

Depolitizovaná levice? Kritika jedné kritiky

Jakub Stejskal

Jaroslav Peregrin v posledním čísle *Aluze*¹ zveřejnil glosu, ve které se vypořádává s kolektivní publikací *Kritika depolitizovaného rozumu*.² Nejde o recenzi v pravém slova smyslu, ale spíš o útok proti určitému stylu psaní a uvažování, který je podle Peregrina příslovečný pro diskurz krajní levice. Má jej charakterizovat neprostopný žargon a bájení o nadosobních strukturách Moci, které intelektuálně líné levičáky zbavují námahy důsledně argumentovat a hlavně zodpovědnosti za kultivování polistopadového demokratického institucionálního rámce. Vůči pocitu spravedlivého rozhořčení, který – živený rétorikou selského rozumu – prostupuje celým textem, jsem však zůstal imunní, a to ne snad proto, že bych se bezvýhradně identifikoval s hledisky autorky a autorů *Kritiky*, jako spíš proto, že jsem na názorech, které Peregrin z *Kritiky* abstrahuje, aby je následně marginalizoval jako krajně levicové, neshledal nic tak extrémně nepřesvědčivého. Naopak, rozpoznal jsem v nich základní pilíře levicového myšlení, o jejichž nosnosti jsem přesvědčen. To, co se Peregrinovi jeví jako projevy levicového extremismu, ve skutečnosti tvoří tradiční myšlenkový arzenál levice od té parlamentní po tu revoluční. Protože na rozdíl od Peregrina nechci argumentovat *ad hominem*,³ nebudu spekulovat nad motivací jeho zkreslující interpretace; budu se držet pouze toho, co Peregrin píše ve své glose.

Ještě než se pustím do samotné polemiky, předesílám, že v tomto textu nepůj-

de o obhajobu příspěvků uveřejněných v *Kritice*: s leckterými v knize prezentovanými názory nesouhlasím. Dále chci předeslat, že Jaroslava Peregrina považuji za významného českého filozofa, jehož zasluženému renomé za hranicemi této země (především v anglofonním prostředí) může dle mého stěžít někdo z jeho místních kolegyň či kolegů konkurovat. Touto možná zbytečnou preambulí chci dopředu předejít nedorozumění, že píši „jménem“ sborníkového kolektivu (ostatně nejde o názorově homogenní uskupení, ač je tak Peregrin soustavně prezentuje), nebo že je tento text veden z filozofických pozic *a priori* nepřátelských těm Peregrinovým (opět karta, kterou ve své glose odkazem na „francouzské intelektuály“ vynáší Peregrin).

Peregrin považuje autory obsažené ve sborníku za vesměs radikální levičáky, „kterým jde především o intelektuální exhibici“ ve stylu francouzského obskurantismu (s. 101) a kteří sice předstírají kritiku depolitizace (jinak podle Peregrina reálného problému), ve skutečnosti však v jejich podání jde o krajně netolerantní kritiku demokratického uspořádání, které v naší zemi vystřídalo nedemokratický režim KSČ. Tuto svou extremistickou agendu špatně maskují pomocí nejasných formulací a žargonu. Podle všeho by tedy mělo stačit odstranit žargon a nepřesvědčivost jejich názorů by měla zazářit ve své nahotě. Kýžený efekt se ale po přečtení Pe-

regrinova textu (alespoň u tohoto čtenáře) nedostavil.

Co Peregrin charakterizuje jako krajně levicové názory? Soudě podle toho, co píše ve své glose, je to přesvědčení, že modelování společnosti na principech volné směny „statků“ vede k depolitizaci a umenšování politické svobody, dále přesvědčení, že i v moderní liberální společnosti mohou existovat sdílené falešné představy o povaze sociálních vztahů v ní panujících, které ale nejsou výsledkem intence něčí konkrétní vůle, a dále, že základní součástí fungující politické společnosti je sdílení nějak formy či forem kolektivní identity.

