

FILIZOFIA DO VRECKA

Pripavujeme:

ARISTOTELES: Politika

SPINOZA: Etika

Július Špaňár: Herakleitos z Efézu

PLATÓN: Štát

JOHN R. SEARL: Rečové akty / Mysel, jazyk a spoločnosť

NIKOLAJ A. BERDAJEV: Duch a realita

Richard Rorty

FILIZOFICKÉ ORCHIDEY

KALLIGRAM
Bratislava 2006

SVET BEZ SUBSTANCIÍ A ESENCIÍ

Filozofov v anglicky hovoriacom svete zvyčajne dieťa filozofov zo sveta hovoriaceho inými jazykmi neberú veľmi vážne – a naopak. Priepasť medzi takzvanou „analytickou“ a takzvanou „kontinentálnou“ filozofiou zrejme ešte nie je preklenutá nijakým mostom. Podľa mňa je to škoda, lebo to najlepšie, čo v rámci týchto dvoch tradícií vzniklo, sa do značnej miery prekrýva. V tejto štúdií sa pokúsím načrtnúť spôsob nazerania spájajúci filozofov, ktorých najväčšími obdivujem na oboch stranách priepasti.

Títo spoločnú črtu najjednoduchšie vyjadríme tvrdením, že takí odlišní filozofovi ako William James a Friedrich Nietzsche, Donald Davidson a Jacques Derrida, Hilary Putnam a Bruno Latour, John Dewey a Michel Foucault sú antidualisti. Neznamená to, že sú proti binárnym protikladom; neviem, či je myslenie bez takýchto protikladov vôbec možné. Znamená to skôr, že sa usilujú zbaviť vplyvov špecifických metafyzických foriem dualizmu, ktoré západná filozofická tradícia zdedila po starých Grékoch: dualizmu podstaty a náhod, substancie a vlastnosti, javu a skutočnosti. Usilujú sa nahradiť obrázky sveta vytvorené pomocou týchto gréckych protikladov

obrazom toku ustavične sa meniacich vzťahov. Tento panrealizmus okrem iného umožňuje zbaviť sa rozlíšenia medzi subjektom a objektom, medzi tým, čím do ľudského poznania prispieva myseľ, a tým, čím doň prispieva skutočnosť; pomáha nám teda zbaviť sa korešpondenčnej teórie pravdy.

S týmto antiesencialistickým, antimetafyzickým hnutím sa v rozličných západných tradíciách spájajú rozličné nálepky a heslá: pragmatizmus, existencializmus, dekonštruktivizmus, holizmus, procesová filozofia, postštrukturalizmus, postmodernizmus, wittgensteinizmus, antirealizmus i hermeneutika. Môžno len z patriotizmu uprednostňujem označenie pragmatizmus; z hesiel sú to tieto dve: „Všetko je sociálna konštrukcia“ a „Cele vedomie je závislosťou jazyka.“ Prvé z nich je typicky európske a mohli jeho používatelia vychádzať z Foucaulta. Druhé pochádza od významného amerického mysliteľa Wilfrida Sellarsa – myšlienkový systém, ktorý toto heslo stelesňuje, nazval „psychologickým nominalizmom“.

Na ilustráciu konvergencie analytickej a kontinentálnej filozofie sa najprv pokúsím ukázať, že obidve tieto heslá v podstate mieria k tomu istému. Obidve hovoria, že nikdy nedokážeme vystúpiť z jazyka, že nikdy nedokážeme postihnúť skutočnosť nespprostredkovane jazykovým opisom. Obe teda vlastne hovoria, že by sme starogréckemu rozlíšeniu medzi javom a skutočnosťou nemali dôverovať a že by sme sa ho mali snažiť nahradiť napríklad rozlíšením medzi „menej užitočným“ a „užitočnejším opisom sveta.“ Tvrdenie, že všetko je sociálna konštrukcia, vlastne znamená, že naša jazyková prax je až natoľko zviazaná s istými formami našej sociálnej praxe, že naše opisy prírody, ako aj naše sebaopisy budú vždy funkciou našich sociálnych potrieb.¹ Tvrdenie, že

¹ Foucaultovským jazykom to možno vyjadriť tak, že pravda nebude nikdy oddelená od moci, ale že moc ako taká nie je nič zlé. Utopická egalitárska komunita dokáže vďaka biomoči vypestovať dobrých občanov – a to je pozitívum.

celé vedomie je záležitosťou jazyka, vlastne znamená, že ne-disponujeme oným poznaním, ktoré Bertrand Russell, tvoriaci v rámci tradície britského empirizmu, nazval „poznáním na základe oboznamenosti“. Celé naše poznanie je len „poznaním na základe opisu“ (čo je tiež Russellov termín). Spojením oboch termínov dostaneme tvrdenie, že celé naše poznanie je záležitosťou opisov vhodných pre naše súčasné sociálne ciele.

Toto tvrdenie je antimetafyzické v širšom zmysle pojmu „metafyzika“ – práve v tomto zmysle Heidegger tvrdil, že celý platonizmus je metafyzika a celá metafyzika je platonizmus. Platonizmus sa v tomto širšom zmysle pokúša oslobodiť od spoločnosti, od *nomos*, konvencií, a obrátiť sa k *physis*, k prírode. No ak majú naše dve heslá pravdu, potom nijaká poznateľná *physis* neexistuje. Rozlíšenie medzi *nomos* a *physis*, medzi konvenciami a prírodou prestáva platiť z toho istého dôvodu, z ktorého prestáva platiť rozlíšenie medzi javom a skutočnosťou. Ak totiž tvrdíme, že celé vedomie je záležitosťou opisu a že opisy sú funkciami sociálnych potrieb, tak „príroda“ a „skutočnosť“ môžu byť iba označeniami čohosi nepoznateľného – akési Kantovej „veci osebe“. Celé západné filozofické myslenie, Hegelom počnúc, sa snaží tomuto nepoznateľnému vyhnuť.

