

ZPĚT K BEZTRÍDNÍ SPOLEČNOSTI? POZNÁMKY K RORTYHO POLITICKÉ VIZI

TOMÁŠ HAUER, Katedra společenských věd, VŠB-TU Ostrava

HAUER, T.: Back To Classless Society? Footnotes To Rorty's
Political Vision
FILOZOFIA 57, 2002, No 2, p. 84

The paper focuses on two problems: The first of them is the concept of classless society. The author tries to show, that Rorty's conception of classless society is crucial to his political philosophy: Rorty thinks that the best thing for the American left would be the academics' return back to the class struggle. The second problematic issue is the assertion, that the inspiring value of New Testament as well as of the Communist Manifesto is not diminished by the fact that millions of people were enslaved, tortured, or starved to death by morally earnest people, who quoted passages from one or the other text in order to justify their deeds.

I.

"Mnoho amerických školáků se učilo alespoň něco málo o mučednických hnutích za občanská práva. Vědí, jak zemřel Martin Luther King. Slyšeli taktéž jména jako Medgar Evers nebo Anrew Goodman, James Chaney či Michael Schwerner. Nicméně tito školáci nemají žádné povědomí o tom, jak se stalo to, že američtí dělníci pracují v osmihodinové pracovní době pět dnů v týdnu. Je velmi nepravděpodobné, že by se během vyučování dozvěděli něco o podmínkách v obchodech a továrnách, za kterých pracovali jejich prarodiče, ani o tom, jak se odborové svazy snažily učinit tyto podmínky pro jejich prarodiče a rodiče alespoň o něco málo snesitelnější. Netuší nic o krvi, jež byla prolita, o hladu, který museli lidé snášet v údobí, v němž se odborové svazy proměňovaly z pronásledovaných a kriminalizovaných konspiračních hnutí ve staré dobré americké instituce.

Měli bychom pomáhat našim studentům v porozumění tomu, že sociální spravedlnost v Americe je mnohem více dílem občanské neposlušnosti, než parlamentního hlasování... Měli by si být vědomi toho, že uplynulých sto let naší národní historie je svědectvím brutálního zápasu mezi korporacemi a dělníky, že tento boj stále pokračuje a že korporace vítězí... Tato situace vyhovuje jednomu procentu Američanů, kteří vlastní čtyřicet procent našeho národního bohatství. Je však stále méně důvodů myslet si, že to, co je dobré pro General Motors či Microsoft, je dobré pro Ameriku...

...To nejlepší, co by se mohlo dnes přihodit americké levici, by bylo to, že intelektuálové se vrátí zpět k třídnímu boji a členové odborových hnutí odpustí a zapomenou na stupidní a sebe poráženeckou proti-americkou rétoriku, která naplnila americké univerzity na konci šedesátých let... Přišel čas oživit ten druh levicové politiky, jenž prostoupil americkou univerzitní píďou v období mezi velkou hospodářskou krizí a počátkem šedesátých let... Možná, že obnovené spojení akademické levice a odborů přivede naši zemi blíže k onomu nejpodstatnějšímu cíli - k beztržní společnosti." ([1], 255-256)

Autorem těchto myšlenek, pro mnohé dozajista překvapivých, lehce konsternujících či dokonale šokujících, není nikdo jiný než Richard Rorty. Rortyho esej *Back to Class Politics* z roku 1996 (a mnohé další), nám ukazuje Rortyho tak, jak ho mnozí neznáme. Jako velmi bojovného, politicky angažovaného myslitele, který se s veškerou vehemencí, dravostí a intelektuální poctivostí snaží promyšlet téma levicového myšlení v globalizujícím se světě. Rortyho knihy *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America* (1997), *Truth and Progress* (1998), *Philosophy and Social Hope* (1999) přináší o tomto snažení množství dokladů. Fakt, že levice přestala být nositelem alternativy ke globálnímu kapitalismu, je jednou z největších ideových katastrof dvacátého století - tak nějak by mohlo znít pro mnohé dozajista skandální poselství Rortyho politicky laděných esejů. Levice přejala slovník globálního ekonomického růstu a integrovala se do jeho provozu. Kulturní levice vytváří modely vysvětlující rozdíly v skupinové identitě (rodu, etniku, sexuální orientaci atd.), vyčerpává svoji energii na zdůraznění toho, že difference mezi pohlavími nejsou ničím přirozeným, leč společenským konstruktem, a právě proto nemá co říci k důsledkům globalizace.

V českém i slovenském filosofickém prostředí se Rorty sice stal jedním z nejdiskutovanějších amerických filosofů současnosti, leč pozornost je věnována převážně první fázi Rortyho kariéry. Otázkám, zda a nakolik je či není Rorty analytickým filosofem, co či koho překonává atd. Příkladem za mnohé je dle mého mínění reprezentativní stať mapující toto téma, z pera Tomáše Hříbka *Nesnáze naturalismu, Rortyho přijetí v Čechách* ([2], 27-49), ve které se ze sedmdesáti tří poznámek pouze pět vztahuje k Rortyho knihám publikovaným v letech 1997-1999. Jiným dokladem přílišné zahleděnosti do první etapy Rortyho myšlenkového vývoje je upoutávka na obalu slovenského překladu Rortyho *Philosophy and the Mirror of Nature* [3], na které se dočteme, že právě toto dílo je jeho nejambicióznější a nejdůležitější knihou, přičemž je nám dále nabízena paralela s Kantovou *Kritikou čistého rozumu*.

Ambicí této eseje je proto dotknout se třetího období Rortyho kariéry, ukázat rozštěpení mezi vlídným, geniálním, inspirativním, akademickým Dr. Jekylllem, který si přeje nikdy nekončící konverzaci mezi různými verzemi světa, neboť neexistuje žádný transcendentální princip, jenž by mohl definitivně zdůvodnit jakýkoliv hlas, a bojovným, až zaputilým Mr. Hydem [4], jenž si přeje umlčet některé režimy řeči obíhající ve veřejném prostoru (např. náboženství či marxismus), neboť k tomu prý existují dobré praktické důvody.

