

# JAK KRITIZOVAT FORMY ŽIVOTA: FILOSOFIE RAHEL JAEGGI

Vít Hrouda

## 1. Problémy s kritikou společnosti

Co je to společenská kritika? A proč bychom se měli zabývat problémy s ní spojenými? V úvodu k tomuto textu poukáži nejprve stručně na roli kritiky v rámci politické praxe a následně na teoretické problémy spojené se samotným konceptem společenské kritiky. Těmi se v tomto článku budu zabývat v návaznosti na současnou německou filosofku Rahel Jaeggi, která bývá řazena mezi nejvýznamnější představitele současné frankfurtské školy,<sup>1</sup> dosud ovšem v českém prostředí nebyla recipována. Mým cílem pak bude představit základy její filosofie, ukázat některé teoretické alternativy a způsob, kterým se vůči nim Jaeggi vymezuje (či by se vymezit mohla). Vycházet budu především z její knihy *Kritik der Lebensformen* a článků, v nichž svou teorii kritiky dále rozvíjí.

Theodor Adorno, jeden ze zakladatelů frankfurtské školy, se ke zmíněné otázce přibližuje prostřednictvím úvahy o demokracii, s níž praxe kritiky v jeho pojetí úzce souvisí. Kritika je nutným předpokladem svéprávnosti, jež je zase předpokladem demokracie (neboť se mimo jiné projevuje jako schopnost omezovat jakoukoli moc, která by se ve společnosti chtěla stát absolutní). Svěprávnost se vyjevuje ve schopnosti odporu vůči tradovaným míněním, institucím a vůbec všem danostem. Ten, kdo je svéprávný, je s to rozlišovat, co je skutečně poznané, od toho, co je přijato pod tlakem či představuje pouhou konvenci. A tato schopnost „spadá vjedno s kritikou, jejíž pojem pochází z řeckého *krino*, jež znamená ‚rozlišovat‘“.<sup>2</sup> Obecně pak jsou společenská kritika a otázky po její možnosti a podobách – podle Jaeggi, jež na Adorna v mnohém navazuje – přítomné vždy tam, kde dochází k „analyzování

<sup>1</sup> Např. G. Fazio, *Situating Rahel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory*, in: *Critical Horizons*, 22, 2021, str. 116–127.

<sup>2</sup> T. Adorno, *Kritik*, in: týž, *Gesammelte Schriften*, 10.2, *Kulturkritik und Gesellschaft*, II, Frankfurt am Main 2003, str. 785.

daností, jejich posuzování či odmítání coby nesprávných“.<sup>3</sup> Kritika je tak neodmyslitelnou součástí nejen moderních demokratických společností, nýbrž i aspektem veškeré lidské praxe, nakolik se v ní vždy nacházejí prostory nedourčenosti, interpretování nebo rozhodování.

Kritika a její podoba ovšem též není žádnou daností. Prvním problémem, který připouští odlišná řešení, je problém racionality kritiky, jež souvisí s tím, jaký je vztah kritizovaného k možnému lepšímu stavu, který má kritika pomoci přivodit; druhý problém se týká pojetí kritéria, o něž se může kritická aktivita opřít.

První z problémů spjatých se společenskou kritikou přiblížím na jejím pojetí u Richarda Rortyho. Ten nepopírá, že současnou společnost a její výkladové rámce a kategorie (to, co nazývá jejím „slovníkem“) je třeba měnit. Nemá se tak ovšem dít pomocí kritiky stávajících institucí a praktik, nýbrž popisem praktik alternativních. „Nejefektivnější cestou, jak obnažit či demystifikovat existující praxi, je mnohem spíše navržení alternativní praxe než kritika té stávající.“<sup>4</sup> Je třeba navrhnout alternativní budoucnost, jež bude dostatečně přitažlivá, a samotný akt jejího navržení umožní nahlédnout, že problémy stávajícího paradigmatu lze překonat. Kritika slouží jen jako hadr, jímž vyčistíme podlahu zanesenou starými idejemi, nikoli jako „otvírání nové cesty“. To znamená, že může uvolnit představivost, zbavit nás některých návyků myšlení, avšak nemůže nás dovést k lepšímu politickému jednání. Je schopna pouze umést půdu pro „imaginativní produkci nových popisů“.<sup>5</sup> Tento postup je dle Rortyho mnohem vhodnější než to, co sám označuje jako „imanentní“ kritiku – kterou, jak uvidíme, naopak upřednostňuje Jaeggi.

Rortyho motivace pro tento postup je následující. Jednotlivé slovníky jsou podle něj navzájem nesouměřitelné, což znamená, že neexistuje žádný slovník, který by stál nad ostatními, a neexistují ani žádná (neutrální) kritéria, s jejichž pomocí by bylo možné jednotlivé slovníky porovnávat a hodnotit je jako více či méně racionální. Rozdíl mezi racionální a iracionální totíž existuje jen v rámci určitého slovníku, v němž lze hovořit o platných či neplatných důvodech, které lidé po sobě navzájem vyžadují a poskytují si je.<sup>6</sup> Není ovšem možné argumentovat pro větší racionální nového slovníku oproti staršímu, neboť taková argumentace

<sup>3</sup> R. Jaeggi – T. Wesche, *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2019, str. 7.

<sup>4</sup> R. Rorty, *Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View*, in: *Hypatia*, 8, 1993, č. 2, str. 96–103, zde str. 96.

<sup>5</sup> Tamt., str. 100.

<sup>6</sup> R. Rorty, *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha 1996, str. 53 n.

předpokládá jiná měřítko než ta, která jsou uznávána ve starém slovníku. Nové slovníky (potažmo zásadní, paradigmatické změny) tudíž nelze myslet tak, jako by se vyvinuly z předcházejících slovníků. Dějiny Rorty pojímá jako „neustálé vybíjení starých forem života novými – ne aby naplnily vyšší účel, ale slepě“.<sup>7</sup> Střídají se v nich nesouměřitelná paradigmatata. To znamená, že se musíme vzdát ideje, že by „intelektuální či politický pokrok byl rozumný“ v tom smyslu, že by bylo možné se odvolat na racionalitu neutrální vzhledem k různým slovníkům.<sup>8</sup>

Adorno (a po něm i další příznivci kritické teorie včetně Jaeggi) naproti tomu hájí model kritiky, která postupuje imanentně.<sup>9</sup> Jaeggi imanentní kritiku nově interpretuje a zdůvodňuje. Usiluje o vypořádání námitek, které byly vůči dřívějším podobám kritické teorie vznášeny, a o konceptuálně jasnější model, který bude nadto schopn obhájit klíčový předpoklad imanentní kritiky, totiž že může docházet k něčemu, jako je „racionální změna paradigmatu“, což je právě ten typ změny, jehož možnost Rorty odmítá.

Druhý problém se týká měřítka kritiky. Na rozdíl od Rortyho má Jaeggi za to, že lze ustavit kritérium, které nebude relativní vůči jednotlivým slovníkům či paradigmatům, nýbrž pomocí něhož je bude možné srovnávat a případně i kritizovat. Zároveň chce dostat námitkám vůči měřítkům, jež se zakládají na určitém pojetí dobré společnosti, která by odpovídala domnělé lidské podstatě. Takto by bylo možné kritizovat stávající společnosti, a to z toho důvodu, že „znemožňují realizaci toho, čeho jsou [jejich členové] schopni jakožto lidské bytosti“.<sup>10</sup> Jak si všímá Axel Honneth v úvodu k Jaeggiině knize *Entfremdung*, pokud byla dříve v tradici kritické teorie společnost kritizována za to, že život v ní je odcizený, předpokládala tato kritika, že lze identifikovat určení (Bestimmung) člověka, jež plyne z jeho podstaty: „To, co je diagnostikováno jako odcizené, se muselo od něčeho vzdálit, odcizit se od toho, co bývá nazýváno pravou přirozeností člověka.“<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Tamt., str. 21.

<sup>8</sup> Tamt., str. 54. Ke slovníkům jako „heterogenním souborům sociálních praktik žijících vlastním životem“ viz J. Hroch – R. Šíp – R. Madzia – O. Funda, *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii*, Brno 2010, str. 237.

<sup>9</sup> Srv. J. G. Finlayson, *Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism*, in: *British Journal for the History of Philosophy*, 22, 2014, str. 1142–1166.

<sup>10</sup> L. Boltanski, *On Critique. A Sociology of Emancipation*, Cambridge 2011, str. 10.

<sup>11</sup> R. Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt 2005, str. 7. V jiném textu Honneth tuto svou kritiku dřívější kritické teorie

Jak shrnuje Lorraine Daston v knize *Against Nature*, proti takovému argumentačním strategiím se často vznášá obecná námitka, že z určitého popisu toho, jak se věci mají, nelze vyvodit předpis, jak by věci být měly. Tato strategie provádí „tajnou pašeráckou operaci, v níž jsou kulturní hodnoty přeneseny do přírody, a následně je autorita přírody vzývána, aby právě tyto hodnoty podpořila“.<sup>12</sup> K uvedeným výtkám se hlásí též Jaeggi (tuto premisu ostatně sdílí s Rortym, jenž v tomto kontextu mluví o své perspektivě jako o důsledném historismu). Žádná druhová ani individuální esence neexistuje, lidské Já existuje natolik, „nakolik se samo v jednání utváří“.<sup>13</sup> Pokud však neexistuje žádná neměnná lidská přirozenost, což, jak poznamenává Honneth, představuje nyní stále širěji přijímanou pozici, a s tím odpadá i možnost určit substanciální lidské dobro, odkud vzít měřítko pro společenskou kritiku? Na oba v této kapitole zmíněné problémy Jaeggi odpovídá a nově přitom vymezuje předmět i postup společenské kritiky, její normativní základy i sociálně ontologické předpoklady.

