

# FILOSOFICKÝ ČASOPIS

Ročník XL, 1992, číslo 6

---

## FILOSOFIE OSVOBOZENÍ - Z HLEDISKA PRAXE UTLAČENÝCH<sup>1</sup>

ENRIQUE DUSSEL

*Universidad Nacional Autónoma de México*

*Universidad Metropolitana Autónoma de Iztapalapa, México*<sup>2</sup>

Přibližně před dvaceti roky, koncem šedesátých let se objevila v Latinské Americe filosofie osvobození; nejprve v Argentině, poznenáhlu na celém

---

<sup>1</sup> Text přednášky - příspěvku na Interamerickém kongresu latinskoamerické filosofie v Ciudad Juárez (Mexiko), 20.-25. května 1990; (pozn. překl.).

<sup>2</sup> Enrique Dussel (\*1934, Mendoza, Argentina), licenciát filosofie univerzity Cuyo (Mendoza) a teologie Katolického institutu v Paříži; doktor filosofie madridské univerzity a historie univerzity pařížské; doktor teologie honoris causa univerzity ve Freiburgu; nyní působí jako profesor na Metropolitní autonomní univerzitě a na Národní autonomní univerzitě v Mexiku; pravděpodobně nejznámější představitel "filosofie osvobození", autor rozsáhlého a komentovaného díla (srv. např. Petjakševa, N. I., "Etika osvobožděnnja" E. Dussella. *Latinskaja Amerika*, 1985, Moskva, №. 12, s. 53-63). Mezi jeho nejdůležitější publikace patří: *La dialéctica hegeliana*. Mendoza, Ser y Tiempo 1972; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sigueme 1974. 2<sup>a</sup> ed. Universidad de Guadalajara 1992; *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Siglo XXI 1973, vol. I + II; *El dualismo en la antropología de la cristianidad. Desde los orígenes hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires, Guadalupe 1974; *Filosofía de la liberación*. México, Edicol 1977; přel. do angličtiny a němčiny; *Filosofía ética latinoamericana*. México, Edicol 1977, vol. III; Bogotá, Universidad de Santo Tomás 1979, vol. IV; Bogotá, Univ. de S. Tomás 1980, vol. V; *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América 1983; *Ética comunitaria*. Madrid-Buenos Aires, Paulinos 1985; přel. do italštiny, angličtiny, francouzštiny a němčiny; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI 1990; *Las metáforas teológicas de Marx*. Bilbao, Verbo Divino 1992; (pozn. překl.).

kontinentě, později na několika místech periferního světa a i v některých zemích centra.

Za první, implicitní filosofii osvobození můžeme považovat kritiku dobytí (1510-1553), druhou pak bylo filosofické zdůvodnění první emancipace (1750-1830), a třetí filosofie osvobození je odpověď na druhou emancipaci (počínající r. 1969). Kořeny filosofie osvobození lze hledat například v myšlenkách J. C. Mariáteguho z 20. let<sup>3</sup> nebo kubánské revoluce, od roku 1959. První, explicitní, fáze probíhá v letech 1969-1973; je to etapa ustavující.<sup>4</sup> Druhá fáze, etapa zrání, trvala od tohoto data do r. 1976; třetí - - do r. 1983 - byla etapou pronásledování, debat a konfrontací; a konečně čtvrtá, až do současnosti, je etapou výrazného růstu a odpovědí na novou problematiku.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> José Carlos Mariátegui (1895-1930), peruánský novinář, zakladatel a první marxistický teoretik socialistické (komunistické: člena III. Internacionály) strany Peru; jeho nejznámějším spisem je *Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana* (1928); (pozn. překl.).

<sup>4</sup> Srv. k tomu Demenchonok, E., La Filosofía de la Liberación latinoamericana. *Ciencias Sociales*, 1988, Moskva, Nům. 1, s. 123-140; Cerutti Guldberg, H., Actual Situation and Prospectives of Latin American Philosophy for Liberation. *Philosophical Forum*, 1988-1989, New York, Nr. 1-2, s. 43-61; rovněž mé články: Retos actuales de la Filosofía de la Liberación en América Latina. *Liberacão/Liberación*, 1989, Porto Alegre, Nům. 1, s. 9-29; Una década argentina (1966-1976) y el origen de la Filosofía de la Liberación. *Reflexão*, 1987, Campinas, Nům. 38, s. 20-50; filosofii osvobození situuje v dějinách latinskoamerické filosofie můj článek Hipótesis para una historia de la filosofía latinoamericana. In: *Ponencias. II. Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, USTA 1982, s. 405-436; srv. rovněž: Praxis and Philosophy. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation. In: *Philosophical Knowledge*. Washington, Univ. of America 1980, s. 108-118; k obecné problematice svr. Schelkshorn, H., *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*. Freiburg, Herder 1992; Ober, Ch., *System, Lebenswelt und Exteriorität. Eine Auseinandersetzung mit den Ethiktheorien von Alfons Auer, Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Enrique Dussel*. Tübingen, Universität Tübingen 1989; Peter, A., *Der Berfreiungstheologie und der transzental-theologische Denkensatz. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Enrique Dussel und Karl Rahner*. Freiburg, Herder 1988; Apel, K. O. - Dussel, E., *Fundamentación ética y filosofía de la liberación*. México, Siglo XXI 1992; atd.

<sup>5</sup> V rámci XVIII. světového filosofického kongresu (Brighton, 1988) byla organizována diskuse na téma "Identita a osvobození" za účasti zástupců Afriky a Asie. V dubnu r. 1991 se konalo první Mezinárodní kolokvium Sever-Jih v Neapoli, s cílem zahájit dialog mezi centrem a periférií o filosofii osvobození. Asociace Filosofie a Osvobození (Asociación filosofía y Liberación - AFYL) má své koordinátory ve Spojených státech i v Evropě. V Lovani se připravuje vydání *Latinskoamerické filosofické encyklopédie* v duchu filosofie osvobození.

Přesto, že během těchto dvou desetiletí nastaly vskutku mnohé nové okolnosti, prvotní hypotézy se nezměnily, ale naopak prohloubily. Na druhé straně však nevzbudily ani odmítavou reakci, spíše zůstávaly bez povšimnutí - což je součástí ne-racionální taktiky ovládání. Ve stejném období citelně pokleslo náboženské a sektářské nadšení pozitivistické, analytické a epistemologické filosofie v Latinské Americe;<sup>6</sup> zmizel marxistický stalinismus a historicistická filosofie latinoamerikanistiky se byla nucena podřídit přísnějším metodologickým pravidlům. To všechno vyplývá z filosofické "tradice", z níž vznikla filosofie osvobození, takže ta se dnes, v posledním desetiletí XX. století, může rozvíjet snáze než dříve. A hlavně skutečnost, ze které tato filosofie prýští, je dnes naléhavější než kdykoli předtím - v pokračující a beznadějně spirále zaostávání: v bídě, chudobě, vykořisťování utlačovaných na světové periférii (v Latinské Americe, Africe nebo Asii), vykořisťování porobených tříd, odstraněných, "chudých" v "centru", černochů, Hispánů, Turků atd. K tomuto výčtu je ještě třeba připojit ženu jako sexuální "předmět", přestárlé lidi "neužitečné" shromážděné v útulech, vykořisťovanou a pokaženou mládež, umlčené lidové a národní kultury ..., všechny "na zemi klatbou stížené", jak je nazval Franz Fanon, všechny, kdo doufají ve svobodu a bojují za ni.