Detailní Rortyho biografii obsahuje jednak jeho vlastní sebestoprtret v *Penguin's Dictionary of Philosophy* (1997), autobiografické pasáže v *Achieving Our Country* (1997), jakož i esej *Trotsky and the Wild Orchids* (1992). Narodil se v roce 1931, syn Jamese a Winifred Rortyových získal B.A. a M.A. na univerzitě v Chicagu (1949, 1952). Následuje Ph.D na univerzitě v Yale (1956). Tři roky vyučuje na Wellesley College a jednadvaacet let na Princetonu. To jsou základní data jež ohraničují první stádium Rortyho kariéry, ve kterém se Rorty věnuje dominantní analytické tradici anglo-americké filosofie. Rok 1979 ohraničuje toto první stádium jak tím, že v něm vychází kniha *Philosophy and the Mirror of Nature*, tak společenským oceněním, které spočívalo v tom, že Rorty se stává presidentem východní části Americké filosofické asociace.

V roce 1982 přesídluje Rorty z Princetonu na katedru humanitních věd univerzity ve Virginii. Jeho kniha *Consequences of Pragmatism* (1982) je pokusem o rozvinutí myšlenek tradice amerického pragmatismu, navázáním na myšlenkový odkaz Rortyho velkého hrdiny J. Dewey. Od poloviny osmdesátých let je Rorty zasažen vlivem postmodernismu. Právě v něm nachází Rorty mnohé podněty pro svou koncepci anti-reprezentacionalismu, doktrínu společnou dle jeho názoru, Jamesovi, Deweymu či Davidsonovi na straně jedné a Nietzsche, Heideggerovi či Derridovi na straně druhé. Rortyho snažení nachází svůj vrchol v práci *Contingency, Irony and Solidarity* (1989). Nicméně Rorty přísně oddělení soukromé sféry postmoderního sebevytváření od veřejné sféry, v níž pomocí liberálních principů společnost dospívá k sociální spravedlnosti a solidaritě, vyvolalo bouřlivou kritiku.

Právě reakce na tuto kritiku, přicházející převážně z tábora pragmatismu otevírá v polovině devadesátých let třetí stadium Rortyho kariéry. Nikoliv nahodilost, nikoliv postmoderní ironie, nýbrž sociální spravedlnost a solidarita se stávají centrálními tématy Rortyho zájmu. Rorty se vrací zpět k politickým tématům, k tomu, jak obnovit koalici mezi dělnickým hnutím a akademickou levicí, která (jak nostalgicky vzpomíná), sehrála tak zásadní roli v údobí Rooseveltova Nového údělu. Rorty opouští ona kontroverzní klíčová slova a koncepty druhého období a odvrhne postmodernismus. V rozhovoru z roku 1997 pro *New York Times* nejen odmítá postmodernismus ([5], 13), nýbrž nahlíží jej nyní jako jeden ze způsobů, jimiž "kulturní levice" rezignovala na reálnou politiku. Kulminačním bodem tohoto snažení je kniha *Achieving Our Country*.

V ní se Rorty staví do opozice proti jakémukoli pokusu spojit do jedné jediné vize estetiku a politiku, soukromé potěšení a veřejný závazek, prostě proti pozici, která mu asociuje s Božím pohledem na svět. Mnoho pasáží z *Achieving our Country* může být čteno jako polemika proti náboženskému přesvědčení v širokém smyslu slova. Náboženský dispozitiv shledává Rorty jak v marxismu (hledání spásy pro lidstvo skrze potrestání viníků), tak v myšlení foucaultovsky naladěné akademické levice ([6], 36-37) po vietnamské válce, jejíž obsesi mocí přirovnává Rorty k doktríně prvotního hříchu. Znovuoživit sekularizované občanské náboženství, jehož hrdiny jsou Dewey a Whitman, znamená připustit, že nic - ani vůle boží, ani vnitřní charakter skutečnosti, ani transcendentní morální zákon - nemá přednost před svobodnou dohodou členů demokratické společnosti.

Na otázku reportéra *New York Times*, zda jeho kniha nehlásá militantní sekularismus, Rorty odpovídá: "V konečném stádiu demokracie nebudeme potřebovat náboženství vůbec. Tato pozice bude možná odmítnuta, nicméně já jsem o ni hluboce přesvědčen a shledávám ji velmi inspirativní." [7] Jednadvacáté století vidí Rorty jako období, ve kterém se americká levice přiblíží svému cíli (beztřídní společnost) tím, že se obejde jak bez Marxe, tak bez Ježíše. Nicméně i falešná proroctví mohou obsahovat (jak Rorty připomíná ve svém eseji *Failed Prophecies, Glorious Hopes*) nádherné naděje a velkou inspiraci, jako v případě *Nového zákona* a *Komunistického manifestu*.

Cílem této studie je blíže ohledat některé švy Rortyho myšlení, poukázat na to, že jeho argumentace je sešita z fragmentů, které, postaveny jednotlivě vedle sebe, vykazují rozpornost, překvapivé souvislosti i nečekané zvraty. Ve své studii se zaměřím na dvě takovéto překvapivé souvislosti. Za prvé na Rortyho pohled na roli levice v současné

americké společnosti a na jeho naléhání, aby si vybrala mezi pragmatizmem a marxismem. Za druhé pak na značně rozporuplný Rortyho vztah k náboženství, a to ve světle vlivu, který na něj měly myšlenky sociálního evangelia jeho dědečka, protestantského teologa Waltera Rauschenbusche, jednoho z šesti liberálů, kterým Rorty věnoval svou knihu *Contingency, Irony and Solidarity*.

II.