Kantova filozofia bola v dejinách západnej filozofie ob-
ratom – bolo to *ad absurdum* dovedené úsilie odlišiť úlohu subjektu od úlohy objektu pri vzniku poznania. Hegel si to uvedomoval a uvedomoval si aj to, že rozlíšenie medzi subjektívnym a objektívnym treba prekonať. Žiaľ, pri opise radu opisov, podmienených sociálnymi potrebami meniacimi sa v súlade s neustálym morálnym a intelektuálnym

Fontcault oficiálne neverí v dobrého Rousseauovského jednotlivca, nedoklanu-
telo diskurzívni moci. No vďaka svojmu sklonu nedôverovať všetkým formám
autority sa občas s touto prijateľnou fikciou pohybal.

potkrokom, aj on používal pojmy „subjektívny“ a „objek-
tívny“ a na opis konca dejín použil výraz „zjednotenie sub-
jektu a objektu“. To bola chyba, pretože sa tým prikladala
veľká váha zastaranému dualizmu. Hegel mal radšej urobiť
to, čo neskôr urobil Dewey: mal opísať intelektuálny a mo-
rálny pokrok jednoducho ako rasiť slobody, ako smerovanie
k demokracii, no nie k absolútnemu poznaniu. Spomedzi
všetkých filozofov Dewey najjasnejšie a najexplicitnejšie od-
vrhol cieľ spájajúci Grékov a nemeckých idealistov (presnú
reprezentáciu vnútornej povahy skutočnosti) v prospech
cieľa politického – v prospech čoraz slobodnejších spoloč-
ností a ich čoraz rôznorodejších členov. Preto je podľa mňa
najinšpiratívnejšou a najvýznamnejšou osobnosťou filozofie
dvadsiateho storočia.

No ak máme brať Deweyho a pragmatizmus vážne, mu-
sime byť najprv presvedčení o tom, že platónske hľadanie,
pokús preniknúť za jav k vnútornej povahe skutočnosti, je
beznaďejné. Preto teraz prehládne načrtmem dialektiku,
ktorá vedie k Sellarsovmu psychologickému nominalizmu,
nepriamo teda k sociálnemu konštruktivismu Foucaulta
a Deweyho.

Už od sedemnáteho storočia filozofi tvrdia, že skutoč-
nosť možno nikdy nespoznáme, pretože medzi nami a ňou
je bariéra – závoji javov tvorený interakciou medzi subjektom
a objektom, medzi konštrukciami našich zmyslových orgá-
nov, našej mysle a vecami, ako sú osebe. Od devätnásteho
storočia filozofi tvrdia, že táto bariéra je možno tvorená *jazy-
kom* – že náš jazyk vnucuje predmetom kategórie, ktoré nie
sú ich vlastné. Pragmatisti vo svojej odpovedi na argumen-
ty zo sedemnáteho storočia o závoji javov tvrdia, že model
poznania sa nemusí riadiť modelom videnia. Naše zmyslové
orgány ani naše myšlienky teda nemusia vstupovať medzi
mentálny zrak a jeho predmet. Podľa pragmatistov môžeme
oboje považovať za nástroje manipulovania s predmetom.

V odpovedi na argumenty z devätnásteho storočia o skresľujúcom vplyve jazyka tvrdia, že jazyk nie je médium reprezentácie. Je to skôr výmena znakov a zvukov zameraná na isté účely. Jazyk nemôže zlyhať v presnosti reprezentácie, lebo nič nereprezentuje.

Pragmatisti trvajú na nezrakových, nereprezentacionalistických spôsoboch opisu zmyslového vnímania, myslenia a jazyka, pretože chcú zrušiť rozlíšenie medzi poznaním vecí a ich používaním. Od Baconovho vyhlásenia, že poznanie je moc, prechádzajú k tvrdeniu, že moc je všetko, o čo v poznaní ide – že poznať X znamená mať urobiť niečo X alebo s X, uviesť X do vzťahov s niečím iným. V zaujme všeobecnosti tohto tvrdenia sa pragmatisti museli postaviť proti predstave, že poznanie X je otázkou vzťahu k čomuś, čo tvorí *vnútornú podstatu* X, kým používanie X je vecou *vonkajšieho*, náhodného vzťahu k X.

Abý pragmatisti mohli vystúpiť proti tejto predstave, museli zrušiť rozlíšenie medzi vnútorným a vonkajším – vnútorným jadrom X a periférnou oblasťou, t. j. faktom, že X sa nachádza v istých vzťahoch k ostatným entitám tvoriacim vesmír. Úsilie o zrušenie tohto rozlíšenia budem nazývať *antiesencializmom*. Podľa pragmatistov X nemá nijakú neviazanú vlastnosť – a podobne nemá ani nijakú vnútornú prirodzenosť, nijakú podstatu. Preto nemôže existovať opis, ktorý by vystihoval to, aké X naozaj je – okrem vzťahu k ľudským potrebám, vedomiu alebo jazyku. Keď sa zruší rozlíšenie medzi vnútorným a vonkajším, zruší sa aj rozlíšenie medzi skutočnosťou a javom a nebudeme sa už starať ani o to, či medzi nami a svetom existujú nejaké bariéry.

Pojem „objektívny“ antiesencialisti nedefinujú v zmysle vzťahu k vnútorným vlastnostiam predmetov, ale vzhľadom na to, ako ľahko sa medzi bádateľmi dosahuje konsenzus. Rozlíšenie medzi javom a skutočnosťou sa teda nahrádza rozlišovaním užitočnosti jednotlivých opisov – podobne aj

rozlíšenie medzi objektívnym a subjektívnym sa nahrádza rozlišovaním ľahkosti pri dosahovaní zhody v jednotlivých prípadoch. Tvrdenie, že hodnoty sú subjektívnejšie ako fakty, znamená, že je ťažšie zhodnúť sa na tom, čo je škarade a ktoré činy sú zlé, než na tom, čo je podľhovaste. Tvrdenie, že X je v *skutočnosti* modré, hoci sa z určitého uhla a v určitom svetle javí ako žlté, znamená, že veta „X je modré“ je užitočnejšia – t. j. možno ju použiť častejšie – ako veta „X je žlté“. Druhá veta je užitočná iba niekedy, z hľadiska pomínelých cieľov.

