

MALÁ ANTOLÓGIA FILOZOFIE
20. STOROČIA

Zväzok I

Pragmatizmus

CHARLES SANDERS PEIRCE * WILLIAM JAMES *
JOHN DEWEY * RICHARD RORTY

Editori: Emil Višňovský a František Míhina

IRIS

BRATISLAVA 1998

dokonce obeťuje a požaduje to oceňovať ako jednu z hlavných dimenzií svojej „veľkosti“.

Rortyovské čítanie (filozofických) kníh vedie k zisteniu, že to, čo tradičná filozofia sľubovala človeku, je klam, pretože zrejme nič také neexistuje. Filozofia je na zlej ceste, keď ťiží po platónskych ideáloch vlastnej intelektuálnej veľkosti, po nejakom konečnom, definitívnom a zavýšenom slovníku, ktorý by nám umožňoval privilegovaný prístup k tej najpravejšej skutočnosti a na základe toho mocensky nadradené postavenie v kultúre. Hľadanie platónskeho ideálu bolo vlastne len formou ťižby po intelektuálnej moci – formou ťižby človeka po nadľudskej veľkosti. Bolo to vlastne hľadanie absolútna, pretože človek sa odvrátil od tohto sveta a hľadal oporu v niečom mimoludskom a nadľudskom. Proti tomu kladie Rorty spolu s Deweym demokratickú komunitu, v ktorej nikto nemá takéto ambície a namiesto absolutistických zaklinadiel sa človek spolieha iba na človeka, na jeho solidaritu, toleranciu a súcit s utrpením. Je to úplne svetská, sekularizovaná, pozemská, čisto ľudská komunita, bez akýchkoľvek prímestí absolútna, mágie a ideálov nadľudskej veľkosti. To je to najviac a to najlepšie, čoho je podľa Rortyho človek schopný a samozrejme, je to jeho liberálna utópia, ktorá nie je ideálom, lež nádejou, náhodnou možnosťou, nie nevyhnutnosťou. Ľudstvo nemusi žiť v takejto komunite a fakticky všade ani nežije (len Západné demokracie majú to šťastie približovať sa k nej vďaka sérii historických náhod). V tom je, ak možno tak povedať, mravné poslanstvo Rortyho filozofie.

Rortyho zásluhou zatiaľ nesporne je úspešný pokus o revitalizáciu pragmatizmu v Západnej filozofii; jeho veľkým výkonom je naratívny obraz vývinu filozofie a odvážne závery, ktoré z neho vyvodzuje.

Emil VIŠŇOVSKÝ

ČO JE PRAGMATIZMUS

Pragmatizmus je filozofická tradícia založená tromi americkými filozofmi: Charlesom Sandersom Peirceom, Williamom Jamesom a Johnom Deweym. Vychádzajúc z definície viery Alexandra Baina ako pravidiel alebo návyku konania, Peirce tvrdil, že funkciou skúmania nie je reprezentovať skutočnosť, ale skôr umožniť nám efektívnejšie konať. Bol kritický k „reprodukčnej teórii poznania“, ktorá vo filozofii dominovala od čias Descarta a osobitne k ideii bezprostredného, intuitívneho sebahpoznania. Bol aj prorokom lingvistického obratu a jedným z prvých filozofov, ktorí tvrdili, že schopnosť používať znaky je podstatou myslenia.

Peirceovo použitie Baina rozšíril James. Jeho *Principly psychológie* (1890) si zbavené Lockovho a Humovho asociativizmu. Vo svojom *Pragmatizme* (1907) James pobúril filozofov výrokom, že „pravdivé... je len výhodou na ceste nášho myslenia“. James a Dewey sa usilovali zmieriť filozofiu s Darwinom. Ľudské hľadanie pravdy a dobra je obdobou činnosti nižších živočíchov – kultúrna evolúcia je pokračovaním biologickej evolúcie. Dewey kritizoval karteziánsky pojem *Ja* ako substancie, ktorá jestvuje pred jazykom a akulturáciou, a nahradil ho vysvetlením *Ja* ako produktu sociálnej praxe (ďalej to rozvinul G. H. Mead).

Dewey, ktorý sa zaujímal skôr o vzdelávaciu a politickú reformu než o špecifické filozofické problémy (problémy, o ktorých si myslel, že je potrebné ich skôr odstrániť ako riešiť) dovedol implikácie pragmatizmu do etiky a sociálnej filozofie. Jeho myšlienky dominovali v americkom intelektuálnom živote prvej polovice dvadsiateho storočia.

Všetci traja zakladatelia pragmatizmu spájali naturalistický, darwinovský názor na človeka s hlbokou nedôverou k problémom, ktoré filozofia zdedila od Descarta, Huma a Kanta. Dúfali, že filozofiu ochránia pred metafyzickým idealizmom a morálne a náboženské ideály pred empiricistickým alebo pozitivistickým skepticizmom. Ich naturalizmus spojili s anti-fundacionálnym, holizmom a teóriou významu W. O. Quine, H. Putnam a D. Davidson – filozofii jazyka, ktorí sú často zaradovaní do pragmatikkej tradície. Táto tradícia rezonuje aj v práci T. Kuhna a neskorého L. Wittgensteina.

1. Klasický pragmatizmus

Peirce, James a Dewey, často spomínaní ako traja „klasickí pragmatikci“, mali veľmi odlišné filozofické záujmy. Ich koncepcie sa okrem spoločnej opozície voči korespondenčnej teórii pravdy

a „reprodukčnej teórii“ poznania extenzívne nekryjú. Aj keď každý z nich poznal a uznával ostaných dvoch, nemysleli si o sebe, že patria k organizovanému, usporiadanému filozofickému hnutiu. Peirce sa považoval za Kantovho žiaka, ktorý vylepšil Kantovo učenie o kategóriách a jeho koncepciu logiky. Ako matematik a laboratórny vedec sa vo väčšej miere ako James a Dewey zaujímal o tieto oblasti kultúry. James nebral príliš vážne ani Kanta ani Hegela, viac ako Peirce a Dewey sa však zaujímal o náboženstvo. Dewey, hlboko ovplyvnený Hegelom, bol neľútostným anti-kantovcom. V centre jeho myslenia boli skôr vzdelávanie a politika ako veda a náboženstvo.

Peirce bol vynikajúcim, tajomným a produktívnym učencom, ktorého spisy je ťažké usporiadať do koherentného systému. Dnes je najznámejší ako priekopník v teórii znakov a svojimi logickými a sémantickými prácami, ktoré vznikli súčasne a sú čiastočne zhodné s prácami Fregeho. Peircovo chápanie skúmania ako riešenia praktického problému bolo doplnkom jeho kritiky kateziánskej a (empirickej) idey „bezprostredného poznania“ a projektu konštitúvania poznania na seba-evidentných základoch (či už racionalistických alebo empirických).

Peirce mal námietky voči Jamesovmu výkladu svojich ideí, nakoľko jeho komplexné uvažovanie narába s temným a idiosynkratickým učením „scotovského realizmu“, v ktorom sa realita univerzálií chápe ako potencionality alebo dispozície. Peirce mal k metafyzickému idealizmu väčšie sympatie ako James, a Jamesovu verziu pragmatizmu považoval za zjednodušenie a redukcionizmus. James sám však považoval pragmatizmus za spôsob, ako sa vyhnúť akémukoľvek redukcionizmu a za obhajobu tolerancie. Vo svojej *Vôňi verít* (1896) sa pokúsil čiastočne zmerať vedu a náboženstvo tým, že ich považoval za užitočné nástroje pre odlišné, neprotirečiacie si účely.

Aj keď James mnohé metafyzické a teologické spory považoval prinajlepšom za prejav rozmanitosti ľudskej povahy pokúsil sa, vzbudovať alternatívu k antinabozenskému pozitívizmu, ktorý učieval súdobú vedu. Súhlasne citoval Papiniho popis pragmatizmu ako „chodby v hoteli s nespočetným množstvom otvorených dverí. V jedných môžete nájsť človeka, ktorý píše ateistický spis, v iných kľúčiaceho človeka, ktorý prosí o vienu, v tretích chemika, ktorý skúma vlastnosti telies... chodba patrí všetkým a každý musí po nej prejsť“. Nazdával sa, že všimnúť si dôsledky vier na skutky je jediný spôsob komunikácie, prekonávajúci rozdiely medzi povahami, akademickými disciplínami a filozofickými školami.

Dewey sa vo svojom ranom období pokúsil dať dohromady Hegela a evanjelické kresťanstvo. Aj keď odkazy na kresťanstvo sa z jeho prác okolo roku 1900 takmer vytratil, v esejí o Emersonovi z roku 1903 sa ešte stále tešil na vývin „filozofie, ktorá nekarhá náboženstvo a ktorá si je vedomá svojho priateľstva s vedou a umením“. Antipozitivistický sklon klasického pragmatizmu bol prinajmenšom taký silný ako jeho antimetafyzický postoj, a tak James i Dewey boli napádaní zo strany empiristickej ľavice a súčasne idealistickej pravice – B. Russellom a F. H. Bradleym. Obidvaja považovali pragmatistov za nejasných a nezaujímavých mysliteľov. Tento druh kritiky sa opakoval aj neskôr u Carnapových žiakov, z ktorých väčšina odmietla klasických pragmatistov ako nedostatočne presných a argumentatívne vágnych.

James napísal niekoľko pozoruhodných esejí o etike – predovšetkým *Morálny filozof a morálny život* (1891), v ktorej, pripomínajúc Millov *Utilitarianizmus*, hovorí, že každá túžba a potreba majú *prima facie* právo, aby sa naplnili a že len súperiace želania a potreby môžu poskytnúť dôvod ponechať ich neuspokojené. James ani Peirce sa o morálnej alebo politickej filozofii nepokúšali systematicky diskutovať. Dewey však počas svojho života písal o tejto oblasti obšírne – počnúc *Náčrtom kritického teórie etiky* (1891), cez *Ľudskú povahu a správanie* (1922) až po *Teóriu hodnotenia* (1939).

Dewey neliehal, aby sme nerobili príliš ostré rozdiely medzi morálnym uvažovaním a návrhmi na zmeny sociálno-politických inštitúcií a vzdelávania (o ňom písal veľmi veľa, v knihách, ktoré značne kolidovali s praxou v mnohých krajinách). Zmeny individuálnych postojov, verejnej politiky a stratégie akultúracie chápal ako tri navzájom prepojené aspekty postupného vývinu slobodnejších, demokratickejších spoločností a lepšieho druhu ľudí, ktorý by sa mohol vyvinúť v rámci takýchto spoločností. Všetky Deweyho knihy sú presiaknuté pre deväťnásť storočie typickým presvedčením, že ľudské dejiny sú príbehom rozširovania ľudskej slobody, ako aj nádejou nahradiť platonickú koncepciu filozofa ako „diváka času a večnosti“ menej profesionalizovanou, politickejšie orientovanou koncepciou.

V *Rekonštrukcii filozofie* (1920) napísal, že „pod zámenkou hovoriť o poslednej skutočnosti sa filozofia zapodievala vzácnymi hodnotami, stelesnenými v spoločenských tradíciách... vytrýsla zo zrážky medzi spoločenskými cieľmi a z konfliktu medzi zdedenými ustanovizňami a nezúčiteľnými sklonmi doby“. Úlohou budúcej filozofie nie sú podľa neho nové riešenia tradičných problémov, ale objasňovanie „ľudských ideí vo vzťahu k spoločenským a mravným

zápasom doby". Túto koncepciu filozofie, ktorá sa vyvíjala od Hegela a ponášala sa na Marxovu, izolovala Deweyho (najmä po vzniku analytickej filozofie) od kolegov, ktorí sa na svoj obor pozerali ako na štúdium užších a presnejších otázok – otázok, ktoré sa v priebehu ľudských dejín podstatnejšie nezmenili.

2. Pragmatizmus po lingvistickom obraze

Peirce patril k prvým filozofom, ktorí zdôrazňovali význam znakov. „Slovo alebo znak, ktoré človek používa, je človek sám“, píše, „... môj jazyk je súhrnom mňa samého; pretože človek je myslenie“. S výnimkou C. I. Lewisa a Ch. Morrisa však filozofi nepovažovali Peirceovu prácu o znakoch za veľmi vážnu. Fakticky po desaťročia Peirce nebol širšie čítaný: nikdy neverejným niakú filozofickú knihu a väčšina jeho článkov bola zozbieraná a znova publikovaná až v tridsiatych rokoch.

Filozofiu v anglicky hovoriacom svete však v tých časoch už transformovali obdivovatelia Fregeho, osobitne Carnap a Russell. Uskutočnili to, čo G. Bergmann nazval „lingvistickým obratom“ vo filozofii. Mysleli si, že by bolo užitočnejšie a hodnoternejšie a poskytlo by to skôr jasné a presvedčivé výsledky, ak by filozofi diskutovali radšej o štruktúre jazyka než – ako Locke a Kant – o štruktúre mysle alebo skúsenosti. Rani analytici filozofov však spájali tento obrat s oživením tradičnej empiristickej idey, že zmyslové vnímanie je základom empirického poznania – idey, ktorú idealisti a klasickí pragmatci na začiatku nášho storočia spoločne odmietli. Títo filozofi trvali aj na striktnom odlišení konceptuálnych otázok (analogia Kantových *transcendentálnych* otázok), ktoré sú dnes reinterpretované ako otázky o význame lingvistických výrazov a empirických otázok o faktoch.

Až potom, čo tento rozdiel spochybnil Quine v prelomovej práci *Dve dogmy empiricizmu* (1951), sa pragmatizmus opäť dostáva do pozornosti. James a Dewey boli v období zenitu logického pozitivizmu považovaní za predchodcov logickopozitivistického kritéria verifikácie empirického významu, avšak, žiaľ, chýbali im mocné analyticke nástroje, ktoré priniesla nová logika. Quinovo tvrdenie, že empirické pozorovanie lingvistického správania neumožňuje odhaliť rozdiel medzi nutnými, analytickými pravdami a náhodnými, syntetickými, a predsa nepochybými pravdami, však prispelo k oživeniu pragmatistickej kombinácie holizmu, antifundacionalizmu a naturalizmu.

Toto tvrdenie bolo posilnené inými publikáciami, ktoré sa objavili v podstate súčasne s Quinovými. Wittgensteinove *Filozofické*

skúmania (1953) zosmiešnili ideu, že logika je „čosi posvätné“ a že je podstatou filozofie, ideu, ktorú mladý Wittgenstein spoločne zasiaval s Russellom. Táto kniha súčasne oživila pragmatistickú požiadavku, aby sa väčšina filozofických problémov skôr odstránila ako vyriešila. Star *Empiricismus a filozofia mysle* (1953) Wilfrida Sellarsa oživila tak Peirceov útok na ideu „priamej skúsenosti“, ako aj jeho názor, že mentálna intencionalita je odvodená skôr z lingvistickej intencionality ako naopak. Tento článok mal v Amerike taký istý zničujúci účinok na pojem „zmyslové dáta“, a tým na empiristické korene logického pozitivizmu, ako v tom istom čase práce J. L. Austina v Británii. Práce Sellarsa a Austina viedli k strate prestíže empirizmu, ktorý sa tradične išli pozornosti v anglofónnom filozofickom svete.

O niečo neskôr *Štruktúra vedeckých revolúcií* (1962) Thomasa Kuhna prelomila pozitivistický názor, že prírodné vedy, pretože ponúkli paradigmaticky racionálne metódy a postupy, by mali byť imitované ostatnou kultúrou. Dôsledkom týchto rôznych anti-empiristických a anti-pozitivistických prác bolo, že mnohí post-pozitivistickí analytici filozofov sa stali povolínejší voči Deweyho nedôvere ku karteziansko-kantovskej problematike modernej filozofie. Hilary Putnam, najznámejší súčasný filozof, identifikujúci sa ako pragmatista, píše uznanlivo o všetkých troch klasických prameňoch, vyzdvihujúc ich neochotu rozlišovať „svet ako je osebe“ od sveta, ako sa javí vo svetle ľudských potrieb a záujmov.

Podľa Putnana „podstatou pragmatizmu... bolo zdôrazňovanie stanoviska aktéra. Ak zistíme, že musíme zaujať určitý postoj, použiť určitý *konceptuálny systém*, keď sme zaujali praktickú aktivitu...“ potom nemusíme súčasne zdôrazňovať, že to nie je reálny spôsob, ako sú veci osebe“. Putnam tvrdí, že naše morálne sudy nie sú ani viac, ani menej *objektívne* ako naše vedecké teórie a nie sú ani viac, ani menej racionálne prijaté. Súhlasí s Deweym, že pokus pozitivistov oddeliť *fakt* od *hodnoty* je práve tak beznádejný, ako ich pred-quinovský pokus oddeliť *fakt* od *jazyka*.

Putnam dospel aj k obrane najznámejšej a najspornejšej doktríny klasického pragmatizmu: tzv. *pragmatistickej teórie pravdy*. Peirce sa vyjadril, že „názor, ktorý je predurčený ku konečnému súhlasu všetkých, ktorí skúmajú, je to, čo rozumieme pravdou, a objekt reprezentovaný týmto názorom, je skutočnosť“. Putnam oživil túto ideu tvrdením, že dokonca aj keď nemôžeme nasledovať Peircea v definovaní *pravdy* ako *idealizovanej racionálnej tvrditeľnosti*, tento pojem je ako regulatívny ideál neoddeliteľný od chápania pojmu pravda. Korešpondenčnú teóriu pravdy napádal tvrdením, že akákoľvek

korešpondencia viery a reality môže existovať len voči skutočnosti s určitým popisom a že nijaká takáto deskripcia nie je ontologicky alebo epistemologicky privilegovaná. Putnam nasleduje Nelsona Goodmana v názore, že „nejestvuje nijaký jediný spôsob, ako svet je“.

3. Pragmatizmus ako anti-reprezentacionalizmus

Putnam je opatrný, potvrdzuje však Jamesovo stanovisko, že „pravda... je len nápomocná nášmu spôsobu myslenia práve tak, ako je *správny* nápomocná nášmu spôsobu správania“. Túto formuláciu napadli Jamesovi súčasníci – v horšom prípade – ako výzvu k sebaklamu, a v lepšom prípade ako zámenu pravdy zdôvodnením. Dewey sa chcel vyhnúť tejto polemike, prestal používať slovo *pravda* a namiesto toho hovoril o „zdôvodnenej trvdielnosti“. Neochránilo ho to však pred obvinením z konfúznosti a nedôslednosti. Russell pri hodnotení Deweyho, povedal: „mám v sebe hlboký inštinkt, ktorý odmieta (Deweyho) inštrumentalizmus: inštinkt kontemplácie a inštinkt vzdať sa vlastnej osobnosti“. On i mnohí iní kritici sa ponosovali, že pragmatizmus nie je schopný vysvetliť večnosť a absolútnosť pravdy – fakt, že ak je veľa, ktorá neobsahuje nijaké dôkazy, pravdivá, potom pravda je celkom závislá na zmenách ľudských potrieb a cieľov. Putnamov prístup k pravde sa chce vyhnúť zdaniu relativizmu a uniknúť výčitkám, ako sú Russellove.

