

Richard Rorty

FILozOFIA

A

ZRKADLO PRÍRODY

Kalligram
Bratislava 2000

VIII. KAPITOLA

Filozofia bez zrkadiel

1. Hermeneutika a výchova

existenčná

Náše súčasné predstavy o tom, čo znamená byť filozofom, sú tak úzko spojené s kantovským úsilím o súmerateľnosť všetkých tvrdení týkajúcich sa poznania, že si iba ťažko dokážeme predstaviť, čím by mohla byť filozofia bez epistemológie. Ešte všeobecnejšie, ťažko si dokážeme predstaviť, že by sa nejaká činnosť oprávnene mohla nazývať „filozofiou“, keby nemala nič spoločné s poznáním — keby nebola v istom zmysle teóriou poznania, metódou získavania poznatkov alebo keby aspoň nenažnačovala, kde možno nájsť nejaký mimoriadne dôležitý druh poznania. Je to dôsledok predstavy spájajúcej platonikov s kantovcami a pozitivistami, podľa ktorej človek má svoju podstatu — konkrétne že má podstatu slúžiacu na odhalovanie podstat. Predstava, že našou hlavnou úlohou je presne odzrkadľovať v našej *zrkadlovitej podstate* svet okolo nás, je rozšírením predstavy spájajúcej Demokrita s Descartom, podľa ktorej svet sa skladá z veľmi jednoduchých, jasne a zreteľne poznateľných vecí — a poznáním ich podstaty získavame akýsi „vrchný“ slovník umožňujúci súmerateľnosť všetkých diskurzov.

Predtým, než sa zbavíme filozofie s epistemológiou ako jej centrom, musíme sa zbaviť klasického obrazu človeka. „Hermeneutika“ ako polemický výraz súčasnej filozofie je názvom označujúcim tak-

to orientované úsilie. Takýto spôsob používania tohto výrazu do veľkej miery súvisí s istou konkrétnou knihou — s Gadamerovou *Wahrheit und Methode*. Gadamer v nej jasne hovorí, že hermeneutika nie je „metódou dosahovania pravdy“, ktorá by zapadala do klasického obrazu človeka. „Hermeneutický fenomén nie je v podstate takúto vec problémom metódy.“¹ Naopak, Gadamer kladie približne takúto otázku: Aké závery možno vyvodit' z faktu, že máme pestovať hermeneutiku — t. j. z „hermeneutického fenoménu“ ako ľudského faktu, ktorý sa epistemologická tradícia pokúsila odsunúť bokom? „Hermeneutika, ktorú tu rozvíjam“, hovorí Gadamer, „nie je ... metodológiou humanitných vied, ale pokusom porozumieť, čo vlastne humanitné vedy sú mimo ich metodologického sebauvedomenia a čo ich spája s celkom našej skúsenosti sveta.“² Jeho kniha je novým opisom človeka, ktorý sa pokúša umiesniť klasický obraz do rámca širšieho obrazu, a tak vlastne neponúka žiadnu množinu riešení klasických filozofických problémov, skôr sa ich pokúša „odsunúť“.

Z hľadiska mojich cieľov v tejto knihe spočíva význam Gadamerovej práce v tom, že sa mu darí vyčleniť z filozofického pojmu „ducha“ jeden z troch jeho pramienkov — romantickú predstavu o človeku vytvárajúcom seba samého — a oddeliť ho od zvyšných dvoch, s ktorými bol prepletený. Gadamer (podobne ako Heidegger, z ktorého vychádza jedna časť jeho diela) nerobí žiadne ústupky ani kar-teziánskemu dualizmu, ani pojmu „transcendentálnej konštitúcie“ (v žiadnom zmysle, ktorý by sa mohol chápať idealisticky).³ Prispieva tak k zmiereniu „naturalistickej“ myšlienky, ktorú som sa pokúšal formulovať v predchádzajúcej kapitole — že totiž, neredukovateľnosť *Geisteswissenschaften* nie je vecou metafyzického dualizmu — s našim „existencialistickým“ názorom, podľa ktorého našou najvyššou a najbližšou činnosťou sú naše opätovné sebaopisy. Nahradza pri-

¹Gadamer, H.-G.: *Truth and Method*. New York 1975, s. XI. A skutočne, Gadamerovu knihu by sme mali považovať za rozpravu proti samotnej idei metódy, kde sa metóda chápe ako úsilie o súmerateľnosť. Prípomene si paralely medzi Gadamerovou knihou a Feuerbendovou prácou *Against Method*. Moje chápanie Gadamera vychádza z Alasdaira MacIntyra, pozri jeho prácu *Contexts of Interpretation*. In: Boston University Journal 24, 1976, s. 41-46.

²Gadamer, H.-G.: *Truth and Method*, s. XIII.

³Tamže, s. 15. „Môžeme však pripustiť, že *Bildung* je súčasťou ducha, a pritom nemusíme byť viazaní na Hegelovu filozofiu absolútneho ducha — rovnako ako pochopenie historickej vedomia nie je viazané na jeho filozofiu svetových dejín.“

tom pojem „poznania“ ako cieľa myslenia pojmom *Bildung* (vzdelávanie, sebaformovanie). Tvrdenie, že keď viac čítame, viac hovoríme a viac píšeme, stávanie sa inými ľuďmi, že sa „nanovo vytvárame“, je iba dramatickou verzou tvrdenia, že vedy, ktoré sa v súvislosti s nami stávajú pravdivými v dôsledku týchto činností, sú často pre nás dôležitejšie ako vedy, ktoré sa v súvislosti s nami stávajú pravdivými, keď viacej pijeme, viacej zarábame atď. Udalosti, vďaka ktorým dokážeme o nás samých povedať niečo nové a zaujímavejšie, sú v tomto nemetafyzickom zmysle pre nás „podstatnejšie“ (aspoň pre nás, pomerne málo vyťažovaných intelektuálov obývajúcich pokojnejšiu a prosperujúcejšiu časť sveta) ako udalosti, v dôsledku ktorých sa mení naša postava či naša životná úroveň (tieto udalosti nás natoľko duchovne „neprevárajú“). Keď chce Gadamer charakterizovať postoj zameraný skôr na to, čo môžeme z prírody a z dejín vytážiť pre seba, alebo na historické udalosti minulosti, a nie na to, čo existuje okolo nás, používa svoj pojem *wirkungsgeschichtliches Bewußsein* (akési vedomie minulosti, ktoré nás prevára). Pri takomto postoji je správne pochopenie faktov (o atónoch a prázdnom priestore či o dejinách Európy) iba predprípravou na to, aby sme našli nový a zaujímavejší spôsob sebaujadrenia, teda aj vyrovnávania sa so svetom. Z hľadiska výchovy — na rozdiel od epistemologického či technologického hľadiska — je spôsob, ako o veciach hovoríme, dôležitejší, ako cesta k istým pravdám.⁴

Výraz „vzdelávanie“ (education) sa mi zdá príúzký a výraz *Bildung* mi je zasa trochu cudzí, preto budem pre tento program nachádzania nových, lepších, zaujímavejších a plodnejších spôsobov vyjadrovania používať výraz „výchova“ (edification). Snaha vychovávať (seba samých či iných) môže spočívať v hermeneutickej činnosti — vo vytváraní spojení medzi našou vlastnou a nejakou exotickou kultúrou či historickým obdobím, čo sa zdá ako sledovanie nesúmerateľných cieľov v nesúmerateľnom slovníku. Môže však spočí-

⁴Je to ten istý rozdiel, o aký ide v klasicizme spore medzi „klasickým“ a „vedeckým“ vzdelaním, o ktorom Gadamer hovorí v úvode svojej práce *The Significance of the Humanist Tradition*. Všeobecnejšie možno tento rozdiel chápať ako jeden aspekt sporu medzi poézou (ktorú z klasickeho vzdelávania nemožno vyhlátiť) a filozofiou (ktorá, ak sa sama chápe ako superveda, by sa rada stala zákládom vedeckej formy vzdelávania). Yeats sa pytal duchov (ktorí mu, ako veril, cez jeho ženu ako médium nadvikovali *A Vision*), prečo sa zjavili. Duchovia odpovedali: „Aby sme ti priniesli básnické metafory.“ Filozof by možno očakával nejaké strohé fakty o tom, ako je to na onom svete, ale Yeats sklamaný nebol.

vať aj v „poetickej“ činnosti — v konštruovaní takýchto nových cieľov, nových slov či nových disciplín, po ktorom môže nasledovať takpovediac opak hermeneutiky — pokus reinterpretovať známe prostredie v neznámom duchu našich nových objavov. V oboch prípadoch je to činnosť výchovná (napríklad etymologickej súvislosti medzi týmito dvoma slovami) (v angličtine ide o slovo education — vzdelávanie a o slovo edification, ktoré tu s prihliadnutím na kontext prekladám ako výchova, ak ide o výchovný proces, i ako poznenie, ak ide o výsledok tohto procesu — pozn. prekl.), pričom nie konštruktívna — aspoň ak „konštruktívny“ znamená kooperáciu pri výskumných programoch, aká prebieha v normálnom diskurze. Výchovný diskurz totiž *musí* byť abnormálny, aby na nás zapôsobil nezvyčajnosťou a dostal nás tak z nášho starého ja a pomohol nám stráť sa novou bytosťou.

Protiklad medzi túžbou po povznesení a túžbou po pravde nevyjadruje podľa Gadamera napätie, ktoré by bolo treba odstrániť alebo zmierniť. Ak je tu nejaký konflikt, potom je to konflikt medzi platónsko-aristoteľovským názorom, že *jediná* cesta k povzneseniu vedie cez poznanie toho, čo existuje mimo nás (čo znamená adekvátne odtrázať fakty, t. j. uvedomiť si svoju podstatu poznávaním iných podstat), a názorom, podľa ktorého hľadanie pravdy je iba jedným zo spôsobov, ako sa môžeme povzniesť. Gadamer oprávne ne oceňuje u Heideggera to, že nám ukázal, ako možno úsilie o objektívne poznanie (ktoré ako prví rozvinuli Gréci, pričom ako model použili matematiku) považovať za jeden z mnohých ľudských projektov.⁵ Ešte plastickejšie to však vyjadril Sartre, ktorý úsilie o objektívne poznanie sveta, teda aj seba, chápe ako úsilie vyhnúť sa zodpovednosti za voľbu vlastného projektu.⁶ Pre Sartra však toto konštatovanie neznamená, že túžba po objektívnom poznaní prírody, dejín a pod. sa nevyhnutne nemôže naplniť alebo že nevyhnutne musí byť sebaklamom. Znamená to iba toľko, že nás zväzda k sebaklamu, pokiaľ si myslíme, že ak vieme, ktoré opisy sa v rámci danej množiny normálnych diskurzov vzťahujú na nás, poznáme tým aj sami seba. Heidegger, Sartre i Gadamer považujú objektívne skú-

⁵Pozri časť v *Truth and Method* nazvanú *The Overcoming of the Epistemological Problem*..., s. 214 a n., porovnaj s Heidegger: M.: *Being and Time*, prel. John Macquarrie and Edward Robinson, New York 1962, časť 32.

⁶Sartre, J.-P.: *Being and Nothingness*, prel. Hazel Barnes, New York 1956, 2. diel, 3. kap., 5. časť, ako aj Záver.

mianie za absolútne možné a často uskutočňované — namiertajú proti nemu iba to, že je to iba jeden z mnohých spôsobov nášho sebaopisu a že niektoré z týchto spôsobov môžu byť prekážkou výchovného procesu.

