

Rorty, politika a vášeň

Egon Gál

Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou
(str. 10-15)

#

Richard Rorty

Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama
Take Care of Freedom and and Truth Wil Take Care of Itself
(str. 16-27)

#

Emil Višňovský

Konverzácia musí pokračovať...
(str. 28-34)

#

Brian Leiter

Veda a morálka: Pragmatické reflexie Rortyho „pragmatizmu“
(str. 35-43)

#

Peter Michalovič

Literatúra, fantázia a angažovanosť
(str. 44-49)

#

Reakcia B. Egyeda na článok R. Rortyho „Demokracia a filozofia“
*B. Egyed's Reaction to Rorty's Article "Democracy and
Philosophy" (vol. 33)*
(str. 50-59)



Richard Rorty: medzi nádejou a skepsou

Egon Gál

Richard Rorty bol najvýraznejším predstaviteľom toho druhu filozofov, o ktorých sa Deleuze s Guatarim pohrdavo vyjadrili, že sú to iba priatelia, nie mudrci. Bol stelesnením filozofie „rozšírenej v západných demokraciách, kde filozofia prichádza s ponukou príjemnej či bojovej výmeny presvedčení pri obede s pánom Rortym“. Rorty na rozdiel od týchto francúzskych filozofov nepovažoval filozofiu za druh poznania, ale za spôsob rozprávania. Podľa neho by filozofia mala, berúc do úvahy súčasný stav vedy, politiky a umenia, ovplyvňovať, ako ľudia o svete rozmýšľajú a ako o ňom hovoria. Domnieval sa, že filozofi by spravili lepšie, keby sa prestali sporiť o to, ktorá teória pravdy je lepšia ako všetky ostatné a skôr by vytvárali slovníky, vďaka ktorým by sa stalo explicitné to, čo je v myslení, túžbach a nádejach ľudí implicitné. Ak sa postaráme o slobodu, napísal, pravda sa už o seba postará aj sama. „Myslím si, že ľudí zaujíma skôr pravdovravnosť ako pravda“, povedal v jednom rozhovore, „Myslia si, že ich niekto sústavne klame a väčšinou sa nemýlia. A želajú si počuť pravdu. Ne-

zaujímajú ich rôzne teórie pravdy. Chcú len, aby ľudia hovorili to, čomu veria, aby vlády hovorili ľuďom to, čo hovoria iným vládam... ak sa postaráte o slobodu, pravda sa už o seba postará aj sama.“

Kritici často vytýkali Rortymu, že jeho slovník je príliš „banálny“, že v ňom chýba jemnosť a nuansy slovníka „mudrcov“, sofistickovanosť a systematickosť teoretikov a expertov. Najoblúbenejším jeho žiakom a pravdepodobne aj jeho najinteligentnejším kritikom je Robert Brandom. Keď som sa Rortyho raz opýtal, prečo ten človek tak komplikovane píše o veciach, o ktorých by sa azda dalo hovoriť aj jednoduchšie, odpovedal mi: „Nechce spraviť tú istú chybu ako ja, chce sa presadiť v akademickom prostredí.“

Rortyho ambície boli iné. S filozofiou začal príliš skoro, jeho rodičia, ľavicoví newyorskí intelektuáli ho vychovali v presvedčení, že každý slušný človek je socialista a, že boj proti sociálnej nespravodlivosti je to, čo človeka robí „ľudským“. Platóna čítal, keď mal pätnásť rokov a nadobudol presvedčenie, že Sokrates má pravdu, keď tvrdí, že „Cnosť je po-

znanie“. Ako ináč by bolo možné „vidieť skutočnosť a spravodlivosť v jednote?“. Nádej, že budeme takí dobrí ako najlepší z kresťanov „napríklad ako Aljoša z Bratov Karamazovcov (o ktorom sa dodnes neviem rozhodnúť, či mu mám závidieť, alebo ním pohrdať)“ a takí racionálni ako jeho brat Ivan, „nám svitá len za podmienky, že Sokrates mal pravdu“. Rozhodol sa, že sa stane filozofom a svojou prácou spojí život mudrca a život priateľa do jedného. Aj keď v jeho „banalizujúcom“ slovníku to znelo ináč: „Túžil som byť intelektuálskym a duchovným snobom a súčasne zástancom ľudskosti – konvenčným samotárom a zástancom spravodlivosti.“

Po Druhej svetovej vojne, keď Rorty začínal dráhu profesionálneho filozofa, prevládala na amerických univerzitách analytická filozofia. Problém tejto filozofie nespočíval v tom, ako spojiť nádej na spravodlivú spoločnosť s poznaním skutočnosti, ale aký je význam slov „spravodlivosť“, „poznanie“ a „skutočnosť“ a aký je význam slova „význam“. Za úspešného bol považovaný ten filozof, ktorý dokázal zvíťaziť v spore argumentov alebo dokázal, že jeho protivník používa slová v inom význame. Rorty sa stal majstrom v tomto druhu filozofovania, ale neuspokojovalo ho to. Toto nebol spôsob uvažovania, pre ktorý sa rozhodol byť filozofom.

„Snažil som sa zistiť, kde sa stala chyba,“ píše vo svojej jedinej, kratučkej autobiografii Trockij a divé orchidey (1992), „a postupne som si uvedomil, že mylná bola celá predstava o sklbení skutočnosti so spravodlivosťou. A že práve jej nasledovanie zviedlo Platóna na scestie. Uvedomil som si, že to, čo chcel urobiť Platón, dokáže iba náboženstvo – rozumom nespochybniteľná viera v náhradného Otca,

ktorý na rozdiel od vlastného otca stelesňuje v rovnakej miere lásku, múdrosť aj spravodlivosť. Keďže som si seba ako veriacého nedokázal predstaviť, uvedomil som si, že dosiahnuť ucelený pohľad na svet je iba sebaklamným únikom ateistu.“

Posledných dvadsať rokov života sa Richard Rorty pokúšal svojou prácou spojiť vlastnú sociálnu nádej – nádej na spravodlivú liberálnodemokratickú spoločnosť – s kritikou filozofickej tradície, ktorá sľubovala, že vytvorí teoretický základ takejto spoločnosti, že vytvorí teóriu pravdy, sformuluje etické princípy a sociálne normy, ktoré by nám umožnili odpovedať na tri Kantove otázky: „Čo môžeme poznať?“, „V čo sme si dúfať?“ a „Čo máme robiť?“. Každá, spoločnosť, napísal, má k dispozícii istú, konečnú zásobu slov, ktorými ľudia zdôvodňujú a ospravedlňujú svoje myslenie a konanie. „Sú to slová, ktorými formulujeme chválu svojich priateľov a opovrhnutie našimi nepriateľmi, pochybnosti nášho najhlbšieho ja, aj naše najvyššie nádeje.“ Ak je reč o politike, jedni rozprávajú o hodnotách, tradícii a slobodnom trhu, druhí o spravodlivosti, empatii a rovnosti šancí. Veci sa nám javia dobré alebo zlé podľa toho, aký slovník používame na ich opis.

Morálne princípy a sociálne normy nie sú ako fyzikálne zákony, nemožno ich objavovať, dokazovať alebo vyvracať racionálnymi argumentmi podobne, ako ľudia dokázali, že Zem obieha okolo Slnka, a nie naopak. Sú zabudované v príbehoch, mýtoch a zvykoch, ktoré sme zdedili od svojich predkov. Neexistujú také princípy, normy alebo kritériá, ktoré by bolo možné považovať za neutrálne a objektívne, a pritom by neboli výsledkom vyjednávania, uzatvárania kompromisov a vyme-

dzovania línie medzi prijateľným a neprijateľným. To, čo nám bráni vo vyjednávaní a hľadaní kompromisov, nie je nesúmerateľnosť medzi kultúrami a ich slovníkmi, ale neochota, netolerantnosť a lenivosť. Bolo treba niekoľko storočí vyjednávať a hľadať kompromisy, kým sa podarilo zladit' kritériá a normy zdedené v jazyku židovsko-kresťanskej teológie s novým vedeckým obrazom sveta. Zmena hodnôt vždy so sebou prináša potrebu prebudovať slovník zdedený tradíciou, vytvárať nové slová a nové metafory, ktoré lepšie opisujú nové skúsenosti.

Ak filozofiu chápeme tak, ako ju chápal Rorty, ako niečo čo pramení z konfliktu medzi tradíciou a súčasnými, s touto tradíciou nezlučiteľnými tendenciami, potom by sa filozofi, nemali považovať za hľadačov Pravdy, ale skôr za „námezdných robotníkov, odpratávajúcich zvyšky minulosti, aby urobili priestor pre potreby budúcnosti.“ Jedným z takýchto zvyškov minulosti sú tradičné slovníky, ktoré bránia v komunikácii ľuďom rozličných kultúr a rozličných tradícií. Pri ich odpratávaní by filozofi, podľa Rortyho, mohli zohrať nie síce veľmi významnú, ale ani nie zanedbateľnú úlohu.

Takýchto filozofov nazýval „liberálnymi ironikmi“. Liberál v jeho slovníku nie je vyznávač ideológie, ktorá považuje za najvyššie hodnoty osobnú autonómiu a individuálnu slobodu, ale človek, ktorý si uvedomuje, že „najväčším zlom, ktoré môžeme páchať, je byť krutý k iným ľuďom.“ Ironik je človek, ktorý si uvedomuje, že presvedčenia a slovníky, ktoré považujeme za samozrejmé nie sú ani univerzálne ani nemenné, podliehajú zmene a kedykoľvek môže prísť niekto iný s niečím lepším. A tiež si je vedomý, že svoje presvedčenia (vo fyzike, etike, náboženstve alebo akej-

koľvek inej oblasti) nemôžeme zdôvodniť každému, ale iba tým, ktorých presvedčenia sa s našimi do istej miery prekrývajú.

Keď som prvýkrát čítal Rortyho úvahy o tom, že nádej na vytvorenie lepšej spoločnosti, ako je tá, ktorú sme zdedili po svojich predkoch, je rovnako dôležitá alebo dôležitejšia ako poznanie, prečo je spoločnosť, v ktorej žijeme taká, ako je. Že schopnosť predstaviť si takúto spoločnosť je dôležitejšia ako argumenty, prečo to nejde a cit k inému je dôležitejší ako racionalita. Že literatúra a poézia sú pre pokusy vytvoriť takú spoločnosť dôležitejšia ako vedecké a filozofické teórie, pretože rozvíjajú našu fantáziu a naše city a umožňujú nám predstaviť si, akí v skutočnosti sme a akí by sme mohli byť, nebol som si istý, či to myslí vážne, alebo iba provokuje. Myslel to vážne.

V roku 1996 uverejnil *New York Times Magazine* Rortyho krátku sci-fi poviedku *Pohľad späť z roku 2096*. Opísal v nej svoju víziu liberálnodemokratickej utópie, v ktorej uskutočnenie veril rovnako málo, ako verí kresťan v uskutočnenie Kráľovstva nebeského na Zemi, ktorá však vyjadruje jeho nádej, že kultúrne a politické dejiny Západu, napriek všetkému, čo sa v nich odohralo a stále odohráva, by predsa len mohli byť dejinami morálneho pokroku. „Dnes, na sklonku dvadsiateho prvého storočia“, píše, „keď slovník ľudských práv nahradil v prejavoch politikov slovník priateľstva a nesebectva, sa vo verejných diskusiách oveľa častejšie cituje Biblia a krásna literatúra ako texty politológov a sociálnych vedcov. Priateľstvo nepatrí medzi pojmy, s ktorými by si filozofi alebo právnici vedeli poradiť. Dokážu sformulovať princípy spravodlivosti, rovnosti a slobody a dokážu sa o ne opierať, keď narazia na ťažké morálne alebo právne problémy.“

Ale ako sformulovať „princíp priateľstva“? Priateľstvo je náklonnosť srdca, niečo, čo vo vás vyvolá výčitky svedomia, keď máte veľa a iní majú málo. Nie je to vec, o ktorej by niekto dokázal sformulovať teóriu alebo o ktorej by ste mohli niekoho presvedčiť racionálnymi argumentmi.“ Napriek všetkému, čo napísal o svojej liberálnej nádeji, nebol Rorty príliš veľkým

optimistom. Zvlášť po druhom víťazstve G. W. Busha v amerických prezidentských voľbách začal byť skeptický. Tieto voľby spochybnili jeho presvedčenie, že v spoločnosti slobodných ľudí sa pravda a spravodlivosť o seba postarajú aj sami. Ak sa v najbohatšej a najslobodnejšej krajine sveta rozhodnú ľudia, ktorí majú problémy, čo dať každý deň na stôl, ktorí



Karol Baron ukazuje Rortymu skulptúru inšpirovanú čítaním jeho textov • *Karol Baron shows Rorty a sculpture inspired by reading his texts* (Bratislava, 1996)

nedokážu svojim deťom zaistiť vzdelanie a zdravotnú starostlivosť, slobodne voliť prezidenta, ktorý prerozdeľuje od chudobných k bohatým, nemá participatívna demokracia príliš veľké šance.

Súčasná liberálna demokracia by sme nemali chápať ako „vládu ľudu“, ale skôr ako vládu „volenej aristokracie“. Mali by sme konečne akceptovať samozrejmy, aj keď deprimujúci fakt, že väčšina voličov má príliš

nízke IQ na to, aby sa zaujímala o zložité politické hry, v ktorých sa rozhoduje o ich osudoch. „Mali by sme sa uspokojiť s tým, čo máme. Pochopiť, že demokracia je režim, ktorý berie ľudí takých, ako sú a nepokúša sa ich meniť. Mali by sme demokraciu považovať za pragmatické striedanie exekutív, ktorá rozhoduje o pravidlách sociálneho života, a nie ľud.“, napísal Richard Posner v jednom komentári k Rortymu.



Richard Rorty so skulptúrou od K. Baróna s primeraným názvom „Richard Rorty“, 1996
Richard Rorty with an object created by Karol Barón, called appropriately – “Richard Rorty”, 1996

Mnohých ľavicových intelektuálov, podobne ako Rortyho, prekvapilo, že voliči nevyužívajú jediný demokratický prostriedok, ktorý majú k dispozícii, aby ovplyvnili politiku v prospech svojich záujmov. Že skôr veria všelijakým „čudným veciam“ ako vlastnému rozumu. Že viac ako programy politických strán ich zaujíma „kto s kým a čo za to?“.

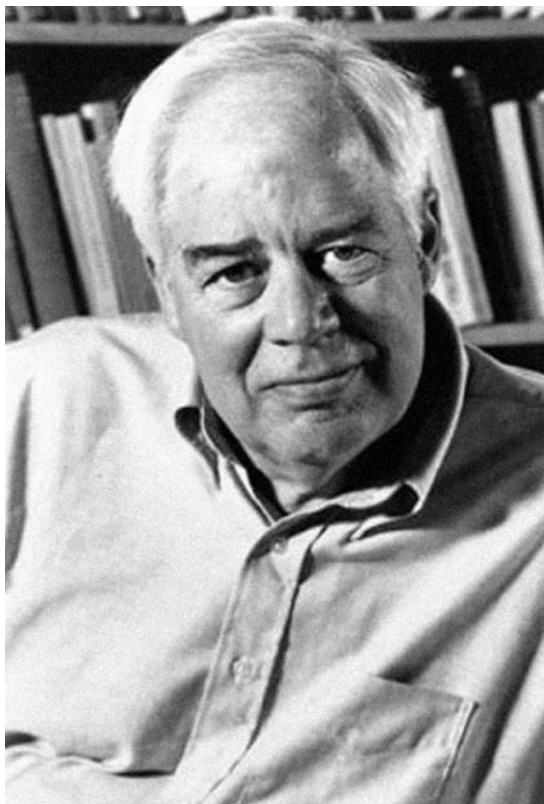
Ukazuje sa, že v jadre súčasných demokratických diskusií a sporov sa skrýva mnoho čudných vecí a, že skôr ako s rozumom súvisia tieto veci s vášňami. Veci, ktoré dnes hýbu politikou azda najmenej súvisia so záujmami alebo s pravdou, nesúvisia s ničím, o čom by sa dalo diskutovať, argumentovať a robiť kompromisy. Súvisia s vášňami. „Liberálnodemokratická politika,“ ako píše Michael Walzer v článku *Politika a vášeň*, „je vecou organizovanej súťaže, vypočítavých kompromisov a tvrdého vyjednávania. Vášeň je naproti tomu impulzívna, nepozná vyjednávania ani kompromisy.“

„Veľké nedorozumenie tradičných politických teórií,“ napísal F. Novosád (*Fenoménnenávisti*) „je, že sa pokúšajú odfiltrovať z politických konfliktov emócie, chápať politického protivníka nie ako niekoho, kto sa od nás odlišuje iba tým, že má iné záujmy, iné presvedčenia a vyznáva iné hodnoty, ale ako niekoho, kto je buď nemorálny alebo hlúpy.“ Predstava liberálnej demokracie ako akejsi Agory, kde rozumní a informovaní občania diskutujú, argumentujú, počúvajú argumenty iných, zvažujú ich, uzatvárajú kompromisy a nakoniec sa dohodnú na niečom, čo je prijateľné pre všetkých je, podľa Walzera aj Novosáda príliš nereálna. Presvedčenia, ktoré nás s niektorými spájajú a od iných odpuďujú nie sú až natoľko racionálne,

ako sú emocionálne príťažlivé.