## 2. Předmět kritiky: formy života

Společenská kritika je v současné literatuře dle Jaeggi pojmána poněkud omezeně. Soudobá anglosaská politická filosofie se zaměřuje (jak Jaeggi ve velkém zjednodušení tvrdí) především na otázky spravedlivé distribuce; nadto odděluje normativní perspektivu od analýzy společnosti. Tuto perspektivu stejně jako to, co Jaeggi nazývá kantiánským „normativistickým obratem“ v kritické teorii (zaměření pouze na to, jak by společnost *měla* vypadat), chce překonat. Kritika má být vždy spojena s analýzou společnosti, zaměřovat se na její podobu a na to, zda poskytuje podmínky pro dobrý život, potažmo individuální autonomii.

roznívá. Předností kritické teorie je podle něj to, že se nezaměřuje pouze na distributivní spravedlnost, ale též šířeji na podmínky dobrého života. Společnosti poměruje kritériem „rozumného obecná“, které by všem členům umožnilo „zdařilou seberealizaci“ (A. Honneth, *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*, Praha 2011, str. 38). To znamená, že zdařilý život je možný jen tehdy, pokud se lidé mohou řídit principy a institucemi, které lze chápat jako rozumné cíle sebeuskutečnění. Bez existence obecných, pospolitých cílů se objevují sociální patologie. Toto „jádro“ kritické teorie ovšem bylo u předchozích teoretiků dle Honnetha „skryto za antropologickými premisami“, které do hry vnášejí coby kritérium „neměnný způsob činnosti člověka“, tj. neadekvátní substanciální měřítko, kterým ono „rozumné obecná“ specifikují (tamtéž, str. 40). Na tuto kritiku substanciálních určení dobra Jaeggi navazuje.

<sup>12</sup> L. Daston, *Against Nature*, Cambridge 2019, str. 4.

<sup>13</sup> R. Jaeggi, *Entfremdung*, str. 260.

Předmětem kritiky se má podle ní stát to, co nazývá formou života (Lebensform). Tu Jaeggi vymezuje jako „souvislost praktik, orientací a uspořádání společenského chování“.<sup>14</sup> Formy života jsou kolektivní útvary, v nichž už vždy žijeme svůj život, jsme v nich „zapuštěni“, a mají zvyklostní charakter. Představují určitá uspořádání sociální kooperace. Není tudíž lhostejné, jak určitou formu života (ať už jde např. o moderní rodinu, nebo o středověkou universitu) obýváme, protože danou podobou společenské kooperace je spoluurčen život každého z nás. Forma života je dále útvarem, který drží pohromadě na základě norem; vždy tak existuje možnost úpadku či dezintegrace, neboť normativní očekávání nemusí být jejími členy naplňována (členové rodiny spolu nebudou komunikovat, universita přestane mít vzdělávání jako svůj primární cíl). Tato skutečnost je pro projekt kritiky forem důležitá. Znamená totiž, že je možné formy života kritizovat či měnit, neboť tam, kde je něco řízeno normami, je možné dotyčnou skutečnost pochopit jako „výsledek lidského jednání“ a uvědomit si, že bychom „věci mohli také dělat jinak“.<sup>15</sup>

Jsou ale formy života vhodným předmětem kritiky? První námitku lze formulovat ze strany liberalismu: ten podle Jaeggi jejich kritiku považuje za nežádoucí, neboť může snadno sklouznout k paternalismu, v němž budeme druhým nakazovat, jak mají správně žít své osobní životy. Neměl by v podmínkách moderních pluralitních společností být stát v otázkách dobrého života (a tedy i forem života) neutrální?

Jaeggi na tuto námitku odpovídá poukazem na to, že vliv státu na dobrý život, respektive na jeho podmínky, mezi něž patří formy života, je nevyhnutelný. Existuje obecný rámec (např. tržní hospodářství či převládající podoba rodiny), v němž je o rozhodnutích týkajících se osobního života vždy již nějak – a do jisté míry – rozhodnuto předem. Pokud se ovšem tento rámec ocitne mimo horizont toho, o čem lze pomocí obecných důvodů diskutovat, dostáváme se do situace, v níž proklamovaná státní neutralita zastírá faktická celospolečenská rozhodnutí (týkající se např. hospodářského či rodinného života), případně zahrnuje možné konflikty, které tak nemohou být předmětem veřejné diskuse. To nutně neznamená, že by liberální ostražitost vůči paternalismu nebyla důležitá. Zdánlivou neutralitu této ostražitosti je ovšem v Jaeggiině pojetí třeba

---

<sup>14</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin 2014, str. 89. Jinde autorka vymezuje formy života jako „inertní soubor společenských praktik“ (R. Jaeggi, *Towards an Immanent Critique of Forms of Life*, in: *Raisons politiques*, 57, 2015, č. 1, str. 13–29, zde str. 18).

<sup>15</sup> R. Jaeggi, *Rejoinder*, in: *Critical Horizons*, 22, 2021, str. 197–231, zde str. 218.

nahradit otevřenou obhajobou takovéto (liberální) formy života a jejich ústředních hodnot (např. autonomie jednotlivců či pluralismu).

Druhou námitku pak lze vyvodit z „pravowittgensteiniánských“ pozic (jak je nazývá Bernard Williams).<sup>16</sup> Ty v návaznosti na Ludwiga Wittgensteina a jeho představu o formách života jako posledním rámcem („skále“) zdůvodnění, pro něž dále nelze uvádět žádné důvody,<sup>17</sup> předpokládají statické pojetí forem života. Teoretici jako Habermas či výše zmíněný Rorty vycházejí ze sociální filosofie, která operuje právě s tímto „kamenitým podložím“. Formy života jsou podle nich svázány s individuálními a kolektivními příběhy, jež zakládají jejich významnost pro dotyčné osoby, včetně motivační síly. Takto pojaté identity jsou něčím partikulárním a původním, co již nelze činit předmětem diskuse či kritiky, v níž by mohly hrát roli obecné, dotyčnou osobu přesahující důvody. Zůstáváme odkázáni maximálně na čistě interní projasňování vlastního příběhu.<sup>18</sup> Jde o postup, který vede k „zoologickému pohledu“ na partikulární identity a který Jaeggi nazývá „oddělení smyslu od racionality“.<sup>19</sup> Ať už je tato mnohost forem života („liberálně“) oslavována či je („agonálně“) vyhlašován jejich boj o hegemonii, formy života jsou esencializovány a jeví se jako ztuhlé a uzavřené. Naproti tomu Jaeggi nechce, aby se rýč její analýzy zastavil u oné (zdánlivě) tvrdé skály, nýbrž chce ukázat, že je možné skrze tuto skálu kopat. Jak přesně to chce provést, bude možné říci, až se ukáže, jak pojímá společenskou kritiku a změnu.

### 3. Podoby kritiky: externí, interní a imanentní

Jak má postupovat společenská kritika? Jaeggi rozlišuje mezi jejími dvěma základními typy. První vychází ze standardů, které kritizovaná společnost nesdílí. Jedná se proto o „vnější“ či „externí“ kritiku. Druhý typ má svá měřítka „ve věci samé“, tj. v předmětu kritiky, a můžeme tudíž hovořit o tom, že jde o kritiku vycházející „zevnitř“ kritizovaného. V rámci tohoto druhého typu můžeme rozlišit další dva poddruhy kritiky,

<sup>16</sup> B. Williams, *Na počátku byl čin. Realismus a moralismus v politické diskusi*, Červený Kostelec 2011, str. 71.

<sup>17</sup> K. Knight, *Practices: The Aristotelian Concept*, in: *Analyse & Kritik*, 30, 2008, str. 317–329, zde str. 326. Srv. L. Wittgenstein, *Filosofická zkoumání*, Praha 1993, str. 107: „Jestliže jsem vyčerpал všechna zdůvodnění, tak nyní narážím na tvrdou skálu a na ní se můj rýč ohýbá. Mám pak sklon říci: ‚Prostě jedná takto.‘“.

<sup>18</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 48 n.

<sup>19</sup> Tamt., str. 50 n.

interní na jedné straně a imanentní na druhé; ty vykazují v pojetí Jaeggi zásadní odlišnosti. Ona sama bude hájit kritiku imanentního typu, který je podle ní pro projekt kritiky životních forem nevhodnější.