Toto „existencialistické“ chápanie objektivity môžeme teda zhrnúť takto: Objektívitu treba chápať ako súlad s existujúcimi normami zdôvodnenia (vykajúcimi sa tvrdení i konania). Tento súlad sa stáva pochybným a sebaklamným iba vtedy, keď ho chápeme ako čosi viac, než v skutočnosti je — ako čosi viac než len prístupovú cestu k tomu, čo „zakladá“ súčasné spôsoby zdôvodňovania ešte na čomsi inom. Tento „základ“ sa údajne nemusí zdôvodňovať, pretože ho vnímame tak jasne a zreteľne, že ho môžeme považovať za „filozofický základ“. A to je sebaklam — a to nielen preto, že je vôbec absurdné presúvať konečné zdôvodnenie na niečo nezdôvodniteľné, ale aj preto, že je absurdná aj konkrétnejšia predstava, podľa ktorej slovník súčasnej vedy, morálky a pod. nejako privilegované súvisí s realitou a je tak čímsi viac než len ďalšou množinou opisov. Ak súhlasíme s naturalistami, že nový opis nie je „zmenou podstaty“, musíme sa vzápätí vzdať pojmu „podstaty“ vôbec.⁷ Väčšina foriem naturalizmu sa však zvyčajne snaží nejako ukázať, že naša vlastná kultúra sa skutočne pripravovala k podstate človeka a že všetky nové a nesúmateľné slovníky sa tým stali iba akýmiisi „nekoznítnymi“ prívieskami.⁸ Zásluha „existencialistického“ pohľadu spočíva v tvrdení, že nemáme žiadnu podstatu, takže naše sebaopisy, ako ich nachádzame v jednotlivých *Naturwissenschaften* (alebo vo všetkých *Naturwissenschaften* ako celku) môžeme chápať ako rovnocenné s rôznymi inými opismi v dielach básnikov, spisovateľov, hlbinných psychológov, sochárov, antropológov či mystikov. Opisy v rámci prírodných vied pritom nie sú privilegovanými reprezentáciami iba

⁷Sartre mal svoje konštatovanie, že človek je bytosťou, ktorej podstatou je to, že podstatu nemá, doplniť konštatovaním, že to platí aj pre všetky ostatné bytosti. Bez tohto doplnku sa môže zdať, že Sartre trvá na omom starom známom metafyzickom rozlíšení medzi duchom a prírodou, aj keď v inom zmysle, a že nechce jednoducho povedať iba to, že človek sa vždy môže rozhodnúť pre nové opisy (mediálnym aj pre nový sebaopis).

⁸Dewey je podľa mňa jedným z autorov, ktorí sa zvyčajne označujú za „naturalistov“, v jeho prípade však nejde o takýto redukcionizmus, aj keď neustále hovorí o „vedeckej metóde“. Jeho postoj bol zvláštny — bol stále dostatočne hegelovský, preto v jeho chápaní prírodné vedy nemali žiadny vnútorný prístup k podstate vecí, a zároveň dostatočne naturalistický, takže človeka chápaj v darvinovskom duchu.

preto, že vo vedách (v súčasnosti) existuje väčší konsenzus než v umení. Patria jednoducho k sebaopisom, ktoré máme k dispozícii.

Tento moment možno vyjadriť aj ako extrapoláciu bežného faktu, že človeka, ktorý pozná iba výsledky normálnych *Naturwissenschaften*, nemôžno považovať za vzdelaného — *gebildet*. Na začiatku knihy *Pravda a metóda* hovorí Gadamer o úlohe humanistickej tradície v procese, v ktorom sa pojem *Bildung* začal chápať ako to, čo „nemá žiadne ciele mimo seba“.⁹ Aby táto predstava bola pre nás pochopiteľná, musíme mať zmysel pre súvislosť medzi jednotlivými deskriptívnymi slovníkmi a obdobiami, tradíciami a historicky náhodnými udalosťami. A v humanistickej tradícii vzdelávania ide práve o to, kým osvojením si výsledkov prírodných vied takýto zmysel nezískame. Na základe tohto zmyslu pre súvislosť potom nemôžeme brať pojem „podstaty“ a ani predstavu, podľa ktorej úlohou človeka je verne reprezentovať podstaty, vážne. Samotné prírodné vedy nás presvedčajú, že vieme, čo sme i čím môžeme byť — že nielen dokážeme predpovedať a riadiť naše správanie, ale že poznáme aj jeho hranice (konkrétne hranice našej zmyslupnej reči). Gadamerov pokus odmietnuť požiadavku „objektivity“ v *Geisteswissenschaften* (čo bola Millova i Carnapova požiadavka) je pokusom zabrániť redukcii vzdelania na osvojovanie si výsledkov normálneho výskumu. Zo širšieho hľadiska je potom pokusom zabrániť tomu, aby sme sa na abnormálny výskum dvíhali s nedôverou iba preto, že je abnormálny.

Proti tomuto „existencialistickému“ pokusu začleniť objektívitu, racionalitu a normálny výskum do širšieho kontextu našej potreby vzdelávania a výchovy sa často stavia „pozitivistické“ úsilie odlišiť poznávanie faktorov od osvojovania hodnôt. Z pozitivistického hľadiska sa Gadamerovo postulovanie *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* môže zdať čímsi viac než len opakovaním známeho faktu, že aj keď poznáme všetky objektívne pravdivé opisy nás samých, nemusíme vedieť, čo si so sebou počať. Z tohto hľadiska je kniha *Pravda a metóda* (ale aj moja 6. a 7. kapitola) iba prehnanou dramatisáciou faktu, že aj keď splníme všetky požiadavky zdôvodnenia, s akými sa stretávame v normálnom výskume, ešte stále si budeme môcť z takto zdôvodnených tvrdení odvodiť našu vlastnú morálku. Podľa Gadamera, Heideggera i Sartra však problém rozlíšenia medzi faktom

⁹Gadamer, H.-G.: *Truth and Method*, s. 12.

a hodnotou spočíva v tom, že bolo vytvorené práve na zahmlenie skutočnosti, že okrem opisov vychádzajúcich z výsledkov normálneho výskumu sú tu aj iné opisy.¹⁰ Toto rozlíšenie navodzuje predstavy, že ak raz „máme pohromade všetky fakty“, potom už treba iba „nekognitívne“ zaujať postoj — a táto voľba nepodlieha racionálnej analýze. Toto rozlíšenie zakrýva fakt, že už samotné použitie istej množiny pravdivých viet na opis nás samých je vlastne zaujatím postojá k nám samým, pričom použitie inú množinu pravdivých viet znamená zaujať opačný postoj. Pozitivistické rozlíšenie medzi faktami a hodnotami, presvedčeniami a postojmi sa môže zdať plauzibilné iba vtedy, ak predpokladáme, že existuje bezhodnotový slovník, vďaka ktorému sú tieto množiny „faktuálnych“ výrokov súmerateľné. Filozofická fikcia, že takýto slovník máme už — už na jazyku, je zo vzdelávacieho hľadiska katastrofická. Núti nás predstierať, že každý z nás sa dokáže rozštiepiť na znalca pravdivých viet na jednej strane a na toho, kto si voľí spôsob života, konanie či vyberá umelecké dielo na strane druhej. To nám znemožňuje zamerať sa na pojem výchovy. Presnejšie, vedie nás to k predstave, že výchova nemá nič spoločné s racionálnymi schopnosťami využívanými v normálnom diskurze.

Gadamerovo úsilie zbaviť sa klasického obrazu človeka ako toho, kto v podstate poznáva podstaty, je okrem iného úsilím zbaviť sa rozlíšenia medzi faktom a hodnotou, aby sme „objavovanie faktov“ mohli chápať ako jeden zo spôsobov výchovy človeka. Preto Gadamer venuje toľko času boreniu Kantových rozlíšení medzi poznávaním, morálkou a estetickým súdmi.¹¹ Podľa mňa však neexistuje spôsob, ako *dokázať*, že Kantovu „šablónu“ treba zachovať, alebo že sa jej treba zbaviť. Neexistuje „normálny“ filozofický diskurz, ktorý by tým, čo chápu vedu ako „racionálnu“ a výchovu ako „iracionálnu“, i tým, čo hľadanie objektivity považujú za jednu z možností, ktorú treba vo *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* zohľadňovať, poskytoval nejaký spoločný základ pre vzájomné porovnanie. Ak ta-

¹⁰Pozri Heideggerovu analýzu „hodnot“ v *Being and Time*, s. 133, ako aj Sartrovu analýzu v *Being and Nothingness*, 2. časť, 1. kap, odd. 4. Porovnaj Gadamerove poznámky o Weberovi (*Truth and Method*, s. 461 a n.).

¹¹Pozri Gadamerovu polemiku proti „subjektivistici estetiky“ v Kantovej tretej kritike (*Truth and Method*, s. 87) a porovnaj aj Heideggerove poznámky v *Liste o humanizme o Aristotelových rozlíšeniach medzi fyzikou, logikou a etikou* (Heidegger, M.: *Basic Writings*, ed. Krell, New York 1976, s. 232).

kyto spoločný základ neexistuje, potom môžeme utrobiť iba jedno — ukázať, ako vyzereá druhá strana z nášho hľadiska. Nezosťáva nám teda nič iné, iba zaujať k našim protivníkom hermeneutický postoj — musíme sa pokúsiť ukázať, ako ich podivné, paradoxné či agresívne vyjadrenia súvisia so všetkým tým, čo chcú povedať, a čo sa s týmto vyjadreniami stane, ak ich vyjadíme v inom, našom jazyku. Tento druh hermeneutiky s polemickým zámerom je príznačný pre Heideggerovo i Derridovo úsilie o dekonštrukciu tradície.

2. Systematická filozofia a výchovná filozofia

Hermeneutické stanovisko, podľa ktorého dosiahnutie pravdy nie je až také dôležité a považuje sa za súčasť vzdelania, môžeme zaujať iba vtedy, ak sme už niekedy stráli aj na inom stanovisku. Vzdelávanie sa musí začínať kultúrnou asimiláciou. Úsilie o objektivitu, sebauvedomenie a z neho vychádzajúce uvedomenie sociálnej praxe, v ktorom spočíva objektivita, sú teda prvými krokmi na ceste k tomu, aby bol človek *gebildet*. Aby malo zmysel chápať seba samých ako *pour-soi*, musíme najprv vnímať sami seba ako *en-soi* — t. j. ako to, na čo sa vzťahujú výpovede, ktoré sú podľa mienky našich druhov objektívne. Ku vzdelanosti podobne patrí aj dobrá znalosť opísaného sveta, ktoré sú súčasťou našej kultúry (napríklad osvojovaním si výsledkov prírodných vied). Neskôr už „kontakt s realitou“ nemusí znamenať pre nás až toľko, ale to si môžeme dovoliť až potom, čo prejdeme štádiami implicitného, neskôr explicitného a sebauvedomeného podriadenia sa normám diskurzu prebiehajúceho v našom prostredí.

