posledních letech v hrubých rysech rozpracoval Jacques Derrida; jeho novější práce, které se opírají o myšlenky Lévinase, překračují dosud vymezený teoretický rámec tím, že se pokoušejí proti kantovské perspektivě rovného zacházení postavit druhé morální hledisko.

Zatímco Lyotardův přechod k etice je již do jisté míry odůvodněn v dobové diagnóze, kterou rozpracoval dříve, u Derridy srovnatelná forma vnitřní motivace zcela chybí. V raném článku, který vydal k dílu Emmanuela Lévinase, je sice možné bez obtíží rozpoznat zcela specifické poukazy na morální motivy;²¹ jako nepřímé doklady nejenom nové teorie významu, nýbrž také etiky správného porozumění jistě mohou sloužit také dekonstruktivistické interpretace, ve kterých zkoumal filosofické texty s ohledem na nekontrolovatelné poukazy ke smyslu.²² Toto však nestačí k přiměřenému vysvětlení přechodu, jímž se Derrida ve svých nejnovějších pracích obrátil k normativní koncepci; neboť místo pouze negativního výkladu neuzavřenosti morálních pravidel, jak tomu bylo v jeho dřívějších úvahách, se zde nachází pozitivní nárys etiky, která je zcela nedotčena dekonstruktivistickými výhradami. Kategoriaálním spojovacím článkem, také ve vzta-

(21) Derrida, J., *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Lévinas*. In: *Ůz, Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt/M. 1976, s. 121 an.

(22) Srv. Critchley, S., *The Ethics of Deconstruction*, c.d., kap. 1; Kearney, R., *Derrida and the Ethics of Dialogue. Philosophy & Social Criticism*, 1993, 1, s. 1 an.; stejným směrem poukazuje velmi instruktivním způsobem také Sonderegger, R., *Umbauking Sense. Zur Kritik des bedeutungsstheoretischen Objektivismus bei Derrida und Wittgenstein*. Mag. práce, FU Berlin 1993, s. 157 an.

hu k dřívějším spisům, je podobně jako v jiných návrzích postmoderní etiky opět pojem „individuální zvláštnosti“, také Derrida se snaží označit v morální filosofii místo, na kterém musí být věnována větší teoretická pozornost jedinečnosti jednotlivé osoby. Na rozdíl od Whita však nevidí toto kritické východisko tam, kde má ve filosofické tradici od Kanta své místo morální perspektiva spravedlnosti; jeho teze spíše zní, že je individuální subjekt ve své diferenci vůči všem ostatním schopen morální perspektivy, která je ve vztahu produktivního protikladu k ideji rovného zacházení. Ve své etice se Derrida pokouší osvětlit takto vymezený vztah napětí; teoretickým jádrem je fenomenologie morální zkušenosti, která nese veškerou tíhu odůvodnění.

Vyložíme nejprve v elementárních rysech Derridovu tezi o vhodné formě zkušenosti, kterou podle něj představuje vztah přátelství.²³ Od Aristotela ke Kantovi byla tomto typu mezilidské interakce neustále věnována zvláštní pozornost praktické filosofie, protože na ní se dalo stavět, jak mohou dva rozdílné postoje morálky tvořit jednotu v jediném sociálním vztahu; protože tím zvláštním na přátelství byla pro filosofické klasiky obecně skutečnost, že v něm splyvají náklonnost a úcta, sympatie a morální respekt, bez toho, že by ztrácely něco ze své vlastní síly. Takto vymezenou tradici má Derrida před očima, když se ve svém článku *Politický přátelství* sám pokouší odvodit oblast fenoménu morálního ze zkušenosti přátelství; to, co jej především zajímá, je otázka, jakým způsobem zde dochází k syntéze dvou intersubjektivních postojů, které poukazují na rozdílné formy lidské odpovědnosti. V každém vztahu přátelství, jak tvrdí Derrida, je jednak obsažena dimenze vztahu k druhému, v níž druhý vystupuje v roli konkrétní, nezastupitelné

(23) Derrida, J., *The Politics of Friendship. Journal of Philosophy*, 1988, 85, s. 632 an.; česky *Politický přátelství*. Filosofický ústav AV ČR, Praha 1994, přel. K. Thein podle přednášky, takže český text se neshoduje s anglickým. Pozn. překl.