## I. VYMEZENÍ FILOSOFIE OSVOBOZENÍ. ZA HRANICE ROZVOJÁŘSKÉHO EVROCENTRISMU

Původ "jazyka" filosofie osvobození je třeba hledat ve fenomenologické, hermeneutické a dialogální tradici. Vycházeli jsme z "posledního Heideggera",<sup>7</sup> což znamenalo, že jsme se obrátili k Husserlovi, *"Lebensweltu* (světu každodennosti)" a *Krisis*,<sup>8</sup> byť ještě příliš uvažujícímu uvnitř "paradigmatu vědomí". K tomuto myšlenkovému proudu náleží sám Gadamer nebo Merleau-Ponty, i Paul Ricouer oné doby. Herbert Marcuse nám umožnil "politicovat" ontologii.<sup>9</sup> Ernst Bloch otevřel budoucí a utopický horizont (i když zcela ještě neodpovídá "pro-jektu [Entwurf]" osvobození). Důležitost postoje hájeného "starým Schellingem", postoje, jímž se překonává hegelovská "nega-

<sup>6</sup> Velkou měrou pod vlivem kritik jako je Feyerabendova nebo Richarda Rortyho.

<sup>7</sup> Viz, Dussel, E., *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Siglo XXI 1973. Vol. I, cap. 1-2.

<sup>8</sup> Viz Dussel, E., *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza, Ser y Tiempo 1972.

<sup>9</sup> Zvláště v knize *Jednorozměrný člověk*, jež tolik ovlivnila hnutí r. 1968 i v Latinské Americe.

tivní dialektika" z pozitivity vnějnosti "Pána Bytí",<sup>10</sup> jsme však mohli pochopit až po kritice **negativní** dialektiky (od Hegela<sup>11</sup> k Adornovi), a dílem až po znovuobjevení pojmu "dialektiky" Jean-Paulem Sartrem.<sup>12</sup> Myšlenky zrodilivší se koncem šedesátých let ve "společenství (argentinských) filosofů",<sup>13</sup> situovaném uvnitř společnosti podrobené vojenské periferní diktatuře a aktivisticky napojeném na lidové (i populisticke) hnutí těch, kdo bojovali za své osvobození, zdůraznily závažnost díla Emmanuela Lévinase; a to ani ne tak především v tom, pokud v něm "druhý" vystupuje jako **jazyk** (i když jím vždy zůstává), ale hlavně vystupuje-li jako **chudý**, jako ubožák,jenž traumaticky trpí ve své **tělesnosti** tím, jak je utlačen a zbaven výhod celku.<sup>14</sup> **Chudý** jako "druhý", jako periferní Latinská Amerika, jako utlačované třídy, jako žena, jako mládež ...

Za dvacet let po tom se naneštěstí "skutečnost" dramaticky a rozporuplně zhoršila, stala se ještě nespravedlivější. A "společenství evropských a severoamerických filosofů" se zabývalo jinými tématy, s nimiž se také filosofie osvobození musela vyrovnat. "Druhý" je nyní "druhou tváří" modernity.<sup>15</sup> Nejsme ani pre-, ani anti-, ani post-moderní; nemůžeme proto plně "uskutečnit" neukončenou modernitu (jak se o to optimisticky pokouší Jürgen Habermas),<sup>16</sup> neboť, jako otrok (před "pánem" otroctví), jsme "za-

<sup>10</sup> Je to základní teze mé knihy *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sigueme 1974; (nevědomě a s předstihem namířené proti Habermasovi).

<sup>11</sup> Viz mou knihu *Método para una filosofía de la liberación*, c.d.

<sup>12</sup> Zvláště v knize Sartre, J-P., *Critique de la raison dialectique*. Paris, Gallimard 1960.

<sup>13</sup> Viz např. kolektivní práci *Hacia una filosofía de la liberación*. Buenos Aires, Bonum 1973.

<sup>14</sup> Srv. 3. kap. I. dílu mé knihy *Para una ética de la liberación latinoamericana*, c.d.

<sup>15</sup> Viz bod 1. 1. v úvodu Apel, K. O., *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1973.

<sup>16</sup> Ve svém vynikajícím díle *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M., Suhrkamp 1988. Je zajímavé, že se v 11. kap. *Ein anderer Ausweg* (s. 344 an.) zmiňuje o knize Böhma, H.-G., *Das Andere der Vernunft*, o vyloučeném. Ale "druhý" ve filosofii osvobození není jen "druhým" rozumu, je "druhým" "komunikace života", tím, kdo ve své tělesnosti trpí "chudostí". A nadto není ani druhým "iracionálním", neboť se staví pouze proti "vládnoucímu" rozumu (Gramsci by řekl "hegemonickému") a nastoluje osvobozující **rozum** (rozum budoucí a nový). Nemůžeme přijmout ani utlačovatelský rozum "teroru", ani nihilistický iracionalismus; "chudý" musí být "inteligentní" (jako sandinisté vystavení každodenní agresi "demokratického" impéria; jako myš mezi kočičími spáry, pro níž nejmenší "iracionální" omyl znamená smrtelné nebezpečí; kočka může být "nihilistou" jako G. Vattimo, skeptikem jako R. Rorty, "hravá" jako "jazykové hry", *homo ludens*; avšak ten, kdo volá: "Mám hlad! Nemuč mě!" - si nehraje, ... **umírá** ve své poraněné tělesnosti; musí **opatrнě**, **rozumově** plánovat jak se zítra najít, jak je třeba systém

platili" naší bídou, naším "ne-bytím" (od r. 1492 nejprve jako koloniální svět a od r. 1810 jako svět neokoloniální) "bytí", první akumulaci a překonání následných krizí "štastného" i pozdního centrálního kapitalismu ("rozvojářský" pojem *Spätkapitalismus* zakrývá "vykořisťovaný - to znamená zaostalý - kapitalismus" periférie).

"Postmodernistické" kritiky modernity mohou být filosofii osvobození velmi užitečné - tak jako byla užitečnou Heideggerova či Wittgensteinova kritika moderní metafyziky<sup>17</sup> -, ale nestačí. Kritika Richarda Rortyho je například užitečnou, neboť jsme vskutku - vycházejí z Heideggera a z Lévinase - kritizovali modernitu za to, že prosadila filosofii "osvícení", "reprezentace", "subjektivity" *cogita*,<sup>18</sup> užitečná je i integrální dekonstrukce "způsobu" analytického (od XVIII. století), epistemologického (od Fregeho, Carnapa nebo Poppera) a pozitivistického myšlení "zevnitř", z vlastní anglosaské tradice. Jako ukazatel cesty, jako metoda k "zvrácení" dějin "evrocentrismu" či dějin "rozvojářského podvodu" - v "evrocentrismu" a v celé moderní filosofii ještě přítomného - nám může například posloužit Michel Foucault, zejména ve své geniální *Archeologii vědění*,<sup>19</sup> nenavrhuje tu již "pochopení", ale spíše archeologickou "destrukci" subjektivity, "destrukci", skrze níž se nepokusí vidět "falešnou kontinuitu", nýbrž "zlomy"; může nám tak posloužit k tomu, abychom popsali počátek našeho periferního vědomí z hlediska "zlomu" vnějšnosti (jelikož filosofie osvobození je jedním z těchto "dějinných přeryvů"). Totéž lze říci o pokusu Jacquese Derridy,<sup>20</sup> Jean-Françoise Lyotarda<sup>21</sup> nebo Gianniho Vattima.<sup>22</sup> Pomáhají nám, podobně

---

předělat, aby z něj mučení vymizelo). Budiž vítán "racionalismus" Habermasův, Apelův - nikoli však jako evropocentrický "utlačovatelský rozum".