Nedávno vyšla kniha amerického ekonóma Bryana Caplana s výstižným názvom *Mýtus racionálneho voliča*. Pokúsil sa v nej použiť množstvo empirického materiálu vyvrátiť dva pretrvávajúce mýty: mýtus individuálnej racionality a mýtus sociálnej racionality. Podľa prvého mýtu sú ľudia racionálni egoisti a prirodzene volia taký druh politiky, ktorý je najprospešnejší pre ich individuálne záujmy. Množstvo empirických výskumov ukázalo, že ľudia naopak volia taký druh politiky, o ktorom veria, že je najprospešnejší pre spoločnosť. Podľa druhého mýtu ľudia údajne veria tomu, čo je prospešné pre spoločnosť, a skutočne je to tak, lebo je to výsledok verejnej diskusie, argumentovania a sociálneho učenia. To je však iba ďalšie veľké nedorozumenie. Ťažko očakávať, že väčšina národa, bez ohľadu na IQ, dokáže kompetentne posúdiť optimálnu výšku daní, úlohu „sociálneho štátu“, či je výhodnejšia jedna poisťovňa alebo viac poisťovní, či druhý pilier dôchodkového sporenia je dobrá vec alebo podvod. To sú veci, na ktorých sa dnes nedokážu dohodnúť ani experti.

Rorty nemal argumenty proti Posnerovmu skepticizmu. Nádej je niečo, čo sa nedá zdôvodniť racionálnymi argumentmi. Má viac spoločné s vierou v zázrak ako s racionálnym očakávaním. V istom zmysle však možno dejiny Západu chápať aj ako zázrak, ktorý svetu priniesol ideu liberálnej demokracie, spravodlivosti, pluralizmu a tolerancie – najlepšie politické idey, aké sa doteraz na svete objavili a je dosť možné, aj keď nie isté, že tento zázrak kultúrneho a politického pokroku neskončí našou generáciou.



Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama

Rozhovory s Richardom Rortym*

**úryvky z knihy rozhovorov Richard Rorty, Postarajte sa o slobodu a pravda si už poradí sama
Eduardo Mendieta ed. (2006, Stanford UP, California)*

Danny Postel: Vy nevnímate politiku ako niečo, čo presakuje do všetkých oblastí ľudského života?

Pri troche šťastia politika neprenikne do všetkých oblastí ľudského života. Tak je to v krajinách ako Čína. Ale v krajinách, ktoré sú na tom lepšie, to tak nie je a neviem si predstaviť, prečo by po tom niekto túžil. Liberálna politika sa podľa mňa snaží ponechať ľuďom toľko priestoru na súkromie, ako sa len dá (s. 31).



Giovanna Borradori: V poslednej knihe píšete o „liberálnej Utópii“. Na čo narážate?

Nie je to žiadna novinka. Myslím tým obyčajný pojem rovnosti príležitostí, ktorý opisuje Rawls vo svojej knihe A Theory of Justice. Ide o ideu spoločnosti, v ktorej

je jediným dôvodom nerovností to, že bez nich by to bolo horšie.

A na čo sa vzťahuje postava „ironického liberála“?

Keď hovoríte o spoločnosti vo vzťahu k tejto liberálnej utópii rovností príležitostí a nemôžete sa pri tom oprieť o nejaké filozofické zdôvodnenie, ako napríklad zákony dejín alebo úpadok Západu alebo vek nihilizmu, ste v pozícii človeka, ktorého ja nazývam ironikom. Ironik je ten, kto tvrdí, že liberálna Utópia nie je niečo, čo vyjadruje podstatu ľudskej prirodzenosti, koniec dejín, Božiu vôľu, ale že je to jednoducho tá najlepšia idea, akú ľudia vymysleli na dosiahnutie toho, čo chcú. Ironia v tomto kontexte znamená niečo, čo sa blíži k antifundacionalizmu.

...



Toto je časť z pôvodnej dvojjazyčnej verzie, kde je slovenský text zobrazený na každej druhej strane.

Kam by ste zaradili existenciálne témy ako smrť alebo utrpenie?

Nemyslím si, že filozofia má jeden konkrétny predmet. Niektorí ľudia strávia veľa času premýšľaním o smrti, iní o sexe alebo o peniazoch. Nemyslím si, že niekto ráz z týchto tém je z podstaty filozofickejšia než tie ostatné.

Povedali ste mi, že vaša matka a otec boli staromódni socialisti. Mali ste problém obdivovať Deweyho namiesto Marxa?

Marxizmus mi vždy pripadal ako celkom zmysluplná kritika kapitalizmu, prešpikovaná množstvom filozofie. Ale v porovnaní s Hegelom a Heideggerom bol pre mňa Marx tretotriednym filozofom. Marx bol dobrý na ekonómiu. Ten istý problém som mal s Kolakowským. Pripadá mi veľmi ťažké čítať Marxa bez Lenina alebo Stalina.

...

Nejde mi do hlavy, ako dokážete spájať liberálnu perspektívu s ideou filozofie celkom odcudzenej od spoločenskej kritiky.

Na kritiku spoločnosti nepotrebujeme filozofiu: máme ekonómiu, sociológiu, román, psychoanalýzu a mnoho ďalších prostriedkov, ako kritizovať spoločnosť. Zoberte si veľmi vplyvného kritika Foucaulta. Jeho najlepšie texty mi neprichádzajú obzvlášť filozofické. Najzaujímavejšie v jeho dielach sú detailné opisy kultúry blázcov, väzení, nemocníc. Foucault bol aj významným filozofickým mysliteľom, no zmenu v spoločnosti neinicioval ako filozof, ale ako niekto, kto sa na určité veci pozrel poctivejšie ako ostatní.

Čo je potom filozofia? Svedectvo o prežití spoločenstva čitateľov filozofických textov?

Nemyslím, že by sme mali takto formulovať otázku. Ja píšem filozofické knihy vďaka všetkým ostatným knihám, ktoré som čítal. Na niektoré reagujem, a na niektoré nie. Raz za čas vyjde originálny básnik alebo sociológ alebo filozof, ale vedecká disciplína by si nemala nahovárať, že má poslanie.



Michael O'Shea: Raz ste sa vyhlásili za „postmoderného buržoázneho liberála“. Ako teda, ako nositeľ tohto titulu, vnímate súčasných ľavicových akademikov, ľavicu formovanú striedavo Frankfurtskou školou a francúzskymi postštrukturalistami?

To označenie („postmoderný buržoázny liberál“) bolo myslené ako žart. Bol to podľa mňa taký milý oxymoron – ale nik iný ho nepovažoval za vtipný. Podľa mňa existujú dve ľavice. Napríklad Frankfurtská škola sa pokúša zjemniť marxizmus na obyčajnú sociálnodemokratickú reformnú ľavicovú politiku. A ja sa považujem za súčasť tej ľavice – totožnej s takzvanou „starou ľavicou“ v Amerike, so sociálnodemokratickými protistalinistickými ľavičiarimi okolo časopisu Dissent, ľuďmi ako sú Irving Howe a podobne. Jestvuje aj ľavica, ktorú považujem za dosť nepotrebnú. Je to foucaultovská ľavica, ktorá nechce byť reformná, nechce byť sociálnodemokratická. Dobrým príkladom takého ľavičiarja je Fredric Jameson. Nevidím, ako by mohla byť v Amerike akokoľvek užitočná a zdrása, že jedinú, čo dosiahla, je totálne zosmiešnenie ľavice (s. 52).



Zbigniew Stanczyk: Ako by sme mohli definovať pravdu v rámci jej funkcií vo verejnom živote?

To sú dve otázky. Domnievam sa, že ľudia skutočne trápia pravdivosť a úprimnosť. Myslia si, že ich sústavnne niekto klame a väčšinou sa ani nemýlia. Oni sú naozaj klamaní. A želajú si, aby im iní hovorili pravdu. Ale čo majú na mysli sa netýka podstaty pravdy. Chcú len, aby ľudia hovorili to, čo si úprimne myslia, aby vlády hovorili verejnosti to isté, čo hovoria iným vládam, a tak ďalej. Pravda ako filozofický systém je otázkou toho, či sú pravdivé výroky reprezentáciou reality alebo či možno pojem reprezentácie aplikovať na tvrdenia, a tak ďalej. Toto je skutočne technická záležitosť.

Akú úlohu zohráva pravdivosť v sfére medzinárodného verejného života alebo na debatných pódiumoch?

Hovoríme tu o tom, že ak má demokracia fungovať, musíme mať voľne dostupné informácie. Preto ľudia vkladajú toľkú nádej do internetu. Ak chcete vedieť, koľko ľudí v danej krajine nemá prácu alebo aká vysoká je tam priemerná mzda, dá sa to zistiť. A tieto údaje budú pravdivé. To je, samozrejme, nesmierne dôležité. Ale k tomu sa nemá vyjadrovať filozof. Moje motto znie – ak sa postaráte o slobodu, pravda si už poradí sama. Pravdivý výrok je len ten, na ktorého pravdivosti sa zhodne slobodné spoločstvo ľudí. Ak sa postaráme o politickú slobodu, pravda sa dostaví ako bonus.

Aké významné myšlienky vznikli v 20. storočí?

Tie isté, ktoré boli dôležité v 18. a 19. storočí. Kresťanská idea bratstva medzi

ľuďmi, demokratická idea ústavnej, parlamentnej vlády. Nemyslím si, že 20. storočie prišlo v porovnaní s predchádzajúcim s niečím novým.

...

Mnohí tvrdia, že 20. storočie prinieslo veľké morálne úspechy.

Najočividnejším úspechom je volebné právo žien. Rovnako vzrastajúca náboženská tolerancia; myslím tým skutočnosť, že okolo náboženstva sa už nerobí toľko krikú ako v roku 1900. A máme aj väčšiu sexuálnu toleranciu. Homosexuáli sú na tom teraz lepšie. Sexuálna revolúcia v sedemdesiatych rokoch pomohla premôcť cirkvi a duchovným. V 20. storočí sa ľudia naučili nebrať sex tak vážne, ako im to predtým prikazovali cirkvi, a to je dobre.

Prelom v roku 1989 počas ktorého nečakane skolabovali režimy vo východnej Európe mnohí vnímajú jednak ako zdroj nesmierneho vyslobodenia ale tiež ako po začiatok obrovského ideologického prázdna. Znamená koniec ideologickej bipolarity po jej páde v roku 1989 začiatok vákuu?

Nie, v roku 1989 sa svet dostal z područia kriminálneho gangu, gangstrov ktorí vládli Poľsku, Rusku, Rumunsku atď. Neznamenalo to, že tí, ktorí sa proti nim postavili, nemali nijaké idey. Disidenti udržovali pri živote staré dobré osvietené idey a tieto čakali na svoju príležitosť, aby boli znova oživené. Nevnímam to teda ako vákuum.

Čo sa deje vo východnej Európe, je zrážka medzi gangstrami a intelektuálmi a neviem si predstaviť, kto v ktorej krajine zvíťazí. Neuveriteľná vec sa stala v Rusku, kde, ako to vnímam ja, celý majetok štátu

bol behom niekoľkých rokov rozkradnutý (smiech) a teraz je všetko sprivatizované, čo značí, že bývalá *nomenklatúra* to vlastní súkromne. Skrátka, ruskí komunisti jednoducho zhabali majetok celej krajiny a dali si ho previesť na vlastne bankové účty vo Švajčiarsku. Nevieť, či demokracia je schopná prežiť takýto druh gangsterizmu. A nie som si istý, či podobný problém neexistuje aj v Poľsku, Maďarsku atď.

Vo všeobecnosti si nemyslím, že komunizmus prispel k čomukoľvek. Marxizmus bol vred na socializme. Predstavme si, že by Lenin prehrál, nezvrhol Kerenského a boľševická revolúcia by sa nikdy neudiala. Gorbačov sa nedávno vyjadril, aké by to bolo skvelé, keby vyhral Kerenský, pretože potom by mali v Rusku sociálnu demokraciu namiesto gangstrov. S tým sa dá súhlasiť. Myslím si, že marxizmus nebol o nič hodnotnejší ako takzvaná filozofia národného socializmu. Bola to len zámienka, aby vládli gangstri, tak ako niektoré časti katolíckej teológie poslúžili k vláde kléru.

Vidíte nejaký nový trend, ktorý sa objavuje po páde komunizmu, niečo, čo by tvorilo politickú bázu pre nastávajúce storočie?

Nepotrebuje nič viac ako obyčajnú liberálnu demokraciu. Ale liberálna demokracia funguje len v časoch ekonomickej prosperity a nefunguje v ekonomickej neistote, a keďže podľa mňa práve vstupujeme do doby ekonomickej neistoty, nevidím veľkú nádej, že liberálnu demokraciu dokážeme udržať pri živote. Nebude to však preto, že by nám chýbali idey, budú nám chýbať peniaze. V čase prosperity nie je medzi ľuďmi a intelektuálmi – liberálne demokratickými intelektuálmi – veľ-

ký odstup. Keď sa stav zhorší, objavia sa kulty, fundamentalisti, cirkvi, fašistické hnutia a iné čudné veci. Ja o tom zvyčajne premýšľam ako o reakcii na ekonomické podmienky, nie súčasných ideí, ktoré tiež majú svoju vlastnú silu. Preto v budúcnosti očakávam viac diktatúr. Je ťažké predstaviť si, že v Číne vznikne liberálna demokracia. Je celkom možné, že v Rusku vypukne kontrarevolúcia, ktorá obnoví moskovskú diktatúru. Nevidím veľkú nádej, že tomu zabránime. Mám podozrenie, že v Európe a Severnej Amerike sa budú čoraz väčšími rozmáhať pravicové fašistické hnutia. Dokázal by som dokonca súhlasiť, že Západ by sa mohol pokúsiť izolovať sa od zvyšku sveta. Ale ak to aj spraví, nemyslím si, že sa mu to podarí, pretože si nemyslím, že v globalizovanej ekonomike dokážu jednotlivé národné štáty ovplyvniť ekonomické rozhodnutia. Globalizovaná ekonomika možno ukončí existenciu samotných demokratických národných štátov (s. 57-60).



Edward Ragg: V čom by ste sa teda ako filozof chceli teraz angažovať?

Nemá zmysel venovať sa tomuto fachu, ak vás nevzrušuje rúcanie tej či onej teórie či idey. Nemôžete povedať študentom: „Začni sa zaujímať o zrútenie tejto idey.“ Buď ich to zaujíma alebo nie.

Ale akým smerom sa bude uberať vaša kariéra? Máte pocit, že keď ste už zvrhli rôzne idey, môžete už len opakovať tie isté veci, pretože nie je veľmi čo rúcať?

Áno, myslím si to. Myslím si, že ma odradila skutočnosť, že vždy, keď sa domnievam, že mám nový nápad, ukáže sa, že som o ňom písal už pred dvadsiatimi rok-

mi. Väčšina filozofov má zvyčajne jednu sadu ideí, ktoré dookola opakujú. Občas sa nájdú výnimky. Heidegger a Wittgenstein mali počas svojich životov dve sady ideí (s.135-136).



Andrzej Szahaj: Žijete vo veľmi náboženskej spoločnosti, a ja tiež. Môže ešte náboženstvo významne ovplyvniť zmenu tejto spoločnosti k lepšiemu či pragmatický pokrok?

Náboženstvo bolo občas užitočné. V Latinskej Amerike prinášala úžitok „oslobodzujúca teológia“, až kým ju nezatrhol súčasný pápež (Ján Pavol II.). Černošské cirkvi v USA zohrali v boji za ľudské práva v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch kľúčovú rolu. Ale myslím si, že náboženstvo ako také politicky stále skôr škodí než pomáha. „Znovuzrodení kresťania“ v USA podporujúci Busha bezpochyby tvoria reakčné a veľmi nebezpečné hnutie (s. 157).

Pravdupovediac, bol som šokovaný, keď som sa dočítal, že segregácia medzi černochochmi a belochmi je v súčasnosti takmer rovnaká ako na začiatku boja za ľudské práva (vyplývalo to zo štúdie Harvardovej univerzity, ktorá vyšla pred niekoľkými mesiacmi). Nechcem tomu veriť, ale zdá sa, že tento problém sa zatiaľ nevyriešil. Prečo? Zdá sa mi, že zo strany černochochov by mohlo ísť o vyjadrenie skrachovaných očakávaní – ak nás vy bieli plne ne-

akceptujete, separujeme sa od vás, aby sme dokázali, že vás nepotrebujeme.

Z pretrvávajúcej separácie by som neobviňoval černochochov. Nie je to ich voľba, stále im to nanucujeme. Problém je v tom, že tradícia otroctva viedla k vzniku takzvanej čiernej nižšej triedy – miliónov nevzdelaných, nezamestnaných a takmer nezamestnateľných černochochov žijúcich v amerických veľkomestách. Táto nižšia trieda pozostáva, prirodzene, z mnohých zločincov. Takže bieli sa boja chudobných čiernych a chcú sa od nich držať čo najďalej. Problém čiernej nižšej triedy by mohla postupne vyriešiť vláda, ale iba prostredníctvom obrovského nárastu verejných výdavkov. Bieli sú zatiaľ príliš sebeckí, aby platili dane, ktoré by išli na záchranu čiernych detí v biede.