Prvou reakciou na antiesencializmus je príznačne tvrdenie, že je príliš antropocentrický; že má sklon považovať človeka za mieru všetkých vecí. Mnohým sa zdá, že antiesencializmu chýba pokora, zmysel pre tajomno, či pre ľudskú ohraničenosť. Na rozdiel od zdravého rozumu vraj neuznáva nepopierateľnú inakosť tohto sveta. Antiesencialisti odpovedajú, že zdravý rozum sám nie je ničím iným ako zvykom používať určitý súbor opisov. V danom prípade sa zdravým rozumom nazýva zvyk používať jazyk, ktorý sme zdedili od Grékov, najmä od Platóna a Aristotela. Ich opisy vzťahu medzi nami a ostatným vesmírom – opisy zahrňajúce rozlíšenie medzi vnútorným a vonkajším – nám už nestačia. Dokážeme ho opísať lepšie.

Platón, Aristoteles i ortodoxný monoizmus vo vzťahu k antropomorfným, ale mimoludským silám trvajú na zmysle pre tajomno a zátraky. Z pragmatistického hľadiska by sme tento nepotrebný zmysel pre zátraky nemali zamieňať s potrebným vedomím toho, že sú veci, ktoré ľudia nemôžu ovplyvniť. A nemali by sme ho zamieňať ani s potrebnou bážňou, akú pociťujeme v prítomnosti veľkých diel ľudskej predtlačivosti – nových opisov vesmíru, na základe ktorých sa všetko zdá nové a úžasné. Medzi nepotrebným zmyslom pre pokoru a potrebným zmyslom pre vlastnú ohraničenosť je veľký rozdiel. Pokora predpokladá, že okrem ľudského

sveta existuje ešte čosi lepšie a užasnejšie. Zmysel pre vlastnú ohraničenosť predpoklada iba to, že existuje mnoho vecí odlišných od vecí ľudských. Starogrécky zmysel pre zázraky nám kaže predstaví si existenciu čohosi, čo sa nám dostatočne podobá, takže je to závideniahodné, ale je nám to také nadradené, až tomu takmer nerozumieme. Pragmatický zmysel pre vlastnú ohraničenosť nám kaže iba pripustiť existenciu plánov, na uskutočnenie ktorých v súčasnosti nemáme prostriedky; no súčasne nám kaže dúfať, že budúcnosť bude z tohto hľadiska lepšia ako minulosť.

Ďalší rozdiel spočíva v tom, že opisy ľudskej situácie u Grékov predpokladajú akúsi vnútornú podstatu samotného človeka – existenciu čohosi nemenného, „ľudského“, čo sa odlišuje od celého ostatného vesmíru. Pragmatizmus tento predpoklad odmieta a tvrdí, že človek-ľudstvo je otvorený pojem, že slovo „ľudské“ označuje nie celkom jasný, no zato sľubný projekt, nie podstatu. Pragmatisti teda zmysel pre bázeň a tajomstvo, ktoré starí Gréci pripísali čomusi mimoludskému, presunujú do budúcnosti, transformujú ho na predstavu, že ľudstvo budúcnosti, hoci bude s nami spojené pokračujúcim rozprávaním, bude na vyššom stupni ako ľudstvo súčasné; a to vo veciach, ktoré si dnes sotva vieme predstaviť. Prirovnávajú to k bázni, akú pocítujeme pred dielami imaginácie, a k bázni, akú v nás vyvoláva človek schopný stať sa tým, čo si kedysi len predstavoval, t. j. jeho schopnosť sebaučavárania.

Vo vyššej časti sa pokúsim načrtnúť, ako veci vyzerajú, keď ich opisujeme v antiesencialistickom duchu. Pokúsim sa ukázať, v čom sú antiesencialistické pojmy užitočnejšie ako terminológia vychádzajúca, ako hovorí Dewey, z „potomstva a hniezda rôznych foriem dualizmu“, ktoré sme zdedili od starých Grékov. Mój panrelacionizmus je stručne vyjadrený v návrhu, aby sme o všetkom uvažovali ako o číslach.

Podľa mňa na číslach je dobré to, že v ich prípade len ťažko možno uvažovať o nejakej ich vnútornej podstate, či podstatom jadre, obklopenom hmlinou náhodných vzťahov. Čísla sú obdivuhodným príkladom toho, čo ťažko možno opísať esencialistickým jazykom.

Aby bolo zrejme, o čo mi ide, položme si otázku: Aká je podstata čísla 17? Čím je toto číslo *osebe*, bez vzťahov k iným číslam? Ide nám o taký opis čísla 17, ktorý bude iného *druhú* ako opisy typu: menej ako 22, viac ako 8, súčet 6 a 11, druhá odmocnina 289, druhá mocnina 4,123105, rozdiel medzi 1 678 922 a 1 678 905. Všetky tieto opisy sú otravné – ani jeden z nich nie je k číslu 17 bližšie ako ostatné. A, čo je rovnako otravné, zrejme existuje nekonečné množstvo ďalších opisov čísla 17, ktoré sú rovnako „náhodné“ a „vonkajšie“. Ani jeden z týchto opisov nám neposkytuje kľúč k vnútornej sedemnástokosti čísla 17 – k jedinečnej vlastnosti, vďaka ktorej je práve tým číslom, ktorým je. Ak máme medzi týmito opismi voľbu, robíme tak s prihliadnutím na účel – na konkrétne situáciu, ktorá nás vôbec prinútila uvažovať o číslach 17.

Ako esencialisti musíme vo filozofickom jazyku o čísle 17 tvrdiť, že *všetky* z nekonečného množstva jeho rôznych vzťahov k nekonečnému množstvu iných čísel sú *vnútorné* – t. j. ani jeden z týchto vzťahov sa nemôže zmeniť bez toho, aby sa zmenilo aj číslo 17. Podstatu sedemnástokosti teda zrejme možno definovať iba tak, že nájdeme mechanizmus generovania *všetkých* pravdivých opisov čísla 17 a vymedzíme tak všetky jeho vzťahy ku *všetkým* ostatným číslam. Matematici môžu takýto mechanizmus vytvoriť axiomatizáciou aritmetiky alebo redukovaním čísel na množiny a axiomatizáciou teórie množín. Ale keď potom matematik ukáže na sibor axiom a povie: „Hľa, podstata čísla 17!“, cítime sa podvedení. Na týchto axiomach nie je nič sedemnástkovité – ved sú takisto podstatou čísel 1 či 2, čísla 289 i čísla 1 678 922.