Túto banálnu myšlienku, že vzdelávanie — a to dokonca aj vzdelávanie revolucionára či proroka — sa musí začať kultúrnou asimiláciou a podriadením, tu uvádzam iba ako varovný doplnok „existencialistického“ tvrdenia, že normálna účasť na normálnom diskurze je iba jedným z programov, jedným zo spôsobov existencie. Chcem tým povedať, že abnormálny a „existenciálny“ diskurz vždy parazituje na diskurze normálnom, že možnosti hermeneutiky vždy parazituje na možnosti (a azda aj na existencii) epistemológie a *de* vý-

chova vždy využíva materiál, ktorý poskytuje súčasná kultúra. Pokúsiť sa o abnormálny diskurz *de novo* a pritom nezpoznať našu vlastnú abnormálnosť je šialenstvom v tom najväčšom a najhoršom slova zmysle. Presadzovať sa hermeneuticky tam, kde by stačila aj epistemológia — t. j. neschopnosť vidieť normálny diskurz v zmysle jeho vlastných hybných síl a vidieť ho iba z pohľadu zajatca svojho vlastného abnormálneho diskurzu — to síce nie je šialenstvo, ale je to skutočne nedostatok vzdelanosti. „Existencialistický“ postoj k objektivite a racionalite, spájajúci Sartra s Heideggerom a Gadamerom, má zmysel iba vtedy, ak si pritom uvedomujeme, že sa odchyľujeme od nejakej normy, ktorú veľmi dobre chápeme. „Existencializmus“ je pohybom myslenia, ktorý je *vo svojej podstate reakciou* a ktorý má zmysel iba ako opozícia voči tradícii. Rád by som tento kontrast medzi filozofmi, ktorých práca je v zásade konštruktívna, a tými, ktorých práca má povahu reakcie, zovšeobecnil. Ukážem pritom kontrast medzi filozofiou, ktorej jadrom je epistemológia, a tým typom filozofie, ktorej východiskom je nedôvera voči nárokom epistemológie. Je to kontrast medzi „systematickou“ filozofiou a „výchovnou“ filozofiou.¹²

V každej dostatočne reflektujúcej kultúre sa nájdú ľudia, čo vyčlenia jednu jej oblasť, isry súbor praktických činností, ktorý považujú za paradigmatickú ľudskú činnosť. Potom sa pokúšajú ukázať, ako môže ostatná kultúra profitovať z ich príkladu. V hlavnom prúde západnej filozofickej tradície bolo touto paradigmou *poznávanie* — získavanie zdôvodnených pravdivých presvedčení či ešte lepšie presvedčení, ktoré sú vo svojej podstate také presvedčivé, že ich ani netreba zdôvodňovať. Úspešné filozofické revolúcie v rámci tohto hlavného prúdu uskutočnili filozofi inšpirovaní novými prírodnými kognitívnymi počinnými — znovuobjavením Aristotela, galileovskej mechaniky, výinom sebauvedomujúcej sa historiografie v 19. storočí, darvinovskou biológiou, matematickou logikou. Tomášov spôsob, akým využil Aristotela, aby zmieril cirkevných otcov, Descartova a Hobbesova kritika scholasticizmu, osvietenská predstava, že čítanie Newtona prirodzene povedie k pádu Tyrana, Spencerov evolucionizmus, Carnapovo úsilie prekonať metafyziku prostredníctvom logiky — to všetko boli pokusy preformovať ostatné oblasti kultúry podľa modelu najnovších výsledkov v oblasti poznania. Predstaviteľ „hlavného prúdu“ západnej filozofickej tradície spravidla tvrdí toto: Keďže v danej výskumnej oblasti sa dosiahli ta-

ké obrovské úspechy, zreformujeme celý výskum i celú kultúru podľa tohto modelu, aby objektivita a racionalita prevládli aj v oblastiach dovtedy zahalených konvenciami, poverami a nedostatkom správneho epistemologického pochopenia ľudskej schopnosti verne reprezentovať prírodu.

Na periférii dejín modernej filozofie nachádzame postavy filozofov, ktorí síce neformovali „tradíciu“, ale spája ich nedôvera voči predstave, že podstatou človeka je poznávanie podstat. Patricia k nim Goethe, Kierkegaard, Santayana, William James, Dewey, neskory Wittgenstein i neskory Heidegger. Často ich obviňujú z relativizmu či cynizmu. Títo filozofi často pochybujú o pokroku a najmä o najnovšom tvrdení, že nejaká disciplína tak jasne vysvetlí povahu ľudského poznania, že rozum odteraz ovládne všetky ostatné oblasti ľudskej činnosti. Títo myslitelia udržiavali pri živote predstavu, že aj keby sme mali zdôvodnené pravdivé presvedčenie o všetkom, čo chceme poznať, možno je to len podriadenosť súčasným normám. Udržiavali pri živote historikovo vedomie, že to, čo je v tomto storočí „poverou“, bolo v storočí minulom triumfom rozumu, ako aj relativistovo vedomie, že najnovší slovník, vypožičaný z oblasti najnovších vedeckých výdobytkov, možno nevyjadruje privilegované reprezentácie podstaty, ale že je iba jedným z nekonečného množstva slovníkov, v ktorých možno opísať svet.

Filozofov hlavného prúdu nazývam „systematickými“ filozofmi a filozofov na periférii zasa filozofmi „výchovávateľmi“. Títo pragmatickí filozofi na periférii majú skeptický postoj najmä voči *systematickej filozofii*, voči celému projektu univerzálnej súmerateľnosti.¹² Veľkými mysliteľmi-výchovávateľmi našich čias sú Dewey, Wittgenstein a Heidegger. Všetci traja vynakladajú maximálne úsilie na to, aby sa ich myslenie nechápalo ako vyjadrovanie názorov na tradičné

¹²Vezmime si napríklad pasáž zo *Zbierky Epikureovej* od Anatóla Franca, ktorú Jacques Derrida cituje na začiatku svojej práce *La Mythologie Blanche* (in: *Marges de la Philosophie*, Paris 1972, s. 250):

„... Keď metafyzici vytvárajú nový jazyk, sú ako brúsiči nožov, ktorí namiesto nožov a nožnic brúšia o kameň mince a medaily. Zbrúšia reliéf nápisu, potierajú a keď už na minci nevidno ani Viktóriu, ani Wilhelma či Francúzsku republiku, vysvetľujú to takto: na tých minciach teraz niet ničoho špeciálneho anglického, nemeckého či francúzskeho, vynáči sme ich z priestoru i času; teraz už nemajú hodnotu povedzme platich frankov, ich hodnota sa už nedá určiť a oblasť, kde slúžia ako výmenný prostriedok, sa nekonečne rozširila.“

filozofické problémy či ako konštruktívne návrhy pre filozofiu ako kooperatívnu a progresívnu disciplínu.¹³

Ironizujú klasický obraz človeka, ktorého súčasťou je systematická filozofia, ironizujú aj úsilie o univerzálnu súmerateľnosť v konečnom slovníku. Neustále sa zaoberajú holistickou myšlienkou, že slová získavajú svoj význam od iných slov, a nie v dôsledku svojej reprezentatívnosti. Z toho vyplýva ich ďalšia myšlienka, že totiž pivilgovanosť slovníkov pochádza od tých, čo ich používajú, a nie z ich transparentnosti vzhľadom na skutočnosť.¹⁴

Rozlíšenie medzi systematickými filozofmi a filozofmi-vychovávateľmi nie je to isté ako rozlíšenie medzi normálnymi a revolučnými filozofmi. Podľa tohto druhého rozlíšenia sa Husserl, Russell, neskorý Wittgenstein a neskorý Heidegger ocitajú spolu na tej istej („revolučnej“) strane. Z môjho hľadiska je dôležité rozlíšiť dva typy revolučných filozofov. Na jednej strane sú tu revoluční filozofi — tí, čo zakladajú nové školy, v rámci ktorých sa môže pestovať normálna profesionalizovaná filozofia —, ktorí nesúmerateľnosť ich nového slovníka so starým chápu ako prechodný problém; majú ho podľa nich na svedomí ich nedokonalí predchodcovia a možno ho prekonať inštitucionalizáciou ich vlastného slovníka. Na strane druhej sú tu veľkí filozofi, ktorí sa desia predstavy, že by sa ich slovník mal niekedy inštitucionalizovať, alebo že by sa ich práce mali pokladať za súmerateľné s tradíciou. Husserl s Russellom (podobne ako Descartes s Kantom) patria k prvej skupine, neskorý Wittgenstein a neskorý Heidegger (podobne ako Kierkegaard a Nietzsche) k druhej.¹⁵

¹³Pezrii Apelovo porovnanie Wittgensteina a Heideggera, ktorí podľa neho „obaja spochybňovali západnú metafyziku ako teoretickú disciplínu“ (*Transformation der Philosophie*: Frankfurt 1973, vol. 1, s. 228). Na podporu svojich myšlienok tu neuvádzam interpretácie Deweya, Wittgensteina či Heideggera. Pokúšil som sa však o to v článku o Wittgensteinovi pod názvom *Keeping Philosophy Pure* (in: *Yale Review*, jar 1976, s. 336–356), v článku *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* (in: *Review of Metaphysics* 30, 1976, s. 280–305, ako aj v práci *Dewey's Metaphysics*. In: *New Studies in the Philosophy of John Dewey*. Vyd. Steven M. Cahn, Hanover, N. H. 1977.

¹⁴Tuto heideggerovsku myšlienku týkajúcu sa jazyka obšírnejšie a inštruktívnejšie rozvíja Derrida vo svojej práci *La Voix et le Phenomene* (v anglickom preklade Davida Allisona *Speech and Phenomenon*. Evanston 1973). V úvode tu Newton Garver porovnáva Derridu a Wittgensteina.

¹⁵Kuzlo Platóna ako človeka, ktorý vo svojej fantázii vytvoril celú ideu západnej filozofie, spočíva v tom, že ešte stále nevieme, ktorým typom filozofa vlastne bol. Aj keď ponecháme bokom *Stediny list* ako neautentický, ani po tisícročiach komentárov nik nevie, ktoré pasáže v dialógoch sú mienené ako zart — a tak je táto záhada stále živá.

Veľkí systematickí filozofi sú konštruktívni a uvádzajú argumenty. Veľkí filozofi-vychovávateľa vždy na niečo reagujú, využívajú iróniu, paródiu a aforizmy. Vedia, že ich práca stráca zmysel, keď sa skončí obdobie, proti ktorému vystupovali. Sú *zámerné* okrajovi. Veľkí systematici podobne ako veľkí vedci budujú na večnosť. Veľkí filozofi-vychovávateľa sú deštruktívni pre dobro vlastnej generácie. Systematickí filozofi by radi kráčali so svojim predmetom po bezpečnej ceste vedy. Filozofi-vychovávateľa chcú ponechať otvorený priestor zmyslu pre údiv, aký niekedy dokážu vyvolať básnici — pre údiv nad tým, že pod slnkom je vždy čosi nové, čosi, čo *nie je* vernou reprezentáciou toho, čo tu bolo už predtým, čosi, čo (aspoň v tejto chvíli) nemožno vysvetliť a čo len ťažko možno opísať.

Pojem filozofa-vychovávateľa je však paradoxný. Platón totiž definoval filozofa ako protiklad básnika. Filozof uvádza dôvody, obhajuje svoje názory, zdôvodňuje svoj postoj. Systematickí filozofi napríklad vo svojej argumentácii tvrdia o Nietzsche a Heideggerovi, že sú možno veľkým iným, len nie *filozofi*. Výraz „nie ozajstný filozof“, pravda, používajú aj normálni filozofi na označenie revolučných filozofov. Používali ho pragmatisti na označenie logických pozitivistov, pozitivistu na označenie „filozofov prirodzeného jazyka“ a stále sa bude používať tam, kde bude ohrozený pohodlný profesionalizmus. V tejto podobe je však iba rétorickým taktickým manévrom vyjadrujúcim iba nesúmerateľnosť daného diskurzu. Ak sa nám však mieri proti filozofom-vychovávateľom, toto obvinenie skutočne má isté opodstatnenie. Problém filozofa-vychovávateľa spočíva v tom, že ako filozof musí argumentovať, kým on by rád spočíva v tom, že ako filozof musí argumentovať, pričom by vôbec *nechcel tvrdiť*, že tieto termíny sú novoobjavené, verné reprezentácie podstaty (napríklad podstaty samotnej „filozofie“). Takýto filozof takpovediac porušuje nielen pravidlá normálnej filozofie (filozofie, aká sa v súčasnosti vyučuje na školách), ale aj istý druh metaprávidla, podľa ktorého zmenu pravidiel môžeme navrhnúť iba vtedy, keď zistíme, že staré už nevyhovujú danému predmetu, že nezodpovedajú skutočnosti, že bránia riešeniu odkvých problémov. Filozofi-vychovávateľa sú na rozdiel od revolučných systematických filozofov abnormálni práve na tejto metaúrovni. Odmietajú sa pasovať za tých, čo objavili nejakú objektívnu pravdu (povedzme, odpoveď na otázku Čo je filozofia?). Prezentujú sa ako tí, čo sa venujú ničomu inému a dôležitejšiemu, než sú verné reprezentácie povahy vecí. Tvr-

dia, že ich činnosť je dôležitejšia preto, že samotný pojem „vernej reprezentácie“ nie je tou správnou predstavou o úlohe filozofie. Dodávajú však, že nie preto, že by „hľadanie verných reprezentácií“ (napríklad najzákladnejších znakov reality či „povahy človeka“) bolo nepresnou reprezentáciou filozofie.