jednotlivé osoby; vládne zde princip odpovědnosti, který má asymetrické rysy, protože vím, že musím vyhovět prosbě či žádosti přítele, aniž bych zmiňoval naše vzájemné povinnosti. Kdyby však byl tento vztah charakterizován pouze takovýmto principem asymetrické, jednostranné závaznosti, pak by se nejednalo o přátelství, ale už o lásku; neboť pouze v náklonnosti, která není zkalena jinými úvahami, zakouším jiného jako osobu, již jsem bezpodmínečně zavázán mimo jakoukoli morální odpovědnost.²⁴ V přátelském vztahu se tak podle Derridy neustále rozehrává i druhá dimenze intersubjektivního vztahu, v níž druhá osoba vystupuje v roli zobecněného druhého; touto instancí obecnosti jsou míněny ony institucionálně ztělesněné morální principy, které ve společnosti určují, jakou odpovědnost mám vůči všem ostatním osobám v souladu se symetricky rozdělenými právy a povinnostmi.²⁴ V přátelském vztahu se tedy setkávám se svým protějškem v dvojí roli. Na jedné straně může v afektivní rovině sympatie a náklonnosti apelovat na mé asymetrické povinnosti, na druhé straně však chce být jako všichni ostatní zároveň respektován jako morální osoba; a morální vazbu přátelství zakládá právě toto nezrušitelné napětí mezi dvěma rozdílnými formami odpovědnosti. Dosavadní myšlenkový postup pouze ukázal, že s ohledem na lidské subjekty existují dva různé způsoby morálního vztahu: ve vztahu láskyplné náklonnosti vystupuje druhý jako jedinečný adresát asymetrických závazků, naproti tomu z hlediska platnosti morálních norem je adresátem závazků, které symetrickým způsobem sdílí se všemi ostatními subjekty. Tím však ještě není zodpovězena otázka, do jaké míry mezi těmito oběma vzory uznání skutečně existuje principiální protiklad, který má navíc ve formě napětí určovat zkušenostní oblast morálního v jeho celku. Filosofické úvahy, které Derrida rozvíjí ve zbyvajících částech svého článku, na to nedávají žádnou odpověď; slouží totiž v podstatě k odůvod-

nění teze, že se naplňováním přátelství neustále překřívají různé časové úrovně, které jsou vždy výsledkem zachování jedné z obou odpovědností! Derridovo stanovisko se stává jasným teprve tehdy, když do výkladu zahrneme onen text, ve kterém se z dekonstruktivistického hlediska zabýval analýzou moderního práva,²⁵ i zde totiž jde o oba typy morální odpovědnosti, z jejichž produktivního protikladu se pokouší odvodit to, čím právo v souladu s formou, která je mu vnitřně vlastní, přispělo ke spravedlnosti.

Derrida se ve svém textu příliš nezdržuje zkoumáním univerzalistického obsahu, který získalo chápání práva v podmínkách moderny; jsou v něm dokonce místa, z nichž musí vzniknout dojem, že mu není dost jasné zakončení moderního práva v morální zásadě rovného zacházení. Proto nás zde nezajímají ani tak potíže, které má Derrida s morálním odůvodněním moderního formálního práva, jako spíše úvahy, ve kterých se zabývá jeho použitím na konkrétní případ; tato situace použití totiž podle něj sdílí se vztahem přátelství tu vlastnost, že se zde střetávají dva různé principy lidské odpovědnosti, které ve stejné míře ztělesňují legitimní hlediska morálního.

Abych mohl Derrida tuto tezi odůvodnit, načrtávám v prvním kroku způsob uspořádání normativních východisek formálního chápání práva v novověku. S každým moderním systémem pozitivních práv je spojen příkaz řídit možné konflikty zájmů podle představy, že všechny subjekty mají rovné šance uplatňovat své právně vymezené svobody;²⁶ praktického použití této zásady rovnosti vyplývá, jak známo, úkol v každém jednotlivém případě konkrétního právního sporu vždy znovu objasnit, co má platit v jakém ohledu jako rovné a co jako nerovné. Protože jsou s tím spojeny interpretační problémy, které ne-

(24) Tamtéž, s. 640.

(25) Derrida, J., *Gesetzesherrschaft. Der „mystische“ Grund der Autorität*. Frankfurt/M. 1991; srv. k tomu pojednání Christoph Menkeho, Für eine Politik der Dekonstruktion. Jacques Derrida über Recht und Gerechtigkeit. *Merkur*, 1993, 526, s. 65 an.

