



RICHARD RORTY

TROCKIJ A DIVÉ ORCHIDEY *TROTSKY AND THE WILD ORCHIDS*

Wild Orchids and Trotsky: Messages from American Universities. New York: Viking Press, 1993

ENGLISH

Ak je niečo pravdy na tom, že najlepšia pozícia intelektuála je tá, v ktorej naňho útočia rovnako razantne zo strany politickej pravice ako aj ľavice, potom som na tom skutočne dobre. Zástancovia konzervatívnej kultúry ma považujú za relativistického, iracionálneho, dekonštruktívneho a posmievačského intelektuála, ktorého tvorba oslabuje morálnu zdatnosť mládeže. Neal Kozody v pravidelnej mesačnej správe *Committee for the Free World* (Výboru za slobodný svet) - organizácie známej tým, že nesmierne citlivo reaguje na prejavy morálneho úpadku - odsudzuje moje prejavy ako „cynické a nihilistické“ a ďalej uvádza: „Rortymu jednoducho nestačí, aby americkí študenti nerozmýšľali, sám ich k tomu otvorene nabáda“. Teológ Richard Neuhaus, ktorý pochybuje o tom, že ateisti môžu byť dobrými americkými občanmi, vyhlasuje, že „môj ironický slovník sa nemôže stať verejným jazykom občanov demokracie, dokonca nie je použiteľný ani v intelektuálnom zápase s nepriateľmi demokracie či pri obhajovaní demokracie pre ďalšie generácie.“ Na moju kritiku knihy Allana Blooma *The Closing of the American Mind* odpovedal Harvey Mansfield, ktorého mimochodom nedávno prezident Bush vymenoval do *National Council for the Humanities*, vyhlásením, že „Amerike už nedávam nádej“ a že sa mi podarilo „zotrieť z povrchu zemskeho dokonca Deweyho.“ (Nedávno ho sám Mansfield nazval „zločincem stredného kalibru“.) Jeho spolupracovník z *National Council* a môj kolega, filozof John Searle si myslí, že obnova amerického vyššieho vzdelania sa môže uskutočniť len vtedy, ak sa vzdáme nárokov na pravdu, poznanie a objektivitu. To isté neustále opakujem aj ja, ako najlepšie viem.

Ľavičiar Sheldon Wollin nachádza medzi mnou a Allanom Bloomom mnoho podobností. Obaja sme preňho intelektuálski snobi starajúci sa iba o nepracujúcu kultúrnu elitu, ku ktorej sami patríme. Ani jeden z nás nemá čo povedať černochoch, či iným skupinám ľudí, ktorých americká spoločnosť odsúva na vedľajšiu koľaj. Jeho názory rezonujú aj u popredného britského marxistického mysliteľa Terryho Eagletona. Podľa neho „v (Rortyho) ideálnej spoločnosti budú intelektuáli 'ironikmi' s primerane bezstarostným postojom voči vlastným vieram, zatiaľ čo masy, pre ktoré by sa sebaironia mohla stať skazonosnou zbraňou, budú naďalej vzdávať česť vlajke

If there is anything to the idea that the best intellectual position is one which is attacked with equal vigor from the political right and the political left, then I am in good shape. I am often cited by conservative culture warriors as one of the relativistic, irrationalist, deconstructing, sneering, smirking intellectuals whose writings are weakening the moral fibre of the young. Neal Kozody, writing in the monthly bulletin of the Committee for the Free World, an organization known for its vigilance against symptoms of moral weakness, denounces my “cynical and nihilistic view” and says “it is not enough for him (Rorty) that American students should be merely mindless; he would have them positively mobilized for mindlessness.” Richard Neuhaus, a theologian who doubts that atheists can be good American citizens, says that the “ironist vocabulary” I advocate “can neither provide a public language for the citizens of a democracy, nor contend intellectually against the enemies of democracy, nor transmit the reasons for democracy to the next generation.” My criticisms of Allan Bloom’s *The Closing of the American Mind* led Harvey Mansfield - recently appointed by President Bush to the National Council for the Humanities - to say that I have “given up on America” and that I “manage to diminish even Dewey.” (Mansfield recently described Dewey as a “medium-sized malefactor.”) His colleague on the Council, my fellow philosopher John Searle, thinks that standards can only be restored to American higher education if people abandon the views on truth, knowledge, and objectivity that I do my best to inculcate.

Yet Sheldon Wolin, speaking from the left, sees a lot of similarity between me and Allan Bloom: both of us, he says, are intellectual snobs who care only about the leisured, cultured elite to which we belong. Neither of us has anything to say to blacks, or to other groups who have been shunted aside by American society. Wolin’s view is echoed by Terry Eagleton, Britain’s leading Marxist thinker. Eagleton says that “in [Rorty’s] ideal society the intellectuals will be ‘ironists,’ practicing a suitably cavalier, laid-back attitude to their own belief, while the masses, for whom such self-ironizing might prove too subversive a weapon, will continue to salute the flag and take life seriously.” *Der Spiegel* said that



a brať život vážne.“ *Der Spiegel* píše, že sa „snažím, aby úpadok *yuppies* (*young urban people* - mladá mestská stredná vrstva) vyzeral dobre.“ Jeden z najvýznamnejších Derridových žiakov a vykladačov Jonathan Culler sa domnieva, že moja verzia pragmatizmu „vlastne ideálne zapadá do Reaganovej éry.“ Pre Richarda Bernsteina sú moje názory vylepšenou ideologickou obhajobou staromódnej verzie liberalizmu studenej vojny v rúchu diskurzu „postmoderný“. Ľavica ma s obľubou nazýva „samoľúbym“, pravica „nezodpovedným“.

Ľavica ma s obľubou nazýva „samoľúbym“, pravica „nezodpovedným“.

Nepriateľstvo ľavice by sa dalo čiastočne vysvetliť tým, že väčšina ľudí, ktorí obdivujú Nietzscheho, Heideggera a Derridu rovnako ako ja, väčšina, ktorá sa označuje za „postmodernistov“ alebo je takto chtiac či nechtiac (ako ja) označená, sa podieľa na tom, čo Jonathan Yardley vyjadril slovami: „Amerika je posadnutá súťažami“. Súťaží sa vo vymýšľaní najnepriateľskejších označení Spojených štátov. Naša krajina je pre takýchto ľudí stelesnením všetkého zlého, čo so sebou prináša bohatý postosvietenský Západ. Sme pre nich Foucaultovou „disciplinárnou spoločnosťou“, nachádzajúcou sa v podruží ohavného étosu „liberálneho individualizmu“, toho étosu, ktorý plodí sexizmus, rasizmus, konzumnosť a republikánskych prezidentov. Pre mňa Amerika napopak predstavuje asi to, čo kedysi znamenala pre Whitmana a Deweyho - teda vynáranie sa obzoru nekonečných demokratických možností. Napriek svojim minulým i dnešným surovostiam a nerestiam, i napriek svojej neutíchajúcej horlivosti volí do vyšších úradov hlupákov a darebákov, je naša krajina predsa len jednou z najlepších v dejinách ľudstva.

Napriek svojim minulým i dnešným surovostiam a nerestiam, i napriek svojej neutíchajúcej horlivosti volí do vyšších úradov hlupákov a darebákov, je naša krajina predsa len jednou z najlepších v dejinách ľudstva.

Nepriateľstvo pravice by sa dalo vysvetliť asi takto: väčšine pravicových mysliteľov nestačí, aby človek demokratické spoločnosti len *uprednostňoval*. Musí navyše veriť, že sú objektívne dobré a že inštitúcie takýchto spoločností sú zakotvené v Prvých Princípoch Rozumu. Ak človek navyše učí filozofiu ako ja, očakáva sa od neho, že študentom povie nielenže ich spoločnosť je jednou z najlepších v dejinách ľudstva, ale že práve ona steles-

l “attempt to make the yuppie regression look good.” Jonathan Culler, one of Derrida’s chief disciples and expositors, says that my version of pragmatism “seems altogether appropriate to the age of Reagan. Richard Bernstein says that my views are “little more than an ideological apology for an old-fashioned version of cold war liberalism dressed up in fashionable ‘postmodern’ discourse.” The left’s favorite word for me is “complacent,” just as the right’s is “irresponsible.”

The left’s hostility is partially explained by the fact that most people who admire Nietzsche, Heidegger, and Derrida as much as I do - most of the people who either classify themselves as “postmodernist” or (like me) find themselves thus classified willy-nilly - participate in what Jonathan Yardley has called the “America Sucks Sweepstakes.” Participants in this event compete to find better, bitterer ways of describing the United States. They see our country as embodying everything that is wrong with the rich post-Enlightenment West. They see ours as what Foucault called “disciplinary society,” dominated by an odious ethos of “liberal individualism,” an ethos which produces racism, sexism, consumerism, and Republican presidents. By contrast, I see America pretty much as Whitman and Dewey did, as opening a prospect on illimitable democratic vistas. I think that our country - despite its past and present atrocities and vices, and despite its continuing eagerness to elect fools and knaves to high office is a good example of the best kind of society so far invented.

The left’s favorite word for me is “complacent,” just as the right’s is “irresponsible.”

The right’s hostility is largely explained by the fact that rightist thinkers don’t think that it is enough just to prefer democratic societies. One also has to believe that they are Objectively Good, that the institutions of such societies are grounded in Rational First Principles. Especially if one teaches philosophy, as I do, one is expected to tell the young that their society is not just one of the better ones so far contrived, but one which embodies Truth and Reason. Refusal to say this sort of thing counts as “the treason of the clerks” an abdication of professional and moral responsibility. My own philosophical views - views I share with Nietzsche and Dewey - forbid me to say this kind of thing. I do not have much use for notions like “objective value” and “objective truth.” I think that the so-called postmodernists are right in most of their criticisms of traditional philosophical talk about “reason.” So my philosophical views offend the right as much as my political preferences offend the left.

ňuje Pravdu a Rozum. Ak tak neurobíte, označia vaše správanie za „zradu spoločnosti“, za definitívnu rezignáciu na profesionálnu i morálnu zodpovednosť. Mne však moje filozofické stanovisko, spoločné s Nietzsche a Dewey, takéto niečo nedovolí vysloviť. Pojmy ako „objektívna hodnota“ či „objektívna pravda“ nepoužívam často. Domnievam sa, že takzvaní postmodernisti majú v kritike tradičnej filozofickej rozpravy o „rozume“ do veľkej miery pravdu. Preto moje filozofické názory dráždia pravdu a moje politické preferencie napádajú ľavicu.

Kritici z oboch strán politického spektra mi niekedy hovoria, že moje názory sú natoľko výstredné, až sa zdajú ľahkomyseľné. Podozrievajú ma pritom, že poviem čokoľvek, len aby zalapali po dychu, že odporujem pre vlastné potešenie. Je mi to nepríjemné. Pokúsil som sa preto v nasledujúcich riadkoch opísať, čo ma priviedlo k môjmu dnešnému postoj. Ako som sa dostal k filozofii a neskôr sa pristihol pri tom, že ju nemôžem používať na účel, ktorý som pôvodne zamýšľal. Táto krátka autobiografia hádam pomôže objasniť, že k svojim názorom na vzťah medzi filozofiou a politikou, ktoré môžu vyznievať ako veľmi čudné, som nedospel ľahkomyseľne.