Ve svém autobiograficky laděném eseji *Trotsky and the Wild Orchids* načrtává Rorty s pomocí romantických brýlí svůj filosofický vývoj. Svoji kariéru filosofa, cestu od Platona k Deweymu, prezentuje jako postupné odpoutávání se od svých mladických snů. "Když mi bylo dvanáct let, dvěma velice nápadnými knihami v polici mých rodičů byly v červené vazbě svázané svazky *The Case of Leon Trotsky* a *Not Guilty*. Nikdy jsem je sice nečetl s hlubokou fascinací, s jakou jsem hltal *Psychopathia Sexualis*, nicméně můj vztah k nim byl obdobný jako vztah jiných dětí k rodinné Bibli. Byly to knihy, které šířily vykupitelskou pravdu a morální patos. Vyrůstal jsem tedy s vědomím, že všichni slušní lidé jsou ne-li Trockisty, pak socialisty. Věděl jsem, že chudí budou utlačováni do té doby, dokud nebude kapitalismus poražen...

... Nicméně měl jsem i soukromou, tajnou, snobskou vášeň. Byly jí divoké orchideje. V horách severozápadně od New Jersey se jich vyskytovalo přes 40 druhů a já jich zde objevil sedmnáct. Byl jsem neskonale pyšný na to, že jsem věděl, kde rostly, že znám jejich latinské názvy a čas, kdy kvetou... Jestliže jsem tedy v době, kdy jsem přišel na Hutchins College do Chicaga, nosil něco v hlavě, pak to, jak smířit Trotského a divoké orchideje, jak vytvořit intelektuální či estetický rámec, který by spojil realitu a spravedlnost do jedné jediné verze." ([1], 5-6)

Existenciálním pozadím Rortyho neo-pragmatizmu je tedy revolta vůči falešným filosofickým očekáváním, se kterými v roce 1946 přichází do Chicaga. Filosofická atmosféra neo-aristotelovské mystiky na fakultě, kterou vytvářeli Hutchins, Mortimer Adler a McKeon a kterou tak skvěle karikoval Pirsig ve svém kultovním románu *Zen a umění údržby motocyklu*, byla prosycena tím, že pragmatizmus, ať Sidneyho Hooka či Johna Dewey, byl terčem posměšků a vtipů. Byl označován jako - vulgární, primitivní a relativistický.

A právě Sidney Hook, dlouholetý přítel Rortyho rodičů, načrtává vztah pragmatizmu a marxismu v nasvětlení, které ukazuje mnohem spleťtější vazby, než které připouští Rorty. Mladý Hook v roce 1928 tvrdí, že teze o Feuerbachovi byly přesnou anticipací instrumentalismu v teorii poznání, tak typickou pro Deweyho verzi pragmatizmu. "Pragmatizmus a marxismus vnímá jako výsledky téhož intelektuálního zápasu proti dvěma tendencím - proti britskému senzualismu a absolutnímu idealismu." ([8], 212) Hook byl tedy jedním z prvních, kteří upozorňovali na to, že pragmatizmus a marxismus měly podobný původ v dějinách západního myšlení a z hlediska filosofie, nikoliv ideologie, se pohybují v obdobném myšlenkovém rámci.

Nejen Hook, ale taktéž například mladý Daniel Bell popisuje svoji minulost v období mezi Novým údělem a studenou válkou tak, že nebyl ani marxistou, ani pragmatistou, leč obojím současně. Koneckonců i William James se ve svých esejích

o radikálním empirismu pohybuje v témže intelektuálním prostoru jako Marx, totiž v prostoru mezi britským empirismem a německým idealismem, v oblasti kterou Marx považoval za svou intelektuální doménu a ve které se oba, James i Marx, pokoušeli o radikální revizi vztahu mezi Kantem a Humem. Tedy nejen Hook, ale i mnozí další američtí intelektuálové té doby, Ernest Untermann, Louis Boudin, John Spargo, Max Eastman atd., se pokoušeli o syntézu Marxe a Jamese či Dewey, nicméně s obrovskou nedůvěrou a podezřívavostí k bolševismu a leninské ideologii.

Je velmi zajímavé, že tento (ve filosofické rovině) velmi ambivalentní vztah pragmatismu a marxismu Rorty poztrácel, pozapomněl či přehlédl, přičemž hodně pasáží v *Achieving Our Country* věnuje nabádání k tomu, aby si americká levice již konečně vybrala mezi Deweyem a Marxem, chce-li dosáhnout svého cíle ([6], 36-37, 41-46, 102-104). "My Američané", píše Rorty, "nepotřebujeme Marxe, abychom poukázali na nutnost a potřebu přerozdělování bohatství, nebo na to, aby nám řekl, co již víme, totiž, že stát nebyl v minulosti ničím více, než jen dohlížecím výborem bohatých a mocných." ([6], 48)

Proč Rortymu tak velmi záleží na tom, aby si levice vybrala mezi Deweyem versus Marxem? Znamená trvání na onom anti-Deweyovském *bud', anebo*, že Rorty považuje marxismus a pragmatismus ve filosofické rovině za teoreticky srovnatelné a z důvodů čistého patriotismu nabádá příklonit se k příběhům vyprávěným jeho hrdinou Deweyem? A jak se ono *bud', anebo* srovnává s myšlenkovým dědictvím Deweyho instrumentalismu, ke kterému se Rorty tak horlivě hlásí? Jistou příchuť pikantnosti získává Rortyho vehementní nabádání k volbě Dewey versus Marx ve světle těchto rádků.