Z toho vyplýva záver, že ak aj nejaké veci majú vnútornú podstatu, čísla ju nemajú – vo vzťahu k číslam sa jednoduchou nevypláti byť esencialistom. My, antiesencialisti, by sme vás radi presvedčili, že sa nevypláti byť esencialistom ani vo vzťahu k stolom, hviezdám, elektrónom, ľuďom, akademickým disciplinám, spoločenským inštitúciám alebo čomukoľvek inému. Naš návrh znie: Uvažujte o všetkých predmetoch tak, ako keby to boli čísla: spoznávať na nich môžeme iba od počiatku rozsahu a neustále sa rozširujúcu sieť vzťahov k iným objektom. Akékoľvek vyjadrenie vzťahu sa môže rozrásť do ďalšej množiny vzťahov a tak ďalej do nekonečna. Existujú takrečeno vzťahy smerom dolu, smerom hore, každým smerom: vždy sa dostaneme iba k ďalšej vzťahovej súvislosti. Systém prirodzených čísel je dobrým modelom vesmíru, lebo v tomto systéme je evidentné, a evidentne neškodné, že neexistujú také vyjadrenia vzťahov, ktoré by neboli jednoducho zoskupeniami ďalších vzťahov.

Tvrdenie, že vzťahy smerujú iba zhora nadol, vyplýva z psychologického nominalizmu: je to teória, podľa ktorej o všetkom môžeme vedieť iba to, čo tvrdia vetý, ktoré to opisujú. Každá veta o predmete je totiž explicitným alebo implicitným opisom jeho vzťahu k jednému alebo viacerým iným predmetom. Ak teda neexistuje poznanie na základe oboznámenosti, poznanie, ktoré by nemalo formu vetného postoja, tak na všetkom môžeme poznať iba vzťahy daného niečoho k iným veciam. Tvrdením, že medzi nevťahovým *ordo essendi* a vzťahovým *ordo cognoscendi* je rozdiel, sa nevyhnutne znovu konštituuje kantovská vec osebe. Ak tento krok urobíme, nahradíme aktuálnosť nosalgiou a utopickú nádej, ktorú odporúča pragmatizmus, túžbou po vykupiteľskom vzťahu k nejakej mimoludzkej moci. Znamená to obnoviť Heideggerovu „ontoteologickú tradíciu“.

Podľa psychologických nominalistov nijaký opis objektu nie je o nič viac ako iné opisom „reálneho“, a nie „zdani-

veho“ objektu a ani jeden z nich nie je opisom akéhosi vzťahu objektu k sebe – jeho stotožnenia s vlastnou podstatou. Niektoré opisy sú nepochybne lepšie ako iné. Je to však dôsledok ich väčšej užitočnosti ako nástrojov – nástrojov, ktoré slúžia istým ľudským cieľom lepšie než iné konkurenčné opisy. Všetky tieto ciele sú z filozofického – nie z praktického – pohľadu rovnocenné. Neexistuje nijaký hlavný cieľ zvaný „objavovanie pravdy“, ktorý by mal priority. Ako som už povedal, podľa pragmatistov cieľom skúmania nie je pravda. Jeho cieľom je užitočnosť a existuje toľko rôznych užitočných nástrojov, koľko je cieľov, ktorým majú slúžiť.

Pre zdravý rozum – alebo aspoň pre západný zdravý rozum – je tvrdenie, že čísla sú vo všeobecnosti dobrými modelmi predmetov, problematické; ved tvrdenie, že fyzikálne, časopriestorové objekty sa rovnako ako čísla rozkladajú do siete vzťahov, akoby protirečilo našej intuícii. Keď sa čísla v analýze ich vzťahov k iným číslam rozplynú, nikto nežiali nad stratou ich hmatateľnej, nezávislej, autonómnej reality. Iné je to však so stolmi, hviezdami či elektrónmi. Tu sa zdravý rozum obvykle zatne a tvrdí, že neexistujú vzťahy bez vecí, ktoré súviszťažňujeme. Keby neexistoval pevný, hmatateľný, nezávislý, autonómny stôl, ktorý sa nachádza napríklad vo vzťahu k vám, ku mne a k stolčke alebo ktorý sa skladá z pevných, hmatateľných základných častí, nebolo by čo usuvzťažňovať, takže by nijaké vzťahy neexistovali. Zdravý rozum hovorí, že medzi vzťahmi a vecami, ktoré súviszťažňujeme, je rozdiel a že filozofia tento rozdiel nemôže zrušiť.

Odpoveď antiesencialistov na takýto postoj zdravého rozumu veľmi pripomína Berkeleyho odpoveď na Lockov pokus o odlíšenie primárnych a sekundárnych kvalít – Peirce ju označil za prvé uplatnenie pragmatistického princípu. Súčasná, lingvistifikovaná forma Berkeleyho odpovede znie takto: O tomto pevnom, hmatateľnom stole – o tejto veci, ktorá vstupuje do vzťahov a je odlišná od týchto vzťahov

– vieme len to, že určité vety o ňom hovoria pravdu. Je tým, o čom tieto vety vypovedajú pravdivo: je podlhovastý, hnedý, škaradý, vyrobený zo stromu, menší ako dom, väčší ako myš, menej jasný ako hviezda atď. atď. O predmete vieme len to, ktoré vety o ňom vypovedajú pravdivo. Antiesencialistický argument sa potom zúžuje na konštatovanie: Keďže jediné, čo môžu vety robiť, je dávať predmetu do vzájomných vzťahov, každá veta opisujúca nejaký predmet mu pripisuje, či už explicitne, alebo implicitne, vzťahovú vlastnosť.² My, antiesencialisti, sa usilujeme nahradiť obraz jazyka ako závoja medzi nami a predmetmi obrazom jazyka ako vzájomného prepájania predmetov.