Kým menej sebavedomi revolucionári si môžu dovoliť mať názor na mnohé veci, ku ktorým sa vyjadrovali aj ich predchodcovia, filozofi-vychovávateľa musia ostro odsúdiť už samotnú predstavu, že by niekto mohol mať názor, pričom sa musia vyhýbať tomu, aby mali nejaký názor na to, že ľudia majú názory.¹⁶ Je to zamotaná, ale potenciálne možná situácia. Wittgenstein s Heideggerom ju zvládli pomerne dobre. Jednou z príčin, prečo si s ňou tak dobre poradili, je ich presvedčenie, že keď niečo hovoríme, nemusíme zároveň vyjadrovať aj nejaký názor. Môžeme jednoducho iba *niečo hovoriť* – môžeme sa zapájať do rozhovoru, a nemusíme pritom prispievať k výskumu. Keď niečo hovoríme nemusíme vždy zároveň hovoriť o tom, aké toto niečo je. A možno hovoriť, že neznamená hovoriť o tom, aké veci sú. Podľa oboch týchto mysliteľov by sme ľudia mali chápať ako tých, čo niečo hovoria – lepšie či horšie –, pričom by sme sa nemali domnievať, že externalizujú vnútorné reprezentácie skutočnosti. To je však len ich vstupný predpoklad, pretože potom už nemôžeme chápať sami seba ako tých, čo vidia len *isté veci*, ale musíme sa začať považovať za tých, čo vidia aj niečo iné. Zrakové metafory, najmä metafóru zrkadla musíme z našej reči celkom odstrániť.¹⁷ Preto nielenže nesmieme chápať reč ako externalizáciu vnútorných reprezentácií, ale musíme ju chápať ako nereprezentujúcu vôbec nič. Musíme sa v súvislosti s vetami i myšlienkami zbaviť pojmu korešpondencie a vety chápať v ich súvislosti s inými vetami, nie so svetom. Výraz „korešponduje s povahou vecí“ musíme chápať ako mimovoľný kompliment na adresu úspešného normálneho diskurzu, a nie ako vzťah, ktorý treba preskúmať a rozšíriť na ostatné oblasti diskurzu. Keby sme sa tento kompliment pokúsili rozšíriť aj

¹⁶Najväčšerpávajúcejšie analyzuje tento problém Heideggerova práca *Die Zeit des Weltbildes* (v anglickom preklade Marjorie Grenewej *The Age of the World-View* vyšlo v Boundary II. 1976).

¹⁷Derridove najnovšie práce sú úvahami nad tým, ako sa vyhnúť týmto metaforám. Tak ako Heidegger v práci *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (in: *Untersuchung zur Sprache*, Pfullingen 1959), aj Derrida sa niekedy pohráva s predstavou o nadradenom postavení orientálnych jazykov a ideografického písma.

na abnormálny diskurz, bolo by to, ako keby sme múdre sudcovo rozhodnute ocenili drahým darom – a to by bolo neaktívne. Pokladat Wittgensteina a Heideggera za mysliteľov s názormi na povahu vecí neznamená myšlienku sa v odpovedi na otázku o povahu vecí – presnejšie, je to iba výraz našej neaktívnosti. Stavíme ich proti ich vôli do istej pozície, v ktorej vyzeraťú smiešne.

Možno by však mali vyzerať smiešne. Ako potom máme vedieť, kedy zaujať taký postoj a kedy trvať na tom, že je morálnou povinnosťou mať názor? Podobne by sme si mohli položiť otázku, odkiaľ máme vedieť, kedy je odmietanie našich noriem (napríklad sociálnej organizácie, sexuálnej praxe či spôsobu konverzácie) morálne urážajúce a kedy je to čosi, čo musíme (aspoň predbežne) rešpektovať. Odpoveď však neziskáme odvolávaním sa na základné princípy. Nevieime napríklad vopred, či vyslovením niektorej vety alebo nejakým činom neprerušíme konverzáciu alebo či nenarušíme osobný vzťah, pretože všetko závisí od predchádzajúcich súvislostí. Chápať filozofov-vychovávateľov ako partnerov v dialógu je alternatívou ich chápania ako ľudí, ktorí majú názory na veci všeobecného záujmu. Múdrosť môžeme chápať tak, že láska k nej nie je láskou k rozumnovému argumentu a že ak ju chceme dosiahnuť, nemusíme nájsť správny slovník na reprezentovanie podstaty – môžeme ju teda chápať ako praktickú múdrosť, ako predpoklad našej potenciálnej účasti na diskusii. Výchovnú filozofiu môžeme chápať ako lásku k múdrosť, ako úsilie zabrániť tomu, aby diskusia zdegenerovala na skúmanie, na výskumný program. Filozofi-vychovávateľa nikdy nemôžu zabrániť filozofii v jej ďalšom vývoji, ale môžu prispieť k tomu, že sa nevydá na bezpečnú cestu vedy.

3. Výchova, relativizmus a objektívna pravda

Chcel by som teraz podrobnejšie rozvíjať myšlienku, že cieľom výchovnej filozofie je pokračovať v diskusii, nie objavovať pravdu. Odpovedám tým na známe obvinenie z „relativizmu“, ktorý vraj podriaďuje pravdu duchovnému povzneseniu. Pokúsím sa ukázať, že rozdiel medzi diskusiou a skúmaním je paralelou Sartrovho rozlišovania medzi sebachápaním človeka ako *pour-soi* a ako *en-soi*, a

že teda kultúrnou úlohou filozofa-vychovávateľa je pomôcť zabrániť sebaklamu pochádzajúcemu z presvedčenia, že naše sebazpoznanie závisí od poznania istej množiny objektívnych faktov. V ďalšej časti sa pokúsím rozvinúť práve opačný názor: Podľa mňa totiž úprimný behaviorizmus, antirealizmus a fyzikalizmus, ktorý som obhajoval v predchádzajúcich kapitolách, nám pomáha zbaviť sa sebaklamnej predstavy, že máme nejakú hlbokú, skrytú, metafyzicky významnú podstatu, ktorou sa „neredukovateľne“ odlišujeme od kalamárov či atómov.

O filozofoch pochybujúcich o tradičnej epistemológii sa často tvrdí, že spochybňujú predstavu, podľa ktorej spomedzi inkompatibilných súperstacií teórií môže byť správna nanajvýš jedna. Ťažko by sme však našli filozofa, ktorý by o tom skutočne pochyboval. Keď sa napríklad tvrdí, že koherentné či pragmatické „teórie pravdy“ nevyhnutne umožňujú, že podmienkam „pravdivosti“ by vyhovorilo mnoho nekompatibilných teórií, stúpenci týchto teórií spravidla odpovedajú, že neexistuje nič, na základe čoho by sme medzi týmito kandidátmi na „pravdivosť“ mohli vyberať. Z toho však podľa nich nevyplýva to, že by teórie ponúkali neadekvátne analýzy „pravdivosti“, ale to, že existujú isté výrazy – napríklad „pravdivá teória“, „správna vec, ktorú treba urobiť“ –, a tie sú intuitívne i gramaticky partikularitami, ale nemožno pre ne sformulovať množinu nevyhnutných a postačujúcich podmienok, na základe ktorých by sme mohli nájsť ich jediného referenta. To by nás podľa nich nemalo prekvapovať. Nik sa nedomnieva, že existujú nevyhnutné a postačujúce podmienky na to, aby sme napríklad stanovili jedného referenta výrazu „to najlepšie, čo mohla urobiť v tejto trápnej situácii“, hoci by sme mohli stanoviť plauzibilné podmienky, ktorými by sa skrátli zoznam nekompatibilných súperstacií kandidátov. Preto by to malo byť inak v prípade referentov výrazov „to, čo mala urobiť, keď sa ocitla v tej hroznej morálnej dileme“ či „dobrý život pre cloveka“ či „to, z čoho sa skutočne skladá svet“?

Ak máme v každom pokuse formulovať podmienky pravdy, reality, či dobra, ktorý neusiluje o stanovenie jedinečných individuálnych podmienok, vidieť relativizmus, musíme prijať za svoju „placónsku“ predstavu transcendentálnych termínov, o ktorých som už hovoril v 6. časti 6. kapitoly. Musíme pripustiť, že skutočné referenty týchto termínov výrazov (Pravda, Realita, Dobro) nemajú žiadnu potenciálnu súvislosť s našimi postupmi zdôvodňovania.

Dilema vyplývajúca z tohto platónskeho hypostazovania spočíva v tom, že na jednej strane sa filozof musí pokúsiť nájsť kritériá na stanovenie týchto jedinečných referentov, kým na strane druhej jedinečné náznamy týchto kritérií mu poskytuje jeho súčasná prax (napríklad to najlepšie v súdobom morálnom a vedeckom myslení). Filozofi sa tak odsudzujú na syzifovskú úlohu, pretože každý výklad transcendentálneho termínu sa končí napokon jeho označením za „omyl naturalizmu“, za zamieňanie podstaty a akcidentu.¹⁸ Kľúčom na riešenie tohto prípadu sebazničujúcej posadnutosti je podľa mňa fakt, že dokonca aj filozofi, ktorí intuitívne považujú nemožnosť nájsť podmienky „jedine správneho konania“ za dôvod odmietania „objektívnych hodnôt“, len neochove pripúšťajú, že ak nemôžu nájsť individualizačné podmienky pre jednu pravdivú teóriu skutočnosti, mali by poprieť aj „existenciu objektívnej fyzickej reality“. A to by mali urobiť, pretože z formálneho hľadiska sú tieto dva pojmy rovnocenné. Dôvody na prijatie „korešpondenčného“ prístupu k morálnej pravde a proti nemu sú tie isté ako v prípade pravdy o fyzickom svete. Ukazuje sa to podľa mňa vtedy, keď sa odsudňahodné konanie zvyčajne ospravedlňuje tlakom fyzickej reality, nie tlakom hodnôt.¹⁹ Čo má však tento tlak spoločné s objektivnosťou, vernosťou reprezentácie či korešpondenciou? Podľa mňa nič, ak len nezamietame *kontakt* s realitou (ako kauzálny, neinencionálny vzťah nezávislý od opisu) so stavom, keď sa realitou *zaoberáme* (keď ju opisujeme, vysvetľujeme, predpovedáme a modifikujeme – to všetko robíme pri opise). Zmysel, v ktorom je fyzická realita periceovskou „druhotnosťou“ („Secondness“), t. j. bezprostredným tlakom, nemá nič spoločné so zmyslom, v akom je spomedzi všetkých našich spôsobov, akými opisujeme fyzickú realitu, ako sa ňou vyrovnávame, iba „jediný ten správny“. Absencia sprostredkovania sa tu zamieňa s jeho adekvátnosťou. Absencia opisu sa zamieňa s privilegovaním istého opisu. Iba v dôsledku takejto zámeny sa môže naša neschopnosť stanoviť individualizačné podmienky pre jeden pravdivý opis materijných vecí zamieňať s necitlivosťou voči ich nepoddajnosti.

¹⁸K tomu pozri klasickú prácu Williama Frankena *The Naturalistic Fallacy*. In: Mond 68, 1939.

¹⁹A za tlakom hodnôt sa podľa týchto redukcionistov zrejme skrýva jednoduchého fyzická realita (napríklad nervové usporiadanie či činnosť žliaz s vnútorným vylučovaním podmienená dedične).