Napríek paradoxnému nádychu a zdanivému relativizmu však Jamesova požiadavka predstavuje najsilnejší bod pragmatizmu: jeho nesúhlas s diskontinuitou medzi ľudskými schopnosťami a schopnosťami ostatných živočíchov. Pragmatisti sa vážne odovzdali Darwinovi. Uznali, že ľudia sú v živočíšnom kráľovstve jedineční tým, že majú jazyk, avšak upozorňovali, že jazyk treba chápať skôr ako nástroj než ako obraz. Postupný druhový vývin jazyka je ľahko vysvetliteľný v darvinistických termínoch tak ako postupný vývin kopije alebo nádoby, ťažšie je však vysvetliť, ako mohol nejaký druh nadobudnúť schopnosť *reprezentovať* univerzum – osobine univerzum ako skutočne je (v protiklade k tomu, ako je vhodné popísané vo vzťahu ku konkrétnym potrebám druhu).

V slabom zmysle termínu *reprezentácie*, samozrejme, možno povedať, že daždovka alebo termosiat obsahujú „reprezentácie prostredia“, nakoľko oboje má vnútorné usporiadanie, ktoré zodpovedá za reakcie na určité stimuly. Nemá však veľký zmysel pýtať sa, či sú tieto reprezentácie „presné“. Filozofi, ktorí berú epistemologický skepticizmus vážne (nie ako pragmatistu), používajú silnejší zmysel *reprezentácie*, v ktorom má zmysel pýtať sa, či spôsob, ktorý

najlepšie vyhovuje ľudským cieľom popísať univerzum, je presnou reprezentáciou univerza, ako je osebe.

Idea, že poznanie je presná reprezentácia a idea, že skutočnosť má nejakú vlastnú vnútornú povahu, sú od seba neoddeliteľné a pragmatisti odmietajú obe. Odmietaním týchto ideí odmietajú problematiku realizmu a antirealizmu – otázku, či existuje alebo nie „objektívny fakt“ napríklad pre matematiku alebo etiku, resp. či viery v týchto oblastiach sú pokusmi zodpovedať skutočnosti. Čokoľvek by sme povedali o pravde, hovoria pragmatisti, nepodarí sa nám tým dať zmysel pojmu *korešpondencia*, ani „presnej reprezentácii spôsobu, ako sú veci osebe“.

Donald Davidson je filozof jazyka, ktorého práca najviac pripomína pokusy klasických pragmatistov byť vernými Darwinovi. Davidson povedal (v štúdiu *Mýtna subjektivity*), že „viery sú pravdivé alebo nepravdivé, nereprezentujú však nič. Je dobré zbrať sa reprezentácii a spolu s nimi aj korešpondenčnej teórie pravdy, pretože je to myslenie, že jestvujú reprezentácie, čo plodí myšlienky relativizmu“. Tvrdil (v štúdiu *K vlastnej myšlienke pojmovej schémy*), že sa potrebujeme zbrať toho, čo nazýva „treťou dogmou empirizmu“ – rozlišovania medzi myslou alebo jazykom ako organizujúcimi schémami, a čímisi ďalším (napríklad zmyslovou mnohostrannosťou, svetom) ako organizovaným obsahom – kantovskej verzii dualizmu subjektu a objektu. V štúdiu *Mily neporiadok epitafov*, ktorá bola pokusom radikalizovať a rozšíriť Quinov naturalistický prístup na štúdium jazykového správania, navrhol, aby sme „odstránili hranice medzi znalosťou jazyka a znalosťou sveta vôbec“ a že „nejestvuje nič také ako jazyk, ak je jazyk niečo také, čo mnohí filozofi a lingvisti predpokladali“.

Davidson si však neželá, aby bol označovaný za pragmatistu, pretože stotožňuje pragmatizmus s neuskutočniteľným pokusom redukovat' pravdu na určitú formu trvdielnosti, čím ju robí skôr epistemickým než len sémantickým pojmom. Na rozdiel od Peirca a Putnama, Davidson si myslí, že by sme s pravdou mali zaobchádzať ako so základným termínom a nemali sa pokúšať revitalizovať korešpondenčnú teóriu pravdy, ani ju nahrádzať nejakou lepšou teóriou pravdy. Davidsonova stratégia je zhrnutá v jeho odpotúčaní (v štúdiu *Štruktúra a obsah pravdy*), aby sme nehovorili, „že pravda je korešpondencia, koherencia, zdôvodnená trvdielnosť, ideálne doložená trvdielnosť prijímaná v diskusií tých správnych ľudí, že je tým, čo najskôr veda potvrdí, čo vysvetľuje konvergenciu jednotlivých vedeckých teórií alebo úspech našich bežných vier“. Nemali by sme, hovorí v tej istej štúdiu, ponúkať analýzu významu slova *pravda*, ale

skôr sa obmedziť na popis „konečného zdroja objektivity aj komunikácie“, t. j. na „trojuhelník hovorca, interpret a svet, ktorý určuje obsahy myslenia a reči“. Problém korešpondenčnej teórie podľa Davidsona spočíva v tom, že odrezáva *interpretov* stranu trojuholníka a narába s pravdou ako so vzťahom, ktorý sa *odohráva* medzi hovorcom a svetom.

Ak postupujeme podľa Davidsonových rád, môžeme sa vzdať pragmatistickej teórie pravdy bez toho, aby sme opustili darwinovský naturalizmus, ktorý sa táto teória v paradoxnej forme pokusila artikulovať. Takýto naturalizmus však má za následok zrieknutie sa mnohých problémov súčasnej filozofie. Ak pravda nikdy nebude menom vzťahu (*korešpondencia, reprezentácia, správnosť, zhoda*) medzi vetami a non-vetami, nie je dôvod pyľať sa, či tento vzťah pre určité vety platí (napríklad pre správy o pozorovaní alebo vedecké teórie) a pre iné neplatí (napríklad pre vety o číslach alebo hodnotách). V tomto druhom bode sa Putnam a Davidson zhodujú.

Michael Dummett oprávnenne pripomína, že problematika realizmu a antirealizmu je jadrom západnej filozofickej tradície. Ak má pravdu, a ak má Davidson pravdu v názore, že by sme sa tejto problematike mali vzdať, potom Jamesov a Deweyho návrh ako ukončiť tradície a zdaniivo sterilné škrípky medzi materialistami a idealistami, pozivitistami a metafyzikami, veriacimi a ateistami, citeľmi vedy a citeľmi poézie, vyzerajú sľubnejšie. Jadrom učenia oboch pragmatistov nebola žiadna konkrétna doktrína o povahe pravdy, poznania alebo hodnot, ale skôr nádej, že filozofia by sa mohla obnoviť únikom od tradičných dualizmov (subjekt-objekt, myseľ-svet, teória-prax, mravnosť-rozumnosť), ktoré vo vede a v súčasných sociálnych zmenách, ako verili, zastarali.

Klasickí pragmatisti sa považovali za reakciu na Darwinia v tom istom zmysle, ako veľkí filozofi sedemnásteho a osemdesiateho storočia reagovali na Galilea a Newtona. Filozofi ako Descartes, Locke a Kant sa pokúsili prispôsobiť staré, vzácne, morálne a duchovné tížby novému vedeckému vývinu. James a Dewey si mysleli, že tieto pokusy zastarali Darwinovým novým výkladom pôvodu druhov a že je potrebné uskutočniť nové pokusy. Ak môžeme čítať Quinovu a Davidsonovu naturalizáciu sémantiky ako pokračovanie pokusov filozofie vyrovnáť sa s Darwinom, môžeme týchto dvoch filozofov čítať aj ako pokračovanie väčšieho podujatia, ktoré inaugurovali James a Dewey.

4. Pragmatizmus a sebaobraz ľudskosti

Pragmatizmus môžeme dať do širšieho kontextu tým, že opustíme vzťah k tradičnému empirizmu na jednej a k lingvistickému obratu na druhej strane. Väčšina filozofie dvadsiateho storočia sa venovala kritike názoru, ktorý spoločne zastávali Platon aj Aristoteles, že schopnosť poznať veci také, aké skutočne sú, je pre človeka podstatná. Filozofi ovplyvnení Nietzscheom – osobitne Heidegger, Sartre a Derrida – sa postavili proti myšlienke, že poznávanie je špecifickou ľudskou schopnosťou. Heideggerovo chápanie skúmania ako určitého zvládania situácií v jeho diskusií o *Vorhandenheit* v *Bytí a čase* má veľa spoločného s Deweyho a Kuhnovým pokusom vidieť vedecký pokrok ako riešenie problémov – skôr ako prekonávanie prekážok uspokojovania ľudských potrieb než ako konvergenciu k zvláštnemu, špecificky poznávaciemu vzťahu k realite. Dewey i Heidegger považovali za slabosť Grékov to, že hľadali istotu. A nesúhlasili ani s tradičným predpokladom, že popri všetkých iných potrebách človeka jestvuje ešte potreba poznať pravdu.

Heideggerova kritika tzv. „onto-teológie“ – Západnej filozofie chápanej ako série pokusov nájsť úiechu a podporu v nečasovosti – má veľa spoločného s Deweyho kritikou tzv. „intelektualizmu“. Obidvaja chápali tradíciu, ktorá sa začala u Platóna, ako sebaklamný pokus uprednostňovať vecné pred dočasnými. Takto ju chápali aj Bergson a Whitehead, zakladatelia tradície známej ako *filozofia procesu*, tradície, ku ktorej James (osobitne v *Esséjách o radikálnom empirizme*) významne prispel. Toto znehodnotenie večného je charakteristické pre veľkú časť filozofie dvadsiateho storočia. Nájdeme ho v Jamesovej kritike Bradleyho, Putnamovej kritike tvrdenia Bernarda Williamsa, že môžeme používať „absolútny pojem sveta“ ako regulatívny ideál skúmania, v Heideggerovej kritike Husserla a v Derridovej kritike Heideggera.

Znehodnotenie večnosti znamená aj znehodnotenie idey večnej pravdy i predpokladu, že poznanie večnej pravdy je špecifickou ľudskou aktivitou. Z davidsonovského práve tak ako z deweyovského pohľadu jediným zmyslom učenia, že pravda je večná, je dať do protikladu pravdu a zdôvodnenie (ktoré spravidla nie je ani večné, ani absolútne, pretože sa to zvyčajne vzťahuje na štruktúru tých, ktorým sa určité zdôvodnenie ponúka, a teda je vo vzťahu k historickým okolnostiam). Tento protiklad však môže byť formulovaný bez toho, aby sme narábali s pravdou ako s menom cieľa, ktorý sa má dosiahnuť, alebo s menom objektu, ktorý má byť obdivovaný. Davidsonovo chápanie pravdy nám bráni považovať skúmanie za podriadené normám získavania pravdivých vier popri normách

získavania adekvatného zdôvodnenia. Okrem hľadania zdôvodnenia nejstviuje spôsob, ako hľadať pravdu.

Zdôvodnenie sa stáva lepším, ak sa spoločenstvo, ktorému je predložené, stáva vzdelanejším a komplexnejším, ak si je viac vedomé možných zdrojov svedectva a schopnejšie vytvárať nové imaginatívne hypotézy a návrhy. Preto pragmatisti umiestňujú schopnosť tvoriť komplexné a imaginatívne spoločenstvá do centra svojej predstavy o ľudskosti, ktorá prekonáva schopnosť vedieť. Dewey a Putnam sa zhodujú v tom, že cieľom skúmania je to, čo Putnam nazýva *ľudský rozkvet* – forma ľudského života, ktorá je možná v slobodnej, demokratickej, tolerantnej, egalitárskej spoločnosti. Takou je spoločnosť, kde sa rozvíjajú umenie a vedy a v rámci ktorých je tolerovaná idiosynkrázia.

Zreteľná odlišnosť medzi Jamesom, Deweyom a Putnamom na jednej a Nietzsche, Heideggerom a Foucaultom na druhej – medzi dvomi najvýznamnejšími prídmami revolvy dvadsiateho storočia proti gréckemu sebaobrazu ľudskosti – je, že títo traja Európania nesúhlasia s entuziazmom a optimizmom Američanov, pokiaľ ide o liberálnu a demokratickú spoločnosť. Dôraz na dôslednú autenticitu osamelého individua u Nietzscheho a raného Heideggera a ich povýšenie vôle ako protikladnej intelektu sú rovnako cudzie Deweymu a Putnamovi (aj keď nachádzajú určitú odozvu u Jamesa). Skôr ako nahradenie intelektu vôľou na spôsob Schopenhauera, nahádzajú pragmatisti poznanie láskou na spôsob Kierkegardovho kontrastu medzi Sokratom a Kristom.

Pre Deweyho, pragmatistu, ktorý uvažoval najodvážnejšie a rozvinul najväčší historický typ sebaobrazu, veľkosť ľudských bytosti spočíva v ich schopnosti stať sa občanmi liberálnej demokratickej spoločnosti, spoločnosti, ktorá sa systematicky usiluje hľadiť za vlastné obmedzenia – so zreteľom nielen na dnes ponížené a marginalizované ľudské bytosti, ale aj s ohľadom na tvorivé intelektuálne a umelecké iniciatívy. Toto je schopnosť, ktorá nás najjasnejšie oddeľuje od iných živočíchov. Predpokladá, pravdaže, schopnosť používať jazyk, ale pre Deweyho to, že máme jazyk, a teda myslenie, neznamená prenikať cez javy k pravdivej povahe skutočností, ale skôr umožňovať sociálnu konštrukciu nových skutočností, ale skôr nebol médiom reprezentácie, ale spôsobom koordinácie ľudských aktivít na zväčšenie rozsahu ľudských možností. Tieto procesy koordinácie a zväčšovania, ktoré tvoria kultúrnu evolúciu, nemajú predurčené ciele ako sú Boh alebo Pravda o nič viac, ako je biologická evolúcia predurčená takým cieľom, ako je Ideálna životná

forma. Deweyho predstava sa vždy týka skôr proliferujúcej novosti než konvergencie.

Naturalistické ladenie pragmatizmu, úsilie vytvoriť sa s Darwinom, si takto, z Deweyho pohľadu, dôležité najmä ako ďalšia stratégia posunu pozornosti filozofov od problémov metafyziky a epistemológie k potrebám demokratickej politiky. Dewey raz povedal, že súhlasí s Platonom, že politika je „veda o celku“, čo je poznánka, ktorou sumarizoval nasledujúci sled uvažovania: Zisťovať, čo existuje, je zisťovaním toho, aké popisy vecí budú najlepšie spĺňať naše potreby. Zisťovať, aké potreby by sme mali napĺňať, je úlohou spoločného zamyslenia sa nad tým, čím by ľudské bytosti mohli byť. Takéto kooperatívne skúmanie možnosti seba-transcendencie sa najlepšie uskutočňuje v rámci demokratickej spoločnosti. Filozofi by sa preto mali prestať pýtať na povahu skutočnosti alebo poznania a namiesto toho sa pokúsiť posilňovať a zdokonaľovať inštitúcie takejto spoločnosti objasňovaním „ľudských ideí vo vzťahu k sociálnym a mravným sporom súčasnosti“.

PRAGMATIZMUS A FILOZOFIA

Platonisti, pozitívisti a pragmatisti

Esaje v tejto knihe* sú pokusom vyvodit' dôsledky z pragmatickej teórie pravdy. Podľa tejto teórie, pravda nepatri k tým záležitosiam, pri ktorých by sa naše očakávania mali spájať s filozofickými zaujímavou teóriou. Pre pragmatistov je „pravda“ iba pomenovaním vlastnosti, ktorá je spoločná všetkým pravdivým tvrdeniam; je to to, čo majú spoločné tvrdenia: „Bacon napísal Shakespeara“; „Včera pršalo“; „E sa rovná m²“; „Láska je lepšia než nenávisť“; „*Alegória malirstva*“ bolo najlepšie Vermeerovo dielo“; „2 plus 2 sú 4“; „Existujú nevyčísliteľné nekonečnosti“. Pragmatisti pochybujú o tom, že sa dá o tejto spoločnej vlastnosti povedať ešte čosi viac. Pochybujú o tom z rovnakého dôvodu, kvôli ktorému pochybujú, že sa dá ešte čosi viac povedať o spoločnej vlastnosti takých mravne chvályhodných činov ako: Zuzana odišla od manžela; Amerika vstúpila do vojny proti nacistom; Amerika odtlahla z Vietnamu; Sokrates neušiel z väzenia; Roger pozbieral odpadky z chodníka; Židia v Mosade spáchali samovraždu. Pragmatisti chápu, že niektoré činy je dobré za určitých okolností vykonať, no pochybujú, že sa dá povedať niečo všeobecne a užitočné, vďaka čomu sú všetky tieto činy dobrými. Určitá výpoveď – alebo získanie schopnosti vypovedať, vedomé osvojenie si presvedčenia – je zdôvodniteľným, chvályhodným činom za určitých okolností. Tým viac však nie je pravdepodobné, že by sme mohli povedať čosi všeobecne a užitočné, vďaka čomu by boli všetky takéto činy dobré – niečo o spoločnej vlastnosti všetkých viet, ktoré by sme mohli tvrdiť.

