

PRAGMATIZMUS, PLURALIZMUS A POSTMODERNIZMUS

RICHARD RORTY

Philosophy and Social hope, 1998

Slovo „postmodernizmus“ sa používa na označenie toľkých vecí, až takmer stratilo význam. Ak si človek prečíta náhodne vybraný tucet z obrovského množstva kníh, v ktorých názve sa vyskytuje slovo „postmoderný“, narazí aspoň na šesť značne odlišných definícií tohto prídavného mena. Často som naliehavo zdôrazňoval, že bez neho by sme na tom boli lepšie – že toto slovo je príliš nejasné, aby mohlo vyjadrovať čokoľvek.¹ Na účely tohto článku však zvolím inú cestu. Aj keď slovo „postmoderný“ je príliš neurčité, takže jeho používaním nič neziskáme, azda by nezaškodilo vysvetliť jeho popularitu v kruhoch intelektuálov. Ponúknem vám teda predstavu o tom, prečo sa toľkí inteligentní a hlbaví ľudia zrejme nazdávajú, že v poslednom čase je všetko celkom inak.

Aj keď sa definície „postmoderného“ tak rôznia, mnohé z nich nejako súvisia s pocitom straty jednoty. Mám také podozrenie, že tento pocit straty je dôsledkom súbežnej existencie filozofického hnutia, ktoré má dnes takmer sto rokov, a predstavy, že inštitúcie liberálnej demokracie možno nevydržia. Pociť, že v poslednom čase sa všetko rozsypalo, pramení z toho, že sme sa vzdali tradičného teologicko-metafyzického presvedčenia, podľa ktorého existuje Jedna Skutočnosť a Jedna Pravda – že existuje Jeden Pravdivý Výklad Toho, Ako sa Veci Majú Naozaj –, pričom nedokážeme uveriť, že situácia sa bude postupne zlepšovať: že dejiny jedného dňa vyvrcholia všeobecným osvojením rovnostárskych, demokratických zvykov a inštitúcií. Tvrdím, že tohto presvedčenia sme sa vzdali po Darwinovom výklade pôvodu človeka. Táto neschopnosť uveriť sa v posledných desaťročiach neustále prehľbovala – potom, čo sa jasne ukázalo, že Európa už neovláda

celú planétu a že sociálno-politická budúcnosť ľudstva je celkom nepredvídateľná.

Freud to vyjadril skvele, keď povedal, že za postupnú kataklizmičnú decentralizáciu nesú zodpovednosť traja ľudia: Kopernik, pokiaľ ide o planétu Zem, Darwin, pokiaľ ide o ľudský rod a on sám, pokiaľ ide o vedomú myseľ. Dokončíme túto metaforu tvrdením, že 19. storočie bolo ochotné vzdať sa presvedčenia, že stvorený vesmír existuje kvôli ľudskému rodu, a vymeniť ho za vieru, že ľudský rod napokon prevzal svoj osud do vlastných rúk. Tento názor sa však spájal s vierou, že Európa je centrom sveta – a túto vieru si už končiace 20. storočie nedokáže uchovať. Kým intelektuáli 19. storočia sa podujali nahradiť metafyzickú útechu historickou nádejou, intelektuáli konca 20. storočia majú pocit, že história ich sklamala, a prežívajú bezbrehú, patetickú beznádej.

Môj výklad týchto zmien sa delí na dve časti: v prvej sa zdôrazňuje Darwinov význam z hľadiska vývoja utilitarizmu, pragmatizmu a sociálnej nádeje 20. storočia; druhá vychádza z výkladu našej súčasnej historickej situácie Clifforda Geertza v jeho poslednej knihe *Rozsypaný svet (A World in Pieces)*.²

Platón a ortodoxná kresťanská teológia nám tvrdili, že ľudské bytosti sa skladajú zo zvieracej a božskej časti. Božská časť je zvlášť pridanou súčasťou. Jej prítomnosť v nás je dôkazom existencie iného, vyššieho, nehmotného a neviditeľného sveta – sveta, ktorý nám ponúka vykúpenie z času a náhodnosti.

Tento dualistický výklad je prijateľný a presvedčivý. Naozaj sa od zvierat veľmi líšime a zdá sa, že tento rozdiel nemožno vysvetliť len väčšou zložitosťou. Lucretius a Hobbes sa nám snažili nahovoriť, že zložitost' na vysvetlenie vlastne stačí – že sme tak ako všetko ostatné vo vesmíre náhodnými produktmi zhlukov čiastočiek. No pred Darwinom nemal tento výklad žiadnych významných nasledovníkov. Pla-

tonikom a kresťanom bolo ľahko tvrdiť, že materialistické filozofie sú len zvrátenými pokusmi o regres na úroveň zvierat.

Vďaka Darwinovi si však materializmus získal rešpekt. Jeho výklad rozdielu medzi nami a zvieratmi sa stal súčasťou *common sense* vzdelaných ľudí. Malo to dve príčiny. Darwin prišiel s prvým podrobným a prijateľným vysvetlením, ktoré odpovedalo na otázku, ako sa z víru čiastočiek, ktorý nemá žiadny zmysel, mohli zrodiť život a inteligencia. (Lucretius ani Hobbes nemohli ponúknuť nijaký evolučný príbeh; ponúkali iba abstraktnú teoretickú možnosť.) No potom, čo podrobnosti Darwinovho príbehu doplnila Mendelova genetika a nasledujúci boom v paleontologickom výskume, získal takú presvedčivosť, že sa stal hrozbou pre celú západnú teologickú a filozofickú tradíciu. Bol to prvý dramatický čin, ktorý vážne spochybnil Platónov mýtus o jaskyni a Danteho Božskú komédiu. Ako produkt imaginácie na úrovni týchto veľkých diel ponúkol tento príbeh takú istú kombináciu dobrodružného románu hľadačov pokladov a teoretickej syntézy.