mohou být vyřešeny jednou provždy, nýbrž musí být řešeny stále znovu, má užiti práva otevřenou, hermeneutickou a procedurální povahu; svou strukturu je neuzavřenou záležitostí, při níž jde v případě každého nově vzniklého konfliktu o to, stále znovu zkoumat, co s ohledem na všechny podstatné aspekty musí být považováno za rovné a co za nerovné. Je-li Derridův výklad až potud v souladu s pojetím, které je dnes zastáváno také v určitým proudů nejnovější právní filosofie, v druhém kroku svého výkladu se od něj odklání: jako princip, podle něhož se má ideálním způsobem orientovat praktické uplatnění práva, už totiž nechápe zásadu rovnosti, nýbrž ideu spravedlnosti vůči „nekonečnosti“ konkrétního druhého. Co se tím — na rozdíl od předchozího pojetí — míní, se stává zřejmě v prvním přiblížení, když jsou zkoumány prakticky orientovaný výklad příkazu rovnosti, nepochází z vlastních morálních základů právního řádu, nýbrž přistupuje k němu zvnějšku, ve formě druhého morálního principu. Tak jako u vztahu přátelství, rozlišuje Derrida i u moderního chápání práva dvě roviny, které jsou konstituovány odlišnými, vzájemně se však doplňujícími hledisky morálního: delící linie, kterou zde navrhuje, probíhá „mezi spravedlností (která je nekonečná, nevypočitatelná, odporující každému pravidlu, cizí jakékoli symetrii, heterogenní a heterotropní) a jejím vykonáváním v podobě práva, legitimity nebo legality (které jsou urovnávající, odpovídají ustanovením, vypočitatelné, je to systém ustanovených, zapsaných zákonných předpisů).“^{26/}

Všechno ostatní nyní závisí na tom, co Derrida míní konkrétně oním morálním hlediskem, ve kterém má být vykonávána spravedlnost vůči „absolutní jinakosti“ jednotlivých osob. V případě přátelství se přitom jedná o perspektivu, kterou zaujímáme v okamžiku, ve kterém mluvíme druhou osobu a zakoušíme vůči ní cit nepodmíněné závaznosti; avšak co odpovídá tomuto vzoru

uznání lásky v rovině sociální, ve které jde o moderní systém formálního práva? Zde nám pomůže krátký poukaz na základní etické myšlenky, za které Derrida vede dlu náboženského filozofa Emmanuela Lévinase.

Etická přesvědčení, která jsme dosud poznali jako výsledek opožděné sebereflexe vlastních základů postmoderny, jsou již na počátku Lévinasovy cesty k filosofii; východiskem jeho teoretické tvorby je totiž teze, že intersubjektívni vztah k jiným osobám má normativní obsah, který si filosofická tradice nemohla na základě svých ontologických východisek přiměřeně uvědomit. Stejně tak jako pro mnohé židovské náboženské filozofy jeho doby, je také pro Lévinase náboženská biblická tradice od počátku prvotním teoretickým zdrojem; z ní přejímá, ještě dříve než se systematicky obrací k filosofii, normativní modely, podle nichž má být komunikace mezi lidmi eticky určena v pojmech jako jsou dobrota a soucit.²⁷ Při pokusu artikulovat tyto morální zkušenosti v myšlenkovém rámci, který poznal u svých učitelů Husserla a Heideggera, musel Lévinas záhy narazit na systematické obtíže: jak Husserl, tak Heidegger přece při všech odlišnostech stejným způsobem spojovali oblast jsoucna s danými, konečnými fakty, takže už nezůstal žádný prostor pro onu zkušenost, ke které dochází v přímé komunikaci mezi lidskými subjekty; neboť v takovéhoto setkání, což je podle Lévinase nepochybné, vystupuje druhý člověk vůči mně vždy jako osoba, která potřebuje ochranu a účast v takové míře, že jsem přemožen ve všech svých konečných možnostech jednání a přitom současně otevřen dimenzi nekonečného. Z této úvahy však Lévinas vyvozuje více, než jen pouhou nezbytnost rozšířit tradici ontologii, která sahala až k Husserlovi a Heideggerovi, o odpovídající kategorie. Spíše z toho vyvozuje dalekosáhlý závěr, že/vztah mezi ontologií a etikou má být zcela obrácen, aby bylo možné přiměřeně vyjádřit existenci

(26) Tamtéž, s. 44.

(27) Lévinas, E., *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Wien 1992.

tenciální prioritou mezilidských setkání před všemi oblastmi bytí: kategoriální výtavba skutečnosti musí být utvářena podle vodítek, které určuje etická zkušenost interakce, protože tím je kladen nitrosvětský poukaz na transcendenci, vůči níž se všechny události a danosti ukazují pouze jako sekundární, odvozené či zveřejněné.²⁷ Tato základní myšlenka se pro Lévinase stala teoretickou bází, na níž pak mohl dále rozpracovat svou nábožensky motivovanou etiku jako filozofickou fundamentální disciplínu.