Na těchto názorech neshledávám vůbec nic extrémního či radikálního. Na jejich různé obdoby bychom v současné politické filozofii narazili například u zastánců komunitarismu včetně konzervativního tomisty Alisdaira MacIntyry a sociálnědemokratického katolíka Charlese Taylora, dále u teoretiků neorepublikanismu Philipa Pettita nebo Quentina Skinnera, německých představitelů kritické teorie druhé a třetí generace Jürgena Habermase či Axela Honnetha, filozofa a socialistického kritika liberalismu G. A. Cohena, či italského nestora evropské politické filozofie Ernesta Bubbia. Ti všichni (a schválně jsem jmenoval filozofické autority, které by Peregrin nemohl obvinít z náklady „neprůhledným diskurzem francouzských intelektuálů“) jsou podle Peregrinových parametrů kandidáty na zařazení mezi propONENTY krajní levice, protože v té či jiné podobě zastávají postoje blízké názoru, že tržní vztahy deformují vztahy mezilidské, že tato deformace není výsledkem zlé vůle určitých konkrétních jedinců a že určitá forma pocitu sounáležitosti je formující charakteristikou fungujícího politického společenství.⁴

Nicméně, ať už jde, či nejde o krajně levicové ideje, jejich konkrétní umístění na pravolevé škále ještě nic neříká o jejich přesvědčivosti. Peregrin je prezentuje jako snůšku pseudoargumentů, které nevydrží nápor nepředpojatého zkoumání zdravého rozumu. Nemyslím si však, že by zastáncům těchto údajných pseudoargumentů po přečtení Peregrinovy glosy přibyla na čele byť jen jediná vráska, a to nikoli snad proto, že by je povaha jejich myšlenkových konstrukcí nutně činila imunními vůči racionální debatě, ale proto, že na těchto konstrukcích není nic iracionálního.

Pro Peregrina je klíčovou metaforou vystihující kvintesenci svobodné společnosti tržiště, kde dochází ke svobodné směně idejí, názorů, informací, ale i zboží. Všechny tyto entity shrnuje Peregrin pod souhrnný název „statky“ a svobodná směna těchto statků, regulovaná institucionálními mechanismy, zakládá zdravě politizovanou společnost. Politizace je totiž podle Peregrina zavádění tržních vztahů do těch společenských, nikoli jejich omezování, jak se domnívají jím kritizovaní autoři.⁵ Jejich odmítání přenosu tržních mechanismů do sféry občanské společnosti je podle něj proto v důsledku rozporné (podle vzoru: jestliže se komodifikace [převedení všeho na „statky“ přístupné směně] rovná politizaci, pak se depolitizace nemůže rovnat komodifikaci). Peregrin vnímá „rozumné společenství rozumných lidí“ jako agregát individuí snažících se dosáhnout v diskuzi regulované standardními mechanismy konsensu. To samozřejmě předpokládá, že tato individua mají svobodný a rovný přístup k této diskuzi, či že mají možnost si tento přístup institucionalizovanými procedurami získat, tedy že je v jejich moci dát najevo svou politickou vůli a principiálně jim v tom nikým není bráněno. Podle Peregrina není pochyb, že v naší společnosti tento přístup mají. Dovolím si delší citát:

V naší dnešní společnosti má člověk dostatek prostoru pro to, aby se zglajchšaltovat nenechal – platí za to nanejvýš tím, že se možná nebude mít tak dobře, jako kdyby šel s proudem, či že se snad stane předmětem posměchu těch, kdo s tímto proudem jdou. (Ale proč by nám mělo vadit, když se nám takoví lidé posmívají?) Člověk si prostě musí uvědomit, že zodpovědnost za sebe a za svůj život má jen on sám. [...] I když připustíme, že ze subjektivně psychologického hlediska se dnes mnoho lidí cítí podobně zglajchšaltováno jako [za normalizace] (o čemž bych já měl tendenci pochybovat), je tomu tak, že zatímco tehdy to bylo dílem zvláště komunistických diktátorů (a cesta ven zjevně vedla jedině přes svržení jejich diktátu), dnes si za to můžeme prostě sami. (s. 100)

Peregrinovo chápání volné směny statků jako esence svobodné společnosti má dlouhý rodokmen. Už John Locke ve svém *Druhém pojednání o vládě* (1689) označil souhrnným výrazem *property* „životy, svo-

body a statky“ lidských tvorů (§ 123). Snaha o zachování těchto statků (tedy včetně sebezáchovy) vede lidi k tomu, že se dobrovolně vzdávají přirozeného svobodného stavu a vytvářejí na základě společenské smlouvy politická společenství. Tato politická společenství stanovují institucionální rámec pro smluvní a směnné vztahy, tvořící základ svobodného politického života, na jehož obranu před depolitizací pozvedá hlas Peregrin.