<sup>17</sup> Jak to příkladně ukazuje K. O. Apel v knize *Transformation der Philosophie*, c.d.

<sup>18</sup> Máme na mysli Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey, Princeton University Press 1979; *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press 1982; *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press 1989. O těchto témaitech jsem pojednal v knihách: Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, c.d., 1. 1. 5; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, c.d., vol. II, cap. 3, § 36, s. 156 an: - "Analektická metoda a latinskoamerická filosofie": "Druhý se nachází za hranicemi myšlení, po-chopení, světla, *logu*; za hranicemi základu, identity; je *an-archós*" (s. 161).

<sup>19</sup> Viz Foucault, M., *L'archéologie du savoir* (Paris, Gallimard 1969), kde jsou nejdůležitějšími pojmy "diskontinuita", "přeryv", "práh", "limita", "transformace". "Druhý" je svým způsobem principem "diskontinuity"; je počátkem změny a transformací. Ačkoli ho kritizuje, filosofie osvobození se od Foucalta může poučit.

<sup>20</sup> Od Jacquese Derridy viz *La voix et le phénomène*. Paris, PUF 1967; *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil 1967; *De la grammatologie*. Paris, Minuit 1967.

<sup>21</sup> Od Jean-Françoise Lyotarda viz *La condition postmoderne*. Paris, Minuit 1979.

<sup>22</sup> Srv. Vattimo, G., *La fine della modernità*. Milano, Garzanti 1985.

---

jako Friedrich Nietzsche,<sup>23</sup> v roli "bořitelů" ("de-structores"), ale jen málo jako "přebudovatelé" ("re-constructores"); osvobození je vždy "konstruktivní" praxí nového (opatrná racionalita, uskutečnitelná utopie negativita doufající v možnost "novosti"; cožpak hladovějící může nedoufat, že zítra bude mít co jist?).

S bořitelskou úlohou filosofie osvobození je slučitelná i Popperova a Wittgensteinova kritika metafyziky - zvláště u "druhého" Wittgensteina - vyžadující nezbytnou jazykovou přesnost,<sup>24</sup> kritika, jež odmítá překročení určitých mezí, jehož se dopustila naivní metafyzika. Ale - znovu - ani argumenty této kritiky, ani její "zavřené dveře" před každým uskutečněním uskutečnitelné utopie nemůžeme opravdu přijmout. Epistemologie, která již předpokládá - vždy **a priori** - "společenství vědců" - jak je chápě Peirce nebo Kuhn - , epistemologie **znovu přijatá a radikálně přeměněná v rukou Karla O. Apela** může naopak být platným východiskem současné etapy filosofie osvobození (ovšem za předpokladu, že "komunikační společenství" musí nyní zahrnout nejen lidstvo ve celku, ale i historický podnět procesu osvobození: "nás" ["nosotros"] [které je "vás" / "vosotros" / vnější panující "nás"] lidu jako společenského bloku utlačovaných, žen, mládeže atd.; a proto bude třeba překonat a přijmout, zahrnout "transcendentální pragmatiku" do "transcendentální ekonomiky", jak to uvidíme dále).

Neméně užitečná je dejme tomu Habermasova obrana modernity - v citované práci i v jiných jeho spisech -, poněvadž nás upozorňuje na nebezpečí populistickeho, folkloristického a fašistického iracionalismu;<sup>25</sup> je však rovněž nedostatečná. Dvojznačnost takového "uskutečnění" modernity "otev-

---

<sup>23</sup> O Nietzscheovi viz mé již zmíněné knihy *Para una ética de la liberación* a *Para una de-estrucción de la historia de la ética*; nemohl jsem se v nich vyhnout tomu, abych nepoukázal na souvislost myšlení velkého nihilisty s evrocentrickým návratem k postulované árijské, válečné a panovačné autenticitě.

<sup>24</sup> Viz knihu Franze Hinkelammerta, *Crítica de la razón utópica* (San José [Costa Rica] 1984), zvláště jeho kritické vyrovnaní se s Popperem a zároveň s Hansem Albertem v 5. kapitole - "Popperova metodologie, jeho teoretické analýzy plánování, kompetence a procesu institucionalizace", v jejímž závěru píše: "Takže Popper utopii nepřekonává a kriticky ji nepostihuje. Přeměňuje ji jen z utopie osvobození člověka - z utopie praxe - na utopii technického pokroku; neexistují cíle, jichž by tento pokrok nebyl s to dosáhnout. Přenáší tím váhu utopie na technologii a na objektivní setrvačnost jejího pokroku, čímž ji nechává působit proti lidské svobodě. Nebe na zemi neslibuje tedy Marx, nýbrž Popper, který dokonce do této hypostáze dnešního pozdního kapitalismu zahrnuje mýthus nesmrtelnosti" (s. 191). Hinkelammertova kritika je nesporně hlubší a důslednější než kritika K. O. Apela, kterou zde přesto považujeme za příkladnou.

<sup>25</sup> Na to správně poukazuje jinak deformující kritika H. Ceruttiho Guldberga v knize *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México, FCE 1983. (O této knize viz *Filosofía de la liberación en América*. Diez años después. *Cristianismo y Sociedad*, 1984, Núm. 80.)

řenou společnosti" "pozdního kapitalismu" je omezena tím, co nazýváme "podvodem rozvojářství". Znamená to chtít zevšeobecnit, vnitit model (a tím i filosofii, pro niž je výchozím bodem) centrálního a "pozdního" kapitalismu - v téže přímé a nepřetržité linii "vývoje" - kapitalismu perifernímu (Asie, Afriky a Latinské Ameriky, to jest více než 80% světového kapitalismu, vzhledem k počtu jeho obyvatel) a málo vyvinutému, zmíněnou "**rozvojářskou** ideologií" označovanému jako "zaostalý". "Zaostalost" periferního kapitalismu je "před" vzhledem k "po" kapitalismu "pozdního". To, co si zastánci této evrocentrické ideologie neuvědomují, je, že takové "před" neexistuje. Od r. 1492 tato periférie není "před", nýbrž "pod": je čímsi vykořisťovaným, ovládaným, zdrojem ukradeného a ve vládnoucím, vykořisťovatelském "centru" nahromaděného bohatství. Opakujme to: "rozvojářským podvodem" je myslit, že "otrok" je "svobodným pánum" v mladickém věku, že je jako dítě ("drsný nebo barbarský"), a nechápat, že se jedná o "druhou tvář" v dialektice ovládání: ode-vždy "druhá strana" ve vykořisťovatelském vztahu. Periferní svět se nikdy nebude moci stát "rozinutým", "centrálním", ani "pozdním"; jeho cesta je jiná, jeho alternativa odlišná. Filosofie osvobození vyjadřuje filosoficky tu "od-lišnost".<sup>26</sup>

Počínaje "pádem berlínské zdi" (listopad 1989) a díky procesu "perestrojky" se "demokratické" alternativy socialismu osvobození na periférii jeví jako nutné ještě zřetelněji než dříve. Ačkoli je periférie kapitalismu vystavena mnohem většímu náporu imperialismu, rýsuje se na obzoru, potřebnější než předtím, kritická utopie proti nelidskému, nespravedlivému kapitalismu, v němž "svobodný trh" dovoluje v oprávněném rámci "homo homini lupus", aby zvítězil nejsilnější, rozvinutý, ozbrojený, násilník. Kapitalistická periférie trpí iracionalitou kapitalismu (otázka, již Marcuse nemohl tušit a kterou Habermas vůbec nebere na vědomí) - a to je tématem filosofie osvobození.