V recenzi na Derridovu knihu z roku 1994 *Specters of Marx* Rorty píše: "Při zmínce o Marxovi se u mnoha Američanů, kteří jej v mládí příliš nestudovali, dočkáte pouze pokrčení rameny. Já jsem jeden z nich. Až do 40 let, jsem se stále ještě ukolébával myšlenkou, že někdy (možná již příští léto) konečně dočtu Marxův *Kapitál* a *Summu Theologickou* Tomáše Akvinského. Nicméně spolu s tím, jak ve středním věku přichází uvědomění krátkosti lidského života, musil jsem i já připustit, že můj závazek přečíst tyto knihy postupně upadal. Z tohoto hlediska nejsem dobrým recenzentem Derridovy práce *Specters of Marx*. Existuje velká spousta toho, co jsem z Marxe nikdy nepřečetl a dnes již ani nemám ambici to číst." ([1], 210-211)

Domnívám se, že pro porozumění tomu, proč Rorty tak horlivě nabádá k tomu, aby se americká levice při dosahování svého cíle (beztřídní společnosti) osvobodila od Marxe i Ježíše, je nutno osvětlit jeho vizi levice v Americe uplynulého století. Jádro příběhu, která nám o americké levici Rorty vypráví, se dá shrnout takto.

První zlomovou linií americké politiky nebyl zápas bohatých a chudých, leč střet mezi těmi, kteří považovali otroctví za neslučitelné s ideálem amerického bratrství a těmi, kteří si to nemysleli. Plakát aktivistů agitujících za zrušení otroctví zobrazoval umírajícího otroka, jenž se ptá: A já nejsem člověk a váš bratr? Nicméně čtyřicet let po občanské válce konstatovali různí reformátoři, že ono "klasické" otroctví nahradilo otroctví námezdní práce. Naléhavost tohoto tématu prostupuje manifestem Herberta Crolyho z roku 1909 *The Promise of American Life*. Croly argumentuje tím, že ústava a tradice tolerance měly učinit Spojené státy zemí naděje a soudržnosti. Nicméně spolu s první vlnou industrializace v letech 1870-1880 se situace dramaticky změnila.

Otroctví námezdní práce, bída, životní mizérie, dřina bez jakéhokoli smyslu pro spoluúčast na politickém životě, se stává údělem stále více Američanů. Ještě Alexis de Tocqueville popisuje, jak setkání bohatého obchodníka a ševce na ulice ve Philadelphii roku 1840 představovalo setkání dvou občanů, kteří si vyměňují své politické názory, baví se o důležitých otázkách státu a nemohli by se rozloučit bez podání rukou. Tento druh nenásilného bratrství se dle Crolyho stal od sedmdesátých let 19. století nemožným.

"Od Crolyho", píše Rorty, "po Johna Kennetha Galbraitha a Arthura Schlesingera v šedesátých letech argumentovali různí reformátoři nutností přerozdělování bohatství, aby bylo možno vrátit se zpět k Tocquevillově vizi občanské soudržnosti." ([1], 245) Od Crolyho ke Galbraithovi tedy levice zápasí s konzervativci, kteří tvrdili, že přerozdělování zabijí ekonomickou prosperitu. Levicoví reformátoři naproti tomu trvali na tom, že to, co Theodore Roosevelt nazýval vládou peněz a Dwight Eisenhower vojensko-průmyslovým komplexem, je skutečným nepřítelem amerických ideálů. Konzervativci namítali, že skutečným nepřítelem demokracie je stát a že ekonomie musí být chráněna před jeho zásahy.

Právě onen první, výše uvedený typ levice nazývá Rorty *reformní levici*. Pro ní je typické spojenectví odborů s intelektuály s cílem odstranit nerovnost v příjmech a dále teze, že "samotný stát je za takovéto přerozdělování odpovědný" ([6], 48). Všichni Američané, argumentuje Rorty, kteří v průběhu let 1900 - 1964 bojovali za tento projekt uvnitř rámce demokratických pravidel, napomáhali uskutečňovat myšlenky reformní levice.

Po roce 1964 (při této periodizaci Rorty přejímá koncept vlivných amerických historiků Todda Gitlina a Nilsona Lichtensteina) nově se utvářející levice začíná tematizovat otázky *věrohodnosti* svých levicových předchůdců. V šedesátých letech dospívají ti, jež se narodili v poválečné vlně populační exploze. Tito mladí lidé se liší od starší generace, neboť neměli životní zkušenosti ani s ekonomickou krizí, ani s velkou válkou. Vyrůstají pod zesteňujícím vlivem televize a kvetoucí konzumní kultury. Nebývalé množství lidí studuje na vysokých školách. Počet studentů se mezi lety 1945-1970 zčtyřnásobil. Konstituuje se tak nová, *radikální levice*, kterou tvoří ti Američané (často studenti a mladí lidé), kteří docházejí k názoru, že slabí potřebují větší ochranu a že "sociální spravedlnost není možno dosáhnout uvnitř stávajícího systému. Nikoliv zákony, leč systém je třeba změnit." ([6], 43) Tito Američané, začasté dědicové nové levice šedesátých let, odcházejí posléze na univerzity, čímž nepřímou přípravou pěstují půdu pro třetí druh levice v Rortyho periodizaci, tzv. *kulturní levici*.

Ta se koncentruje na mnohá stigmata a společenské jizvy amerického života. Kulturní levice startuje jako pokus, jak přimět bílé muže střední třídy (WASP), aby změnili svůj postoj k těm jednotlivcům a skupinám, se kterými doposud s potěšením manipulovali - vůči lidem černé a hnědé pleti, ženám, nemajetným, přistěhovalcům či homosexuálům. Kulturní levice vytváří na amerických univerzitách prostor pro semináře a programy jako afro-americká studia, hispanská studia, gay and lesbian studies atd. "Kulturní levice tedy přemýšlí mnohem více o kulturních stigmatěch než o mzdách, spíše o hlubokých a skrytých psychoanalytických motivech než o egoismu, sobectví a ekonomické nespravedlnosti." ([6], 76-77) Důležitou roli při prosazování požadavků

nastolovaných kulturní levicí sehrál Nejvyšší soud. Rorty připomíná nález Nejvyššího soudu *Romer versus Evans* (1996), první rozhodnutí, které zrovnoprávňuje postavení homosexuálů. Morální pokrok konce osmdesátých a počátku devadesátých let tedy v mnohém zlepšil postavení skupin, které vymezovaly svoji identitu etnicky, rasově či sexuálně. Nicméně ne pro všechny skupiny, které používaly rétoriku práv a myšlenkové koncepty kulturní levice, znamenalo jejich prosazení zlepšení postavení. Rorty chápe a akceptuje projekt kulturní levice pouze jako doplněk v uskutečňování onoho základního, stěžejního projektu - beztřídní společnosti.