Teoretické kroky, které přitom bylo nezbytné učinit k uskutečnění takto vymezeného programu, dnes tvoří rozdílné vrstvy, z nichž se skládá filozofické dílo Lévinase. Jeho jádro musí přirozeně spočívat ve fenomenologickém poukazu na fakt, že v setkání s druhými osobami zakoušíme právě ty morální zkušenosti, které lze interpretovat jako nitrosvětské ztělesnění principu nekonečnosti. Pro Lévinase je bodem návratnosti takového popisu veění, které spočívá ve vizuálním vnímání lidské tváře: když je tento optický postup popsán dostatečně jasně, pak se musí ukázat, že je spolu s tím vždy již dána zkušenost etické výzvy; neboť s ohledem na „tvář“ jiné osoby nemůžeme dělat nic jiného, než chápat sebe samy jako ty, kdo jsou zavázáni k bezprostřední pomoci a přípravě k zvládnutí existenciálních problémů.²⁸ Lévinas však neobhájí, zda se přitom má jednat jen o tváře lidí, kteří mají potřebu pomoci, tedy o „chudé“ a „cizí“,³⁰ či o všechny lidské subjekty; teprve z odpovědi

(28) Velmi pěkně a jasně rekonstruuje tento program z jeho židovských zdrojů studie Susan A. Handelmanové: *táz, Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem & Lévinas*. Bloomington and Indianapolis 1991, část a, s. 175 an.; nápomocná je také studie Stéphane Moisés, *Gerechtigkeit und Gemeinschaft bei Emmanuel Lévinas*. In: M. Brunnlik/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M. 1993, s. 364 an.

(29) Lévinas, E., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München 1987, s. 277 an.

(30) Srv. jako typické místo: tamtéž, s. 361.

na tyto otázky by bylo možné rozhodnout, v jaké míře musí platit jako oprávněné fenomenologické tvrzení, že vizuálně daný horizont významu tváře zahrnuje vždy takové kognitivní poukazy na morální závaznost. Zůstává-li tak empirické jádro Lévinasovy etiky spíše nejasné,³¹ o to jasněji naproti tomu vystupuje určení nutných důsledků tohoto vnímání: protože s ohledem na tvář jiné osoby nemohu reagovat jiným způsobem, než se cítit zavázán o ni pečovat, musím se vědomě omezit ve své individuální autonomii v tom smyslu, že mé vlastní zájmy mají již jen podřízený význam. Tato situace nezamýšleného vzdání se svobody obsahuje to, co Lévinas považuje za nitrosvětskou zkušenost nekonečnosti; protože u toho, kdo je jiný než já, se vždy jedná o osobu, která je ve své nezapustitelné jedinečnosti tak málo vypočítatelná, že na mě klade požadavek do nekonečna poukazující pomoci. Sintersubjektivním setkáním je potud pro Lévinase strukturně spojena zkušenost morální odpovědnosti, která obsahuje nekonečný úkol dostát zvláštnosti jiné osoby neustálou péčí; a teprve přijetím takového bezmezného závaznosti, kterou je prolomen egocentrismus jednání, jež se řídí zájmy, dozrává jednotlivý člověk v morální osobu.

* * *

V této elementární vrstvě Lévinasovy etiky lze bez obtíží odhalit onu část Derridových úvah, která se vztahovala k ideji spravedlnosti vůči zvláštnosti každého jednotlivého subjektu; i zde je ústředním principem morálky asymetrický závazek poskytovat lidské bytosti v její individualní potřebnosti neomezenou péči a pomoc, i když bez fenomenologického zakotvení v analýze kontaktu pohle-

(31) K tomu přistupuje na několika místech ještě nejasnost, zda je etický obsah interakce odvozen primárně z jazykových struktur, či z vizuálních komponentů setkání s druhými; srv. například vůči pasážím, ve kterých se navrazuje na optickou zkušenost, výklady k etickému významu „řeči“: tamtéž, s. 278 an.

dů. Ale ani Lévinas nepřevádí fenomenální oblast morálního v jednu jedinou perspektivu, nýbrž v druhé úrovni své etiky ji doplňuje o další perspektivu, která má být ve vztahu k první v neustálém napětí; tedy i v jeho díle je již anticipována teoretická konstrukce, na niž jsme již narazili v raných dílech Derridy. Lévinas zavádí do interakce, kterou doposud popisoval ve své fenomenologické analýze, druhou dimenzi, tím, že ji rozšiřuje o roli neutrálního pozorovatele; jeho perspektiva tvoří instanci, v níž musím v případě normálního konfliktu rozhodovat mezi více závazky péče, jak se mám chovat ferozně způsobem.³² Je nasnadě, že touto instancí nějakého zobeného „třetího“ má být minéno morální hledisko, které bylo v tradici navazující na Kantu vždy vyjadřováno pojmem „spravedlnost“, také zde je tím míněna perspektiva, kterou zaujíáme, pokud naše jednání orientujeme podle měřítek univerzalizace normativních nároků. Stejně jako později Derrida, ani Lévinas neváhá takto určené stanovisko nestranné spravedlnosti celkově ztotožnit s onou sférou, ve které jsou zakotveny zásady moderního práva: právní normy, pokud jsou součástí určitého právního řádu založeného na spravedlnosti, odrážejí na úrovni státních institucí morální perspektivu, která nás nabádá k feroznému vyrovnání mezi konfliktními povinnostmi péče. Tedy to, co dříve bylo nekonečnou a asymetrickou odpovědností za blaho jednotlivce, je systémem formálních práv sníženo na vzájemnou povinnost rovného zacházení. Tím však pro jednotlivý subjekt, dokonce pro právní řád jako celek, vzniká napětí, které prochází všemi morálně relevantními konflikty; neexistuje totiž žádná nadřazená perspektiva, která by pomohla rozhodnout, podle kterého z obou principů odpovědnosti se máme v konkrétním případě orientovat: „Ve skutečnosti mě spravedlnost nezahrnuje do rovnováhy své univerzality — spravedlnost mě nutí překročit přímou linii spravedlnosti, a nic pak nemůže určit konec tohoto pohybu; za