### 3.1 Externí kritika

Externí kritika, jak už bylo naznačeno, cílí na určitou společnost či sociální formaci na základě měřítek, jež přináší zvnějšku, a nehledí na to, zda příslušníci kritizované sociální formace tato měřítka sdílejí či nikoli.<sup>20</sup> Na jejich základě pak tento druh kritiky usiluje o transformaci dané formy života. Příslušná měřítka přitom mohou být zdůvodňována různým způsobem. Může jít buď o normy, které platí v jiné zemi či době, nebo o normy, které jsou údajně universální, tj. platné pro všechny myslitelné společnosti – normy, které mohou být založeny například antropologicky v domnělé lidské podstatě, povaze lidských potřeb a schopností atp.<sup>21</sup>

Dřívější kritičtí teoretici jako Herbert Marcuse se touto cestou ubírali, často ovšem dospívali k radikální asymetrii mezi kritizujícími a kritizovanými. Marcuse nahlíží, že kritika kapitalistické společnosti pomocí koncepce „nadbytečného potlačení“ (surplus repression), jak ji představil v knize *Erós a civilizace* (1955), není schůdná. Kapitalistickou společnost nelze dost dobře kritizovat coby iracionální (neboť údajně nadbytečně potlačuje slast),<sup>22</sup> protože v pozdním kapitalismu již je průmysl „stále více s to uspokojovat potřeby individuů způsoby své vlastní organizace“, a dosahuje tak „osvobození od nedostatku, které je konkrétní substancí vši svobody“.<sup>23</sup> Společnost, která je schopna uspokojit všechny potřeby, jež lidé pociťují (a nadto generovat potřeby nové), tudíž – zdá se – činí veškerý protest vůči sobě samé iracionálním a zbytečným. Odpor vůči společnosti, potažmo odmítání podílet se na jejím chodu se z tohoto důvodu jeví jako „neurotické a bezmocné“.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Tamt., str. 261.

<sup>21</sup> Tamt., str. 262.

<sup>22</sup> V kapitalistické společnosti podle této starší Marcuseho koncepce nacházíme „přidané kontroly mimo a nad ty, které jsou nevyhnutelné pro civilizované lidské společenství“. H. Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, New York 1962<sup>2</sup>, str. 37.

<sup>23</sup> H. Marcuse, *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*, Praha 1991, str. 32.

<sup>24</sup> Tamt., str. 37. Samotný pojem odcizení je tak dle Marcuseho zproblematizován produktivitou a výkonností průmyslové civilizace: „Lidé se ve svém zboží poznávají: ve svém autu, ve svém Hi-Fi přijímači, ve svých několikapodlažních bytech, ve svých kuchyňských přístrojích nacházejí své duše“ (tamt.).

Marcuseho hédonistické kritérium se v této situaci zdá být bezzubé. Jakou podobu pak může společenská kritika ještě mít?

Marcuse přichází s rozlišením falešných a pravých lidských potřeb. Falešné potřeby definuje jako takové, jejichž existence je dána pouze tím, že v současném uspořádání plní určitou funkci; vymezuje je tedy pomocí toho, že jsou jedincům heteronomně uloženy potřebami společnosti; dále se podle něj vyznačují tím, že nevedou ke *skutečnému* štěstí, ale jen k „euforii v neštěstí“.<sup>25</sup> Pravé potřeby pak jsou takové, které lidé autonomně rozpoznávají jako své vlastní. To ovšem v Marcuseho podání kapitalistická společnost znemožňuje, neboť autonomie (kterou Marcuse zjevně chápe binárně – buď úplná autonomie, nebo úplná heteronomie) není lidem umožněna, a tak společenský kritik „jejich odpověď na tuto otázku [po pravosti či falešnosti potřeb] nemůže chápat jako jejich vlastní“.<sup>26</sup> Pokud však není možné, aby lidé sami rozhodovali o tom, které potřeby chápou jako své vlastní a které jako odcizené, a pokud není ani možné, aby kritika vycházela ze stavů nespokojenosti a frustrace základních potřeb, pak zbývá jen to, že společenský kritik (Marcuse) sám poskytne substanciální měřítko, tj. rozhodne o tom, které potřeby jsou pravé, a které ne.<sup>27</sup>

Jaeggi sama popírá, že by kritika nutně musela ustát, když jsou jedinci podle svých vlastních vyjádření se současným stavem spokojeni. Marcuse však zavádí radikální propast mezi kritikem a kritizovanými. Je tak poplatný „modelu zlomu“ (Modell des Bruchs), jak to nazývá Robin Celikates: kritik ví něco (například co jsou pravé lidské potřeby), co kritizovaní *principiálně* vědět nemohou.<sup>28</sup> Vůči této koncepci kritiky vznáší Jaeggi

<sup>25</sup> Marcuse uvádí konkrétní příklady této euforie v neštěstí: „Do této kategorie patří většina převládajících nepravých potřeb, jako například uvolňovat se v souhlasu s reklamou, těšit se, oddávat se tomu, čemu druhí, konzumovat, nenávidět a milovat to, co milují a nenávidí druhí“ (tamt., str. 34). Marcuseho hermeneutika podezření se zde ve svém všeobjímajícím záběru – a ve svých pozitivních cílech, na něž můžeme *ex negativo* usuzovat – jeví téměř až jako jakýsi totalitarismus autentické slasti.

<sup>26</sup> Tamt., str. 35.

<sup>27</sup> Marcuse (tamt., str. 75) se odvolává na svou psychoanalytickou teorii pudů, která má umožnit rozlišení mezi represivní desublimací a „dobrou“ sublimací. „Redukce erotiky na sexuální zkušenost a ukájení“, usměrnění libida do povolených a konformistických sfér staví Marcuse proti sublimaci pudů, proti „sebepřekračování libida“, jež umožňuje „více odchylek, více svobody a více odmítnutí společenských tabu“ (tamt., str. 75 n.).

<sup>28</sup> Srv. R. Celikates, *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt am Main 2009.



dvě námitky.<sup>29</sup> Za prvé se společenská kritika sama snadno stává imunní vůči kritice; za druhé není jasné, na jakých objektivních kritériích kritiku založit, když se subjektivní vnímání jedinců ukázalo jako nesměrodatné a zároveň je třeba se vyhnout substanciálním určením dobrého života či lidské přirozenosti, ohledně nichž se bude v pluralitní společnosti těžko nacházet shoda.<sup>30</sup> V tomto bodě následuje Jaeggi Habermasovu kritiku návrhů, které by určovaly, jak konkrétně má či nemá zdařilý život vypadat. Pokrok podle něj může spočívat pouze v rozšiřování „formálních aspektů nenarušené intersubjektivity“.<sup>31</sup> Ač tato intersubjektivní komunikace může být pokřívována vnějšími silami systému, u Habermase nenacházíme onen radikální zlom či asymetrii. Účastníci komunikativní praxe musí sami „realizovat konkrétní možnosti lepšího a méně ohroženého života na základě vlastní iniciativy a podle vlastních potřeb a náhledů“.<sup>32</sup> Kritická teorie má dle Habermase usilovat pouze o vymezení obecných podmínek nepokřivené komunikativní praxe, nikoli o určení toho, kam nenarušená komunikace týkající se podoby forem života povede.

### 3.2 Interní kritika

Interní kritika na rozdíl od externí nachází svá kritéria pro posuzování praktik a institucí v nich samotných (podobně jako imanentní kritika, ovšem, jak ještě uvidíme, odlišným způsobem). To znamená, že bere vážně způsob, jakým si účastníci těchto praktik a institucí rozumí, a morální normy, které k tomuto sebepojetí náleží a jimiž by se ideálně měli řídit, ovšem *de facto* tak nečiní. Úkolem kritika je tudíž „poukazovat na souvislosti“,<sup>33</sup> totiž na souvislosti mezi normami a praktikami, které pod normy spadají, ale nerespektují je.

Jaeggi poukazuje na dvě silné stránky této kritiky. Za prvé hovoří o pragmatické výhodě, kterou tato kritika oproti externí kritice má,

---

<sup>29</sup> R. Jaeggi, *Entfremdung*, str. 53 n.

<sup>30</sup> Jaeggi se pojmů používaných Marcusem, jako je odcizení, nechce vzdát. Jejím cílem je ovšem reinterpretovat je tak, aby byly formálnější, spjaté s fungováním vůle samotné, s tím, „jak“ chce, nikoli s tím, „co“ chce. Jaeggi píše: „Namísto toho, abychom se zaplétali do paradoxních zmatků spjatých s určením ‚pravých‘ na rozdíl od neautentických a odcizených tužeb, by nám mělo jít o analýzu podob, kterých nabývá tvorba vůle, a o různé způsoby integrace tužeb“ (*Entfremdung*, str. 64).

<sup>31</sup> J. Habermas, *Diskursivní teorie liberální demokracie*, Praha 2018, str. 25.

<sup>32</sup> Tamt. Chybné a potenciálně zhoubné by bylo zaměňovat „určitou, v singuláru vystupující totalitu zdařilého života“ s „vysoce rozvinutou komunikativní infrastrukturou možných forem života“ (tamt.).

<sup>33</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 267.

neboť pro kritizované může být velmi obtížné se vyhnout kritice, pokud se opírá o ideály, k nimž se sami hlásí.<sup>34</sup> Nadto může kritik vystupovat jako člen daného společenství, s nímž se cítí být spjat, a může tvrdit, že mu jde o jeho prosperování či o návrat k jeho „pravému jádru“, nikoli o radikální transformaci.<sup>35</sup> Za druhé Jaeggi odkazuje na systematickou přednost, totiž že při tomto postupu není nutné nijak složitě zdůvodňovat platnost měřítek kritiky. Ta jsou převzata z existující společnosti.