Keď som mal dvanásť rokov, boli najnápadnejšími knižkami v knižnici mojich rodičov dva zväzky s červenou väzbou: Prípady Leva Trockého a Bez viny, obsahujúce správy Deweyho vyšetrovacej komisie zaoberajúcej sa moskovskými súdnymi procesmi. Pravda, nikdy som ich nehtal s takými naširoko roztvorenými očami ako napríklad Kraft-Ebbingovu Psychopatia Sexualis. Predstavovali však pre mňa to, čo pre iné deti rodinná Biblia. Vyžarovala z nich spasiteľská pravda a morálne svetlo. Ak by som bol naozaj *dobrým* chlapcom, povedal by som si, že si nestačí prečítať len správy Deweyho komisie, ale tiež Trockého Dejiny ruskej revolúcie. Túto knihu som začal čítať niekoľkokrát, ale nikdy nedočítal. V štyridsiatych rokoch totiž pre mňa Stalinova zrada ruskej revolúcie znamenala to, čo znamenala pre prvých luteránov pred štyristo rokmi zrada Kristovho vtelenia, ktorej sa dopustili katolíci.

Vyrastal som s vedomím, že každý dobrý človek je aspoň socialistom, ak nie trockistom.

Môj otec mal sprevádzať Johna Deweyho do Mexika ako komisár vyšetrovacej komisie, ktorej Dewey predsedal, ale nakoniec sa tak nestalo. Po rozchode mojich rodičov s americkou komunistickou stranou v roku 1932 ich noviny *Daily Worker* označili za „trockistov“, proti čomu sa veľmi nebránili. Keď v štyridsiatom Trockého údajne zavraždili, jednému z jeho tajomníkov, Johnovi Frankovi napadlo, že u nás v odľahlej dedinke na

I am sometimes told, by critics from both ends of the political spectrum, that my views are so weird as to be merely frivolous. They suspect that I will say anything to get a gasp, that I am just amusing myself by contradicting everybody else. This hurts. So I have tried, in what follows, to say something about how I got into my present position - how I got into philosophy, and then found myself unable to use philosophy for the purpose I had originally had in mind. Perhaps this bit of autobiography will make clear that, even if my views about the relation of philosophy and politics are odd, they were not adopted for frivolous reasons.

When I was twelve, the most salient books on my parents' shelves were two red-bound volumes - The Case of Leon Trotsky and Not Guilty. These made up the report of the Dewey Commission of Inquiry into the Moscow Trials. I never read them with the wide-eyed fascination I brought to books like Kraft-Ebbing's Psychopathia Sexualis, but I thought of them in the way in which other children thought of their family's Bible: they were books that radiated redemptive truth and moral splendor. If I were a really good boy, I would say to myself, I should have read not only the Dewey Commission reports, but also Trotsky's History of the Russian Revolution, a book I started many times but never managed to finish. For in the 1940's, the Russian Revolution and its betrayal by Stalin were, for me, what the Incarnation and its betrayal by the Catholics had been to precocious little Lutherans four hundred years before.

I grew up knowing that all decent people were, if not Trotskyites, at least socialists.

My father had almost, but not quite, accompanied John Dewey to Mexico as P.R. man for the Commission of Inquiry which Dewey chaired. Having broken with the American Communist Party in 1932, my parents had been classified by the *Daily Worker* as "Trotskyites," and they more or less accepted the description. When Trotsky was assassinated in 1940, one of his secretaries, John Frank, hoped that the GPU would not think to look for him in the remote little village on the Delaware River where we were living. Using a pseudonym, he was our guest in Flatbrookville for some months. I was warned not to disclose his real identity, though it is doubtful that my schoolmates at Walpack Elementary would have been interested in my indiscretions.

I grew up knowing that all decent people were, if not Trotskyites, at least socialists. I also knew that Stalin had ordered not only Trotsky's assassination but also Kirov's, Ehrlich's, Alter's, and Carlo Tresca's. (Tresca, gunned

riek Delaware, ho GPU [sovietska rozviedka - pozn. red.] určite hľadať nebude. Takže niekoľko mesiacov bol našim hosťom vo Flatbrookville. Zdržoval sa u nás pod pseudonymom, preto ma varovali, aby som neprezradil jeho skutočnú totožnosť. Mojich spolužiakov zo základnej školy vo Walpacku by to však aj tak sotva zaujímal.

Vyrastal som s vedomím, že každý dobrý človek je aspoň socialistom, ak nie trockistom. Už vtedy som vedel, že Stalin dal zavraždiť nielen Trockého, ale aj Kirova, Altera, Ehrlicha a Carla Trescu (ktorý bol rodinným priateľom a zastrelili ho v uliciach New Yorku). Uvedomoval som si, že chudobní ľudia budú utláčaní dovtedy, kým nebude prekonaný kapitalizmus. V zime som potom pracoval ako neplatený poslíček. Roznášal som tlačové správy Ligy pre ochranu robotníkov (WDL) z kancelárie blízko Gramercy Park, kde pracovali moji rodičia, do domu na rohu ulice, kde býval Norman Thomas (kandidát socialistickej strany na prezidenta) a do úradu A. Phillipa Randolpha v *Združení zriadencov Pullmanových vozňov* na 125. ulici. V metre som ich potom čítaval. Písalo sa tam veľa o tom, čo majitelia tovární vykonali odborom, plantážnici drobným nájomníkom a odbory bielych strojárů farebným kuričom (pretože po ich miestach túžili bieli a parné stroje začali nahrádzať dieselové). Mal som vtedy dvanásť rokov a vedel som, že človek zostane človekom len vtedy, ak celý svoj život obetuje boju proti sociálnej nespravodlivosti.

Nevedel som, prečo by práve orchidey mali byť také dôležité, bol som si však istý, že sú.

Mal som pravda aj osobné záľuby, dosť čudácke, snobské, neopísateľné. V detstve to bol Tibet. Čerstvo ustanovenému dalajlámovi, osemročnému rovesníkovi, som poslal darček spolu s úprimným blahoželaním. O pár rokov neskôr, keď moji rodičia žili striedavo v Hoteli Chelsea a horách na severozápade New Jersey, nahradili tieto záujmy orchidey. V našich horách sa vyskytujú asi v štyridsiatich druhoch, z nich sedemnást som náhodou objavil. DívĚ orchidey ťažko nájdete, sú veľmi zriedkavé. Bol som teda nesmierne pyšný, že v okolí ako jediný viem, kde rastú, kedy kvitnú a poznám ich latinské názvy. V New Yorku som si potom v mestskej knižnici na 42. ulici viackrát listoval v botanike orchideí východnej časti Spojených štátov z 19. storočia.

Nevedel som, prečo by práve orchidey mali byť také dôležité, bol som si však istý, že sú. Bol som presvedčený, že naše ušľachtilé, čisté, nepoškvrnené severoamerické orchidey stoja morálne vyššie než efektné krížené tropické orchidey vystavované v kvetinárstvach. A fakt, že orchidey predstavujú vo vývine rastlín posledný

down on the streets of New York, had been a family friend.) I knew that poor people would always be oppressed until capitalism was overcome. Working as an unpaid office boy during my twelfth winter, I carried drafts of press releases from the Worker's Defense League office off Gramercy Park (where my parents worked) to 'Norman Thomas' (the Socialist Party's candidate for president) house around the corner, and also to A. Philip Randolph's office at the Brotherhood of Pullman Car Porters on 125th Street. On the subway, I would read the documents I was carrying. They told me a lot about what factory owners did to union organizers, plantation owners to sharecroppers, and the white locomotive engineers' union to the colored firemen (whose jobs white men wanted, now that diesel engines were replacing coal-fired steam engines). So, at twelve, I knew that the point of being human was to spend one's life fighting social injustice.

But I also had private, weird, snobbish, incommunicable interests. In earlier years these had been in Tibet. I had sent the newly enthroned Dalai Lama a present, accompanied by warm congratulations to a fellow eight-year-old who had made good. A few years later, when my parents began dividing their time between the Chelsea Hotel and the mountains of northwest New Jersey, these interests switched to orchids. Some forty species of wild orchids occur in those mountains, and I eventually found seventeen of them. Wild orchids are uncommon, and rather hard to spot. I prided myself enormously on being the only person around who knew where they grew, their Latin names, and their blooming times. When in New York, I would go to the 42nd Street Public Library to reread a nineteenth-century volume on the botany of the orchids of the eastern U.S.

I was not quite sure why those orchids were so important, but I was convinced that they were.

I was not quite sure why those orchids were so important, but I was convinced that they were. I was sure that our noble, pure, chaste, North American wild orchids were morally superior to the showy, hybridized, tropical orchids displayed in florists' shops. I was also convinced that there was a deep significance in the fact that the orchids are the latest and most complex plants to have been developed in the course of evolution. Looking back, I suspect that there was a lot of sublimated sexuality involved (orchids being a notoriously sexy sort of flower), and that my desire to learn all there was to know about orchids was linked to my desire to understand all the hard words in Kraft-Ebbing.

a najdôležitejší stupeň, bol pre mňa nesmierne významný. Dnes sa na to dívam s podozrením, že dôležitú úlohu zohrala sublimovaná sexualita (orchidey sú vôbec vychýrené svojou príťažlivosťou) a že moja túžba dokonale poznať orchidey vyvierala z túžby porozumieť všetkým neslušným slovám v Kraft-Ebbingovi.

Hlboko som veril, že s prekonaním kapitalizmu vyhynú všetci grázli!

Tá tajomnosť bola akási pochybná a to ma nepríjemne znepokojovalo. Zaujímam sa o sociálne neužitočné kvety! Vo svojom voľnom čase, ktorého som ako bystrý, drzý chlapčisko a navyše jedináčik mal viac než dosť, som čítaval časti z Mária Epikurejského i z marxistickej kritiky Páterovho esteticizmu. Báľ som sa však, že Trockij (ku ktorého Literatúre a revolúcii som ešte len privoňal) by moju záľubu v orchideách neschvaľoval.

V pätnástich som unikal grázlom, ktorí ma pravidelne bili na stredoškolskom ihrisku a prestúpil som na takzvanú Hutchinsovú katedru Chicagskej univerzity (A. J. Liebling túto inštitúciu zvečnil tým, že ju označil za najväčšiu zbierku dospievajúcich neurotikov od čias Detskej križiackej výpravy). Hlboko som veril, že s prekonaním kapitalizmu vyhynú všetci grázli! Ak mi vtedy niečo zamestnávalo myseľ, určite to bola myšlienka, ako zosúladiť orchidey s Trockým. Usiloval som sa nájsť akýsi intelektuálny alebo estetický rámec, ktorý by umožnil, povedané krásne spolu s Yeatsom, „vidieť skutočnosť i spravodlivosť v jednote“. Pod *skutočnosťou* som si viac-menej predstavoval wordsworthovské chvíľky strávené v lese pri Flatbrookville (najlepšie v spoločnosti istých korálovočervených orchideí a žltých dámskych papučiek), keď moju dušu uchvacovalo čosi posvätné, čosi nevýslovne dôležité. *Spravodlivosť* pre mňa znamenala oslobodenie slabých od silných, o ktoré tak usilovali Norman Thomas a Trockij. Túžil som sa stať intelektuálnym a duchovným snobom a súčasne priateľom ľudskosti - roztopašným pustovníkom i zástancom spravodlivosti. Mal som zmätok v duši, ale bol som si istý, že v Chicagu sa to vyrieši.