Samozrejme, pomohlo by aj to, keby si bieli prestali myslieť, že jedna kvapka čiernej krvi (na rozdiel od írskej, poľskej či židovskej krvi) „znečisťuje“. Preto sú čierno-biele svadby takou vzácnosťou. Čierni si to nemyslia.

V otázke budúcnosti svojej krajiny a sveta ako takého ste optimista alebo pesimista?

Som skutočne veľký pesimista, z vyššie uvedených dôvodov. Nevieť si predstaviť, ako by sme sa mohli vyhnúť jadrovej vojne, alebo ako sa chudobné štáty dostanú na úroveň tých bohatých (s. 159-160).

Z anglického originálu preložila Jana Hanulová

Take Care of Freedom and the Truth will Take Care of Itself

Interviews with Richard Rorty*

Danny Postel: You don't see politics as something that permeates all realms of human life?

With luck, politics doesn't permeate all realms of human life. It does in countries like China. But in countries that are better off, it often doesn't, and I don't see why anybody would want it to. I think of the aim of liberal politics as leaving as much space for privacy as possible. (p. 31)



Giovanna Borradori: In your last book you speak about „liberal Utopia.“ What are you alluding to?

Nothing very new. I mean the ordinary notion of equality opportunity, what Rawls describes in his book *A Theory of Justice*, of a society in which the only reason for inequalities is that things be even worse if they did not exist.

And what does the figure of the „ironic liberal“ refer to?

If you speak about society in terms of this liberal utopia of equality of opportunity, and you don't have a philosophical back-up such as the laws of history, or the decline of the West, or the age of nihilism, then you are in a position to be what I call an ironist. An ironist is someone who says that a liberal utopia isn't something that expresses the essence of human nature, the end of history, God's will, but is simply the best idea people have had about the object for which they work. Ironism, in this context, means something close to antifoundationalism...

...

Where do you place existential themes such as death and anguish?

I don't believe that philosophy has one particular object. Some people spend a lot of time thinking about death, others about sex or money. I don't think that one of them is more philosophical by nature than any other.

...

* Excerpts from various interviews published in *Take Care of Freedom and the Truth will Take Care of Itself: Interviews with R. Rorty*, Eduardo Mendieta ed. (2006, Stanford university Press, California)

You told me that your mother and father were old-time socialists. Was there any conflict in looking to Dewey instead of Marx?

Marxism always struck me as a perfectly reasonable criticism of capitalism, imbued with a lot of philosophy. But compared to Hegel and Heidegger, Marx seemed to me third-rate. Marx was good for economics. I had the same problem with Kolakowski. It seems very hard to read Marx without Lenin or Stalin.

...

I am having a hard time understanding how you tie together the liberal perspective and the idea of a philosophy totally estranged from social criticism.

We do not need philosophy for social criticism: we have economics, sociology, the novel, psychoanalysis, and many other ways to criticize society. Take the very powerful critic Foucault. His best work does not strike me as particularly philosophical. The most interesting parts of his work are the details about the culture of the insane asylums, of prisons, of hospitals. Foucault was also a great philosophical mind, but he made a social difference not as a philosopher, but as someone who looked at particular things harder than anybody else.

Then, what is philosophy? A testimony to the survival of a community of readers of philosophical texts?

I don't think one should ask that question. The reason I write philosophical books is all the other books I have read, and my reaction to those books. I react to some books and not others. Every once in a while you get an original poet, or so-

ciologist, or philosopher, but it is a very bad idea for a discipline to say that it has a mission. (pp. 43-45)



Michael O'Shea: You once described yourself as a „postmodern bourgeois liberal“. Given that self-designation, how do you see the contemporary academic left, a left alternately informed by the Frankfurt school thinkers and the French poststructuralists?

That designation [„postmodern bourgeois liberal“] was supposed to be a joke. I thought it was a cute oxymoron – but no one else seemed to think it was funny. I think there are really two lefts. The Frankfurt school, for example, is an attempt to modulate Marxism down into plain, social democratic, reformist left politics. And I think of myself as belonging to that left – it's the same as the so-called „old left“ in America, the anti-Stalinist, social-democratic left centered around Dissent. Irving Howe and people like that. There's also what I regard as a pretty useless, Foucauldian left, which doesn't want to be reformist, doesn't want to be social democratic. Fredric Jameson is a good example of that sort of left. I can't see it as having any sort of utility in America; it seems merely to make the left look ridiculous. (p. 52)



Zbigniew Stanczyk: How could we define truth in terms of function in public life?

There are two questions here. I think that what people really worry about is truthfulness. They think they are being lied to all the time, and usually they are right. They

are being lied to. And they wish that people would tell them the truth. But what they mean here is not a question of the nature of truth. They just want people to say what they believe, governments to say the same things to the public that they say to other governments, and so on. Truth as a philosophical problem is a question of whether true statements are representations of reality, or whether the notion of representation applies to statements, and so on. This is really technical.

What is the role of truthfulness in the international public sphere or on the platform where discussions take place?

It is a question here of making democracy work by having information freely available. That's why people put such hopes in the Internet. If one wants to know how many people are out of work in a given country, or what the average wage level in the country is, one can find it. One won't be lied to. And that, of course, is terribly important, but it's not the kind of thing a philosopher has anything to say about. My slogan is that if you take care of freedom, truth takes care of itself. A true statement is just one that a free community can agree to be true. If we take care of political freedom, we get truth as a bonus.

What are the significant ideas produced in this, the twentieth century?

They are just the same ones that were important in the eighteenth and nineteenth centuries. The Christian idea of human brotherhood, the democratic idea of constitutional, representative government. I don't think that the twentieth century has come up with any improvements on the nineteenth.

For some, the twentieth century has also brought great moral achievements

The most obvious thing is voting rights for women. And increasingly religious tolerance; I mean that religion is not as much of an issue as it was in 1900. There is more sexual tolerance, too. Things are better for homosexuals now. The sexual revolution of the seventies helped to overcome the churches and the clergy. In the twentieth century, people did learn not to take sex as seriously as the churches had told them before, and that was a good thing.

The caesura of 1989, when communism in Eastern Europe unexpectedly collapsed, is seen by many people as a moment of great liberation on the one hand, and as the beginning of a great ideological void on the other. Does the downfall of the pre-1989 ideologically bipolar world mean entering a vacuum?

No, in 1989 much of the world got out from under a gang of criminals, of some gangsters who had been ruling Poland, Russia, Romania, and so on. It wasn't that those opposed to them lacked ideas. The dissidents had kept the good old ideas of the Enlightenment alive, and these ideas were still lying around waiting to be used. I don't see that there has been a vacuum. What is still happening in Eastern Europe can be seen as a struggle between the gangsters and the intellectuals, and I have no idea who is going to win in which country. The astonishing thing that happened in Russia, it seems to me, is that the entire property of the state was stolen within a couple of years, (*laughter*) and now everything is privatized which means that the *nomenklatura* owns it privately.

I think of the Russian communists as simply having taken the entire wealth of the country and put it in individual Swiss bank accounts for themselves. I don't know whether democracy can survive that kind of gangsterism. And I just don't know whether the same problem exists in Poland, Hungary, and so on. In general, I don't think communism contributed anything. Marxism was simply an excrescence of socialism. Suppose Lenin had lost, Krenesky had not been overthrown by Lenin, there never had been a Bolshevik revolution. Gorbachev said recently that it would have been so wonderful for Russia if Kerensky had won, because we might then have had a social democracy in Russia, instead of gangsters. That seems right to me. I don't believe that Marxism has any more importance than so-called philosophy of National Socialism. It was just an excuse for the gangsters rule, the way certain parts of Catholic theology were an excuse for the priests to rule.

After the collapse of communism, do you see any new trend emerging, something that would constitute a political basis for the coming century?

Just ordinary liberal democracy is all the ideology anybody needs. Yet, liberal democracy works in times of economic prosperity and doesn't work in times of economic insecurity and, since I think we're entering a time of economic insecurity, I don't have much faith that we can keep liberal democracy going. But that's not for lack of ideas, that's for lack of money. When there is prosperity, there is not that much distance between the people and the intellectuals – the liberal democratic liberals. When things are

bad, then you get cults, fundamentalists, churches, fascist movements, all kinds of weird things. I tend to think of it as a reflection of economic circumstances rather than a current of ideas that has its own strength. Therefore, I expect we'll get more dictatorships in the future. It's difficult to imagine liberal democracy arising in China. It's quite possible that there will be a counterrevolution in Russia, which will reestablish a dictatorship in Moscow. I don't have much hope that this can be avoided. Within Europe and North America I suspect that right-wing fascist movements are going to make more and more progress. I am inclined to say that the West may have to try to close itself off from the rest of the world. But even if it does, I don't think that this will work because I don't think that individual nation-states will be able to effect economic decisions after the economy has become globalized. The globalized economy may prevent the existence of individual democratic nation-states. (pp. 57-60)



Edward Ragg: So what work would you want to engage in as a philosopher now?

Well, it's not a field that's worth being in unless you're excited by toppling some tower or other. You can't tell a student, "Get an interest in toppling this tower." Either they're interested or they aren't.

But how do you feel about the trajectory of your own career? Is there a feeling that once you've toppled various towers you can only go on saying the same things, because there's little left to topple?

Yes, I think so. I think I've been discouraged by the fact that every time I think I've had a new idea I turn out to have published it twenty years ago. Most philosophers typically have one set of ideas which they repeat over and over again. There are occasional exceptions. Heidegger and Wittgenstein both actually had two sets of ideas in the course of their lives. (pp. 135-136)



Andrzej Szahaj: You live in a very religious society, and so do I. Can religion still play a significant role in changing society for the better, in pragmatist progress?

Sometimes it has been useful. „Liberation theology“ was useful in Latin America until the present pope [John Paul II.] decided to stamp it out. The black churches in the U.S. were indispensable in the civil rights movement of the fifties and sixties. But on the whole I think religion still does more political harm than good. Certainly in the U.S. the „born-again Christians“ who support Bush make up a reactionary, and very dangerous, movement.



To tell the truth I was shocked when I read that separation between black and white people is now nearly the same as it was at the beginning of the civil rights movement (this was the conclusion of research done at Harvard University, published several months ago). I do not want to believe it, but it seems as though this problem has not been solved so far. „Why is this? It seems to me that it might be the expression of failed expectations on the part

of blacks: because you white people do not accept them fully, they separate themselves from you to demonstrate that they do not need you.

I would not blame the blacks for the continuing separation. It is not their choice, it is still being forced upon them. The problem is that the heritage of slavery has produced the so-called black underclass – millions of uneducated, unemployed, and almost unemployable black people living in the big American cities. This underclass contains, naturally, a lot of criminals. So whites are scared of poor black men, and try to stay as far away from them as possible. The problem of the black underclass could be gradually solved by the government, but only by means of a huge increase in public spending. The whites remain too selfish to pay the taxes that would be necessary to rescue black children from misery. It would also help, of course, if the whites would stop thinking that one drop of black blood (unlike one drop of Irish or Polish or Jewish blood) „pollutes.“ That belief is why black-white marriage is so rare. It is not a belief shared by the blacks.

Are you optimistic or pessimistic about the future of your own country and the world as such?

Very pessimistic indeed, for the reasons given above. I do not see how nuclear war is to be avoided or how the poor nations are to be raised to the level of the rich ones. (pp. 159-160)



Konverzácia musí pokračovať...

Emil Višňovský

Písané pre K&K

Svoj *opus magnum* uzatvára Richard Rorty alúziou na jednu z esejí Michaela Oakeshotta (1901–1990), v ktorej tento podnetný britský politický filozof hovorí o úlohe poézie „vo všeobecnej konverzácii ľudstva“¹ a rozvíja pritom svoju estetizujúcu ideu konverzácie. Je to idea konverzácie, ktorá je, takpovediac, pluralistická – konverzácia je nemožná pri „absencii diverzity hlasov“. Oakeshott koncipuje konverzáciu ako „stretnutie“, v ktorom účastníci vôbec nemusia mať spoločné ciele či východiská. Stačí, že sa spolu „bavia“ – že sa vôbec dokážu spolu „baviť“ – a pokiaľ toto dokážu, vždy je nádej na čokoľvek – intelektuálny rozvoj, estetický zážitok, politickú dohodu atď. Oakeshott vo svojej eseji píše: *„V konverzácii sa jej účastníci nevenujú ani výskumu, ani debate; niet tu žiadnej „pravdy“, ktorú treba objaviť, žiadneho tvrdenia, ktoré treba dokázať, žiadneho záveru, ku ktorému treba dospieť. Nejde im o to, aby sa navzájom informovali, presviedčali alebo vyvracali, a preto výstižnosť ich výrokov nezávisí od toho, či hovoria stále v jednom štýle; môžu sa líšiť bez toho, aby sa rozchádzali v názoroch (197).“*¹ V takto poňatej kon-

verzácii ide skôr o „hru“ myšlienok a rečí, než o získanie prevahy, hierarchiu, profit, kompetíciu. Konverzácia je podľa Oakeshotta čosi viac než len rozhovor – je to pravá forma ľudskej komunikácie a schopnosť participovať na nej je tým, čo nás ako civilizované bytosti odlišuje od zvierat a barbarov. A práve takouto antidarvinistickou a utopistickou ideou konverzácie sa Rorty – sám v iných smeroch darvinista, ale aj utopista – inšpiruje, a robí z nej jednu z centrálnych ideí svojej neopragmatickej koncepcie kultúry a filozofie. Konverzácia je presne ten kultúrny rámec, forma alebo „tón“, v akých by sme podľa Rortyho mali uvažovať aj o filozofii:² *„Podľa tejto koncepcie „filozofia“ neoznačuje disciplínu, ktorá sa zaoberá nemennými problémami a nanešťastie ich neustále nesprávne formuluje alebo proti nim útočí ťažkopádny dialektickými prostriedkami. Je skôr kultúrnym žánrom, „hlasom“ v konverzácii (v slov. preklade „diskusii“ – E.V.) ľudstva (ak máme použiť výraz Michaela Oakeshotta), ktorá sa v istom čase zameriava prednostne na istý problém – nie z dialektickej nevyhnutnosti, ale preto, že na mnohých miestach tejto*

diskusie sa odohrávajú rôzne veci (Nová veda, Francúzska revolúcia, moderný román), alebo vďaka geniálnym jednotlivcom, ktorí prídu na niečo nové (Hegel, Marx, Frege, Freud, Wittgenstein, Heidegger), alebo aj v dôsledku viacerých vplyvov“ (FZP, 222).

Mohlo by sa zdať, že Rorty koncipuje svoj pojem konverzácie len ako ďalší variant husserlovskej intersubjektivitu či habermasovskej komunikatívnej racionality alebo postmodernistického diskurzu, avšak jeho intencia mieri inam. Oproti Husserlovi mu vôbec nejde o epistemológiu; oproti Habermasovi mu vôbec nejde o racionalitu; a oproti postmodernizmu mu vôbec nejde o dominanciu. Jeho intencia je skôr kultúrno-antropologická. Podľa Rortyho je konverzácia, teda rozhovor medzi ľuďmi v tom najširšom zmysle, z intelektuálneho, filozofického, ale aj kultúrneho hľadiska tým, čo je potrebné rozvíjať. Konverzácia sa zvykne chápať ako povrchný, zdvorilostný alebo elitársky rozhovor. U Rortyho je to jednoducho druh sociálnej praxe, pre ktorý majú ľudia predpoklady, hoci nie sú dané „ľudskou prirodzenosťou“ tak, ako si to myslel aj Oakeshott. Mohli by sme povedať, že človek je „bytosť konverzačná“, *homo conversationis*, ktorá potrebuje k svojmu životu ľudský rozhovor a rozhovory s ľuďmi. Zmyslom tejto sociálnej praxe je „povznesenie“. Konverzácia nie je len kultúrny štýl. Je to „povznášajúci“ spôsob života. Neznáša prísne obmedzenia ani ostré konfrontácie.

Rortyho krédom je tiež variant Peircovej požiadavky „neblokovať cestu skúmaniu“ v podobe – „neblokovať cestu konverzácií“. Veď čo môže byť nedemokratickejšie, než brániť niekomu participovať na konverzá-

cii? Čo môže byť arogantnejšie, než nechať niekoho formálne sa zúčastniť konverzácie, ale pritom ho „odbaviť“ komentárom, že „je to váš názor a môžete si ho nechať“? Konverzáciu, teda rozhovor nemôže viesť ten, kto je presvedčený iba o svojej pravde, ale ani ten, kto je presvedčený o jedinej „svätej pravde“. Napríklad v jednej zo svojich esejí s názvom „Náboženstvo ako blokáda konverzácie“³ Rorty ukazuje, že akékoľvek osobné presvedčenie, ktoré, prirodzene môžu byť najrôznejšie a pochádzajú z najrôznejších zdrojov (viera, veda, osobná skúsenosť atď.) v liberálnej kultúre nie sú prekážkou konverzácie o najrôznejších – aj o tých najkontroverzejších – témach či už v súkromnom alebo vo verejnom priestore. Cieľom rortyovskej konverzácie zrejme nie je pravda, ale čosi iné – pravda v jej tradičnom filozofickom (platónskom) chápaní je priamo nekompatibilná s konverzáciou. Cieľom však nemusí byť ani konsenzus. Môže to byť jednoducho pôžitok z toho, že sme bytosti, ktoré sa dokážu spolu „baviť“, a to takmer o všetkom. A samotná táto konverzácia nás „baví“. Konverzácia nemusí mať cieľ, lebo nemusí byť prostriedkom – môže byť priestorom cibrenia našich myšlienok, názorov a rečí. Ako napríklad oceňujeme ľudí, s ktorými sa dá „baviť“ o čomkoľvek na rozdiel od tých, s ktorými sa nedá „baviť“ o ničom? V Rortyho predstave je takým „zainteresovaným kibicom“ práve filozof (pozri FZP, 330).