přímou linií zákonů se rozprostírá nekonečné a ne-prozkoumané země dobroty, která vyžaduje všechny pomocné prostředky singulární přítomnosti.“³³

* * *

Pointa tohoto myšlenkového postupu samozřejmě spočívá v tom, že Lévinas v souladu se svým východiskem rozlišuje je dvě odlišné perspektivy morálního, obě však označuje jako postoje „spravedlnosti“, aby tak mohl pronést překvapivou tezi, podle níž spravedlnost neustále překračuje vlastní spravedlnost; morální orientace dobroty, ve které jde o bezmeznou péči o jednotlivce, nezastupitelné individuum, zahrnuje hledisko, podle něhož se stále znovu objevuje bezpráví, které je pácháno na onom jednotlivci, jakmile se s ním v morální orientaci práva jedná jako s rovným mezi rovnými. Teprve na základě tohoto dílčího výsledku dospívá Lévinas v dalším kroku k oné části svého filosofického díla, které je věnováno rozvrhu sociální ontologie; jejím úkolem je odhalit elementární fakta sociálního života takovým způsobem, že jejich vznik je zobrazen jako postup násilné abstrakce od oněch primárních zkušeností, ke kterým dochází v intersubjektivním setkání s druhým.³⁴ Popisu idejí, které Lévinas rozvíjí v takto vymezené oblasti své etiky, se zde můžeme vzdát, neboť je již dosaženo teoretického bodu, z něhož můžeme vyjít při dalším kladení našich otázek. To, co Lévinas ve svém již uvedeném myšlenkovém pochodu označil jako napětí mezi dvěma liniemi morální orientace, mezi orientací „zakona“ a orientací „dobroty“, musel totiž Derrida ještě poněkud radikalizovat, aby mohl dospět ke svému vlastnímu určení fenomenální oblasti morálního: obě perspektivy, perspektiva rovného zacházení a perspektiva péče, podle něj představují dva různé zdroje morální orientace, mezi nimiž není právě možný onen typ postupného přechodu,

(32) Tamtéž, s. 307 an. („Druhý a druhý“).

(33) Tamtéž, s. 360 an.

(34) Srv. především tamtéž, kap. II „Nítornost a ekonomie“.

který, jak se zdá, zastává Lévinas. Užít práva, tedy oné normalivní sféry, která ztělesňuje ideu rovného zacházení, spíše neustále naráží na konkrétní případy, v nichž lze dosáhnout „spravedlivého“ řešení jen tehdy, když se nenadále sahá k hledisku individuálního blaha; změní perspektivy, ke které v takovýchto situacích dochází, však obsahuje cosi násilného potud, že se musí v přesahující ideji morálního zadržet bez jakékoli legitimizace.

Slabina této teorie, jak ještě uvidíme, spočívá v tom, že je rozpracována výlučně podle měřítek moderních právních poměrů; neboť zde existuje řada zvláštních právních pravidel, která vnitřně přihlížejí k jednotlivým případům způsobem, který si je Derrida schopen představit jen na základě vnějšího přístupu perspektivy dobroty či péče. Nyní však postačí konstatování, že podle Derridy jsou obě morální hlediska, která ve své etice rozlišil Lévinas, ve vztahu násilného a neřešitelného, současně však také produktivního konfliktu. Tento konflikt je neřešitelný, protože idea rovného zacházení nutí k omezení morální perspektivy, z níž může být jiná osoba ve své zvláštnosti příjemcem mé péče; poskytovat jí mou bezmeznou úctu a pomoc by totiž znamenalo nebrat ohled na morální povinnost, které vznikají ze vzájemného uznání lidí jako rovnoprávných osob. Tento konflikt je produktivní, protože hledisko péče neustále otvírá morální ideál, podle něhož se může korektivně orientovat postupně uskutečňování rovného zacházení; neboť pouze způsob odpovědnosti, který se utváří v láskyplné náklonnosti vůči jednotlivým osobám, umožňuje vznik morálního citu, jímž lze vnímat také možné utrpení všech ostatních lidí. Tímto myšlenkovým postupem však již Derrida dalekosáhle překročil hranice, které jsou vymezeny v tradiční spravedlnosti, jež se vrací ke Kantovi; zde je totiž naopak učiněn pokus integrovat obě odlišné morální perspektivy do jednoho orientačního rámce.