Pri príchode do Chicaga v roku 1946 som našiel univerzitu takmer celú zahalenú do novoaristotelovskej mystiky, hlavne vďaka Hutchinsovi a jeho priateľom Mortimerovi Adlerovi a Richardovi McKeonovi (darebákovi z Pirsigovho Zen a umenie údržby motocykla). Najčastejším terčom posmechu býval pragmatizmus Johna Deweyho; pragmatizmus - filozofia priateľa mojich rodičov Sidneyho Hooka, pragmatizmus - neoficiálna filozofia ďalších newyorských intelektuálov, ktorí zanevreli na dialektický materializmus. Podľa Hutchinsa a Adlera je pragmatizmus filozofiou vulgárnou, „relativistickou“,

I was uneasily aware, however, that there was something a bit dubious about this esotericism - this interest in socially useless flowers. I had read (in the vast amount of spare time given to a clever, snotty, nerdy, only child) bits of Marius the Epicurean and also bits of Marxist criticisms of Pater's aestheticism. I was afraid that Trotsky (whose Literature and Revolution I had nibbled at) would not have approved of my interest in orchids.

At fifteen I escaped from the bullies who regularly beat me up on the playground of my high school (bullies who, I assumed, would somehow wither away once capitalism had been overcome) by going off to the so-called Hutchins College of the University of Chicago. (This was the institution immortalized by A. J. Liebling as "the biggest collection of juvenile neurotics since the Childrens' Crusade.") Insofar as I had any project in mind, it was to reconcile Trotsky and the orchids. I wanted to find some intellectual or aesthetic framework which would let me - in a thrilling phrase which I came across in Yeats - "hold reality and justice in a single vision." By reality I meant, more or less, the Wordsworthian moments in which, in the woods around Flatbrookville (and especially in the presence of certain coralroot orchids, and of the smaller yellow lady slipper), I had felt touched by something numinous, something of ineffable importance. By justice I meant what Norman Thomas and Trotsky both stood for, the liberation of the weak from the strong. I wanted a way to be both an intellectual and spiritual snob and a friend of humanity - a nerdy recluse and a fighter for justice. I was very confused, but reasonably sure that at Chicago I would find out how grown-ups managed to work the trick I had in mind.

When I got to Chicago (in 1946), I found that Hutchins, together with his friends Mortimer Adler and Richard McKeon (the villain of Pirsig's Zen and the Art of Motorcycle Maintenance), had enveloped much of the University of Chicago in a neo-Aristotelian mystique. The most frequent target of their sneers was John Dewey's pragmatism. That pragmatism was the philosophy of my parents' friend Sidney Hook, as well as the unofficial philosophy of most of the other New York intellectuals who had given up on dialectical materialism. But according to Hutchins and Adler, pragmatism was vulgar, "relativistic," and self-refuting. As they pointed out over and over again, Dewey had no absolutes. To say, as Dewey did, that "growth itself is the only moral end," left one without a criterion for growth, and thus with no way to refute Hitler's suggestion that Germany had "grown" under his rule. To say that truth is what works is to reduce the quest for truth to the quest for power. Only an appeal to something eternal, absolute, and good - like

vyvracajúcou samu seba. Znova a znova poukazovali na to, že Deweymu chýba absolútno. Jeho myšlienka, že jediným morálnym cieľom je „samotný rast“, neposkytuje kritérium pre rast, a preto sme takí bezbranní voči Hitlerovmu vyhláseniu, že Nemecko sa za jeho vlády „rozvinulo“. Vyhlásiť, že pravda je to, čo sa osvedčí, znamená redukovať úsilie po pravde na úsilie po moci. Iba odvolanie sa na niečo večné, absolútne a dobré, napríklad na Boha sv. Tomáša alebo Aristotelovu „ľudskú prirodzenosť“, by nám umožnilo odporovať nacistom a obhájiť si voľbu sociálnej demokracie pred fašizmom.

Chicagská fakulta priam prekypovala príliš vzdelanými utečencami pred Hitlerom, Strauss patril medzi najváženejších. Oni všetci by zrejme súhlasili s tým, že na zdôvodnenie svojej voľby - radšej byť mŕtvý ako nacistička - určite potrebujeme niečo hlbšie ako Deweyho filozofiu.

Hľadanie absolútna bolo príznačné pre neotomistov i pre Lea Straussa - učiteľa, ktorý priťahoval najlepších chicagských študentov (medzi nimi aj môjho spolužiaka Allana Blooma). Chicagská fakulta priam prekypovala príliš vzdelanými utečencami pred Hitlerom, Strauss patril medzi najváženejších. Oni všetci by zrejme súhlasili s tým, že na zdôvodnenie svojej voľby - radšej byť mŕtvý ako nacistička - určite potrebujeme niečo hlbšie ako Deweyho filozofiu. To do môjho pätnásťročného sveta celkom zapadalo. Morálne a filozofické absolútno mi pripomínalo milované, posvätné orchidey, zriedkavé a prístupné len niekoľkým vyvoleným. Dewey bol idolom ľudí, medzi ktorými som vyrastal, a preto bolo pohrdanie ním celkom vhodnou formou mladíckej vzbury. Ostávalo už len zistiť, akú formu by to pohrdanie malo nadobnúť, filozofickú alebo náboženskú, a ako by som ho mohol spojiť so zápasom za sociálnu spravodlivosť.

Vedel som, ako veľa mojich spolužiakov, recitovať pamäti celé pasáže z T. S. Eliota. Fascinovala ma jeho myšlienka, že len oddaní kresťania, a pravdepodobne len anglikánski katolíci, sú schopní prekonať nezdravé zameranie na vlastné pohnútky a preukazovať tak s veľkou pokorou služby svojim bližným. Z pýchy, ktorá mi znemožňovala uveriť vlastným slovám pri spovedi, som sa napokon vzdal všetkých nešikovných pokusov stať sa nábožným. Takto som sa znova uchýlil k absolutistickej filozofii.

V lete, keď som mal pätnásť rokov, som si čítal Platóna a bol som presvedčený, že Sokrates mal pravdu: cnosť je poznanie. Znelo mi to v ušiach ako rajska hudba. Mal som totiž pochybnosti o vlastnom charaktere

the God of St. Thomas or the 11 nature of human beings" described by Aristotle - would permit one to answer the Nazis, to justify one's choice of social democracy over fascism.

This quest for stable absolutes was common to the neo-Thomists and to Leo Strauss, the teacher who attracted the best of the Chicago students (including my classmate Allan Bloom). The Chicago faculty was dotted with awesomely learned refugees from Hitler, of whom Strauss was the most revered. All of them seemed to agree that something deeper and weightier than Dewey was needed if one was to explain why it would be better to be dead than to be a Nazi. This sounded pretty good to my fifteen-year-old ears. For moral and philosophical absolutes sounded a bit like my beloved orchids - numinous, hard to find, known only to a chosen few. Further, since Dewey was a hero to all the people among whom I had grown up, scorning Dewey was a convenient form of adolescent revolt. The only question was whether this scorn should take a religious or a philosophical form, and how it might be combined with striving for social justice.

Like many of my classmates at Chicago, I knew lots of T. S. Eliot by heart. I was attracted by Eliot's suggestions that only committed Christians (and perhaps only Anglo-Catholics) could overcome their unhealthy preoccupation with their private obsessions, and so serve their fellow humans with proper humility. But a prideful inability to believe what I was saying when I recited the General Confession gradually led me to give up on my awkward attempts to get religion. So I fell back on absolutist philosophy.

I read through Plato during my fifteenth summer, and convinced myself that Socrates was right - virtue was knowledge. That claim was music to my ears, for I had doubts about my own moral character and a suspicion that my only gifts were intellectual ones. Besides, Socrates had to be right, for only then could one hold reality and Justice in a single vision. Only if he were right could one hope to be both as good as the best Christians (such as Alyosha in The Brothers Karamazov, whom I could not - and still cannot - decide whether to envy or despise) and as learned and clever as Strauss and his students. So I decided to major in philosophy. I figured that if I became a philosopher I might get to the top of Plato's "divided line" - the place "beyond hypotheses" where the full sunshine of Truth irradiates the purified soul of the wise and good: an Elysian field dotted with immaterial orchids. It seemed obvious to me that getting to such a place was what everybody with any brains really wanted. It also seemed clear that Platonism had all the advantages of religion,

a navyše som podozrieval nebesá, že ma obdarili len intelektom. Sokrates *musel* mať pravdu, inak by sme nemohli „vidieť skutočnosť i spravodlivosť v jednote“. Len vtedy, ak mal Sokrates pravdu, nám svitá nádej, že sa staneme takí dobrí ako najlepší kresťania (ako Aljoša z Bratov Karamazovovcov, o ktorom som si dodnes nie istý, či mu mám závidieť, alebo ním pohrdať) a zároveň takí vzdelení a múdri ako Strauss a jeho študenti. Tak som si za svoj odbor zvolil filozofiu. Predstavoval som si, že ak sa stanem filozofom, mohol by som sa raz dostať až na vrchol Platónovej „rozdelenej priamky“ do miesta „bez hypotéz“, kde jasné svetlo Pravdy žiari na očistené duše dobrých a múdrych: na Elyzejské polia zasypané nehmotnými orchideami. Považoval som za samozrejmé, že to je túžbou každého človeka so štipkou rozumu. Rovnako nepochybné bolo aj to, že platonizmus mal pre mňa všetky výhody náboženstva a navyše nevyžadoval pokoru ako kresťanstvo, lebo tej som jednoducho nebol schopný.

Platonizmus mal pre mňa všetky výhody náboženstva a navyše nevyžadoval pokoru ako kresťanstvo, lebo tej som jednoducho nebol schopný.

Toto boli dôvody, pre ktoré som sa tak veľmi chcel stať platonikom a za tých päť rokov od pätnástich do dvadsiatich som pre to urobil, čo som mohol. Akosi to však nevyšlo. Nedokázal som si totiž vysvetliť, kam smeruje platónsky filozof. Či chce dospieť k nevyvrátiteľnému argumentu, ktorým presvedčí každého (v čom vynikal Ivan Karamazov), alebo chce získať akési nevyhovujúce, osobné šťastie (čo zrejme získal jeho brat Aljoša). Cieľom prvého je získať moc nad ostatnými tým, že máte po ruke vždy vhodný argument; potom napríklad presvedčíte grázlov, aby vás nebili alebo bohatých kapitalistov, aby svoju moc rozložili medzi spolupracujúce rovnoprávne spoločenstvá. Cieľom druhého je dosiahnuť stav, v ktorom sa vaše pochybnosti rozplynú a už nemáte potrebu diskutovať. Chcel som dosiahnuť oboje, nevedel som si však predstaviť, ako ich skĺbiť. Zároveň som začal pociťovať akúsi nespokojnosť s platonizmom, ako nakoniec aj so všetkým, čo Dewey nazval „hľadaním istoty“. Sužoval ma tiež známy problém, ako zdôvodniť svoje stanovisko k závažnej veci bez toho, aby sme sa začali točiť v kruhu. Čím viac som čítal diela filozofov, tým viac som prichádzal na to, že prvé predpoklady, od ktorých sa odvíjajú názory jedného, sú nezlučiteľné s prvými predpokladmi druhého, a že v skutočnosti sa ani jeden z nich nedostal do miesta „bez hypotéz“. Zdá sa, že

without requiring the humility which Christianity demanded, and of which I was apparently incapable.