Ak je v etickej – i politickej – rovine to najhoršie, čoho sa môže človek voči človeku dopustiť, krutosť, tak v intelektuálnej rovine je to úsilie *nahradiť konverzáciu konfrontáciou* (FZP, 138). To je to, čoho sa podľa Rortyho dopúšťala aj tradičná filozofia, keď – podobne ako teológia

– vychádzala z presvedčenia o možnosti svojho privilegovaného prístupu k realite „za zrkadlom“, a tým sa stávala do pozície rozhodcu, ktorý chce raz a navždy rozhodnúť všetky spory, vyriešiť všetky filozofické otázky. Ak však „konfrontáciu nahradíme konverzáciou“ (v slov. preklade „diskusiou“ – E.V.) ...*predstava o filozofii ako o disciplíne, ktorá medzi reprezentáciami vytvárajúcimi zrkadlo hľadá reprezentácie privilegované, je potom už nezrozumiteľná...*“ Táto „konverzačná koncepcia filozofie“, t. j. koncepcia „filozofie ako konverzácie“ namiesto „filozofie ako výskumu“⁴ je nezlučiteľná s predstavou, že filozofia „*má určovať „základy“ ostatného poznania*“ a ponúkať „*normatívny základ*“ (FZP, 143 – 144). Filozofia nemôže vystúpiť zo „všeobecnej konverzácie ľudstva“ a postaviť sa nad ňu, ba ani v rámci nej nemá zvláštne kompetencie, ktoré by ju oprávňovali hrať rolu najvyššieho sudcu. Najhoršie, čo sa môže filozofii stať, je to, že nejakým spôsobom „vypadne“ z tohto kultúrneho konverzačného „kolotoča“, že sa z neho nechá vylúčiť, alebo si dokonca sama k tomu dopomôže. Môže si síce povedať spolu s Hegelom, že „tým horšie pre konverzáciu“, avšak v konečnom dôsledku tým horšie pre kultúru, ktorej dvoma neoddeliteľnými stránkami konverzácia (rozhovor) a filozofia (myslenie) sú.

Ako by mala vyzeráť „kultúra konverzácie“, Rorty do detailov neopisuje. Konverzácia je, samozrejme, termín, ktorý preberá zo slovesnej, literárnej kultúry (v literatúre písanej po anglicky).⁵ Kreativitu, aká je možná v tejto oblasti, by požadoval aj v ostatných oblastiach kultúry vrátane politiky: otvorenosť a neustále pretvára-

nie slovníkov, multivariantnosť prístupov a spôsobov vyjadrovania, flexibilita pravidiel a noriem, slobodná „hra“ cieľov a prostriedkov bez obmedzení, resp. iba s obmedzeniami, ktoré stanovujú hranice krutosti a zbytočnému utrpeniu atď. Okrem toho k tejto kultúre patria občianske slobody a solidarita, sokratovské cnosti a „ochota hovoriť s ľuďmi, počúvať ich a zvažovať dôsledky svojho konania na druhých“.⁶ O konkrétnej podobe konverzácie však v konečnom dôsledku rozhoduje konkrétna komunita, ktorá ju vedie, preto pravidlá tejto komunity sú aj pravidlami tejto konverzácie. Rorty nakoniec uznáva isté obmedzenia konverzácie, ktoré nazýva „konverzačnými obmedzeniami“ (CP, 165). Ako ukazuje Michael Fischer, ide v podstate o konvencie.⁷

Napriek tomu, že v postosvietenskej kultúre dodnes dominuje veda, ona sama je len jedným z hlasov vo „všeobecnej konverzácii ľudstva“. Rorty odmieta akúkoľvek „posadnutosť vedou“ a predstavu, že prírodné vedy majú byť paradigmou pre celú kultúru. Jeho hrdina v oblasti filozofie vedy, Thomas S. Kuhn (1922–1996) totiž svojou koncepciou „paradigmy“ demaskoval neprekročiteľnú „konverzačnú“ povahu samotnej vedy.⁸ Filozofia, ako je Rortyho, zasa demaskuje povahu samotnej kultúry, ktorá nie je stavbou s jednoznačnými a raz navždy danými základmi, ale skôr neustále obnovovaným hermeneutickým kruhom. „*Predstava kultúry ako konverzácie* (v slov. preklade „diskusie“ – E.V.) ... *veľmi dobre zodpovedá tejto hermeneutickej predstave..., pretože nadviazať konverzáciu s cudzími je ako získať ďalšiu cnosť či schopnosť napodobňovaním modelov, čo je vecou frónésis, a nie epistéme*“ (FZP, 269). Ani filozofic-

ký pokrok nespočíva v tom, že filozofia sa stáva vedeckejšou. Skôr ide o to, aby bola imaginatívnejšou a senzitívnejšou k životu okolo nás.⁹ Len tak môžeme vytvoriť kultúru nádeje v lepšom ľudskom svete, dosiahnuteľnú našimi vlastnými silami. Bude to kultúra, v ktorej mizne fundamentálny rozdiel medzi vedou a poéziou. Len spojenie vedeckej a poetickej, technologickej a romantickej stránky kultúry môže viesť k takému svetu.

Avšak tak ako nie je úlohou filozofie izolovať sa ako čistá nadradená veda, nie je jej úlohou ani vyvolávať revolúcie. Kultúrna konverzácia ľudstva je kozmopolitná a filozofia je dobrá v budovaní mostov medzi kultúrami. Kultúrne rozdiely treba sprostredkovať, nie odstraňovať. Ide o celoplanetárnu, globálnu demokraciu, ktorej utváranie má byť pokojné a postupné. Musíme byť k sebe ako ľudia vnímaivejší, citlivejší, čestnejší a ak bude filozofia k tomuto prispievať, nie je to o nič menej významné, než keď ako akademická disciplína prispieva k poznaniu. Filozofia v kultúrnej konverzácii o týchto otáz-

kach nadobúda nový obsah, zaujímavosť a zmysel.

Rortyho koncept konverzácie, tak ako všetky jeho kľúčové koncepty (solidarita, ironia atď.), nemohol nevyvolať kontroverzie a kritiku. V tomto prípade sú to predovšetkým ľavicoví intelektuáli a marxisti, ktorí nedôverujú jeho predstave konverzácie a vyčítajú jej utopickosť, nereálnosť, elitárstvo, intelektualizmus, akademizmus, eklekticismus, estetizmus, hedonizmus, prázdne gestá, falošnú toleranciu, naivitu, politickú bezzubosť, oddelenosť filozofie a kultúry od politiky, jednostranný dôraz na diskurzívne praktiky, dokonca skryté či otvorené prítlačenie tyranii komerčnej a konzumnej spoločnosti atď.¹⁰ Samozrejme, je možné mať aj iné predstavy o konverzácii, ale aj v tomto prípade platí, ako poukazuje znova A. Malachowski, že najskôr sa usilujeme pochopiť Rortyho projekt a intencie ako celok, až potom hodnotíme jeho jednotlivé časti.¹¹ Skutočne, ukazujú sa, najmenej tri veci: 1. vstúpiť do konverzácie predpokladá vôľu počúvať a chápať, 2. inakosť



a ideológia tiež môžu byť „blokádou“ konverzácie, 3. akýkoľvek mocenský nárok na privilegovanosť mení konverzáciu na diskurz vo foucaultovskom zmysle.

Rorty sa podrobnejšie venuje najmä otázke, akú podobu má filozofia „vo všeobecnej kultúrnej konverzácii ľudstva“. Jedna jej historická podoba, ktorá začala Platónom a vyvrcholila Kantom, si nárokovala pre seba centrálnu pozíciu. Dovedla však filozofiu paradoxne takmer ku kultúrnej izolácii, k jednostrannej schopnosti viesť konverzáciu len s tými provinciami kultúry, ktoré sa označovali za „vedy“. Takýto príbeh filozofie sa rovná tiež jej scientizácii a profesionalizácii. Avšak Hegel, Marx, Dewey, neskorý Husserl a Sartre na jednej a Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, neskorý Wittgenstein a Heidegger na druhej strane prispeli k inej historickej podobe filozofie tým, že ju odmietli koncipovať ako striktnú a úzku vedeckú disciplínu. Autori a dedičia lingvistického obratu sa v 20. storočí ešte raz pokúsili vrátiť filozofiu na túto „spoľahlivú cestu vedy“ prostredníctvom „režimu“ autority jazyka. Samotná analýza jazyka ich však dovedla k tomu, že jazyk nie je len systém pravidiel, ale živý proces sociokultúrnych praktík. Používanie jazyka je syntetický rozhovor, konverzácia, nie iba súhrn jednotlivých rečových aktov. Funkcia jazyka primárne zďaleka nie je epistemická, ale pragmatická. Jeden z Rortyho hrdinov v oblasti filozofie jazyka, Donald Davidson (1917–2003) svojou teóriou triangulácie jasne ukázal, že jazykové významy majú neprekročiteľný konverzačný rozmer.¹²

Kultúru, v ktorej „už nebudeme pociťo-

vať potrebu obmedzenia a konfrontácie“, nazýva Rorty „post-Filozofickou kultúrou“ (pozri *CP*, xxxvii–xliv, 69, 87–88, 136–137). Filozof v nej nie je „strážcom racionality“ ani „kultúrnym dozorcom“, ale „osvieteným diletantom“, t. j. pragmatickým sokratovským sprostredkovateľom medzi rozmanitými spôsobmi rozhovoru. Je to vízia kultúry, ktorá je „ľudská, príliš ľudská“ a v ktorej sa ľudia spolu „bavia“, konverzujú a navzájom uznávajú na základe toho, že vedia robiť niečo užitočné. Ľudské bytie rovnako ako konverzácia nie sú ontologicky ukotvené v ničom, okrem seba samých.¹³ Sme odkázaní sami na seba a sme tým, čo zo seba urobíme prostredníctvom kultúry, a teda do istej miery aj prostredníctvom konverzácie.

Filozofia v takejto kultúre rozhodne nie je autonómna aktivita. Rorty filozofiu nezbožštuje, neklania sa jej, ani na nej nelipne. Filozof je intelektuál, pre ktorého je filozofia chápaním, ako veci navzájom súvisia, t. j. pochopením, ako sú späté všetky rozmanité slovníky všetkých rozmanitých kultúr. Je to intelektuál, ktorý sa vozí na „literárno-historicko-antropologicko-politickom kolotoči“. Pragmatista je potom filozof, ktorí si myslí, že z tohto kolotoča sa nedá vystúpiť. Nie je to „Filozof“, ktorý má na všetko vysvetlenie. Jeho úlohou nie je ukazovať všetkým cestu, ale sprostredkovať medzi minulosťou a budúcnosťou, pomáhať riešiť problémy konkrétnych historických situácií. Je to intelektuál, ktorý má svoje názory a hľadá si miesto v kultúrnom celku. Zameriava sa na podobnosti a rozdielnosti medzi rôznymi spôsobmi hovorenia a chápania vecí. Hovorí, ako tieto interpretácie podľa neho navzájom súvisia, ale nehovorí, ako musia nevyhnutne súvisieť. Nemá pevný

archimedovský bod, z ktorého by všetko posudzoval, a nie je „intelektuálnym cárom“, ktorý svojou interpretáciou navždy „vybavil“ všetky ostatné interpretácie. Nezanecháva po sebe nič večné a definitívne, žiadny raz a navždy platný slovník, ktorý by sa jeho nasledovníci mali iba naučiť. Pomáha vytvárať nový slovník, zodpovedajúci novým potrebám, a nabáda ľudí, aby staré slovníky, ktoré zdedili vo svojej kultúre, chápali ako wittgensteinovské rebríky, ktorými sa niekam dostali, ale ktoré by mali následne odhodiť, pretože ich nútia dogmaticky vtesnávať nový materiál do starých rámcov. Filozof je „konverzačný terapeut“ alebo niekedy aj „zametač“, ktorý pomáha odstraňovať haraburdie minulosti, aby otváral priestor budúcnosti.¹⁴

Richard Rorty je filozof kultúrnej konverzácie *par excellence*. Nechce zmeniť len tému, ale aj štýl filozofie – z konfrontačného na konverzačný. Dokazuje to aj vlastným príkladom – množstvom rozhovorov, ktoré sa v ostatnom čase stali vlastne hlavnou formou jeho filozofickej výpovede.¹⁵

Konverzácia teda musí pokračovať. Konverzácia o čom? Skôr než o tradičných filozofických otázkach (poznatie, pravda, bytie, podstata...), ktoré boli postavené vo svojej dobe z iných perspektív a ktoré dnes, ak vôbec, treba rekontextualizovať, t. j. vidieť v novom svetle, by to mala byť konverzácia najmä o vitálnych otázkach ľudstva, ako sú sloboda, solidarita, dôvera, kooperácia, šťastie, nádej...

- 1 „The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind“, In Oakeshott, M.: *Rationalism in Politics and Other Essays*. London, Methuen, 1962, 197-247.
- 2 Pozri Rorty, R.: *Filozofia a zrkadlo prírody*. Bratislava, Kalligram, 2000, 132, 134, 138, 267, 327. V texte ďalej citujem pod skratkou „FZP“.
- 3 „Religion as Conversation-Stopper“. In Rorty, R.: *Philosophy and Social Hope*. London, Penguin, 1999, 168-174.
- 4 Pozri Bernstein, R.: „Philosophy in the Conversation of Mankind“. *The Review of Metaphysics*, vol. 33, 1980, 745-775.
- 5 K štruktúre konverzácie pozri napr. Lakoff, G., Johnson, M.: *Metafory, ktorými žijeme*. Brno, Host, 2002, 94-106.
- 6 Rorty, R.: *Consequences of Pragmatism*. New York, Harvester Wheatsheaf, 1982, 172. V texte ďalej citujem pod skratkou „CP“.
- 7 Fischer, M.: „Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's 'Defence' of Literary Culture“. In Malachowski, A., ed.: *Reading Rorty*. Oxford: Basil Blackwell, 1991, 234-243.
- 8 Pozri Kuhn, T. S.: *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava, Pravda, 1981.
- 9 Pozri Rorty, R.: *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- 10 Pozri napr. Lentricchia, F.: „Rorty's Cultural Conversation“. *Raritan*, vol. 3, no. 1, 1983, 136-141, Comay, R.: „Interrupting the Conversation: Notes on Rorty“. *Telos*, vol. 69, 1986, 119-130.
- 11 Pozri Malachowski, A.: *Richard Rorty*, Chesham, Acumen, 2002.
- 12 Pozri Davidson, D.: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha, Filosofia, 2004.
- 13 Pozri Caputo, J. D.: „The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty“. *Review of Metaphysics*, vol. 36, 1983, 661-685.
- 14 Rorty, R.: „Philosophy and the Future“. In Saatkamp, H., ed.: *Rorty and Pragmatism*. Nashville, Tennessee, Vanderbilt University Press, 1995, 197-205.
- 15 Pozri napr. Balslev, A., ed.: *Cultural Otherness: a correspondence with Richard Rorty*. Atlanta, Scholars Press, 1991. Rorty, R., Nystrom, D., Puckett, K.: *Against Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*. Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002. Mendieta, E.: *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*. Stanford, CA, Stanford University Press, 2006.



Veda a morálka: Pragmatické reflexie Rortyho „pragmatizmu“

Brian Leiter

in: University of Chicago Law Review (2007), Draft of January 3, 2007

„Pragmatizmus“ hovorí Richard Rorty, „kladie vedu na jednu úroveň s politikou a umením. Je to len ďalší zdroj návrhov, čo urobiť so svojimi životmi.“¹ Niektorí samozvaní pragmatisti, ako napríklad americký filozof W. V. O. Quine, by to zrejme popreli.² Nezaoberám sa tu sporom o vlastnícke práva na nálepku „pragmatizmus“,³ ale chcel by som prezentovať istý

druh pragmatickej výzvy voči myšlienke, že máme dôvod myslieť si, že „veda [je] na jednej úrovni s politikou a umením.“

Začnime so známym rozlišovaním medzi otázkami „teoretického rozumu“ (otázky o našich presvedčeniach) a otázkami „praktického rozumu“ (otázky o našom konaní). Etika, politika a z niektorých hľadísk aj umenie sa zaoberajú tým, čo by sme mali robiť („čo urobiť so svojimi životmi“, ako sa vyjadruje Rorty); veda, pokiaľ veríme jej vyhláseniam, nám hovorí, o čom by sme mali byť presvedčení. Keď mendelovská genetika prišla s kauzálnym mechanizmom, ktorý vysvetľoval pravdu o Darwinovej teórii evolúcie na základe prirodzeného výberu, nehovorila nám, „čo urobiť so svojimi životmi.“ Ale keď Herbert Spencer a iní sociálni darvinisti in-

1 *Dewey and Posner on Pragmatism and Moral Progress*, _U. CHI. L. REV._ 2 (2007) [odkazy na strany sú z rukopisej verzie].