Podľa pragmatistov, celé dejiny pokusov vyčleniť Pravdu alebo Dobro ako také, či definovať slová „pravda“ a „dobro“, potvrdzujú ich podozrenie, že v tomto smere sa nedá nič zaujímavé dosiahnuť. Hoci, prirodzene, veci sa mohli vyvíjať aj inak. Lebo, i keď je to zvláštne, ľudia objavili, že sa dá čosi zaujímavé povedať o podstate Sily a o definícii „čísla“. Takisto mohli objaviť, že sa dá čosi zaujímavé povedať aj o podstate Pravdy. No v skutočnosti sa tak nestalo. Dejiny pokusov o čosi také, ako aj dejiny kritiky týchto pokusov, sú zhruba súběžné s dejinami literárneho žánru nazývaného „filozofia“ – žánru, ktorý založil Platon. A tak sa pragmatisti dvíhajú na túto platonskú tradíciu ako na niečo, čo sa už prežilo. Neznamená to však, že oni sami musia ponúknuť nové, ne-platonské odpovede na platonské otázky. Skôr

zastávajú názor, že by sme si už viac nemali tieto otázky kľásť. Keď teda nabádajú, aby sme si nekládli otázky o povahe Pravdy a Dobra, neznamenajú tým takú teóriu o povahe reality, poznaní alebo človeka, podľa ktorej „nič také ako Pravda alebo Dobro neexistuje“. Rovnako nezastávajú „relativistickú“ či „subjektivistickú“ teóriu Pravdy a Dobra. Jednoducho by chceli zmeniť tému. Sú v podobnej pozícii ako ateisti, ktorí tvrdia, že skimanie Božej Povahy alebo Vôle nikam nevedie. Títo ateisti nehovorí, že Boh neexistuje; iba si nie sú nacisti v tom, čo by znamenalo tvrdiť, že existuje – rovnako, ako popierať to. Takisto nemajú nijaký zvláštny, dehonestujúci a kacirsky názor na Boha. Jednoducho len pochybujú, že by sme mali používať slovník teológie. Podobne aj pragmatisti sa stále snažia hľadať spôsoby, ako nefilozofickým jazykom vyjadrovať anti-filozofické myšlienky. Preto stoja pred dilemou: ak bude ich jazyk príliš nefilozofický, príliš „literárny“, budú ich obviňovať zo zmeny témy; ak bude príliš filozofický, bude zaťažovaný platonskými predpokladmi, ktoré im znemožnia dospieť k želaným záverom.

Všetko sa komplikuje ešte v dôsledku faktu, že slovo „filozofia“ – tak ako slová „pravda“ a „dobro“ – je dvojzmyselné. „Pravda“ a „dobro“ v bežnom zmysle sú vlastnosti viet alebo činov a situácií. Vo zvláštnom zmysle sú to mená objektov, cieľov alebo vzorov, ktoré možno zbožňovať celým srdcom a dušou – objekty najvyššieho záujmu. „Filozofia“ podobne môže znamenať to, čo Sellars nazýva „pokusom chápať, ako veci v najširšom zmysle navzájom súvisia“. Napríklad Pericles používal tento význam slova „filozofia“, keď chválil Aténčanov za to, že „filozofujú statočne“ (*philosophhein aneu malikias*). V tomto zmysle je Blake rovnako filozofom ako Fichte, Henry Adams dokonca ešte viac než Frege. Nikto by nemal pochybovať, že v tomto zmysle ide o filozofiu, hoci toto slovo môže znamenať aj čosi iné a naozaj čosi oveľa podozrivejšie. V tomto druhom zmysle môže znamenať – nasledujúc Platonov a Kantov vzor – kladenie otázok o podstate určitých normatívnych pojmov (napríklad „pravda“, „rationalita“, „dobro“) v nádeji, že sa nimi budeme lepšie riadiť. Cieľom je poznať viac pravdy alebo konať viac dobra, alebo byť rozumnnejším prostredníctvom poznania Pravdy, Dobra a Racionality. Budem preto písať slovo „filozofia“, používané v tomto druhom zmysle, vždy s veľkým písmenom, aby som lepšie poukázal na to, že Filozofia, Pravda, Dobro a Racionalita sú vzájomne prepojené platonské pojmy. Pragmatisti hovoria, že najväčšou nádejou pre filozofiu je nepraktizovať Filozofiu. Sú presvedčení, že ak budeme rozmyšľať o Pravde, nepomôže nám to hovoriť pravdu, ani uvažovanie o Dobre nám nepomôže v konaní

* Text je úvodom v Rortyho knihe „Dôsledky pragmatizmu“ (*Consequences of Pragmatism*) – poz. ed.

dobrá, ba ani uvažovanie o Racionalite nám nepomôže k tomu, aby sme boli rozumní.

Až potiaľ si moja charakteristika pragmatizmu nevládala jeden dôležitý rozdiel. V rámci Filozofie vždy existoval tradičný rozdiel v názoroch na Podstatu Pravdy, a síce boj (ako ho opísal Platon) medzi bohmi a gigantami. Na jednej strane existovali Filozofi ako sám Platon, ktorí verili v iný svet. Dokazovali, že ľudské bytosti si zasluhujú úctu len preto, že jednou nohou stoja mimo priestoru a času. Na druhej strane – najmä od čias, keď Galileo ukázal, ako možno časo-priestorové udalosti obsiahnuť určitým elegantným matematickým zákonom, o ktorom si Platon myslel, že je možný len v inom svete – existovali filozofi (napríklad Hobbes a Marx), podľa ktorých priestor a čas predstavujú jedinu skutočnú Realitu, a Pravda je Korrespondenciou s touto Realitou. V 19. storočí tento protiklad vykrystalizoval v iný, a síce v protiklad medzi „transcendentálnou filozofiou“ a „empiristickou filozofiou“, medzi „platonistami“ a „pozitivistami“. Tieto názvy boli dokonca i vtedy zúfalé vágne, no každý intelektuál aspoň približne vedel, akú pozíciu vzhľadom na obidva prúdy zaujíma. Byť na strane transcendentality znamenalo myslieť si, že prírodné vedy nie sú posledným slovom, že existuje aj ďalšia Pravda, ktorú treba nájsť. Byť na strane empirizmu znamenalo myslieť si, že prírodné vedy – fakty o tom, ako časo-priestorové objekty fungujú – sú celou Pravdou, ktorá existuje. Postaviť sa na stranu Hegela alebo Greena znamenalo myslieť si, že určitým normatívnym vetám o racionalite a dobre zodpovedá čosi reálne, i keď prírodnými vedami nepostihnuteľné. Postaviť sa na stranu Comta alebo Macha znamenalo myslieť si, že takéto vedy treba buď „zredukovať“ na vedy o časo-priestorových javoch alebo sa nimi vôbec nezaoberať.

Je dôležité si uvedomiť, že aj títo empiristickí filozofi – pozitívisti – stále robili Filozofiu. Podľa prístupu platonistov, ktorý zjednocuje bohov s gigantami, Platona s Demokritom, Kanta s Millom, Husserla s Russellom, by to, čo obýčajní ľudia nazývajú „pravdou“ – súhmi pravdivých tvrdení – malo byť rozdelené na nižšiu a vyššiu oblasť: (podľa Platonovej terminológie) na obýčajnú mienku a pravé poznanie. Je úlohou Filozofa stanoviť nespravodlivý rozdiel medzi takými tvrdeniami ako „Včera pršalo“ a „Ľudia by mali byť vo svojom konaní spravodliví“. Pre Platona bol prvý druh tvrdení čímsi druhoradým, iba *pisits* alebo *doxa*. Druhú tvrdenie, pokiaľ nie je priamo *epistémé*, je prinajmenšom vhodným kandidátom na ňu. Pre pozitivistickú tradíciu, ktorá vedie od Hobbesa ku Carnapovi, je prvé tvrdenie paradigmatou, ako by mala vyzerať Pravda, kým druhé len

čímsi ako predikciou o príkinných následkoch určitých udalostí alebo „výrazom emócie“. To, čo transcendentalistickí filozofi chápali ako duchovné, empiristickí filozofi považovali za emocionálne. To, čo empiristickí filozofi chápali ako úspechy prírodných vied pri odhaľovaní podstaty Reality, transcendentalistickí filozofi považovali za materialistické a pravdivé, no irelevantné voči Pravde.

Pragmatizmus prekonáva dichotómiu transcendentality a empirizmu tým, že spočybňuje ich spoločný predpoklad o tomto rozdiely medzi dvoma druhmi pravdy. Pre pragmatistu totiž pravdivé výroky nie sú pravdivými preto, že korešpondujú s realitou, a tak sa ani netreba znepokojovať tým, ktorému druhu reality majú tieto vedy zodpovedať – a netreba sa znepokojovať ani kvôli tomu, čo ich robí pravdivými. (Práve tak, ako sa netreba znepokojovať, ak sa už človek raz rozhodol, čo urobiť, kvôli tomu, či v Realite existuje niečo, čo bude oprávňovať jeho konanie.) Takže pragmatista nevidí žiadnu potrebu znepokojovať sa, či mal pravdu Platon alebo Kant v tom, ako zdôvodniť morálne sudy, ani či absencia tohto zdôvodnenia znamená, že tieto sudy sú „len výrazom emócií“, „konvencii“, alebo či sú „subjektívne“.

Táto bezstarostnosť prináša pragmatistovi pohrdanie od obidvoch druhov Filozofov. Platonista považuje pragmatistu iba za zmäteného pozitívistu. Pozitívista v ňom vidí pomocníka a služobníka platonizmu kvôli znevražovaniu rozdielu medzi Objektívnou Pravdou – druhom pravdy, ktorá sa získava „vedeckou metódou“ – a vetami, ktorým chýba presná „korešpondencia s realitou“, k akjej môže viesť len táto metóda. Obaja sa zhodujú v názore, že pragmatista nie je skutočný filozof, nakoľko nie je Filozof. Pragmatista sa snaží brániť tvrdením, že možno byť filozofom práve tak, že budeme anti-filozofom, že najlepším spôsobom, ako filozofiu zachovať, je upustiť od toho, čím sa zaoberajú platonisti i pozitívisti, a teda vzdať sa predpokladov Filozofie.

Jednou z ťažkostí pragmatistu pri objasňovaní vlastného stanoviska je, že musí zapasovať s pozitivistami o pozíciu radikálneho anti-platonistu. Chce napádať Platona inými zbraňami než pozitívista, no na prvý pohľad sa javí len ako ďalší typ pozitívistu. Spoločne s ním uznáva baconovský a hobbesovský pojem poznania ako moci, ako nástroja na vyrovnávanie sa s realitou. No tento baconovský pojem dovádza do krajnosti, čo pozitívista nerobí. Úplne sa vzdáva pravdy ako korešpondencie s realitou a hovorí, že moderná veda nám nepomáha vyrovnávať sa s realitou preto, že s ňou korešponduje, ale že nám to jednoducho umožňuje. Jeho argumentom je, že ani niekoľko storočí úsilia nedokázalo urobiť pojem

„korešpondencie“ zaujímavým (nech už ide o korešpondenciu myšlienok s vecami alebo slov s vecami). Pragmatista z toho vyvodzuje ponaučenie, že výrok „pravdivé vety platia, pretože sú v zhode s vecami samotnými“ nie je o nič jasnejší než výrok „je to dobré, pretože to zodpovedá Mravnému Zákonom“. Obidva výroky v očiach pragmatistu sú len prázdnyimi metafyzickými komplimentmi – takými neškodnými, ako slovné poľapčávanie úspešného výskumníka alebo činovníka po chrbte, no znepokojujúcimi, ak sa berú vážne a „objasňujú“ filozoficky.

Pragmatizmus a súčasná filozofia

Medzi súčasnými filozofmi sa pragmatizmus považuje za mŕtve filozofické hnutie, také, ktoré prekvetalo v prvých rokoch tohto storočia v dost' provinciálnej atmosfére a neskôr bolo buď odmietnuté alebo prekonané. Veľkí pragmatisti – James a Dewey – sa niekedy vzdávajú pre svoju kritiku platonizmu (napríklad Dewey pre kritiku tradičných koncepcií výchovy, James pre kritiku metafyzických pseudoproblémov). No ich anti-platonizmus považujú analytici filozofi za nedostatočne prísny, kým neanalytici filozofi za nedostatočne radikálny. Pre tradíciu, ktorá pramení v logikom pozitívizme, pragmatistický útok na „transcendentálnu“ kvázi-platonickú filozofiu si vyžaduje zosťrenie oveľa starostlivejšou a detailnejšou analýzou takých výrazov ako „význam“ a „pravda“. ¹ Pre anti-filozofickú tradíciu v súčasnom Francúzsku a Nemecku, ktorá berie za východiskový bod Nietzscheho kritiku oboch prúdov Filozofického myslenia v 19. storočí – pozitivistického aj transcendentalistického –, sú americkí pragmatisti mysliteľmi, ktorí sa nikdy celkom nerozlišli s pozitívizmom, a teda ani s Filozofiou. ²

Myslím, že ani jeden z týchto odmietavých názorov nie je oprávnený. Podľa interpretácie súčasnej analytickej filozofie, ktorú som podal vo *Filozofii a zrkadle prerody*,³ dejiny tohto smeru boli poznačené postupnou „pragmatizáciou“ pôvodných logicko-pozitivistických princípov. Podľa interpretácie súčasnej „kontinentálnej“

filozofie, ktorú chcem podať v knihe o Heideggerovi,⁴ James a Nietzsche paralelne podávajú kritiku myslenia 19. storočia. Ďalej, Jamesova verzia tejto kritiky je lepšia, pretože sa vyhýba „metafyzickým“ elementom, ktoré u Nietzscheho kritizuje i Heidegger, ako aj „metafyzickým“ elementom u Heideggera, ktoré kritizuje Derrida. Podľa môjho názoru, James a Dewey nielen čakali na konci dialektickej cesty, ktorou prešla analytická filozofia, ale čakajú aj na konci tej cesty, ktorou dnes idú napr. Foucault a Deleuze.

Myslím, že analytická filozofia kulminuje u Quina, pozdného Wittgensteina, Sellarsa a Davidsona – čo znamená, že sama seba prekráča a ruší. Títo filozofi úspešne a správne zmazali pozitivistické rozdiely medzi sémantickým a pragmatickým, analytickým a syntetickým, lingvistickým a empirickým, teóriou a pozorovaním. Davidsonov útok na dichotómiu schémy a obsahu⁵ zvlášť sumarizuje a syntetizuje Wittgensteinove úškrtky nad jeho vlastným *Traktátom*, Quinovu kritiku Carnapa a Sellarsov útok na empiristický „mysus daného“. Davidsonov holizmus a koherentizmus ukazujú, čo je jazyk, keď sa zbavíme hlavných predpokladov Filozofie: rozdelenia pravdivých viet na vyššie a nižšie, na vety, ktoré zodpovedajú niečomu, a tie, ktoré sú „pravdivé“ len vďaka ztvorilosti alebo konvencii.

Davidsonovský spôsob chápania jazyka nám umožňuje vyhnúť sa jeho hypostazovaniu spôsobom, akým kartézianska epistemologická tradícia a zvlášť idealistická tradícia, stavajúca na Kantovi, hypostazovali Myšlenie. Je to tak preto, lebo nám umožňuje chápať jazyk nie ako čosi tretie (*tertium quid*) medzi Subjektom a Objektom, ani ako médium, pomocou ktorého sa snažíme formovať obrazy reality, ale ako súčasť ľudského správania. Podľa tohto prístupu, rečová činnosť je jednou z tých vecí, ktoré ľudia robia preto, aby sa prispôsobili svojmu prostrediu. Deweyho pojem jazyka ako nástroja, a nie obrazu, je správny so všetkými jeho dôsledkami. No pri tejto analógii musíme byť opatrní a nesmieme si myslieť, že môžeme tento nástroj – jazyk – oddeliť od jeho užívateľa a skúmať jeho

¹ Práca A. J. Ayera: *The Origins of Pragmatism* (San Francisco: Freeman, Cooper 1968) je dobrým príkladom takéhoto stanoviska.

² Ako príklad tohto prístupu pozri Habermasovu kritiku Peircea v jeho knihe *Knowledge and Human Interests* (Boston: Beacon Press 1968), kap. 6, najmä s. 135.

³ Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press 1979).

⁴ Vychádza v Cambridge University Press v edícii *Modern European Philosophy*. (Pod názvom *Essays on Heidegger and Others* vyšla v Cambridge University Press v r. 1991 – pozn. ed.)

⁵ Pozri Davidson: „On the Very Idea of a Conceptual Scheme“, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 47 (1973-1974), 5-20. (Výsilo v slovenskom výbere Davidsonových esejí vo vydavateľstve Archa v r. 1997 – pozn. ed.) Pozri taktiež môj rozbor Davidsona v 6. kap. in *Philosophy and the Mirror of Nature* ako aj v štúdií: „Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism“ (*Transcendental Arguments and Science*, ed. P. Bieri, R.-P. Horstmann, and L. Krüger [Dordrecht: Reidel 1979]), s. 77-103.

„adekvátnosť“ vzhľadom na dosahovanie našich cieľov. Takýto názor predpokladá, že existuje spôsob, ako sa oddeliť od jazyka, aby sme ho mohli porovnať s čímisi inými. Avšak niet možnosti ako roznyšťať o svete alebo o našich cieľoch inak ako používaním jazyka. Nieкто môže používať jazyk na to, aby kritizoval alebo rozhovoril sa, práve tak ako nieкто môže trénovať svoje telo, aby ho rozvíjal, posilňoval a zväčšoval, no nieкто nemôže chaptat jazyk ako celok vo vzťahu k niečomu inému, na čo sa jazyk vzťahuje alebo k čomu je prostriedkom. Umenie a veda – a filozofia ako ich sebareflexia a integrácia – sú takým procesom zväčšovania a posilňovania. No filozofia, snaha povedať „ako sa jazyk vzťahuje k svetu“ tak, že povieme, vďaka čomu sú určité veľké pravdivé alebo určité činy a postoje dobré a racionálne, je podľa tohto názoru nemožná.

Nie je možné vyskociť z vlastnej kože – z tradícií, jazykových aj iných, v ktorých roznyšľame i kritizujeme – a porovnávať sa s čímisi absolútnym. Túto platonskú požiadavku uniknúť z konečnosti nášho času a priestoru, z iba „konvenčných“ a náhodných aspektov nášho života, má na svedomí pôvodne Platonovo rozlíšenie medzi dvoma druhmi pravdivých tvrdení. Tým, že holistický, pragmatizujúci prúd v analytickej filozofii napadol tento rozdiel, pomohol nám pochopiť ako metafyzická snaha – spoločná takisto zmäteným whiteheadovcom a ostatným „vedeckým realistom“ – funguje. Pomohol nám zanjat skeptický postoj voči ideí, že niektoré vedy (povedzme fyzika) alebo niektoré literárne žánre (povedzme romantická poézia alebo transcendentalistická filozofia) nám poskytujú ten druh pravdivých výrokov, ktoré nie sú len pravdivými výrokmí, ale kúskom Pravdy ako takej. Takéto výroky môžu byť skutočne veľmi užitočné, no niet filozofického vysvetlenia ich užitočnosti. Vysvetlenie ako aj pôvodné zdôvodnenie vyslovenia výroku je veľmi úzko vymedzenou záležitosťou – jeho porovnaním s alternatívnymi vetami, formulovanými v tom istom alebo v iných jazykoch. Takéto porovnávanie je vecou napríklad fyzika alebo básnika, azda aj filozofa – ale nie filozofa ako mimo stojaceho experta na užitočnosť či funkčnosť, prípadne na metafyzický status jazyka alebo myslenia.