No Darwinova teória by sa nikdy nebola stala súčasťou *common sense* európskych intelektuálov, keby jej demokratické revolúcie konca 18. storočia spolu s priemyselnou revolúciou neboli pripravili na to základy. Tieto revolúcie, vzaté všetky dohromady, svedčia o schopnosti ľudí zmeniť podmienky ľudského života; vďaka nim mohli byť Európania 19. storočia plne presvedčení o tom, že ľudstvo dokáže prevziať zodpovednosť za svoje záležitosti. Na rozdiel od svojich predkov mali títo Európania pocit, že môžu konať na vlastnú päsť – že môžu dosiahnuť ľudskú dokonalosť, a nemusia sa pritom spoliehať na mimoludskú silu.

V minulosti sa zdalo, že iba prítomnosť takejto sily dokáže vysvetliť fakt, že nežijeme, alebo by sme aspoň nemali žiť tak, ako zvieratá. Intelektuáli považovali za samozrejmé, že sme spojení s bohmi – buď

vďaka zvláštnej božej priazni, alebo vďaka tomu, že máme s božským rovnakú prirodzenosť. Tá sa u ľudí prejavuje ako zvláštna, pridaná súčasť, ktorú zvieratá nemajú – je to duša či myseľ. Platón tvrdil, že ak by táto súčasť a toto spojenie neexistovali, Sokratov život by stratil zmysel. Neexistoval by totiž dôvod, prečo by sme nemali klesnúť späť na zvieraciu úroveň ľudí ako Kleón či Kallikles.

Aj pred Platónom i po ňom sa náboženský myslitelia nazdávali, že ak majú ľudia žiť spolu v mieri a svornosti, prikázania a prozreteľné zásahy osobného boha či bohov sú nevyhnutné. U Platóna a v sekularistickej filozofickej tradícii, ktorú pomohol založiť, bolo božstvo depersonalizované, zbavené vôle a emócií. No teisti i sekularisti sa zhodli na tom, že my ľudia dokážeme viac, než len bojovať o prežitie a množiť sa, a to len preto, že všetci máme čosi vzácne, čo zvieratá nemajú. Toto čosi navyše nám dáva schopnosť spolupracovať. Spolupracujeme, lebo nám to niekto, resp. niečo prikazuje: buď Boh, alebo napríklad Kantova čistá, neempirická schopnosť praktického rozumu.

V Európe i Amerike 19. storočia veľmi mnohí intelektuáli začali premýšľať o tom, či ich predchodcovia neprikladali príliš veľký význam idei morálky ako poslušnosti – ako podriadenosti napríklad Desiatim prikázaniam, Platónovej idei dobra či Kantovmu kategorickému imperatívu. Keď Blake napísal, že „jeden zákon pre leva a kus hovädzieho dobytku je útlakom“, a keď Shelley napísal, že básnici sú neuznanými zákonodarcami sveta, anticipovali tým Nietzscheho myšlienku, že na miesto okupované poslušnosťou by mohlo nastúpiť sebaútváranie.

Romantikov inšpiroval úspech antimonarchistických a antiklerikalistických revolúcií k myšlienke, že túžba poslúchať je príznakom nezrelosti. Vďaka týmto výdobytkom si mohli predstavovať, že vybudujú nový Jeruzalem bez Božej pomoci a vytvoria spoločnosť, v ktorej muži i ženy budú viesť

dokonalý život, aký sa dovtedy zdal možný iba v neviditeľnom, nehmotnom posmrtnom raji. Obraz napredovania smerom k takejto spoločnosti – takpovediac horizontálny pokrok – začal nahrádzať platónske či dantovské obrazy vertikálneho vzostupu. Namiesto Boha, Rozumu, a Prírody začali ako zdroj ľudskej nádeje nastupovať dejiny. Keď sa objavil Darwin, jeho príbeh prehistórie ľudstva tento proces výmeny podporil. Uvážené sebauváranie, vedomé prekonávanie minulosti bolo totiž možné chápať ako nekonečné pokračovanie biologického príbehu živočíšnych druhov, ktoré sa navzájom prekonávajú, aj keď nevedomene.

Toto nebývalé vytrysknutie ľudskej sebadôvery patrí k známemu príbehu spolu s predstavou, že to, ako Darwin postavil človeka na úroveň zvierat, si v starších obdobiach nemohlo získať dôveryhodnosť. Mnohí historici ideí poznamenávajú, že by sme našu dokonale vyvinutú zvieraciu úroveň neboli dokázali prijať, keby sme ešte stále potrebovali mimoludskú autoritu, akú potrebovali naši predkovia. Teraz by som však chcel vyjadriť jednu menej známu myšlienku: tento vývoj nám totiž umožnil uveriť v existenciu mnohých odlišných, ale rovnako hodnotných druhov ľudského života. Predstava konvergencie k jednote už nebola taká lákavá. Vertikálny vzostup od Mnohého k Jednému takúto konvergenciu predpokladá, no horizontálny progres možno chápať ako neustále narastajúce množenie.