Rorty se staví kriticky ke všem třem uvedeným typům americké levice, i když je zřejmé, že jeho vlastní kořeny a sympatie tkví v anti-stalinské sociální demokracii newyorských intelektuálů, jakož i v myšlenkovém potenciálu reformní levice údobí Rooseveltova Nového údělu. Nová levice, tvrdí Rorty, opustila americkou národní hrdost, a tím se stala sterilní vůči elektrolátu kampaní občanských hnutí a legislativních procesů, které jedině mohou přinést skutečnou změnu. Hlavní Rortyho výtky směřují k tomu, že: "Za prvé, pokud občanská neposlušnost nemůže probíhat uvnitř pravidel demokratického systému (radikální levice), pak Amerika není demokratickou společností. Za druhé, že kulturní levice není vůbec schopna vysvětlit problémy týkající se ekonomické nespravedlnosti." ([6], 68-69, 76) Rorty sice vypráví příběh levice chronologicky, nicméně je jasné, že jde spíše o kousky mnohem širší skládačky, střípky, které existují nikoliv v časové posloupnosti, nýbrž současně, vytvářejíce vzájemné propletence, rozmanité koalice, kacířské odnože i zcela nová zřetězení. Jinak by totiž Rortyho úpěnlivé volání po smíření reformní a kulturní levice nedávalo smysl ([6], 91-92).

Rortyho nabádání ke smíření je však i v jeho očích zakaleno tím faktem, že v současné době se onen strategický cíl levice - beztřídní společnost - stal konceptem, který nevzbuzuje takřka žádnou důvěryhodnost. Právě zde můžeme nalézt jeden z důvodů, pro které Rorty trvá na volbě mezi Deweym a Marxem. V eseji *The End of Leninism, Havel and Social Hope* ([9], 234) sice Rorty souhlasí s Habermasem v tom, že konec leninismu, jeho diskreditace a rozpad bývalého východního bloku by neměl vést ne-komunistickou levicí k žádné depresi, jelikož neexistuje žádný důvod, proč by projekt emancipace měl být opuštěn, nicméně je zřejmé, že praxe komunistických nomenklatur k onomu znedůvěryhodnění razantně přispěla. Zdá se, že Rorty vnímá pozici levice po roku 1989 jako příležitost, jak osvobodit politický slovník od výrazů jako kapitalismus, buržoazní ideologie, socialismus atd. Měli bychom přestat mluvit o antikapitalistickém zápase, píše Rorty, a začít hovořit o boji vůči konkrétním projevům lidské mizérie ([9], 229). Jistá vybalancovanost Rortyho pozice zaznívá i z následujících řádků. "Jsem zhnusen", píše Rorty, "nad spokojeným zadostiučiněním obdivovatelů Regana a Thatcherové, které projevují nad pádem marxismu, a současně zhrozen nad tendencí mnoha liberálních intelektuálů, hlásících se v zemích Střední Evropy k myšlence, že svobodný trh vše vyřeší." [9], 235)

V mnoha dalších textech se Rorty snaží odlišit svou koncepci beztřídní společnosti od Marxovy. Více, píše Rorty, kterou měli na mysli mnozí intelektuálové po skončení druhé světové války, dozajista neobsahovala představu, že "všichni budeme mluvit anglicky a popíjet Coca-Colu, ani že všude bude znít čínština a všichni budeme uskrkávat čaj" [1], 230). Naděje mnoha lidí v možnost vytvořit beztřídní společnost byla ve

dvacátém století vtělena do dvou scénářů. První, marxistický, od kterého se Rorty distancuje, zahrnoval známý koncept násilné proletářské revoluce a zrušení soukromého vlastnictví. Nicméně existoval i scénář druhý, ke kterému se Rorty hlásí. Totiž vize mnoha západních intelektuálů, že mírové soužití a technologický pokrok umožní prosperitu uvnitř pravidel tržního hospodářství. Tento druhý scénář doufal v to, že ekonomická prosperita umožní politické reformy a povzbudí vznik nových demokratických institucí, tedy že bude možno vytvořit skandinávskou obdobu "welfare state" ve všech demokratických zemích. Nicméně i tento sen je dosněn. "Intelektuálové a státníci vymazali tyto dva scénáře ze svých myslí. Marxistický pokus byl neúspěšný a ztroskotal. Nicméně ani onen druhý scénář nevyhází dnes hodnověrněji." ([1], 231)

Právě onu neschopnost levice předložit nějakou hodnověrnou podobu příběhu, jak se přenést ze současnosti k onomu strategickému cíli - *classless society*, považuje Rorty za jednu z největších ideových katastrof uplynulého století. Co je tedy pro Rortyho klíčovou politickou otázkou, kterou by se levice měla zabývat? Odpověď najdeme v jeho esejí z roku 1996 *Globalization, the Politics of Identity and Social Hope*. "V jednom měli marxisté pravdu", píše Rorty. "Centrální politickou otázkou je vztah mezi bohatými a chudými. Pro ne-marxistickou levici tedy hlavní otázka zní takto: Jak mohou pracující v demokratické společnosti používat demokratické mechanismy a volební právo, aby zabránili dalšími zbídačováním proletariátu, a přitom i nadále povzbuzovat vzájemný obchod a ekonomický růst?" [1], 232-233)

Vzhledem k tomu, že mi nejsou známy žádné jiné Rortyho texty z poslední doby, které by zásadně problematizovaly mou výše naznačenou Rortyho politickou vizi, pokusím se o stručné shrnutí. Richard Rorty se ve své politické vizi bez Marxe dozajista obejde. Tradice amerického pragmatismu, k jehož myšlenkovému dědictví se hlásí, jakož i historie americké levice mu to umožňují. Nicméně nepřehlédněme ještě jeden důležitý aspekt problému.