Wittgensteinov, Sellarsov, Quinov a Davidsonov útok na rozlišovanie medzi dvoma triedami viet je špeciálnym príspevkom analytickej filozofie k anti-platonistickej požiadavke všadeprítomnosti jazyka. Táto požiadavka je charakteristická tak pre pragmatistov, ako aj pre súčasnú „kontinentálnu“ filozofiu. Tu sú niektoré príklady:

„Človek tvorí slová a slová neznamenajú nič, čo by do nich človek nebol vložil, aj to len kvôli druhému človeku. No nakoľko človek môže myslieť iba prostredníctvom slov alebo iných vonkajších

symbolov, môžeme to povedať aj takto: Človeče, nemáš na mysli nič, čo by sme ťa neboli naučili, aj to iba potiaľ, pokiaľ siahneš po nejakom slove ako interpretácii tvojho myslenia... slovo alebo znak, ktoré človek používa, je človek sám... Tak je môj jazyk súhrnom mňa samého, lebo človek je myšlienka.“ (Peirce)⁵

„Peirce ide veľmi ďaleko v tom smere, ktorý nazývam dekonštrukciou transcendentálne významného a ktorý skôr či neskôr priniesie upokojenie v podobe referencie zo znaku na znak.“ (Derrida)⁷

“(…) *psychologický nominalizmus*, podľa ktorého *všetko* uvedomene si foriem, podobností, faktorov afd., slovom všetko uvedomene si abstrakčných entít – vlastne všetko uvedomene si jednotlivín – je lingvistickou záležitosťou.“ (Sellars)⁸

„Ničo niečím mieniť môžem iba v nejakom jazyku.“ (Wittgenstein)⁹

„Ludská skúsenosť je v podstate jazyková.“ (Gadamer)¹⁰

„Človek sa vytráca spolu s tým, ako bytie jazyka začína stále jasnejšie žiariť nad našim horizontom.“ (Foucault)¹¹

„Hovorenie o jazyku takmer nevyhnutne mení jazyk na objekt... čím sa jeho realita rozplýva.“ (Heidegger)¹²

Tento reifén by nás však nemal viesť k myšlienke, že o jazyku sa odhalilo čosi nové a vzrušujúce – napríklad, že je rozšírený viac, než sa myslelo predtým. Citovaní autori poukazujú len na negatívny

⁵ *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne, Paul Weiss and Arthur Burks (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1933-58), 5:313-314.

⁷ Jacques Derrida: *Of Grammatology* (Baltimore: Johns Hopkins University Press 1976), s. 49.

⁸ Wilfrid Sellars: *Science, Perception and Reality* (London: Routledge and Kegan Paul 1967), s. 160.

⁹ Ludwig Wittgenstein: *Filozofické skúmania* (Bratislava: Pravda 1979), s. 41.

¹⁰ Hans-Georg Gadamer: *Philosophical Hermeneutics* (Berkeley: University of California Press 1976), s. 19.

¹¹ Michel Foucault: *The Order of Things* (New York: Random House 1973), s. 386. (Porovnaj: *Slová a veci* [Bratislava: Pravda 1987], s. 504 – pozn. ed.)

¹² Martin Heidegger: *On the Way to Language* (New York: Harper and Row 1971), s. 50.

aspekt. Hovorina, že pokusy dostať sa späť za jazyk k niečomu, čo ho „zakladá“, alebo čoho je „expression“, alebo voči čomu by mal byť „adekvátnym“, sa neosvedčili. Vsaďteplonnosť jazyka je záležitosťou jeho preniknutia aj do oblastí, ktoré vďaka zlyhaniu rozličných kandidátov na post „priradených princípov“ myslenia zostali prázdne – princípy, ktoré sú prvotné a nezávislé od toho, ako určité kultúry hovorili alebo hovoria. (Medzi kandidátov na také princípy patria jasné a presné idey, fakty, kategórie čistého rozumu, štruktúry predjazykového vedomia a pod.) Peirce, Sellars a Wittgenstein hovoria, že regres v interpretácii nemôže byť zastavený nejakou „intuíciou“, ktorú kartézianska epistemológia považovala za samozrejmit. Gadamer a Derrida hovoria, že v našej kultúre dominoval pojem „transcendencie významného“, podľa ktorého ak tento regres prerušíme, prenikneme od náhodnosti a konvencie k Pravde. Foucault hovorí, že postupne sa vymaňujeme zo zovretia „metafyzického komfortu“, ktorý nám táto Filozofická tradícia poskytovala – a síce z obrazu Človeka, ktorý má „dvojnika“ (dušu, noumenálne Ja), používajúceho jazyk Reality, a nie iba jazyk svojho času a miesta. Konečne, Heidegger varuje, že ak sa pokúsime urobiť z jazyka novú tému Filozofického skúmania, tak iba znovu otvárame bežadnejšie Filozofické hádanky, ktoré sa kladú o povahu Bytia a Myslenia.

Tento posledný moment pripomína, že to, čo Gustav Bergmann nazval „lingvistickým obratom“ by nemalo byť chápané tak, ako to chápajú logickí pozitívi – ako niečo, čo nám umožňuje klásť kantovské otázky bez toho, aby sme museli vstupovať na pôdu psychológie, hovoriac spolu s Kantom o „skúsenosti“ alebo o „vedomí“. Taký bol skutočne pôvodný motív tohto „obratu“,¹³ no (vďaka holizmu a pragmatizmu autorov, ktorých som uviedol) analytická filozofia jazyka bola schopná prekonať tento kantovský motív a osvojiť si naturalistický, behavioristický prístup k jazyku. Tento prístup viedol k tomu istému výsledku ako „kontinentálna“ reakcia na tradičnú kantovskú problematiku, reakcia, akú nachádzame u Nietzscheho a Heideggera. Táto konvergencia ukazuje, že tradičné spájanie analytickej filozofie s hrubozrnným pozitívizmom a „kontinentálnej“ filozofie s útlocičným platonizmom, je *úplne* zavádzajúce. Pragmatizácia analytickej filozofie urobila zadosť nádejám logických pozitívistov, ale nie tým spôsobom, ako sami zamýšľali. Nenašla sa cesta na „zvedčenie“ Filozofie, ale skôr cesta, ako odložiť Filozofiu

nabok. Postpozitivistická podoba analytickej filozofie tak pripomína tradíciu Nietzscheho, Heideggera a Derrida v tom, že začína kritikou platonizmu a končí kritikou Filozofie ako takej. Obe tradície sú teraz v štádiu spochybňovania ich vlastného statusu. Obe žijú medzi zavrhanou minulosťou a hmľistou post-Filozofickou budúcnosťou.

Realistická reakcia (I): analytický realizmus

Skôr než začnem špekulovať o tom, ako by mohla vyzerať post-Filozofická kultúra, mal by som jasne povedať, že môj opis súčasnej filozofickej scény bol zámerné zjednodušený. Až dostať som ignoroval anti-pragmatistický výbuch. Obráz, ktorý som načrtol, ukazuje, ako veci vyzerali pred desiatimi rokmi (t. j. na prelome 60. a 70. rokov – pozn. red.) – alebo aspoň ako sa javili optimistickému pragmatistovi. V ďalšej dekáde (t. j. v priebehu 70. rokov – pozn. red.) došlo na oboch stranách Kanála k reakcii v prospech „realizmu“ a tento termín sa stal synonymom pre „anti-pragmatizmus“. Táto reakcia mala tri rozdielne motívy: (1) názor, že súčasny rozvoj techník analytickej filozofie jazyka spochybnil tradičnú pragmatistickú kritiku „korešpondenčnej teórie pravdy“, prípadne aspoň prinútil pragmatistov odpovedať na niektoré ťažké odborné otázky skôr, než postúpia ďalej; (2) pocit, že „hlbka“, ľudský zmysel tradičných učebnicových „filozofických problémov“ sa podcenili, že pragmatisti znižovali skutočné problémy s pseudo-problémami v bezúčelných orgiách „rozkladu“; (3) pocit, že čosi dôležité zmizlo, ak sa Filozofia ako autonómna disciplína, ako *Fach*, vytratí z kultúrnej scény (podobne ako sa z nej vytratila teológia).

Tretí motív – strach, čo bude, ak bude iba filozofia, ale nie Filozofia – nie je len jednoduchou obrannou reakciou špecialistov, ohrozených nezamestnanosťou. Je to presvedčenie, že kultúra bez Filozofie by bola „iracionalistická“, že by istá vzácna ľudská schopnosť zostala nevyužitá, alebo hlavná ľudská cnosť by prestala byť vzorom. Tento motív je spoločný mnohým profesorom filozofie vo Francúzsku a Nemecku a mnohým analytickým filozofom v Británii a v Amerike. Prví by radi robili čosi, čo nie je iba nekončnou, opakujúcou sa literárno-historickou „dekonštrukciou“ – ktorá je Heideggerovým dedičstvom – „Západnej metafyziky súčasnosti“. Druhí by radi oživilli ducha Ranných logických pozitívistov, pocit, že filozofia je akumuláciou „výsledkov“ tpreživí, rigorózne, predovšetkým kooperatívnej práce na presne stanovených problémoch (ducha, ktorý je charakteristický skôr pre mladého než pre starého Wittgensteina). A tak profesori filozofie na Kontinente vrhajú túžobné pohľady na analytickú filozofiu – zvlášť na tých

¹³ K diskusií o Fregeho novokantovských, anti-naturalistických motívoch pozri Hans Sluga: *Frege* (London: Routledge and Kegan Paul 1980), úvod a kap. 1.

„realistických“ analytických filozofov, ktorí berú filozofické problémy vážne. Naopak, obdivovatelia „kontinentálnej“ filozofie (Nietzscheho, Heideggera, Derridu, Gadamera, Foucaulta) sú oveľa vftanejší na amerických a britských katedrách komparatívnej literatúry a politikologickej než na katedrách filozofie. Na oboch kontinentoch vládne strach, že Filozofia stráca svoj tradičný „vedecký“ status a je vykázaná do „čisto literárnej“ oblasti.

Budem hovoriť o tomto strachu podrobnejšie neskôr, v súvislosti s obrazom kultúry, v ktorej na rozlíšovaní medzi vedou a literatúrou už nezáleží. Tu sa však chcem sústrediť na prvé dva motívy, ktoré som uviedol. Sú späté s dvoma úplne odlišnými skupinami ľudí. Prvý motív je charakteristický pre takých filozofov jazyka ako Saul Kripke a Michael Dummett, druhý pre menej špecializovaných a širšie orientovaných autorov, ako sú Stanley Cavell a Thomas Nagel. Tých, ktorí premenili Kripkeho názory o referencii na realistickú epistemológiu (Harry Field, Richard Boyd a čiastočne Hilary Putnam), budem nazývať „analytickí realisti“. Cavella a Nagela (spolu s ďalšími ako Thompson Clarke a Barry Stroud) budem nazývať „intuitívni realisti“. Títo druhí namietajú, že pragmatistický rozklad tradičných problémov je „verifikacionistický“, t. j. že pragmatisti považujú našu neschopnosť povedať, čo bude platiť ako pravdivé alebo nepravdivé riešenie problému za dôvod na to, aby sme problém odložili stranou. Zastávajú tento názor znamená podľa Nagela nevidieť, že „neriešiteľné problémy nie sú preto ešte nereálne problémy“. ¹⁴ Intuitívni realisti hodnotia verifikacionizmus podľa jeho výsledkov a tvrdia, že pragmatistický názor o všadeprítomnosti jazyka vedie k neschopnosti rozpoznať, že filozofické problémy vznikajú práve tam, kde je jazyk vo vzťahu k faktom nepresný: „Môj realizmus v oblasti subjektívneho vo všetkých jej formách,“ hovorí Nagel, „zahŕňa viernu v existenciu faktorov, ktoré sú mimmo dosahu ľudských pojmov.“ ¹⁵

Analytickí realisti naopak považujú pragmatizmus za nesprávny nie preto, že vedie k povrchnému odmietaniu hlbokých problémov, ale preto, že sa zakladá na fálošnej, „verifikacionistickej“ filozofii jazyka. „Verifikacionizmus“ sa im nepáči nie kvôli jeho metafyzickým plodom, ale preto, že ho považujú za nepochopenie vzťahu medzi jazykom a svetom. Podľa ich názoru Quine a Wittgenstein

¹⁴ Thomas Nagel: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press 1979), s. xii.

¹⁵ Nagel: *Mortal Questions*, s. 171.

nesprávne nasledovali Fregeho, keď si mysleli, že význam – niečo, čo je určované intenciami používateľa jazyka – určuje referenciu, teda to, čo slovo vyčleňuje zo sveta. Na základe „novej teórie referencie“, pochádzajúcej od Saula Kripkeho tvrdia, že teraz sme schopní konstruovať lepší, nefregeovský obraz vzťahov medzi slovom a svetom. Zatiaľ čo Frege, podobne ako Kant, uvažoval o našich pojmoch ako o výsekoch z nediferencovaného konglomerátu v súlade s našimi záujmami (názor, ktorý jasne vedie priamo k Sellarsovu „psychologickému nominalizmu“ a ku goodmanovskej ontologickej bezstarostnosti), Kripke sa pozerá na svet ako už na rozdelený nielen na jednotliviny, ale aj na prirodzené druhy jednotlivín, ba dokonca na podstatné a náhodilné vlastnosti týchto jednotlivín a druhov. Na otázku „Je X je ϕ “ pravda?“ preto treba odpovedať odhalením toho, na čo – ako na fyzikálny fakt, nie intenciu niekoho – X’ referuje a potom zistením, či toto ϕ je jednotlivinou alebo druhom. Len prostredníctvom takejto „fyzikalistickej“ teórie referencie, hovorí analytickí realisti, možno zachovať pojem „pravdy ako korešpondencie s realitou“. Pragmatista naopak odpovedá na túto otázku prostredníctvom skúmania, či – ak zoberieme do úvahy všetko (a najmä naše ciele pri používaní termínov X’ a ϕ) – X je ϕ “ je pre nás užitočnejšie presvedčenie než jeho opak, alebo ako nejaké iné presvedčenie, vyjadrené úplne inými termínmi. Pragmatista súhlasí s tým, že ak niekto chce zachovať pojem „korešpondencie s realitou“, tak fyzikalistická teória referencie je nevyhnutná – nevidí však nijaký zmysel v zachovávaní tohto konceptu. Pragmatista nemá žiadny pojem pravdy, ktorý by mu umožňoval pochopiť tvrdenie, že ak sme dosiahli všetko, čo sme vždy dúfali dosiahnuť prostredníctvom tvrdení, aj tak by sme ešte mohli tvrdiť čosi *nepravdivé*, čo s ničím „nekorešponduje“. ¹⁶ Ako hovorí Putnam: „Problémom je, že pre rozhodného anti-realistu [t. j. pragmatistu] *pravda* nemá žiadny zmysel; ak, tak iba ako intra-teoretický pojem. Anti-realista vie používať pojem pravdy intra-teoreticky v zmysle „teórie redundancie“ [t. j. teórie, podľa ktorej „S je pravdivé“ znamená presne iba to, čo „S“ znamená], ale nemá pojem pravdy a referencie ako extra-teoretický. No extenzia [referencia] je spätá s pojmom pravdy. Extenzia termínu je práve to, *pravdou* o čom termín je. Anti-realista by mal pojem extenzie odmietnuť práve tak, ako odmieta pojem pravdy (v akomkoľvek extra-teoretickom zmysle), a nie snažiť sa ho zachovať prostredníctvom nejakého nemotorného operacionizmu.

¹⁶ Pozi definíciu „metafyzického realizmu“ in Hilary Putnam: *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge and Kegan Paul 1978), s. 125.

Tak ako Dewey, aj on sa môže namiesto pojmu pravdy vrátiť k pojmu „oprávnenej tvrditeľnosti“.¹⁷

Teda otázka, ktorú kladie analytický realizmus, je táto: Existujú v rámci filozofie jazyka analytické dôvody ponechať alebo zavrhnuť tento extra-teoretický pojem? Existujú neintuitívne spôsoby ako rozhodnúť, či – ako si to myslí pragmatista – otázka, na čo referuje „X“ je sociologickou záležitosťou, teda otázkou, ako najlepšie chápať jazykovú činnosť komunity, alebo či – ako hovorí Harry Field – jedným aspektom sociologickej roly termínu je rola, ktorú termín hrá v psychológii jednotlivých členov jazykovej komunity; druhým aspektom, *neredukovateľným na prvý* (Kurziwa R. R.),¹⁸ je, aké fyzikálne objekty alebo fyzikálne vlastnosti termín zastupuje.

Napriek tomu nie je jasné, aké by tieto analytické, neintuitívne spôsoby mali byť. Pretože nie je jasné, aké fakty má filozofia jazyka vysvetľovať. Najčastejšie uvádzaným faktorom je, že veda sa *úspešne rozvíja* – umožňuje nám liečiť choroby, vyhľadzovať do povetria mestá a podobne. Ako by to bolo možné, pýtajú sa realisti, keby niektoré vedecké tvrdenia nekorešpondovali s tým, aké sú veci samy osebe? Ako, odpovedajú zasa pragmatisti, môže *toto* platiť ako vysvetlenie? Aké ďalšie určenie vzťahu „korešpondencie“ môžeme podať, vďaka ktorému by toto vysvetlenie mohlo byť lepšie než „uspávacia sila“ (vysvetlenie Molierovho doktora, prečo ópium ľudí uspáva)? Čo teda v tomto prípade korešponduje s mikroštruktúrou ópia? Aká je mikroštruktúra „korešpondencie“? Tarského aparát pravdivostných podmienok a vzťahov uspokojivosti problém nerieši, pretože sa dá rovnako dobre prispôbiť fyzikalistickým „stavbnicovým“ teóriám referencie ako je Fieldova, ale aj koherenčným, holistickým, pragmatistickým teóriám ako je Davidsonova. Keď realisti ako Field dokazujú, že Tarského pojem pravdy je len miestodržiteľom podobne ako Mendelov pojem „génu“, ktorý vyzáduje fyzikalistickú „redukciu na nie-sémantické termíny“¹⁹, pragmatisti (spolu so Stephenom Leedsom) odpovedajú, že „pravdivý“ (podobne ako „dobrý“, a na rozdiel od „génu“) nie je explanačný

pojmom.²⁰ (Alebo že, ak ním je, štruktúra explanačie, v ktorej sa používa, musí byť vysvetlená.)