## 2. FILOSOFIE OSVOBOZENÍ A PRAXE. KATEGORIE A METODA

Filosofie osvobození se pohybuje v dialektice či na "přechodu", jenž vychází z daného nebo platného systému (ať už politického, erotického, pedagogického, fetišistického, ekonomického atd.) a který vstoupí do příštího systému osvobození. Zabývá se tímto dialektickým "přechodem" z jednoho řádu do druhého a veškerou složitou problematikou roztržky s **bývalým** obdobím /1/ jako systémem ovládání, vlastní **praxí osvobození** /2/ a konstruktivním obdobím **nového** řádu /3/, jež je pro ni obdobím klasickým.

<sup>26</sup> Viz kategorii "roz-lišení" ("dis-tinción") v mých knihách *Filosofía de la liberación*, c.d., 2. 4. 3-2. 4. 4, 4. 1. 5. 5.; *Para una ética de la liberación*, c.d., vol. II, cap. 6, § 37. Pokud se týče analýzy "rozvojářské ideologie", viz práci Hinkelammerta, F., *Dialéctica del desarrollo desigual*. Santiago de Chile, CEREN 1970.

Proto nás nezajímá "reforma" "otevřené společnosti" (panující "totality"), nýbrž její osvobojující "překonání". Odtud vyplývá také potřeba jasně definovat **negativní** kategorie - vzhledem k řečené panující "totalitě" /1/, a umožňující ji "překonat", čin, který osvobození v sobě zahrnuje.

Daná situace, latinskoamerická "skutečnost" bídy, kapitalismem vykorišťovaných tříd a národů, žen utlačovaných chlapstvím (machismo), ovládané mládeže a lidové kultury atd., je nám **východiskem a kritériem** k tomu, abychom zvolili nebo stanovili (kdybychom je neměli k dispozici) **metodu** a ty **kategorie**, jež jsou vhodné pro filosofickou úvahu o takové "skutečnosti". V naší knize *Filosofie osvobození* jsme se pokusili popsat některé z hlavních kategorií (blízkost, totalita, zprostředkování, vnějšnost, odcizení, osvobození atd.),<sup>27</sup> jež představují podle našeho soudu nezbytné minimum, abychom mohli analyzovat skutečnost "praxe osvobození" utlačených.

Pokud se chce vážně zabývat "totalitou" (jako každá ontologie) a "institucionalizaci" zprostředkování (ať technologických, vědeckých nebo každodenních), filosofie osvobození nemůže popírat rozhodující místo "racionality" - i když v habermasovském pojetí. V tomto ohledu nemůže být post-moderní. Kritika totality je podstatným momentem filosofie osvobození do té míry, v níž je uvedená institucionalizace dominující, jak popírá osobní bytí. Je však třeba vědět, "odkud" je zmíněná kritika vedena. Nesmí být nihilistická, ani jen zvrátit počátky minulosti (jak to učinil Nietzsche) nebo prostě popírat veškerou racionalitu (jako Rorty). Nebudeme jako Schelling vycházet z "druhého" "než, co je rozum" (*desde el Otro que la razón*), ale z "druhého" než, co je **panující**, utlačující a totalitárně totalizující rozum; což znamená, že nebude vycházet z momentu ovládání (panovačného - *dominador*) oné rationality. Ostatně, když "kritika" vychází z "vnějšnosti" vykorišťovaného a vyloučeného (vyloučeného z rozdílení života) "chudáka", z "ženy" jako sexuálního předmětu atd. (to jest z "pozitivity" **skutečnosti**

---

<sup>27</sup> Viz Dussel, E., *Filosofía de la liberación*, c.d., cap. 2; svr. rovněž týž, *Para una ética de la liberación* (vol. I-II, Buenos Aires, Siglo XXI 1973; vol. III, Méjico, Edicol 1977, vol. IV-V, Bogotá, USTA 1979-1980). "Totalita", od Aristotela (*to holon*), přes Tomáše (*ordo*), Hegela (*Totalität*), Marxe a Heideggera (*Ganzheit*) až k Lukácsovi, východisko veškeré ontologie, je zpochybňena nejprve Schellingem a později z "blízkosti" nebo "vnějšnosti" Lévinasem, postoj, jenž poté radikalizuje filosofie osvobození. Tato filosofie postuluje proti Lévinasovi možnost "politiky osvobození" za hranicemi obzoru "totality" (to znamená za "institucionalizaci") "nové" budoucí totality - byť by tato byla eticky dvojznačná -, jež by vyústila koneckonců do nového systému ovládání).

druhého, který je v daném systému "ne-bytím", tím, kdo je popírán), pak je tato kritika i praxe, jež ji předchází, a tudíž následuje, nejen pouhou negaci negace (**negativní dialektika**), ale i **potvrzením exteriority** druhého, pramenem (*Quelle*) - a ne "základem (*Grund*)" -, "odkud" se vychází (z "živé práce" před kapitálem u Marxe; z aktivní subjektivity ženské tělesnosti jako utvářející eros a ne jako "předmět"; jako subjektivita Oidipa; z mládeže, z lidové kultury jako tvůrců "nové" ideologie atd.) Z pozitivity zmíněného **potvrzení** je totiž možno "negovat negaci". V tomto smyslu je filosofie osvobození filosofií pozitivní. Tento pohyb přesahující pouhou "**negativní dialektiku**" jsme pojmenovali "**analektickým momentem**" pohybu dialektického - moment, který osvobození charakterizuje a je pro ně podstatný jako potvrzení "nového" řádu, a ne jenom jako popření řádu "bývalého".<sup>28</sup>

Utopie proto není výplodem pouhé "tvůrčí představivosti" z totality (od Marcuseho k Blochovi), ale spíše potvrzením toho, co "nemá-místo (*ouk-topos*)": "chudák", "kastrovaná" žena, odcizený Oidipus, vykořistovaný lid, periferní národy kapitalismu atd. Řečené "*ouk-topias*" (ty, které nemají místa v panující totalitě) jsou "ne-bytím", jež **realitu** přesto má. Nelze vymýšlet budoucí "možné" plány - výplody fantazie a představivosti - pro platný řád. Je třeba, abychom odhalili v transcendentální vnějšnosti utlačovaného platnou "přítomnost" utopie jako aktuální skutečnost nemožného, "přítomnost" nemožnou bez pomoci druhého. Z toho vyplývá smysl "analogie" nového řádu budoucího osvobození - jež není prostou "metaforou" daného, jak by řekli Ricoeur, ale "analogickou" nemožností<sup>29</sup> pro totalitu, nevpadne-li do ní druhý jako zprostředkovatel -, odtud se odvozuje zvláštní smysl "pro-jektu osvobození".<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Vychází-li se z latinskoamerické bídy, z ženu utlačujícího chlapství atd., z Schellingova překonání (a samozřejmě, aniž bychom opomněli romantiky, zvláště Hammanna atd.) Hegela (z Schellingových lekcí z r. 1841 o *Filosofii zjevení*; viz mou knihu *Método para una filosofía de la liberación*, c.d., s. 115 an.) otevří se cesta, kterou sledovali a prohloubili např. Feuerbach, Kierkegaard nebo Marx; a v odlišné tradici Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas; vycházejí z periférie, filosofie osvobození se pokusila o sjednocení obou. Jak je vidět, evropskí předchůdci filosofie osvobození jsou - jak by řekl Gramsci - "antihegemoničtí", okrajoví, periferní; Rorty by je označil za "příkladné".