Fikce historické události prvotní společenské smlouvy měla a má obrovský emancipační potenciál: vyjadřuje se skrze ni názor, že lidé stvořili své zákony a instituce, a tudíž za ně nesou plnou zodpovědnost. Protože společenská smlouva je uzavírána mezi od přírody svobodnými jedinci, kteří si nárokují stejná práva, smluvní podmínky musí respektovat jejich rovnost a jakékoli případné nerovnosti musí být racionálně zdůvodněny. Formulaci podobnou této (ale bez odkazu ke společenské smlouvě) nacházíme i v úvodních odstavcích Peregrinova textu, takže snad nebude nijak svévolné označit jeho pozici jako klasicky liberální.

Na druhou stranu ovšem nesmíme zapomínat, že teorie společenské smlouvy jsou víceméně implicitními kritikami politických poměrů v 17. a 18. století a mají za cíl obhájit politické a ekonomické nároky třídy měšťanů, která chce zajistit volnou směnu svých soukromých statků před arbitrárními zásahy vrchnosti, jež legitimizuje své postavení odkazem na Bohem nastolený hierarchický řád. Nesporně emancipační potenciál slouží tedy také k apologii *laissez-faire* kapitalismu, který vedl v 19. století k systematickému zblácování obrovského segmentu evropské populace.

Bylo by pochopitelně naprosto scestné obviňovat ze zlořádů kapitalismu Locka. Kdo si tedy přál redukování továrních dělníků na živořící zvířata? Jednalo se snad o jakousi konspiraci bankéřů a kapitalistů, kteří si v londýnských klubech dohadovali účelovou manipulaci Locka a těšili se s ďábelským smíchem na zisky, které jim z toho potečou? Opět samozřejmý nesmysl. Spíš než obviňovat proponenty liberalismu z vědomé snahy manipulovat společností se ukazuje myšlenkově nosnější pokusit se vidět ve whigovské politické teorii více méně nereflektované hájení zájmů nově se formující společenské třídy (tedy především zachování a neregulo-

vaného rozmnožování jejich statků). Fikce, která umožnila rozvoj politického života, na druhou stranu vedla k vyloučení značné části populace z možnosti plnohodnotně se na něm podílet: totiž té části populace, která si „svobodně“ zvolila směřovat za peníze jediný „statek“, který vlastní, totiž svou produktivní sílu, a tuto svobodu se „rozhodla“ uplatňovat po celý den každý den od nejtělejšího věku.

Bylo by ale chybou zavrhnout celý liberalismus, tedy i s jeho emancipačním potenciálem. Právě naopak: jde o to trvat důsledně na rozvíjení odkazu teoretiků společenské smlouvy, kteří prvně vyjádřili onen skandál, že lidé jsou tvůrci svého osudu, a přesto se všude rodí v okovech. To je dle mého názoru myšlenkový rámec politické levice. Pravice přitom nezavírala oči, nebo alespoň ne vždy, před dětskou prací a dvanáctihodinovou pracovní dobou „pěstovanými“ v průmyslově vyspělých zemích devatenáctého století (nebo v dnešním třetím světě). Konzervativní a křesťansko-sociální směry tyto jevy pranýřovaly často stejně hlasitě jako socialisté. Jenomže jejich apel vždy směřoval na morální obrodu a charitu při zachování sociálních nerovností, zatímco levice chtěla odhalovat systémové chyby, které dávaly zrod sociálním patologiím a znemožňovaly zmenšování sociálních nerovností.

Omlouvám se, že unavuji těmito banalitami, ale zdá se, že pro Peregrina jde už jen o zašlé obrázky rané fáze vývoje moderní společnosti, protože dnes už je podle něj věc každého, zda se nechá vtěsnat do pozice, kterou si sám nezvolil (tedy „zglajchšaltovat“, jak to nazývá Peregrin), či nikoliv. Když si ale uvědomíme, že naprosto stejný argument se používal v dickensovské Anglii – dělníci se nemusí nechat glajchšaltovat úmornou tovární prací, mohou přeci klidně hned zítra dát výpověď! –, musíme si položit otázku, zda si dnes každý může vybrat svůj osud sám, jak nám tvrdí Peregrin.