Od Platóna po Hegela bolo prirodzené chápať rôzne spôsoby prežívania ľudského života ako hierarchicky usporiadané. Kňazi stáli nad bojovníkmi, múdri nad nevzdelancami, patriarchovia nad svojimi manželkami, šľachta nad obyčajnými ľuďmi, *Geisteswissenschaftler* nad *Naturwissenschaftler*. Takéto hierarchie sa vytvárali na základe kalkulácie pomerného podielu zvierat a zvlášť pridanej súčasti, vďaka ktorej sme skutočnými ľuďmi. Tvrdilo sa, že ženy majú

tejto súčasti menej ako muži, barbari menej ako Gréci, otroci menej ako slobodní, pohania menej ako skutoční veriaci, čierni menej než bieli atď. Štandardným spôsobom zdôvodňovania subordinácie a podrobenosti bolo odvolávanie sa na túto súčasť a na túto hierarchiu. Odkedy Platón napísal prvý vertikálny fantastický príbeh, klásť otázky typu „Aké miesto to má vo Veľkom Refazci Bytia?“ alebo „Aké miesto to zaujíma 'na svetových schodištiach vedúcich k oltáru', ktoré smerujú od prírody nahor k Bohu?“ bolo prirodzené.

Po Darwinovi však človek mohol začať veriť, že príroda nevedie nikam nahor – že príroda nemá nijaký zámer. Táto idea zasa navodzovala predstavu, že rozdiel medzi zvieratmi a ľuďmi nie je dôkazom existencie nehmotného božstva. Ďalej navodzovala predstavu, že zmysel ľudského života si musia vytvoriť ľudia a že pri odpovedi na otázku, či volili správne, sa nemôžu odvolávať na nejaké mimoludské kritérium. Vďaka tejto druhej predstave sa radikálny pluralizmus stal intelektuálne životaschopný. Človek si totiž mohol začať predstavovať, že zmysel jedného ľudského života má možno len máločo spoločného so zmyslom hocikakého iného ľudského života, pričom to neznamená, že by bol horší. Táto posledná myšlienka umožnila mysliteľom oddeliť potrebu sociálnej spolupráce (a následnú potrebu dohodnúť sa na tom, čo treba urobiť pre verejné účely) od otázky Grékov: Čo je pre človeka dobrý život?

Tento vývoj umožnil človeku pochopiť, že cieľom sociálnej organizácie je skôr sloboda než cnosť, a umožnil mu pochopiť cnosť tak, ako ich chápal Menon, a nie tak ako Sokrates: ako zbierku navzájom nesúvisiacich vynikajúcich vlastností. Platónske hľadanie jednoty bolo možné nahradiť rabelaisovským citom pre hodnotu absolútnej ľudskej rozmanitosti. V čom konkrétne tento vývoj ľuďom pomohol: sex už nechápali ako čosi zvieracie, ako čosi „nižšie“ než hocikajáký iný zdroj ľudského pôžitku (napríklad

náboženská zanietenosť, filozofická reflexia či umelecká tvorba). V 20. storočí kráčala predstava, že sme slobodní občania demokraticky riadených republík, ruka v ruku s predstavou, že zdroje pôžitkov nášho blížneho sa nás netýkajú.

Táto myšlienka tvorí jadro Millovho diela *O slobode* (*On liberty*), rozpravy začínajúcej mottom (pochádzajúcim od Wilhelma Humboldta), v ktorom sa hovorí, že zmyslom sociálnej organizácie je podporiť čo najširšiu ľudskú diverzitu. Od romantikov sa Mill naučil, že možno nemá význam zoraďovať básne či ľudí podľa jedinej, vopred danej stupnice; to, čo sa cení, je originalita a autentickosť, a nie podrobovanie sa vopred danému štandardu.

Mill a ďalší romantickí utilitaristi si teda mohli začať predstavovať, že jediná prijateľná odpoveď na otázku „Čo je skutočne dobré“? znie: „Ľudské šťastie“; a zároveň mohli pripustiť, že táto odpoveď nie je žiadnym vodidlom pri výbere medzi rôznymi alternatívami ľudského života. Mill vedel, že jeho život i život Hariet Taylorovej boli lepšie než život väčšiny ich spoluobčanov; a rovnako vedel, že Sokratov život bol lepší než život prasaťa. No bol ochotný pripustiť, že to nevie dokázať tak, aby títo spoluobčania boli s jeho dôkazom spokojní, a bol ochotný vyvodiť z toho záver, že demokratické občianske práva a povinnosti nevyžadujú, aby sa ľudia na hodnote týchto jednotlivých druhov života dohodli.

Táto línia myslenia vyvrcholila vtedy, keď pragmatizmus odmietol ideu, že pravda spočíva v korešpondencii so skutočnosťou. Z tohto odmietnutia totiž vyplýva istý dôsledok: hľadanie pravdy sa nelíši od hľadania ľudského šťastia. Ďalej z neho vyplýva, že nie je potrebné vytvárať zo všetkých pravdivých výpovedí jedinú koherentnú a jednotnú víziu skutočnosti.