<sup>29</sup> Viz můj článek *Pensée analectique en philosophie de la libération*. In: *Analogie et dialectique*. Genève, Labor et Fides 1982, s. 93-120.

<sup>30</sup> Viz má kniha *Para una ética de la liberación*, vol. II, cap. 5, § 30, s. 99 an. Je to celá otázka "meta-fyzického" nebo "trans-ontologického projektu" (kterou si nemohou položit ani Heidegger, ani Habermas nebo Lévinas). Nejedná se o "pro-jekt" "společenství skutečné komunikace" ani Apelovy komunikace "ideální", nýbrž komunikace "dějinně-možné" jako zprostředkovatelky mezi oběma předchozími. Nejde tu o "bytí" jako základ platné totality, ale jako "budoucího-bytí" totality vytvořené v samém procesu osvobození.

### 3. OBZORY A DEBATY FILOSOFIE OSVOBOZEŇÍ

Filosofie osvobozeňí tvrdí, že etika (a tím i politika, jako její první obzor) je *prima philosophia*. Filosofie začíná skutečností a lidská skutečnost je praktická, je vždy již a priori vztahem osoby s osobou v komunikačním společenství (jazyka a života), jež považujeme za skutečné (objektivní) a (subjektivní) transcendentální. Proto se pokaždé dříve než s přírodou setkáváme - vitálně a pragmaticky - s druhým.

Za první ustavující praktický a komunikativní obzor jsme označili "politiku".<sup>31</sup> "Politikou" rozumíme vztah osoby s osobou v rovině rovnosti, bratrství a solidarity. Každý politický "systém" (Niklas Luhmann) je totalitou institucí, jež je třeba považovat za přirozené:

"Přirozené rozdílení není ani spravedlivé, ani nespravedlivé, stejně jako není nespravedlivé, rodí-li se lidé do určitých společenských postavení. **Jsou to prostě přirozené věci,**" říká John Rawls.<sup>32</sup>

Podle Johna Rawlse je "přirozené", a nikoli "historické", narodí-li se někdo jako příslušník buržoazie a někdo jako námezdní dělník. Zaměňuje pouhé "narození" (jistě přirozené) s narozením se jako příslušník buržoazie, vlastník "počátečního" kapitálu. Takové zděděné vlastnictví je historickou "institucí" a může být zcela "nespravedlivé". Tento "ráj lidských práv" již analyzoval Marx, když napsal:

"Uzavírají smlouvu jako **svobodné**, právnický rovnoprávné **osoby**. Smlouva (předeslaná kontraktantům dneška) je konečný výsledek, v němž jejich vůle nachází společný právní výraz. **Rovnost!** Neboť vstupují ve vzájemný vztah **jen jako majitelé zboží** a směňují ekvivalent za ekvivalent ... Jediná moc, která je svádí dohromady a spojuje, je úsilí každého o vlastní prospěch, o zvláštní výhody, **osobní zájem**. A právě protože se tak každý stará jen o sebe a nikdo o **druhého**, uskutečňují všichni, následkem předzjednané harmonie věcí nebo pod záštitou nejmazanější prozřetelnosti, jen svou vzájemnou výhodu, svůj společný prospěch, společný zájem."<sup>33</sup>

<sup>31</sup> Viz Dussel, E., *Filosofía ética latinoamericana*, c.d., vol. IV, Bogotá, USTA 1979; srv. také kap. 3. knihy téhož autora, *Filosofía de la liberación*, c.d.

<sup>32</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*. Harvard, U.P. 1971. Cit. podle špaň. překladu: *Teoría de la justicia*. Méjico, FCE 1979, s. 125. Autor dodává: "Nikdo, si nezasluhuje větších přirozených schopností, ani lepšího počátečního postavení ve společnosti. Ale to není pochopitelně důvodem k tomu, abychom tyto rozdíly ignorovali, a ještě mnohem méně k tomu, abychom je odstranili" (s. 126). Je zřejmé, že novorozeně si nemůže ničeho zasluhovat, neboť očividně nikým "nebylo". To však neznamená, že by počáteční rozdíly byly spravedlivé, že bychom je proto neměli odstraňovat a posteriori. Jde tu o směšný liberální konzervatismus ve jménu "hegemonického" rozumu.

<sup>33</sup> Marx, K., *Kapitál*. Díl I. Praha, SNPL 1953, s. 195; (podtrhl E.D. - pozn. překl.).

Marx předem detailně odpověděl na Rawlsovou liberální argumentaci. Velmi dobře si uvědomuje, že se oba smluvní partneři nacházejí v radikálně odlišné situaci, v nerovnosti. Jeden je **násilně** přinucen k tomu, aby se prodával, zcizil na určitou dobu vlastní tělesnost a osobnost, zatímco druhý partner kupuje a používá druhého jako prostředku k uskutečnění svého projektu (zhodnotit hodnotu); a to je dějinná "počáteční" nespravedlnost. Takový je politický a praktický "systém", jenž určuje společenský život lidí, demokracie.

Filosofie osvobození se bude vždycky v první řadě tázat, kdo se nalézá **ve vnějšnosti** systému a kdo se nalézá **v systému** jako odcizený a utlačený. Uvnitř režimu "formální" - buržoazní - demokracie - a uvnitř "pozdního" kapitalismu centra - se vynořují otázky o právech "menšin". Ve skutečnosti však utlačené třídy, odstrčení, etnické a mnohé jiné skupiny tvoří v zemích periferního, zaostálého a vykořisťovaného kapitalismu většinový "sociální blok utlačených", **lid**. Tento "lid" (jako politická kategorie) je z "formálních" demokracií vyloučen (a institucionalizací státu, jež vskutku nepřipouští vůli lidu, se stává manipulovanou "většinou"). "Politicalismus" (takový, o jaký se činí pokus - například mimetickým napodobením Habermasových tezí - v "modernizaci" periferních národů) nechápe důležitost ekonomického činitele (ne jako vedlejšího "systému", ale jako konstitutivní části *Lebensweltu*, politického a společenského činitele). Ztroskotání pouhých "**formálních demokracií**" (počínaje rokem 1983, jako byla Alfonsínova nebo Menemova v Argentině, Alana Garcíi v Peru atd.) ukazuje, že "demokratická" politika bez "ekonomického" vědomí je fiktivní formalitou falešné a reduktivní "rationality".

Stejně tak "populismus" používá kategorii "lid" proto, aby položil důraz na "národní" periferní, avšak "národní" ve službách národních buržoazií - a tím uvnitř světového kapitalismu, přestože se požaduje jakási národní "autonomie" pod kontrolu "národní" periferní buržoazie. Zmíněný projekt ztroskotal, neboť buržoazie centrálních zemí zorganizovala strukturální převod hodnoty z periférie do centra (využívajíc jako zprostředkovatele právě buržoazii periferních zemí). Filosofie osvobození odmítá populismus (vargasovský, perónistický, cardenasovský, ibáñezistický atd.)<sup>34</sup> - i když je na druhé straně tím nejlepším výdobytkem periferní buržoazie a jejím jediným demokratickým a nacionalistickým pokusem - a vyslovuje se ve prospěch "lidovosti". Jedině politika ve službách "společenského bloku utlačovaných"

<sup>34</sup> Getúlio Vargas (1883-1954), brazilský prezident, zakladatel "Nového státu" ("Estado novo"); Juan Domingo Perón (1895-1974), argentinský prezident, zakladatel "justicialismu"; Lázaro Cárdenas (1895-1970), mexický prezident, laureát Stalinovy ceny míru (1950); Carlos Ibáñez del Campo (1877-1960), chilský prezident sympatizující s fašismem; (pozn. překl.).