2 Pozri môj článok „Why Quine is Not a Postmodernist“, in: Brian Leiter: *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy* 137 (2007).

3 Ako odborník na Nietzscheho, chcem poznamenať, že Rortyho tvrdenia o Nietzscheho „kolísaní“ na začiatku jeho eseje prezrádzajú buď neznalosť, alebo nezáujem tak o Nietzscheho texty, ako aj o štúdium Nietzscheho. Pozri Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and*

Philosophy (1990); Brian Leiter, *Nietzsche on Morality* (2002).

terpretovali Darwinovu teóriu metaforicky ako popis vzorov rozdelenia bohatstva v spoločnosti, vyplynul z toho praktický záver: sociálno-ekonomicky „slabým“ by malo byť umožnené zaniknúť, pretože nie sú dostatočne „schopní“ prežiť na trhu. Nanešťastie pre sociálno-darwinistických obhajcov nespravodlivostí vytvorených človekom, nebol tu žiadny genetický mechanizmus, ktorý by ich príbeh podporil. Zdá sa však, že si rovnako ako Rorty mysleli, že „veda“ je „na jednej úrovni s politikou,“ teda s „návrhmi o tom, čo urobiť so svojimi životmi.“

Pravda, vedci – od Alberta Einsteina po Noama Chomského – vyjadrili názory na to, „čo urobiť so svojimi [kolektívnymi] životmi,“ ale ich praktické tvrdenia sú konceptuálne oddeliteľné od ich tvrdení o našich presvedčeniach o tom, *aké veci sú*, či ide o podstatu času alebo fundamentálnu syntaktickú štruktúru všetkých ľudských jazykov. Ak je veda „na jednej úrovni“ s morálkou a politikou, pravdepodobne to tak nemôže byť preto, že obidve zahŕňajú „návrhy, čo urobiť so svojimi životmi.“⁴

Možno preto, lebo pragmatisti, ako nás informuje Rorty, neuznávajú „representationalizmus“ jazyka, doslovný význam ich slov sa často ťažko meria. Preto, aby sme pochopili Rortyho tvrdenie, možno sa budeme musieť držať *metafory*, že morálka a politika sú „na jednej úrovni“ s prírodnými vedami, a dať bokom nepravdepodobný aspekt, že obe hovoria ľuďom, ako majú žiť svoje životy.

Podme teda zvážiť dve ďalšie formulácie toho, čo pôsobí ako Rortyho ústredná metafora. Rorty hovorí, že „uvažovanie v mo-

rálke sa nelíši od uvažovania vo vede“⁵ a poznamenáva, že morálne ponaučenia – napríklad o „krutosti“ určitých trestov – „sú z pragmatického hľadiska pravdivé rovnako, ako je pravdivý vzorec $E=Mc^2$ “⁶. Tieto tvrdenia sa zdajú byť na prvý pohľad rovnako neuveriteľné ako prvá verzia Rortyho tézy, ktorú sme skúmali. Ak by sa uvažovanie v morálke neodlišovalo od uvažovania vo vede, ako by sme vysvetlili fakt, že takmer každý sa podieľa na tom prvom, kým to druhé je privilegiom vysoko vzdelanej elity? Naozaj musia existovať *nejaké* rozdiely v tom, aké druhy dôvodov platia ako *dôvody*, ktoré by vysvetlili túto pozoruhodnú delbu epistemickej práce?

A nemusíme toho veľa vedieť o vede alebo o morálke, aby sme si všimli rozdiely. Nie je to len v tom, že uvažovanie vo vede sa často zmení na matematický úsudok, ktorý je takmer úplne cudzí morálnej argumentácii – okrem určitých do veľkej miery irelevantných akademických výskumných programov v deontologickej logike –, ide skôr o to, že zdôvodnenie (väčšina) vedeckých tvrdení stojí na ich prediktívnom, empirickom úspechu,⁷ a že keď sa začnú v skutočnosti považovať za úspešné, chápajú sa ako vysvetlenie určitého aspektu kauzálnej štruktúry sveta.⁸ Ale zdôvodnenie morálnych tvrdení nestojí

5 Rorty, supra, 1, 6.

6 Id.

7 To, čo sa pokladá za empirický úspech, samo podlieha rôznym epistemickým obmedzeniam, ktoré sa týkajú opakovateľnosti, kontroly vonkajších faktorov a podobne.

8 O kľúčovom význame kauzality pre pochopenie toho, čo vedecké teórie robia pre pochopenie javov pozri Nancy Cartwright, *From Causation to Explanation and Back*, in: *The Future for Philosophy* 230 (Brian Leiter Ed. 2004).

4 Jednou z vecí, ktoré „robíme so svojimi životmi“ je nepochybne to, že sa snažíme pochopiť, aký je svet, ale toto nie je „návrh“, ktorý pochádza z vedy.

ani na empirickom prediktívnom úspechu, ani na vysvetlení kauzálnej štruktúry sveta.⁹ Nieкто, napríklad, zdôvodňuje tvrdenie, že jesť mäso je morálne nesprávne, apelovaním na principiálnu myšlienku, ktorá je intuitívne (nie empiricky!) prijateľná, ako napr. „zbytočné utrpenie je morálne nesprávne“ spolu s empirickými tvrdeniami ako, „zvieratá sú citlivé tvory, schopné utrpenia“ a „spôsob, akým sa zvieratá chovajú a zabíjajú na prípravu mäsa, im spôsobuje zbytočné utrpenie.“ Tento druh argumentu neumožňuje žiadne empirické prognózy (a nezávisí od nich), ani nevysvetľuje nič z kauzálnej štruktúry sveta. Teraz, naopak, v protiklade k Rortymu prijímame, že vedecké tvrdenie, ako napr. $E=Mc^2$, je pravdivé nie kvôli tým druhom argumentov, ktoré boli ponúknuté proti morálnosti konzumácie mäsa, ale preto, lebo teória relativity, ktorú vypracoval Einstein, bola experimentálne potvrdená (prvýkrát v roku 1932 J. D. Cockcroftom a E. T. Waltonom¹⁰).

Richard Rorty, nadaný a pozoruhodne vzdelaný filozof, toto všetko určite vie, takže čo môže mať na mysli presadzovaním metodologickej ekvivalentnosti medzi morálkou a vedou? Na počudovanie, zdá sa, že jeho tvrdenie musí naozaj závisieť od zreteľne nepragmatickej filozofickej tézy, abstrahujúcej od *skutočných praktík* argumentácie v etike a vede, ako sme ich preberali vyššie. Pretože podľa Rortyho

ako toho, kto sa stará o „pravú pragmatistickú vieru“¹¹ – „Pragmatisti nahrádzajú otázku – Ktoré popisy nám povedia, aká je situácia v skutočnosti?“ otázkou – Ktoré popisy ľudských situácií sú najužitočnejšie a pre ktoré ľudské účely?“¹²

Teraz už môžeme sformulovať výzvu pre rortyovských pragmatikov ostro: prečo si máme myslieť, že všetkým „ľudským cieľom“ skutočne slúži nahrádzanie údajných pragmatistických kritérií „užitočných pre ... ľudské ciele“ *skutočnými* a dosť odlišnými kritériami, ktoré tí, čo skutočne praktikuju morálku, právo a vedu, používajú v snahe zistiť, aká morálna, právna a vedecká „situácia skutočne je“? Zdá sa, že pragmatizmus ako filozofická téza sa snaží prekonať *skutočné* praktiky tých, ktorých intelektuálny výskum by mala interpretovať – a to pôsobí ako „nepragmatický“ postup! Nemôže to byť tak, že „zistiť, aká je situácia v skutočnosti“, je lepším epistemickým cieľom pre výskum, ktorý v konečnom dôsledku slúži ľudským cieľom?

Odkedy vedecká revolúcia pred niekoľkými storočiami transformovala oblasť epistemológie, voľný súbor epistemických noriem (normy pre to, o čom by sme mali byť presvedčení, že je pravdivé) prenikol do všetkých aspektov ľudskej kultúry. V podstate – od teoretickej fyziky až po evolučnú biológiu – platí, že by sme mali veriť len v existenciu toho, čo figuruje v najlepších kauzálnych vysvetleniach našich zmyslových zážitkov. To, čo tvorí relevantné „kauzálne vysvetlenie“,¹³ a čo tvorí relevantné zmyslové zážitky, je zále-

9 V súčasnosti niektorí filozofi morálky uvažujú, že objektívna realita morálnych tvrdení (ak nie ich status ako tvrdení, ktoré sú morálne) je preukázaná ich explanačnou a kauzálnou silou, hoci nikto z nich to nedokázal. Ku kritickej diskusii o tejto téme pozri moju prácu „Moral Facts and Best Explanations“, in Leiter, supra, 2, 203.

10 J.D. Cockcroft & E.T. Walton, Proc. Roy. Soc. London 229 (1932).

11 Rorty, supra, 1, 3.

12 Id. at 2.

13 Pozri Cartwright, supra, ___.

žitostou neustáleho sporu medzi vedcami a filozofmi. Pre naše účely tu na detailoch nezáleží. Záleží na tom, že môžeme uchopiť ľudskú vedeckú prax ako usporiadanú okolo „normy“ – „sociálnej normy“, ako by povedal Rorty – s tým, že by sme „mali považovať za skutočné len to, čo figuruje v najlepších kauzálnych vysvetleniach toho, čo môžeme vnímať.“ Nazvime to „vedeckou normou.“ Táto norma je potvrdená, takpovediac, svojim praktickým úspechom: funguje! Naozaj funguje tak dobre, že teraz dominuje všetkým systematickým výskumom, ktoré ľudia robia, od fyziky až po psychológiu. Toto je pravda v pragma-

tizme – epistemické normy, ktoré nám pomáhajú žiť, sú tie isté, na ktoré sa teraz spoliehame –, ale je to pravda, ktorú zatemňuje Rortyho promiskuitná verzia doktríny, mäťúca kritériá pre spoliehanie sa na konkrétne epistemické normy (to-ťiz, že slúžia ľudským cieľom) s *obsahom* týchto noriem samotných (z ktorých väčšina nemá žiadny vzťah k ľudským cieľom, ale skôr ku kritériám, ako sú kauzálna alebo explanačná sila).

Uvažujme o tejto pôsobivej Rortyho pasáži:

V 16. storočí bolo racionálne testovanie astrofyzikálnych alebo biologických teó-



rií proti Písmu Svätému. Môžeme plným právom tvrdiť, že sme racionálnejší ako Koperníkovi súčasníci, ak to znamená jednoducho to, že naše presvedčenia o tom, čo môžeme skúmať v porovnaní s čím – a, všeobecnejšie, čo je relevantné v porovnaní s čím – sú pravdivé, kým mnohé ich presvedčenia boli nepravdivé. Naše sociálne normy sú určite lepšie, ako boli ich sociálne normy. Ale neexistuje žiadna disciplína, nazývaná „epistemológia“, ktorá by toto preukázala. Naše úsudky o pokroku a racionalite ostávajú rovnako obmedzené ako naše úsudky o čomkoľvek inom.¹⁴

To, čo je *rozumné* konať, sa, samozrejme, vzťahuje na existujúce normy racionality, takže Rorty má pravdu v tom, že pred päťsto rokmi mohlo byť „racionálne“ testovať empirické hypotézy oproti Písmu. A takisto náš úsudok o tom, o čom je rozumné byť presvedčení teraz, je úsudkom vytvoreným vo vzťahu k našim súčasným normám racionality, normám, ktoré zvíťazili viac alebo menej spolu s vedeckou revolúciou. Tieto normy však zvíťazili z praktických dôvodov, t. j. fungovali spôsobom, akým hypotézy založené na Písme nefungovali. Letecko-navigační inžinieri berú vážne vedeckú normu pri navrhovaní lietadiel, ale nevenujú príliš veľa pozornosti Písmu, aspoň vo svojej každodennej práci. Preukazuje „disciplína nazývaná ‚epistemológia, že je to tak‘? Nie, ak to, čo má Rorty na mysli, je disciplína, ktorá stojí mimo histórie, aby nám povedala, ktoré epistemické normy si zasluhujú našu oddanosť. Ale ak je epistemológia, ako ju chápali takí pragmatisti ako Quine,¹⁵ disciplína, ktorá popisuje normy, figuru-

júce v úspešných výskumoch, potom nám epistemológia hovorí niečo veľmi dôležité: hovorí nám, že vedecká norma podporuje všetky tie výskumy, ktoré mali najdramatickejší dopad na ľudské ciele prostredníctvom transformácie nášho sveta počas posledných niekoľkých storočí.

Môžeme vidieť, ako sa Rortyho „pragmatizmu“, ako ho on nazýva, mylí oživením najviac vyvolávanej metafory v pragmatizme „Neurathovho člna“, obrazu nazvanom podľa logického pozitivistu Otta Neuratha, ktorý však spopularizoval v povojnovej filozofii americký pragmatista Quine. Neurath (a Quine) prirovnali našu epistemologickú situáciu k situácii námorníkov na mori, ktorí musia prestavať loď, na ktorej sa plavia. Keďže sú na vode, nemôžu loď opustiť a prestať ju odznovu, takže si musia zvoliť, na ktorých konkrétnych doskách lode budú pevne stáť, kým budú prestavovať ostatné. Prirodzene, zvolia si, že budú „pevne stáť“ na tých doskách, ktoré sú najpevnejšie a najspoľahlivejšie – tie, ktoré „fungujú“ najlepšie –, hoci môžu dospieť do bodu, v ktorom námorníci vytrhnú aj tieto a nahradia ich novými.

Naša epistemologická situácia je podľa tohto quinovského pragmatického pohľadu rovnaká. Pri určovaní toho, o čom by sme mali byť presvedčení, je nevyhnutné, aby sme „pevne stáli“ na určitých epistemických „doskách“ našich najlepších teórií sveta, na tých, ktoré doteraz fungovali najlepšie. Pravda, nemôžeme vylúčiť ani to, že jedného dňa budeme chcieť odstrániť aj tieto dosky, tak ako naši predchodcovia nahradili dosky, ako „Pravda je to, čo hovorí Biblia“ a „Newtonovská mechanika popisuje zákony materiálneho sveta“, ale len preto, aby sme sa zriekli absolútnej

¹⁴ Rorty, supra, 1, 8.

¹⁵ Pozri Leiter: „Why Quine is Not a Postmodernist“, supra, ___.

istoty a prijali falibilizmus ako základ pre našu epistemologickú situáciu.

Neurathov/Quinov obraz sa zhoduje s Rortym v tom, že všetky naše epistemické úsudky sú „obmedzené,“ ale iba v značne triviálnom zmysle, že je pre nás konceptuálne (a teda prakticky) nemožné dostať sa z našej lode (našej najlepšej teórie sveta) a prebudovať celú konštrukciu odznovu, odvolávaním sa na nie-neobmedzené (ne-historické) štandardy pravdy a záruky. (Toto uvádzame len preto, aby sme dali za pravdu Quinovi, že „neexistuje žiadny archimedovský bod kozmického exilu, z ktorého by sme mohli špekulovať o našej teórii sveta.¹⁶⁾ Je nevyhnutné, aby sme sa spoľahli na určité epistemické kritériá – kritéria, ktorým *by sme mali* veriť – vždy, keď sa pýtame na zdôvodnenie akéhokoľvek iného presvedčenia (vrátane presvedčenia o epistemických kritériách). To znamená len, že musíme stáť pevne na určitých „doskách“ na lodi, pokým predstavujeme (alebo rozmyšľame, či *by sme mali* predstavovať) ktorékoľvek iné dosky. Jedinou otázkou potom je, na ktorých doskách by sme mali „pevne stáť“, pretože tak dobre fungujú.

Zdá sa byť celkom jasné, že jednou takou doskou je „vedecká norma.“ Rorty by však od nás chcel, aby sme vystúpili z „lode,“ na ktorej práve sme, z tej lode, na ktorej bola vedecká norma zrejme tou najpevnejšou doskou, na ktorej stojíme, a nastúpili na inú loď, na ktorej je vedúcou normou „to najužitočnejšie pre ľudské ciele.“ Neexistuje však žiadny pragmatický dôvod, aby sme to urobili a Rorty nám ani

žiadny nedáva, alebo aspoň žiadny taký, ktorý by bol čo len trochu presvedčivý.

Rorty teda niekedy píše v tom zmysle, že z hľadiska praktického úspechu sú veda a morálka na jednej úrovni. Hovorí napríklad:

Boli sme rovnako úspešní v morálke aj vo fyzike. Pravda, máme viac ťažkostí s presvedčaním ľudí o našich morálnych názoroch ako o našich vedeckých názoroch, ale to neznamená, že tie dve disciplíny sa líšia v tom, čo sa nazýva „epistemický status“.¹⁷

A predsa, čo môže platiť ako dôkaz „rovnakého úspechu“ v morálke a fyzike, ktorý má Rorty na mysli? Nemôže to byť to, že tí, čo sa pokúšajú porušiť zákony fyziky, končia ako frustrovaní, zmrzačení alebo mŕtvi, kým tí, čo porušujú „morálny zákon“ (nech je chápaný akokoľvek), vôbec neutrpia žiadnu predvídateľnú ujmu. Nemôže to byť to, že nacistickí vedci a vedci manhattanského projektu sa zaujímali o tú istú fyziku, ale mali veľmi odlišnú morálnu a politiku. Nemôže to byť to, že akademická komunita vo fyzike je globálna, presahujúca kultúru a národnosť, kým väčšina morálnych diskusií je lokálna v najhoršom význame tohto slova, t. j. sleduje záujmy a perspektívy určitých tried, kultúrnych tradícií a skúseností.