Esencialisti zvyčajne odpovedajú, že psychologický nominalizmus je chybný, že by sme mali obnoviť jadro empirizmu a odmietnuť chápanie jazyka ako jediného kognitívneho prístupu k predmetom. Tvrdia, že musíme disponovať nejakým predjazykovým poznaním objektov, poznaním, ktoré jazykom nemožno zachytiť. Toto poznanie podľa nich neumožňuje, aby sa stól, číslo alebo človek stali, ako hovoria, „čisto jazykovým konštruktom“. Keď má esencialista ukázať, čo má na mysli pod mimojazykovým poznaním, zvyčajne

² Podľa psychologov-nominalistov sú vlastnosti, čo sa zvyčajne nazývajú „ne-vzťahové“ (napríklad „červený“ na rozdiel od „mlavo“), vlastnosťami označovanými predikátmi, ktoré sa z hľadiska istých cieľov považujú za primárne. Ale primárnosť predikátu nepatri k jeho podstate; súvisí so spôsobom vyúbeň, resp. s inou činnosťou, ukazujúcou, ako sa predikát používa. Údajná nevážnosť vlastnosti označovanej predikátom súvisí s istým spôsobom opisu istého síboru predmetov s daným predikátom. To, čo nás naučili Saussure a Wittgenstein, môžeme vyjadriť aj tak, že nijaký predikát nie je vo svojej podstate primárny.

Striktne vyjadrený protikladný antinomialistický, antipragmatistický názor pozri in: John Searle: *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., MIT Press 1992, s. 211. Kontrastný rozdiel medzi vnútornými podstatnými znakmi skutočnosti, napríklad molekulaní, a znakmi podmienenými pozorovaním, napríklad že je pekný deň na piknik, rozdiel, na ktorý tu Searle poukazuje, je podľa pragmatistov arbitrárnym uprednostnením ľudských cieľov, ktorým slúžia fyzici, pred ľudskými cieľmi, ktorým slúžia účastníci pikniku.

udrie rukou do stola a hotovo. Podľa neho tým demonštroval, že získal akési poznanie stola, akýsi dôverný vzťah k toľmu predmetu, unikajúci z dosahu jazyka. Tvrdí, že vďaka poznaniu *vnútorných kauzálnych síl* stola, jeho čistej *survej prirovnosti*, je v takom kontakte so skutočnosťou, v akom s ňou antiesencialista byť nemôže.

Antiesencialista, nezrušený absenciou kontaktu so skutočnosťou, zopakuje, že ak chceme vedieť, čím je stól naozaj, vo svojej podstate, môžeme získať prinajlepšom takúto odpoveď: „Je tým, o čom platia tieto tvrdenia: Je hnedý, škaradý, keď doň udríme hlavou, tak nás zabolí, možno sa oň potknúť, skladá sa z atómov atď. atď.“ Naša bolesť, pevnosť a kauzálna sila stola sú rovnocenne s jeho hnedosťou a jeho škaradosťou. Tak ako s číslom 17 nenadviažeme dôvernejší vzťah tým, že zistíme jeho druhú odmocninu, ani so stolom, s jeho vnútornou podstatou nenadviažeme dôverný vzťah tým, že doň udríme – o nič dôvernejší, než keď sa naň pozrieme alebo o ňom rozprávame. Keď doň udríme alebo ho rozložíme na atómy, dokážeme ho tým iba usúvať znič s viacerými vecami. Nedostaneme sa tým od jazyka k faktum ani od javu k skutočnosti či od objektívneho a nezaťažého vzťahu k vzťahu bezprostrednejšiemu a intenzívnejšiemu.

Táto výmena názorov opäť ukazuje jedno: Podľa antiesencialistu môžete predmet od ostatného sveta oddeliť *iba tak*, že ho vydělíme ako predmet, o ktorom určité vety hovoria pravdu. Antiesencialista spolu s Wittgensteinom tvrdí, že osterzia funguje iba na pozadí jazykovej praxe a že už samotná sebaidentita vydelených vecí je podmienená opisom.³ Podľa antiesencialistov rozlíšenie medzi vecami uvádzanými do vzťahov a vzťahmi je len alternatívnym spôsobom rozlíšenia medzi tým, o čom rozprávame, a tým, čo o tom povieme.

³ O fundamentálnom význame tohto wittgensteinovského tvrdenia pozri Barry Allen: *Truth in Philosophy*, (Cambridge, Mass., Harvard University Press 1993).

Toto posledné rozlíšenie je, ako hovorí Whitehead, iba hypotázovaním vzťahu medzi jazykovým subjektom a jazykovým predikátom.⁴

Výslovenie podstatného mena nenesie pre tých, čo nepoznajú prídavné mená a slovesá, žiadnu informáciu – a aj informáciu možno prenášať iba tak, že niečo dáme do vzťahu s niečím iným. Od Fregeho vieme, že slovo má význam iba v kontexte vety. To však znamená, že nie je možné preniknúť za jazyk k akési bezprostrednej nejazykovej forme označmenosti s tým, o čom rozprávame. Podstatné meno môžeme použiť iba v spojení s inými slovnými druhmi a predmet je predmetom poznania iba ako výraz vyjadrujúci vzťah. Subjekt nemôžeme poznať bez poznania toho, ktoré vety o ňom sú pravdivé – rovnako, ako nemôžeme poznať číslo bez poznania jeho vzťahov k iným číslam.

Predstavu, že vec môžeme poznať bez poznania jej vzťahov k iným veciam, vysvetľujú antiesencialistickí filozofi ako odraz rozdielu medzi istotou, akú máme o určitých známych, samozrejmych vzťahoch danej veci, a stavom neistoty, pokiaľ ide o jej iné vzťahy. Napríklad číslo 17 je súčasťou sedemnástich jednotiek, číslom medzi 16 a 18 atď. Ak je takýchto známych tvrdení dostatočné množstvo, začíname o čísle 17 uvažovať ako o veci, ktorú máme dávať do vzťahu