For all these reasons, I wanted very much to be some kind of Platonist, and from fifteen to twenty I did my best. But it didn't pan out. I could never figure out whether the Platonic philosopher was aiming at the ability to offer irrefutable argument - argument which rendered him able to convince anyone he encountered of what he believed (the sort of thing Ivan Karamazov was good at) - or instead was aiming at a sort of incommunicable, private bliss (the sort of thing his brother Alyosha seemed to possess). The first goal is to achieve argumentative power over others - e.g., to become able to convince bullies that they should not beat one up, or to convince rich capitalists that they must cede their power to a cooperative, egalitarian commonwealth. The second goal is to enter a state in which all your own doubts are stilled, but in which you no longer wish to argue. Both goals seemed desirable, but I could not see how they could be fitted together.

At the same time as I was worrying about this tension within Platonism within any form of what Dewey had called "the quest for certainty" - I was also worrying about the familiar problem of how one could possibly get a noncircular justification of any debatable stand on any important issue. The more philosophers I read, the clearer it seemed that each of them could carry their views back to first principles which were incompatible with the first principles of their opponents, and that none of them ever got to that fabled place "beyond hypotheses." There seemed to be nothing like a neutral standpoint from which these alternative first principles could be evaluated. But if there were no such standpoint, then the whole idea of rational certainty, and the whole Socratic-Platonic idea of replacing passion by reason, seemed not to make much sense.

Platonism had all the advantages of religion, without requiring the humility which Christianity demanded, and of which I was apparently incapable.

Eventually I got over the worry about circular argumentation by deciding that the test of philosophical truth was overall coherence, rather than deducibility from unquestioned first principles. But this didn't help much. For coherence is a matter of avoiding contradictions, and St. Thomas' advice, "When you meet a contradiction, make a distinction," makes that pretty easy. As far as I could see, philosophical talent was largely a matter of proliferating as many distinctions as were needed to wriggle

neutrálny bod, z ktorého by sa dali hodnotiť všetky prvé predpoklady, neexistuje. Ak však takýto bod existuje, potom celá idea „istoty rozumu“ a sokratovsko-platónska predstava nahrádzania vášne rozumom nie je veľmi oprávnená.

Problém nekonečnej argumentácie ma prestal trápiť, keď som si uvedomil, že overenie filozofickej pravdy je skôr vecou všeobecnej zhody ako dedukcie z prvých predpokladov. To mi však veľmi nepomohlo, pretože všeobecná zhoda je len vyhýbanie sa rozporom a ako radí sv. Tomáš: „Keď natrafíš na rozpor, vyznač rozdiel.“

Zistil som, že filozofický talent spočíva väčšinou v hľadaní čo najväčšieho množstva odlišností potrebných na vykĺznutie z dialektickej pasce. Ide však skôr o to, že keď už raz v takejto pasci uviaznete, musíte prehodnotiť intelektuálnu klímu vo svojom okolí tak, aby sa oponentove výrazy zdali zrazu irelevantné, pochybné alebo prázdne. Ukázalo sa, že na takéto prehodnotenie mám talent. Čoraz menej som však veril, že sa vďaka nemu stanem múdрым či cnostným.

Ak filozofia môže byť prinajlepšom tým, čo Hegel nazval „čas zachytený v duši“, nie je to málo, lebo ak človek dokáže uchopiť vlastný čas, môže urobiť aj to, čo chcel Marx - zmeniť svet.

Po tomto počiatočnom sklamaní, ktoré vyvrcholilo, keď som odišiel na Yaleskú univerzitu kvôli doktorátu, som strávil štyridsať rokov úsilím jasne a presvedčivo formulovať svoje obavy: na čo je dobrá filozofia, a či vôbec na niečo. Začalo to objavením Hegelovej knihy *Fenomenológia ducha*, ktorú som čítal v tomto zmysle: ak súhlasíme s tým, že úlohou filozofie je neustále prehodnocovať svojich predchodcov, potom *lešť rozumu* prospieva aj v takomto súťažení. Výsledkom môže byť základ slobodnejšej, lepšej a spravodlivejšej spoločnosti. Ak filozofia môže byť prinajlepšom tým, čo Hegel nazval „čas zachytený v duši“, nie je to málo, lebo ak človek dokáže uchopiť vlastný čas, môže urobiť aj to, čo chcel Marx - zmeniť svet. Ak teda neexistuje „porozumenie svetu“ v platónskom zmysle - porozumenie z miesta mimo času a dejín - možno sa bude dať môj talent a moje štúdium filozofie ešte inak spoločensky využiť.

Po prečítaní Hegela som pochopil, že dva najväčšie výtobytky druhu, ku ktorému patrí, sú *Fenomenológia ducha* a Proustovo *Hľadanie strateného času* (táto knižka nahradila divé orchidey po mojom odchode z Flatbrookville do Chicaga). Proustova schopnosť spojiť intelektuálne a sociálne snobstvo s hlohmí v okolí Combray, s bezhraničnou láskou jeho starkej, s horúcimi

out of a dialectical corner. More generally, it was a matter, when trapped in such a corner, of redescribing the nearby intellectual terrain in such a way that the terms used by one's opponent would seem irrelevant, or question-begging, or jejune. I turned out to have a flair for such redescription. But I became less and less certain that developing this skill was going to make me either wise or virtuous.

If philosophy can be, at best, only what Hegel called “Its time held in thought,” still, that might be enough. For by thus holding one's time, one might do what Marx wanted done, ‘change the world’.

Since that initial disillusion (which climaxed about the time I left Chicago to get a Ph.D. in philosophy at Yale), I have spent forty years looking for a coherent and convincing way of formulating my worries about what, if anything, philosophy is good for. My starting point was the discovery of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, a book which I read as saying: granted that philosophy is just a matter of out-redescribing the last philosopher, the cunning of reason can make use even of this sort of competition. It can use it to weave the conceptual fabric of a freer, better, more just society. If philosophy can be, at best, only what Hegel called “Its time held in thought,” still, that might be enough. For by thus holding one's time, one might do what Marx wanted done, ‘change the world’. So even if there were no such thing as understanding the world” in the Platonic sense - an understanding from a position outside of time and history - perhaps there was still a social use for my talents, and for the study of philosophy.

For quite a while after I read Hegel, I thought that the two greatest achievements of the species to which I belonged were *The Phenomenology of Spirit* and *Remembrance of Things Past* (the book which took the place of the wild orchids once I left Flatbrookville for Chicago). Proust's ability to weave intellectual and social snobbery together with the hawthorns around Combray, his grandmother's selfless love, Odette's orchidaceous embraces of Swann and Jupien's of Charlus, and with everything else he encountered - to give each of these its due without feeling the need to bundle them together with the help of a religious faith or a philosophical theory - seemed to me as astonishing as Hegel's ability to throw himself successively into empiricism, Greek tragedy, Stoicism, Christianity, and Newtonian physics, and to emerge from each, ready and eager for something completely different. It was the cheerful

objatiami Odetty a Swana, Jupien a Charlusa a vôbec so všetkým, s čím sa stretol, jeho schopnosť pririecť všetkému to, čo mu patrí bez toho, aby veci násilne spájali pomocou náboženskej viery alebo filozofickej teórie - to všetko ma udivovalo rovnako ako Hegelova schopnosť vrhnúť sa do empirizmu, gréckej tragédie, stoicizmu, kresťanstva, či newtonovskej fyziky a vzápätí sa zase nalaďiť na niečo celkom iné. Bola to akási radostná oddanosť nezmierniteľnej časovosti, ktorá spájala Hegela a Prousta, akýsi úžasný anti-platonický prvok v ich tvorbe. Obaja dokázali votkať do svojho rozprávania všetko, čo ich postretlo bez toho, aby sa pýtali, či má rozprávanie mravné ponaučenie a ako by sa javilo z pohľadu večnosti.

Asi po dvadsiatich rokoch som prišiel na to, že túžba mladého Hegela nepokúšať sa viac o večnosť a stať sa len dieťaťom svojej doby bola vlastne vhodnou odozvou na vytriezienie z Platóna. Tak som sa znova dostal k Deweymu. Dewey bol pre mňa jednak filozofom, ktorý pochopil to, čo učil Hegel: a to ako sa vyvarovať istoty a večnosti a zároveň ako sa voči panteizmu ubrániť uznaním Darwina. Znovuobjavenie Deweyho sa prelínalo s mojím prvým stretnutím s Derridom, za ktoré vďačím svojmu kolegovi z Princetону Jonathanovi Aracovi. Derrida ma priviedol naspäť k Heideggerovi a ja som bol šokovaný podobnosťami medzi Deweyho, Wittgensteinovou a Heideggerovou kritikou karteziánstva. Naraz sa mi všetko vyjasnilo. Odrazu som vedel, ako zladíť kritiku karteziánskej tradície s kvázihegelovským historizmom, ktorý reprezentuje Michel Foucault, Ian Hacking a Alasdair MacIntyre. Toto všetko by som vlastne mohol zaradiť do kváziheideggerovského rozprávania o nespokojnosti s platonizmom.

Prišiel som na to, že mylná bola celá predstava „skĺbenia skutočnosti so spravodlivosťou“.

Výsledkom tohto osvietenia bola moja kniha *Filozofia a zrkadlo prírody*. Aj keď sa väčšine kolegov filozofov nepáčila, medzi nefilozofmi zožala dostatočne veľký úspech na to, aby sa mi prinavrátilo stratené sebavedomie. Moje adolescentné ambície však nenaplnila. Témy, o ktorých hovorí, problém mysle a tela, spory vo filozofii jazyka týkajúce sa pravdy a významu, Kuhnova filozofia vedy - to všetko bolo v skutočnosti na hony vzdialené od Trockého a orchideí. Pomeril som sa Deweym, zreteľne som dal najavo svoj historický anti-platonizmus a nakoniec som predostrel svoj postoj voči smerovaniu a hodnotám súčasných prúdov v analytickej filozofii. Prehodnotil som väčšinu filozofov, ktorých som

commitment to irreducible temporality which Hegel and Proust shared - the specifically anti-Platonic element in their work - that seemed so wonderful. They both seemed able to weave everything they encountered into a narrative without asking that that narrative have a moral, and without asking how that narrative would appear under the aspect of eternity.

About twenty years or so after I decided that the young Hegel's willingness to stop trying for eternity, and just be the child of his time, was the appropriate response to disillusionment with Plato, I found myself being led back to Dewey. Dewey now seemed to me a philosopher who had learned all that Hegel had to teach about how to eschew certainty and eternity, while immunizing himself against pantheism by taking Darwin seriously. This rediscovery of Dewey coincided with my first encounter with Derrida (which I owe to Jonathan Arac, my colleague at Princeton). Derrida led me back to Heidegger, and I was struck by the resemblances between Dewey's, Wittgenstein's, and Heidegger's criticisms of Cartesianism. Suddenly things began to come together. I thought I saw a way to blend a criticism of the Cartesian tradition with the quasi-Hegelian historicism of Michel Foucault, Ian Hacking, and Alasdair MacIntyre. I thought that I could fit all these into a quasi-Heideggerian story about the tensions within Platonism.