Hľadanie analytických základov pre riešenie sporu medzi realistami a pragmatistami sa niekedy umelo končí realistickým predpokladom, že pragmatista nielenže (ako hovorí Putnam) nasleduje Deweyho v „návrate k pojmu „oprávnenej tvrditeľnosti“ namiesto pravdy“, ale používa druhý pojem na vysvetlenie významu pojmu „pravdivý“. Putnam má pravdu, že žiadne takéto vysvetlenie nie je funkčné. No pragmatista, ak je múdry, nebude podliehať pokušeniu zapíňať prázdne miesto vo vete: S je pravdivé vtedy a len vtedy, ak S je tvrditeľné _____ tvrdením „na konci skúmania“ alebo „podľa štandardov našej kultúry“ alebo čokoľvek iným.²¹ Rozpozná silu Putnamovho argumentu „naturalistického klamu“: ak nič nemôže vyplniť prázdne miesto vo vete: A je to najlepšie, čo možno urobiť za okolností C vtedy a len vtedy, ak _____, tým viac nič nevyplní prázdne miesto vo vete: Tvrdiť S je to najlepšie, čo možno urobiť za okolností C vtedy a len vtedy, ak _____.

Ak pragmatistovi radia, že nesmie miešať *oprávnenosť tvrditeľnosti* S s pravdivosťou S, jeho odpoveďou bude, že takáto rada obchádza jadro problému. Otázkou totiž práve je, či „pravdivý“ je čosi viac než to, čo William James definoval ako „meno pre všetko, čo sa osvedčí ako dobré z hľadiska presvedčenia, a taktiež ako dobré

²⁰ Putnam vo svojej práci *Meaning and the Moral Sciences*, s. 16 pripisuje túto myšlienku Leedsovi. Field by asi odpovedal, že je explanačná, pretože ľudské presvedčenie používame ako indikatory toho, aký je svet. (K tejto argumentácii pozri Fieldovu prácu „Tarski's Theory of Truth“, s. 371 a „Mental Representations“, in *Readings in Philosophical Psychology*, ed. Ned Block, vol 2 [Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1981], s. 103.) Pragmatista by dodal, že nehovorme „To, čo Jones po _____ dal, budem, *ceteris paribus*, považovať za spoľahlivú indikáciu toho, aký je svet“, ale radšej „Budem hovoriť, *ceteris paribus*, to, čo hovorí Jones.“

²¹ Mnohí pragmatisti (vrátane mňa) neboli vždy dostatočne múdri na to, aby sa vyhlili tejto pasci. Peirceova definícia pravdy ako toho, k čomu smeruje výskum, sa pragmatistovi vždy zdala byť dobrým spôsobom znomená sa realistickej intuícii, že Právdou je Jedna. No pragmatista by sa jej nemal snažiť zmočovať. Nemá totiž väčší dôvod prispôbovať si túto intuícii, než akceptovať intuícii, že vždy a v každej situácii existuje Jeden Mravne Najlepší Spôsob Konania. A nemá ani žiadny dôvod myslieť si, že veda, v ktorej tak ako v počiatku, nové slovné nekončne narastajú, by bola podradná vo vzťahu k tej, v ktorej sa všetky výskumy komunikujú v Jazyku Jednotnej Vedy. (Som vďačný tejto diskusii s Putnamom za to, že ma presvedčila, aby som odložil čiaru Peirceovej definície – aj keď, pravdaže, Putnamove dôvody pre to sú iné než moje. Taktiež som vďačný Štánku Simona Blachurnat: „Truth, Realism, and the Regulation of Theory“, in *Midwest Studies in Philosophy*, 5 [1980], 353-371, ktorý v ňom poukazuje na to, že: „Je možné, že pojem zdokonalovania [v našich teóriách] je dostatočný na interpretáciu pripomienok v tom zmysle, že moja obľúbená teória môže byť nesprávna, no nemusí byť sám osebe dostatočný na zdôvodnenie pojmu hranic skúmania“ [s. 358].)

¹⁷ Hilary Putnam: *Mind, Language and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press 1975), s. 236.

¹⁸ Harry Field: „Meaning, Logic and Conceptual Role“, *Journal of Philosophy*, 74 (1977), 398.

¹⁹ Field: „Tarski's Theory of Truth“, *Journal of Philosophy*, 69 (1972), 373.

z hľadiska určitých dôvodov, ktoré možno uviesť.²² Podľa Jamesa, „pravdivé“ pripomína „dobré“ alebo „raciálne“ tým, že je to normatívny pojem, kompliment udeľený tým vetám, ktoré sa zdajú byť platnými a ktoré zapadajú do iných takýchto viet. Myslieť si, že Pravda „existuje objektívne“ je podľa názoru pragmatistov v úplnom súlade s platonským názorom, že Dobro „existuje objektívne“. Myslieť si, že sme „iracionalisti“, pokiaľ „našej duši nevyhovuje vedenie, že hoci sme smrteľní, pravda je večná“, je podobné ako myslieť si, že sme „iracionalisti“ práve preto, že nášmu mravnému cteniu nevyhovuje pomyslenie, že Mravný zákon oslňuječo žiari nad nomenálnym svetom bez ohľadu na premenlivosť života v priestore a čase. Pre pragmatistu pojem „pravdy“ ako čohosi „objektívneho“ je len zmlátom medzi:

(I) Svet je v podstate taký, aký je, bez ohľadu na to, čo si o ňom myslíme (naše presvedčenia majú teda veľmi obmedzenú kauzálnu pôsobnosť) a

(II) Okrem sveta existuje ešte niečo ako „pravda o svete“ (čo James sarkasticky nazýval „toto *tertium quid* sprostredkujúce medzi faktami *per se* na jednej strane, a všetkým poznaním o nich, aktuálnym alebo potenciálnym, na strane druhej“).²³

Pragmatista sa úprimne prikláňa k (I) – nie ako k článku metafyzickej viery, ale jednoducho ako k presvedčeniu, o ktorom nikdy nemáme dôvod pochybovať – a nevie pochopiť (II). Keď sa realista pokúša vysvetliť (II) pomocou:

(III) Pravda o svete spočíva vo vzťahu „korešpondencie“ medzi určitými vetami (z ktorých mnohé bezpochyby ešte len musia byť formulované) a svetom samotným.

Pragmatista sa môže znova len vrátiť k svojmu tvrdeniu, že stáročne pokusy vysvetliť, čo je „korešpondencia“, zlyhali, najmä pokiaľ ide o vysvetlenie, ako sa konečný slovník budúcej fyziky stane slovníkom Prírody samej – takým, ktorý nám napokon umožní formulovať vety, zapadajúce do toho, ako príroda uvažuje o sebe samej.

Z týchto dôvodov si pragmatista nemyslí, že – bez ohľadu na všetky ostatné možnosti filozofie jazyka – môže prísť s definíciou „pravdivosti“, ktorá by prekonávala Jamesa. Celkom pokojne uzná, že

²² William James: *Pragmatism and the Meaning of Truth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1978), s. 42.

²³ James: *Pragmatism*, s. 322.

táto filozofia je schopná množstva iných vecí. Môže napríklad, odvolávajúc sa na Tarského, ukázať, čo je to definovať pravdivosťny predikát pre daný jazyk. Pragmatista môže súhlasiť s Davidsonom, že definovať takýto predikát – vypracovať pravdivosťnú teóriu, povedzme, pre vety v angličtine – by bol dobrý spôsob, možno jediný spôsob prezentácie prirodzeného jazyka ako naučiteľnej, znova použiteľnej štruktúry, a tak vytvorenia systematickej teórie významu pre daný jazyk.²⁴ No pragmatista súhlasí s Davidsonom, že takéto teória je *všetko*, čo nám Tarski môže dať, a všetko, čo možno vytíčiť z filozofickej reflexie Pravdy.

Tak ako by pragmatista nemal podliehať pokúšeniu „zachytávať intuitívny obsah nášho pojmu pravdy“ (vrátane všetkého, čo tento pojem obsahuje a čo robí realizmus takým lákavým), nemal by podliehať ani pokúšeniu, ktorého sa drží Michael Dummett, a sice zaujímať stanovisko v otázke „dvojhodnotovosti“. Dummett (ktorý má

²⁴ Všímnime si, že otázka o tom, či môže existovať „systematická teória významu pre daný jazyk“ môže mať dvojaký význam. Môže to byť otázka: „Môžeme podať systematické vysvetlenie toho, čo by používal daného prirodzeného jazyka mal vedieť, aby ho používal kompetentne?“, ale aj otázka: „Môžeme vytvoriť filozofickú šematiku, ktorá nám poskytnie základy pre všetku ostatnú filozofiu?“ Michael Dummett rozvíja obe tieto otázky dokopy zavádzajúcim spôsobom, keď hovorí, že Wittgensteinov metafilozofický názor, že filozofia nemá byť systematická, predpokladá, že nemá existovať žiadna „systematická teória významu“ (Dummett: *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1978), s. 453). Dummett správne hovorí, že Wittgenstein musel uznať, že „fakt, že každý, kto ovláda nejaký jazyk, je schopný porozumieť nekonečnému množstvu viet v tomto jazyku... sa dá sohra vysvetliť inak než predpokladom, že každý používal jazyk implicitne rozumie množstvu všeobecných princípov, ktorými sa riadi používanie viet a slov v tomto jazyku“ (s. 451), a preto je oddaný takejto „systematickej teórii“. No uznávajúc, že toto je jediná explanačná daná fakt, nemusíme si tak ako Dummett nevymáhať myslieť, že „filozofia jazyka je základom pre všetku ostatnú filozofiu“ (s. 454). Môžeme spolu s Wittgensteinom chápať filozofiu *nie* ako zmlátnosť „analýzy“, a preto môžeme odmietnuť predpoklad Dummettovho tvrdenia, že „korektnosť akýchkoľvek analýz v inej oblasti filozofie nemá byť plne určená, pokým s opodstatnenou istotou nevieme, akí formu musí nadobudnúť korektná teória významu pre daný jazyk“ (s. 454). Táto poznámka je Dummettovou jedinou explikáciou toho, že filozofia jazyka je „fundamentálna“ pre všetku ostatnú filozofiu. Ako som sa snažil argumentovať v 6. kapitole knihy *Philosophy and the Mirror of Nature*, fakt, že filozofická šematika vyrastá v blízkosti metafilozofie neznamená, že vypelá a úspešná šematika – úspešná „systematická teória významu pre daný jazyk“ – by nevyhnutne mala mať nejaký metafilozofický doah. Dedi často odmietať svojich rodičov. Dummett má zaisť nejaký Wittgensteinovo dielo „neposkytuje solidný základ pre budúcu prácu vo filozofii“ v tom zmysle, v akom dŕžali pozitívisti (a Dummett dúfa stále), že ho poskytuje Fregeho dielo (s. 452). No iba ten, kto je vopred presvedčený, že šematika musí dať filozofom návod, ako majú „analyzovať“, môže vniť tento neodolateľný základ z faktu, že Wittgenstein nám nie je schopný „poskytnúť nijaký náčrt toho, ako má vyzerať správna teória významu“ (s. 453). Wittgenstein bol na nesemantickom základe presvedčený, že filozofia nemá základy, či už semantické alebo inakšie.

svoje vlastné pochopenosti o realizme) tvrdí, že mnohé z tradičných problémov v debatach medzi pragmatistami a realistami je možné vyjasniť odborným aparátom filozofie jazyka asi nasledujúcim spôsobom: „V mnohých odlišných oblastiach vzniká filozofický spor rovnakej všeobecnej povahy: spor v prospech alebo proti realizmu, týkajúci sa viet v rámci daného typu predmetu alebo, lepšie povedané, viet určitého všeobecného typu. [Na iných miestach Dummett uvádza morálne vety, matematické vety, vety o minulosti a modálne vety ako príklady takýchto typov.] Tento spor spočíva v opozícii medzi dvoma stanoviskami, týkajúcimi sa druhu významu, obsiahnutom v daných vetách, a teda aplikácie pojmov pravdivosti a nepravdivosti na ne. Podľa realistu, týmto vetám sme pripísali význam takým spôsobom, že pri každej vete vieme, čo musí splňať, aby bola pravdivá... Podmienka pravdivosti vety nie je vo všeobecnosti podmienkou, ktorú sme schopní uviesť si ako platnú vždy, keď platí, alebo dokonca takou podmienkou, pre ktorú máme efektívnu metódu na určenie jej platnosti, resp. neplatnosti. Preto sme úspešne pripísali našim vetám význam takého druhu, že ich pravdivosť alebo nepravdivosť je vo všeobecnosti nezávislá od toho, či vieme – alebo či máme nejaké prostriedky poznania – akú pravdivosťnú hodnotu majú...

Anti-realistická interpretácia je v protiklade k tomuto realistikému prístupu k vetám určitej oblasti. Podľa nej významy viet v danej oblasti sú nám dané nie z hľadiska podmienok ich pravdivosti alebo nepravdivosti, chápaných ako podmienky, ktoré platia alebo neplatia nezávisle od nášho poznania alebo poznávacích schopností, ale z hľadiska podmienok, ktoré si uvedomujeme ako konštitutívne pre pravdivosť či nepravdivosť viet v danej oblasti.²⁵

„Dvojhodnotovosť“ je vlastnosť byť pravdivým alebo nepravdivým, takže Dummett uvažuje o „realistickom“ názore na určitú oblasť (povedzme morálne hodnoty alebo možné svety) ako o potvrdzujúcom dvojhodnotovosť viet o takýchto veciach. Jeho spôsob formulácie sporu medzi realistami a anti-realistami tak pripomína, že pragmatisti popierajú dvojhodnotovosť všetkých viet, zatiaľ čo rozumné uvažujúca väčšina pochopiteľne rozlišuje medzi dvojhodnotovými vetami napríklad vo fyzike a nedvojhodnotovými vetami, povedzme, v etike. „Dvojhodnotovosť“ sa tak spája s „oddanosťou ontológii“ ako spôsobom, vyjadrujúcim staromódne metafyzické názory v súčasnom sémantickom jazyku. Ak sa na pragmatistu pozerať ako na kvázi-idealistickeho metafyzika, ktorý je ontologicky oddaný len myšlienkam alebo vetám a neverí, že niečo existuje aj „vo

vonkajšom svete“, vďaka čomu by bola nejaká veta pravdivou, potom ho celkom ľahko zaradíme do Dummettovej schémy.

Toto však, pochopiteľne, nie je totožné s tým, ako pragmatista vidí sám seba. Nepovažuje sa za *žiadneho* metafyzika, pretože nerozumie pojmu „existovať vo vonkajšom svete“ (okrem doslovného významu „vonkajšieho sveta“, ktorým je „zaujímaj miesto v priestore“). Nepovažuje za užitočné vykladať platonistické presvedčenie o Dobre a o Číslе tvrdením, že platonista je presvedčený, že „existuje pravda alebo nepravda o _____“, bez ohľadu na stav nášho poznania či existujúce metódy skúmania. Slovo „existuje“ sa mu v tejto vete zdá práve takým obskúrnym ako slovo „je“ vo vete: „Toto je pravda.“ Pri vyššie citovanej pasáži z Dummetta sa pragmatista čuduje, ako môže niekto prechádzať od jedného „druhu významu“ k druhému a čo by znamenalo mať „intuície“ o dvojhodnotovosti alebo nedvojhodnotovosti určitých druhov viet. Je pragmatistom práve preto, lebo nemá takéto intuície (alebo sa chce zbaviť všetkého, čo takéto intuície môže mať). Keď sa v súvislosti s nejakým tvrdením *T* pýta sám seba, či „vie, čo musí platiť, aby bolo pravdivé“, alebo iba pozná „podmienky, ktoré si uvedomujeme ako konštitutívne pre pravdivosť alebo nepravdivosť tvrdení daného druhu“, cíti sa práve takým bezmocným, ako keď sa ho pýtajú: „Si skutočne zaľúbený, alebo je to iba vzplanutie vášne?“ Má sklon pochýbovať o tom, či je to veľmi užitočná otázka a či sa vôbec dá na ňu odpovedať introspekciou. No v prípade dvojhodnotovosti nie je jasné, či existuje nejaký iný spôsob. Dummett nám nepomáha pochopiť, čo považovať za dobrý argument v prospech dvojhodnotovosti, povedzme, morálnych alebo modálnych viet; iba nám hovorí, že existujú ľudia, ktorí tvrdia jedno, ale aj takí, ktorí tvrdia druhé – tí sa pravdepodobne narodili s rozdielnymi metafyzickými temperamentmi. Ak sa niekto narodil bez metafyzických názorov – alebo ak sa niekto, nadobudnúc pesimistický postoj k užitočnosti filozofie, snaží celkom vedome vystríhať sa takýchto názorov – potom bude mať pocit, že Dummettova rekonštrukcia tradičných problémov vysvetľuje to, čo je obskúrne, čímsi rovnako obskúrnym.

To, čo som povedal o Fieldovi a Dummettovi, má za cieľ vrhnúť pochybnosť na názor „analytických realistor“, že spor pragmatistov a realistorov by sa mal viesť na nejakú úzku a jasne vymedzenú pôdu v rámci filozofie jazyka. Neexistuje takáto pôda. To zaiste nie je vlna filozofie jazyka, ale pragmatizmu. Pragmatista odmieta zaujať stanovisko, podľa ktorého treba buď „analyzovať“ napríklad vetu „S je pravdivé“, alebo sa postaviť za dvojhodnotovosť či proti nej. Odmieta robiť ľahý v každej z hier, ktorých ho požývajú zúčastniť sa.

²⁵ Dummett: *Truth and Other Enigmas*, s. 358.

Jedným momentom, v ktorom ho „referenčná sémantika“ alebo „dvojhodnotovosť“ začínajú zaujímať, je, keď niekto začne považovať tieto pojmy za explanačné, teda nie iba vyjadrujúce intuície, ale plniace nejakú funkciu – napríklad vysvetľujúce, „prečo je veda taká úspešná“. ²⁶ V tomto bode pragmatista nechce mať nič spoločné s overenými a vyskúšanými dialektickými gambitmi. ²⁷ Začína argumentovať, že z pragmatistického hľadiska neexistuje žiaden významný rozdiel medzi „je úspešná, pretože je pravdivá“ a „je pravdivá, pretože je úspešná“ – o nič väčší než medzi „je to božské, pretože bohovia to milujú“ a „bohovia to milujú, pretože je to božské“. Namiesto toho dokazuje, že neexistuje nijaký pragmatický rozdiel medzi povahou pravdy a jej previerkou a že previerka pravdivosti, teda toho, čo tvrdíme, nespočíva (možno až na zopár empirických tvrdení) „v porovnávaní s realitou“. Všetky tieto obranné ťahy bude realista považovať za vyhybanie sa otázke, pretože podľa jeho intuície niektoré rozdiely môžu byť reálne bez toho, aby mali nejaký význam; že *ordo essendi* sa niekedy líši od *ordo cognoscendi* a povaha X niekedy nie je našou previerkou existencie vlastnosti X. Tak to už chodí.