Francúzsky filozof René Berthelot nazval svoju knihu, ktorá vyšla v roku 1912, *Romantický utilitarizmus: skúmanie pragmatistického hnutia*. Podľa mňa bol názov

presný a výstižný. A taká bola aj Berthelotova predstava, že Nietzscheho a Jamesa zaujímala tá istá otázka: Keď tu už máme darwinovský výklad vzniku človeka, môžeme svoje skúmania aj naďalej chápať ako úsilie o Jediný Pravdivý Výklad toho, ako sa Veci Majú v Skutočnosti? Nemali by sme namiesto toho postaviť ideu plurality rôznych cieľov skúmania – ktoré môžu vyžadovať vzájomné prispôsobovanie, ale nevyžadujú syntézu? Nemohli by sme pravdivé presvedčenia považovať za spoľahlivé vodidlá ľudského konania, a nie za verné reprezentácie čohosi mimo človeka?

Utilitaristické tvrdenie, že naším jediným cieľom je ľudské šťastie a že nijaké Božie prikázanie či filozofický princíp nemajú žiadnu morálnu autoritu, pokiaľ neprispievajú k dosiahnutiu tohto cieľa, má za následok pragmatistické tvrdenie, podľa ktorého naša túžba po pravde nemôže prevýšiť našu túžbu po šťastí. V istom zmysle majú kritici utilitarizmu a pragmatizmu pravdu, keď tvrdia, že tieto teórie stavajú ľudské bytosti na úroveň zvierata. Oba tieto smery totiž ignorujú ideu onej zvlášť pridanej súčasti. Namiesto nej kladú ideu, že ľudské bytosti majú – vďaka tomu, že vynašli jazyk – oveľa širší repertoár správania ako zvieratá, a preto nachádzajú oveľa rozmanitejšie a zaujímavejšie formy potešenia.

Termín „filozofický pluralizmus“ budem používať v zmysle teórie, podľa ktorej existuje potenciálne nekonečné množstvo rovnako hodnotných spôsobov, ako žiť, a že tieto spôsoby nemožno zoraďovať podľa stupňa dokonalosti, ale iba z hľadiska toho, ako prispievajú k šťastiu tých, čo ich prežívajú, a k šťastiu spoločenstiev, v ktorých títo ľudia žijú. Táto forma pluralizmu je votkaná do zakladajúcich dokumentov utilitarizmu i pragmatizmu.

William James, ktorý sa považoval za mysliteľa kráčajúceho v Millových šľapajách – a ktorý pre náš pojem pravdy urobil to, čo Mill urobil pre náš pojem správneho konania –, strávil polovicu svojho filozofického

života križiackym ťažením proti idealistickej teórii, podľa ktorej univerzum a Pravda musia nejako tvoriť Jedno. Konkrétne, nástojčivo tvrdil, že veda a náboženstvo by mohli veľmi dobre koexistovať, len čo by sa vyjasnilo, že tieto dve oblasti kultúry slúžia odlišným účelom a že rôzne účely si vyžadujú rôzne nástroje. Nástroje náboženstva sú potrebné na to, aby umožnili isté typy ľudského života, ale nehodia sa na iné. Vedecké nástroje sa z hľadiska mnohých ľudských projektov nedajú použiť, ale sú veľmi užitočné z hľadiska mnohých iných projektov.

Nietzsche, ktorého Berthelot nazval „nemeckým pragmatistom“, súhlasil v otázke pravdy s Jamesom. Strávil veľa času bojom proti idei, že to, čo nazývame „poznáním“, nie je nič viac ako rad trikov, ako udržať nažive a v zdraví isté druhy. Nietzsche sa ukázal ako nevďačný ignorant a robil si posmech z Milla aj z Darwina, ale neváhal si prisvojiť ich najlepšie myšlienky. Keby bol v živote prečítal niečo z Jamesa, zrejme by v ňom nebol objavil tak isto Emersonovho žiaka, ako bol on sám, ale bol by ho vysmial ako nečestného, vypočítavého yankeevského kupca. U Nietzscheho by však nikdy nenašli odozvu Jamesove a Deweyho výzvy adresované do budúcnosti, podľa ktorých by sme mali tvoriť neustále sa rozrastajúcu hojnosť nových druhov ľudského života, nových typov ľudských bytostí.

Ak chceme porozumieť postdarwinovskému itelektuálnemu životu, je podľa mňa dôležité pochopiť, prečo pragmatisti odmietli korešpondenčný výklad pravdy: odmietajú totiž teóriu, podľa ktorej sú pravdivé presvedčenia vernými reprezentáciami už existujúcej skutočnosti. Zároveň odmietajú veriť, že skutočnosť mimo človeka má akúsi inherentnú vnútornú povahu, ktorú by ľudia mali rešpektovať. Pojmy ako „Skutočnosť“ či „Príroda“ nahradili Nietzsche a James biologickým pojmom prostredia. Prostredie, v ktorom my, ľudia, žijeme,

stavia pred nás problémy, ale nemusíme ho rešpektovať ani poslúchať tak, ako rešpektujeme a poslúchame rozum s veľkým R a prírodu s veľkým P. Našou úlohou je toto prostredie ovládnuť alebo sa mu prispôbiť, a nie reprezentovať ho či zodpovedať mu. Predstava, že našou morálnou povinnosťou je korešpondovať so skutočnosťou, je pre Nietzscheho a Jamesa rovnako nezmyselná ako predstava, že jedinou povinnosťou človeka je zapáčiť sa Bohu.