Rorty však namieta, že „hrubé fakty o prítomnosti alebo neprítomnosti konsenzu – či už o planetárnych obežných dráhach alebo sodomii – sa majú vysvetľovať skôr sociologicky ako epistemologicky.“¹⁸ Bohužiaľ, toto je len prázdna póza bez akýchkoľvek detailov o tom, ako *sociologické* vysvetlenie znie, a Rorty neu-

¹⁶ Roger Gibson: Willard van Orman Quine, in:

A Companion To Metaphysics 428 (J. Kim & E. Sosa eds. 1995). Pozri aj Peter Hylton: *Quine's Naturalism*, 19 Midwest St. In Phil. 261 (1994).

¹⁷ Rorty, supra n. 1 at 5.

¹⁸ Id.

vádza žiadne detaily, ani žiadne neponúka. Jediným psycho-sociálnym faktorom, relevantným pre vysvetlenie v jeho ponuke ľudia majú všade spoločný záujem predpovedať budúce smerovanie ich skúseností. To však vysvetľuje jednoducho iba to, prečo je vedecká norma užitočná pre ľudské ciele a prečo sa nacisti a sociálni demokrati delia o tú istú fyziku, ale nie o tú istú morálku. Ale to je „sociologické“ vysvetlenie, ktoré len podčiarkuje podstatný rozdiel medzi morálkou a vedou.

Rortyho odpoveď na morálny skepticizmus sudcu Posnera potom vyznieva naprázdno:

Keď Posner argumentuje, že morálna filozofia je „epistemicky chabá“ na základe toho, že „kritériá pre vyhlásenie morálnych tvrdení za platné sú dané kultúrou, v ktorej tvrdenie platí“, stúpenci Kuhna ako ja odpovedajú, že ten istý argument by preukázal epistemickú slabosť fyziky a biológie.¹⁹

Ale Kuhn nikdy netvrdil nič podobné o fyzike alebo biológii a Rorty nám nikdy neposkytol podrobnosti, ako by znelo kultúrne vysvetlenie pre fyziku a biológiu, inšpirované údajne Kuhnom. Rortyho odpoveď na skepticizmus sudcu Posnera o morálnom pokroku je rovnako nepresvedčivá:

Iste, náš úsudok o našej vlastnej pravdivosti je provinčný. Také sú všetky naše úsudky o čomkoľvek. Ale prečo by mal fakt, že používame kritériá nášho času a miesta na posudzovanie nášho pokroku vrhať pochybnosti na tieto úsudky? Aké iné kritériá máme k dispozícii?²⁰

„Iné kritériá“, ktoré sú k dispozícii, sú

práve kritériá „nášho času a miesta“ – kritériá, reflektované v doskách, na ktorých v súčasnosti „pevne stojíme“ –, a tie naznačujú, že morálne úsudky sú „epistemicky slabé“ (podriadené triednym záujmom a kultúrnym predsudkom) spôsobom, akým vedecké úsudky (vo všeobecnosti) nie sú.²¹ Dewey si mohol „myslieť“, ako tvrdí Rorty, „že kontingencia nášho morálneho názoru, jej závislosť na materiálnych podmienkach, nespochybňuje našu morálnu nadradenosť o nič viac, ako Galileova závislosť od drahej novej optickej technológie spochybňovala Koperníkovu teóriu nebies“,²² ale to by jednoducho naznačovalo, že Dewey sa v tejto téme mýlil rovnako ako Rorty: pretože koperníkovská teória nebies (znamenajúca v podstate, že stredom našej slnečnej sústavy je Slnko, nie Zem) bola tak dobre potvrdená toľkými spôsobmi, že už nie je podriadená osobitostiam žiadneho jednotlivého vedeckého nástroja, kým empirický dôkaz o „materiálnej podmienenosti“ vágnosti morálneho úsudku (okrem iných faktorov) sa jednoducho naďalej znásobuje aj mimo tých najevidentnejších prípadov.²³

Ťažkosti, Rortyho postoj, poučne odhaľuje táto pasáž z jeho prednášky o Deweym:

Dewey a Kuhn sa nás pokúsili presvedčiť, že kritériami dôležitosti, a preto aj ra-

21 Výnimky sú dostatočne známe – od Lysenka po biológiu rasy –, hoci tieto prípady sú medzi vedcami zdiskreditované spôsobom, akým rasizmus, nacionálny šovinizmus a sexizmus, popri mnohých iných morálnych „defektoch“ medzi vzdelanými elitami rôznych krajín nie sú.

22 *Id.*, 4.

23 Klasickou súčasťou štúdiu je Jonathan Haidt et al.: *Affect, Culture and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?* *J. Personality & Soc. Psy.* 613 (1993), ale príkladov možno uviesť viac.

19 *Id.*, 5.

20 *Id.*, 4.

cionality, sú sociálne normy. Takéto normy sa menili niekedy k horšiemu a niekedy k lepšiemu. A budú sa stále meniť. Ale nikdy nebudeme schopní dokázať, že akákoľvek daná zmena bola dobrá alebo zlá. Aby sme to dokázali, museli by sme si nájsť archimedovské stanovisko, z ktorého by sme porovnali naše názory na veci, ktoré ich robia správnymi alebo nesprávnymi.²⁴

Normy „racionality“ a zdôvodneného presvedčenia – ako vedecká norma – môžu byť „sociálnymi normami“ v tom banálnom význame, že sú normami, ktoré sa tešia širokému (alebo stredne širokému) prijatiu v spoločnosti (alebo aspoň v elitných vrstvách spoločnosti), ale nie sú „sociálnymi normami“ v tom význame, že sú normami, ktorých vplyv je vysvetliteľný iba v zmysle sociologických síl, ako Rorty opakovane naznačuje (ale bez akéhokoľvek dôkazu). Rorty môže mať takisto pravdu v tom, že tieto normy „sa budú stále meniť“ – aby sme uznali falibilizmus, ako to robia všetci pragmatisti a empiristi –, ale je non-sequitur uzatvárať z falibilizmu, že nikdy nebudeme schopní dokázať, že akákoľvek daná zmena bola dobrá alebo zlá.“ Toto by platilo, len ak by „dokázať“ znamenalo „dokázať neomylnosť“, ale toto je norma dôkazu, ktorá okrem rétorickej nezohráva žiadnu úlohu v humanitnom výskume. Nepotrebujeme žiadne archimedovské stanovisko, aby sme prišli k záveru, že morálny výskum je slabý takým spôsobom, akým fyzikálny nie je. Potrebujeme len brať vážne naše najlepšie aktuálne chápanie sveta, ako funguje, a epistemické normy, ktoré sa ukázali ako najefektívnejšie pri ich chápaní. Sudca

Posner, stojaci na aktuálnych doskách Neurathovej lode, na ktorej stojíme všetci, pozoruje, že morálka je podľa všetkého *oveľa závislejšia* od času a miesta než fyzika, čo je vysoko pravdepodobná kauzálno/empirická hypotéza, ktorá by sa dala vyvrátiť len dôkazom, že morálny diskurz *skutočne* je natoľko „úspešný“ a *skutočne* je natoľko „epistemicky vierohodný“ podľa štandardov, ktoré uplatňujeme my, čo sme na lodi. Možno jedného dňa radikálne zrenovujeme aktuálne dosky na lodi, na ktorých práve stojíme, na základe praxe. Kým sa to stane, diskusia o „pragmatizme“ neposkytuje odpoveď na morálny skepticizmus.

Ak mám pravdu, potom možno existuje *jedna* jediná vierohodná pragmatická téza, ktorá si zasluhuje pozornosť vo filozofii, a to tá, ktorú naznačuje silná metafora Neurathovej lode. Táto téza je, *napriek* Rortymu, do veľkej miery epistemologickou tézou, to znamená tézou o zdôvodnení toho, o čom by sme mali byť presvedčení. A hovorí, že zdôvodnenie nemôže byť vyčerpávajúce, že je nevyhnutne založené na návrhoch (a praktikách), ktoré akceptujeme, pretože fungujú, a z nijakého iného dôvodu. Nič v ľudskej skúsenosti ani histórii nám však nedáva dôvod myslieť si, že kritérium pre to, „čo funguje“, úplne rozširuje reťaz zdôvodňovania. Na základe ľudskej skúsenosti a histórie sa ukazuje totiž, že praktiky, „ktoré fungujú“, sú praktikami, ktorých kritériá presvedčenia a činnosti nemajú *nič* spoločné s praktickými úvahami. A pokiaľ berieme tieto praktiky vážne, veda a morálka pôsobia určite *veľmi* odlišne.

Z anglického originálu preložil Emil Višňovský

²⁴ Rorty, supra, 1, 9.



Literatúra, fantázia a angažovanosť

Peter Michalovič

Písané pre K&K

V poslednej tretine 20. storočia sa literatúra a umenie výrazne posunuli do centra záujmu filozofie. Spomeňme monografie Jacqua Derridu, Michela Foucaulta, Jeana-Françoisa Lyotarda alebo Gilla Deleuza, v ktorých sa intenzívne venovali literatúre, výtvarnému umeniu alebo filmu. Na druhej strane Atlantiku reprezentujú zvýšený záujem o literatúru filozofické texty Richarda Rortyho. Jeho záujem bol a je však trochu iného druhu, než s akým sa môžeme stretnúť u jeho francúzskych kolegov. Rortyho predovšetkým nezaujíma literatúra ako predmet filozofickej interpretácie, ako predmet, na ktorom možno dokazovať, či literárny text má svoj povrch a svoju hĺbku, či má uzavretú, hierarchizovanú alebo decentrovanú, otvorenú štruktúru. Nezaujíma ho ani to, či sme správne alebo nesprávne pochopili zmysel, ktorý autor údajne do textu „zakódoval“ a ktorý máme za pomoci teóriou vytvoreného „kódu kódov“ správne dekódovať. Dokonca ho ani nezaujíma ani to, či správne alebo nesprávne zaobchádzame s literárnym textom.

Čo ho teda zaujíma na literatúre? Jeho vzťah k nej môžeme jasne dokumentovať

na príklade dvoch spisovateľov, ktorí sa svojím vzťahom k zmyslu literárneho písania radikálne odlišovali. Prvým je anglický spisovateľ George Orwell, známy tým, že sa svojimi románmi 1984¹ a Zvieracia farma² pokúsil upozorniť na obľudnosť totalitných režimov, akými boli pre neho fašizmus a komunizmus. Orwell bol presvedčený, že pokiaľ bude vo svete prebiehať konfrontácia liberálnej demokracie a totalitných režimov, každý sa musí postaviť buď na jednu, alebo na druhú stranu barikády. On sa postavil na stranu liberálnej demokracie a vo svojich románoch sa pokúsil upozorniť na krutosti, ktoré v mene „ľudskej rovnosti“ páchajú na svojich občanoch totalitné režimy a ktoré intelektuáli v službách totalitnej moci ochotne legitimizujú a ospravedľujú.

Druhým je americký spisovateľ ruského pôvodu Vladimir Nabokov. Napriek tomu, že na vlastnej koži pocítil dôsledky bolševickej diktatúry, napriek tomu, že sa „*musel zriecť své materštiny, svého nespoutaného, bohatého a nesmírně tvárneho ruského*

1 Orwell, G.: 1984. Bratislava, Slovart, 2000.

2 Orwell, G.: Zvieracia farma. Bratislava, Slovart, 1998.

jazyka ve prospěch druhořadé odrůdy angličtiny“ (Nabokov 1991: 319), nebol presvedčený o tom, že literatúra by mala byť angažovaná a že by sa svojou literatúrou mal postaviť buď na jednu alebo druhú stranu barikády. Práve naopak, „angažovanú literatúru“, akú písal napríklad George Orwell, považoval za „aktuálny brak“ a v čase, keď kulminovala konfrontácia západnej demokracie a východnej totality, Nabokov písal román *Lolita*. Tento román rozpráva príbeh intímneho, ktorý nemožno označiť nijako inak, než ako perverzného, vzťahu Humberta Humberta k neplnoletej Lolite. Keď ho dopísal, ponúkol ho rôznym nakladateľom na vydanie. Ich reakcie boli skutočne zaujímavé. Podľa Nabokova „vydavateľ X, jehož poradca Humbert znudil tak, že sa vôbec nedostal za stránku 188, mi ve své naivite napsal, že část druhá je příliš dlouhá. Vydavateľ Y naopak litoval, že v knize nevystupujú slušní lidé. Nakladateľ Z prohlásil, že kdyby Lolitu vydal, zavřou nás oba“ (s. 316)³. Román nakoniec vydalo nakladateľstvo Olympia Press v Paríži a okľukou cez Francúzsko sa vrátil aj do Spojených štátov, kde ho pôvodne vydať nechceli. Nabokovova *Lolita* jasne a nedvojznačne potvrdzuje, že pre jej autora nie je dôležité nejaké univerzálne posolstvo, ktoré chce adresovať ľudstvu. Podľa jeho vlastných slov „*Lolita* neobsahuje žádné morálne poučení. Pro mne (rozuměj pro Vladimira Nabokova – doplnil P. M.) existuje prozaické dílo pouze do té míry, pokud mi poskytuje to, co zhruba nazvu estetickým blahem, čili pocit být nějak někde napojen na jiné stavy bytí, kde je umění (zvědavost, něha, laskavost, extáze) normou. Takových knih není mnoho. Všechno ostatní je buď

vrcholný brak, nebo to, co někteří nazývají literaturou velkých idejí, která sa velmi často neliší od vrcholného braku přicházejícího v ohromných sádrových blocích, jež jsou opatrně přemístovány z jednoho století do druhého století, dokud se neobjeví nějaký odvážlivec a s rozmachem Balzaka, Gorkého či Manna nepráskne kladivem“ (s. 313)⁴. Výrazom „estetického pôžitku“ nie je len ono spomínané napojenie sa na iné stavy bytia, ale aj hedonistická hra s jazykom. Tak napríklad Nabokov v Doslove k *Lolite* spomínal, že v jeho románe zohrala dôležitú úlohu postava „kasbeamského holiča“, ktorý ho stál rovný mesiac práce. Výsledkom tejto práce je táto jediná veta v románe: „V Kasbeamu mě jeden moc starý holič mizerné ostříhal: žvanil cosi o svém synovi, který hraje baseball, a při každé retoretné souhlásce mi plivl za krk, tu a tam si do mé pláštěnky otrél brýle nebo přerušil třesavku svých nůžek, aby mi ukázal vybledlé novinové výstřižky, a já ho tak málo sledoval, že jsem se otrásl hrůzou, když ukázal prstem na zarámovanou fotografii mezi letitými šedivými vodičkami a mě došlo, že ten hráč s knírkem je už třicet let na pravdě boží.“ (s. 216)⁵.

Už týchto zopár spomenutých odlišností by každému inému mysliteľovi stačilo na to, aby Georgea Orwella postavil na stranu tých spisovateľov, ktorí sú presvedčení, že literatúra je povinná prinášať ľuďom zásadné posolstvá, ktoré majú zmeniť ich život, ich myslenie a konanie, a Vladimira Nabokovova zase na stranu spisovateľov, ktorí sú presvedčení, že literatúra nemá nič spoločné so svetom „tam vonku“ a že jej jedinou funkciou je poskytovať estetick-

3 Nabokov, V.: *Lolita*. Praha, Odeon, 1991.

4 Nabokov, V.: *Lolita*. cit. dielo

5 Nabokov, V.: *Lolita*. cit. dielo

kú rozkoš, vyvolanú fascinujúcou hrou jazyka, subverzujúceho jazykové a morálne normy. Rorty však nevidí zásadný rozpor medzi nimi, pretože podľa neho uspeli obaja. „Zatímco Nabokov zvyšoval citlivosť svých čtenářů na neustálé nebezpečí krutosti v malém měřítku, krutosti, k jaké vede hledání osobního blaha, Orwell dělá ty své citlivějšími k omlouvám pro krutosti, které do oběhu pustila určitá skupina lidí – k používání rétoriky, lidské rovnosti – intelektuály, kteří se spojili s nápadně úspěšnou bandou zločinců“ (s. 189)⁶.

6 Rorty, R.: *Nahodilost, ironie, solidarita*. Praha, Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996.

Prečo pre Rortyho uspel aj Nabokov aj Orwell? Túto otázku možno položiť aj inak: čo imponovalo Rortymu na Nabokovovi a Orwellovi?