S tím však vystupuje na povrch i zásadní omezení tohoto typu kritiky. Pokud jsou totiž měřítka určena stávajícím uspořádáním, lze se ptát, nakolik je interní kritika vůbec kritická, tj. nakolik může skutečně proměnit dané uspořádání. V této souvislosti Jaeggi hovoří o „normativním konvencionalismu“: kritika je možná jen tehdy, pokud lze v daném společenství najít normy a ideály, které určité praxi odporují. To vede ke „strukturálnímu konzervativismu“ této kritiky, neboť má pouze pomoci dané společnosti, aby se vrátila „k sobě samé“, a obnovit původní stav tím, že zruší diskrepanci mezi normami a realitou. Zásadní změny tak v jejím rámci není možné myslet.<sup>36</sup>

Michael Walzer, na jehož pojetí a obhajobu interní kritiky se Jaeggi mimo jiné odvolává, se na totožnou námitku pokouší odpovědět. Walzerovou preferovanou cestou, kterou se má ubírat kritika, je interpretace již existujících norem a ideálů. Ta je pro něj cestou, která nejvíce odpovídá reálnému fungování morální argumentace. Tu podle něj nejlépe pochopíme jako podnik, jenž bere za své východisko „principy, které jsou vlastní tomu, co již existuje“,<sup>37</sup> což znamená, že vychází z již platných norem a ideálů, z existující morálky. Podle Walzera to však takto uchopené morální argumentaci neubírá na její kritičnosti vůči stávajícím poměrům.

Čím je kritika umožněna? Ač s nimi jinak nesouhlasí, Walzer v návaznosti na marxistické teoretiky říká, že obecná činnost „kulturní tvorby“ i interpretace základních společenských hodnot většinou slouží zájmům vládnoucích a mocných. Takto vznikající ideologie však na druhou stranu musí usilovat o universalitu, o to, aby byla co možná přesvědčivá i pro

<sup>34</sup> Námitka vůči externí kritice se v tomto bodě protíná s námitkou, kterou v návaznosti na Hegelovu kritiku Kantovy morálky zmiňuje Honneth. Oběma kritizovaným pozicím totiž hrozí, že jejich principy nebudou skutečně motivovat ty, na něž se obrací, potažmo budou mít povahu pouhého „mělo by se“ (Sollen). A. Honneth, *Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, str. 787–800, zde str. 787.

<sup>35</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 268 n.

<sup>36</sup> Tamt., str. 273 n.

<sup>37</sup> M. Walzer, *Interpretace a sociální kritika*, Praha 2000, str. 29.

ovládané vrstvy.<sup>38</sup> To generuje určitý „přebytek“ či „přesah“, který umožňuje vzít tyto předávané a reinterpretované hodnoty a ideály vážně a poměřovat jimi současnou skutečnost.<sup>39</sup> Dle Walzera se pak zpravidla ukáže, že praxe vládnoucích i celé společnosti těmto měřítkům nedostačuje.

Odpovídá tak Walzer na námitku Jaeggi, že interní kritika nemůže být nikdy příliš radikální? Jak Jaeggi sama uvádí, interní kritika walzerovského typu může požadovat i poměrně dalekosáhlé sociální reformy – jejich oprávněnost se pokusí nalézt ve způsobu, jímž forma života sebe samu pojímá. Podle Jaeggi se však tento druh kritiky nikdy nebude moci kriticky zaměřit na formu života jako takovou, včetně jejích norem a ideálů, jež nemusí být vždy garanty dobrého života, ani na to, zda je tento „konglomerát praktik a norem“ něčím, co si žádá radikální transformaci. Takovýto projekt by ovšem Walzer považoval za stěžejní uskutečnitelný – a především za sám o sobě nebezpečný.<sup>40</sup> Odpovědět na otázku, zda je námitka Jaeggi vůči Walzerovi a interní kritice přesvědčivá, tak bude možné až poté, co představím Jaeggiino vlastní pojetí.

### 3.3 Imanentní kritika

Aniž by Jaeggi zcela odmítala model interní kritiky či popírala jeho občasnou užitečnost,<sup>41</sup> předkládá jiný, podle ní lepší model: imanentní kritiku. Ta se s interní shoduje v tom, že začíná u měřítek, která jsou obsažena v kritizovaném předmětu. Její odlišnost vychází z jiného chápání norem. Odlišnost kritické teorie, která postupuje imanentně, od interní kritiky je tak založena na úrovni sociální ontologie, tj. v odlišném chápání sociální sféry – konkrétně způsobu, kterým fungují normy. Jaeggi normy nepojímá jako orientační ideály, nýbrž jako podmínky vykonávání (Vollzugsbedingungen) společenských praktik.<sup>42</sup> Nechápe je jako více či méně explicitní hodnoty, ale jako něco, co je přítomno v sociální skutečnosti

---

<sup>38</sup> Tamt., str. 47.

<sup>39</sup> Tamt. Walzer tento proces ukazuje na ideálu rovnosti, jenž se poté, co nejprve fungoval coby „bojové heslo buržoazie“ (tamt., str. 49), stal heslem proletariátu, který namítal, že rovnost je jen zdánlivá, potažmo že se týká jen určitých oblastí.

<sup>40</sup> Pro Walzera je jedinou alternativou k interní kritice kritika externí, kterou připodobňuje k imperialistickému „dobytí“ cizího území (tamt., str. 50), a píše, že je „vnější intervencí, aktem přinucení, jehož forma je sice intelektuální, ve své realizaci však může mít podobu fyzického přinucení“ (tamt., str. 69). Tento krok od externí kritiky nepropojené s domácími tradicemi k radikální a násilné transformaci dokládá na příkladu ruských bolševiků (tamt., str. 67 n.).

<sup>41</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 274.

<sup>42</sup> Tamt., str. 277.

samé, aniž by muselo být členům společnosti jasné, že jsou to právě tyto normy, které jejich spolužití udržují. Nezáleží (jen) na tom, v co lidé věří, ale jak jednají a jaké normy jsou jejich jednání konstitutivní. Kritika se tudíž nemusí odvíjet od nahodilé skutečnosti, zda někdo navenek zastává určitý ideál, ale je zakotvena v normách, které utvářejí praxi a které není možné hodit přes palubu, aniž by praxe samotná zanikla.<sup>43</sup>

Imanentní kritika poukazuje na určitou normu či princip, které – coby uskutečněné – mají účinky, jež se obrací proti normě, potažmo principu samotnému; jindy to Jaeggi formuluje tak, že forma života obsahuje dva rozporné principy, ovšem bez žádného z nich se nemůže obejít. Imanentní kritika jinými slovy objasňuje, že v kritizovaném se nacházejí v sobě rozporná měřítká, jež není možné uskutečnit nikoli z nahodilých příčin, nýbrž kvůli povaze formy života samotné. Rozpor, který tato kritika konstatuje, proto netkví v napětí mezi jednáním a přesvědčením.<sup>44</sup> Souvislost mezi dvěma aspekty či prvky určité formy života musí kritik teprve ustavit (herstellen), a to i pomocí sociálně teoretických analytických nástrojů. Jsou-li prvky v nesouladu, lze hovořit o „rozporu“, který se projevuje jako napětí v rámci příslušné formy života. Toto napětí pak – jak Jaeggi tvrdí v návaznosti na analýzu Hegelovy metody ve *Fenomenologii ducha* – vede příslušnou formu života k překonání sebe samé.<sup>45</sup>

Imanentní kritika je orientována negativisticky; vychází z „momentů krize, jež jsou určité společenské formaci vlastní“,<sup>46</sup> nikoli z platných norem, které pouze nejsou dostatečně uskutečněny. Možnost interní kritiky forem života není obtížné objasnit. Kritika forem života jakožto forem života tím ovšem ještě není nikterak zdůvodněna.<sup>47</sup> Jaeggi se ptá

<sup>43</sup> R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 199.

<sup>44</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 286.

<sup>45</sup> Tamt., str. 281–283.

<sup>46</sup> R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 199. Pojem „společenská formace“ Jaeggi používá pro obsáhlejší formy života, např. pro modernu, velkoměsto či kapitalismus. Ty představují celky, které coby své části zahrnují jiné, rozsahem menší formy života, např. nukleární rodinu či vědu. Vztah celků k částem je pak vztahem, v němž obsáhlejší forma života mnohdy „formuje“ (prägt) své části či se do nich „obtiskuje“. Jaeggi tento vztah přibližuje na Adornově pojetí kapitalismu, který formy života proniká a proměňuje svou logikou akumulace. Části však nepodléhají beze zbytku jednosměrné determinaci (jako je tomu v modelu základny a nadstavby). Mají svou vlastní vývojovou logiku. Společenské formace a méně obsáhlé formy života tak na sebe působí vzájemně. R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 89–93.

<sup>47</sup> „Kritik by byl nanejvýš v pozici, v níž by nás mohl vyzývat k tomu, abychom byli věrní svým normativním závazkům, nemohl by ale zpochybňovat tyto závazky

po možnosti kritiky překračující kontext či vnitřní perspektivu dané formy života (aniž by ovšem tato kritika byla externí, prováděná jakoby odkud).<sup>48</sup> A to je možné právě tehdy, když taková kritika – na rozdíl od kritiky interní – neodhaluje diskrepanci mezi normami a praktikami, nýbrž rozpor v souboru praktik, které tvoří formu života.