Snad největším kolektivním prohřeškem *Kritiky* je podle Peregrina chimérická představa, že existuje nadosobní Moc, které jsme vydáni napospas a která nás glajchšaltuje takřikajíc za našimi zády. Pro Peregrina moc uplatňuje vždy někdo, kdo může být pohnán k zodpovědnosti, a v „pluralitní společnosti, jako je ta naše, kde je obrovský prostor pro zpochybňování, odmítání či dokonce zesměšňování jakékoli teorie“ (s. 98), je představa ma-

sové manipulace prostě absurdní. Démon nadosobní Moci slouží jen levičáckým intelektuálům, kteří se nechtějí „párat se standardními demokratickými mechanismy“ (s. 100). Jinými slovy, Peregrin odmítá plauzibilitnost kritiky ideologie jako falešného vědomí, protože tato kritika není s to odpovědět, kdo *konkrétně* společenské vědomí falšuje. Jenomže kritika ideologie vzešla právě ze zjištění, že zatímco se dál hlásá emancipační litera liberalismu, jejím jménem a z *ničí zlé vůle* se dějí flagrantní nespravedlnosti protiřící jejímu duchu. Jestliže bychom dokázali, že i dnes existují nepersonifikovatelné procesy ve společnosti, které brání určitému jejímu segmentu ve svobodné a rovné účasti na politickém životě, pak by se ukázalo, že se Peregrin mýlí.

Peregrin cituje Škabrahův popis ideologické deformace v kapitalismu, který demonstruje celkem výstižně, co mám na mysli: „Argument, že v situaci smluvního jednání mezi kapitalistou a dělníkem jde o dohodu dvou rovnocenných aktérů, je pak formálně správný, až na to, že forma je zde neviditelně de-formována matérií třídní nerovnosti.“ (s. 97) Peregrina provokuje trpný rod, který Škabraha používá, a ptá se: „V totalitním režimu, kde mají vládcí (díky tomu, že mají moc s malým m) v rukou veškeré sdělovací prostředky, mohou lidem nějakou jednu pokřivenou teorii relativně úspěšně vtloukat do hlavy – jak by ale něco takového bylo možné v takové pluralitní společnosti, jako je ta naše, kde je obrovský prostor pro zpochybňování, odmítání či dokonce zesměšňování jakékoli teorie?“ (s. 97–98)

Prostor pro zpochybňování v pluralitních západních společnostech dozajista a naštěstí existuje. Peregrin z jeho existence ale vyvozuje, že žádná ideologie proto už nemůže opanovat chod společnosti. Problém „glajchšaltování“, tedy reglementace společenského života podle ideologického mustru, se rozplývá a zůstávají pouze jeho residua, jako je „diktát“ módy a masovými médii formované ideály životního stylu (s. 100). Nonkonformita může mít za důsledek ekonomické sankce a pocit vyloučenosti. Podstatné je však, že tu vždy existuje volba: chci být konformní a mít se dobře, nebo jsem za svou nezávislost ochoten zaplatit nižším životním standardem a sestupem na sociálním žebříčku (ibid.). Podle Peregrina si dnes zkrátka každý může vybrat, zda půjde s proudem,

nebo ne. Kdo se nechce nechat zglajchšaltovat, nemusí. To je ale tak evidentní nemsysl, že je mi těžko uvěřit, že by jej Peregrin chtěl vážně obhajovat. Ve své nahotě se tu demonstruje jádro oblíbeného pravicového receptu na řešení problému s „nepřizpůsobivými občany“: zavřít oči před sociálním handicapem, který si s sebou do života nesou, a zaklínat se při tom rovným přístupem ke všem, „ať jsou černí, zelení nebo modří“. Peregrin si podle všeho ani nepřipouští, že by ono glajchšaltování mohlo být spojené třeba s barvou kůže nebo pohlavím, tedy atributy, za které si stěží dotyčné skupiny „mohou samy“. V jeho optice jde pouze o to, zda se chci identifikovat s určitým davovým chováním či ne. Že mě předsudky k takové roli mohou odsoudit, Peregrin zjevně vůbec neuvážil, protože podle něj bych mu musel nejdříve ukázat, kdo konkrétně mě k něčemu takovému odsuzuje. Tato nepřímá viktimizace obětí společenských patologií dostává Peregrina do pochybné společnosti těch, kteří čerpají legitimitu pro své názory z těch nejfalešnějších sebe prezentací české společnosti („nejsem rasista, jen chci, aby se cikáni začali chovat slušně“, „ženy mají menší platy, protože nejsou tak ambiciózní jako muži“, atd.).