²⁶ K tvrdeniu, že pragmatizmus nevie vysvetliť fungovanie vedy (rozvinutom najmä v prvej vydannej knihe Richarda Boyda, pozri článok Simona Blackburna: „Truth, Realism, and the Regulation of Theory“ (citovaný už v poznámke č. 21 vyššie), najmä s. 356-360. Súhlasím s Blackburnovým konečným záverom, že „realizmus v sporých prípadoch morálky, podmienuk, protikladných faktorov a matematiky, má cenu obhajovať len v interpretácii, ktorá ho robí nekontroverzným“ (s. 370).

²⁷ Tuto zlocha trikov obsehuje v sebe veľa cených starožnosti, z ktorých niektoré odkázal pragmatizmom prostredníctvom britských idealistov Berkeley. Spojenie pragmatizmu s Berkeleyho argumentami v prospech fenomenalizmu viedlo mnohých realistov (Lenin, Putnam) k tvrdeniu, že pragmatizmus je (a) iba variantom idealizmu, a (b) je inherentne „redukcionistický“. No argument v prospech berkeleyovského fenomenalizmu si vyžaduje nielen pragmatistickú marxizmu, že veci sú také, ako ich poznáme, ale aj tvrdenie (zaslúžene kritizované Reidom, Greenom, Wittgensteinom, Sellarsom, Austinom a ďalšími), že môžeme pochopiť Berkeleyho pojem „idey“. Bez tohto druhého pojmu nemôžeme postupovať ďalej smerom k tvrdeniu britských idealistov, že „realita je vo svojej podstate duchovná“. Neschopnosť rozlišovať medzi Berkeleyho premisami viedla k veľkej časti realisteckej reťorty o tom, že pragmatisti považujú realitu za „podajmi“, že neuvažujú odpor materiálneho sveta a vo všeobecnosti pripomínajú idealistov v tom, že si neuvedomujú, že „materiálne veci existujú nezávisle od vedcom“. Musí sa však uznať, že William James niekedy vyvolal veci, ktoré podliehajú takýmto obvineniam. (Pozri napríklad *Katastrofálne bláznivý pasáž* na s. 125 v *Pragmatizme* [pozn. časť *Pragmatizmus a humanizmus* v tomto zväzku – pozn. ed.] Aj Dewey sa príležitostne púšťal tou istou cestou.) Pokiaľ ide o redukcionizmus, pragmatista na toto obvinenie odpovedá tak, že nakoľko považuje všetky slovnky za nástroje na naplnenie istých cieľov a zladen z nich za reprezentáciu toho, aký je svet skutočne, nemôže asi tvrdiť, že „X je v skutočnosti Y“, hoci môže povedať, že z hľadiska určitých cieľov je lepšie hovoriť spôsobom Y než spôsobom X.

Myslím, že by sme mali urobiť záver, že analytický realizmus upadá do intuitívneho realizmu – že *jedným* bodom diskusie preňho je jeho presvedčenie, že kladenie starých dobrých metafyzických otázok (*skutočne existujú univerzálne? skutočne existujú kauzálne pôsobiacie objekty, alebo sú to iba naše postuláty?*) slúžilo nejakým dobrým účelom, ničoho objasňovalo, bolo dôležité. Aj pragmatista sa chce sporiť práve o tomto. Nechce diskutovať o nevyhnutných a dostatočných podmienkach pravdivosti viet, ale práve o tom, či prax, ktorá dúfa, že nájde filozofickú metódu izolovania podstaty pravdy, sa naozaj osvedčila. Takže spor medzi ním a intuitívnym realizmom sa týka toho, aký záver urobiť z tejto praxe – čo si vziať z dejín filozofie. Skutočným problémom je miesto filozofie v Západnej filozofii, miesto určitej línie textov, ktoré kladú „hlboké“ filozofické otázky v intelektuálnej histórii Západu, otázky, ktoré realista chce zachovať.

Realistická reakcia (II): intuitívny realizmus

To, čo si skutočne vyžaduje diskusiu medzi pragmatistami a intuitívnymi realistami *nie* je, či máme intuície v tom zmysle, že „pravda je viac než viditeľnosť“, alebo že „bolesť je čosi viac než len stav mozgu“, alebo že „medzi modernou fyzikou a našim zmyslom pre mravnú zodpovednosť je konflikt“. *Pravdaže*, máme takéto intuície. Ako by sme ich mohli nemať? Boli sme predsa vychovaní v intelektuálnej tradícii, vybudovanej na takýchto tvrdeniach – práve tak, ako sme boli vychovaní v intelektuálnej tradícii, vybudovanej na takých tvrdeniach ako: „Ak Boh neexistuje, všetko je dovolené“, „Dostojevskij človeka spočíva v jeho spojení s nadprirodzeným poriadkom“, „Neslobodno si robiť posmech z posvätných vecí“. Keď však povieme, že musíme nájsť filozofický názor, ktorý „zachytáva“ takéto intuície, obchádzame jadro sporu medzi pragmatizmom a realizmom. Pragmatista totiž náieha, že najlepšie urobíme, ak *prestaneme* mať tieto intuície a budeme rozvíjať *novú* intelektuálnu tradíciu.

To, čo na tomto tvrdení poburuje intuitívnych realistov, je, že je rovnako nepocívateľné poľkávať intuície, ako poľkávať experimentálne údaje. Podľa ich koncepcie, filozofia (nielen filozofia) vyžaduje od nás obsiahnuť intuície *všetkých*. Práve tak ako sociálna spravodlivosť je to, čo by mali zavádzať inštitúcie, ktorých existencia by mohla byť oprávnená pre každého občana, aj intelektuálna spravodlivosť by mala byť umožnená takými tézami, ktoré by mohol každý, ak by mal dostatok času a dialektických schopností, akceptovať. Tento názor na intelektuálny život predpokladá buď to, že – v protiklade k vyššie

citovaným prorocťám o všadeprítomnosti jazyka – jazyk sa nevyškrtyje všade, alebo že – v protiklade k tomu, ako sa to javí – všetky slovnky sú súmerateľné. Prvá alternatíva vedie k tvrdeniu, že aspoň niektoré intuície *nie* sú funkciou spôsobu, ktorým bol človek naučený hovoriť, funkciou textov a ľudí, s ktorými sa stýkal. Druhá vedie k tvrdeniu, že intuície, zabudované do slovnkov homérskych bojovníkov, budhistických mudrcov, osvietenenských vedcov a súčasných francúzskych literárnych kritikov, nie sú v skutočnosti natoľko rozdielne, ako sa zdajú byť – že v každom z nich existujú spoločné prvky, ktoré môže Filozofia vyčistiť a využiť na formuláciu téz, racionálne akceptovateľných všetkými týmito ľuďmi, ako aj na formuláciu ich spoločných problémov.

Pragmatista si, na druhej strane, myslí, že hľadanie univerzálnej ľudskej komunity bude kontra-produktívne, ak sa bude snažiť zachovať prvky každej intelektuálnej tradície, všetky „hlboké“ intuície, aké kto kedy mal. Nedá sa to dosiahnuť snahou o súmerateľnosť, o spoločný slovník, ktorý vyčleňuje spoločnú ľudskú podstatu Achillea i Buddhu, Lavoisiera i Derrida. Skôr – ak vôbec – sa to dá dosiahnuť aktami tvorby než aktami hľadania; skôr poetickými než Filozofickými výkonmi. Kultúra, ktorá bude transšovaná – a tým zjednocovať – Východ a Západ alebo pozemšťanov a mimozemšťanov, pravdepodobne nebude takou, ktorá zaujíma rovnako spravodlivé postoje ku všetkým, ale takou, ktorá sa pozerá na jedných i druhých s veselou blahosklonnosťou, aká je typická pre vzťah nasledujúcich generácií k ich predchodcom. Preto spor pragmatistu s intuitívnym realistom by sa mal viesť o *status* intuícií – o *právo* na ich uznanie – a nie o to, ako by sa určité intuície dali „syntetizovať“ alebo „obsiahnuť“. Aby sa pragmatista správal k svojmu oponentovi ako sa patrí, musí začať uznaním, že realistické intuície, o ktoré tu ide, sú práve také hlboké a presvedčivé, ako o nich realista hovorí. No potom by sa mal snažiť zmeniť tému otázku: „A čo by sme mali s takými intuíciami *robiť* – odstrániť ich, alebo nájsť slovník, ktorý ich obsahuje?“

Z hľadiska pragmatistu tvrdí, že problémy, ktoré 19. storočie zachovalo v učebniciach ako „hlavné problémy filozofie“ sú „hlboké“, znamená jednoducho tvrdiť, že určitú epochu v dejinách Európy nepochopíte, pokiaľ si akosi neviete predstaviť, aké to je zaoberať sa takýmto problémami. (Porovnajme analogické tvrdenia o „hlbke“ problémov, týkajúcich sa patripasánsťva, aránstva atď., o ktorých diskutovala patristika.) Pragmatista by chcel dokonca ísť ešte ďalej a povedať spolu s Heideggerom, že Západ nepochopíte, pokiaľ nepochopíte, aké to je trápiť sa otázkami, ktorými sa trápil Platon.

Intuitívni realisti, radšej než by „získavali odstup“ v štýle historicizmu ako Heidegger a Dewey, alebo v kvázi-antropologickom štýle ako Foucault, oddávajú sa uchovávaniu Západnej tradície a vŕhajú nás do nej stále hlbšie a hlbšie. Spôsob, akým to robia, ilustrujú pokusy Clarika a Cavella podávať „dedičstvo skepticizmu“, nie ako otázku o tom, či si môžeme byť istí, že nesnyvame, ale ako otázku o tom, aká bytosť sa môže takto pýtať.²⁸ Postavy ako Descartes používajú na indikáciu niečoho dôležitého, čo sa týka človeka, nie iba moderného Západu.

Najlepšou ilustráciou tejto stratégie je Nagelov spôsob aktualizácie Kanta tak, že celý rad javne rôznorodých problémov zahŕňa do kategórie „Subjektívne-Objektívne“ práve tak, ako Kant zahŕňal čiastočne prekrývajúce sa problémy do kategórie „Podmienečné-Nepodmienečné“. V Nagelovi sa ozyva Kant, keď hovorí: „Je možné, že niektoré filozofické problémy nemajú riešenie. Obávam sa, že to platí o tých najhlbších a najstarších z nich. Oďhaľujú nám hranice nášho rozumu. V takom prípade pochopenie, ktoré môžeme dosiahnuť, závisí od obhajoby jasného uvedomenia si problému namiesto toho, aby sme ho opúšťali, a od pochopenia každého neúspešného pokusu o jeho riešenie i všetkých predchádzajúcich pokusov. (Preto študujeme diela filozofov ako boli Platon a Berkeley, ktorých názory už nikto nepríjima.) Neriešiteľné problémy nie sú ešte preto nereálne problémy.“²⁹

Ako ilustráciu toho, čo má Nagel na mysli, uvážme jeho príklad problému „morálnej smoly“ – fakt, že človek môže byť morálne ocenený alebo odsúdený iba za to, čo má pod kontrolou, no prakticky nič také neexistuje. Ako hovorí Nagel: Oblasť pravého konania – a teda legitímneho morálneho hodnotenia – sa zdá byť na základe tohto pohľadu zúžená do akéhosi neexistujúceho priestoru. Všetko sa totiž javí ako výsledok kombinovaného vplyvu faktorov, predchádzajúcich konaniu a nasledujúcich po ňom, ktoré aktér nemá pod kontrolou.³⁰

Nagel si myslí, že existuje typicky plytké, verifikacionistické „riešenie“ tohto problému. Toto (humneovské) riešenie môžeme dostať detailnejším rozlíšením medzi vonkajšími faktormi na také, ktoré

²⁸ Pozri Thompson Clarke: „The Legacy of Scepticism“, *Journal of Philosophy*, 69 (1972), 754-769, najmä záverečný odsek. Tento článok citujú Cavell aj Nagel ako objasnenie „hlbky“ tradície epistemologického skepticizmu.

²⁹ Nagel: *Mortal Questions*, s. xii.

³⁰ Nagel: *Mortal Questions*, s. 35.

zmenšujú, resp. nezmenšujú morálnu hodnotu konania: „Tento kompatibilistický prístup k nášmu morálnemu úsudku ponecháva priestor pre obvyklé podmienky zodpovednosti – absencia prinútenia, nezalost' alebo neodobrovoľný pohyb – ako súčasť determinácie toho, čo niekto vykonal, no pochopiteľne nevytlučuje vplyv veľkej časti toho, čo nevykonal.“³¹

Tento unimerný, pragmatiký, humeovský prístup – prístup, ktorý hovorí, že neexistuje nijaká hlboká pravda o Slobode Vôle a že ľudia sú mravne zodpovední za všetko, za čo ich ostatní majú sklóniť robíť zodpovednými – však nevie vysvetliť, prečo sa *myslelo*, že v tom spočíva nejaký problém: „Jediná chyba tohto riešenia spočíva v jeho neschopnosti vysvetliť, ako vznikajú skeptické problémy. Pretože tieto nevyplývajú z kladenia ľubovoľných vonkajších požiadaviek, ale zo samej povahy morálneho hodnotenia. Obvyklá predstava konania musí obsahovať vysvetlenie, prečo je nevyhnutné oddeliť od neho všetko, čo je iba príhodou – aj keď konečným dôsledkom takého oddelenia je, že z konania už nezostáva vôbec nič.“³²

Tým sa však nehovorí, že potrebujeme také metafyzické vysvetlenie Podstaty Slobody, aké nám podáva (aspoň v niektorých svojich pasážach) Kant. Skôr „problém v istom zmysle nemá riešenie, pretože pojem konania obsahuje niečo nekompatibilné s činní ako udalosťami alebo ľuďmi ako entitami.“³³

Pretože ľudia nemôžu byť takpovediac ničím *iným* než entitami, zostáva nám už len intuícia – taká, ktorá nám odhaľuje „hranice nášho rozumu“, a teda aj nášho jazyka.

Porovnajme teraz Nagelov prístup k „podstate morálneho hodnotenia“ s prístupom Iris Murdochovej. Kantovský pokus vyčleniť aktéra, ktorý nie je časopriestorovou entitou, chápe Murdochová ako nešťastný a zvrátený posun, ktorého sa dopustilo Západné myslenie. Podľa nej, v rámci určitej pokantovskej tradície „sa venuje ohromná starostlivosť zobrazovaniu vôle ako izolovanej. Je izolovaná od viery, od rozumu, od citov, a napriek tomu je hlavným jadrom subjektu.“³⁴

Existencialistická koncepcia aktéra ako izolovanej vôle ide podľa Murdochovej ruka v ruke s „veľmi pôsobivým obrazom“ človeka,

ktorý považuje za „odcudzenej a neprijateľnej“ – za „šťastný a plodný zväzok Kantovho liberalizmu s wittensteinovskou logikou, zosobášených Freudom“.³⁵ Podľa Murdochovej, „existencializmus v jeho obidvoch verzách, kontinentálnej i anglosaskej, je pokusom riešiť problém bez toho, aby sa skutočne postavil: pokusom riešiť ho tak, že sa individuú pripisuje prázdna abstraktná sloboda... V skutočnosti sa tu zobrazuje strach z osamelosti jednotlivca vysadeného na malom ostrove uprostred mora vedeckých faktorov, a moralita, unikajúca pred vedou len vďaka divokému skoku vôle.“³⁶

Namiesto upevňovania tohto obrazu (ako to robia Nagel a Sartre), Murdochová chce prekonať kantovský pojem slobody, kantovskú formuláciu antitézy medzi determinizmom a zodpovednosťou, chce prekonať kantovské rozlíšenie medzi morálnym a empirickým subjektom. Chce znovu zaviesť slovník morálnej reflexie, aký používal kresťan 16. storočia, inklinujúci k platonizmu: taký, v ktorom je centrálnym bodom „zdokonaľovanie“, v ktorom pripisovanie mravnej zodpovednosti je dosť náhodný prvok a v ktorom odhaľovanie Ja (vlastného aj druhých) je večným účelom lásky.³⁷

Kladie proti sebe Nagela a Murdochovú, nesnaží sa (zavádzajúco) uvádzať Murdochovú ako spojenca pragmatizmu, ani (nepravdivo) obviňovať Nagela zo slepoty k tomu druhu morálneho vedomia, ktoré reprezentuje Murdochová. Skôr chcem ilustrovať rozdiel medzi postojom k štandardnému filozofickému problému (alebo skupine súvisiacich problémov ako sú slobodná vôľa, subjektivita, konanie a zodpovednosť) a pýtaním sa, na jednej strane: „Čo je jeho podstatou? K akým nevýslovným hlbkám, k akým hraniciam jazyka nás vedie? Čo nám odhaľuje o *ľudskej bytosti*?, a, na druhej strane, pýtaním sa: „Aký druh ľudí si uvedomoval tieto problémy? Aký slovník, aká predstava o človeku produkovala takéto problémy? Prečo, pokiaľ nás tieto problémy pohlcujú, ich chápeme ako hlboké, a nie ako *reductions ad absurdum* nášho slovníka? Čo nám pretrvávajúce tohto slovníka odhaľuje o *Európanoch* 20. storočia?“ Nagel má určite pravdu, keď veľmi jasne ukazuje spôsob, akým nás systém ideí, najlepšíe ilustrovaných Kantom, posúva k pojmu toho, čo sa nazýva „subjektívne“ – k osobnému hľadisku, nepostihnuteľnému vedou ani žiadnym „odstupom od vecí“, k tomu, čo predstavuje hranice nášho rozumu. Ale ako vieme, či máme

³¹ Nagel: *Mortal Questions*, s. 35-36.

³² Nagel: *Mortal Questions*, s. 36.

³³ Nagel: *Mortal Questions*, s. 37.

³⁴ Iris Murdochová: *The Sovereignty of Good* (New York: Schocken 1971), s. 8.

³⁵ Murdochová: *The Sovereignty of Good*, s. 9.

³⁶ Murdochová: *The Sovereignty of Good*, s. 27.

³⁷ Murdochová: *The Sovereignty of Good*, s. 28-30.

povedať: „Tým horšie pre niešiteľnosť filozofických problémov, pre dosah jazyka, pre naše verifikacionistické snahy“, alebo radšej: „Tým horšie pre filozofické idey, ktoré nás doviedli do takejto slepej uličky“?