Mezi příklady imanentní kritiky, které Jaeggi uvádí, zaujímají privilegované místo Hegelova analýza „občanské společnosti“ a Marxova nauka o rozporu mezi občanskými a sociálními právy. Jak se Jaeggi domnívá, oba myslitelé přesvědčivě ukazují, že dva „neslučitelné nároky“<sup>49</sup> či principy (závislost a nezávislost, potažmo formální rovnost a sociální nerovnost) jsou pro fungování dané společenské formace nutné, zároveň však ze systematických, nikoli nahodilých důvodů plodí rozpory.<sup>50</sup> Tyto rozpory proto také není možné v rámci dané formace překonat a problémy vyřešit, čímž se imanentní kritika liší od kritiky interní, jejíhož cíle, totiž naplnění nároků a překonání rozporů, má být dosaženo právě v rámci dané společnosti.<sup>51</sup>

Vhodný příklad imanentní rozpornosti určité normy poskytuje analýza etiky autenticity Charlese Taylora. Rozpor, do něhož ideál autenticity upadá, vyplývá z toho, že existuje snaha uskutečnit tento ideál v opozici vůči „požadavkům společnosti a přírody“ a při vyloučení „dějin a vazeb solidarity“.<sup>52</sup> Tím jsou však popřeny podmínky, za nichž může být autentická volba významuplná. Ta totiž dle Taylora předpokládá na jedinci nezávislý „horizont smyslu, díky němuž jsou některé věci hodnotné, jiné méně a další nemají žádnou hodnotu“.<sup>53</sup> To znamená, že již před jedincovou volbou musí existovat jistá hierarchie hodnotnosti předmětů volby, něco, co transcenduje jeho samého, jinak by samotná jeho volba mezi různými obsahy neměla žádný smysl. Autenticita ovšem (ve své

---

samotné.“ A. Novakovic, *Critique of Forms of Life*, by Rahel Jaeggi, trans. Ciaran Cronin [rec.], in: *Mind*, 129, 2020, str. 283–290, zde str. 287.

<sup>48</sup> R. Jaeggi, *Towards an Immanent Critique*, str. 27.

<sup>49</sup> R. Jaeggi, *Crisis, Contradiction, and the Task of a Critical Theory*, in: B. Bargu – Ch. Bottici (vyd.), *Feminism, Capitalism, and Critique. Essays in Honor of Nancy Fraser*, London 2017, str. 214.

<sup>50</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 284 n. Tyto „nároky jsou vzájemně spojeny – a to je právě to, co vytváří imanentní systematickou povahu konfliktu [mezi nároky]“ (tamt., str. 214 n.).

<sup>51</sup> Tamt., str. 287.

<sup>52</sup> Ch. Taylor, *Etika autenticity*, Praha 2001, str. 43.

<sup>53</sup> Tamt., str. 41.

„narcistické“ podobě) jako ideál sebeuskutečnění, který je vázaný na atomizované individuuum, jež světu zdánlivě teprve smysl propůjčuje, vede k určitému druhu nihilismu, či přinejmenším ke zploštění života, protože „ničí předpoklad, za něhož může být ideál uskutečněn“.<sup>54</sup>

Z imanentní rozpornosti norem pak plyne další rys imanentní kritiky. Ta necílí na to, aby se skutečnost připodobnila normám, nýbrž na to, aby se normy samotné proměnily v procesu kritiky a řešení krize, do níž se forma života dostala. Měřítka svobody a rovnosti se například musí změnit a nabýt jiné, obsáhlejší podoby (např. podoby „pozitivní svobody“, respektive „materiální“ rovnosti).<sup>55</sup> Kritika v tomto pojetí není na rozdíl od interní kritiky rekonstruktivní, obrácená k obnově stavu, v němž realita odpovídá normě, nýbrž usiluje o transformaci jak reality (praktik, z nichž forma života sestává), tak normy.<sup>56</sup> To také znamená, že imanentní kritika není statická, nýbrž dynamická v tom smyslu, že působí jako katalyzátor procesu učení a zkušenosti, jenž nastává během pokusů o řešení krize, do níž se forma života kvůli svým vnitřním rozporům dostala. Jak uvidíme ve čtvrtém oddíle, během tohoto procesu dospívá forma života skrze určitou negaci předchozího stavu k nové pozici.

Tento rys si můžeme přiblížit pomocí kritiky meritokracie Michaela Sandela. Meritokracie spočívá na morálním tvrzení, že jsou-li startovní pozice jednotlivců stejné, pak si ti, kteří se dostali na vrchol, své postavení zaslouží. Konzervativci i liberálové se shodnou, že jde o správný princip, kritizují pouze jeho nedostatečné uplatnění. Jak ovšem tvrdí Sandel, hlavní problém spočívá v tom, že meritokratický ideál je sám v sobě rozporný a ve společnosti působí zhoubně. Podobně jako tomu bylo v Jaeggiině modelu imanentní kritiky, ani Sandel necílí na připodobnění praxe určité normě. „Problém meritokracie nespočívá jen v tom, že praxe zaostává za ideálem. Je nepravděpodobné, že by – byť

<sup>54</sup> Tamt., str. 43. Monologický ideál autenticity „představuje způsob jednání, který maří naše vlastní záměry“ (tamt., str. 54). Podobně Jaeggi letmo poukazuje na rozpor mezi dvěma normami, které v mnoha moderních pracovních prostředích platí zároveň a vytvářejí specifický *double bind*: imperativ „Uskutečňuj sám sebe!“ či „Buď kreativní!“ tak podle ní často existuje v represivních pracovních poměrech, v nichž je zároveň tlak na přizpůsobení se. Oba imperativy působí zároveň (jsou pro práci v „kreativním sektoru“ konstitutivní) a protřeččí si. (R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 379.)

<sup>55</sup> Tamt., str. 294.

<sup>56</sup> R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 199.

dokonalá – meritokracie byla uspokojivá, ať už z morálního, či z politického hlediska.<sup>57</sup> V čem tkví její neuspokojivost?

První Sandelův protiargument bere vážně základní meritokratickou normu, že si zasloužíme mít jen takové postavení, jež tkví na „faktorech pod naší kontrolou“.<sup>58</sup> Představuje ovšem „talent“ něco takového? Ten spíše závisí na „genetické loterii“, na námi neovlivnitelné skutečnosti.<sup>59</sup> Ovšem ani „úsilí“ či tvrdá práce, které by snad mohly představovat to, co máme na rozdíl od talentu plně pod svou kontrolou, nejsou naším dílem, nýbrž odvíjejí se od výchovy a sociálního prostředí.<sup>60</sup> Sandel se tak ve své morální kritice meritokracie neodvolává na žádné externí principy, nýbrž jen do důsledků domýšlí principy samotné meritokratické koncepce.

Druhá námitka proti meritokracii vychází z jejího působení na sféru politiky. Meritokracie s sebou totiž nese „politiku ponížení“; podněcuje resentment na straně poražených a vyvolává pýchu na straně vítězů. Rozvrací společnost a znemožňuje politiku zaměřenou na společné dobro.<sup>61</sup> Sandel se ve své analýze působení důsledků meritokracie odkazuje na společenské problémy a krize, které v desátých letech 21. století pozoruje, zejména pak na různá populistická hnutí.<sup>62</sup> Nejlepší způsob, jak je interpretovat, podle Sandela představuje poukaz na samotné působení meritokracie; ta vede k namyšlenosti a aroganci elit, jež se projevují v jejich postoji k vlastnímu úspěchu. Přesvědčení, že všichni mají rovné šance a mohou tak dosáhnout toho, na co jim jejich schopnosti a síly stačí, vede k tomu, že elity pojmají sebe samy jako někoho, kdo si svůj úspěch zaslouží. Právě to podle Sandela vede k politice ponížení, neboť rubem tohoto sebepojetí je, že se těm, kterým ve společenském žebříčku připadnou nižší příčky, nedostává uznání. Jsou vedeni k tomu, aby se chápali tak, že si za své postavení mohou sami, což má negativní

---

<sup>57</sup> M. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, London 2020, str. 28.

<sup>58</sup> Tamt.

<sup>59</sup> Tamt., str. 118 a 143.

<sup>60</sup> Tamt., str. 124.

<sup>61</sup> Tamt., str. 194 n.

<sup>62</sup> To je v souladu s Jaeggiinou tezí, podle níž skutečnost, že se určitá forma života nachází v krizi, jež se projevuje různými způsoby, je podnětem pro intervenci sociálního kritika, který může krizi jednak pomoci pojmenovat, jednak může pomáhat při jejím překonávání. (R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 306.)

důsledky pro jejich vnímání sebe samých a vposled plodí resentment vůči elitám a expertům všeho druhu.

Sandel tak ilustruje postup kritiky zaměřené na imanentní rozpory skryté ve formě života. Spolu s poukazem na rozpory, k nimž vede meritokratický princip, Sandel vyzývá k jeho opuštění (či alespoň opuštění jeho prioritizace). Vidíme tak, že imanentní kritika oproti interní kritice a jejímu výše zmíněnému „strukturnálnímu konzervatismu“ může cílit na radikálnější transformaci.

#### 4. Problémy, pokrok a měřítko kritiky forem života

Vyložil jsem, *co* má být předmětem kritiky (totiž formy života) a *jak* má kritika postupovat (imanentně). To, že je možné formy života pomocí obecných důvodů kritizovat, ovšem ještě není dokázáno. Formy života dle Jaeggi nevyhnutelně procházejí proměnami, řešení starých rozporů či problémů nutně po nějaké době vytváří problémy nové, na něž je opět třeba nějakým způsobem reagovat. Vezmeme-li toto vše v potaz, pak, zdá se, imanentní rozpornost určité formy života ještě neimplikuje, že si zasluhuje více kritiky než formy jiné, neboť do rozporů čas od času upadají všechny. Jak ovšem za tohoto předpokladu nalézt kritérium, podle něhož by šlo formy života hodnotit jako lepší a horší? Bez nalezení takového kritéria nelze uniknout Rortyho relativistickému závěru, podle něhož z nesouměřitelnosti forem života plyne, že je nelze kritizovat pomocí universálních důvodů.