I gradually decided that the whole idea of holding reality and justice in a single vision had been a mistake

The result of this small epiphany was a book called *Philosophy and the Mirror of Nature*. Though disliked by most of my fellow philosophy professors, this book had enough success among nonphilosophers to give me a self-confidence I had previously lacked. But *Philosophy and the Mirror of Nature* did not do much for my adolescent ambitions. The topics it treated - the mind-body problem, controversies in the philosophy of language about truth and meaning, Kuhnian philosophy of science - were pretty remote from both Trotsky and the orchids. I had gotten back on good terms with Dewey; I had articulated my historicist anti-Platonism; I had finally figured out what I thought about the direction and value of current movements in analytic philosophy. I had sorted out most of the philosophers whom I had read. But I had not addressed any of the questions which got me started reading philosophers in the first place. I was no closer to the single vision which, thirty years back, I had gone to college to get.

čítal. Avšak o otázkach, ktoré ma vlastne primáli čítať diela filozofov, som sa ani nezmenil. Ucelený pohľad na svet mi bol rovnako vzdialený, ako pred tridsiatimi rokmi, keď som išiel študovať v nádeji, že sa mi ho podarí získať.

Človek by sa nemal pokúšať spojiť svoju morálnu zodpovednosť voči iným ľuďom so svojím vzťahom k čomukoľvek jemu vlastnému.

Snažil som si vybaviť v mysli, kde sa stala chyba a prišiel som na to, že mylná bola celá predstava „skĺbenia skutočnosti so spravodlivosťou“ a že práve jej sledovanie priviedlo Platóna na sčestie. Uvedomil som si, že iba náboženstvo, jedine nespochybniteľná viera vo všemohúceho Otca, ktorý na rozdiel od vlastného otca stelesňuje v rovnakej miere lásku, silu i spravodlivosť, môže splniť účel, ktorý mal na mysli Platón. Nevedel som si predstaviť, že by som sa mal stať veriacim a v skutočnosti som sa stával čoraz nespútanejšie svetským. Pochopil som, že filozofovo úsilie dosiahnuť ucelený pohľad na svet je len ilúziou ateistu. Tak vznikla moja kniha o tom, ako môže vyzeráť život intelektuála, ktorý sa vzdal platónskeho pokusu skĺbiť skutočnosť so spravodlivosťou.

To, čo máme spoločné, nemusí byť zákonite lepšie ako to, čo nemáme spoločné.

V knihe *Kontingencia, irónia a solidarita* sa snažím dokázať, že nie je potrebné spájať moje chápanie Trockého s tým, čo pre mňa znamenali divé orchidey. Človek by sa nemal pokúšať spojiť svoju morálnu zodpovednosť voči iným ľuďom so svojím vzťahom k čomukoľvek jemu vlastnému: k veciam a osobám, ktoré z celého srdca, duše a celou svojou myslou miluje (alebo je nimi posadnutý). Tieto predstavy však u niektorých ľudí splyývajú; u dobrých kresťanov, pre ktorých je láska k Bohu nerozlučne spätá s láskou k ľuďom, či u revolucionárov, ktorých nepoháňa nič iné, ako myšlienka sociálnej spravodlivosti. Tieto dve predstavy by nemali splyvať a človek by sa o to ani nemal horlivo pokúšať. Napríklad, Jean-Paul Sartre má podľa mňa pravdu, keď považuje Kantovo hľadanie istoty za sebaklam. Mýli sa však, keď označí Prousta za neužitočného buržoázneho naničhodníka, pretože jeho život a dielo boli ľahostajné k boju za zvrhnutie kapitalizmu, ktorý jediný má význam.

Proustov život a práca boli k tomuto boju skutočne ľahostajné, to však nie je dôvod, aby sme s ním pohrdali. Rovnako postavené na hlavu sa mi zdá Savanarolove pohrdanie umeleckými dielami, ktoré nazýva „ničotnosť

As I tried to figure out what had gone wrong, I gradually decided that the whole idea of holding reality and justice in a single vision had been a mistake - that a pursuit of such a vision had been precisely what led Plato astray. More specifically, I decided that only religion - only a nonargumentative faith in a surrogate parent who, unlike any real parent, embodied love, power, and justice in equal measure - could do the trick Plato wanted done. Since I couldn't imagine becoming religious, and indeed had gotten more and more raucously secularist, I decided that the hope of getting a single vision by becoming a philosopher had been a self-deceptive atheist's way out. So I decided to write a book about what intellectual life might be like if one could manage to give up the Platonic attempt to hold reality and justice in a single vision.

That book - *Contingency, Irony and Solidarity* - argues that there is no need to weave one's personal equivalent of Trotsky and one's personal equivalent of my wild orchids together. Rather, one should try to abjure the temptation to tie in one's moral responsibilities to other people with one's relation to whatever idiosyncratic things or persons one loves with all one's heart and soul and mind (or, if you like, the things or persons one is obsessed with). The two will, for some people, coincide - as they do in those lucky Christians for whom the love of God and of other human beings are inseparable, or revolutionaries who are moved by nothing save the thought of social justice. But they need not coincide, and one should not try too hard to make them do so. So, for example, Jean-Paul Sartre seemed to me right when he denounced Kant's self-deceptive quest for certainty, but wrong when he denounced Proust as a useless bourgeois wimp, a man whose life and writings were equally irrelevant to the only thing that really mattered, the struggle to overthrow capitalism.

Proust's life and work were, in fact, irrelevant to that struggle. But that is a silly reason to despise Proust. It is as wrongheaded as Savanarola's contempt for the works of art he called "vanities." Single-mindedness of this Sartrean or Savanarolan sort is the quest for purity of heart - the attempt to will one thing - gone rancid. It is the attempt to see yourself as an incarnation of something larger than yourself (the Movement, Reason, the Good, the Holy) rather than accepting your finitude. The latter means, among other things, accepting that what matters most to you may well be something that may never matter much to most people. Your equivalent of my orchids may always seem merely weird, merely idiosyncratic, to practically everybody else. But that is no reason to be ashamed of, or downgrade, or try to slough off, your Wordsworthian moments, your lover, your

- Vykopávky II -



F. Jaldan 1998

“fami”. Sartrovská a savanarolovská urputná snaha o hľadanie čistoty srdca a jednej verzie sveta sa ukázala ako scestná. Namiesto toho, aby si pripustili vlastnú konečnosť, snažia sa vnímať samých seba ako stelesnenie niečoho väčšieho ako je človek sám (Pohybu, Rozumu, Dobra či Posvätného). Pripustiť si vlastnú konečnosť znamená okrem iného, že čo zaväzuje u jedného, pre druhého nemusí znamenať vôbec nič. Vaša obdoba mojich orchideí sa bude pravdepodobne všetkým ostatným zdať čudná, výstredná. Tým nechcem povedať, že sa máme hanbiť, bagatelizovať alebo zanechať svoje wordsworthovské chvíľky, svoje myšlienky, milencov, milienky, miláčikov, obľúbené verše alebo svoju vlašnú náboženskú vieru. To, čo máme spoločné, nemusí byť zákonite lepšie ako to, čo nemáme spoločné. To, na čom sa ľudia zhodnú (univerzálne), nemusí byť hneď lepšie ako to, na čom sa nezhodnú (výstredné).

To znamená, že ak máte voči iným ľuďom záväzky (nebyť k nim zlý, spojiť sa s nimi proti grázlom alebo ich nakrmiť, keď sú hladní), to, čo máte s nimi spoločné, nie je hneď dôležitejšie ako čokoľvek iné. Vy, vedomí si takýchto morálnych záväzkov, s nimi nemáte, ako som povedal v *Kontingencii*, spoločnú ani „racionalitu“ ani „ľudskú prirodzenosť“, ani „otcovstvo Boha“, ani „poznanie morálneho zákona“, ale len schopnosť súcitiť s bolesťou iných. Nemáme však dôvod myslieť si, že naša citlivosť k bolesti iných a naše výstredné lásky zapadnú do nejakého jednotného obrazu, kde všetko spolu súvisí. Jednoducho by sme nemali veľmi dôverovať ucelenému pohľadu na svet, ktorý som ja sám chcel získať na univerzite.

Pravdivosťou rozumieme „zrozumiteľnosť pre každého“ bez ohľadu na jeho pôvod.

Takto som teda dospel k svojim dnešným názorom, ktoré, ako som už spomenul, sú pre mnohých neprijateľné. Po vydaní *Kontingencie* sa síce objavilo zopár dobrých recenzií, ale oveľa viac bolo tých, ktoré knihu nazvali povrchnou, nejasnou a nepodloženou. Podstata kritiky zo strany ľavice i pravice sa do určitej miery zhodovala s kritikou, ktorú v tridsiatych a štyridsiatych rokoch tomisti, strausisti a marxisti adresovali Deweymu. Rovnako ako ja si myslel, že za naším zmyslom pre morálnu povinnosť voči trpiacim nenájdeme nič väčšie, stálejšie a spoľahlivejšie ako náhodný historický jav, vzrastajúci pocit, že na bolesti druhých záleží bez ohľadu na to, či sú z vašej rodiny, kmeňa, národa, či sú rovnakého vierovyznania, inteligentní alebo nie. Pravdivosť tejto myšlienky, tvrdil Dewey, nemôže potvrdiť veda, náboženstvo alebo filozofia, ak pod pravdivosťou rozumieme

family, your pet, your favorite lines of verse, or your quaint religious faith. There is nothing sacred about universality which makes the shared automatically better than the unshared. There is no automatic privilege of what you can get everybody to agree to (the universal) over what you cannot (the idiosyncratic).

This means that the fact that you have obligations to other people (not to bully them, to join them in overthrowing tyrants, to feed them when they are hungry) does not entail that what you share with other people is more important than anything else. What you share with them, when you are aware of such moral obligations, is not, I argued in *Contingency*, “rationality” or “human nature” or “the fatherhood of God” or “a knowledge of the Moral Law,” or anything other than ability to sympathize with the pain of others. There is no particular reason to expect that your sensitivity to that pain, and your idiosyncratic loves, are going to fit within one big overall account of how everything hangs together. There is, in short, not much reason to hope for the sort of single vision that I went to college hoping to get.

So much for how I came to the views I currently hold. As I said earlier, most people find these views repellent. My *Contingency* book got a couple of good reviews, but these were vastly outnumbered by reviews which said that the book was frivolous, confused, and irresponsible. The gist of the criticisms I get from both left and right is pretty much the same as the gist of the criticisms aimed at Dewey by the Thomists, the Straussians, and the Marxists, back in the thirties and forties. Dewey thought, as I now do, that there was nothing bigger, more permanent and more reliable, behind our sense of moral obligation to those in pain than a certain contingent historical phenomenon - the gradual spread of the sense that the pain of others matters, regardless of whether they are of the same family, tribe, color, religion, nation, or intelligence as oneself. This idea, Dewey thought, cannot be shown to be true by science, or religion, or philosophy - at least if “shown to be true” means “capable of being made evident to anyone, regardless of background.” It can only be made evident to people whom it is not too late to acculturate into our own particular, late-blooming, historically contingent form of life.