Na své cestě rozpracování diskursivní etiky musel také Habermas narazit na místo, kde se klade otázka vztahu moderní ideje rovného zacházení k morální zásadě péče; s rozvojem feministické morální teorie se totiž v návaznosti na zkoumání Carol Gilliganové vynořila námitka, že jsou ve východiscích diskursivní etiky, která se vrací ke Kantovi, opomíjeny ony morální postoje, v nichž se bez ohledu na vzájemné závazky obracíme ke konkrétnímu druhému, pomáháme mu a podporujeme ho z vlastní vůle.³⁵ Jestliže ještě jednou projdeme vystavbu diskursivně etického program až ke stupni, na němž šlo o postavení komunikativních ctností a schopností, hned bude jasné, že tato námitka je v triviálním smyslu slova oprávněná, aniž by však měla systematicky význam; každá osoba je sice vtažována do praktického diskursu vždy jako nezaměnitelné individuum, avšak předpoklady symetrie diskursu nutí k tomu, že se odhlíží od všech zvláštních vazeb a v souladu s tím se hledisko péče nechává ustoupit do pozadí. Pokud je praktický diskurs chápán jako procedura, která slouží konsenzuálnímu řešení intersubjektivních konfliktů zájmu, nezdá se, že je v takovémto postoji obsažen nějaký problém; neboť u konfliktních zájmů má být spravedlivé formy sjednocení dosaženo pouze tehdy, když se všechny zúčastněné osoby vzájemně v rovné míře respektují, aniž by přitom do hry vstupovaly počty sympatie a náklonnosti. Od počátku proto musejí být z procedury praktického diskursu vyloučeny postoje asymetrické odpovědnosti, které jsou zá-

(35) Sr. instruktivní přehled od Herty Nagl-Docekalové, *Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung*. In: *táz./H. Pauer-Studer (Hg.), Jenseits der Geschlechtermoral*. Frankfurt/M. 1993, s. 7 an.; silnou etiku „péče“ v tomtéž svazku zastává např. Noddings, N., *Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?*, c.d., s. 135 an. K odůvodnění etiky péče sr. také Baier, A., *Das Bedürfnis nach mehr als Gerechtigkeit. Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1994, 2, s. 225 an.

kladem péče nebo dobročinnosti. Tím ovšem ještě není zodpovězena otázka, v jakém vztahu je morální perspektiva diskursivní etiky k principu, který dnes po právu zdůrazňuje feministická etika pod heslem „péče“, není totiž možné jen tak odmítnout, že se naše představy morálního nevyčerpávají pojmy rovného zacházení a vzájemné odpovědnosti, nýbrž zahrnují také ony způsoby chování, které spočívají v asymetrických vztazích dobročinnosti, připravenosti pomoci a lásky k bližnímu. Zde nám dále nepomohou ani teoretické závěry, které Derrida vyvodil ze svého zkoumání problému užití práva, neboť vzniká nebezpečí, že principu dobročinnosti vymezí chybné místo: v diskursivně teoretickém pojetí práva lze totiž bez obtíží ukázat, že existují hlediska, jež jsou právu vlastní, jako je například „slušnost“, hlediska, která umožňují spravedlnost vůči extrémně nouzovému postavení až k poskytování milosti a amnestie, aniž bychom oslabili určující normu rovného zacházení.³⁶ Morální základy moderního práva tedy nejsou nejvhodnějším východiskem otázky, jaký vztah má diskursivní etika k principu „péče“. Na druhé straně je však do jisté míry průkazná i Derridova teze, že princip rovného zacházení je v neřešitelném a současně produktivním napětí k principu dobročinnosti. Svou průkaznost neztrácí ani tehdy, když se ukáže, že je ve vztahu k právu chybná; v jejím světle je jasné, že Habermasův pokus o zprošředkování obou morálních principů má rysy příliš úspěchaného a nepřiměřeného usmíření.