Sartre nám pomáha vysvetliť, prečo sa táto zámiena vyskytuje tak často a prečo sa jej dôsledkom prikladá taký veľký význam. Predstava o „jedinom správnom opise a vysvetlení reality“, ktorý je vraj ob-
siahnutý v našom „intuitívnom“ chápaní významu slova „pravdivý“, znamená pre Sartra iba toľko, že istý spôsob opisu a vysvetlenia nám bol *umiestnený* tak surovo, ako keď nám padne na nohu kameň. Alebo, ak máme opäť použiť zrakovú metaforu, je to predstava, že sa nám realita odhalila — nie nejasne ako v zrkadle, ale s istou neopísateľnou bezprostrednosťou, pri ktorej sa diskurz a opis stávajú zbyročnými. Keby sme mohli premeniť poznanie ako čosi diskurzívne, čo sme dosiahli neustálym prispôbovaním ideí či slov, na čosi také nevyhnutné ako stav tlaku zvonku či stav, keď pri pohľade na niečo stratíme reč a stojíme ako prikovaní, potom by sme už neboli zodpovední za výber medzi superiaciami idami a slovami, teóriami či slovníkmi. Toto úsilie zbaviť sa zodpovednosti Sartre opisuje ako úsilie zmeniť sa na vec — na *être-en-soi*. V predstavách epistemológa sa tento nekoherentný pojem stáva predstavou, podľa ktorej je do-
sahovanie pravdy vecou *nevyhnutnosti* — u transcendentalistu vecou „logickej“ nevyhnutnosti a v prípade evolucioného „naturalizujúceho“ epistemológa nevyhnutnosti „fyzickej“. Zo Sartrovho hľadiska je potreba hľadať takéto nevyhnutnosti potrebou zbaviť sa vlastnej slobody umožňujúcej vytvoriť ďalšiu alternatívnu teóriu či slovník. Filozof-vychovávateľ, ktorý poukazuje na nekoherentnosť tejto potreby, sa teda považuje za „relativistu“, ktorému chyba morálna hĺbka, pretože na rozdiel od iných nedúfa, že bremeno voľby pomí-
nie. Podobne, ako sa vyčíta filozofovi morálky, ktorý čnosť chápe ako aristotelovské sebarozvíjanie, že sa nezaújíma o svojich druhov, aj čisto behavioristický epistemológ sa považuje za človeka, ktorému je ľudské úsilie o objektívnu pravdu cudzie.

Sartre rozširuje naše pochopenie zrakových metafor, ktoré stáli na počiatku problémov západnej filozofie, tým, že nám pomáha po-
chopiť, prečo sa tento systém metafor vždy pokúša presiahnuť sám seba. Predstava nezahmleneného *zrkadla prírody* je predstavou zrkadla, ktoré by sa nedalo odlišiť od toho, čo sa v ňom odzrkadľuje, teda by vôbec nebolo zrkadlom. Predstava človeka, ktorého myseľ je takýmto nezahmleným zrkadlom a ktorý si to *unedomuje*, je, ako ho-
vorí Sartre, obrazom Boha. Takáto bytosť sa *nekonfontuje* s ničím cudzím, čo by ju nútilo voliť postoj, aký k nemu zaujme, alebo spô-
sob, akým ho opíše. Takáto bytosť nepociťuje potrebu a nemá ani

schopnosť voliť formy konania či opisov. Možno ju nazvať „Bohom“ — ak máme na mysli výhody tejto situácie, alebo „iba strojom“, ak máme na mysli jej nevýhody. Z tohto hľadiska je úsilie o súmerateľnosť, a nie iba o pokračujúcu diskusiu, t. j. hľadanie spôsobu, ako zredukovať všetky *potenciálne* opisy na jeden jediný, aby už neboli potrebné žiadne nové opisy, pokusom uniknúť ľudskému údolu. Vzdať sa predstavy, že z filozofického hľadiska musia všetky potenciálne diskurzy podobne ako v normálnom diskurze prirodzene smerovať ku konsenzu, by znamenalo vzdať sa nádeje že sme čímsi viac než iba ľuďmi. Znamenalo by to vzdať sa plátónskych pojmov Pravdy, Reality a Dobra ako entít, ktoré sa v súčasnej praxi a v súčasných presvedčeniach už možno ani len matne neodrážajú, a upadnúť znovu do „relativizmu“, a ten tvrdí, že pojmy „pravdivý“, „realný“ či „dobry“ sú pre nás užitočné iba vtedy, ak ich chápeme ako extrapolácie tejto praxe a týchto presvedčení.

Tu sa napokon dostávam k tvrdeniu zo záveru predchádzajúcej časti, že *úlohou výchovnej filozofie nie je najšť objektívnu pravdu, ale skôr udržiavať diskusiu*. Takáto pravda je z hľadiska, ktoré tu zastávam, normálnym výsledkom normálneho diskurzu. Výchovná filozofia nie je len súčasťou abnormálneho diskurzu, ale vždy aj na niečo reaguje a má zmysel iba ako protest proti pokusom uzavrieť diskusiu — proti návrhom presadiť na základe hypostazovania istej privilegovanej množiny opisov univerzálnu súmerateľnosť. Nebezpečenstvo, ktorému sa výchovný diskurz snaží vyhnúť, spočíva v tom, že by nejaký slovník, nejaký potenciálny spôsob sebachápania mohol zviest' ľudí k predstave, že odteraz celý diskurz bude, alebo by mal byť, normálny. Viedlo by to k stagnácii kultúry, čo by v očiach filozofov-vychovávateľov znamenalo dehumanizáciu človeka. Filozof-vychovávateľa sú teda zajedno s Lessingom, ktorý dal prednosť nekonečnému *usilovaniu* o pravdu pred „celou Pravdou“.²⁰ Pre filozofa-vychovávateľa je totiž absurdná už samotná predstava, že by mohol dospieť k „celej Pravde“, pretože je preňho absurdná samotná plátónska predstava Pravdy. Je absurdná aj ako predstava pravdy o realite, ktorá by nebola realitou-opísanou-istým-spôsobom, aj ako predstava pravdy o realite opísanej v nejakom privilego-

²⁰Pre Kierkegarda sa táto voľba stala, prototypom jeho vlastnej voľby, keď „subjektívnu“ povýšil nad „systém“. Pozri *Concluding Unscientific Postscript* v anglickom preklade Davida Swensona a Waltera Lowrieho, Princeton 1941, s. 97.

vanom opise, čím sa všetky ďalšie opisy strávia zbyročnými, pretože tento privilegovaný opis je súmerateľný s každým z nich.

Chápať úsilie o pokračujúcu diskusiu ako primeraný cieľ filozofie, chápať múdrosť ako schopnosť udržiavať diskusiu znamená chápať ľudí ako tvorcov nových opisov, a nie ako tých, od ktorých očakávame verné opisy skutočnosti. Chápať cieľ filozofie ako pravdu — totiž ako pravdu týkajúcu sa termínov, vďaka ktorým sú súmerateľné všetky ľudské skúmania a aktivity — znamená chápať človeka ako objekt, nie ako subjekt, ako existujúceho *en-soi*, a nie ako *pour-soi* a zároveň *en-soi*, nie ako opisovaný objekt a zároveň opisujúci subjekt. Predstava, že vďaka filozofii môžeme samotný opisujúci subjekt chápať ako istý druh opísovaného objektu, by znamenala, že s pomocou jediného deskriptívneho slovníka — slovníka samotnej filozofie — možno dosiahnuť súmerateľnosť všetkých potenciálnych opisov. Iba ak máme takýto pojem univerzálneho opisu, môžeme totiž stotožniť človeka-opísaného-istým spôsobom s jeho „podstatou“. Predstava, že človek *ma* nejakú podstatu, má zmysel iba vtedy, keď takýto pojem máme — nezávisle od toho, či túto podstatu chápeme ako poznávanie podstaty. Ani tvrdením, že človek je subjektom a zároveň objektom, že existuje *pour-soi* a zároveň *en-soi*, teda nevystihujeme našu podstatu. Tvrdením, že „našou podstatou je nemať žiadnu podstatu“, neunikneme platonizmu, aj keby sme tento poznatok chceli využiť ako základ konštruktívneho a systematického úsilia objaviť ďalšie pravdy o človeku.

Preto „existencializmus“ — a všeobecnejšie výchovná filozofia — môže byť vždy iba reaktívna — vždy, keď sa pokúša o niečo viac, než len orientovať diskusiu novým smerom, podlieha totiž sebaklamu. Z týchto nových smerovaní sa môžu zdať zrodiť nové normálne diskurzívne vedy, nové filozofické výskumné programy, teda aj nové objektívne pravdy. O tie však vo výchovnej filozofii nejde, sú iba jej náhodnými vedľajšími produktami. V tejto filozofii ide vždy o to isté — o sociálnu funkciu, ktorú Dewey nazval „lámaním panciera konvencí“, táto filozofia chce zabrániť tomu, aby človek sám seba klamal predstavou, že pozná sám seba alebo hocčo iné inak ako opísané istým spôsobom.

4. Výchova a naturalizmus

V siedmej kapitole som tvrdil, že by bolo dobré zbaviť sa rozlišenia medzi duchom a prírodou chápaného ako rozlišovanie medzi ľuďmi a ostatnými vecami či medzi dvoma súčasťami človeka, ktoré zodpovedá rozlíšeniu medzi hermeneutikou a epistemológiou. Chcel by som sa teraz vrátiť k tomuto problému a zdôrazniť myšlienku, že „existencialistické“ princípy, o ktorých som hovoril, sú zlučiteľné s behaviorizmom a materializmom, ktorý som obhajoval v predchádzajúcich kapitolách. Filozofi, ktorí chceli byť systematickými filozofmi a zároveň filozofmi-vychovávateľmi, ich často chápali ako nezlučiteľné, preto často poukazovali na to, ako sa naše chápanie samých seba ako *pour-soi*, ako schopných reflexie, ako tých, čo si volia rôzne slovníky, samo môže stať filozofickým problémom.

V poslednom čase sa s touto polutrovaniahodnou myšlienkou pohrávala pod hlavičkou „fenomenológie“ či „hermeneutiky“ alebo pod hlavičkou oboch veľká časť filozofie. Habermas s Apelom napríklad hovorili o novom transcendentálnom hľadisku, ktoré by nám umožnilo uskutočniť to, o čo sa pokúšal Kant, ale tak, aby sme pritom neupadli ani do scientizmu, ani do historicizmu. A mnohí filozofi, podľa ktorých Marxa a Freuda treba zaradiť do „hlavného prúdu“ filozofie, sa zasa pokúšali vybudovať kváziepistemologické systémy. Ich jadrom bol jav, ktorý sa Marx s Freudom pokúšali postaviť do ostrého svetla — zmena správania ako dôsledok zmeny v sebaopíse. Podľa týchto filozofov tradičná epistemológia programovo „objektívizovala“ človeka a oni očakávajú, že vďaka novému predmetu epistemológie sa „reflexii“ dostane toľko pozornosti, koľko sa v tradičnej epistemológii dostalo „objektívizujúcemu poznaniu“.