Najjasnejšie sa spojitost medzi darwinizmom a pragmatizmom ukáže, keď si položíme otázku: V ktorom momente biologickej evolúcie sa organizmy prestali so skutočnosťou len vyrovnávať a začali ju reprezentovať? Ak formulujeme takúto hádanku, naznačujeme tým aj odpoveď: Možno, že organizmy nikdy nezačali skutočnosť reprezentovať. Celá idea reprezentácie bola možno iba nepoužiteľnou a neplodnou metaforou. Táto metafora bola možno inšpirovaná potrebou spojenia s mocnou mimoludskou autoritou, tou istou potrebou, v dôsledku ktorej si kňazi o sebe mysleli, že sú viac ľudskí než bojovníci. A Francúzska revolúcia a priemyselná revolúcia možno dodali ľuďom novú sebadôveru: môžu ignorovať ideu reprezentácie skutočnosti a nahradiť ju ideou jej využívania.

Ak sa zriekneme teórie korešpondencie, už nemusíme trvať na tom, že pravda, podobne ako skutočnosť, je jedna a jednoliata. Ak je pravdivé presvedčenie jednoducho také presvedčenie, ktoré spravdila víťazí v súťaži o úspešné budúce konanie, potom azda netreba zmierovať všetky presvedčenia jedného človeka so všetkými presvedčeniami nejakého iného človeka – nemusíme sa snažiť vidieť skutočnosť rigidne a ako celok. James výstižne upozorňoval na to, že naše presvedčenia azda možno rozškatuľkovať, takže fakt, že niekto pravidelne chodí do kostola, netreba zmierovať s tým, že pracuje ako evolučný biológ. Konflikt medzi presvedčeniami, ktoré sme si os-

vojili na rôzne účely, nastane iba vtedy, keď sa zapojíme do projektov sociálnej kooperácie, keď sa musíme zhodnúť na tom, čo treba urobiť. Snaha o uskutočnenie politickej utópie sa tým oddeľuje od náboženstva i vedy. Nemá nijaké náboženské, vedecké či filozofické, ale iba utilitaristické a pragmatické základy. Z pohľadu pragmatistov nezodpovedá liberálna demokratická utópia ľudskej prirodzenosti či požiadavkám ahistorického morálneho zákona o nič viac než fašistická tyrania. Táto utópia však oveľa pravdepodobnejšie povedie k väčšiemu ľudskému šťastiu. Dokonalá spoločnosť nebude žiť podľa vopred existujúceho štandardu; bude to umelecký produkt zrodený v takom istom dlhotrvajúcom a ťažkom procese pokusov a omylov, aký si vyžaduje každé iné tvorivé úsilie.

Doteraz som sa snažil ukázať, ako sa darwinizmus, utilitarizmus a pragmatizmus spojili, vyzdvihli pluralitu nad jednotu – ako rozplynutie tradičného teologicko-metafyzického obrazu sveta pomohlo európskym

intelektuálom zbaviť sa idey Jediného Správneho Výkladu Toho, Ako sa Veci Majú v Skutočnosti. Toto prehodnotenie tradičných filozofických hodnôt im pomohli uskutočniť nové sociálne nádeje, ktorými sa naplnilo 19. storočie, a výsledný filozofický pluralizmus posilnil v nich pocit, že dokonalá spoločnosť umožní čoraz širšiu ľudskú diverzitu. Na konci tohto storočia sa predstava, že ľudský rod sa prebúral cez odveké bariéry a začína vytvárať globálne, kozmopolitické, sociálnodemokratické, pluralistické spoločenstvo, zdala ako celkom prijateľná. Inštitúcie tejto dokonalej spoločnosti nebudú rušiť tradičné nerovnosti, ale poskytnú široký priestor ich príslušníkom, aby mohli uskutočňovať svoje individuálne vízie ľudskej dokonalosti.

Teraz preberieme niektoré otázky, ktoré začali ťažiť intelektuálov v posledných desaťročiach a ktoré sa často označujú ako „problémy postmodernity“. Tieto otázky sa kladú v dôsledku toho, že liberalizmus, t. j. úsilie o takúto dokonalú spoločnosť, je sám

„kultúrne špecifickým fenoménom, ktorý sa zrodil na Západe a tam sa aj rozvíjal“ (Clifford Geertz). Geertz ďalej hovorí, že univerzalizmus, ktorému je liberalizmus oddaný a ktorému sa z jeho strany dostáva podpory, „ho priviedol do otvoreného konfliktu s inými formami univerzalizmu, ktoré majú podobný zámer, najvýraznejšie s univerzalizmom, aký presadzuje islam vo svojej prívrážnej podobe, ako aj s množstvom alternatívnych verzií dobrého, správneho a nespochybniteľného v japonskej, indickej, africkej či singapúrskej podobe; podľa týchto verzií je západný univerzalizmus iba ďalším z pokusov nanútiť západné hodnoty ostatnému svetu – pokračovaním kolonializmu inými prostriedkami.“⁴

To, čo hovorí Geertz o liberalizme, platí aj o jeho filozofických partneroch, utilitarizme a pragmatizme. Väčšinu z tých, ktorých priťahujú tieto dve filozofické teórie, tvoria tí, ktorí sa už predtým rozhodli, že ich obľúbenou utópiou je utópia opísaná v diele *O slobode*: je to svet, v ktorom už nič nie je sväté, okrem slobody žiť svoj život podľa vlastných noriem, a kde nie je zakázané nič, čo neobmedzuje slobodu ostatných. Ak človek stratí vieru v túto utópiu, zrejme začne pochybovať o filozofickom pluralizme.