##### 4.1 Formy života: instance řešení problémů

Aby mohla tyto obtíže uspokojivě překonat, obohacuje Jaeggi svou analýzu forem života ještě o jeden aspekt. Formy života mají podle ní teleologickou povahu, jsou „instancemi řešení problémů“.<sup>63</sup> Určitá forma rodiny například řeší problémy, jež před ní v dané době stojí, jistá podoba hospodářského uspořádání zase reaguje na požadavky a obtíže spojené se svou dobou. Problémy jsou pak podle Jaeggi za prvé pokaždé kulturně určené, vycházejí ze vždy již určitým způsobem interpretované dějinné situace; neexistuje nic jako nezprostředkované universální základní lidské

---

<sup>63</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 200 n. Jen takto – teleologicky – pochopené formy života umožňují kritiku; nejsou podloží, skrze něž není možné kopat, tj. kriticky se dotazovat na jejich základy, nýbrž coby instance řešení problémů mohou být i co do svých základů více či méně zdařilé či úspěšné. Proto mohou být předmětem racionální kritiky.



problémy. Za druhé v jejich vzniku hraje vždy roli normativita, neboť formy života nezajišťují holé přežití, nýbrž nějak uzpůsobený „dobrý život“. Problém formy života proto netkví v tom, že by jednoduše „nefungovala“, nýbrž – jak plyne z výkladu imanentních rozporů ve třetím oddíle – je spjat s jistými imanentními etickými nároky a standardy, jež jsou formě života vlastní a na něž pak navazuje potenciální kritika.<sup>64</sup>

Zásadní otázkou pro Jaeggiin projekt je, zda příslušné problémy mají spíše povahu z vnějška přicházejících překážek, nebo se jedná o imanentní rozpory. Jaeggi se v tomto sporu staví na stranu Hegela, jakkoli se do její vlastní koncepce promítají i prvky z filosofie Johna Deweyho. V souladu s výše rozvedenou koncepcí imanentní kritiky Jaeggi tvrdí, že problémy, které jsou pro kritiku forem života relevantní, jsou ty, které vzházejí z formy života samotné (např. problém „lůzy“ nutně vznikající v rámci občanské společnosti dle Hegela), tj. z uplatňování jejích vlastních principů, jež vede k (imanentním) rozporům.<sup>65</sup> Tyto rozpory rozkolísávají formy života jako takové, zatímco externí překážky a hrozby (např. sucho), které zdůrazňuje Dewey, nejsou pro kritiku forem života jakožto forem života tak podstatné; nedostatečnost formy života ukazují totiž tyto externí překážky jen tehdy, pokud je něco v nepořádku s formou samotnou; jen tehdy ji může např. nastalé sucho rozkolísat či zničit.<sup>66</sup> Problémy „druhého řádu“ poukazují na neschopnost formy života reagovat na problémy prvního řádu (zmíněné sucho) na základě svých vlastních zdrojů (odhalí tak třeba neplodnost výkladového rámce používaného pro výklad přírodních katastrof).<sup>67</sup>

Jak bylo řečeno, formy života problémy řeší, zároveň ovšem vždy generují nové. V průběhu svého trvání jsou dle Jaeggi nevyhnutelně podněcovány k tomu, aby se měnily – a to právě v reakci na vnitřní rozpory či vyvstávající problémy. Coby „dosažená řešení problémů“ představují pokaždé určité etapy; jsou dočasnými konstelacemi, jež vyvstávají v průběhu procesů řešení problémů.<sup>68</sup> Kritika se tak nemůže

---

<sup>64</sup> Tamt., str. 205. Jaeggi svou pozici označuje jako „normativní funkcionalismus“. R. Jaeggi, *Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep*, in: *Philosophisches Jahrbuch*, 126, 2019, str. 73–108, zde str. 85.

<sup>65</sup> R. Jaeggi, *Crisis, Contradiction*, str. 214.

<sup>66</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 371–373.

<sup>67</sup> Tamt., str. 205.

<sup>68</sup> Tamt., str. 313. Každá forma života (např. určitá podoba kapitalismu) je na jedné straně reakcí na krizi předchozí společenské formace, sama ovšem – jak to formuluje Nancy Fraser – „s sebou nese své vlastní problémy, které není schopna

jednoduše odrazit od toho, že v rámci určité společenské formace naráží na rozpor či problém. Jeho existence totiž sama o sobě není argumentem proti formě života. Nevypovídá bez dalšího přesvědčivě o tom, zda je daná forma života zdařilá či racionální.<sup>69</sup> Kritérium je možné nalézt až ve způsobu, jakým se forma života s přicházejícími problémy (v dlouhodobé perspektivě) vypořádává.<sup>70</sup> Racionalitu forem života nelze odečíst z pohledu na jednotlivá řešení. Je třeba se podívat na racionalitu celého sledu řešení problémů. Racionalita transformační dynamiky je tím, čím se vyznačuje zdařilá forma života. Jaeggi tak od otázky, jež se týká zdařilosti jednotlivého řešení problému, přechází k otázce, jak lze odlišit „zdařilé procesy společenské transformace od méně zdařilých“.<sup>71</sup> V této „metaotázce“ nejde tolik o kritiku té či oné momentální podoby formy života, jako spíše o podobu procesu, kterým se forma života ustavila a kterým reaguje na další výzvy.<sup>72</sup>

#### 4.2 Vývojová logika forem života

Aby Jaeggi kritérium zdařilejších a méně zdařilých forem života mohla stanovit, zkoumá způsob, jakým se vyvíjejí. Měřítka, kterým se posuzuje nikoli jednotlivé řešení, ale proces transformace, předpokládá určitou vývojovou logiku. Možnost zhodnotit racionalitu procesu řešení problémů implikuje existenci obohacujícího se procesu. Nové problémy je totiž vždy třeba řešit na již dosažené historické a normativní úrovni. Pokud se tak neděje, je možné hovořit o tom, že dynamika za dosaženým stavem zaostává, že je – jinými slovy – regresivní. Na tomto základě je pak možno ji kritizovat. Spolu s pojmem regresi či úpadku se do hry dostává idea společenského pokroku, dění, v němž se věci pouze nemění, nýbrž zlepšují.<sup>73</sup> Existence takového dění ovšem v sociální filosofii není samozřejmě přijímaná. S představou o nesouměřitelnosti historických epoch jsme se setkali již v úvodu u Rortyho. Jak říká Jaeggi v knižním rozhovoru s Nancy Fraser, společenské změny by bylo možné

---

vyřešit, a každá je tak opět nahrazena jinou“. N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism. A Conversation in Critical Theory*, Medford 2019, str. 71.

<sup>69</sup> Na jiném místě Jaeggi dokonce hovoří o tom, že „rozvíjení rozporů se [v mém pojetí] stává znakem dynamiky vývoje historicko-společenského světa – a nadto i znakem vitality jeho fenoménů“ (R. Jaeggi, *Crisis, Contradiction*, str. 217).

<sup>70</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 313.

<sup>71</sup> Tamt., str. 314.

<sup>72</sup> Tamt.

<sup>73</sup> Tamt., str. 316.

koncipovat, „jak by mohli říci někteří příznivci Foucaulta“ – a můžeme dodat: či Rortyho – „jako věc nahodilosti a diskontinuity“. <sup>74</sup> Tuto představu, jež vylučuje racionalitu na úrovni historických sociálních transformací, musí Jaeggi překonat. Teprve pokud můžeme oprávněně tvrdit, že společenské změny nedávají vzniknout zcela nesouměřitelným paradigmatům (jako tomu je u Rortyho), nýbrž že na sebe navazují určitým srozumitelným způsobem (jehož podobu bude třeba vyjasnit), je možné hovořit o „pokroku“ coby „*zkušební proces, který se stává ustavičně bohatším*“.<sup>75</sup>

Jaeggi transformační proces koncipuje pomocí pojmu „proces učení“ (Lernprozess); proces, v němž se zkušenosti kumulují, obohacují a nová řešení problémů na tuto obohacenou zkušenost reagují a jsou jí práva. Je ovšem možné hovořit o učení na úrovni forem života? Neučí se vždy pouze jednotlivci?

Aby odpověděla na tuto otázku, obrací se Jaeggi k případům krize. V nich se podle ní může ukázat, že praktiky a výkladové rámce s nimi spojené, jež jsou v dotyčné formě života dostupné, nestačí na řešení jejich problémů a výzev.<sup>76</sup> Překonání krize pak vyžaduje změnu stávajících praktik či vytvoření nových. To vede ke změně celé formy života coby určité konfigurace praktik, norem a interpretací. Pokud své imanentní rozpory dokáže forma života překonat, dochází v tomto procesu řešení krize k obohacení jejích interních zdrojů a je možné hovořit o tom, že se forma života učí.<sup>77</sup> V odpovědi na námitky, podle nichž idea procesu

---

<sup>74</sup> N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 70. Fraser s Jaeggi souhlasí, že „Foucault může sloužit coby negativní lekce, coby příklad, jak *neuvažovat* o společenské transformaci, neboť přes správné odmítnutí historického determinismu a teleologie přestřelil a skončil u podobně problematického tvrzení, že věci se jednoduše mění najednou a bezdůvodně ... – jako kdyby se kdykoli mohlo stát cokoli!“ (tamt.).