(dělnická a rolnická třída, radikalizovaná maloburžoazie, odstrčení, etnické skupiny atd.) a vycházející z tohoto dějinného "podnětu" (když se "společenský blok" zorganizuje a stane se "podnětem"), jedině taková politika může být politikou osvobození. O této centrální otázce vedla filosofie osvobození dlouhé debaty.<sup>35</sup>

Hospodářská krize reálného socialismu a jeho politická demokratizace v procesu "perestrojky" otevírá nové možnosti pro praxi osvobození. Alternativa demokratického socialismu je nyní možná. "Odkazem" pro filosofii osvobození (a hlavně osvobození zvláštního historického a politického podmětu v Latinské Americe)<sup>36</sup> je rovněž sandinismus - ač dočasně poražený ve volbách -, který není leninistický ani ve svém "demokratickém centralismu", ani ve své ideologii týkající se otázky lidu a otázek národnostní a náboženské, stejně jako není stalinistický, pokud se týče postoje k volnému trhu.

Druhým praktickým obzorem (ne druhým, protože přicházejícím po prvním, ale vždy s ním synchronicky koexistujícím) je vztah muž-žena, "erotika".<sup>37</sup> V tom je druhým chlapské (machistické) totality žena. Řečeno s Lacanem, jako konstitutivní *ego* tu vystupuje "*ego falické*". "Můžeme znova číst Freuda jako autora, který analyzuje a diagnostikuje "chlapskou totalitu", když říká o sexualitě, že je "elementem mužským, a nikoli ženským; jejich opozice se formuluje následovně: mužská genitálnost nebo kastrace ... Mužské obsahuje podmět, činnost a vlastnictví pyje. Ženské spočívá v předmětnosti a pasivitě".<sup>38</sup> Kategorie, které nám poskytuje Freud, musíme dovést de- a re-konstruovat. Latinskoamerická erotika osvobození je v každém případě mnohem složitější než evropský Oidipus. Dobyvatelské mužství (jež symbolizuje Hernán Cortéz) znásilňuje indiánskou ženu (Malinche) a Oidipus je latinskoamerickým míseneckým potomkem. Falokracie se stává dobytím, plutokracií, společenskou nadvládou; chlapskou kulturou licoměrnosti a mystifikací ženského područí. Osvobození ženy bylo proto od počátku 70. let jedním z prvních a ústředních témat filosofie osvobození.

<sup>35</sup> Autoři, kteří se zúčastnili debaty o "populismu": Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg, mnozí Brazilci aj.

<sup>36</sup> Pokud se týče kritiky reálného socialismu v jeho utopii dokonalého plánování, viz citovanou knihu F. Hinkelammerta, cap. 4: *El marco categorial del pensamiento soviético* (s. 123 an.).

<sup>37</sup> Viz Dussel, E., *Filosofía ética de la liberación*. Méjico, Edicol 1977. Vol. III, s. 50-123. (Existují další vydání: Bogotá, Nueva América 1979; Buenos Aires, La Aurora 1988; portugalská verze: São Paulo, Loyola 1982.).

<sup>38</sup> Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905. In: Freud, S., *Studienausgabe*. Teil V. Frankfurt a. M., Fischer Verlag 1969, s. 88. Cit. podle špaň. překladu: Freud, S., *Obras completas*. Vol. I. Madrid, Biblioteca Nueva 1967, s. 793.

Některé teze je však třeba revidovat, zejména přihlížíme-li k obecnému konzervatismu latinskoamerického vědomí v této věci, a zvláště pak ke stavu, jaký v tomto ohledu existoval v sedmdesátých letech na našem kontinentě. Prvním a ústředním je téma potratu. Před filosofií vyvstává v této mezní situaci opravdové racionální dilema, střetávají se tu dvě absolutní práva: právo ženy na svoji vlastní osobu, na svoji smyslnost, tělesnost (a hlavně na to, co se děje "v jejím těle"; například početí zárodku), a právo nové bytosti - dítěte - na život. Před takovým, racionálně a priori neřešitelným dilematem se uchýlíme ke staré doktríně "menšího zla". V každém případě se bude jednat o svobodně odpovědný čin, jímž se žena rozhodne - po jasnému rozpoznání okolnosti - pro uvedené "menší zlo". Odpovědnost za oddělení zárodku od mateřské dělohy, které je etickým činem, přísluší lidskému "podmětu" žena, jejíž vlastní tělo je jejím bytím. Je nasnadě, že existují etická kritéria, na něž tato žena musí brát zřetel (jako to, že osoba nikdy není prostředkem, ale vždy cílem); záleží však na ní, aby se odpovědně, správně a náležitě rozhodla.

Druhým obtížným problémem je homosexualita. Konzervativní vědomí opět zabránilo, abychom si jasně položili tuto otázku. Lidskou osobu, jejíž sexualita cílí ke stejnemu pohlaví (aniž bychom tu mluvili o příčině, ať už je přirozená, psychicko-pedagogická či fyzicko-patologická), je nutno respektovat v důstojnosti její vlastní osobnosti. Erotická etika musí překonat sex, aby dospěla k samé osobě druhého. Sexuální vztah je oprávněný, respektuje-li se po právu osoba druhého, což je v homosexuálním vztahu možné. Taková filosofie osvobození, která zamýší a navrhuje osvobození ženy z chlapské totality - jež odcizuje ženu/druhého, a proto velebí heterosexualitu jako naplněný vztah komplementarity, solidarity, lásky v od-lišnosti a spravedlnosti -, nemůže neposkytovat možnost k tomu, abychom si druhého vázili i v případě erotického vztahu téhož pohlaví (homosexualita v heteropersonalitě). A znova, jako v předchozím případě, se bude jednat v nejhorším o situaci "menšího zla", situaci již může odpovědně rozřešit pouze svědomí zúčastněných. Etika, která proto, aby zachránila jisté "tradiční" principy bez rozumového opodstatnění, obětuje pro svou věc milióny osob, jejichž homosexualita nebyla ani ještě řádně diagnostikována, spočívá ve skutečnosti v pouhé "objektivistické" morálce, ochotné kvůli záchraně údajných zvyklostí (jež jsou ve skutečnosti relativní a historické) zničit osobu (za použití antietického, čistě moralistického měřítka).

Tyto dvě revize svědčí o koherenci filosofie osvobození. Je-li absolutním kritériem etiky a osvobození osoba druhého, je nutno v obou případech (důstojnost ženy a právo na její tělo; důstojnost osoby, nehledě na její sexuální determinaci) ukázat platnost tohoto kritéria i za změněných kulturních a společenských situací.