Ja sám som tvrdil, že by sme nemali usilovať o nový predmet epistemológie a že by sme mali radšej zbaviť predstavy, podľa ktorej sa filozofia musí sústreďiť na odhalenie stáleho rámca skúmania. Mali by sme sa konkrétne zbaviť predstavy, že filozofia môže vysvetliť to, čo ešte nevyšvetlila veda. Úsilie o „univerzálnu pragmatiku“ či „transcendentálnu hermeneutiku“ je podľa mňa veľmi po-dozriivé. Zdá sa totiž, že nám sľubuje presne to, čo podľa Sartra nikdy nedosiahneme — chápanie slobody ako prirodzenosti (presnejšie ako stravu, keď budeme naše vytváranie slovníkov a voľbu medzi

nimi chápať rovnako „prirodzené“ ako chápeme sami seba v rámci jedného z týchto slovníkov). Na začiatku tohto úsilia sa na hľadanie objektívneho poznania hľadí cez prizmu normálneho diskurzu – tak, ako sa podľa mňa treba naň dívať – ako na súčasť výchovy. Neskôr si však toto úsilie často začne klásť vyššie nároky. Príkladom môže byť táto pasáž z Habermasa:

„... funkcie poznania v univerzálnych kontextoch praktického života možno úspešne analyzovať iba v rámci novo poňatej transcendentálnej filozofie. A to, mimochodom, nepredpokladá empiristickú kritiku nároku na absolútnu pravdu. Pokiaľ možno kognitívne záujmy identifikovať a analyzovať na základe reflexie logiky skúmania v prírodných a kultúrnych vedách, potiaľ si legitímne môžu nárokovať, transcendentálny status. Akonáhle ich analyzujeme ako výsledok prírodných dejín, t. j. približne v termínoch kultúrnej antropológie, získavajú ‚empirický‘ status.“²¹

Ja naopak tvrdím, že nemá zmysel hľadať všeobecný synoptický spôsob „analýzy“, funkcií poznania v univerzálnych kontextoch praktického života“ a že vystačíme s kultúrnou antropológiou (v širšom zmysle zahrnujúcou dejiny myslenia). Podľa Habermasa a iných autorov vedených rovnakými pohľadkami obsahuje tvrdenie o dostatočnosti empirického výskumu „objektivistickú ilúziu“. Majú sklon chápať deweyovský pragmatizmus a Sellarsov a Feyerabendov „vedecký realizmus“ ako výsledky neadekvátnej epistemológie. Podľa mňa veľká zásluha Deweya, Sellarsa a Feyerabenda spočíva v tom, že ukázali cestu k neepistemologickému typu filozofie, ktorá sa vzdáva nádeje na „transcendentálnu“, a že do istej miery boli jej príkladom. Habermas hovorí, že ak sa má teória

„založiť transcendentálne, znamená to, že musí dobre poznať celú škálu nevyhnutných subjektívnych podmienok, ktoré ju umožňujú a zároveň jej kladú hranice, pretože tento druh

²¹Habermas, J.: *Nachwort* k druhému vydaniu *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp 1973, s. 410; v preklade Christiana Lenhardta ako *A Postscript to Knowledge and Human Interest*. In: *Philosophy of the Social Sciences* 3, 1973, s. 181. O Habermasovej kritike v tejto práci – ktorá je obdobou mojej vlastnej kritiky – pozri Michael Theunissen: *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*. Berlin 1969, s. 20 a n. (Na Theunissena ma upozornil Raymond Geuss.)

transcendentálnej koroborácie má vždy tendenciu kritizovať jej príliš sebavedomé sebaepochopenie.“²²

Toto prehnané sebavedomie spočíva konkrétne v predstave,

„že existuje čosi ako vernosť realite v zmysle filozofického realizmu. Korrespondentné teórie pravdy zvyčajne hypostazujú fakty ako reálne entity. Zámerom a vnútornou logikou epistemológie uvažujúcej o podmienkach novej skúsenosti ako takej je práve odhaľovanie objektivistických ilúzií takéhoto pohľadu. Každá forma transcendentálnej filozofie si nárokuje na identifikovanie podmienok objektívnej skúsenosti analýzou nepodmienenej štruktúry objektov novej skúsenosti.“²³

Dewey, Wittgenstein, Sellars, Kuhn i ďalší protagonisti mojej knihy – tí všetci majú svoj vlastný spôsob, ako zbaviť „vernosť realite v zmysle filozofického realizmu“ falšného nánosu, ale ani jeden z nich nechce pritom použiť „analýzu nepodmienenej štruktúry objektov novej skúsenosti“.

Predstava, že prehnané sebavedomé filozofický realizmus a pozitivistický redukcionizmus môžeme oklamať iba zaujatím akéhosi Kantovho transcendentálneho stanoviska, sa mi zdá ako tá základná chyba habermasovských projektov (ako aj Husserlovej predstavy „fenomenológie životného sveta“, ktorá by opisala človeka akosi „podstatnejšie“ než veda). Na tento chvalyhodný účel však nepotrebujeme Kantovo „epistemologické“ rozlíšenie medzi transcendentálnym a empirickým hľadiskom, ale skôr „existencialistické“ rozlíšenie medzi človekom ako empirickým ja a ako morálnym aktérom.²⁴

Normálny vedecký diskurz možno vždy chápať dvojiako – ako úspešné hľadanie objektívnej pravdy, alebo ako jeden z mnohých

²²Habermas, J.: *Nachwort*, s. 411; anglický preklad s. 182.

²³Tamže, s. 408–409; anglický preklad s. 180.

²⁴Wilfrid Sellars používa toto kantovské rozlíšenie inštruktívne, keď tvrdí, že osobnosť (personhood) znamená vlastne „byť jedným z nás“, spadieť pod praktické imperatívny výraz „Keby sme tak všetci...“, že to teda nie je znak isých organizmov, ktorý možno identifikovať empirickými prostriedkami. Toto tvrdenie som v tejto knihe spomínal viackrát, konkrétne v 4. časti 4. kapitoly. K Sellarsovmu použitiu pozri *Science and Metaphysics*. London a New York 1968, kap. 7 a článok *Science and Ethics* v jeho knihe *Philosophical Perspectives*. Springfield, Ill. 1967.

diskurzov, ako jeden z mnohých projektov, na ktorých sa zúčastňujeme. Prvé hľadisko zodpovedá normálnej praxi normálnej vedy. Tu problémy morálnej voľby či výchovy nevznikajú, pretože im už vo pred zabránilo nevyšlovené a „sebavedomé“ programové hľadanie objektívnej pravdy o danom predmete. Druhé hľadisko je postojom, pri ktorom si kladieme otázku typu „Aký to má zmysel?“, „Aké ponaučenie pre nás plynie z poznania o tom, ako fungujeme my sami i ostatná príroda?“ či: „**Čo si teraz počneme sami so sebou, keď už poznáme zákony nášho vlastného správania?**“

Základným omylom systematickej filozofie bola vždy predstava, že odpovede na takéto otázky má dať nejaký nový („metafyzický“) diskurz (zaobertajúci sa napríklad „človekom“, „duchom“, či „jazykom“). Tento pokus odpovedať na otázky zdôvodňovania odhaľovaním nových objektívnych pravd, reagovať na požiadavku zdôvodnenia zo strany morálneho aktéra opisom nejakej privilegovanej oblasti je zvláštnou formou **pomyleného úsilia filozofov** — je zvláštnym spôsobom nahrádzania morálnej voľby pseudopoznáním. Kantova veľkosť bola v tom, že dovidel za „metafyzickú“ formu tohto úsilia a že zničil tradičnú koncepciu rozumu a uvoľnil priestor morálnej viere. Vďaka Kantovi môžeme vedeckú pravdu chápať ako čosi, čo nikdy nemôže nahradiť odpoveď na otázku, ktorou sa domáhame zmyslu, zdôvodnenia; vďaka nemu môžeme tvrdiť, že naše morálne rozhodnutia súvisiace s našim konaním sa zakladajú na **poznání** povahy sveta. Žiaľ, Kant vyjadril svoju diagnózu vedy v termínoch „nevýhnutných subjektívnych podmienok“, ktoré má odhaliť reflexia vedeckého výskumu. Ďalej sa, žiaľ, domnieval, že v prípade morálnej dilemy skutočne existuje nejaká rozhodovacia procedúra (hoci aj nie je založená na **poznání**, pretože posilňuje kategorického imperatívu nie je **poznáním**).²⁵ Vytvoril nové formy pomyleného filozofického úsilia — nahrádzania „metafyzického“ úsilia **nájsť** niekde inde nejaký svet „transcendentálnym“ úsilím **nájsť** pravé ja človeka. Mlčky však stotožnil morálneho aktéra s konštituujuúcim transenden-

²⁵Pozri Kantovo rozlíšenie medzi poznáním a nevýhnutnou vierou v K. d. r. V., A824–B852 a n., (slovenský preklad *Kritika čistého rozumu*, Bratislava, Pravda 1983, s. 491 a n.), najmä jeho používanie slova *Unternehmung* ako synonyma tejto nevýhnutnej viery. Táto časť Prvej kritiky podľa ma najlepšie vyjadruje zmysel známej pasáže o popieraní rozumu, ktorým sa má vytvoriť priestor pre vieru, v BXXX. Na mnohých iných miestach však Kant nekonzistentne hovorí o praktickom rozume, ktorým sa rozširuje naše *poznanie*.

tálnym ja a tak ponechal otvorenú cestu ešte komplikovanejším postkantovským pokusom redukovať slobodu na prirodzenosť, voľbu na poznanie, *poen-soi* na *en-soi*. Je to cesta, ktorú som sa pokúsil zahatať novým prístupom k ahistorickým a stálym rozlíšeniam medzi prírodou a duchom, „objektívizujúcou vedou“ a reflexiou, epistemológiou a hermeneutikou v zmysle historického a dočasného rozlíšenia medzi známym a neznáмым, normálnym a abnormálnym. Takýto prístup k týmto rozlíšeniam nám totiž umožňuje chápať ich nie ako hranice oddelujúce dve oblasti výskumu, ale ako rozlíšenie medzi výskumom a čímisi, čo výskumom *nie je*, čo je skôr začínajúcim sa spochybnovaním, z ktorého môžu (ale nemusía) vzišť výskumy — nové normálne diskurzy.

Keby som toto tvrdenie chcel vyjadriť tak, aby sa ukázala jeho súvislosť s naturalizmom, povedal by som, že ak „metafyzika“ **známena úsilie** poznať to, čo **nemôže** poznať **veda**, potom **výhbenie** metafyziky bolo oprávneným pozitivistickým imperatívom. Je to totiž úsilie **nájsť** diskurz, ktorý by výhody normálnosti spájal s výhodami abnormality — spájal by teda intersubjektívnu istotu objektívnej pravdy s nez dôvoditeľným, ale nepodmierneným morálnym nárokom s výchovným cieľom. Snaha dostať filozofiu na bezpečnú cestu vedy je snahou spojiť Platónov projekt morálnej voľby ako vy počítavania objektívnych pravd o zvláštnom objekte (*idea dobra*) s istou intersubjektívnou a demokratickou dohodou týkajúcou sa objektov, aké nachádzame v normálnej vede.²⁶ Filozofia, ktorá by vôbec nevychovávala, ktorá by bola úplne irelevantná vo vzťahu k morálnym voľbám typu veriť, či neveriť v Boha, by *nehbola* filozofiou, ale iba nejakým zvláštnym typom vedy. **Len** čo sa teda **zámer** dostať filozofiu na bezpečnú cestu vedy uskutoční, filozofia sa jednoducho stáva nudnou akademickou činnosťou. Systematická filozofia žije tým, že sa neustále pokúša preklenúť priepasť medzi opisom a zdôvodnením, poznávaním a voľbou, medzi správnyim pochopením faktorov a návodmi na život.