<sup>75</sup> R. Jaeggi, „*Resistance to the Perpetual Danger of Relapse*”. *Moral Progress and Social Change*, in: A. Allen – E. Mendieta (vyd.), *From Alienation to Forms of Life. The Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park 2017, str. 15–40, zde str. 36. Takovéto měřítko umožňuje, aby kritika byla imanentní a zároveň transcendovala kontext dané formy života. Nemusí však záviset na „objektivním výkladu historie“ a „všemi obávaném konci dějin“, jak vůči Jaeggi namítá Leonardo Marchettoni. Jaeggi koncipuje svou „pragmatistickou verzi Hegelovy dialektiky“ právě s ohledem na to, aby se těmto námitkám vyhnula. R. Jaeggi, *Rejoinder*, str. 200 a táž, *Reply to My Critics*, in: A. Allen – E. Mendieta (vyd.), *From Alienation to Forms of Life*, str. 188–236, zde str. 199.

<sup>76</sup> N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 70 n.

<sup>77</sup> M. Pensky, *In Search of the Negative in Rahel Jaeggi's Kritik von Lebensformen*, in: A. Allen – E. Mendieta (vyd.), *From Alienation to Forms of Life*, str. 76–97,

učení implikuje, že společenský vývoj je veden záměry individuů, což není plausibilní, Jaeggi uvádí jako vhodnější způsob, jak o věci hovořit, že formy života procesy učení „procházejí“ a že jejich učení neznamená více než jejich změnu v důsledku toho, že „čelily problémům a zvlády je obohacujícím způsobem“.<sup>78</sup> Jaeggi v návaznosti na Deweyho píše, že forma života je prostředím, v němž se jednotlivci v reakci na vystávající rozpory učí. Toto prostředí se nicméně tím, že v jeho rámci dochází k učení, samo učí, neboť nové zkušenosti a interpretace, jež jsou s praktikami spojené, se ve formě života usazují.<sup>79</sup>

V odpovědi na námitky Maxe Penskyho, který Jaeggi obviňuje z „melioristického“ či „harmonizujícího“ pojetí dějinného vývoje,<sup>80</sup> Jaeggi uvádí, že chce smířit momenty kontinuity a diskontinuity a překonat falešné dilema „revoluce, nebo reforma“. Jak bylo řečeno, formy života sestávají z praktik a institucí. Ty vstupují do vztahů s dalšími praktikami a vytvářejí síť, v níž jeden prvek k druhému lépe či hůře „pasuje“, je s ním v souladu, či nikoli.<sup>81</sup> Pokud následně dochází k proměně jedné praktiky (a s ní spjatého výkladového rámce), proměňuje to celou konstelaci. To může vést k tomu, že se praktiky již jedna ke druhé nehodí a dochází k erozi celé formy života.<sup>82</sup> Během společenské transformace se pak proměňuje celá síť; nejedná se o endogenní a pozvolný vývoj jednotlivých praktik.

Společenská změna tudíž přináší něco nového, nepředvídatelného a často nezamýšleného. Sociální transformace je výsledkem komplexního zřetězení různých jednání a jejich důsledků, proto o ní Jaeggi mluví jako o docela velkém „binci“ (a somewhat messy affair).<sup>83</sup> Na druhou stranu však společenská změna není ani (zcela) diskontinuitní. Nové praktiky a interpretace, které vznikají v mezerách mezi erodujícími starými praktikami, lze přinejmenším zpětně pochopit coby řešení problémů. To, co je nové, je „transformací v rámci konstelace, transformací, jež vychází z projevů eroze původního uspořádání“.<sup>84</sup> Řešení nejsou v předchozích

---

zde str. 81.

<sup>78</sup> R. Jaeggi, *Reply to My Critics*, str. 200.

<sup>79</sup> Táž, *Kritik von Lebensformen*, str. 331 n.

<sup>80</sup> M. Pensky, *In Search of the Negative*, str. 83.

<sup>81</sup> R. Jaeggi, *Resistance*, str. 24. Např. koncept „rodinné mzdy“, která měla zajistit, aby žena mohla zůstat v domácnosti, už se nehodí do světa proměněného mj. antikoncepční pilulkou či feminismem. N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 85.

<sup>82</sup> R. Jaeggi, *Resistance*, str. 27–29.

<sup>83</sup> Tamt., str. 27.

<sup>84</sup> Tamt., str. 33.

formacích ani již jednoduše obsažena, ani nevznikají zčista jasna jakoby odkud. Ačkoli žádné řešení nevyplývá z předchozí situace nutně, můžeme říci, že každá situace umožňuje jen určitý omezený počet možných řešení. Jak to glosuje Fraser, „nelze se náhle přenést z globalizovaného financionalizovaného kapitalismu do středověkého Španělska – to nepředstavuje smysluplnou posloupnost ani cestu, po níž se mohou dějiny skutečně ubírat“.<sup>85</sup>

Zmíněnou dynamiku má vystihnout pro Jaeggiinu teorii společenské změny zásadní pojem „určité negace“. Jaeggi se odkazuje na jeho použití v Hegelově *Fenomenologii ducha*, kde podle ní označuje právě „kontinuitu v diskontinuitě“.<sup>86</sup> Nová pozice či nový předmět je dle Hegela „nicotou toho, čeho je výsledkem – výsledkem, obsahujícím to, co předcházející vědění má do sebe pravdivého“.<sup>87</sup> V protikladu k tomu stojí „abstraktní negace“, jež je pouhým zrušením předmětu či pozice, podobně jako když jednoduše smažeme tabuli nehledě na to, co na ní bylo napsáno. Pokud koncepci určité negace uplatníme na formy života, můžeme říci, že nové praktiky a postoje nejsou libovolným nahrazením těch předchozích, jak by se mohlo zdát z Deweyho chápání experimentálního řešení problémů, které – jak píše Jaeggi – zdůrazňuje nepředvídatelnost a neodvoditelnost kreativních nápadů, s nimiž přicházejí ti, kteří chtějí problémy překonat.<sup>88</sup> Dle Jaeggi naopak nové praktiky a výkladové rámce reagují na praktiky, které náležely ke staré společenské formaci, a to přinejmenším tím, že chtějí překonat deficity starých praktik a poučit se z jejich selhání. Nová situace je tak „spjata s příslušnými nedostatky situace, jež byla překonána“.<sup>89</sup> Tato sepjatost umožňuje hovořit o dějinné dynamice jako o „obohacujícím se procesu“ a o tom, že se řídí „iminentní logikou vývoje“, v níž nová formace plyne z předchozí a stará je inkorporována do nové.<sup>90</sup> Částečná „pravdivost“ předchozí pozice, o níž hovoří Hegel, pak označuje to, co zůstává zachováno i v nové konstelaci;

<sup>85</sup> N. Fraser – R. Jaeggi, *Capitalism*, str. 71.

<sup>86</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 418.

<sup>87</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha 1960, str. 64.

<sup>88</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 399.

<sup>89</sup> R. Jaeggi, *Reply to My Critics*, str. 203.

<sup>90</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 419. Jak ovšem namítá Ludwig Siep, Jaeggi přehlídí neslučitelnost „experimentálního pluralismu“, který se inspiruje u Deweyho, a (hegelíanské) koncepcí nutného pokroku, v němž „neexistuje k tomuto vývoji a řešení jednotlivých problémů žádná alternativa“. L. Siep, *Kritische Theorie zwischen Pragmatismus und Dialektik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62, 2014, str. 1000–1008, zde str. 1005.

ze strany nové pozice jde o „převzetí určitého [předešlého] kladení problému či úrovně, na níž problém klade“.<sup>91</sup> Z toho důvodu lze hovořit o procesu obohacování, neboť problémy i jejich řešení se stávají stále komplexnějšími.

V protikladu k Penskymu (a Rortymu) Jaeggi tvrdí, že i radikální zlomy a revoluce obsahují moment souvislosti s předchozí společenskou formací. Praktiky a normy, které vytvářejí novou formu života, se připravují již ve staré formaci a samy přispěly ke krizi a úpadku staré konstelace. Ta tak obsahuje zdroje, které umožní překonání již neobyvatelné situace.<sup>92</sup> Pojetí společenské změny, jež jsem v této podkapitole vyložil, též umožňuje nahlédnout, jak by Jaeggi mohla odpovědět na výše zmíněnou Walzerovu námitku. Jaeggiin model společenské změny není „příliš radikální“ v tom smyslu, aby hrozilo, že imanentní kritika povede na rozdíl od interní k chaotickému ničení stávajícího uspořádání; i v dalekosáhlých změnách je obsažen moment continuity.