Hoci tento partnerský vzťah je skutočný a dôležitý, malo by byť jasné, že ani utilitarizmus, ani pragmatizmus nenesú so sebou oddanosť liberalizmu. Preto môže byť Nietzsche rovnako dobrým pragmatistom ako James a Dostojevského Veľký inkvizítor rovnako dobrým utilitaristom ako Mill. Na druhej strane, liberalizmus môže mať ľahko za následok utilitarizmus a pragmatizmus. Hoci romantickí utilitaristi nechcú nevyhnutne zbaviť svet ilúzií, rozhodne chcú odkliať minulosť. Musia teda mnohé, čo sa zdalo pevné, nechať rozplynúť do vzduchu. Redefinícia „správneho“, akú ponúka Mill, a redefinícia „pravdivého“, akú ponúka James, sú z hľadiska tohto procesu rozplývania nevyhnutné. Každá neutilitaristická definícia „správneho“ a každá nepragma-

tická definícia „pravdivého“ bude podporovať a povzbudzovať ideu, že existuje nejaká autorita – napríklad večný morálny zákon či pravá vnútorná štruktúra skutočnosti –, ktorá stojí vyššie ako dohoda slobodných ľudských bytostí o tom, čo treba robiť alebo v čo treba veriť.

Geertz hovorí, že stúpenci liberalizmu „ho musia poňať nanovo nie ako pohľad odnikiaľ, ale ako pohľad zo špeciálneho miesta (istého druhu) západnej politickej skúsenosti, ako vyjadrenie... našej predstavy o tom, čo sme sa ako dedičia tejto skúsenosti naučili o tom, ako môžu rozdielni ľudia žiť pomiešaní dohromady a do istej miery sa navzájom rešpektovať.“⁵

Dewey chcel, aby sme pragmatizmus chápali presne takto: nie ako výsledok hlbšieho porozumenia vnútornej podstaty pravdy či poznania, ale ako taký pohľad na pravdu a poznanie, ktorý človek prijme zrejme vtedy, ak je ako výsledok jeho vlastnej skúsenosti s rôznymi sociálno-politickými alternatívami jeho najvyššou nádejou vytvorenie liberálnej utópie, ako ju načrtnol Mill. Pragmatisti sú celkom zžití s ideou, že politická teória by mala sama chápať ako teóriu, v ktorej nejde o rôzne formy podnetov na budúce konanie, rodiace sa z nedávnej historickej skúsenosti; nemala by sa snažiť legitimizovať produkt tejto skúsenosti odvolávaním sa na čosi ahistorické.

No skeptici, ktorých cituje Geertz, t. j. ľudia podozrievajúci liberalizmus z pokusu nanútiť výsledok špecificky európskej skúsenosti ľuďom bez tejto skúsenosti, nám chcú zrejme vsugerovať európsku vieru v liberalizmus a jeho filozofické dôsledky jednoducho ako vieru, že Európe sa podarí prinútiť ostatný svet podriaďiť sa jej vlastnej vôli. Títo skeptici sa pýtajú: Ako môžete vy Európania vedieť, či je vaša oddanosť liberalizmu výsledkom jeho skutočných predností, alebo iba výsledkom úspešného ovládnutia väčšiny zdrojov a väčšiny svetovej populácie liberálnymi spoločnosťami?

Títo skeptici nám sugerujú, že včerajšia neobmedzená viera v liberalizmus a jeho filozofické dôsledky bola možno výsledkom mlčky predpokladaného presvedčenia o víťazstve liberalizmu. Od počiatku koloniálnej éry až po nedávnu minulosť sa väčšine Európanov zdalo ako samozrejmé a mnohým Neeurópanom ako prijateľné, že nič nedokáže odolať sile európskeho intelektuálneho príkladu – tak, ako nič nedokáže odolať sile európskej obchodnej a vojenskej moci. No nebolo prehodnotenie tradičných filozofických hodnôt, o ktorom som hovoril – posun od jednoty k pluralite – jednoducho pokusom filozofov pridať sa k ekonomicky a vojensky víťaznej strane? Je možné, že filozofia sa jednoducho pridala k zástupom väčšiny?

Deweyovská odpoveď takému postkoloniálnemu skeptikovi by znela asi takto: Iste, pragmatizmus ani utilitarizmus by sa možno bez postrčenia kolonialistickým a imperialistickým triumfalizmom nikdy neboli odlepili od zeme. Ale čo na tom záleží? Otázkou nie je to, či popularnosť týchto filozofických názorov vyplynula z okolnosti, že niekto bol niekedy prechodne pri moci; ide o to, či dnes môže niekto ponúknuť nejaké lepšie idey alebo lepšie utópie. My pragmatisti netvrdíme, že moderná Európa má nejaký najhlbší vhľad do večných, ahistorických záležitostí. Tvrdíme iba to, že náš pokus sa podaril: ukázali sme, ako možno dať ľuďom istú mieru vzájomného rešpektu a čoraz väčší kus ľudského šťastia, čo sa v porovnaní s každou inou cestou doteraz ponúknutou javí ako sľubnejšie.

Skúsme zhodnotiť túto odpoveď a považujeme o niektorých príčinách, prečo už Európa zrejme nie je avantgardou ľudského rodu, o príčinách, prečo sa zdá absurdné a nepravdepodobné, že by niekedy mala zavládnuť globálna liberálna utópia. Tu sú tri z nich:

1. Európska demokratická vláda nemôže existovať bez istého európskeho život-

ného štandardu – bez strednej vrstvy a dobre zavedených inštitúcií občianskej spoločnosti, ktoré tento štandard umožňujú. Bez nich nemôžu existovať dostatočne vzdelaní voliči s dostatkom voľného času, aby sa mohli na demokratickom procese zúčastňovať. Na svete je však príliš mnoho ľudí a príliš málo prírodných zdrojov, takže tento životný štandard nie je dostupný všetkým.