Rortyho politická vize zvýrazňuje, dramatizuje to, že současný globální kapitalismus se dostal do fáze, kdy je ve stále hlubším rozporu s hodnotami, z nichž vyrostl. To vede k radikální kritice systému a nejasným pokusům o jeho reformu. V tom smyslu, jak roste rozpor mezi demokratickou literou a oligarchickou skutečností, se současný globální kapitalismus stále více podobá jím vymítanému komunismu. Neměli bychom se tímto konstatováním cítit zaskočení. Komunismus a kapitalismus jsou přece pouze dvě vzájemně si konkurující formy evropské modernosti, které se shodují v mnoha podstatných rysech.

Obě vyznávají vědu, masovou průmyslovou výrobu, povinnou školní docházku a masové vzdělání, pokrok jako emancipaci z nedostatku přírodních a společenských omezení, národní teritoriální stát, rovnoprávnost mužů a žen, očkování proti neštovicím, manipulaci médií ve veřejném prostoru, nukleární výzbroj atd. Liberál Rorty tedy akceptuje fakt, že trh jako regulační mechanismus produkuje majetkovou nerovnost, ta je však legitimní pouze do té míry, pokud jí lidé přijímají jako výhodnou pro celou společnost. Rortyho kritické myšlení je zaměřeno na následující otázku. Nedospěl globální kapitalismus do fáze, kdy vytváří privilegovanou oligarchii schopnou neustále reprodukovat své výhody na úkor zbytku společnosti? Ostrost jeho pera a břitkost některých formulací tak přímo vyplývají z odpovědi "ano" na výše položenou otázku.

III.

"I falešná proroctví mohou obsahovat neocenitelný inspirační potenciál. Mám na mysli dva příklady: Nový zákon a Komunistický manifest. Obě knihy byly autory pojaty jako předpovědi toho, co se jednou stane. Předpovědi založené na poznání oněch sil, jež určují chod lidských dějin. Obě tyto předpovědi mohou být dozajista pouze plácnutím do vody. Obě se staly předmětem posměchu... Nicméně oba dokumenty jsou výrazem jedné a téže naděje. Totiž, že jednoho dne budeme schopni a ochotni vnímat potřeby všech lidských bytostí s respektem a úctou, stejně, jako to děláme v případě těch, které milujeme." [1], 201-202)

Rortyho eseje *Failed Prophecies, Glorious Hopes* (1998), *Religion as conversation-stopper* (1994) spolu s vizionářským textem z roku 1996 *Looking Backwards from the Year 2096* nám dávají na jedné straně nahlédnout do jeho značně komplikovaného a rozporuplného vztahu k náboženství a na straně druhé postřehnout, jak přes veškerou jeho kritiku zaznívá v Rortyho textech ozvěna osmdesát let starých myšlenek jeho dědečka (protestantského teologa Waltera Rauschenbusche), vtělených do *Prayer against the servants of Mammon*.

Richard Rorty náléhá na rodiče a učitele, aby povzbuzovali mladé lidi k seznámení se s oběma texty. Inspirační hodnota *Nového zákona* a *Komunistického manifestu* dle jeho názoru není dotčena tím, že existovali lidé, kteří recitovali vybrané pasáže z obou textů, aby jimi ospravedlnili neospravedlnitelné: zotročování, věznění, mučení či smrt milionů lidí, kteří stojí v cestě vytvoření "skutečně" spravedlivého společenského řádu. Archivy KGB či výpovědi z inkvizičních procesů jsou plné svědectví dokládajících to, že vždy existují lidé tvrdící, že vědí co Bůh či Dějiny chtějí. Ronald Reagan či Guzman ([1], 202, 205) (velitel quasi-maoistické organizace Světlá stezka v Peru) jsou pro Rortyho příklady lidí, kteří čtou *Nový zákon* či *Manifest* jako proroctví o tom, co se nutně stane, jako předpověď opřenou o poznání oněch sil, jež určují chod lidských dějin. Nicméně existuje zásadní rozdíl mezi proroctvím a nadějí. Naděje může nabýt podoby nesplněné ambice či touhy, může se, leč také nemusí naplnit či uskutečnit. Vše záleží na nás a nikoliv na nějaké dějinné nutnosti. Nic, ani vůle boží, ani vnitřní charakter skutečnosti totiž v Rortyho sekularizovaném občanském náboženství nemá přednost před svobodnou dohodou členů demokratické společnosti.

Slova *Nového zákona* a *Manifestu* tedy obsahují velký inspirační potenciál, nádherné naděje, jakými jsou bratrství, sociální spravedlnost a beztrždní společnost. Nicméně při porovnání obou textů Rorty dochází (pro mnohé dozajista překvapivě) k tomuto závěru: "Existuje mnoho důvodů, pro které je *Manifest* lepší knihou pro mladou generaci než *Nový zákon*. Nový zákon je dokumentem antického světa, akceptuje jedno ze základních přesvědčení řeckých filosofů, totiž že kontempace nad univerzálními pravdami je ideální formou lidského života. Toto přesvědčení je založeno na premise, že společenské podmínky lidského života nemohou být nikdy zásadním způsobem změněny. Vždy mezi námi budou bohatí, stejně jako zotročení. Právě toto přesvědčení vedlo autory *Nového zákona* k tomu, aby odvrátili svoji pozornost od možnosti učinit budoucnost lepší ve prospěch naděje ve spásu po smrti." [1], 207-208)

Rortyho filosofické ukotvení v neopragmatizmu ho činí podezřívavým k antickému scénáři. Dědic Deweyho nevěří ve věčnost, leč v možnost změny společenských podmínek, v možnost učinit budoucnost mnohem lepší ve srovnání s minulostí. A právě tuto myšlenku nalézá Rorty v *Manifestu*. Rorty doufá v to, že jednoho dne vznikne nový reformní dokument, jenž bude obsahovat inspirační potenciál obou textů, zbavený jejich apokalyptického tónu.