Třetím praktickým obzorem je obzor "pedagogiky".<sup>39</sup> Vztahy politické rovnosti osoba-osoba a erotické vztahy žena-muž se tu kříží se vztahy mezi dospělými, institucemi, státem, sdělovacími prostředky atd. a dětmi, mládeží, lidem chápanými jako **podněty kultury**. Jedná se o úhrnnou otázku kulturní reprodukce. Dnes panující výchovná totalita může ovládat druhého, stejně jako ovládá "bankovní" předmět (Paulo Freire), který jen prostě opakuje to, co bylo anebo se na ně "rozpoznává" (Sokrates). Každé rozpoznání je pedagogikou ovládání, neboť na "nové", co přináší "světu" mladý člověk, si nelze vzpomenout; je nutno je objevit vzhledem k novosti druhého. Pedagogika osvobození je kulturní revoluci a v periferních zemích kapitalismu (Latinská Amerika, Afrika a Asie) je **revolucí lidové kultury**, v níž pradávné a vlastní (indiánsko-americké, africké, asijské) se musí rozvinout v moderní kulturu (ačkoli ne v kulturu "modernity"). Nejde tu ani o folklorismus, ani o evrocentrický racionalismus, ale o osvobojující rozum (*liberationis ratio*), který objevuje novou "objektivitu" a má za úkol spojit dějinnou "tradici" lidu s nutným technologickým (adekvátním) a vědeckým rozvojem (v souhlase se skutečnými požadavky národa, a ne prostým napodobením cizích vzorů).<sup>40</sup>

Čtvrtý praktický obzor, niterně spojený s předchozími, jsme nazvali obzorem "antifetišismu"; je to tradiční otázka absolutna (např. u Hegela) nebo Teodicei (u Leibnize). Filosofie osvobození tvrdí, že každá totalita se fetišizuje (politika jako impéria nebo státy, dějinný projev božství; erotika jako fetišistické chlapství; pedagogika jako soudobá ideologie vydávaná za zjevení absolutna, jako "západní a křesťanská civilizace", *american way of life*). Každá kritika musí proto začítat tím, že bude popírat božskost fetišistického absolutna, které poprá možnost lidského uskutečnění se. Ateismus jako negace negace osoby (Feuerbach) je první tezí filosofie osvobození. Nicméně z rozumového hlediska (a z hlediska lidových kultur periferních národů) lze postulovat existenci absolutna, ale pouze v tom případě, utvrzuje-li a ospravedlňuje-li naději (Bloch) utlačených na jejich cestě za osvobozením. "Bůh"-faraón symbolicky ospravedlňoval nadvládu; Jahve poskytl egyptským otrokům vedeným Mojžíšem důvody k osvobození. Tyto symbolické struktury (Ricoeur: "Symboly nás nutí k přemýšlení.") jsou metaforami racionální rozpravy: existuje-li absolutno, musí být jiné (druhým - *Otro*), než jaký je celý dějinný systém (v opačném případě by byl neprestupitelný, znamenal by konec dějin). Popření božkosti každé totality (Marxův

<sup>39</sup> Viz La pedagógica latinoamericana. In: Dussel, E., *Filosofía ética de la liberación*, c.d., vol. III, s. 126 an.; svr. také týž, *Filosofía de la liberación*, kap. 3. 3., kde se úhrnně pojednává o otázce Oidipa/Elektry, o otázce dětí.

<sup>40</sup> K tomuto tématu viz mé články *Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación. Latinoamérica*, 1985, México, Núm. 17, s. 77-127; (přetištěno v *Casa de las Américas*, 1986, La Habana, Núm. 155-156, s. 68-73).

antifetišismus vzhledem ke kapitalismu) jako negace negace lidské osoby je negativním a korelativním momentem jejího potvrzení; existuje-li absolutno, musí být jiné (druhým - *Otro*) než celý systém, musí být životní vzpruhou žijících. Náboženství se v tomto případě stává základním momentem praxe osvobození; není nutné popírat lidová náboženství periferního světa (zvláště v Africe a v Asii, ale i v Latinské Americe), je však třeba v nich popírat ty prvky, jež negují osobu, a rozvíjet ty, které zdůvodňují osvobození. Jde tu o hermeneutický úkol ("tradice") rozlišování (toho, co vládnoucí vrstvy vpašovaly do zmíněných "tradic"), aby se tak tato náboženství mohla vyprostit ze svých zpátečnických prvků a umocnit prvky tvůrčí, lidskou existenci upevnující. Existuje-li absolutno, musí upevňovat a rozvíjet osobu ve spravedlnosti, autonomii a svobodě.

V tomto ohledu nachází filosofie osvobození své místo zcela jasně uvnitř lidových tradic periferního světa a ve filosofickém učení Hammannově, Schellingově, Schleiermacherově, Diltehyově, Gadamerově, Ricouerově nebo Lévinasově, aniž bychom opomněli Sørena Kierkegaarda, Karla Marxe nebo Ernsta Blocha. Je hermeneutikou symbolu, politikou a ekonomikou jako kult; utopickou nadějí jako obzor lidové praxis osvobození; je úplným novým projektem pro "většinu" současného lidstva (jež se nachází na jihu, tančí v Africe, přemítá o trpících v Asii a ctí své tradice v Latinské Americe). Sekularizace byla falešným jménem fetišismu a ateismus levice byl prvním dialektickým momentem; druhým pak bylo potvrzení absolutna jako osvobození. Na něj zapomněla levice a to ji vzdánilo lidu, který vyjadřuje svůj život každodenně v *Lebensweltu* pomocí symbolu, obrádu, pomocí kultu.

#### 4. NÁLEŽITOST "EKONOMIKY"

Mluvíme nikoli o ekonomii, nýbrž o "ekonomice" jako o momentu, v němž praxis a poesis se spojují v konkrétní syntéze, aby utvořily povýtce prakticko-produktivní rovinu.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> Tomuto tématu jsem se často věnoval; viz *Filosofía de la liberación*, c.d., cap. 4. 4; ve spise *Filosofía ética de la liberación* se pojednává o ekonomice v každé kapitole; o ekonomice erotické (§ 45), pedagogické (§ 51), politické (§ 57) a o ekonomice antifašistické (o kultu) (§ 64). Srv. rovněž mé knihy - komentáře Marxe: *La producción teórica de Marx. Un comentario de los Grundrisse*, Méjico, Siglo XXI 1985; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Méjico, Siglo XXI 1988; *El Marx definitivo (1863-1880)*, Méjico, Siglo XXI 1990. Užil jsem tam "široké cesty", o níž mluví Ricoeur; lingvistiku jsem však nahradil ekonomikou. V debatě s K. O. Apelem viz bod 4. 3: "De la comunidad de comunicación del lenguaje a la comunidad de comunicación de vida", *La introducción a la "Transformación de la filosofía" de K. O. Apel y la filosofía de la liberación*.