Jestliže se ani diskursivní etika nechtěla dostat do těsné výzvu feministické etiky, byla nucena odpovědět na otázku po svém vztahu k principu péče. Proto se Habermas

(36) Srv. k tomu zvl. Günther, K., *Der Sinn für Angemessenheit*. Frankfurt/M. 1988; další vývoj představuje: tyž, *Universalistische Normbegründung und Normanwendung in Recht und Moral*. In: M. Herberger/U. Neumann/H. Rüssmann (Hg.), *Generalisierung und Individualisierung im Rechtsdenken*. Stuttgart 1992, s. 36 an.

mas pokusil ve svém článku, který je věnován posledním pracím Lawrence Kohlberga, o rozpracování vlastního návrhu řešení,³⁷ jeho argumentace vychází z představy, že komunikativní předpoklady diskursu sice nezahrnují hledisko péče, avšak přesto obsahují vedlejší princip, ve které jde stejně tak o „blaho nejbližších“. v každém praktickém diskursu je zabudována orientace na morální perspektivu „solidarity“, protože se v něm účastníci musejí vzájemně uznat nejenom jako stejně oprávněné osoby, ale současně také jako nezaměnitelní jednotlivci. Tento princip, který Habermas označuje jako „odvrácenou stránku“ spravedlnosti,³⁸ má s péčí sdílet charakteristický rys účasti na existenciálním údělu jiných lidí, která zasahuje až do oblasti afektivní; od péče se však má odlišovat tím, že se zde individuální účast ve stejné míře týká všech lidských bytostí, tedy bez jakýchkoli privilegií či asymetrií. Pro Habermase je solidarita jinou stránkou spravedlnosti, protože se v ní všechny subjekty vzájemně snaží o blaho kohokoli jiného, s nímž současně sdílejí jako rovnoprávné osoby lidskou komunikativní životní formu.

* * *

To, co tato zobecněná forma účasti nemůže objasnit, jsou zvláštní motivy a zkušenosti, které mají teprve umožnit její vytvoření. Habermas v této souvislosti hovoří o vědomí „příslušnosti k ideální komunikativní pospolitosti“, které „by vedlo ke vzniku jistoty o sbratření ve společné životní souvislosti“.³⁹ Podobný cit sociální příslušnosti ke společné životní formě se může vytvořit jen v míře, v níž budou jako cosi společného zakoušeny také břemena, utrpení a úkoly; a protože se takové zkušenosti společných břemen a společné nouze mohou rozvinout jen v podmínkách kolektivního určování cílů — definice

(37) Habermas, J., *Gerechtigkeit und Solidarität*, c.d.

(38) Tamtéž, s. 70.

(39) Tamtéž, s. 72.

těchto cílů je však možná pouze ve světle společně sdílených hodnot — zůstává vznik pocitů sociální příslušnosti nutné vázán na předpoklad hodnotové pospolitosti. Solidarita, která je chápána jako morální princip vzájemné účasti, tak nemůže být myšlena bez onoho momentu partikularismu, na němž závisí každý vznik sociální pospolitosti, pokud jsou její členové jednotni v určitých, eticky definovaných cílech, a tím také sdílejí zkušenost zvláštních břemen.⁴⁰ (Pevný bod solidarního lidství si lze představit na normativně kladené škále jen za extrémně idealizovaných předpokladů, že všechny lidské bytosti mají společný cíl bez ohledu na své kulturní rozdíly.⁴¹ Na rozdíl od univerzalistické ideje rovného zacházení obsahuje představa solidarity, která zahrnuje celé lidstvo, cosi utopického; o to méně však může platit jako univerzalistický umísťovatel onoho morálního principu, který ve formě jednostranné péče a dobročinnosti již vytvořil transcendingující moment našeho sociálního světa.)

To, co Derrida v návaznosti na Lévinase označil jako pečující spravedlnost vůči nekonečné zvláštnosti jednotlivých lidí, má, na rozdíl jak od rovného zacházení, tak také od solidarity, podobu zcela jednostranné podpory, která není vzájemná; závaznost, která je s ní spojena, má tendenci jít tak daleko, že musí být ve vysoké míře omezena také vlastní autonomií jednáni.⁴² Převzetí takové formy odpovědnosti potud nemůže být vyžadováno od všech lidí stejným způsobem, tak jako se od nich morálně očekává úcta k důstojnosti kohokoli druhého. Zkušenost

(40) Srv. mé úvahy k pojmu „solidarita“: Honneth, A., *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M. 1992, s. 196 an.

(41) Chápu to také jako nedostatek jinak velmi jasných úvah Lutz Wingeta: *týž, Gemeinsinn und Moral*. Frankfurt/M. 1993, s. 201 an.