Bez Marxe i bez Ježíše, tak nějak formuluje Rorty kontury cesty k beztržní společnosti. Podívejme se nyní na ono Rortyho *without*, "bez Ježíše", bez náboženství, podrobněji. Dávno před tím, než Rorty objevil Derridu (kniha *Contingency, Irony and Solidarity* z roku 1989, která je jím inspirována, je charakteristická pro druhou etapu Rortyho myšlení, ve které Rorty důsledně trvá na oddělení sféry soukromé autonomie od oblasti veřejného závazku), jeho dědeček Walter Rauschenbusch upozorňoval na nebezpečí vyplývající ze snahy oddělovat soukromé od veřejného, na snahy buď náboženství odmítnout jako pověru, nebo jej odsunout do sféry soukromého života. Je proto více než překvapivé, že právě Rauschenbusch je jedním z oněch šesti liberálů, jimž Rorty svou knihu věnuje.

Walter Rauschenbusch, jehož názory a postoje byly pevně ukotveny v tradici a hodnotách protestantské střední třídy, vychovával svých pět dětí včetně Rortyho matky Winifred Rauschenbuschové v duchu provázanosti soukromého života a veřejného závazku. Jeho zkušenost pastora v imigrantských slamech New Yorku v rozmezí let 1880-1890 ho jen utvrdila v názoru, že negativní společenské jevy jako alkoholismus, bída, prostituce, nezaměstnanost, kriminalita atd. jsou přímým důsledkem toho, že sobectví, snaha sledovat vlastní prospěch, onen základní princip fungujícího trhu, pronikl i do oblasti veřejného života a rozrušil tak americký ideál bratrství, postavený na myšlence, že náboženství, hodnoty rodinného života, solidarita, vzdělání a odkládaná spotřeba tvoří základ pro ustavení spravedlivé společnosti.

Rauschenbusch jistě balancuje na hranici sentimentu [10], 78), když prosazuje protestantské rodinné hodnoty jako základ za situace, kdy společenské síly působí opačně, nahlodávají, korodují a podkopávají je. Podobně jako mnoho jiných mužů střední třídy pozdně viktoriánské doby i on spatřuje pilíře rodinného života v náboženství, přísné výchově, sloužící k utváření charakteru dětí, a dále v úctě k mateřství. Rauschenbusch se sice sám snažil obrousit příliš patriarchální verzi rodiny tím, že postavení muže má být méně autoritativní, nicméně například trvání na sexuální čistotě mladých mužů a žen vidí jako nutný první krok k osobní spáse. Jedině tehdy může rodina prospívat společnosti, soudí Rauschenbusch, jestliže vychovává jednotlivce k osobním ctnostem, díky nimž teprve mohou ve veřejném životě působit jako občané demokratické společnosti.

Na druhé straně jeho ambice přenést evangelium z kostelů na ulici, byla velmi inspirativní a mnozí jeho následovníci, např. Norman Thomas, George McGovern či Martin Luther King jr., pokračovali v jeho ideálu nenásilného bratrství a sociální spravedlnosti. Rauschenbusch upozorňoval na to, že kapitalismus podkopává společenské a ekonomické základy, na nichž stál rodinný život střední třídy pozdní viktoriánské doby, její etiku, víru v osobní spásu a sdílení vzájemných závazků. Trh atomizuje společnost, konkurence a sobectví, prosazující se ve veřejné sféře, vedou

jednotlivce k opovržení Bohem či k jeho zavržení. "Snaha zkřesťanštit společenský řád", jak popisuje Rauschenbusch svůj projekt křesťanského socialismu v roce 1912, "znamená chránit protestantskou rodinu před bezbožným kapitalismem." ([11], 132) Rauschenbuschovo sociální evangelium kritizovalo střední třídu za to, že se vydala cestou "privatizace" náboženství, že mu vyčlenila roli pouze v soukromé oblasti.

Nicméně tón tomuto "odsunutí" náboženství do soukromé sféry udal již sto let před tím Thomas Jefferson, který prohlásil, že mu vůbec nevadí, když jeho soused řekne, že existuje dvacet bohů, stejně jako kdyby řekl, že neexistuje žádný. Jeffersonův příklad na počátku devatenáctého století podpořil věrohodnost myšlenky, že politiku je možno oddělit od toho, co má pro život člověka zásadní význam. Mnozí myslitelé chtěli jít ještě dál a tvrdili, že náboženství je třeba jednoduše odmítnout jako pověru. A byl to opět Jefferson, který odmítl zajít tak daleko. Považoval za dostatečné "privatizovat" náboženství, pokládat je za irelevantní pro politiku, ale za důležité pro osobní zdokonalení. Rauschenbusch však spatřuje v tomto, "zesoukromnění" náboženství jedno ze základních negativ kapitalistické modernosti. V roce 1917 píše: "Jestliže se pokoříme před Bohem, znamená to, že se podrobujeme svrchovanosti obecného dobra. Spása tkví právě v tomto dobrovolném přijetí obecného dobra." [12], 99)

V eseji z roku 1994 nazvaném *Religion as conversation-stopper* Rorty připomíná Jeffersonův názor, se kterým souzní, a dále konstatuje, že privatizace náboženství neznamená jeho trivializaci, jak tvrdí mnozí věřící. "Naše rodiny, naše životní lásky", píše Rorty, "jsou soukromé, nepolitické, leč nikoli triviální. Básně, které píšeme my ateisté, jsou stejně jako modlitby našich věřících přátel soukromé, nepolitické, leč nikoliv triviální. Hledání soukromé dokonalosti ať věřícími či ateisty není nikdy triviální, nicméně v pluralitní demokratické společnosti je irelevantní vzhledem k žánru politiky." [1], 170) Rawls a Habermas jsou v současnosti pro Rortyho oněmi prominentními postavami politického myšlení, které rozvíjejí centrální poselství osvícenské tradice, totiž její pokračující sekularizaci. Nicméně je to právě tento projekt sekularizace, se kterým se Walter Rauschenbusch na počátku dvacátého století utkává.