Začnem tým, čo ho podľa mňa priťahuje na Nabokovovi, prečo si myslí, že uspel, ale pokúsím sa k tomu dostať cez nevyhnutnú okľuku. Nebýva zvykom, aby sa filozofi sami vymedzovali prívlastkami, ktoré majú vystihovať ich pozíciu. Richard Rorty to robí rád, a tak čitateľ jeho textov je zahrnutý celou plejádou prívlastkov, ako napríklad anti-esencialista, sentimentálny liberál, relativista, ironik, kontextualista, (neo)pragmatista, darvinista. Všetky, a mnohé iné, ktoré neboli spomenuté,



vystihujú základné (rozličným spôsobom rozvíjané, modifikované a variované), zo všetkých by som chcel upozorniť na prhlásenie sa k relativizmu. V Rortyho chápaní relativizmus neznamená to, že by relativista nepovažoval niečo za pravdivé. Relativista má presvedčenia, ktoré považuje za pravdivé, pretože, áno, on si nemôže povedať: „Právě teď věřím něčemu chybnému“ (s. 198)⁷. Rorty ako relativista však vie, že za tieto pravdy netreba položiť život, práve naopak, keď nám niekto ponúkne lepšie pravdy, prinajmenšom lepšie v tom zmysle, že dokážu vysvetliť všetko to, čo naše pravdy a ešte aj niečo navyše, nemá nám nič brániť v tom, aby sme naše pravdy odhodili a osvojili si nové pravdy. Relativista je podľa Rortyho ten, kto dokáže povedať: „Veřil jsem něčemu chybnému“ (s. 198)⁸. Rorty verí, že relativista za svoje pravdy neumiera, nikomu ich nevnucuje násilím, stúpcov svojich právd si získava dialógom, v ktorom sa precizujú nielen jeho pravdy, ale dozvedáme sa aj o pravdách iných. Relativistu Rortyho spája s Nabokovom zvedavosť. Keďže relativista neverí na pravdy, ktoré ležia „tam vonku“ a ktoré máme len odhaliť, keďže neverí na pravdy, za ktoré musíme položiť aj život, je zvedavý na pravdy iných. Rád diskutuje, pretože diskusia je vlastne hľadaním zhody, ergo hľadaním pravdy. Aj Nabokov si zo zvedavosti urobil cnosť, práve jeho zvedavosť mu umožnila lepšie pochopiť krutosť, ktorú páchame pre osobné potešenie, pre slasť.

A čo ho spája s Orwellom? Kto čaká zásadne inú odpoveď, možno bude sklamaný, pretože jeho zaujatie Orwellovými

románmi vyplýva z niečoho, čo je taktiež úzko späté s relativizmom.

Rorty je presvedčený, že zijeme v svete, ktorý nemá ani substanciu, ani esenciu v tom tradičnom chápaní. Náš svet sa neriadi nijakými, od nášho vedomia a našej vôle nezávislými a nemennými, prírodnými a spoločenskými zákonmi. Rovnako človek nie je od „prírody“ dobrý alebo zlý, dokonca Rorty je presvedčený, že keď človek koná zlo, nezávisí to od jeho intelektuálnej schopnosti.

Na budovaní tohto po stáročia tradovaného predsudku má svoj levý podiel veda. Až príliš dlho sa tvárila, že jej patrí pozícia, z ktorej možno vidieť svet z perspektívy, z akej sa na svet pozerá aj vševidiace a vševediace Božie oko. Z tejto pozície je údajne možné „odhaľovať vnútornú povahu fyzickej reality“ a „objasňovať nepodmienené morálne povinnosti“. Obidve tieto idey sú pre pragmatistov škodlivé a nevkusné, a „nahrádzajú predstavu teórie, ktorá skutočnosť rozrezáva vo švoch, ideou maximálne efektívneho vysvetlenia širokého spektra faktov. Kantovskú ideu Dobrej Vôle nahrádzajú ideou maximálne láskavého, citlivého človeka schopného cítenia“ (s. 35)⁹.

(Neo)pragmatisti neveria, že by jestvoval nejaký skutočný stav vecí. „Preto chcú nahradiť protiklad medzi javom a skutočnosťou protikladom medzi menej užitočnými a užitočnejšími opismi sveta a nás samých. Na nástojčivú otázku ‚Užitočné z hľadiska čoho?‘ majú pragmatisti iba jednu odpoveď: ‚Užitočné z hľadiska lepšej budúcnosti.‘ Keď sa ich niekto spýta: ‚Lepšej podľa akého kritéria?, nemajú na porúdzí o nič vyčerpávajúcejšiu odpoveď“

7 Rorty, R.: cit. dielo

8 Rorty, R.: cit. dielo

9 Rorty, R.: *Filozofické orchidey*. Bratislava, Kalligram, 2006.

než prvé cicavce, ktoré by mali špecifikovať, v akom zmysle sú lepšie ako vymierajúce dinosaury. Pragmatisti môžu odpovedať len veľmi vágne, napríklad *„Lepšej v tom zmysle, že v nej bude viac toho, čo považujeme za dobré, a menej toho, čo považujeme za zlé. Na otázku „A čo považujeme za dobré?“, by pragmatisti spolu s Whitmanom mohli odpovedať iba: „Rozmanitosť a slobodu“ alebo s Deweym: „Rasť. Rasť ako taký“, povedal Dewey, „je jediný morálny cieľ“* (s. 110)¹⁰.

Svoje miesto v tvorbe takýchto čoraz užitočnejších opisov sveta a sebaopisov ľudí má aj literatúra a umenie. Práve vďaka týmto opisom si dokážeme uvedomiť, akí sme, čo z nás vytvorilo to, čím sme. Podľa Rortyho si musíme uvedomiť, že dnes nás morálne vzdeláva literatúra a sociológia, a nie filozofia, zvlášť akademická filozofia. Tak napríklad *„generácia belošskej strednej triedy, ktorá vládla v Amerike v päťdesiatych a šesťdesiatych rokoch, vyrástla na čítaní románov ako Black Boy od Richarda Wrighta a An American Dilemma od Gunnara Myrdala. Museli privoňať k tomu, čo znamená byť napríklad černochoom v Amerike a museli sa cítiť vinní“* (s. 175)¹¹.

V súvislosti s literatúrou a umením hrá významnú úlohu niečo, čo je s nimi bytostne, a to je fantázia. Literatúra a umenie kultivujú fantáziu, ktorá je dôležitá nielen pre samotný akt tvorby umeleckého diela, ale aj pre toleranciu, neodmysliteľne spätú s demokraciou. Kto má fantáziu, dokáže si predstaviť svoj život v spoločenstve, v ktorom majú ľudia o svete a o zmysle svojich životov odlišné predstavy. Keby sudco-

via Giordana Bruna mali väčšiu fantáziu, nikdy by ho neodsúdili na smrť upálením, keby kolonizátori mali dostatok fantázie, nikdy by nezničili staré americké kultúry.

Myslím si, že pokiaľ chceme pochopiť filozofiu Richarda Rortyho, jeho chápanie literatúry, tak obidve vyrastajú z neotrasiteľného presvedčenia o prednosti liberálnej demokracie pred inými formami spoločenskej organizácie. Rorty neverí, že liberálna demokracia je bez chýb, naopak, je vášnivým kritikom akéhokoľvek prešlapu voči demokracii. Verí však, že liberálna demokracia je schopná riešiť problémy, ktoré sa objavujú, a je schopná rozširovať sféru osobnej slobody a verejnej prosperity. Celé jeho filozofické dielo je hľadaním najpresnejších argumentov a najvýstižnejších metafor, ktoré môžu priblížiť prednosti liberálnej demokracie. V tom spočíva pre niekoho sila, pre niekoho slabosť názorov Richarda Rortyho. Čo sa mňa týka, jeho názory sú presvedčivé a tou najlepšou odpoveďou pre tých, ktorí liberalizmus nepodstatne spájajú s bezbrehým relativizmom a bezcharakternosťou. Každého, kto má trochu súdnosti, musia Rortyho texty presvedčiť, že to myslí vážne a že jeho viera nie je len chvíľkovou intelektuálnou módou, a v tejto chvíli sa mu treba poďakovať za jeho celoživotné úsilie o kultiváciu dialógu o pravde a hodnotách, o kontingencii dejín a pokroku, a o všeličom inom, čo som nespomenul.

10 Rorty, R.: *cit. dielo*

11 Rorty, R.: *cit. dielo*



Reakcia Bélu Egyeda na článok Richarda Rortyho „Demokracia a filozofia“*

3. marec 2007

Tieto riadky píšem práve vo chvíľach, keď sa chystám vrátiť do Kanady po šiestich skvelých a plodných týždňoch, strávených v Bratislave. Počas nich som prežíval vzrušenie z diskusií o politických a filozofických otázkach s kolegami na BISLA. Tieto diskusie sa viedli s vážnosťou a intenzitou, ktoré mi pripomenuli roky mojich štúdií a potom začiatky môjho vyučovania filozofie. Takisto som znova prežíval výzvu presvedčať skupinu skeptických študentov o význame štúdia filozofie. Nebolo vždy ľahké dokazovať im, že Platónov *Štát* nás stále môže naučiť mnohému, pokiaľ ide o politiku, etiku, vzdelávanie a filozofiu. Moje diskusie s kolegami sa sústreďovali aj na otázku, čo

zostane z filozofickej tradície, keď opustíme platónsky absolutizmus. Zdalo sa nám, že objektivita a kritická racionalita by sa nemali obetovať v mene hľadania alternatív k nemu.

Zhodou okolností, „jubilejné“ číslo *Kritiky & Kontextu* spadá práve do polovice môjho pobytu. A veľmi ma potešilo, že som v ňom medzi mnohými výbornými článkami našiel aj článok od Richarda Rortyho. Musím priznať, že moja prvá reakcia na tento článok bola úplne negatívna. Na jednej strane bolo moje úsilie zanietiť u študentov pre filozofiu a konkrétne pre jeden z najväčších filozofických textov, na druhej strane bol Rorty, rozvíjajúci tému bezvýznamnosti

* Článok „Demokracia a filozofia“ (K&K No. 33) nájdete aj na www.kritika.sk alebo na www.eurozine.com

filozofie pre demokraciu". Keď som sa zmienil o svojom nesúhlase vydavateľovi časopisu, vysvetlil mi, že Rortyho článok bol pôvodne prednáškou pre študentov v Iráne. S touto informáciou som sa vrátil k článku a dôkladnejšie som si ho prečítal. Kládol som si otázku: „Čo sa to Rorty usiluje povedať iránskym študentom? Na um mi okamžite prišli dve veci. Jednou bolo, že si spomínam, ako som niekde čítal, že ajatolláh Chomejní mal veľmi vysokú mienku o Platónových dielach; druhou bola Platónova kritika tradície v mene rozumu. Nemal by slávny filozof v prednáške pre študentov, ktorí bažia po nástrojoch kritického pochopenia svojej tradície, podnietiť v nich aj to, aby sa podujali filozofovať namiesto toho, aby ich od toho odhovárал? Nemal by taký kritik Platóna ako Rorty vyzvať na serióznu filozofickú diskusiu o tom, čo je možné zachovať z diela tohto filozofického veľikána, a čo nie?

Snažil sa Rorty vyučovať na príklade? Inými slovami, snažil sa ukázať na príklade kritiky hodnôt vlastnej spoločnosti dôležitosť kritického prístupu k ich spoločnosti? Žiaľ, aj keby to tak bolo, nesúhlasil by som ani s jeho kritikou americkej politiky, ani s kritikou západnej filozofickej tradície. Tým, že zdôrazňuje ekonomické preferencie a vojenský postoj „politckej pravice“, nepodáva žiadnu analýzu síl, ktoré riadia jej sociálny konzervativizmus. Je však možné dokázať, že jedným z dôvodov, prečo sa náboženská pravica presadzuje v americkej politike, je, že „liberáli“ alebo „ľavičiar“ nevedia ponúknuť prijateľnú morálnu (filozofickú) alternatívu k náboženskému fundamentalizmu. Nemôžem súhlasiť s Rortym, že „osvietenské hodnoty sa na Západe pri-

jímajú bez výhrad". Nevidel Rorty nikdy Fox News? Nesleduje debaty okolo registrovaného partnerstva, potratov a „inteligentného dizajnu"? Tieto debaty kladú fundamentálne filozofické otázky a sú to často práve konzervatívci, ktorí majú, zdá sa, filozofickú prevahu. Môžeme súhlasiť s Rortym, že západné osvietenstvo stratilo niečo zo svojho ostria. A môžeme dokonca tento fakt pripísať tomu, že jeho obhajcovia „odstrčili filozofiu bokom". V nijakom prípade však nemôžem prijať Rortyho potešenie z tohto faktu. Podľa môjho názoru je to tak práve preto, lebo ľavica Abdikovala na svoju historickú úlohu klásť nové otázky a preformulovať staré, a tým jej schopnosť prispieť k súčasným fundamentálnym diskusiám utrpela.

Rortyho hlavný problém v tejto prednáške je, že operuje s úzkou koncepciou „historizmu" a „antifundacionalizmu". Môžeme s ním súhlasiť v otázke významu dejín a úlohy, ktorú hrajú pri utváraní „spoločného morálneho vedomia" bez toho, aby sme nasledovali Rortyho radikálny kultúrny a historický relativizmus. Čím je napríklad zdôvodnené Rortyho tvrdenie, že „pre krajiny, ktoré neprešli [európskou osvietenskou] sekularizáciou... nie sú dejiny západnej filozofie nijako zvlášť užitočnou oblasťou štúdia"? Hovorí tým, že tieto krajiny si majú najprv počkať na sekularizáciu a až potom bude pre nich štúdium filozofie užitočné? Hovorí, že dejiny západnej filozofie nemajú čo povedať o procese sekularizácie inde? Alebo hovorí, že sekularizácia nie je nič žiaduce pre tieto krajiny? Všetky tieto tvrdenia, ak ich robí, sú veľmi problematické.

Všetky, okrem prvého tvrdenia, ktoré pokladám za neudržateľné, by mali vyžadovať, a nie zavrhať, záujem o dejiny

západnej filozofie. Nemôžem akceptovať názor, že diela Platóna, Spinozu, Kanta, Hegela, Nietzscheho alebo dokonca Habermasa majú len malý význam pre študentov v Iráne alebo v ktorejkoľvek krajine, ktorá sa zmieta v problémoch zmierenia tradičných náboženských názorov s obmedzeniami, ktoré im ukladá modernita. Myslím si však, žiaľ, že ani jeden Rortyho inteligentný iránsky poslucháč nevezal jeho znevažujúce poznámky o západnej filozofii vážne. Rovnako ako naši študenti, aj oni majú pravdepodobne medzi nimi svoje obľúbené a neobľúbené postavy.

Napriek tomu, keď som diskutoval o Platónovi so svojimi slovenskými študentmi, mal som zvláštny pocit, že ich odpor alebo dokonca ešte horšie, ľahostajnosť, môžu byť motivované čítaním Rortyho článku, ktorý práve vychádza v *Kritike&Kontexte*. A to ma doviedlo k tomu, aby som objasnil svoj nesúhlas s Rortyho koncepciou filozofie. Musel som vysvetliť, že aj keď som dlho obdivoval Rortyho práce a vždy som súhlasil s jeho nedôverou voči esencIALIZMU vo filozofii, nemohol som súhlasiť s tým, ako poníma „antifundacionalizmus”. Celou Rortyho prednáškou sa prelína kritika „filozofických základov”. Tvrdí, že zbytočne hľadáme spoľahlivé a trvalé základy svojich presvedčení, nech sa už týkajú „demokracie” alebo všeobecnejšie morálky. Toto je, myslím, veľmi užitočný postoj vo filozofii. Avšak z toho nevyplýva, že ľudia sa nepokúšajú poskladať si „hádanku” svojho života do nejakej racionálnej podoby. Takisto z toho nevyplýva, že filozofi nemôžu v tomto procese hrať užitočnú úlohu. Ich úloha môže byť kritická, ukazujúc, že tieto pokusy môžu

byť len relatívne a dočasné. Môžu to robiť tým, že budú poukazovať na to, ako to ľudia robili v minulosti, či už úspešne alebo neúspešne. Môžu však pomôcť aj v historicky konkrétnej konštrukcii svojej vlastnej „ríše imanencie”. Inými slovami, môžu ukázať, ako ľudia môžu vo svojich konkrétnych podmienkach tvoriť viac či menej životaschopný názor na svet. A nebolo to napokon toto, čo chcel Platón učiť svojou „ideou dobra”, Spinoza svojím „Bohom”, Kant svojím „ideálom rozumu”, a nie je toto smer, ktorým sa uberajú mnohí súčasní „antifundacionalistickí” filozofi?

Preto sa mi zdá, že Rorty zachádza so svojím antifundacionalizmom príliš ďaleko. Odmietá, že môžeme dať svojim morálnym, politickým a sociálnym názorom, hoci aj dočasne, isté koherentné základy. Epochy a kultúry sa môžu líšiť, ale v rámci svojich vlastných perspektív kladú hranice, ako súčasníci vidia svet. A podľa môjho názoru filozofi môžu významne prispieť k tejto úlohe. Pravdaže, Rorty má pravdu, keď hovorí, že existujú „nové veci pod slnkom”. Nové sú však práve vo vzťahu k tomu, čo už vieme a čo ešte nevieme.