### 4.3 Měřítka kritiky forem života

Jak tedy Jaeggi dospívá k měřítku vhodnému pro kritiku forem života? Pojem určité negace dle Jaeggi v Hegelově teorii neoznačuje pouze způsob, kterým se ze sebe jednotlivé formy života vyvíjejí, nýbrž zároveň i způsob, kterým může být vývoj ospravedlněn. Pokud lze ukázat, že došlo k takovéto transformaci určité formy života, lze o ní hovořit jako o racionální transformaci. „Daný vývoj ... je legitimní, protože a nako-lik je možné jeho průběh racionálně rekonstruovat (nachvollziehen).“<sup>93</sup> Dialektická rekonstrukce transformací formy života ji pak může ukázat jako racionální, či iracionální na základě toho, zda představuje takovýto proces učení, který postupuje a obohacuje se skrze určité negace.<sup>94</sup> Vývoj určité formy života není ospravedlněn cílem, který by ležel mimo tento vývoj samotný. Jaeggi se obejde bez substanciálního dobra, k němuž by dějinný proces směřoval. Její měřítko je formální. Vývoj je legitimní tehdy, když lze ukázat, že následující pozice jsou těmi nejlepšími vzhledem k těm, které předcházely; jinými slovy, když řešení problému je tím nejlepším, které lze vzhledem k historii jeho kladení a řešení předložit.

Jako pokrokové by v této perspektivě bylo možné označit například návrhy Sandela, který vybízí, abychom se tolik nesoustředili např. na

<sup>91</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 420.

<sup>92</sup> Tamt., str. 419 n.

<sup>93</sup> Tamt.

<sup>94</sup> Tamt., str. 422.

růst HDP, ale zaměřili se na důstojnost práce a na uznání způsobů, jimiž ke společnému dobru přispívají ti, kteří v meritokratickém závodě nevyhráli. Jejich ponížení a hněv nebudou bez dalšího překonány zavedením například universálního nepodmíněného příjmu, jak poznamenává Jaeggi.<sup>95</sup> Problém úspěšně nevyřeší (pouze) větší distributivní spravedlnost, nýbrž větší spravedlnost kontributivní, „možnost získat společenské uznání a úctu, jež jdou ruku v ruce s produkováním toho, co druzí potřebují a oceňují“.<sup>96</sup> Nakolik tato navrhovaná řešení dokáží dostát dějinně vzniklým očekáváním – jež opět můžeme chápat jako výsledky historického procesu kolektivního učení –, mohou být považována za racionální, protože neregresivní.

V Hegelově modelu Jaeggi nalézá adekvátní zachycení podmínky, za níž je společenský vývoj pokrokový: totiž tehdy, když je takovou „dynamikou v rámci dynamiky“,<sup>97</sup> v níž jednotlivé kroky reagují na vnitřní rozpory předchozích kroků a zvládání problémů je stále více „integrativní“ a „komplexní“. Pokrok spadá v jedno s touto obohacující se dynamikou.<sup>98</sup> Důkladnější vymezení protipólu pokroku, totiž úpadku, pak nacházíme v pasážích, v nichž se Jaeggi věnuje Deweymu. Ten uvádí v náznacích *cosi*, co by bylo možné označit jako negativní „metakritérium zdařilé dynamiky řešení problémů“.<sup>99</sup> V různých více či méně vágních formulacích se u něj coby toto kritérium rýsuje vlastnost „nestát v cestě dalšímu zkoumání“, respektive otevřenost dalším zkušenostem.<sup>100</sup> Nejenže se v procesu učení reorganizuje zkušenost, neregresivní proces učení musí být nadto takové povahy, že se daná forma života nestává imunní vůči novým zkušenostem. Naopak iracionální je forma života tehdy, když se vyznačuje „systematickými blokacemi a narušeními ve vztahu k vnímání a řešení problémů“.<sup>101</sup> Jaeggi dále argumentuje, že blokace učení, jež jsou relevantní pro kritiku forem života, mají primárně povahu ideologií či kolektivních sebeklamů. Absence blokad učení, která umožňuje růst, není sama o sobě dostatečně určitým kritériem toho, že procesy učení jsou racionální. Překážky učení, na jejichž základě je možné formy života posuzovat, totiž nejsou nahodilé, nýbrž systematické – vznikají ve formě

---

<sup>95</sup> Tamt., str. 209.

<sup>96</sup> M. Sandel, *The Tyranny of Merit*, str. 193.

<sup>97</sup> R. Jaeggi, *Resistance*, str. 27.

<sup>98</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 423.

<sup>99</sup> Tamt., str. 405.

<sup>100</sup> Tamt., str. 406

<sup>101</sup> Tamt., str. 314.

života na základě imanentních příčin.<sup>102</sup> Rozporné uspořádání v jistém smyslu vyžaduje, aby mu bylo špatně rozuměno, neboť jen tak je s to se udržovat – a tato skutečnost pak představuje „cosi jako indikátor“ pro postup kritiky.<sup>103</sup> V souladu s tím se kritika ideologie nezaměřuje primárně na opravení epistemických omylů, nýbrž snaží se změnit samotnou formu života, kterou ideologie udržuje. Kritika ideologie „dešifruje okolnosti, jež panství umožňují, aby se prosazovalo“ – například zkoumáním toho, jak se určitý partikulární zájem vydává za zájem obecný.<sup>104</sup>

Projekt kritiky forem chce etablovat „třetí cestu“ mezi „kantiánsky založenou transcendentní [externí] kritikou a kontextualisticky interní kritikou“.<sup>105</sup> Propojuje aspekty hegeliánské s pragmatistickými, zejména s důrazem na ne zcela předvídatelný vývoj, často poháněný náhodnými událostmi. Formy života řeší své problémy mnohdy na způsob pokusů a omylů a mohou být označeny jako „kolektivní experimenty týkající se způsobů žití, jež jsou testovány a přetvářeny“.<sup>106</sup> Vzhledem k důrazu na mnohost vývojových logik proto Jaeggi svoji pozici označuje jako „experimentální pluralismus“. Tato pozice umožňuje, aby se kritika obešla bez jedné ideální formy života, jež by sloužila jako standard, ovšem zároveň aby stále byla – na rozdíl od liberalismu, v jehož základu stojí představa „plurality vůči sobě navzájem uzavřených monád“<sup>107</sup> – s to formy života porovnávat a posuzovat co do jejich zdařilosti. Lze je pochopit jako rivaly, jako konkurující si odpovědi na určitý problém.<sup>108</sup> A vzhledem k mnohosti problémů nelze hovořit ani o jedné vývojové logice, o jednom pokroku, nýbrž o mnoha vpřed postupujících procesech,

<sup>102</sup> R. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, in: R. Jaeggi – T. Wesche, *Was ist Kritik?*, str. 275. Srv. definici ideologie Terryho Eagletona: Ideologie jsou „nesprávná či klamná přesvědčení, jež nepocházejí ze zájmů vládnoucí třídy, ale z materiální struktury společnosti jako celku“. T. Eagleton, *Ideology. An Introduction*, London 1991, str. 30. Tuto definici by Jaeggi mohla přijmout, pokud bychom vyškrtli slovo „materiální“.

<sup>103</sup> R. Jaeggi, *Was ist Ideologiekritik?*, str. 276. Vědomí je zaslepené nutně, neboť musí „odpovídat falešné realitě“; Jaeggi tuto zaslepenost nutnou pro fungování objasňuje na Marxově analýze vztahu materiální nerovnosti a formální rovnosti, jež je sama „faktorem při vzniku útlaku a nerovnosti“ (tamt., str. 274 n.).

<sup>104</sup> Tamt., str. 269.

<sup>105</sup> R. Jaeggi, *Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep*, str. 73.

<sup>106</sup> A. Novakovic, *Critique of Forms of Life, by Rahel Jaeggi*, str. 7.

<sup>107</sup> Tamt., str. 449.

<sup>108</sup> R. Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, str. 448.



jež nelze nikdy prohlásit za dovršené.<sup>109</sup> Tento pluralismus s sebou zároveň nenese relativistický důsledek, že by – jako jsme viděli u Rortyho v úvodu této práce – byly jednotlivé formy života nesouměřitelné, a proto též nekritizovatelné.

## ZUSAMMENFASSUNG

Im Mittelpunkt des Artikels liegt die Erörterung von Rahel Jaeggi's Projekt der Kritik der Lebensformen. Jaeggi versucht, eine neue Theorie der Gesellschaftskritik zu entwerfen. Der Gegenstand der Kritik in ihrer Konzeption ist dasjenige, was sie eine Lebensform nennt. Es ist ein Ensemble von Praktiken, innerhalb derer wir unser Leben immer schon leben und die Lösungen für bestimmte Probleme darstellen. Jaeggi vertritt ein immanentes Verfahren der Kritik. Das bedeutet, dass sich die Gesellschaftskritik auf die Widersprüche konzentrieren sollte, die die Lebensformen selbst charakterisieren, und nicht auf externe Maßstäbe. Dieses Vorgehen setzt eine Vorstellung von sozialem Wandel voraus, der sich auf rationale Weise vollzieht und eine progressive Entwicklung zulässt. Dies wiederum dient als oberstes Kriterium für eine Kritik der Lebensformen.

## SUMMARY

The article focuses on Rahel Jaeggi's project of a critique of forms of life. Jaeggi seeks to create a new theory of social critique whose object is what Jaeggi calls a form of life: an ensemble of practices within which we always already live our lives and which represent solutions to certain problems. The critical procedure that Jaeggi defends is an immanent one, meaning that social critics, rather than bringing in external standards, should concentrate on contradictions characterizing forms of life themselves. This procedure presupposes a concept of social change, which happens in a rational way and admits progressive development. This concept in turn serves as the highest criterium for a critique of forms of life.

---

<sup>109</sup> Tamt., str. 450 n.