Ak si to uvedomíme, ľahšie pochopíme, prečo sa epistemológia vynorila ako podstata systematickej filozofie. Epistemológia je totiž pokusom vidieť v spôsoboch zdôvodňovania v rámci normálneho

²⁶Aj samotní pozitivističtí rýchlo podľahli tomuto nutkaniu. Aj keď trvali na tom, že morálne otázky sú nekognitívne, dávali svojim moralizujúcím útokom voči tradickej filozofii kvázivedecký status — stali sa tak tretcom vlastnej kritiky namierenej voči ich „emotívnemu“ používaniu „nekognitívneho“.

diskurzu čosi *viac* než len tieto spôsoby. Pokúša sa ich chápať ako späté s čímisi, čo si vyžaduje morálnu zaangažovanosť — s Realitou, Pravdou, Objektivitou, Rozumom. Behaviorista v epistemológii sa naopak bude na súčasný normálny vedecký diskurz dívať z dvojakého hľadiska — ako na metódy, ktoré si osvojujeme z rôznych historických prích, a ako na výsledky objektívnej pravdy, pričom „objektívna pravda“ nie je ničím viac a ničím menej než našou najlepšou súčasnou predstavou o tom, ako vysvetliť súčasné dianie. Z hľadiska epistemologického behaviorizmu je na Habermasovom tvrdení, že vedecké skúmanie umožňujú a ohraničujú „nevynnutné subjektívne podmienky“, pravdivé iba to, že toto skúmanie je podmienené našim prijatím istých alternatívnych spôsobov zdôvodňovania. Tieto „subjektívne podmienky“ však v žiadnom zmysle nie sú i „nevynnutnými“ podmienkami, ktoré možno odhaliť „reflexiou vedeckého skúmania“. Sú iba faktami vyjadrujúcimi, čo daná spoločnosť, profesia či iná skupina považuje za dobrý základ pre tvrdenia istého druhu. Takéto disciplinárne matice sa skúmajú bežnými empiricko-hermeneutickými metódami „kultúrnej antropológie“.

Z hľadiska danej skupiny sú tieto subjektívne podmienky spojením praktických imperatívov zdavého rozumu (napríklad kmeňové tabu, Milllove Metódy) a štandardnej súčasnej teórie daného predmetu. Z hľadiska historika ideí či z hľadiska antropológa sú empirickými faktami týkajúcimi sa presvedčení, túžob a praktík istej skupiny ľudí. Tieto hľadiská sú nezlučiteľné v tom zmysle, že ich nemôžeme zastrávať súčasne. Nemáme však dôvod a ani potrebu zahrnúť ich do nejakého vyššieho syntetizujúceho celku. Aj daná skupina môže zmeniť hľadisko („objektivizovať“ tak v procese reflexie svoje minulé ja a formulovať nové pravdivé vedy týkajúce sa jej súčasného ja). To však nie je žiadny tajomný proces, ktorý by si vyžadoval nové chápanie ľudského poznania. Je celkom bežné, že ľudia začnú pochýbovať o svojom konaní a v dôsledku toho sa začnú v diskurze vyjadrovať spôsobmi, ktoré sú nesúmerateľné s ich predchádzajúcimi spôsobmi vyjadrovania.

Platiť to aj pre tie najradikálnejšie a najnetradičnejšie nové diskurzy. Keď takí filozofi-vychovávateľia ako Marx, Freud a Sartre prichádzajú s novými vysvetleniami našich bežných spôsobov zdôvodňovania našich činov a tvrdení a keď tieto vysvetlenia akceptujeme a začíname do nášho života, máme tu jasný príklad toho, ako reflexia mení slovník i správanie. Ako som však konštatoval v 7. ka-

pitole, tento jav nevyžaduje nijaké nové chápanie budovania či potvrdenia teórie. Tvrdenie, že sme sa zmenili internalizovaním nového sebaopisu (pričom sme používali výrazy ako „buržoázny intelektuál“, „sebaštruktúry“ či „sebaklamný“), je dostatočne pravdivé. Táto zmena však nie je o nič prekvapujúcejšia než fakt, že človek kritizujúcim zmenil základné fakty botaniky — a že kritizovanie umožnila botanická teória, alebo ako fakt, že vlnájením bomby a vakcínny človek zmenil svoj vlastný život. Uvažovanie o takýchto možných zmenách nám podobne ako čítanie science fiction skutočne pomáha prekonať sebavedomie „filozofického realizmu“. Takéto uvažovanie sa však nemusí spájať s transcendentálnym výkladom povahy reflexie. Stačí, ak nás výchovne upozorní na fakt či možnosť abnormálneho diskurzu, takže sa už nebudeme až tak spoliehať na poznanie dosiahnuté v rámci normálnych diskurzov. Toto sporné sebavedomie je jednoducho tendenciou normálneho diskurzu, ktorý chce diskusiu zablokovať tvrdením, že práve jeho slovník je pre diskusiu o danom probléme záväzný; konkrétnejšie, je to tendencia normálnej filozofie, ktorej jadrom je epistemológia, zablokovať cestu, vydávajúc sa za konečný slovník vzájomného porovnávania záväzný pre všetky *potenciálne* racionálne diskurzy. Prvý, ohraničený typ sebavedomia odmietajú práve filozofi-vychovávateľia, ktorí spochybňujú samotnú myšlienku univerzálnej súmerateľnosti a systematickej filozofie.

Aj za cenu, že sa budem opakovať, chcem opäť zdôrazniť, že rozlíšenie medzi normálnym a abnormálnym diskurzom sa nekryje so žiadnym rozlíšením medzi predmetmi (napr. príroda verzus história, fakty verzus hodnoty), metódami (napr. objektivácia verzus flexia), schopnosťami (napr. rozum verzus imaginácia), ani so žiadaným z rozlíšenia, aké tradične používala systematická filozofia v snahe ukázať, že zmysel sveta spočíva v objektívnej pravde týkajúcej sa nejakej dovery nepovšimnutej časti či znaku tohto sveta. V rámci abnormálneho diskurzu skutočne možno diskutovať o *všetkom* — podobne ako všetko môže pôsobiť výchovne a všetko možno systematizovať. O vzťahu medzi prírodnými vedami a inými disciplínami som hovoril jednoducho preto, že od čias Descarta a Hobbsa bol štandardným motívom filozofovania predpoklad, že vedecký diskurz je normálnym diskurzom a že všetky ostatné diskurzy treba budovať podľa jeho vzoru. Keď sa však zbavíme tohto predpokladu, môžeme sa zbaviť aj rôznych antinaturalizmov, na ktoré tu neustále

naarážam. Môžeme teda konkrétne konštatovať toto: Z čisto naturalistického hľadiska budeme môcť úplne predpovedať každý jazykový prejav, každú teóriu, básň, skladbu či filozofiu. Výklady istých mikroprocesov na individuálnej úrovni vychádzajúce z postulovania atómov a prázdneho priestoru nám umožnia predpovedať každý zvuk či písomný záznam. Duchovia neexistujú.

Nik nemôže predpovedať svoje vlastné konanie, myšlienky, teórie, básne a pod., pokým sa pre ne nerozhodne, či pokým ich nevyňájde. (To nie je žiadna kurióznosť, ktorá by súvisela so zvláštnou povahou človeka, je to skôr triviálny dôsledok významu slov „rozhodnúť sa“ a „vynájsť“.) Nie je tu teda žiadna nádej (či nebezpečenstvo), keď človek pochopí sám seba ako *en-soi*, prestane existovať ako *pour-soi*.

Ani všetky zákony umožňujúce tieto predpovede spolu s vyčerpávajúcimi opismi (vychádzajúcimi z postulovania atómov a prázdneho priestoru) všetkých ľudí však nebudú celou „objektívnou pravdou“ o ľuďoch ani úplnou množinou pravdivých predpovedí. Stále tu bude toľko ďalších odlišných množín takýchto objektívnych právd (z ktorých niektoré budú z hľadiska predpovedania užitočné a iné zasa nie), koľko je nesúmerateľných slovníkov, v rámci ktorých môže prebiehať normálny výskum ľudských bytostí (t. j. všetkých slovníkov, v ktorých pripisujeme ľuďom presvedčenia a túžby, cnosti a krásu).

Nesúmerateľnosť predpokladá neredukovateľnosť, ale nie nezlučiteľnosť; ak sa nám teda nepodarí „redukovať“ tieto rôzne slovníky na slovník vedy „základnej úrovne“ postulujucej atómy a prázdny priestor, nijako sa tým nespochybni ich kognitívny status či metafyzický status ich objektov. (Platí to rovnako pre estetickú hodnotu básne ako pre presvedčenia a rovnako pre cnosti ako pre rozhodnutia.)

Súbor všetkých týchto objektívnych právd, *per impossibile*, ešte stále nebude mať nevyhnutne výchovný charakter. Potenciálna predstava jednotlivca o vlastnom morálnom rozmere bude závisieť od tohto jednotlivca. Táto jeho predstava — či už pozitívna, alebo negatívna — bude buď pravdivá, alebo nepravdivá. Ale to, že „skutočne má“, alebo nemá zmysel či morálny rozmer, nebude objektívne pravdivé ani nepravdivé. To, či na základe poznania bude vedieť, ako sa k svetu postaviť alebo ako sa v ňom správať, sa samo osebe dá predpovedať, ale to, že by to tak *malo byť* — to sa už predpovedať nedá.

Strach z vedy, zo „scientizmu“, z „naturalizmu“, zo sebaobjektívácie, z toho, že príliš rozsiahlym poznaním sa človek zmení z osobnosti na vec, je strachom z toho, že celý diskurz sa strane normálnym diskurzom. Je to teda strach z toho, že bude existovať objektívne pravdivá či nepravdivá odpoveď na každú našu otázku, takže hodnota človeka bude spočívať v poznaní právd a ľudskosťou bude iba zdovodnené pravdivé presvedčenie. A to nás znepokojuje, pretože to vylučuje možnosť, že by mohlo byť niečo nové pod slnkom a že by ľudský život mohol byť skôr poetický, a nie iba kontemplatívny.

Abnormálny diskurz však neohrozuje veda či naturalistická filozofia. Hrozbou je preň nedostatok potravín a tajná polícia. Máme dostatok voľného času a knižnice, takže diskusia, ktorú začal Platon, nepovedie k sebaobjektívácii — nie preto, že by sa jednotlivé aspekty skutočnosti či človeka vzpierali stať sa predmetom vedeckého výskumu, ale jednoducho preto, že zo slobodnej a voľnej diskusie vzlietajú iskry, ktoré podnecujú abnormálny diskurz.

5. Filozofia vo všeobecnej diskusii ľudstva

Uzavrátam túto knihu alúziou na titul známej Oakeshottovej práce,²⁷ pretože vystihuje tón, akým sa má podľa mňa diskutovať o filozofii. Mnohé z toho, čo som povedal o epistemológii a jej potenciálnych nástupcoch, je pokusom vyvodit' isté dôsledky zo Sellarsovej tézy, podľa ktorej

„keď nejakú udalosť či stav charakterizujeme ako *poznávanie*, nie je to empirický opis tejto udalosti či stavu; je to jeho začlenenie do logického priestoru príčin, zdovodňovania a schopnosti zdovodňovať to, čo človek hovorí.“²⁸

Ak poznávanie nechápeme ako fakt, že máme podstatu, ktorú vedci a filozofi majú opísať, ale skôr ako právo mať za súčasných kritérií isté presvedčenie, potom sme na najlepšej ceste pochopiť *dis-*

²⁷Pozri Michael Oakeshott: *The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind* v jeho práci *Rationalism and Politics*. New York 1975.

²⁸Sellars, W.: *Science, Perception and Reality*. London a New York 1963, s. 169.

kusiu ako základný kontext pre pochopenie poznania. Presúvame svoju pozornosť zo vzťahu medzi človekom a predmetom jeho výskumu na vzťah medzi alternatívnymi kritériami zdôvodňovania a oddal zasa na aktuálne zmeny v týchto kritériách, ktoré tvoria dejiny myslenia. A tu musíme oceniť Sellarsov opis jeho záhadného hrdinu Jonesa, ktorý vynašiel *zrkadlo prírody* a umožnil tak zrod modernej filozofie:

„Nespoznáva čitateľ v Jonesovi samotného Človeka uprostred jeho cesty od mrmľania a stenaní jaskynných ľudí k rozvinutému a polydimenzionálnemu diskurzu odohrávajúcemu sa v pracovni, v laboratóriu, k skúmaniu, k jazyku Henryho a Williama Jamesovcov, Einsteina a filozofov, ktorí vo svojom úsilí prelomili diskurz a nájsť akýsi *óppxh* mimo neho vytvorili tú najzvláštnejšiu oblasť?“ (S. 196.)