Rovnaká otázka vzniká v súvislosti s ďalšími filozofickými problémami, ktoré Nagel zaraďuje do kategórie „Subjektívne-Objektívne“. Konflikt medzi intuíciami „verifikacionistu“ a „realistu“ azda najlepšie ilustruje Nagelov slávny článok „Aké je byť netopierom?“ Nagel v ňom apeluje na našu intuíciu, že „existuje čosi také, ako je“ byť netopierom alebo psom, ale nič také, ako je byť atómom či tehlou, a hovorí, že táto intuícia je tým, čo súčasne wittgensteinovská, ryleovská, anti-kartezianska filozofia mysle „nevie uchopiť“. Kulmináciou tejto filozofickej disciplíny je gavaliersky prístup k „živým pocitom“ – napríklad k čistej fenomenologickej kvalite subjektívity bolesti –, ktorý navrhol Daniel Dennett: „Odporičiam úplne sa vzdať nepoučiteľnosti ohľadom bolesti, vskutku vzdať sa *všetkých* „podstatných“ vlastností bolesti a považovať stavy bolesti za „prirodzené druhy“ stavov aj s ich obvyklými efektami, ktoré veda o mozgu objaví (ak niekedy nejaké objaví)... Jednou z našich intuícií týkajúcich sa bolesti je, že to, či niekto má bolesť alebo nie, nie je vec rozhodovania, či vyhovieť teoretickým potrebám, ale holý fakt. Odporičiam nesnažiť sa zachovávať túto intuíciu, ale ak s tým nesúhlasíte, môžem vytvoriť akúkoľvek teóriu, hocijako elegantnú a schopnú predikcie, vo vašich očiach to nebude teória bolesti, ale len teória toho, čo som sa ja rozhodol nelegitímne nazývať bolesťou. No ak by, ako tvrdím, všetky intuície, ktoré by sme si mali vážir, netvorili ucelený systém, nemôže existovať žiadna pravdivá teória bolesti, a preto žiadny počítač alebo robot by nemohol uviesť príklad pravdivej teórie bolesti, ktorá by mu stačila na to, aby pociťoval skutočnú bolesť... Neschopnosť modelu robota uspokojiť všetky naše intuitívne požiadavky nemusi byť následkom nejakej nenapraviteľnej zŕhadnosti fenoménu bolesti, ale nenapraviteľnej nendržateľnosti nášho zaužívaného pojmu bolesti.“³⁸

Nagel je jedným z tých, ktorí nesúhlasia s Dennettovým odporúčaním. Jeho anti-verifikacionizmus sa najsilnejšie prejavuje v nasledujúcej pasáži: „(...) ak veci pochádzajú z kozmického objektu, o ktorom si nemôžeme byť istí, či je strojom alebo vedomou bytosťou, to, na čo sme zvedaví, má odpoveď, aj keby tieto veci boli odlišné od všetkého, čo je nám známe natoľko, že by sme to nikdy nemohli objaviť. Záviselo by to od toho, či existuje niečo ako byť nimi, nie od toho, či nás nejaká podobnosť správanja oprávňuje takto hovoriť...“

³⁸ Daniel Dennett: *Brainstorms* (Montgomery, Vermont: Bradford Books 1978), s. 228.

Preto sa mi zdá, že ma to ťahá viac do „realistickej“ než wittgensteinovskej pozície. Môže to tak byť preto, lebo ma to ťahá viac do realistickej než wittgensteinovskej pozície vo všetkom, nielen v otázke mentálneho. Som presvedčený, že otázka o tom, či veci pochádzajúce z vesmírneho objektu majú vedomie, *musí* mať odpoveď. Wittgenstein by pravdepodobne povedal, že tento predpoklad odráža neopodstatnené presvedčenie, že určitý obraz jednoznačne určuje svoje vlastné použitie. Je to obraz niečoho, čo sa deje v ich hlavách (alebo toho, čo majú namiesto hlav), čo sa nedá pozorovať chirurgicky.

Nech použijem na reprezentáciu tejto myšlienky akýkoľvek obraz, zdá sa mi, že viem, čo znamená pýtať sa, či existuje niečo ako byť nimi, a odpoveď na túto otázku je tým, čo určuje, či majú vedomie – a nie možnosť rozšíriť pripisovanie mentálneho na základe analógie s ľuďmi. Vedomé mentálne stavy sú reálne stavy niečoho, nech už patria mne alebo tým cudzím bytostiam. Wittgensteinov názor si azda môže osvojiť túto intuíciu, ale zatiaľ nevidím, ako.³⁹

Wittgenstein si určite *nemôže* osvojiť túto intuíciu. Otázkou je, či by sme ho mali o to žiadať, či by sme sa mali vzdať pragmatickej „verifikacionistickej“ intuície, že „každý rozdiel musí mať význam“ (vyjadrenej Wittgensteinom v poznámke: „koleso, ktoré môžeme otáčať a nič iné sa pri tom nepohne, nepatrí k stroju“)⁴⁰, alebo sa radšej vzdať Nagelovej intuície o vedomí. Určite *máme* obidve intuície. Nagelovi ich paralelný výskyt ukazuje, že sme dosiahli hranice nášho rozumu, že sme preskúmali najväčšiu hĺbku – práve tak, ako odhalenie antinómie znamenalo pre Kanta, že sme narazili na čosi transcendentálne. Wittgensteinovi to iba ukazuje, že kartezianska tradícia načrtla podmanivý obraz – obraz, v ktorého zjatií sme boli. „A nemohli sme uniknúť, lebo tkveť v našom jazyku a zdalo sa, že jazyk nám ho iba neuprosne opakuje.“⁴¹

Na začiatku tejto časti som povedal, že existovali dva spôsoby, ktorými môže intuitívny realista reagovať na tvrdenie pragmatistu, že niektoré intuície by mali byť zjarmene potlačené. Mohol by buď povedať, že jazyk sa nevyškytuje všade – že existuje istý druh uvedomenia si faktov, ktorý nie je vyjadriteľný v jazyku a ktorý nemôžu žiadne argumenty spochybniť –, alebo byť umiernenější a povedať, že existuje hlavný jazyk, ktorý je spoločný všetkým tradíciám

³⁹ Nagel: *Mortal Questions*, s. 192-193.

⁴⁰ Wittgenstein: *Filozofické skúmania*, s. 128.

⁴¹ Wittgenstein: *Filozofické skúmania*, s. 74.

a ktorý treba vyčleniť. V konfrontácii s Murdochovou si môžeme predstaviť Nagela ako tvrdí to druhé a dokazuje, že dokonca aj ten druh morálneho diskurzu, ktorý odporúča Murdochová, sa musí uzavrieť rovnakou koncepciou „izolovanej vôle“ ako kantovský etický diskurz. No v konfrontácii s Dennetovým pokusom vykoreniť naše intuície musí Nagel tvrdiť prvé. Musí na celej čiare popierať, že naše poznanie je limitované jazykom, ktorým hovoríme. Práve toto hovorí v nasledujúcej pasáži: „Ak má niekto sklon popierať, že môžeme veriť v existenciu faktorov, ako je ten, ktorého pravú podstatu si asi nevieme predstaviť, mal by si uvedomiť, že pri predstavovaní si netopiera sme v rovnakej situácii, v akej by boli inteligentné netopiere alebo Marťania, ak by sa snažili formovať si predstavu, aké je to byť nami. Štruktúra ich vlastných myslí by im mohla umožniť, že by to dokázali, no my vieme, že by nebolo správne, ak by dospeli k záveru, že neexistuje nič také ako byť nami... Vieme, že by nebolo správne, keby robili takýto skeptický záver, pretože vieme, aké je byť nami. A vieme, že hoci to zahŕňa obrovské množstvo variácií a zložitostí, a hoci *ne*disponujeme takým slovníkom, ktorým by sme to adekvátne opísali, subjektívny charakter toho je veľmi špecifický a v niektorých aspektoch opísateľný termínmi, ktorým môžu porozumieť iba bytosti, ako sme my [Kurziva R. R.]“⁴²

Tu narážame na najzákladnejší metafizický problém: môžeme sa vôbec vo filozofickej argumentácii odvolávať na neязыkové poznanie? To je otázka, či dialektická slepá ulička je znakom filozofickej hlbky alebo zlého jazyka, otázka, ktorú treba nahradiť takou, ktorá nepovedie do takýchto slepých uličiek. *Toto* je práve otázka o statuse intuícií, o ktorej som vyššie povedal, že bola skutočným predmetom sporu medzi pragmatistami a realistami. Predtucha, že, povedzme, uvažovanie o niečom hodnotnom pod názvom „morálny úsudok“ nás napokon privedie k problémom, ktoré opisuje Nagel, je otázka, o ktorej možno diskutovať – otázka, na ktorú môžu vrhnúť svetlo dejiny etiky. No intuícia, že existuje niečo také nevyšlovné ako byť nami – niečo, o čom sa nemôžeme dozvedieť prostredníctvom viery v pravdivé tvrdenia, ale len prostredníctvom toho, že tým *sme* – nie je tým, čo by sa vôbec nejaká dala osvetliť. Tvrdenie je buď hlboké, alebo prázdne.

Pragmatista ho považuje za prázdne – vskutku, mnohé z Nagelových analýz „subjektívneho“ chápe ako vymedzovanie hranice okolo prázdneho miesta uprostred pavučiny slov, za ktorým nasleduje tvrdenie, že tam čosi skôr je, ako nie je. No nie je to tak preto, že by

mal samostatné argumenty pre filozofickú teóriu v tom zmysle, ako keď povieť (spolu so Sellarsom): „Všetko vedomie je lingvistickou zložitosťou“, alebo: „Význam veľa spočíva v metóde jej verifikácie“.

Slogany ako tieto, nie sú výsledkom filozofického skúmania Vedomia alebo Významu, ale iba spôsobom vystrhania verejnosti pred filozofickou tradíciou. (Tak ako heslo „Ak nebude parlament, nebudi ani dane“ nebolo objavom, týkajúcim sa povahy daní, ale výrazom nedôvery v britský parlament svojej doby.) Neexistujú žiadne pohotové a stručné argumenty, ktoré by ukázali, že neexistuje nič také ako intuície – argumenty, ktoré by sa samy zakladali na niečom silnejšom, než sú intuície. Pre pragmatistu spočíva jediná chyba Nagelových intuícií v tom, že sa používajú na legitimizáciu slovníka (kantovského slovníka v etike, karteziánskeho slovníka vo filozofii mysle), o ktorom si pragmatista myslí, že by sa mal skôr vykoreniť, než podporiť. No jeho *jediným* argumentom, pre ktorý si myslí, že tieto intuície a slovníky by sa mali vykoreniť je, že intelektuálna tradícia, ku ktorej patrí, sa neosvedčila, že prináša viac ťažkosti ako užitku a že sa stala nočnou morou. Nagelov dogmatizmus intuícií nie je o nič horší ani lepší než neschopnosť pragmatistu uvádzať argumenty, ktoré by neboli v kruhu.

Tento celkový výsledok konfrontácie medzi pragmatizmom a intuitívnym realizmom v otázke statusu intuícií sa dá charakterizovať buď ako konflikt intuícií o dôležitosti intuícií, alebo ako preferencia jedného slovníka pred druhým. Realista bude nadržávať prvej charakteristike, kým pragmatista druhej. Nezáleží na tom, ktorí charakteristiku použijeme, nakoľko je jasné, že *spor sa týka toho, či by sa filozofia mala snažiť hľadať prirodzené východiská, ktoré sú odlišné od kultúrnych tradícií, alebo či všetko, čo by filozofia mala robiť, je porovnávať a stavať proti sebe kultúrne tradície*. Ešte raz, je to problém, či by filozofia mala byť filozofiou. Intuitívny realista si myslí, že existuje čosi také ako filozofická pravda, pretože si myslí, že niekde v hĺbke pod všetkými textami je niečo, čo nie je len nejakým ďalším textom, ale čímsi, voči čomu sa všetky rozmanité texty snažia byť „adekvátnejšími“. Pragmatista si nemyslí, že tam čosi také existuje. Nemyslí si dokonca ani to, že existuje niečo, čo sa dá vyčleniť ako „účely, na naplnenie ktorých utvárame slovníky a kultúry“ a ktorými slovníky a kultúry testujeme. Myslí si však, že v procese kladenia slovníkov a kultúr proti sebe navzájom produkujeme nové a lepšie spôsoby reči a konania – nie lepšie vo vzťahu k predtým známym štandardom, ale iba v tom zmysle, že sa postupne ukazujú jasne lepšími, než boli ich predchodcovia.

⁴² Nagel: *Mortal Questions*, s. 170.

Post-Filozofická kultúra

Začal som tým, že pragmatista odmieta akceptovať Filozofické rozlíšenie medzi pravdou prvého stupňa ako korešpondencie s realitou a pravdou druhého stupňa ako tým, v čo je dobré veriť. Povedal som, že to viedlo k otázke, či kultúra môže napredovať bez Filozofie bez platonistických pokusov oddelovať čisto náhodité a konvenčné pravdy od pravdy, ktoré sú čímsi viac než len týmto. Posledné dve časti, v ktorých som prebral okruh najnovších „realistických“ námietok voči pragmatizmu, nás vrátili späť k pôvodnému rozlíšeniu medzi filozofiou a Filozofiou. Pragmatizmus odmieta možnosť prekonať sellarsovský pojem „pochopenia, ako veci navzájom súvisia“, ktorý pre súčasného intelektuála-knihomoľa znamená pochopenie, ako sú späté všetky rozmanité slovnky všetkých rozmanitých epoch a kultúr. „Intuícia“ je iba najnovšie meno pre trik, ktorý nás vysadí z literárno-historicko-antropologicko-politického kolotoča, na ktorom sa takýto intelektuál vozi, smerom k čomusi „progresívnemu“ a „vedeckému“ – trik, ktorý nás preniesie od filozofie k Filozofii.

Už som poznával, že tretím motívom pre odpor voči pragmatizmu je jednoducho nádej, že sa dá vystúpiť z tohto kolotoča. Táto nádej je korelátom strachu, že ak neexistuje nič kvázi-vedecké, čo by filozofia ako akademická disciplína robila, ak neexistuje žiadny vlastný profesionálny *Fach*, ktorý odlišuje profesora filozofie od historika alebo literárneho kritika, tak sa stráca niečo, čo zaujímalo v intelektuálnom živote Západu ústredné postavenie. Tento strach je zaiste oprávnený. Ak zmižne Filozofia, niečo, čo v intelektuálnom živote Západu zaujímalo ústredné postavenie, sa stratí – práve tak, ako sa stratilo čosi ústredné, keď boli z intelektuálne nádejných kandidátov na artikuláciu Filozofie vykorienené náboženské intuície. No osvietení si – správne – mysleli, že to, čo vystrieda náboženstvo, by malo byť *lepšie*. Pragmatista si je istý, že to, čo prídde po „vedeckej“, pozitivistickej kultúre, ktorá bola produktom osvietenstva, bude *lepšie*.

Otázka, či tento optimizmus pragmatistu je namieste, je otázkou, či je predstaviteľná alebo žiaduca kultúra, v ktorej nikto – alebo aspoň žiaden intelektuál – neverí, že niekde hlboko vo svojom vnútri máme kritérium na určenie toho, či sme v dotyku s realitou alebo nie, keď máme Pravdu. Bola by to kultúra, v ktorej by sa ani kňazi, ani fyzici, ani básnici, ani Strana nepovažovali za „racionálnejších“ alebo „vedeckejších“, než sú tí druhí. Žiadna oblasť kultúry by sa nevyčleňovala ako stelesnenie (alebo ako exemplárny prípad neschopnosti stelesnenia) podmienok, na ktoré aspirujú všetci ostatní. Neexistoval

by žiaden pocit, že za súčasnými vnútrodisciplinárnymi kritériami – ktoré uznávajú napríklad dobrí kňazi alebo dobrí fyzici – existujú ďalšie, transdisciplinárne, transkulturné, ahistorické kritériá, ktoré uznávajú rovnako. Aj v tejto kultúre by existovalo oslavovanie hrdinov, ale nebolo by to oslavovanie hrdinov ako detí bohov, odlišujúcich sa od ostatného ľudstva svojou blízkosťou k nesmrteľným. Boli by to jednoducho obdiv k vynikajúcim mužom a ženám, ktorí sú veľmi dobrí vo výkone veľmi rozdielnych vecí, ktoré robia. Takýto ľudia by neboli tými, ktorí poznajú Tajomstvo, ktorí sa prepracovali k Pravde, ale jednoducho ľuďmi, ktorí sú dobrí vo svojej ľudskosti.

V takejto kultúre by sa *a fortiori* nevyskytvalo nič také ako „filozof“, ktorý by vedel vysvetliť, prečo a ako sa určité oblasti kultúry tešia zvláštnemu vzťahu k realite. V takejto kultúre by sa nepočybne vyskytovali špecialisti v chápaní toho, ako veci navzájom súvisia. Boli by to však ľudia, ktorí neriešia nijaké špeciálne „problémy“, ani nepoužívajú nijaké špeciálne „metódy“, nedaržia sa nijakých zvláštnych disciplinárnych noriem a ktorí nemajú žiadny kolektívny obraz o sebe ako o „profesii“. Mohli by pripúšťať súčasných profesorov filozofie v tom, že sa budú viac zaujímať o mravnú zodpovednosť než o prozódii, alebo viac o artikuláciu viet než o ľudské telo, ale nemuselo by to tak byť. Boli by to všestranní intelektuáli, pripravení poskytnúť názor na čokoľvek v nádeji, že bude zapadať do jedného celku so všetkým ostatným.

Takáto hypotetická kultúra uráža tak platonistov ako aj pozitivistov svoju „dekadentnosťou“. Platonisti ju chápu ako kultúru bez princípov, bez centra, bez štruktúry. Pozitívisti ju chápu ako dešpekt voči každému tvrdému faktu a tej oblasti kultúry – vede –, v ktorej hľadanie objektívnej pravdy má prednosť pred emóciami a mienkou. Platonisti by radi videli kultúru, ktorá je vedená čímsi večným. Pozitívisti by radi videli kultúru, vedenú čímsi dočasným – iba svetom takým, aký je. No jedni aj druhí chcú byť vedení, poslúžiť a nechcú byť ponechaní sami na seba. Pre jedných aj druhých je dekadencia zležitoušou neochoty podriať sa ničomu „yonkajšiemu“ – neochoty uznať, že za ľudským jazykom existuje čosi, voči čomu sa tieto jazyky i ľudia sami musia snažiť byť „adekvátnymi“. Preto pre jedných aj druhých je Filozofia ako disciplína, ktorá vedie deliacu čiaru medzi takýmto pokusmi o adekvátnosť a všetkou ostatnou kultúrou – a teda medzi pravdou prvého a pravdou druhého stupňa – späť s bojom proti dekadencii.