Hodnoty protestantské střední třídy, které Rauschenbusch upřednostňoval, však mladou generaci, vyrůstající v období před první světovou válkou a během ní nepřitahovaly. Rauschenbusch se o tom přesvědčil na příkladu svých dvou nestarších dětí, Winifred (Rortyho matka se narodila v roce 1894) a Hilmar (narozen v roce 1896). Protestantská rétorika a základy Rauschenbuschova sociálního evangelia byly v příkrém rozporu s množstvím liberálních, socialistických, modernistických či radikálních hnutí sledujících své vlastní sebeosvobození. Jako studenti se Winifred a Hilmar seznamují s myšlenkami Freuda, Nietzscheho, Gilmana a dalších, znovu a znovu ostře diskutují se svým otcem. V roce 1917 píše Winifred svému otci: "Necítím takřka žádné pouto, žádný vztah k současnému společenskému systému. Nemáme žádný cíl, a proto snaha o nápravu současného stavu se mi jeví jako mrhání energií. Kráčím jen tak nazdarbůh bez cíle a nejsem sama." [13], 92)

Právě korespondence mezi Walterem Rauschenbuschem a jeho dvěma nejstaršími dětmi je příkladem morální i kulturní proměny, jíž prochází americká společnost na počátku dvacátého století. Korespondence odhaluje tragický příběh neporozumění mezi otcem a dětmi, příběh, který je o to působivější, že obě strany se snaží zdůvodňovat

svoji pozici a názory racionálně, i když spolu vzájemně nesouhlasí. Zapojení Winifred do hnutí usilující o volební právo pro ženy v polovině dvacátých let, návštěvy tanečních bez garde, její postavení studentské prezidentky, koupě revolveru v roce 1916 atd., to vše byly příklady dokumentující snahu Rortyho matky o sebe-osvobození, vymanění se ze schémat a premis, na nichž Walter Rauschenbusch zakládal své sociální evangelium.

Politický vývoj Rauschenbuschových dětí, jakož i reformy uskutečňované v údobí Rooseveltova Nového údělu je utvrdily v názoru, že zásada laissez-faire uplatňovaná v soukromém životě je nezbytná pro liberální politiku. Nicméně pozdější vývoj vedl k obratu. Winifred a James Rortyovi přicházejí k názoru, že striktní oddělení soukromé a veřejné sféry, tendence privatizovat náboženství je osobnostně neuspokojivá a politicky zavádějící. Winifred obnovuje svůj vztah k náboženství, spolu s manželem Jamesem zasvětila svůj život boji za občanská práva afro-američanů. Navrací se k myšlenkám sociálního evangelia svého otce, které v mládí zavrhl. Winifred a James se pokoušejí o syntézu náboženství a politiky, etiky a veřejného závazku, přičemž v Rauschenbuschově sociálním evangeliu nyní nacházejí množství podnětů i pro jejich snahu prosadit do politiky ekologická témata.

Rortyho rodiče se tak ironii osudu ocitají ve stejném dilematu, ve kterém se nacházel Rauschenbusch, v dilematu, jehož naléhavosti v dobách svého mládí nebyli sto porozumět. A co více. Osmdesát let poté, co se Winifred tak razantně střetává se svým otcem, Rauschenbuschův vnuk, Richard Rorty, načrtává v eseji *Looking Backwards from Year 2096* skicu budoucího života Ameriky jednadvacátého století, v níž bratrství a nesobeckost vládou a sociální evangelium se z kostelů přeneslo do ulic. V Rortyho vizi bratrství zaznívá ozvěna sociálního evangelia jeho dědečka. Ozvěna, kterou jiný velký dědic Rauschenbusche, Martin Luther King ml., vtělil do textu písně *We Shall Overcome*. Ačkoliv jsme postaveni tváří v tvář dnešním i zítřejším těžkostem, nevzdáváme se snu. Jednoho dne... se synové bývalých otroků a bývalých otrokářů sejdou u jednoho stolu bratrství. Jednou budeme dál, věří i Richard Rorty.

- [1] RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books 1999.
- [2] HŘÍBEK, T.: "Nesnáze naturalismu, Rortyho přijetí v Čechách." In: *Filosofický časopis* 48, 2000, č. 1.
- [3] RORTY, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*. Překl. L. Hábová. Bratislava, Kaligram 2000.
- [4] NYSTREM, D., PUCKETT, KENT.: *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville, Prickly Pear Pamphlets 1998.
- [5] "Lofty Ideas That May Be Losing Attitude." In: *New York Times*, 1 November 1997, sec. B.
- [6] RORTY, R.: *Achieving Our Country: Leftist Thought in 20th Century America*. Cambridge, Harvard University Press 1997.
- [7] STEINFELS, P.: "Beliefs." In: *New York Times*, 11 July 1988, sec. B 16.
- [8] PHELPS, Ch.: *Young Sidney Hook: Marxist and Pragmatist*. Ithaca, Cornell University Press 1997.
- [9] RORTY, R.: *Truth and Progress*. Cambridge University Press 1998.
- [10] MINUS, P. M.: *Walter Rauschenbusch: American Reformer*. New York, Macmillan 1988.
- [11] RAUSCHENBUSCH, W.: *Christianizing the Social Order*. New York, Macmillan 1912.
- [12] RAUSCHENBUSCH, W.: *A Theology for the Social Gospel*. Nashville, Abingdon Press 1987.
- [13] BLAKE, C. N.: "Private Life and Public Commitment." In: *A Pragmatist's Progress?* Rowman and Littlefield Publishers 2000.

Mgr. Tomáš Hauer, Dr.
Katedra společenských věd VŠB-TU
ul. 17. listopadu
708 33 Ostrava
Česká republika
e-mail: Tomas.Hauer@vsb.cz