Protiklad svrchované individuality a tupé stádnosti nabírá v Peregrinově textu takřka mytických parametrů známých z románů spisovatelky Ayn Randové: „Ale proč by nám mělo vadit, když se nám takoví lidé [tj. dav] posmívají?“ (s. 100) Jakékoliv tvoření pocitu sounáležitosti („kolektivní identity“ slovy kritizovaného Husera) nejen že nepomáhá rozvíjet politickou kulturu, ale je jen navozováním „mentality tlupy“ (s. 99). Koncept lidu, který by nebyl jen souhrnem jednotlivců, je virtuálním výtvozem politických totalit (a jejich užitečných idiotů), které v jeho jménu utlačují jednotlivce. Jenomže stádnost a kolektivní identita nemusí být nutně to samé, jak nám sugeruje Peregrin. To lze demonstrovat na příkladu slovníkové definice politiky, kterou Peregrin uvádí: „proces, jehož prostřednictvím skupiny lidí dosahují rozhodnutí“ (s. 95). Ať už tato rozhodnutí vynášejí kdokoli, vždy jde o rozhodnutí jménem „skupin lidí“, kterých se týkají. Z povahy věci přitom není možné zajistit, aby tato rozhodnutí vyjadřovala momentální vůli každého jednotlivého člena této skupiny. Politická jsou tato rozhodnutí, protože si nárokují prosazovat zá-

jem celku, být výrazem obecné vůle („vůle lidu“), a nikoli součtu vůlí jednotlivců. I když tato rozhodnutí byla prosazena silou většiny, nárokují si být i ve prospěch poražené menšiny. Kolektivní identita (lid, národ, společnost), která je adresátem politických rozhodnutí, je tak dozajista „virtuální“, ale to ještě automaticky neznamená, že falešná. Postulování „virtuální“ kolektivní identity je spíše nutnou podmínkou politiky jako „procesu, jehož prostřednictvím skupiny lidí dosahují rozhodnutí“, nikoli, jak se domnívá Peregrin, její „hlavní překážkou“ (s. 99).

Podle Rousseaua či Hegela je společnost politicky svobodná jedině tehdy, když se všichni její členové začínou s touto kolektivní identitou ztotožňovat. To ale předpokládá, že se v dané společnosti cítí být doma, že se jejich autentické životní ambice mohou legitimně uplatňovat v normativním společenském rámci.⁶ Na levici se tradičně vede spor o to, zda se k tomuto stavu přibližovat skrze politiku sociální inkluze či spravedlivé ekonomické redistribuce v rámci dané společnosti, nebo zda je zapotřebí neustále rozšiřovat imaginární hranice této společnosti ve jménu představy spravedlivější kolektivní identity. Pro Peregrina nepochopitelné vzývání sváru jako hnacího motoru politiky, na které naráží v *Kritice* (s. 99), je potřeba vnímat právě v této perspektivě: kritikou ustálené představy kolektivní identity se startuje proces zohlednění dosud přehlížených nespravedlností. Protože je pro Peregrina cílem politické interakce dosažení konsensu atomárních racionálních aktérů, vyvolávání sváru mu bude samozřejmě vždy připadat jako absurdní. Jenomže z hlediska perspektivy robustního pojetí politické svobo-

dy, která si klade otázku po sociální způsobilosti jednotlivců svobodně se ve společnosti realizovat, se emancipační role sváru již tak absurdní nezdá.⁷

Pro Peregrina se vlastně celá problematika politické svobody redukuje na otázku volby životního stylu. Někdo dává přednost pohodlí gauče a zírání do televizní obrazovky, jiný využívá možnosti svobodné diskuze o veřejných statcích, někdo jiný zas volí nekonformní život na periferii společnosti, několik lidí je „samozřejmě semleto i ekonomicky“ (s. 100). Hlavní je, že dnešní společnost dává každému možnost nenechat s sebou vláčet, protože proti Moci tu pracuje záruka v podobě svobodného trhu se statky všeho druhu, včetně idejí. Každý má k němu volný přístup a je jen potřeba dát si pozor na ty, kteří se chtějí zaklínat vůlí chimérické entity zvané lid a jejím jménem nám vnucovat svou vyšinutou představu o tom, jak by měla být řízená společnost.