2. Nenásytní a sebeckí kleptokrati sú v posledných desaťročiach oveľa rafinovanejší. Čínski a nigérijskí generáli a ich kópie po celom svete sa poučili z neúspechov totalitarizmu 20. storočia – vyhýbajú sa ideológii a sú pragmatickí. Klamú, podvádzajú a kradnú oveľa uhladenejšie a prefikanejšie než napríklad tí, ktorých využívala stará komunistická nomenklatúra. Takže nech už koniec studenej vojny urobil pre víťazstvo kapitalizmu čokoľvek, pokiaľ ide o pokrok demokracie neposkytuje žiadny dôvod na optimizmus.

3. Dosiahnuť liberálnu utópiu v globálnom meradle by si vyžadovalo ustanoviť svetovú federáciu s globálnym monopolom na použitie sily; je to ten typ federácie, aký v 21. storočí opisuje hocijaká utopická rada publikácií science fiction. (Michael Lind poukázal na to, že jedinými príbehmi science fiction, v ktorých ešte stále existuje pluralita zvrchovaných štátov, sú apokalyptické dystópie.) Pravdepodobnosť založenia takejto federácie je však oveľa menšia, než bola v roku 1945, keď sa zakladala Organizácia spojených národov. Staré národné štáty, bývalé kolónie a bývalé federácie sa neustále delia, čím sa svetová vláda stáva každým rokom nepravdepodobnejšia. Aj keby nám teda technika aj nejakou pomohla vniest rovnováhu do vzťahu medzi populáciou a zdrojmi a ak by aj chudobní už nemuseli niesť na svojich pleciah kleptokratov, ešte stále by sme nemali vyhrané. Lebo skôr či neskôr nejakí idioti v uniformách začnú stláčať gombíky spúšťajúce nukleárne zbrane a z našich

vnukov sa stanú obyvatelia dystópie – tak ako vo filme *Road Warrior*.

To sú podľa mňa tri hodnoverné príčiny tvoriace základ nášho presvedčenia, že ani demokratická sloboda, ani filozofický pluralizmus budúce storočie neprežijú. Keby som bol obyvateľom Olympu, čo rád stávky, asi by som sa stavil so svojimi božskými kolegami, že pragmatizmus a liberalizmus budú za sto rokov v radoch smrteľníkov iba vzdialenými spomienkami. Lebo potom bude zrejme existovať už len veľmi málo knižníc bez vyradených kníh a bude zrejme len málo takých, čo vôbec niekedy počuli o Milllovi, Nietzsche, Jamesovi, Deweym alebo o slobodných odboroch, slobode tlače a demokratických voľbách.

Ani jedna z týchto príčin, pre ktoré sny Európanov 19. storočia môžu byť z hľadiska 21. storočia irelevantné, nám nedávajú nijaký dôvod spochybňovať fakt, že liberalizmus, pragmatizmus či utilitarizmus sú lepšie ako ich rôzni súper – tak, ako ani pád čerstvo konvertovanej Rímskej ríše nebol pre Augustína a jeho súčasníkov dôvodom pochybovať o tom, že kresťanstvo je lepšie ako pohanstvo.

Uvažovanie o týchto príčinách nám nepomôže urobiť ani to, k čomu nás vyzýva Geertz, keď volá po „novom druhu politiky“, „ktorá nepovažuje etnické, náboženské, rasové, jazykové či regionálne sebavedomie až za takú iracionálnosť, zastaranú a vrozenú, že by ju bolo treba potláčať či transcendovať, za bláznovstvo, ktoré by bolo treba hlučne odsúdiť, či za zaslepenosť, ktorú si netreba všimnúť; „nová politika“ to všetko považuje tak, ako každý iný sociálny problém – povedzme nerovnosť či zneužívanie moci – za realitu, ktorej treba čeliť, s ktorou treba niečo urobiť, premeniť ju a zvládnuť ju.“⁶

Keď som túto vetu v Greetzovej knihe čítal po prvýkrát, súhlasil som s ňou. No keď som o nej začal premýšľať, uvedomil som si, že súhlasím skôr s jej duchom ako s jej literou. Za jej ducha som považoval to, že

k ľuďom, ktorí prejavia takéto sebavedomie, by sme mali pristupovať tak, ako k všetkým ostatným potenciálnym spoluobčanom svetovej federácie: mali by sme brať ich problémy vážne a diskutovať o nich. No keď človek zoberie Geertzovu vetu doslovne, môže logicky namietnuť, že ak niečo pokladáme za zastaranú, vrozenú iracionalitu a zároveň za realitu, ktorej treba čeliť, niečo s ňou urobiť, premeniť ju a zvládnuť, nie je v tom žiadne protirečenie.

Podľa mňa musíme nástojiť na tom, že vskutku nejde o protirečenie, keďže sa časť hovorí, že filozofi-pluralisti, napríklad ja, sa musia vzdať pojmu „iracionality“. Ale nie je to tak. Môžeme tento pojem úplne pokojne používať, pokiaľ ním označujeme porušenie prikázania ahistorickej autority zvanej Rozum.