This Deweyan claim entails a picture of human beings as children of their time and place, without any significant metaphysical or biological limits on their plasticity. It means that a sense of moral obligation is a matter of conditioning rather than of insight. It also entails that the notion of insight (in any area, physics as well as ethics) as a glimpse of what is there, apart from any human needs and desires, cannot be made coherent.

„zrozumiteľnosť pre každého“ bez ohľadu na jeho pôvod. Zrozumiteľnou môže byť len pre tých, pre ktorých ešte nie je neskoro prispôbiť sa našej konkrétnej, oneskorene sa vyvíjajúcej, historicky náhodnej forme života.

Toto deweyovské tvrdenie v sebe nesie obraz ľudských bytostí ako detí svojej doby a miesta, bez akýchkoľvek významných metafyzických alebo biologických hraníc prispôsobivosti. Takže zmysel pre morálnu povinnosť sa skôr týka okolností ako porozumenia (peniknutia do podstaty veci). Znamená to, že samotný pojem porozumenia (vo fyzike rovnako ako v etike), ako pohľad do podstaty veci, nemôže byť zrozumiteľný, ak je odlúčený od ľudských potrieb a túžob. Ako píše William James: „Cesty ľudského hada sú všadeprítomné“. Konkrétnejšie: naše vedomie i náš estetický vkus sú produktmi kultúrneho prostredia, v ktorom sme vyrástli. My slušní, liberálni, humanitárski ľudia (reprezentanti morálnej spoločnosti, do ktorej patríam rovnako ja ako aj moji kritici) sme neprenikli do podstaty vecí viac ako grázi, proti ktorým bojujeme. Mali sme jednoducho len viac šťastia.

Náš morálny postoj je, pevne verím, lepší ako ktorákoľvek jeho alternatíva, aj keď je stále veľa ľudí, ktorých sa vám o tom nepodarí presvedčiť.

Tomuto postoju sa často s pohrdaním hovorí „kultúrny relativizmus“. Nie je však relativistický, ak sa pod tým myslí, že hociktorý morálny postoj je rovnako dobrý ako hociktorý iný. *Náš morálny postoj je, pevne verím, lepší ako ktorákoľvek jeho alternatíva, aj keď je stále veľa ľudí, ktorých sa vám o tom nepodarí presvedčiť.* Je nezmyselné tvrdiť, že v spektre názorov medzi nami a nacistami si nemožno vybrať. Podľa mňa je však na mieste tvrdiť, že nejednotvá neutrálna, spoločná pôda, na ktorej by som si s nejakým ostrieľaným nacistickým filozofom vydiskutoval naše rozdielne postoje. Budeme sa točiť v kruhu a zasadzovať si jeden úder za druhým, pretože v zásadných otázkach ani ja ani nacisti neustúpime.

Sokrates s Platónom pripomínali, že pri väčšom úsilí by sme mali nakoniec dospieť k presvedčeniam, ktoré *všetci* intuitívne pokladáme za prijateľné a spomedzi ktorých tie morálne, ak sú správne pochopené, by nám mali pomôcť stať sa cnostnými i múdrymi zároveň. Pre mysliteľov ako Allan Bloom (na straussovskej strane) a Terry Eagleton (na strane marxistov) jednoducho *musia* existovať takéto presvedčenia - pevné osi, ktoré určujú odpoveď na otázku: „Ktorá morálna alebo politická alternatíva je objektívne správna?“. Deweyovským pragmatikom ako ja stačí história a antropológia, aby pochopili, že

As William James put it, “The trail of the human serpent is over all.” More specifically, our conscience and our aesthetic taste are, equally, products of the cultural environment in which we grew up. We decent, liberal humanitarian types (representatives of the moral community to which both my reviewers and I belong) are just luckier, not more insightful, than the bullies with whom we struggle.

This view is often referred to dismissively as “cultural relativism.” But it is not relativistic, if that means saying that every moral view is as good as every other. Our moral view is, I firmly believe, much better than any competing view, even though there are a lot of people whom you will never be able to convert to it. It is one thing to say, falsely, that there is nothing to choose between us and the Nazis. It is another thing to say, correctly, that there is no neutral, common ground to which an experienced Nazi philosopher and I can repair in order to argue out our differences. That Nazi and I will always strike one another as begging all the crucial questions, arguing in circles.

Socrates and Plato suggested that if we tried hard enough we should find beliefs which everybody found intuitively plausible, and that among these would be moral beliefs whose implications, when clearly realized, would make us virtuous as well as knowledgeable. To thinkers like Allan Bloom (on the Straussian side) and Terry Eagleton (on the Marxist side), there just must be such beliefs - unwobbling pivots that determine the answer to the question 1. which moral or political alternative is objectively valid? For Deweyan pragmatists like me, history and anthropology are enough to show that there are no unwobbling pivots, and that seeking objectivity is just a matter of getting as much intersubjective agreement as you can manage.

Nothing much has changed in philosophical debates about whether objectivity is more than intersubjectivity since the time I went to college or, for that matter, since the time Hegel went to seminary. Nowadays we philosophers talk about “moral language” instead of “moral experience,” and about “contextualist theories of reference” rather than about “the relation between subject and object.” But this is just froth on the surface. My reasons for turning away from the anti-Deweyan views I imbibed at Chicago are pretty much the same reasons Dewey had for turning away from evangelical Christianity and from the neo-Hegelian pantheism which he embraced in his twenties. They are also pretty much the reasons which led Hegel to turn away from Kant, and to decide that both God and the Moral Law had to be temporalized and historicized to be believable. I do not think that I have more insight into the

takéto pevné osi neexistujú a pri hľadaní objektivity ide len o to, dosiahnuť čo najviac možných subjektívnych zhôd.

Vo filozofických debatách o tom, či je objektivita niečo viac ako intersubjektivita, sa od mojich vysokoškolských čias, alebo hádam ani od čias, keď Hegel navštevoval lýceum, veľa nezmenilo. Dnes hovoríme my filozofi o „jazyku morálky“ namiesto o „morálnej skúsenosti“ a o „kontextualistických teóriách referencie“ namiesto o „vzťahu medzi subjektom a objektom“. To je však len vonkajšia stránka veci. Moje dôvody, prečo som sa odvrátil od antideweyovského postoja, ktorému som prepadol v Chicagu, sú takmer zhodné s tými, pre ktoré sa Dewey odvrátil od evanjelického kresťanstva a neohegelovského panteizmu, ktoré uznával medzi svojou dvadsiatkou a tridsiatkou. Pravdepodobne rovnaké dôvody viedli Hegela, aby sa odvrátil od Kanta a rozhodol, že Boh aj morálne právo sa musia zakomponovať do dejín a času, ak majú byť presvedčivé. Napriek všetkým knihám, ktoré som čítal za posledných štyridsať rokov a napriek všetkým polemikám, do ktorých som sa zapojil, zdá sa mi, že debatám o našej potrebe „absolútna“ nerozumiem viac ako keď som mal dvadsať rokov. Celé tie roky čítania a argumentovania ma priviedli akurát k tomu, aby som podrobne a rôznorodému publiku vysvetľoval moje sklamanie z Platóna - moje presvedčenie, že filozofia nám nepomôže pri konfrontácii s nacistami a inými grázlami.

Napriek všetkým knihám, ktoré som čítal za posledných štyridsať rokov a napriek všetkým polemikám, do ktorých som sa zapojil, zdá sa mi, že debatám o našej potrebe „absolútna“ nerozumiem viac ako keď som mal dvadsať rokov. Celé tie roky čítania a argumentovania ma priviedli akurát k tomu, aby som podrobne a rôznorodému publiku vysvetľoval moje sklamanie z Platóna - moje presvedčenie, že filozofia nám nepomôže pri konfrontácii s nacistami a inými grázlami.

V Spojených štátoch v súčasnosti prebiehajú dva kultúrno-intelektuálne zápasy. Prvý z nich podrobne a zrozumiteľne popísal môj kolega James Davison Hunter vo svojej vyčerpávajúcej knihe Kultúrne zápasy: boj za definovanie Ameriky. Tento zápas medzi „progresívnymi

debatach about our need for “absolutes” than I had when I was twenty, despite all the books I have read and arguments I have had in the intervening forty years. All those years of reading and arguing did was to let me spell out my disillusionment with Plato - my conviction that philosophy was no help in dealing with Nazis and other bullies - in more detail, and to a variety of different audiences.

At the moment there are two cultural wars being waged in the United States. The first is the one described in detail by my colleague James Davison Hunter in his comprehensive and informative Culture Wars: The Struggle to Define America. This war - between the people Hunter calls “progressivists” and those he calls “orthodox” - is important. It will decide whether our country continues along the trajectory defined by the Bill of Rights, the Reconstruction Amendments, the building of the land-grant colleges, female suffrage, the New Deal, Brown vs. Board of Education, the building of the community colleges, Lyndon Johnson’s civil rights legislation, the feminist movement, and the gay rights movement. Continuing along this trajectory would mean that America might continue to set an example of increasing tolerance and increasing equality. But it may be that this trajectory could be continued only while Americans’ average real income continued to rise. So 1973 may have been the beginning of the end: the end both of rising economic expectations and of the political consensus that emerged from the New Deal. The future of American politics may be just a series of increasingly blatant and increasingly successful variations on the Willie Horton spots. Sinclair Lewis’ *It Can’t Happen Here* may become an increasingly plausible scenario. Unlike Hunter, I feel no need to be judicious and balanced in my attitude toward the two sides in this first sort of culture war. I see the “orthodox” (the people who think that hounding gays out of the military promotes traditional family values) as the same honest, decent, blinkered, disastrous people who voted for Hitler in 1933. I see the “progressivists” as defining the only America I care about.

The second cultural war is being waged in magazines like *Critical Inquiry* and *Salmagundi*, magazines with high subscription rates and low circulations. It is between those who see modern liberal society as fatally flawed (the people handily lumped together as “post-modernists”) and typical left-wing Democrat professors like myself, people who see ours as a society in which technology and democratic institutions can, with luck, collaborate to increase equality and decrease suffering. This war is not very important. Despite the conservative columnists who pretend to view with alarm a vast

mi“ a „ortodoxnými“, ako ich nazýva Hunter, je dôležitý. V ňom sa rozhodne, či sa naša krajina bude ďalej uberať cestou v duchu Listiny práv a slobôd, vysokých škôl subvencovaných federálnou vládou, volebného práva Žien, New Dealu, občianskeho práva presadeného zánom Lyndonom Johnsonom, feministického hnutia, či hnutia za práva homosexuálov. Pokračovať v tejto ceste by znamenalo, že Amerika zostane aj naďalej príkladom vzrastajúcej tolerancie a rovnoprávnosti, hoci to bude možné len za cenu vzrastajúceho čistého príjmu amerického občana. Rok 1973 by tak mohol znamenať začiatok konca: konca vzostupu ekonomických očakávaní, rovnako ako politického konsenzu, ktorý sa dosiahol v programe New Deal. Na rozdiel od Huntera necítim potrebu zastávať rozvážny a neutrálny postoj k týmto dvom stranám. Pre mňa sú „ortodoxní“ (ktorí si myslia, že vyštvaním homosexuálov z armády pomôžeme šíriť tradičné rodinné hodnoty) takí istí poctiví, slušní a zároveň obľudní ľudia s klapkami na očiach ako tí, čo v tridsiatom treťom volili Hitlera. Jedinou prijateľnou alternatívou je pre mňa Amerika podľa definície „progresívnych“.