⁴ Pomôže nám, ak budeme túto whiteheadovskú kritiku Aristotela (aku nachádzame aj u ďalších filozofov zo začiatku dvadsiateho storočia – napríklad u Peircea a Russella –), ktorú sa usilovali vytvoriť logika mimo subjekt-predikátového rámca) chápať ako paralelu Derridovej kritiky logocentizmu. Derridov obraz slova ako uzla v nekonečne flexibilnej sieti vzťahov s inými slovami naviďomotoči pripomína Whiteheada, ktorý v knihe *Process and Reality* každú skutočnú udalosť vysvetľuje ako vytváranú vzťahmi ku všetkým ostatným skutočným udalostiam. Predpokladám, že historici filozofie budú dvadsiate storočie považovať za obdobie, v ktorom sa v mnohých rozdielnych podobách rozvíjala akási neolebnizovský panrelacionizmus, ktorý sa vracia k Leibnizovej predstave, že každá monáda – to sú len všetky ostatné monády viditeľné z určitej perspektívy a že každá substancia – to sú vlastne len vzťahy medzi ňou a všetkými ostatnými substanciami.

s inými vecami. Keď nám niekto povie, že číslo 17 je rozdielom medzi číslami 1 678 922 a 1 678 905, máme pocit, že sme sa dozvedeli o akomsi vzdialenom, nepodstatnom spojení medzi číslom 17 a niečím iným, a nie že sme sa dozvedeli viac o samotnom čísle 17. No keď sa nad tým zamyslíme hlbšie, musíme uznať, že vzťah medzi číslom 17 a číslom 1 678 922 je rovnako podstatný ako vzťah medzi číslami 16 a 17. V prípade čísel teda termín „podstatný“ nemá jasný význam. Nebudeme predať tvrdiť, že číslo 17 má hlboko vo svojom srdci bližšie k číslu 16 než k vzdialenejším číslam.

Antiesencialisti navrhujú, aby sme ponechali bokom aj otázku, či je tvrdosť stola preň podstatnejšia než jeho farba alebo či je atómové zloženie Polárky pre ňu podstatnejšie než jej miesto v konštelácii hviezd. Otázka, či hviezdam konštelácie skutočne existujú, alebo či sú to iba ilúzie spôsobené tým, že nedokážeme zrakom rozlíšiť vzdialenosť hviezd, antiesencialistom pripadá rovnako nesprávna ako otázka, či existujú morálne hodnoty, alebo či sú to iba projekcie ľudských túžob. Navrhujú, aby sme ponechali bokom všetky otázky typu Kde sa končí vec a kde sa začínajú jej vzťahy? Kde sa začína jej vnútorná podstata a kde jej vonkajšie vzťahy? Kde sa končí jej esenciálne jadro a kde sa začína jej náhodná periféria? Antiesencialisti spolu s Wittgensteinom radi kladú otázku, či je šachovnica v skutočnosti jedna vec alebo je to 64 vecí. Položením tejto otázky sa podľa nich odhaluje jej komickosť – jej absolútna nezáujímavosť. Otázky, ktoré majú čosi do seba, spĺňajú požiadavku Williama Jamesa, podľa ktorej každý rozdiel musí mať svoj význam. Ostatné otázky – napríklad otázky týkajúce sa ontologického statusu hviezdnych konštelácií či morálnych hodnôt – sú „čisto verbálne“ alebo, čo je ešte horšie, „čisto filozofické“.

Preravávajúci esencializmus zdavého rozumu by mohol na to všetko odpovedať, že antiesencializmus je akýsi jazykovo-ideacionalizmus; je to spôsob, ako ukázať, že predtým, než ľudia

začali rozprávať, vlastne nebolo o čom hovoriť – že predmety sú artetaktý jazyka. Takáto odpoveď si však pletie otázku „Ako vyčleníme predmety?“ s otázkou „Existujú predmety predtým, než ich vyčleníme?“. Antiesencialista nepochybuje o tom, že stromy a hviezdy existovali dávno predtým, než niekto o nich vypovedal. No fakt, že veci tu boli aj pred vypovedaním, nedáva zmysel otázke: „Čím sú stromy a hviezdy okrem vzťahov k iným veciam – okrem našich výpovedí o nich?“ A nedáva zmysel ani tvrdeniu skeptika, že stromy a hviezdy majú nevhľadovú, vnútornú podstatu, ktorú možno nikdy nepochopíme. Ak má mať toto tvrdenie jasný zmysel, musíme vedieť presnejšie vymedziť, čo je to, čo presahuje naše chápanie, čo nám nie je prístupné. Inak zostávame pri Kantovej nepoznateľnej veci osebe. Z antiesencialistického hľadiska je kantovské lamentovanie, že sme navždy uväznení za závojom subjektivity, úplne nezmyselným, pretože tauologickým, tvrdením, podľa ktorého to, čo definujeme ako čosi mimo nášho poznania, je, žiaľ, mimo nášho poznania.

Esencialistický obraz vzťahu medzi jazykom a svetom privádza esencialistu späť k tvrdeniu, že svet je identifikovateľný nezávisle od jazyka. Esencialista preto musí trvať na tom, že svet najprv poznávame vďaka istému mimojazykovému kontaktu – narazíme doň alebo mu dovolíme, aby spôsobil odraz fotónov od našej sieťnice. Tento prvotný kontakt je kontaktom so svetom samotným – so svetom v jeho vnútornej podstate. Keď sa však pokúsime poznať získané týmto kontaktom vyjadriť v jazyku, sme sklamaní, že veľký jazyka iba navzájom usúvzťažňujú jednotlivé veci. Veľký ako „Toto je hnedé“, „Toto je hranaté“ alebo „Toto je tvrdé“ nám hovoria čosi o tom, ako náš nervový systém spracúva podnety vychádzajúce z okolia predmetu. Na vetách ako „Leží to na týchto časopriestorových súradniciach“ ešte lepšie vidieť, že sú to veľké opisujúce „iba racionálne, iba náhodné vlastnosti“, ako by smutne konšatoval esencialista.

Keď esencialista narazí na takúto prekážku, má sto chuti obrátiť sa o pomoc k prírodovede. Má sto chuti tvrdiť, že na príklad vetou „Skladá sa to z takých a takých elementárnych častíc, ktoré sú usporiadané takým a takým spôsobom“, prenikáme do vnútra predmetu takého, aký naozaj je. Poslednou obrannou líniou esencialistických filozofov je presvedčenie, že vďaka fyzikálnej vede sa dostávame mimo nás samých, mimo nášho jazyka, našich potrieb a našich cieľov k čomu-si fascinujúco mimoludskému a nevhľadovému. Esencialisti usupujúci na túto obrannú líniu tvrdia, že stupenci korpuskulárnej teórie v sedemnástom storočí, napríklad Hobbes a Boyle, správne rozlišovali medzi vlastnosťami skutočne existujúcimi „vo“ veciach a vlastnosťami, ktoré je z hľadiska našich cieľov užitočné opísať ako vlastnosti týchto vecí.