Za posledné dve storočia sme sa o tom, ako rasy a náboženstvá môžu žiť pospolu vo vzájomnej úcte, toho naučili pomerne dosť. Ak na to, čo sme sa naučili, zabudneme, môžu nás logicky označiť za iracionálnych. Tvrdenie, že národy sveta konajú iracionálne, keď nebudujú svetovú vládu, v prospech ktorej by sa vzdali svojej suverenity a svojich nukleárných výbušných hlavíc, že Nemci konali iracionálne, keď prijali Hitlerov návrh na vyvlastnenie židovských spoluobčanov, a že srbskí roľníci konali iracionálne, keď prijali Miloševićov podnet a plienili a znásilňovali svojich susedov, s ktorými žili päťdesiat rokov v mieri, je z pragmatického i pluralistického hľadiska rozumné. Pokiaľ sa „postmoderné“ filozofické myslenie stotožňuje s bezduchým a hlúpym kultúrnym relativizmom – s predstavou, že každá hlúposť, ktorá sama seba označí za kultúru, je hodná rešpektu –, potom pre takéto myslenie nemám porozumenie. Nezdá sa mi však, že z toho, čo som nazval „filozofickým pluralizmom“, by vyplývala podobná hlúposť. Príčinou snahy pokúšať sa presvedčiť, a nie používať silu, urobiť všetko, čo je v našich silách, aby sme vychádzali po dobrom s ľuďmi, ktorých presvedčenia sú zastarané a vrozené, je

jednoducho fakt, že použitie sily, výsmech či urážky zrejme rozsah ľudského šťastia zredukujú.

K tejto múdrej utilitaristickej rade už ani nemusíme dodávať, že každá kultúra má nejakú inherentnú hodnotu. Zistili sme, že pokúšať sa pripísať všetkým kultúram a ľuďom nejaké miesto na hierarchickej stupnici je márne; no toto zistenie nepochybňuje zrejmy fakt, že existuje množstvo kultúr, bez ktorých by sme boli na tom lepšie, a že existuje aj množstvo takých ľudí. Z tvrdenia, že takáto stupnica neexistuje, že sme jednoducho múdre zvieratá usilujúce o čo najväčšie šťastie tým, že neustále znovu objavujeme sami seba, žiadne relativistické dôsledky nevyplývajú. Rozdiel medzi pluralizmom a kultúrnym relativizmom je rozdielom medzi pragmaticky zdôvodnenou toleranciou a tupou nezodpovednosťou.

Toľko k mojej predstave, že populárnosť výrazu „postmodernizmus“, ktorý nemá žiadny význam, je výsledkom neschopnosti odporovať tvrdeniam filozofického pluralizmu a celkom logickej obavy, že história sa chystá obrátiť proti nám. No na záver chcem nadhodiť problém nepopulárnosti tohto termínu – problém rétoriky tých, čo toto slovo používajú ako hanlivý výraz.

Mnohí moji kolegovia – filozofi používajú termín „postmodernistický relativizmus“ tak, ako keby to bol pleonazmus a ako keby utilitaristi, pragmatisti a filozofi-pluralisti vo všeobecnosti spáchali akúsi „zradu vzdelancov“, ako to nazval Julien Benda. Často nám sugerujú, že keby sa filozofi kedysi zjednotili za pomoci starých dobrých teologicko-metafyzických právd – alebo keby Jamesa a Nietzscheho zadusili už v kolíske – osud ľudstva by mohol byť iný. Tak, ako nám kresťanskí fundamentalisti navrávajú,

že tolerovanie homosexuality vedie k zrúteniu civilizácie, tí, čo by nás radi vrátili k Platónovi a Kantovi sú presvedčení, že utilitarizmus a pragmatizmus by mohli oslabiť našu intelektuálnu a morálnu silu. Tvrdia, že víťazstvo európskych demokratických ideálov by bolo oveľa pravdepodobnejšie, keby sme my filozofi-pluralisti držali jazyk za zubami. Príčiny, ktoré som tu už uviedol a na základe ktorých sa nazdávame, že tieto ideály nezmiznú, nemajú nič spoločné so zmenami vo filozofickom názore. A nemá s nimi nič spoločné ani pomer medzi populáciou a zdrojmi, ani moc, akú dala do rúk kleptokratom moderná technika a ani neústupnosť národných vlád. Súvislosť medzi intelektuálnym posunom od jednoty k pluralite a týmito rozličnými konkrétnymi dôvodmi na historický pesimizmus môžeme vidieť iba v dôsledku zastaraného a vrozeného presvedčenia, že nejaká urazená mimofúdska sila potrestá tých, čo ju neuctievajú. Po onom posune nám už nezostáva nič, čím by sme podopreli naše sociálne nádeje; to však neznamená, že s týmito nádejami nie je nič v poriadku. Utopická sociálna nádej, ktorá vytryskla v Európe 19. storočia, zostáva naďalej tým najvznešnejším imaginatívnym výtvorom, aký bol kedy zaznamenaný.

Z anglického originálu preložila Ľubica Hábová

POZNÁMKY

- 1 K spracovaniu tejto témy, s ktorým úprimne súhlasím, pozri Bernard Yack, *The Fetishism of Modernities* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997), najmä kapitolu „Postmodernism: the figment of a fetish“.
- 2 Clifford Geertz, *A World in Pieces* (v tlači).
- 3 Alfred Lord Tennyson, *In memoriam* (1850).
- 4 Geertz, III. kap., s. 21.
- 5 Geertz, III. kap., s. 23.
- 6 Geertz, III. kap., s. 27.