Druhý kultúrny zápas prebieha na stránkach časopisov ako *Critical Inquiry* a *Salmagundi*, ktoré sú drahé a majú malú distribúciu. Prebieha medzi tými, ktorým sa naša moderná liberálna spoločnosť zdá nenapraviteľne pokazená („postmodernisti“) a typickými ľavicovými demokratickými profesormi ako ja, ktorí si myslia, že v tejto spoločnosti môžu technológia a demokratické inštitúcie s trochou šťastia spolupracovať tak, aby zvýšili rovnoprávnosť a znížili utrpenie. Tento zápas nie je veľmi dôležitý, iba ak pre konzervatívnych novinárov, naoko s obavam sledujúcimi toto obrovské sprisahanie (zahŕňajúce postmodernistov i pragmatikov), ktoré má spolitizovať humanitné vedy a pokaziť mládež. Inak je tento zápas iba nezávažnou diskusiou, ako hovorí Hunter, v „progresivistických“ medziach.

Postmodernisti sa v tomto zápase prikláňajú k názoru Noama Chomského, že Spojené štáty vedie skorumpovaná elita obohacujúca sa na úkor tretieho sveta. Z tohto pohľadu našej krajine ani tak nehrozí, že by mohla skĺznuť do fašizmu, skôr je jasné, že bola vždy kvázifašistická. Pre týchto ľudí je typický názor, že k zmene môže dôjsť len ak sa vzdáme „humanizmu“, „liberálneho individualizmu“ a „dominancie technovedy“. Ľudia ako ja nevidia nič zlé vo všetkých týchto izmoch, ani v morálnom a politickom dedičstve Osvietenstva - v najmenšom spoločnom menovateli Milla a Marxa, Trockého a Whitmana, Williama Jamesa a Václava Havla. Čo sa týka Ameriky sme my deweyovci zase sentimentálne patriotickí; ochotne síce pripustíme, že môže hocikedy skĺznuť do fašizmu, ale sme pyšní na jej minulosť a veríme v jej budúcnosť.

conspiracy (encompassing both the postmodernists and the pragmatists) to politicize the humanities and corrupt the youth, this war is just a tiny little dispute within what Hunter calls the “progressivist” ranks.

I do not think that I have more insight into the debates about our need for “absolutes” than I had when I was twenty, despite all the books I have read and arguments I have had in the intervening forty years. All those years of reading and arguing did was to let me spell out my disillusionment with Plato - my conviction that philosophy was no help in dealing with Nazis and other bullies - in more detail, and to a variety of different audiences.

People on the postmodernist side of this dispute tend to share Noam Chomsky's view of the United States as run by a corrupt elite which aims at enriching itself by immiserating the Third World. From that perspective, our country is not so much in danger of slipping into fascism as it is a country which has always been quasi-fascist. These people typically think that nothing will change unless we get rid of “humanism,” “liberal individualism,” and “technologism.” “People like me see nothing wrong with any of these isms, nor with the political and moral heritage of the Enlightenment - with the least common denominator of Mill and Marx, Trotsky and Whitman, William James and Václav Havel. Typically, we Deweyans are sentimentally patriotic about America - willing to grant that it could slide into fascism at any time, but proud of its past and guardedly hopeful about its future.

Most people on my side of this second, tiny, up-market, cultural war have, in the light of the history of nationalized enterprises and central planning in Central and Eastern Europe, given up on socialism. We are willing to grant that welfare-state capitalism is the best we can hope for. Most of us who were brought up Trotskyite now feel forced to admit that Lenin and Trotsky did more harm than good, and that Kerensky has gotten a bum rap for the past seventy years. But we see ourselves as still faithful to everything that was good in the socialist movement. Those on the other side, however, still insist that nothing will change unless there is some sort of total revolution. Postmodernists who consider themselves post-Marxists still want to preserve the sort

Väčšina zástancov našej strany, v tomto druhom ne-dôležitom zápase, sa po skúsenosti so znárodňovaním a centrálnym plánovaním v strednej a východnej Európe zbavila ilúzií o socializme. Kapitalistický sociálny štát je to najlepšie, v čo môžeme veriť. Väčšina z nás, svojho času trockistov, musí dnes uznať, že Lenin a Trockij narobili viac škody než úžitku a Kerenský bol za posledných sedemdesiat rokov nespravodlivo posudzovaný. Stále sa však stotožňujeme s tým, čo bolo dobré v socialistickej hnutí. Zástanci tej druhej strany však trvajú na totálnej revolúcii, ak má dôjsť k zmene. Postmodernisti, ktorí sa považujú za post-marxistov, si chcú naďalej zachovať akúsi čistotu srdca, o ktorej si Lenin s obavami myslel, že ju stratí, ak bude príliš často počúvať Beethovena.

Nedôverujem „ortodoxným“ v tom dôležitejšom zápase, ani „postmodernistom“ v tomto ne-dôležitom, pretože „postmodernisti“ majú síce z pohľadu filozofie pravdu, ale z pohľadu politiky sú vedľa a „ortodoxní“ sa z pohľadu filozofie mýlia a navyiac sú politicky nebezpeční. Na rozdiel od „ortodoxných“ aj „postmodernistov“ si myslím, že názory filozofa na pravdu, objektivitu, možnosť uceleného pohľadu na svet, nemožno posudzovať podľa jeho politických názorov, či jeho neutrality voči nim. Deweyho pragmatiká teória pravdy si predsa nezíska našu priazeň tým, že Dewey bol zaniateným sociálnym demokratom. Rovnako neodmietneme Heideggerovu kritiku platónskych pojmov objektivitu, keď sa dozvieme, že bol nacistom a rovnako Derridovu koncepciu jazykového významu nespochybníme kvôli tomu, že jeho najvplyvnejší americký spolupracovník Paul de Man napísal v mladosti pár antisemitských článkov. Predstavta, že autorove filozofické názory sa dajú hodnotiť vzhľadom na jeho politickú prospešnosť mi zďialky pripomína platónsko-straussovskú myšlienku, podľa ktorej spravodlivosť nenastolíme, pokiaľ sa filozofia nestanú vládcami alebo vládcovia filozofmi.

Postmodernisti, ktorí sa považujú za post-marxistov, si chcú naďalej zachovať akúsi čistotu srdca, o ktorej si Lenin s obavami myslel, že ju stratí, ak bude príliš často počúvať Beethovena.

Obe strany „ortodoxní“ i „postmodernisti“, ešte stále túžia po úzkej spojitosti medzi politickým postojom človeka a jeho názormi na veľké teoretické otázky (teologické, metafyzické, epistemologické, metafyzické). Niektorí „postmodernisti“ najskôr môj záujem o Derridu hodnotili ako príklon k ich politickej strane. Keď zistili, že moje politické názory sú blízke názorom Huberta Humphreyho, nazvali ma zapredancom. „Ortodoxní“

of purity of heart which Lenin feared he might lose if he listened to too much Beethoven.

I am distrusted by both the “orthodox” side in the important war and the postmodern” side in the unimportant one, because I think that the “postmoderns” are philosophically right though politically silly, and that the “orthodox” are philosophically wrong as well as politically dangerous. Unlike both the orthodox and the postmoderns, I do not think that you can tell much about the worth of a philosopher’s views on topics such as truth, objectivity, and the possibility of a single vision by discovering his politics, or his irrelevance to politics. So I do not think it counts in favor of Dewey’s pragmatic view of truth that he was a fervent social democrat, nor against Heidegger’s criticism of Platonic notions of objectivity that he was a Nazi, nor against Derrida’s view of linguistic meaning that his most influential American ally, Paul de Man, wrote a couple of anti-Semitic articles when he was young. The idea that you can evaluate a writer’s philosophical views by reference to their political utility seems to me a version of the bad Platonic-Straussian idea that we cannot have justice until philosophers become kings or kings philosophers.

Postmodernists who consider themselves post-Marxists still want to preserve the sort of purity of heart which Lenin feared he might lose if he listened to too much Beethoven.

Both the orthodox and the postmoderns still want a tight connection between people’s politics and their views on large theoretical (theological, metaphysical, epistemological, metaphilosophical) matters. Some postmodernists who initially took my enthusiasm for Derrida to mean that I must be on their political side decided, after discovering that my politics were pretty much those of Hubert Humphrey, that I must have sold out. The orthodox tend to think that people who, like the postmodernists and me, believe neither in God nor in some suitable substitute, should think that everything is permitted, that everybody can do what they like. So they tell us that we are either inconsistent or self-deceptive in putting forward our moral or political views.

I take this near unanimity among my critics to show that most people - even a lot of purportedly liberated postmodernists - still hanker for something like what I wanted when I was fifteen - way of holding reality and justice in a single vision. More specifically, they want to unite their sense of moral and political responsibility with a grasp of the ultimate determinants of our fate. They want to see love, power, and justice as coming together

majú zasa vo zvyku predpokladať, že ľudia ako ja alebo postmodernisti, ktorí neveria ani v Boha, ani v žiadnu vhodnú náhradu, si zákonite myslia, že všetko je dovolené a každý si môže robiť, čo chce. Vyčítajú nám, že sme buď bezzásadoví alebo podliehame sebaklamu pri formulovaní našich morálnych a politických postojov.

Využijem túto takmer zhodu mojich kritikov, aby som ukázal, že väčšina ľudí, medzi nimi mnoho bývalých postmodernistov, ešte stále prahne po tom, čo som ja chcel v pätnástich, „sklíbiť skutočnosť so spravodlivosťou“. Lepšie povedané, chcú zlúčiť svoj zmysel pre morálnu a politickú zodpovednosť s pochopením rozhodujúcich faktorov nášho osudu. Chcú vidieť lásku, moc i spravodlivosť zomknuté v samej podstate vecí alebo v ľudskej duši alebo v štruktúre jazyka, alebo jednoducho *niekde*... Chcú mať záruku, že prenikavosť ich intelektu a chvíľkové extázy, ktoré vďaka nemu zažijú, sú nejakým spôsobom späté s ich morálnym presvedčením. Stále si myslia, že cnosť a poznanie sú nejako prepojené: že musia mať správne filozofické názory, aby mohli správne konať. Pripúšťam, že je to dôležité, ale iba niekedy a aj to skôr náhodne.

Týmto ešte nepovažujem filozofiu za sociálne neúčinnú. Bez Platóna by sa kresťanstvo natrápilo so šírením myšlienky, že Boh od nás chce len bratskú lásku; bez Kanta by zase 19. storočie sotva spojilo kresťanskú morálku s Darwinovou teóriou o pôvode človeka. Bez Darwina naopak, by to Dewey i Whitman mali ťažšie, ak chceli Američanov odvrátiť od viery, že sú Bohom vyvolení ľudia a tak im umožniť, aby sa postavili na vlastné nohy. Ak by nebolo Deweyho a Sidneyho Hooka, marxisti by amerických ľavičiarskych intelektuálov v tridsiatych rokoch zastrašili rovnako ako ich kolegov vo Francúzsku a Latinskej Amerike. Myšlienky skutočne majú dôsledky.