Pre nás, antiesencialistov, sú opisy predmetov z hľadiska elementárnych častíc užitočné v mnohých smeroch – v takých, v ktorých môže fyzika elementárnych častíc prispieť či už k technickému pokroku, alebo k novým, objavným, astrofyzikálnym opisom vesmíru ako celku. No takáto užitočnosť je ich *jedinná* cnosť. Pre esencialistických filozofov, ako aj pre mnohých prírodovedcov, ktorí sa inak filozofiou nezaoberajú, je takýto pragmatistický pohľad na fyziku ako slúžku techniky a básničkej imaginácie urážlivý. Jedni i druhí majú pocit, že fyzika elementárnych častíc – a zo všeobecnejšieho hľadiska by akýkoľvek vedecký slovník mohol v zásade poslúžiť na nový opis akéhokoľvek javu – je príkladom pravdy, ktorú pragmatizmus neuznáva. Táto pravda nesúvisí s užitočnosťou opisu z hľadiska ľudských cieľov, ale s transcendentnou čísto ľudského sveta. Fyzikálne častice sa teda stali tak takrečeno posledným útočiskom gréckeho zmyslu pre údiv – zmyslu pre kontakt s takmer absolútne Iným.⁵

⁵ Príklady glorifikácie elementárnych častíc, akú tu mám na mysli, nájdete čiarať v pasáži z práce Johna Searla, na ktorú odkazujem v poznámke číslo 2, ako aj v článku Davida Lewisa: Putnam's Paradox. In: *Australian Journal of Philosophy*, 1983. Týmuto článku sa stručne venujem v knihe *Objectivity, Realism and Truth*, s. 7 a n.

Prečo sa zdá, že fyzika elementárnych častíc oživuje pojem „vnútornej podstaty“? Tu je moja odpoveď: Slovnik tejto oblasti fyziky zrejme poskytuje akúsi zvláštnu schopnosť a sebaistoť: dokáže totiž („v princípe“) vysvetliť užitočnosť všetkých ďalších opisov i svoju vlastnú užitočnosť. Ideálna psychofyzika by k ľuďom pristupovala ako k vírom častíc a vysvetľovala by, prečo sa u týchto organizmov vyvinuli určité jazykové zvyklosti – prečo svet opisali tak, ako ho opisali. Takáto ideálna fyzika by teda mohla samotnú užitočnosť pre ľudí chápať ako čosi vysvetliteľné, zahrnuté do väčšieho celku, na čo sa možno pozrieť s odstupom a z inej perspektívy. Keď uvažujeme o vesmíre z hľadiska rozprytu a interakcie elementárnych častíc, akoby sme sa povznášali nad ľudské potreby a hľadeli na ne zhora. Akoby sme boli viac než ľudia, akoby sme na našu vlastnú ľudskosť hľadeli s odstupom a videli sa odnikadiaľ.

Podľa nás, antiesencialistov, je toto pokušenie nazdávať sa, že sme unikli našej ľudskej ohraničenosti tým, že viáme sami seba z hľadiska elementárnych častíc, iba ďalším pokusom vytvoriť božstvo a potom si nárokovať podiel na božskom živote. No všetky takéto pokusy sú problematické, lebo potreba byť Bohom je len ďalšou z radu ľudských potrieb. Alebo, aby sme neboli až takí provokatívni, úsilie hľadiť na všetky naše potreby z hľadiska niekoho, kto takéto potreby nemá, je len ďalším ľudským projektom. Stoická absencia vášne, zenová absencia vôle, heideggerovská *Gelassenheit* a fyzika ako absolútna koncepcia reality, to sú z tohto hľadiska len mnohé variácie jedného projektu – projektu unikania pred časom a náhodou.⁶

No my, antiesencialisti, si nemôžeme dovoliť robiť si z tohto projektu posmech. Nemôžeme si dovoliť robiť po-

⁶ Ako som už povedal, Derrida má podľa mňa pravdu, keď Heideggerovu odovzdanosť (*Gelassenheit*) chápe len ako ďalší pokus o spolenie sa s mocou.

smech zo žiadneho ľudského projektu, zo žiadneho ľudského spôsobu života. Najmä by sme si nemali dovoliť hovoriť to, čo som práve povedal: že pri takomto pohľade na fyziku akoby sme v našich vlastných veciach boli viac než ľuďmi. Antiesencialista sa totiž nemôže odvolávať na rozlíšenie medzi javom a skutočnosťou. Nemôžeme tvrdiť, že náš odporca chápe fyziku nesprávne, že zle rozumie vnútornej podstate, že to, čím je sama osebe, nahnáda jej náhodným a nepodstatným použitím. Podľa nás má fyzika takisto vnútornú podstatu ako číslo 17. Podobne ako číslo 17 aj ju možno opísať nekonečným množstvom spôsobov a ani jeden z nich nie je „vnútorné“ podstatný. Ak chápeme samých seba ako bytosti participujúce na božom živote, ktoré opisujú samy seba z hľadiska večnosti, nie je to ilúzia alebo pomýlenieš; je to len ďalší pokus o uspokojenie ďalšej ľudskej potreby. Ani to, že podľa nás vďaka fyzike môžeme aspoň scási preniknúť k základnej povahe skutočnosti, nie je ilúzia ani pomýlenieš; je to ďalší ľudský projekt, ktorý môže, ako všetky ľudské projekty, zatlačiť do uzadia iné možné, žiaducejšie, no neuskutočniteľné projekty.