Takže otázka, či je takáto post-Filozofická kultúra žiaduca, sa dá postaviť aj takto: Môže byť niekedy všadeprítomnosť jazyka braná

skutočne vážne? Môžeme chápať sami seba tak, že nikdy neprichádzame do kontaktu s realitou *inak ako v podobe určitej zvolenej interpretácie* – ako to vyjadril Nelson Goodman, že *svety skôr vytvárame, ako ich nachádzame*?⁴³ Táto otázka nemá nič spoločné s „idealizmom“ – s tvrdením, že môžeme alebo mali by sme odvozovať metafyzický komfort od faktu, že realita je „svojou povahou duchovná“. Je to skôr otázka o tom, či sa môžeme vzdáť toho, čo Stanley Cavell nazýva „možnosťou, že jedna spomedzi nekonečného množstva pravdivých interpretácií o mne mi hovorí, kto som“.⁴⁴ Nádej, že jedna z nich môže poskytnúť práve toto, je podnetom, ktorý v našej súčasnej kultúre pobáda mládež prehrabávať sa v knižniciach a čítať, pomätiencov vyhlasovať, že objavili Tajomstvo, ktoré objasňuje všetko, a poctivých vedcov a učencov na sklonku života dúfať, že ich práca mala „filozofický vplyv“ a „univerzálny ľudský význam“. V post-filozofickej kultúre by nás k prehrabávaniu sa v knižniciach a čítaniu i k písaniu ďalších kníh viedla iná nádej. Pravdepodobne by to bola nádej, že poskytneme svojimi potomkom spôsob interpretácie tých spôsobov interpretácie, ktorými sme prešli – interpretáciu interpretácií, ku ktorým až dosiaľ ľudstvo dospelo. Ak považujeme „našu dobu“ za „naš pohľad na predošlú dobu“, čiže v hegelianskom zmysle každá doba je rekapituláciou všetkých predošlých, tak potom post-filozofická kultúra by súhlasila s Hegelom, že filozofia je „súčasná epocha, uchopená myslením“.⁴⁵ V post-filozofickej kultúre by bolo jasné, že to je *všetko*, čím filozofia môže byť. Nemôže zodpovedať otázky o vzťahu myslenia svojej doby – interpretácii a slovníkom, ktoré používa – k niečomu, čo nie je iba nejakým alternatívnym slovníkom. Preto je štúdiom komparatívnych výhod a nevýhod rozličných spôsobov hovorenia, ktoré ľudstvo

⁴³ Pozri Nelson Goodman: Způsoby světůvorty. (Buliss: Archa 1977). Myslim, že Goodmanovo podobnenstvo o „mnohých svetoch“ je zavádzajúce a že nepotrebuje byť za oveľa priamejšie tvrdenie o „mnohých interpretáciách toho istého sveta“ (ak sa nepýame „A o ktorý svet tu ide?“). No jeho myšlienka, že neexistuje spôsob, ako porovnávať interpretácie sveta z hľadiska ich adekvátnosti, sa mi zda kritická a v prvých dvoch kapitolách svojej knihy jej dáva veľkú životaschopnosť.

⁴⁴ Stanley Cavell: *The Claim of Reason* (Oxford: Oxford University Press 1979), s. 388.

⁴⁵ G. W. F. Hegel: *Základy filozofie práva*. Praha 1992, s. 31. Táto pasáž, ako aj ďalšia siláva, ktorá po nej nasleduje („Keď filozofia maľuje svoje šedé abstrakcie na šedo, určité forma života už zaslatala. Svojou šedivou šedou ju už filozofia nemôže omáľovať, ale iba poznať. Minervina sova začína svoj let iba z súmraku. [aristotel, s. 32]) nie je pre Hegela typická a dá sa len ťažko zmierniť s väčšinou ostatného, čo o filozofii hovorí. No dokonale predstaviuje tú stránku Hegela, ktorou pomohol vytvoriť historizmus 19. storočia a ktorá je zabudovaná do myslenia súčasných literárnych intelektuálov.

vyňašo. Slovom, podobá sa oveľa viac na to, čo sa nazýva „kritika kultúry“ – termín, ktorým sa zaužívalo nazývať spomínaný literárno-historiko-antropologicko-politický kolotoč. Moderný Západný „kritik kultúry“ nemá nijaké zábrany komentovať úplne všetko. Je predobrazom univerzálneho intelektuála post-filozofickej kultúry, filozofa, ktorý sa vzdal nárokov na Filozofiu. Je schopný plynuť prechádzať od Hemingwaya cez Prousta, Hitlera, Marxa, Foucaulta, Mary Douglasovú k súčasnej situácii v juhovýchodnej Ázii a ku Gándhinu a Sofoklovi. Dáva do obehu tieto mená a používa ich ako odkazy na systémy interpretácií, symbolov a spôsobov chápania. Jeho špecializáciou je vidieť podobnosti a rozdielnosti medzi svetovými názormi, medzi pokusmi chápať, ako veci navzájom súvisia. Je človekom, ktorý vám hovorí, ako všetky spôsoby spájania vecí navzájom súvisia. No keďže vám nehovorí o tom, ako všetky *možné* spôsoby spájania vecí *musia* spolu súvisieť – pretože nemá žiadny ahistorický archimedevský bod, ktorý by mu to umožňoval –, je odsúdený na to, že vyjde z módy. Nikto nie je tak *passé* ako intelektuálny cár predošlých generácií – človek, ktorý reinterpretoval všetky staré interpretácie, o ktorých – sčasti aj vďaka jeho reinterpretácii – už nikto nechce ani počuť.

Život takýchto príslušníkov Snowovej „literárnej kultúry“, ktorých najväčšou nádejou je uchopiť svoju dobu v myšlienkach, sa platonizujú a pozitívisti javí ako život, ktorý nemá cenu – pretože je to život, ktorý po sebe nezanecháva nič večné. V protiklade k tomu pozitívisť a platonista dúfajú, že po sebe zanechajú pravdivé tvrdenia, tvrdenia, ktoré sa ukázali byť pravdivými raz a navždy – ako dedičstvo pre všetky ľudské generácie. Obavy a neďvera, vyvolané „historizmom“ – dôraz na morálnu slovníkov, ktorými sa takéto domnelo večné pravdy vyjadrujú –, sú dôvodom, pre ktoré sa Hegel (a v našich časoch Kuhn a Foucault) stal pre Filozofov a najmä pre zástancov Snowovej „vedeckej kultúry“ *betes noires*.⁴⁶ (Hegel sám

⁴⁶ Protiklad medzi literárnou a vedeckou kultúrou, ktorý zaviedol C. P. Snow (in *The Two Cultures and the Scientific Revolution* [Cambridge: Cambridge University Press 1959]) je, myslím, oveľa hlbší a dôležitější, než si Snow myslel. Veľmi dobre sa zhoduje s protikladom medzi tými, čo o sebe uvažujú ako o zaisťovateľoch doby, ako o prechovacom momente v pokračujúcej konverzácii, a tými, ktorí dúfajú, že k večnej štruktúre prídajú najskôr škebu z Newtonovej pláže. Nie je to problém, ktorý vytvára literárni kritici študujúci fyziku, alebo fyzici, čítajúci literárne škrtyhoľky. Bol naktatný už v Platonovej dobe, keď fyzika ešte neoexistovala a keď sa Poézia a Filozofia prvýkrát postavili proti sebe. (Mimochodom, myslím si, že tí, ktorí kritizujú Snowa „nielen za dve kultúry, ale za mnoho kultúr“, mieria vedľa. Ak niekto chce mať ústni dichotómiu dvoch kultúr, o ktorej Snow hovorí, nech sa len opýta hociakoreho cenzora z Východnej Európy, ktoré Západné knihy sa môžu dovážať do jeho krajiny. Hranica, ktorú určí, bude oddeľovať také oblasti, ako sú historici a filozofi, no takmer vždy cez ňu prejde fyzika, ale nie intelektuálne romány.)

mal nepochybne svoje Filozofické chvíľky, no časovosť racionality, na ktorú poukázal, bola jedným z najdôležitejších krokov na ceste k pragmatistickej nedôvere vo Filozofiu.)

Protiklad medzi smutelnými slovníkmi a nesmutelnými tvrdeniami sa odráža v protiklade medzi nikam nesmerujúcou komparáciou a kontrastom slovníkov (kde sa každý snaží *außenber* spôsob, akým hovoria všetci ostatní), charakteristických pre literárnu kultúru, a rigoróznou argumentáciou – procedúrou, charakteristickou pre matematiku, ktorú Kuhn nazýva „normálnou vedou“, a pre právo (aspoň na nižších súdoch). Komparácia a kontrasty medzi slovníkmi obvykle vyúsťujú do nových, syntetických slovníkov. Rigorózna argumentácia vyúsťuje do súhlasných tvrdení. Z hľadiska tých, čo inklinujú k vede alebo Filozofii skutočne podráždenie voči literárnym intelektuálom vyvoláva ich neschopnosť angažovať sa v takejto argumentácii – zhodnúť sa na tom, čo by platilo ako riešenie sporu, na kritériách, na ktoré sa musia odvolávať všetky strany. V post-Filozofickej kultúre by sa takéto podráždenie nepocíťovalo. V takejto kultúre by sa kritériá chápaní tak, ako ich chápu pragmatisti – ako miesta dočasného odpočinku, vytvorené pre špecificky užitočné ciele. Podľa pragmatistického prístupu, kritérium (to, čo vyplýva z axiôm, kam mieri streľka kompasu; to, čo hovorí zákon) je kritériom preto, že určuje konkrétna spoločenská prax potrebuje zablokovať cestu skúmaniu, zastaviť regres interpretácií, aby sa mohlo niečo vykonať.⁴⁷ Takže rigorózna argumentácia – prax, ktorá je možná vďaka dohode o kritériách, o miestach dočasného odpočinku – nie je vo všeobecnosti o nič viac žiaduca než zablokovanie skúmania.⁴⁸ Je

Kahny, ktoré sa nesmú doväzť buď tie, ktoré by mohli podnecovať nové slovníky sebauinterpretácie.)

⁴⁷ Pravdaže, existuje množstvo kritérií, ktoré prenikajú všetkými oblasťami kultúry – sú to napríklad zákony logiky, princíp, že výpovede známeho húbára sa neberú ako dôkaz, a podobne. No v dôsledku svojej univerzality nemajú nejakú zvláštnu autoritu, o nič väčšiu, než je zariadenie, tvorené osou, závitom a pákou privilegované preto, lebo býva každý iným strojom.

⁴⁸ Peirce povedal, že „grým pravidielom rozumu“ je „nebrániť skúmaniu“ (*Collected Papers*, 1.135). Nemyslel tým však, že by sme mali vždy kráčať tou istou cestou, na ktorú sme sa dali – myšlienka, – ktorá vyplýva z jeho dôrazu na „logické sebauvládanie“ ako logický dôsledok „etického sebauvládania“. (Pozri napríklad *Collected Papers*, 1.606.) To, k čomu smeroval svojim „pravidlom rozumu“ bolo to isté, čo si myslel o všadeprítomnosti jazyka – že by sme si – nikdy nemali myslieť, že regres v interpretácii je možné zastaviť raz a navždy, ale radšej si uvedomiť, že za robom vždy existovať slovník, sústava interpretácií, ktoré všetko znova spochybnia. Povedať, že poslušnosť voči kritériám je sama osebe dobrá, by bolo to isté, ako keby sme povedali, že sebauvládanie je dobré samo osebe. Bola by to forma Filozofického puritanstva.

to niečo, čo je výhodné mať, ak sa to dá dosiahnuť. Ak účely, na realizácii ktorých sa angažujete, môžu byť celkom jasne určené vopred (objaviť ako fungujú enzýmy, zabrániť násiliu na uliciach, dokázať teóremy), potom sa to dá dosiahnuť. Ak nemôžu byť určené vopred (ako pri usilovaní o spravodlivú spoločnosť, riešení morálnej dilemy, voľby symbolu konečného významu, hľadani „postmodernistickej“ vlnavosti), tak sa to pravdepodobne nedá dosiahnuť a nemali by ste sa o to ani snažiť. Ak to, o čo sa zaujimate, je *filozofia*, určite to nedosiahnete – pretože jednou z vecí, ktorou sa rozličné slovníky interpretácie líšia, je účel interpretácie. Filozof sa nebudie chcieť vopred vyhnúť sporu medzi týmito rozličnými interpretáciami. Naliehanie zmeniť filozofiu na Filozofiu je naliehaním urobiť z nej hľadanie nejakého konečného slovníka, ktorý je možné poznať nejakým spôsobom vopred ako spoločné jadro a pravdu všetkých ostatných slovníkov a namiesto nich. Je to naliehanie, o ktorom si pragmatista myslí, že by sa malo potlačiť a ktoré by post-Filozofická kultúra aj úspešne potlačala.

Najsilnejším dôvodom myslieť si, že žiadna taká kultúra nie je možná je ten, že chápať všetky kritéria iba ako miesta dočasného odpočinku, vytvorené komunitou na podporu jej výskumov, sa zlá byť morálne ponížujúce. Predpokladáme, že Sokrates sa mylil, že Pravdu sme nikdy *nevideli*, a preto ju ani intuitívne nespoznáme, keď ju znovu uvidíme. To znamená, že v prípade ľahšej polície, v prípade, že mučiteľia páchajú násilie na nevinných, nemožno týmto ľuďom povedať čosi také ako: „Vo vašom vnútri existuje niečo, voči čomu sa prehrňte. Aj keď stelesňujete praktiky totalitnej spoločnosti, ktorá môže trvať naveky, okrem týchto praktík existuje niečo, čo vás odsúdi.“ S takouto myšlienkou sa žije ťažko, ako poznamenal aj Sartre: „Zajtra, po mojej smrti, môžu sa ľudia rozhodnúť nastoliť fašizmus, a iní môžu byť natoľko zbabelí a bezradní, že im to dovolia. V tej chvíli bude fašizmus ľudskou pravdou – a tým horšie pre nás. V skutočnosti veci budú len také, ako o nich rozhodne človek.“⁴⁹

Tento tvrdý citát odhaľuje, čo dáva dokopy Deweyho s Foucaultom a Jamesa s Nietzscheom – pocit, že v hĺbke našej bytosti neexistuje nič okrem toho, čo by sme tam my sami neboli vložili; žiadne kritérium, ktoré by sme v procese vytvárania praxe neboli vytvorili;

⁴⁹ Jean-Paul Sartre: *Existencializmus je humanizmus*. (Bratislava: Slovenský spisovateľ 1997), s. 38.

žiadna norma racionality, ktorá by sa neodvolávala na takéto kritérium; žiadna rigorózna argumentácia, ktorá by sa neriadila našimi vlastnými konvenciami.

Post-filozofická kultúra by teda bola taká, v ktorej by ľudia cítili, že sú sami ako konečné bytosti a bez akéhokoľvek spojenia s niečím Vyšším. Podľa pragmatistického prístupu, pozitivizmus bol iba polovicou cesty k takejto kultúre – pokrokom, ako hovorí Sartre, ku konaniu bez Boha –, pretože pozitivizmus zachoval boha vo svojom pojme Vedy (a vo svojom pojme „vedeckej filozofie“), v pojme tej súčasť kultúry, v ktorej sme sa dotýkali niečoho iného ako sme my, v ktorej sme nachádzali holiu Pravdu, nevzťahujúcu sa k žiadnej interpretácii. Pozitivistická kultúra tak produkovala nekonečné výkvy kyvadla medzi názorom, že „hodnoty sú iba 'relatívne' (alebo 'emotívne' či 'subjektívne'), a názorom, že zavedenie „vedeckých metód“ do otázok politickej a morálnej voľby je riešením všetkých našich problémov. Pragmatizmus v protiklade k tomu nevzdvihuje Vedu ako idol, aby tak zaplnil miesto, ktoré kedysi zaberol Boh. Na vedu sa pozerá ako na jeden z literárnych žánrov – alebo, videné z druhého konca, na literatúru a umenie ako na skúmanie, stojace na tom istom základe ako vedecké skúmanie. Preto etiku nepovažuje ani za „relatívnejšiu“, ani za „subjektívnejšiu“ než je vedecká teória, ani ju nepotrebuje robiť „vedeckejšou“. Fyzika je spôsob, akým sa snažíme vyrovnávať sa s rozličnými stránkami vesmíru; etika je vecou snahy vyrovnávať sa s inými stránkami. Matematika pomáha fyzike v jej diele; literatúra a umenie zase etike v jej. Niektoré z týchto skúmaní prinášajú tvrdenia, iné príbehy, ďalšie obrázky. Otázky o tom, čo máme tvrdiť, na ktoré obrázky sa pozeráť, aké príbehy počúvať, komentovať a rozprávať, sú všetko otázkami o tom, čo nám pomôže dosiahnuť to, čo chceme (alebo o tom, čo by sme mali chcieť).

Otázka, či samotný pragmatistický názor na pravdu – že to nie je užitočná téma – je *pravdivý*, je preto otázkou, či post-filozofická kultúra je dobrom, o ktoré sa treba snažiť. Nie je to otázka o tom, čo slovo „pravdivý“ znamená, ani o požiadavkách adekvátnej filozofie jazyka, ani o tom, či svet „existuje nezávisle od nášho vedomia“, ani o tom, či slogany pragmatizmu zachytávajú intuície našej kultúry. Neexistuje spôsob, akým by sa spor medzi pragmatizmom a jeho oponentom dal pevne uchopiť a rozriešiť podľa kritérií, na ktorých by sa zhodli obidve strany. Je to jeden z tých sporov, ktoré vkladajú do hry naraz všetko – kde nemá zmysel snažiť sa hľadať zhodu v „údajoch“ alebo v tom, čo by ako riešenie malo platiť. No komplikovanosť sporu nie je dôvodom, aby sme ho odložili stranou.

Spor medzi náboženstvom a sekularizmom nebol o nič menej komplikovaný, no bolo dôležité, aby sa vyriešil tak, ako sa vyriešil.

Ak je popis súčasnej filozofickej scény, ktorý som tu ponúkol, správny, potom problém pravdivosti pragmatizmu je problémom, ktorý nám skryte pripravovali všetky najdôležitejšie kultúrne hnutia po Hegelovi. No ako v prípade predošlých problémov, ani tento sa nevyrieši nejakým náhlym novým objavom toho, ako sa veci skutočne majú. Vyrieši sa – ak nám história dožiči pohodlie vyriešiť takéto problémy – len postupnou a úmornou voľbou medzi našimi alternatívnymi sebaobrazami.