Táto moja kniha je akýmsi úvodom do dejín filozofie s epistemológiou ako jej jadrom, ktoré sú jednou epizódou v dejinách európskej kultúry. Táto filozofia sa začína u starých Grékov a zasahuje aj do mnohých nefilozofických disciplín, ktoré sa v istej dobe vyhlasovali za náhradu epistemológie, teda aj filozofie. Epizódu, o ktorej tu hovoríme, teda nemožno stotožňovať s „modernou filozofiou“ v zmysle klasickej učebnicovej následnosti veľkých filozofov od Descarta až po Russella a Husserla. Táto následnosť je však miestom, kde je hľadanie základov poznania najexplicitnejšie. Väčšina môjho úsilia o dekonštrukciu obrazu *zrkadla prírody* sa preto týkala týchto filozofov. Pokúsil som sa ukázať, ako ich naliehavá potreba prelomiť diskurz smerom k akémusi *óppxh* mimo neho prameni z ich naliehavej potreby chápať sociálne praktiky zdôvodňovania ako čosi viac než len tieto praktiky. Sústredil som sa však predovšetkým na vyjadrenie tejto naliehavej potreby v dielach najnovšej analytickej filozofie. Výsledok teda môže mať iba podobu úvodu. Adekvátny historický prístup by si vyžadoval vedomosti i schopnosti, ktoré mi chýbajú. Dúfam však, že tento úvod pomohol čitateľovi pochopiť súčasné problémy filozofie ako čosi, čo je v istom štádiu diskusie — diskusie, ktorá kedysi tieto problémy vôbec nepoznala a ktorá ich možno nepozná ani teraz.

Fakt, že môžeme pokračovať v diskusi, ktorú začal Plátón, a ne-musíme pritom diskutovať o problémoch, o ktorých chcel diskutovať on, ilustruje rozdiel medzi chápaním filozofie ako jedného hla-

su v diskusi a jej chápaním ako odboru, ako *Fachu*-u, ako oblasti odborného výskumu. Do diskusie, ktorú začal Plátón, sa zapojilo také množstvo hlasov, o akom sa Plátónovi ani len nesnilo, teda aj tým, o ktorých nevedel nič. „Disciplina“ — napríklad astrológia, fyzika, klasická filozofia, nábytkový dizajn — môže prejsť revolučnými zmenami, ale sebaobraz získava na základe svojho súčasného stavu a jej dejiny sa píše nevyhnutne vo „whiggovskom“ duchu ako výklad jej postupného dozrievania. Tak sa najčastejšie píše dejiny filozofie a ja nemôžem tvrdiť, že som sa pri náčrte dejín, ktoré treba napísať, dokázal tomuto „whiggovskému“ spôsobu písania vyhnúť. Dúfam však, že sa mi podarilo ukázať, ako môžeme chápať problémy, ktorými sa zaoberajú súčasní filozofi a ktorými sa v ich whiggovskom chápaní filozofia vždy (aj keď možno nevedomky) zaoberala, ako výsledky historickej náhodnosti, ako smery, ktorými sa ona diskusia uberala.²⁹ A ona sa touto cestou uberala dlhý čas, ale môže sa zasa obrátiť iným smerom a ľudia pritom ani nemusia stratiť rozum či zmysel pre „reálne problémy“.

Predmet diskusie vo filozofii ako odbore či u konkrétneho ge-niálneho filozofa sa menil a bude sa naďalej nepredvídateľne a náhodne meniť. Tieto náhodnosti budú siahäť od diania vo fyzike až po dianie v politike. Hranice medzi disciplínami sa budú sierať a posúvať a budú vznikať nové disciplíny — tak ako v prípade Galileiho úspešného pokusu formulovať „čisto vedecké otázky“ v 17. storočí. Pojmy „filozofický význam“ a „čisto filozofické otázky“, ako sa používajú dnes, nadobudli zmysel až približne v Kantovej dobe. Naša pokantovská predstava, že jadrom filozofie je epistemológia či

²⁹V poslednom čase sa tento zmysel pre reálnu fakticitu historických zdrojov stal ústrednou témou prác Michela Foucaulta a Harolda Blooma. Pozri H. Bloom: *A Map of Misreading*. New York 1975, s. 33. „Všetky formy kontinuity sú paradoxné tým, že sú z hľadiska svojho vzniku absolútne náhodné a z hľadiska svojej rešoloblie absolútne nevyhnutné. Všetci to veľmi dobre poznáme z toho, čo poeticky nazývame našim milostným životom, takže ani literárnu podobu tohto javu netreba veľmi vysvetľovať.“ Foucault hovorí, že jeho chápanie dejín ideí „umožňuje dostať sa až k samým koreňom myslenia, pojmov *nabody*, *diskontinuity* a *materialnosti*.“ (The Discourse on Language, vyšlo v *Archeology of Knowledge*. New York 1972, s. 231.) Najťažšie je rozpoznať *absolútnu náhodnosť v dejinách filozofie* — už len preto, že od Hegela bola historiografia filozofie „progresívna“ alebo (ako v Heideggerom prevrátenom výklade Hegelovho chápania progresu) „retrogresívna“, ale vždy mala zmysel pre nevyhnutnosť. Ak by sa nám raz podarilo pochopiť samotnú túžbu po stálosti, neutrálnom, ahistorickom slovníku smerateľnosti ako historický fenomén, potom by sme už možno nepísali dejiny filozofie tak dialekticky a tak sentimentálne ako doteraz.

nejaký jej nástupca (a že napríklad morálna filozofia, estetika či sociálna filozofia sú istým spôsobom druhotné), je vyjadrením faktu, že profesionálny sebaobraz súvisí u filozofa s tým, že sa profesionálne zaobereá obrazom *zrkadla prítrody*. Bez kantovského predpokladu, že filozof môže rozhodovať o *questions juris* týkajúcich sa tvrdení ostatných oblastí kultúry, sa tento sebaobraz rúca. Tento predpoklad závisí od predstavy akéhosi pochopenia podstaty poznania – teda od toho, čoho podľa Sellarsa nie sme schopní.

Zbaviť sa predstavy filozofa, ktorý o poznávaní vie čosi, čo okrem neho nevie nik, by však znamenalo zbaviť sa aj predstavy, že jeho hlas má vždy prednostné právo na pozornosť ostatných účastníkov diskusie. Znamenalo by to zbaviť sa aj predstavy, že existuje čosi ako „filozofická metóda“ či „filozofické hľadisko“, vďaka ktorému má profesionálny filozof *ex officio* nejaké pozoruhodné názory – povedzme na vážnosť psychoanalýzy, na legitimosť istých pochýbných zákonov, na riešenie morálnych dilem, na „solídnosť“ škôl historiografie či literárnej kritiky a pod. Filozofi skutočne často majú na tieto problémy pozoruhodné názory a ich odborné filozofické vzdelanie je často nevyhnutnou podmienkou týchto ich názorov. To však neznamená, že filozofi majú zvláštny druh poznania o poznaní (či o niečom inom), z ktorého odvodzujú príslušné závery. Filozofi môžu zainteresovane kriticovať pri riešení rôznych problémov, ktoré som práve spomenul, pretože poznajú historické pozadie sporov o podobných problémoch a, čo je najdôležitejšie, pretože tieto spory sú poznamenané otrpanými filozofickými klíšé, na ktoré ostatní účastníci diskusie narazili pri štúdiu týchto problémov – ich klady a záporny však profesionálni filozofi poznajú naspamäť.

Novokantovský obraz filozofie ako profesie teda úzko súvisí s obrazom „mysle“ či „jazyka“ odzrkadľujúceho prítrodu. Môže sa teda zdať, že podľa epistemologického behaviorizmu s jeho odmietaním metafory zrkadla by takáto profesia mohla alebo mala existovať. Jedno však z druhého nevyplýva. Profesia môže prežiť paradigmu, z ktorej sa zrodila. V každom prípade už samotný dopyt po učiteľoch, ktorí poznajú veľkých filozofov minulosti, zatručuje, že pokým existujú univerzity, budú existovať aj katedry filozofie. Skutočným výsledkom všeobecnej straty dôvery v metafory zrkadla bude iba „zhnmujúci výpočet problémov“, ktoré táto metafora v istom historickom období vyvolala. Nevieť, či sme sa skutočne ocitli na konci jednej éry. Bude to podľa mňa záležať od toho, či si vezmeme

k srdcu Deweya, Wittgensteina a Heideggera. Možno, že nejaký génius revolúcie opäť raz oživí metaforu zrkadla a „hlavný prúd“, systematickú filozofiu. A možno je to tak, že obraz filozofa, aký nám ponúkol Kant, znamená dať sa cestou stredovekého kňaza. Ak sa tak stane, potom ani samotní filozofi už nebudú brať vážne predstavu o filozofii, ktorá ostatným oblastiam kultúry poskytuje „základy“ či „zdôvodnenia“, príp. rozhoduje v *questions juris* o oblastiach príslúchajúcich iným disciplinám.

Nech už sa stane čokoľvek, filozofii nehrozí žiadny „koniec“ – veď ani náboženstvo nezanklo v období osvietenstva, a ani maliarstvo v období impresionizmu. Aj keď obdobie od Platóna po Nietzscheho je už uzavreté a dívame sa naň v Heideggerovom duchu „s odstupom“, a aj keď filozofiu dvadsiateho storočia začíname vnímať ako štádiu neohrabaného kľučkovania (podobne ako dnes vnímate filozofiu sedemdesiateho storočia), aj na druhej strane toto prechodu bude existovať čosi ako „filozofia“. Aj keď problémy re prezentácie budú pre našich potomkov rovnako zastarané, ako boli pre nás problémy hylomorfizmu, ľudia budú stále čítať Platóna, Aristotela, Descarta, Kanta, Hegela, Wittgensteina i Heideggera. Nik nevie, akú úlohu budú tieto filozofi zohrávať v diskusií našich potomkov. Nik nevie ani to, či pretrvá rozlíšenie medzi systematickou filozofiou a výchovnou filozofiou. Možno filozofia bude už iba vychovávať, takže sebaidentifikácia filozofa sa bude zakladat na knihách, ktoré číta a o ktorých diskutuje, a nie na problémoch, ktoré chce riešiť. Možno sa nájde nová forma systematickej filozofie, ktorá nebude mať vôbec nič spoločné s epistemológiou, ktorá však bude napriek tomu umožňovať normálny filozofický výskum. To sú však len plané úvahy a ich plauzibilitas sa nezvyšuje ani mojimi tujanšími úvahami. Trvám iba na tom, že filozofi by sa z morálneho hľadiska mali snažiť pokračovať v našej západnej diskusií, ale už by nemali trvať na tom, že v nej majú svoje miesto aj tradičné problémy modernej filozofie.

Poznámka prekladateľky

Ako sa to už pri prekladaní významných diel západnej filozofie do slovenčiny stáva, prekladateľ často narazí na termíny, ktoré v slovenskom filozofickom diskurze nemajú ekvivalent. V diele Richarda Rortyho bolo takýchto problematických semantických hntezď pomerne veľa. Bez pomoci úprimne zanetných odborníkov, ktorí mi ochotne pomohli pri precizovaní slovníka slovenského prekladu tejto knihy, by čitateľ určite našiel v texte oveľa viac výrazov vzbudzujúcich pochybnosť ako v tejto jeho poslednej verzii. Moja vďaka za túto pomoc pátri predovšetkým Egonovi Gálovi, Pavlovi Čmurejovi, Janovi Rybárovi, Deziderovi Kamhalovi a Tatiane Sedovej.

Lubica Hábová