Ak by nebolo Deweyho a Sidneyho Hooka, marxisti by amerických ľavičiarskych intelektuálov v tridsiatych rokoch zastrašili rovnako ako ich kolegov vo Francúzsku a Latinskej Amerike.

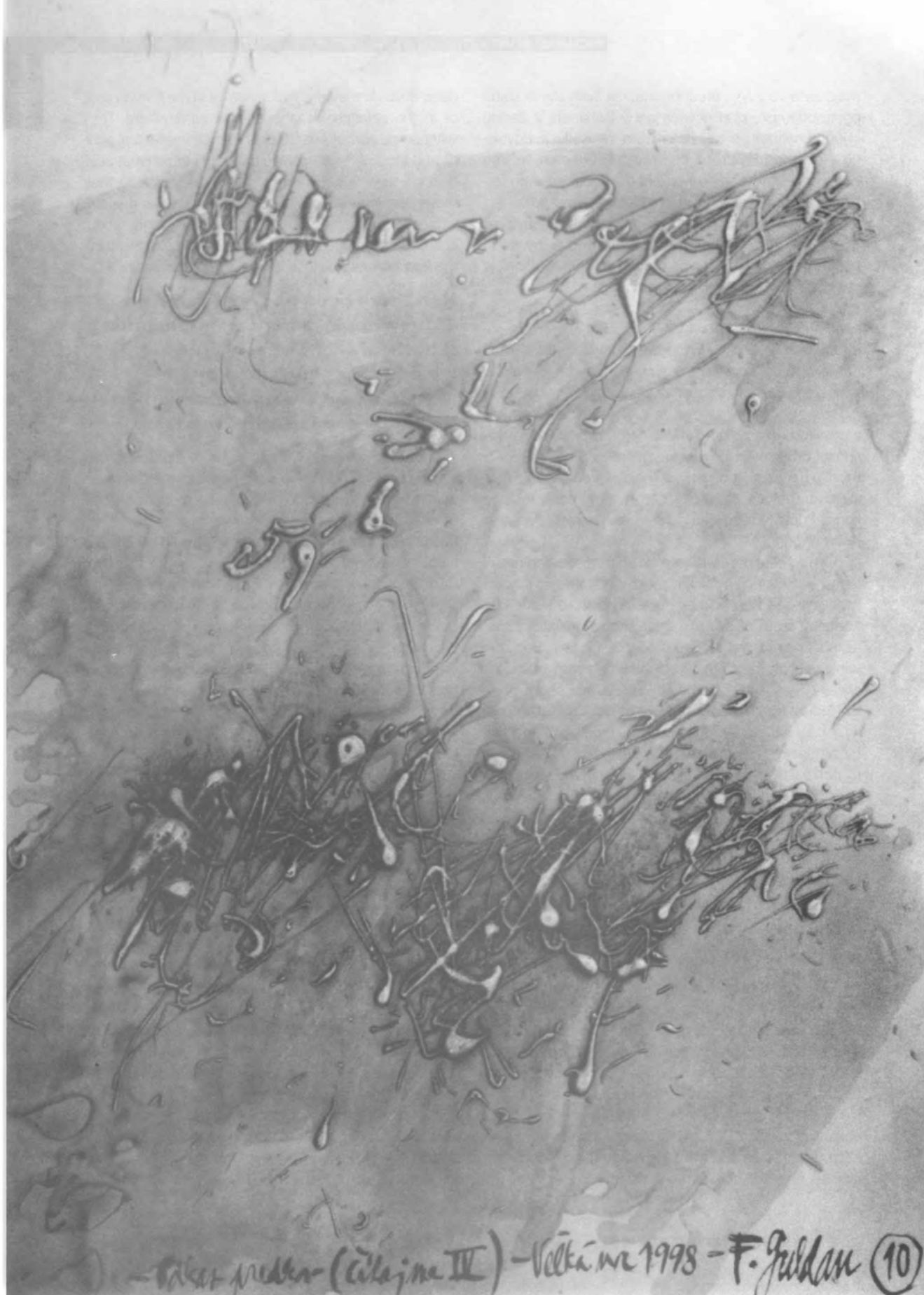
Zo skutočnosti, že myšlienky majú dôsledky, však ešte nevyplýva, že my filozofi, odborníci na myšlienky, sa nachádzame v kľúčovej pozícii. Nie sme tu na to, aby sme poskytovali princípy, základy, hlboké teoretické diagnózy alebo všeobšiahle vízie. Keď sa ma pýtajú, a nanešťastie sa to stáva dosť často, čo považujem za poslanie či úlohu súčasnej filozofie, stratím reč. Podarí sa mi nakoniec vykoktať, že my profesori filozofie sme len oboznámení s určitou myšlienkovou tradíciou, podobne ako sú chemici oboznámení s tým, čo sa stane ak

deep down in the nature of things, or in the human soul, or in the structure of language, or somewhere. They want some sort of guarantee that their intellectual acuity, and those special ecstatic moments which that acuity sometimes affords, are of some relevance to their moral convictions. They still think that virtue and knowledge are somehow linked - that being right about philosophical matters is important for right action. I think this is important only occasionally and incidentally.

Had there been no Dewey and no Sidney Hook, American intellectual leftists of the thirties would have been as buffaloes by the Marxists as were their counterparts in France and in Latin America.

I do not, however, want to argue that philosophy is socially useless. Had there been no Plato, the Christians would have had a harder time selling the idea that all God really wanted from us was fraternal love. Had there been no Kant, the nineteenth century would have had a harder time reconciling Christian ethics with Darwin's story about the descent of man. Had there been no Darwin, it would have been harder for Whitman and Dewey to detach the Americans from their belief that they were God's chosen people, to get them to start standing on their own feet. Had there been no Dewey and no Sidney Hook, American intellectual leftists of the thirties would have been as buffaloes by the Marxists as were their counterparts in France and in Latin America. Ideas do, indeed, have consequences.

But the fact that ideas have consequences does not mean that we philosophers, we specialists in ideas, are in a key position. We are not here to provide principles or foundations or deep theoretical diagnoses, or a synoptic vision. When I am asked (as, alas, I often am) what I take contemporary philosophy's "mission" or "task" to be, I get tongue-tied. The best I can do is to stammer that we philosophy professors are people who have a certain familiarity with a certain intellectual tradition, as chemists have a certain familiarity with what happens when you mix various substances together. We can offer some advice about what will happen when you try to combine or to separate certain ideas, on the basis of our knowledge of the results of past experiments. By doing so, we may be able to help you hold your time in thought. But we are not the people to come to if you want confirmation that the things you love with all your heart are central to the structure of the universe, or that your sense of moral responsibility is "rational and objective" rather than "just" a result of how you were brought up.



— Välikäsi (Aikajana II) — Veltäme 1998 — F. Jeldan (10)

zmiešate dve rozdielne látky. Na základe poznania výsledkov minulých pokusov môžeme hádam poradiť, čo sa stane, ak spojíte alebo oddelíte dve myšlienky. Týmto spôsobom vám možno pomôžeme zachytiť čas vo vašej myšli. Neutvrdíme vás však v tom, aj keď to od nás budete žiadať, že veci, ktoré máte z celého srdca radi sú stavebnými prvkami vesmíru alebo že váš zmysel pre morálnu zodpovednosť je „racionálny“ a „objektívny“ a nie je iba výsledkom toho, ako ste boli vychovaní.

V Deweyho vysnívanej demokratickej spoločnosti ... ľudia veria, že naozaj dôležitá je ľudská solidarita a nie poznanie niečoho vyššieho, čo presahuje človeka.

Stále však existujú, C. S. Peirce ich nazval „filozofické blšáky na každom rohu“, ktoré vám v tomto dajú za pravdu. Pozor však na cenu. Aby ste ju zaplatili, musíte sa odvrátiť od intelektuálnych dejín k tomu, čo Milan Kundera nazýva „kúzelná ríša predstáv, v ktorej nikto nevlastní pravdu a kde má každý právo byť pochopený... (k) múdrosti románů.“ Riskujete však stratu pocitu smrteľnosti i zmysel pre toleranciu. Oboje vyplýva z pochopenia, že existuje množstvo ucelených pohľadov na svet a uvedomenia si, že pri výbere jedného z nich nám nepomôže žiadna argumentácia. Napriek relatívne skorému vytrizeniu z platonizmu som veľmi rád, že som celé tie roky strávil čítaním filozofických knižiek. Naučil som sa totiž niečo veľmi dôležité, a to nedôverovať intelektuálnej náfukanosti, ktorá ma k ich čítaniu privedla. Keby som tie knižky nebol čítal, možno by som nikdy nebol prestal hľadať Derridovu „skutočnosť za hranicami hry“, žiariaci, sebazdôvodňujúci, všeobsiahly pohľad na svet.

Teraz už viem, že hľadať takúto skutočnosť či takýto pohľad na svet, je nesprávne. Problém je v tom, že ak ste úspešní, nadobudnete pocit, že sa môžete spoľahnúť na niečo vyššie, než je tolerancia a slušnosť ostatných ľudských bytostí. V Deweyho vysnívanej demokratickej spoločnosti si to nikto takto nepredstavuje. Ľudia v nej veria, že naozaj dôležitá je ľudská solidarita a nie poznanie niečoho vyššieho, čo presahuje človeka. Dnešné existujúce priblíženia k takejto plne demokratickej, plne svetskej spoločnosti sú pre mňa najväčším výdobytkom nášho druhu. V porovnaní s týmto sú aj Hegelove a Proustove knihy čímsi vedľajším, dobrovoľným; len doplnkom ako orchidey...

Z anglického originálu preložila **Ivana Komanická**
(upravili V. Suvák a S. Abrahám)

There are still, as C. S. Peirce put it, “philosophical slop-shops on every corner” which will provide such confirmation. But there is a price. To pay the price you have to turn your back on intellectual history and on what Milan Kundera calls “the fascinating imaginative realm where no one owns the truth and everyone has the right to be understood... the wisdom of the novel.” You risk losing the sense of finitude, and the tolerance, which result from realizing how very many synoptic visions there have been, and how little argument can do to help you choose among them. Despite my relatively early disillusionment with Platonism, I am very glad that I spent all those years reading philosophy books. For I learned something that still seems very important: to distrust the intellectual snobbery which originally led me to read them. If I had not read all those books, I might never have been able to stop looking for what Derrida calls “a full presence beyond the reach of play,” for a luminous, self-justifying, self-sufficient synoptic vision.

By now I am pretty sure that looking for such a presence and such a vision is a bad idea. The main trouble is that you might succeed, and your success might let you imagine that you have something more to rely on than the tolerance and decency of your fellow human beings. The democratic community of Dewey’s dreams is a community in which nobody imagines that. It is a community in which everybody thinks that it is human solidarity, rather than knowledge of something not merely human, that really matters. The actual existing approximations to such a fully democratic, fully secular community now seem to me the greatest achievements of our species. In comparison, even Hegel’s and Proust’s books seem optional, orchidaceous extras.