Ako som povedal v úvode, môj odchod z Bratislavy sa blíži. Keby som bol písal tieto riadky o niečo skôr, som si istý, že by som bol mal príležitosť diskutovať o nich s mojimi kolegami na BISLA a boli by mi pomohli ich komentáre. Takto môžem len dúfať, že ak bude tieto riadky čítať Richard Rorty, prijme moje poznámky v duchu priateľstva tak, ako sú aj myslené. Dúfam tiež, že tí moji študenti, ktorí sa naučili niečo dôležité z Rortyho článku, pochopia zasa z môjho hlbší význam, čo znamená byť „antifundacionalistom”.

Z anglického originálu preložil Emil Višňovský

Béla Egyed's reaction to the article „Democracy and Philosophy“ by Richard Rorty*

March 3, 2007

I am writing these lines as I am preparing to go back to Canada after six wonderful and productive weeks here in Bratislava. During this time I experienced the excitement of discussing political and philosophical questions with my colleagues at Bisla. These discussions had the seriousness and intensity that reminded me of my years as a graduate student and, later, a young professor of philosophy. Also, I experienced, once again, the challenge of convincing a group of skeptical young students of the importance of studying philosophy. It was not always easy to show these students that Plato's *Republic* can still teach us important lessons about politics, ethics, education and philosophy. Our discussions among colleagues also centered on the question of what we can retain from the philosophical tradition after we have abandoned Platonic absolutism. We felt that objectivity and critical rationality should not be allowed to become victims in the process of finding alternatives to it.

As a coincidence, the "Jubileum" issue of *Kritika & Kontext* came out in the middle of my visit. And, I was pleased to find among the many excellent articles published there an article by Richard Rorty. I must confess my first reaction

to the article was fairly negative. Here was I, trying to inspire the passion in my students that I have for philosophy and, more specifically, in one of the greatest texts of that discipline; and, there was Rorty "developing this theme of the irrelevance of philosophy to democracy". Having heard of my reservations, the editor of the journal explained that the article was originally presented to a student audience in Iran. With that in mind, I went back to the article for a closer look. I was trying to find the "sub-text" of this lecture. "What is Rorty trying to say to these Iranian students?" I asked myself. Two things immediately came to mind. One was that I remember having read somewhere that Ayatola Khomeiny had a highly favorable opinion of Plato's writings; and the other was the *Republic's* critique of tradition, in the name of reason. Should not a famous philosopher, talking to students who hunger for the tools for a critical understanding of their tradition, encourage them to take up philosophical thinking instead of discouraging them from it? Should not a critic of Plato, such as Rorty, invite a serious philosophical discussion about what can and what cannot be salvaged from the works of that philosophical giant?

* Rorty's article "Democracy and Philosophy" (K&K vol. 33) is also available at www.kritika.sk or www.eurozine.com

Was Rorty trying to teach by example? Was he, in other words, trying to show by his own critique of the values of his own society, the importance of a critical attitude towards their own? Unfortunately, even if that is what he was trying to do, I neither agreed with his critique of American politics, nor with his critique of the Western philosophical tradition. By placing his emphasis on the economic preferences, and military posturing of the “political right” he says little, by way of analysis, about the forces that drive its social conservatism. But, it could be argued that one of the reasons for the religious right’s gaining ground in American politics is that “liberals” or “leftists” cannot offer an adequate an acceptable moral (philosophical) alternative to religious fundamentalism. I cannot agree with Rorty that “Enlightenment values are pretty much taken for granted throughout the West”. Has Rorty never taken a look at Fox News? Has he not followed the debates about gay marriage, abortion and “intelligent design”? These debates raise fundamental philosophical questions, and often it is the conservatives who seem to be on the philosophical higher ground. One can agree with Rorty that the Western Enlightenment has lost some of its cutting edge. And one can even attribute it to the fact that its advocates have ‘shoved philosophy aside’. But, I for one cannot share Rorty’s rejoicing in this fact. In my view, it is precisely because the left has abdicated its historic role of posing new questions, and reformulating old ones, that its ability to contribute to current fundamental debates has suffered.

Rorty’s main problem in this lecture is that he is operating with a narrow con-

ception of “historicism” and of “anti-foundationalism”. One can agree with him about the importance of history, and the important role it plays in the determination of “common moral consciousness”, without going along with Rorty’s radical cultural and historical relativism. What, for example, justifies Rorty’s claim that, “for countries that have not undergone [the European Enlightenment’s] secularization...the history of Western philosophy is not a particularly profitable area of study”? Is he saying that these countries should wait for secularization before they can study philosophy profitably? Is he saying that the history of Western philosophy has nothing important to say about the process of secularization elsewhere? Or, is he saying that secularization is not a desired outcome for these countries? All these claims, if he made them, would be highly problematic.

Apart from the first one, which I take to be untenable, they would require, not disdain toward, but an interest in the history of Western philosophy. I cannot accept the view that the works of Plato, Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, or even of Habermas, are only of slight relevance to students in Iran, or in any country gripped with the problem of reconciling traditional religious beliefs with the constraint imposed on them by modernity. But, I think, alas, that no intelligent member of Rorty’s Iranian audience would take his disparaging remarks about Western philosophy seriously. Like our own students, they also probably have their heroes and villains among its practitioners.

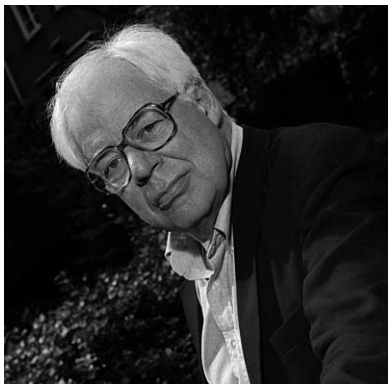
Nevertheless, as I was discussing Plato with my Slovak students, I had the uncanny feeling that their resistance or, worse,

indifference might have been motivated by a reading of Rorty's article which has just appeared in *Kritika & Kontext*. And this, in turn, obliged me to clarify my disagreement with Rorty's conception of philosophy. I had to explain that even though I have long admired Rorty's work, and have always shared his mistrust of essentialism in philosophy, I could not agree with the way he conceived of "anti-foundationalism". Throughout Rorty's lecture one finds criticisms of "philosophical foundations". His view seems to be that one looks in vain for secure and permanent foundations for one's beliefs, be it about "democracy" or, more generally, about morality. This, I think, is a very useful attitude to take up in philosophy. However, it does not follow from this that human beings do not attempt to put the "jigsaw puzzle" of their lives into some kind of rational order. Nor does it follow that philosophers cannot play a useful role in that process. Their role can be critical, showing that these attempts can only be relative and provisional. They can do this by pointing to the way this has been done in the past, with its failures and successes. But they can also help in the, historically specific, construction of their own "plane of immanence". In other words, they can show how in their own specific circumstances human beings could create for themselves a more or less livable view of the world. And, after all, was this not what Plato attempted to teach with his "Idea of the Good", Spinoza with his "God", Kant with his "Ideal of Reason", and, is this not the direction in which a number of contemporary "anti-foundationalist" philosophers are pointing to?

It seems to me, therefore, that Rorty goes too far with his own anti-foundationalism.

He denies that we can, or should, provide our moral, political, and social views, even provisionally, with coherent foundations. Epochs and cultures may be different, but within their own perspectives they impose constraints on how their contemporaries view the world. And it is my view that philosophy can make an important contribution to this task. Of course, Rorty is right in saying that there are 'new things under the sun'. But, they are new precisely in relation to what we know already, and to what we do not know, yet.

As I said in the beginning, my departure from Bratislava is imminent. Had I written these lines even a few days earlier, I am sure, I would have had the opportunity to discuss it with my Bisla colleagues, and could have benefited from their comments. As it is, I can only hope that, if he reads it, Richard Rorty will accept my comments in the spirit of friendship in which they are offered. I hope, also, that those of my students who have learned important lessons from having read Rorty's article, will read mine with a view to gaining a deeper understanding of what it is to be "anti-fundamentalist".



Odpoveď Bélovi Egyedovi

Richard Rorty

13. marec 2007

Bela Egyed si myslí, že by som mal študentov skôr povzbudzovať k tomu, aby „sa venovali filozofickému mysleniu“, než ich od neho odrádzať. Nabáda ma, aby som „vyzval na serióznú filozofickú diskusiu o tom, čo je možné z Platónovho diela zachovať a čo nie. Tento jeho návrh sa mi však javí čudný, pretože svoje knihy pokladám za príklad filozofického myslenia a diskusie práve o tejto téme.

Tak ako aj iní kritici Platóna, napríklad Dewey, aj ja nalieham, aby sme zachovali Sokratov kritický prístup k tradičným názorom, ale opustili Platónovu nádej na dosiahnutie istoty tým, že unikneme časovej kontingencii a budeme sa na veci pozeráť z aspektu večnosti. Tvrdím, že ak urobíme to druhé, dosiahneme to, čo Egyed nazýva „viac či menej životaschopný názor na svet“ skôr prostredníctvom histórie

a krásnej literatúry než filozofie. Štúdium historického vývoja – toho, čo sa stane, keď sekularizujete politiku alebo dáte moc ženám či použijete monopol štátnej moci na distribúciu bohatstva – nastupuje namiesto hľadania návodu, prameniaceho z niečoho za hranicami histórie. Čítanie krásnej literatúry nám pomáha pochopiť, aký by svet mohol byť, keby si ľudia zvolili iný spôsob života.

Platónovi kritici sú obvykle, rovnako ako sám Platón, oddaní tomu, čo Egyed nazýva „objektivita a kritická racionalita“ – cnostiam, ktoré stelesňoval Sokrates. Egyed si však zrejme myslí, že tieto cnosti budú ohrozené, ak sa vzdáme idey „filozofických základov“ a nahradíme ju „poučeniami z dejín“. Domnieva sa, že jedným z dôvodov obnovennej moci náboženskej pravice v USA je, že liberáli

„nevedia ponúknuť prijateľnú morálnu (filozofickú) alternatívu k náboženskému fundamentalizmu“. Takisto si myslí, že sú to „práve konzervatívci, ktorí sa zdajú mať filozofickú prevahu“.

Myslím, že liberáli by urobili chybu, keby sa snažili poraziť konzervatívcov v ich vlastnej hre – živiť ľudskú túžbu po úniku od času a náhody. Pochybujem, že môžeme oddeliť ideu filozofických základov od takéhoto unikania. Náboženský fundamentalizmus apeluje na našu túžbu po bezpečnosti a istote a to isté robí aj racionalistická tradícia vo filozofii – tradícia, ktorá spája dokopy Platóna so Spinozom a Kantom. Zo stanoviska Nietzscheho aj Deweyho je to však falošná túžba, ktorú by sme sa mali snažiť skôr brzdiť než kultivovať. Podliehať tejto túžbe neznamená dvíhať sa na vyššiu úroveň. Znamená to nahrádzať snahu uvažovať o konkrétnych dôsledkoch inej politiky neriešiteľnými abstraktnými protirečeniami.

Egyed uvažuje o „debatách okolo registrovaného partnerstva, potratov a ‚inteligentného dizajnu‘ ako o debatách, ktoré ‚kladú fundamentálne filozofické otázky‘. Ja takto neuvažujem. Napríklad otázka, či sa manželstvo má obmedziť na heterosexuálov rovnakej rasy, sa neobjasní, keď postúpime na ten stupeň abstrakcie, na akom sa utilitarizmus (ak to nikomu neubližuje, nie je na tom nič zlé) vyrovnáva s teóriou prirodzeného práva (homosexualita a miešanie rás sú neprirodzené, a preto zlé). Naopak, objasňuje ju história a literatúra – história spoločenstiev, v ktorých sa proti homosexualite a rasovým rozdielom zaujímajú rôzne postoje, a životopisy a romány, zobrazujúce život a lásku homosexuálov alebo rasovo zmiešaných

manželstiev. Nikto nevie, ako vyriešiť abstraktné protirečenia, ale uvažovanie o konkrétnych prípadoch často mení zmysľovanie ľudí.

Pokusy diskutovať o potrate z hľadiska neriešiteľnej otázky „kedy začína ľudský život“, poskytujú ďalší príklad nezmyselného unikania do abstraktných princípov. Naše názory na potrat určuje to, či sympatizujeme väčšmi s plodom, alebo s nerozhodnou matkou. Čím viac sa oboznamujeme s konkrétnymi podrobnosťami jedného druhého, tým pravdepodobnejšie budeme svoje sympatie rozdeľovať oveľa rozumnejšie. Nič z Platóna, Spinozu, Kanta, Nietzscheho alebo Deweyho nám v tomto riešení nepomôže.

Pripisovať ten druh významu filozofickým základom, aký požaduje Egyed, znamená byť presvedčený o tom zdroji pravdy, ktorý sa nazýva „rozum“. Znamená to brať vážne otázku „Čo nám hovorí rozum?“ (čo je Platónovou, Spinozovou a Kantovou náhradou za otázku „Čo nám hovorí Boh?“). No podľa mňa rozum nie je žiadna schopnosť. Je to len ochota konverzovať, používať radšej slová než údery. Takže keď Egyed hovorí, že Platón ponúkol „kritiku tradície v mene rozumu“, mám proti tomu námietky. „V mene rozumu“ je pre mňa rovnako prázdne slovné gesto ako „v mene Boha“. Som celkom za racionalitu – za sokratovskú otvorenosť mysle a ochotu počúvať druhú stranu. Nemyslím si však, že byť racionálnym má niečo spoločné s hľadaním základov alebo s pokusom redukovat' morálne nezhody na protirečenia abstraktných princípov.

Z anglického originálu preložil Emil Višňovský

Rejoinder to Béla Egyed

Richard Rorty

March 13, 2007

Béla Egyed thinks that I should encourage students to “take up philosophical thinking” rather than discouraging them from it. He urges me to “invite a serious philosophical discussion about what can and what cannot be salvaged” from Plato. I find this suggestion puzzling, since I think of my books as examples of philosophical thinking, and as discussing precisely that topic.

Like other critics of Plato, such as Dewey, I have urged that we salvage Socrates’ critical attitude toward traditional beliefs while abandoning Plato’s hope to achieve certainty by escaping from temporal contingencies and viewing things under the aspect of eternity. If we do the latter, I have argued, we shall view history and imaginative literature, rather than philosophy, as helping us achieve what Egyed calls “a more or less livable view of the world”. Study of historical developments—of what happens when you secularize politics, or give women power, or use the state’s monopoly of force to redistribute wealth—take the place of attempts to go find guidance from something lying outside of history. Reading imaginative literature helps us grasp what the world might be like if people chose to live one way rather than another.

Plato’s critics are typically as devoted to what Egyed calls “objectivity and critical rationality”—the virtues Socrates ex-

emplified – as was Plato himself. Egyed, however, seems to think that these virtues will be endangered if we give up on the idea of “philosophical foundations” and substitute that of “lessons to be learnt from history”. He suspects that one of the reasons for the new-found power of the religious right in the US is that liberals “cannot offer an adequate or acceptable moral (philosophical) alternative to religious fundamentalism”. He also thinks that “it is the conservatives who seem to be on the philosophical higher ground”.

I think it would be a mistake for liberals to try to beat conservatives at their own game – to pander to people’s desire for an escape from time and chance. I doubt that we can separate the idea of philosophical foundations from such escapism. Religious fundamentalism appeals to our desire for security and certainty, and so does the rationalistic tradition in philosophy – the tradition that binds Plato together with Spinoza and Kant. From the point of view of both Nietzsche and Dewey, this is an ignoble desire, one that we should try to discourage rather than cultivate. To succumb to this desire is not to move to higher ground. It is to substitute an irresolvable clash of abstractions for a willingness to consider the concrete consequences of alternative policies.

Egyed thinks of “debates about gay marriage, abortion and ‘intelligent design’” as

“raising fundamental philosophical questions” I do not. The question of whether marriage should be restricted to heterosexuals of the same race, for example, is not illuminated by ascending to the level of abstraction at which utilitarianism (if it doesn’t hurt anybody, there’s nothing wrong with it) confronts natural law theory (homosexuality and miscegenation are unnatural, and therefore bad). It is, however, illuminated by history and literature—the history of communities in which various different stances toward homosexuality and racial difference have been adopted, and biographies and novels portraying the lives and loves of homosexual or mixed-race couples. Nobody knows how to resolve the abstract opposition, but consideration of concrete cases often does change people’s minds.

Attempts to discuss abortion in terms of the unanswerable question “when does human life begin?” provide another example of pointless recourse to an abstract principle. One’s view on abortion will be determined by whether one’s sympathy for the fetus is greater or less than that for the reluctant mother. The more one becomes familiar with the concrete details of the

life of either, the more likely one is to distribute one’s sympathies sensibly. Nothing in Plato, Spinoza, Kant, Nietzsche or Dewey is likely to help one make up one’s mind. .

To attach the sort of importance to philosophical foundations that Egged does requires belief in a source of truth called “Reason”. It requires taking seriously the question “What does Reason say?” (Plato’s, Spinoza’s and Kant’ substitute for ‘What does God say?’). But as I see it, rationality is not a faculty. It is simply the willingness to converse, to use words rather than blows. So when Egged says that Plato offered a “critique of tradition in the name of reason” I demur. “In the name of reason” seems to me as empty a rhetorical gesture as “in the name of God”. I am all for rationality—for Socratic open-mindedness and willingness to hear the other side. But I do not think that being rational has anything to do with the search for foundations, or with the attempt to reduce moral disagreements to clashes between abstract principles.