Jenomže metafora politické soutěže jako trhu s idejemi a související představa, že vše, čím člověk disponuje včetně svých myšlenek a své fyzické síly, jsou „statky“, není vůbec tak nevinná, jak ji prezentuje Peregrin. Slepota vůči sociálním handicapům, kterou jsou obdařeni její apologetové, se projevuje i v Peregrinově zlehčování současných projevů „glajchšaltování“ jako více méně otázky životního stylu. Iluzi vzduchoprázdna, do kterého společenské aktéry umísťuje, jen dotváří jeho ztotožnění kolektivní identity s mentalitou davu. Zatímco cílem Peregrinovy glosy bylo demaskovat nedemokratickou povahu názorů kolektivu autorů *Kritiky*, v mých očích se mu spíše podařilo demonstrovat zaslíbenost vlastní pozice.⁸

Poznámky:

1 Jaroslav Peregrin, „Politizace rozumu, nebo jeho depolitizace?“, *Aluze* 2010, č. 1, s. 95–101, <http://aluze.cz/2010_01/09_glosa_peregrin.pdf>. Veškerá nespécifikovaná udání stránek odkazují k tomuto textu.

2 Pavel Barša, Václav Bělohorský et al., *Kritika depolitizovaného rozumu: úvahy (nejen) o nové normalizaci*, Všeň, Grimmus 2010 (dále jen *Kritika*).

3 Od Peregrina se mimo jiné dovidáme, že jím pranýřované autory lze rozdělit do dvou kategorií podle motivace, která je vedla k napsání jejich příspěvků: naivy se sociálním cítěním (1), kteří skočili na ideologický špek intelektuálům-exhibicionistům (2); evidentně směřováno především na Bělohorského a Hausera, s. 101. Dojde i na osvědčenou strategii zpochybnění morálního kreditu kritizovaných: Peregrin předhazuje autorům, že se neštití ke kritice systému používat záze-
mí a prostředky, které jim sám systém poskytuje (ten nevděk! s. 99, 101).

4 Z této směsice jmen lze za radikálně levicového snad označit nedávno zesnulého Cohena, zakladatele školy „analytického marxismu“. Zbytek, s výjimkou MacIntyry, patří spíše nalevo, označit ale třeba takového „státního filozofa“ Habermase nebo multikulturalistu Taylora za představitele radikální levice by bylo notně úsměvné.

5 „Zdálo by se mi tedy, že politizace a trh jsou dvě stránky téže mince (tady mi jde primárně o trh názorů a politických koncepcí, i když něco podobného se dá říci i o dalších statcích, včetně těch hmotných, neboť žádné rozdělování není ve společnosti, která se neopírá o nějakou konečnou autoritu, jako je nějaký Bůh nebo Věda sama, možné jinak – nebereme-li v úvahu hrubé násilí – než zase nějak politicky).“ (s. 96)

6 Nikoli tedy, že se rozplynou v uniformitě davu. Je mimochodem zajímavé, že vliv hegelianismu, který působí na Peregrinovo myšlení zprostředkovaně skrze filozofii „pittsburského neohegeliana“ Roberta Brandoma, se v tomto ohledu příliš neprojevil. Hegelovské pojetí politické svobody je totiž notně robustnější, než Peregrinovo formální postulování svobodné směny statků.

7 I tak však pro mnohé na levici zůstává problematická. Vrhá totiž *a priori* stín viny na jakékoli politické instituce jakožto konzervativní aparáty kodifikace hranic stávající kolektivní identity. Není snad nutné dodávat, že takováto kritika je ale na hony vzdálená Peregrinovu paušálnímu odmítnutí.

8 Za připomínky a kritiku textu děkuji Štěpánu Kubalíkovi a Václavu Magidovi.