(42) Velmi jasně to učinil Will Kymlicka ve svém vyrovnání se s feministickými etkami péče: *týž, Contemporary Political Philosophy. An Introduction*. Oxford 1990, s. 238 an., zvl. s. 285.

tohoto morálního principu však geneticky předchází setkání se všemi ostatními lidskými morálky, protože tento princip za šťastných okolností stojí na počátku vývoje procesu dítěte; možná, že je tomu dokonce tak, že cit pro to, co může v neomezeném smyslu znamenat rovné zacházení, se může vytvořit jen tam, kde člověk zakusí zkušenosť neomezené péče.⁴³ Mezi oběma morálními principy však je nejenom vztah genetické přednosti, ale také vztah vzájemné vylučnosti: závaznost k péči a dobročinnosti může vůbec vzniknout jen tam, kde se osoba nachází ve stavu tak extrémní potřeby či nouze, že morální zásada rovného zacházení již na ni nemůže být v přiměřené míře uplatněna; lidské osoby, které nejsou schopny se podílet na praktických diskurzech fyzicky či psychicky, si zaslouhují alespoň obětavou péči těch, kteří jsou jim s ohledem na emocionální vazby nejbližší. Avšak v okamžiku, kdy jsou jiné osoby uznány jako rovnoprávné osoby mezi jinými osobami tím, že se podílejí na praktických diskurzech, musí být jednostranný vztah péče naopak ukončen; vůči subjektům, které jsou schopny veřejně artikulovat svá přesvědčení a názory, je postoj dobročinnosti zakázán.⁴⁴

Na tomto základě však není možné spolu s Lévinasem vyvozovat, že má být péče či dobročinnost prohlášena nejenom za genetický, ale také za logický počáteční důvod všech principů morálního; to, co v moderních podmínkách chápeme jako morální hledisko, jako *moral point of view*, lze především vysvětlit z univerzalistické zásady rovného zacházení. Avšak z toho, co bylo řečeno, musí vyplynout také důsledek, že péči se má v oblasti fe-

(43) Ve směru takového tvrzení mří úvahy Justin Oakleyové, *Morality and the Emotions*. London/New York 1993, kap. 2, s. 38 an.

(44) Tento aspekt vylučuje všechny pokusy, které chtějí perspektivu péče spojit v jednom principu se zásadou rovného zacházení; srv. příkladným způsobem Herta Nagl-Docekalová, *Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung*, c.d., s. 7 an.

noménu morálního opět dostat místo, které jí v tradici morální filosofie navazující na Kanta často zůstávalo zapovězeno. Tak jako je solidarita nutným protipólem zásad spravedlnosti potud, že ji partikulárním způsobem vyhovuje afektivními impulsy vzájemné účasti, tak je na druhé straně jejím nezbytným protipólem péče, protože ji doplňuje o princip jednostranné, zcela nezainteresované pomoci. Vlastní přínos posledních prací Derridy spočívá v odhalení neřešitelného, avšak produktivního napětí, které vládne v této oblasti morálního; postmoderní etika tím konečně učinila malý, avšak přece jen důležitý krok za normativní horizont, který byl spolu s idejí rovného zacházení dosud pro modernu určující.

POSTTRADIČNÍ POSPOLITOSTI. KONCEPTUÁLNÍ NÁVRH*

Ten, kdo se dnes zabývá sporem mezi liberály a komunitaristy, záhy zjistí, že většina zastánců obou stran spolu, zdá se, souhlasí v jednom z podstatných bodů: schopnost fungování demokratické společnosti není zajištěna bez určité společné vazby na překračující hodnoty, tedy bez toho, co můžeme nazvat sociální hodnotovou pospolitostí či — méně zatíženě — kulturní životní formou. Již z této první podobnosti vyplývá, že záměry obou stran se v průběhu doby velmi sblížily také v druhém bodě: v diskusí jde o kulturní předpoklady existence demokratických společností, proto příslušný koncept pospolitosti nesmí mít libovolnou podobu, nýbrž musí mít charakter normativní. Intersubjektivní, solidární soudržnost mohou zajistit jen takové formy sociální pospolitosti, které jsou slučitelné s normativními danostmi liberálně demokratických společností, tedy formy, které kulturně či eticky ztělesňují principy liberálně demokratických společností. Z tohoto pohledu se zdá, že se dnes komunitaristé — Walzer a Taylor —, stejně tak jako liberálové — Dworkin a Rawls — shodují v konceptech „liberální“, „pluralitní“ či „demokratické“ pospolitosti.¹

* Přeloženo z něm. originálu Posttraditionale Gemeinschaften. Ein konzeptueller Vorschlag. In: M. Brunkhorst/H. Brunkhorst (Hg.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt/M., Fischer Verlag 1993, s. 260–273; pozn. překl.

(1) Srv. např. Walzer, M., *Kommunitaristische Kritik am Liberalismus*. In: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaft*.