Vychází-li filosofie osvobození ze skutečnosti býdy, chudoby a vykořisťování, zmíněný vztah osoba-osoba (praxe) se institucionalizuje a pokaždé již a priori se historicky reprodukuje z ekonomické struktury (jako předpoklad praktický [společenský vztah] a produktivní [technologický]). Stalinský "ekonomismus" chápal ekonomickou rovinu jako základnu, jež určovala nadstavbu (politické a ideologické). "Politicismus" (například habermasovského ražení) dává absolutní přednost společenskému vztahu nebo politice před ekonomií (odsunutou na druhotné místo vedlejšího "systému") a považuje za podstatné "demokracii" a další hlavní roviny lidského soužití. Zapomíná však na to, že tělesnost (ta, jež má hlad, trpí bídou, nespravedlivým rozdílením a nízkou produktivitou "většiny" periferního lidstva) vyjadřuje vztah s "výrobky" technologické práce, které jako "uspokojitelé" odpovídají životním potřebám. Jsme "živoucími bytostmi, jež vlastní *logos*", což znamená, že *logos* je funkcí života a ne naopak. **Lidský život**, tělesnost jsou nejen podmínkami možnosti, nýbrž bytím samým a lidskou existencí jako takovou. Rozum (*logos*) je momentem lidského života, a ne život momentem rozumu. Blaho, být tělesností, pociťovat potřeby (jíst, pít, odívat se, bydlet, potřebovat kulturu, technologii, vědu, umění, náboženství a další věci) je momentem praktickým (poněvadž jsme a priori součástí společenství, máme "společné" nebo "společenské vztahy") a produktivním (protože jíme "chléb", odíváme se "oblekem" atd., produkty **lidské práce**). A toto skloubení prakticko-produktivního tvoří ekonomické, je po výtce antropologickou realizací jako ontologie či etika. Marx to všechno vyložil jasněji a náležitěji než kdokoli před ním anebo po něm; pro "většinu" lidstva periferního světa, v němž kapitalismus ztroskotal (mnohem více než socialismus), a která žije v bídě a nouzi, je to dnes potřebnější než kdykoli jindy.

Jestliže "paradigmatem vědomí" (od Descarta k Husserloví) bylo bytí zahrnuté v "paradigmatu jazyka" (jak to ukazuje Apel), pak je nutno toto paradigma zahrnout do "paradigmatu života", života lidského společenství (rozvážný praktický moment, základ politiky) jakožto "účast" a "komunikaci" produktu společenské práce (výroba, distribuce, výměna, spotřeba). Totalita (např. kapitál) může znova na této úrovni vyloučit (jako *pauper*, řekl by Marx) nebo vykořisťovat druhého v jeho odcizení; vyloučit "živou práci", osobu chudáka v jeho potřebné, hladovějící tělesnosti. Druhý, "živá práce", vycházeje například z nulového kapitálu, uzavírá ve vnějnosti smlouvu o prodeji svého "tvůrčího zdroje hodnot" a je zahrnut (odcizen) do námezdného systému jako tvůrce nadhodnoty. Osvobození zde znamená nejen to, že se rozvrátí praktický společenský vztah (komunikativní činnost, politická instituce, etická nespravedlnost), ale rovněž to, že se situujeme jinak v produktivním vztahu práce samé (následná a nutná technologická

revoluce). Tak jasně a vhodně lze použít kategorií filosofie osvobození právě jen při této příležitosti. Na této "široké cestě" filosofie navíc popisuje (v rovině etické, antropologické, ontologické, transcendentální) "skutečnost" býdy, kterou trpí latinskoamerický lid. Význam "ekonomiky" je nenahraditelný, poněvadž se v ní **konkretizují vztahy praktické** (politika, erotika, antifetišistická pedagogika) a **produktivní** (ekologické, sémioticko-pragmatické nebo lingvistické, poeticko-technologické nebo vztahy náznaku: estetické či umělecké).

Spravedlivé a naléhavé požadavky ekologie se mohou sjednotit s požadavky spravedlnosti pro vykořisťované. Země a nuzná část lidstva jsou zároveň vykořisťovány a ničeny (kapitalismem, jehož kritériem pro přijetí technologie byl "vzestup míry zisku", a produktivistickým stalinismem, jehož kritériem byl "vzestup míry výroby"; oba jsou systémy antiekologické a antihumánní). Je načase, abychom se navrátili s Marxem k ekologickému cítění (ani země, ani lidská osoba nemají žádnou "směnnou hodnotu", neboť, může-li první produktovat užitné hodnoty a druhá hodnoty užitné i směnné, ani jedna z nich není "produktem" lidské práce, jediné substance a jediného tvůrčího zdroje směnné hodnoty). "Důstojnost" země a osoby jsou pevnými body, k nimž se odvolává ekologismus filosofie osvobození (i Marx), zatímco technologie pustošící přírodu je součástí kapitálu (společenský vztah, jehož jediným cílem je zhodnocování hodnoty). Ekologická hnutí centra si málokdy všímají podstatného vztahu mezi ekologií a kapitalismem (nebo produktivistickým stalinismem, který se pokouší překonat "perestrojka").<sup>42</sup>

## 5. CESTY, JEŽ SE OTEVÍRAJÍ DO BLÍZKÉ BUDOUCNOSTI

Před filosofií osvobození stojí naléhavé úkoly; vyjmenujme ty z nich, které by měly být splněny v blízké budoucnosti.

Filosofie osvobození spočívá až dosud na dvou, na dobrých základech stojících, teoretických pilířích, zasazených za prvé v "kontinentální" filosofii fenomenologické, ontologické a hermeneutické tradice, a za druhé v "ekonomickém" myšlení orientovaném Marxovým dilem. Nyní musí vypracovat a upřesnit "paradigma jazyka potřebné pro praxi **osvobození**"; je to úkol, který na sebe převzali někteří filosofové (např. Sirio López Velasco v Brazílii a Uruguayi). V téže vývojové linii bude třeba pokračovat v debatě s "filosofií komunikace" (K. O. Apela a J. Habermase), vycházejí přitom z vnějnosti druhého, "chudáka", toho, pro něhož nezbylo místa ve "společenství" (poněvadž byl předem vyloučen z účasti na své materiální tělesnosti s potravou,

<sup>42</sup> Viz mou knihu *Filosofía de la producción*. Bogotá, Nueva América 1983.

oblečením, výchovou), ve spravedlivém "lidském společenství". Bude nutno jít za hranice "transcendentální pragmatiky" a vypracovat "transcendentální ekonomiku".

Bereme-li v úvahu povážlivost latinskoamerické situace (krize znásobené volební porážkou sandinismu v únoru 1990), pak je třeba politicky ujasnit a filosoficky prohloubit nutnost národní, sociální, kulturní a ekonomické revoluce vycházející ze skutečné demokracie, revoluce, která bude počítat se strukturou přesunu hodnot vlastní perifernímu kapitalismu (a jehož překonání je *conditio sine qua non* každého budoucího osvobození).

Po "pádu berlínské zdi" v listopadu 1989 filosofie osvobození, překračujíc meze post-marxismu (ale vracejíc se k Marxovi) a post-modernity (z "druhé strany" řečené modernity), vypracovává pozitivní rozpravu vycházející z bídy (odkud se neguje její negativita), s cílem zdůvodnit skutečný a nutný proces osvobození velké většiny dnešního lidstva.

*Přeložil Zdeněk Kouřím*

## R e s u m e n

### Filosofía de la liberación - desde la praxis de los oprimidos

Enrique Dussel

Se trata de un artículo donde se efectúa una evaluación del estado actual de la filosofía de la liberación latinoamericana. En primer lugar se la define con respecto al desarrollismo eurocentrico; en segundo lugar, se muestran las categorías y método; en tercer lugar, se desarrollan los supuestos de algunos debates; en cuarto lugar, se indica la pertinencia económica, dada la situación de extrema pobreza de la periferia del capitalismo mundial. Por último, se abren sendas de problemas que deberán afrontarse en el próximo futuro.

## S u m m a r y

### Liberation Philosophy - from the Point of View of the Experience of the Oppressed

Enrique Dussel

This article seeks to evaluate the current state of Latin American liberation philosophy. It begins by defining it in terms of eurocentric theories of development and then it lays out categories and method. It continues by developing the assumptions of a number of debates and also refers to economic relevance in view of the state of extreme poverty on the periphery of the capitalist world. Finally, it raises some problems which will have to be faced in the near future.