Ako antiesencialisti sa nemôžeme uspokojiť ani s tvrdením, podľa ktorého sa esencialistickí odporcovia mylne domnievajú, že „unikli ľudskej ohraničenosti“. Nejde o to, že by ľudská ohraničenosť bola v tejto otázke konečnou pravdou, že by ľudia boli *vnútorne* ohraničení. Podľa nás sú ľudia tým, čo zo seba urobia, a jednou z vecí, ktoré zo seba chceli urobiť, je božskosť – Sartre to nazýva „bytie osebe a bytie pre-seba“. Ako antiesencialisti sa nemôžeme pripojiť k Sartrovi a tvrdiť, že toto úsilie je „zbytočná vášeň“. Metafyzické systémy Aristotela a Spinozu sú rovnako cvičeniami v zbytočnosti, ako sú nimi antimetafyzické systémy Williama Jamesa, Nietzscheho i samotného Sartra. Neexistuje nijaká nevyhnutná pravda, ktorej sa či už metafyzici, alebo pragmatisti chcú vyhnúť alebo ktorej sa chcú zmocniť, pretože pred každým kandidátom

na pravdu možno uniknúť vhodným opisom a ďalším opisom ho zase možno potvrdiť.

Čo však so sartrovským výrokom, že človek je tým, čo zo seba urobí, ktorý som práve uviedol ako antesciencistickú tézu? Je tento výrok pravdivý? Nuž, je pravdivý v tom istom zmysle, v akom sú pravdivé Peanove axiomy pre aritmetiku. V týchto axiómách sú vyjadrené dôsledky použitia určitého slovníka, slovníka čísel. No predpokladáme, že niekto nechce takýto slovník používať. Predpokladáme, že je ochotný vzdať sa výhod počítania a kalkulovania a že chce možno v dôsledku morbidného strachu z techniky silou-mocou hovoriť jazykom, v ktorom o čísle 17 niet ani zmienky. Pre takého človeka potom tieto axiomy nie sú kandidátmi na pravdu – sú z hľadiska jeho projektov irelevantné.

To platí aj pre uvedený Sartrov výrok, vyjadrujúci istú odpoveď na otázku, akým projektom je najlepšíse sa venovať. Ak sú však naše projekty náboženské alebo metafyzické a ak sme ochotní vzdať sa preto výhod egalitárskej politiky a romantického umenia, ktorých dôsledky Sartre v skutočnosti vyjadruje, tak Sartrov výrok nie je ani len kandidátom na pravdu. Ak chceme, môžeme ho nazvať nesprávnym, ale táto nesprávnosť sa líši od nesprávnosti takeého kandidáta na pravdu, ktorý bol otestovaný a ukázal sa ako nevhodný. Ide tu skôr o zjavnú *irrelevantnosť* – o to, že z hľadiska našich cieľov zjavne nemôže byť užitočný. Keď nejakému spinozovcovi predložíme Sartrov opis, je to to isté, akoby sme kopáčovi kanálov dali do rúk bicyklovú pumpu alebo mozgovému chirurgovi meter – nie je to ani len kandidát na užitočnosť?

Sartre so Spinozom si teda nemôžu navzájom vymieňať argumenty? A Pean nemôže komunikovať s odporcom

⁷ Kontrastný rozdiel medzi výrokmi, ktoré sú kandidátmi na pravdu, a výrokmi, ktoré nimi nie sú, najlepšie vysvetľuje W. James vo svojej analýze rozdielu medzi „živými“ a „mrtvými“ intelektuálnymi voľbami v slávnej práci *The Will to Believe*.

techniky? Je rozdiel, či hovoríme o „diskusii“, alebo o „komunikácii“. Komunikácia a nezhoda sú totiž možné aj bez akejkoľvek diskusie. Vlastne to často tak býva. Stáva sa to vždy, keď nie sme schopní nájsť spoločné východiská, keď musíme pripustiť, že sa odlišujeme, keď začíname hovoriť o „rozdielehom vkuse“. Na komunikáciu stačí dohoda, že budeme používať rovnaké nástroje na uspokojovanie spoločných potrieb. V prípade diskusie sa musíme dohodnúť, ktoré potreby majú prednosť. Jazyk, a zdravý rozum, spájajúci spinozovca so sartrovcom, odzrkadľuje skutočnosť, že obidvaja potrebujú potravu, pohľavný život, príbytok, knihy a mnoho iných vecí – a že tieto veci získavajú dosť podobným spôsobom. Nedokážu plodne *diskutovať* o filozofických otázkach, čo svedčí o tom, že ani jeden z nich neprikladá veľkú váhu konkrétnym potrebám, ktoré priviedli k filozofovaniu. Podobne ak sa dvaja maliari nedokážu zhodnúť na spôsobe maľovania, svedčí to o tom, že ani jeden z nich neprikladá veľkú váhu konkrétnym potrebám, ktoré priviedli toho druhého k maľarskemu stoličaniu. Z tvrdenia, že takého nezhody sú „čisto filozofické“ alebo „čisto umelecké“, by vyplývalo, že ak sa zainteresovaní dohodnú, že filozofiu či maľarstvo ponechajú bokom, môžu sa dohodnúť a spolupracovať na spoločných projektoch.⁸ Z tvrdenia, že ich filozofické alebo umelecké nezhody sú predsa len závažné a dôležité, vyplýva, že ani jeden z nich nepovažuje tieto *iné* projekty z hľadiska vlastného života za kľúčové.

⁸ Táto analógia by sme nemali chápať ako „estetickú“ teóriu podstaty filozofie ani ako „filozofickú“ teóriu podstaty maľovania. Pragmatisti nemôžu veľmi využiť Kantovo rozlíšenie medzi kognitívnym, morálnym a estetickým. Nechceme tým povedať, že filozofia je menej „kognitívna“, než sa myslieľa, chceme len poukázať na rozdiel medzi situáciami, v ktorých panuje dostatočná zhoda, pokiaľ ide o cieľ, takže sa môže rozvinúť plodná debata o alternatívnych perspektívach, a situáciami, v ktorých taká zhoda nepanuje. Nespokojujúca oddanost rovnakým cieľom je z toho istého sätka ako neschopnosť pochopiť, ako máš partner v rozhovore môže byť taký hlúpy, že má iné cieľe ako my.

Mohlo by sa zdať, že pri takomto pohľade sa zo sarrtovcov nikdy nemožu stať spinozovci, z ateistov katolíci, z antiesencialistov esencialisti, z metafyzikov pragmatisti a naopak. Ešte všeobecnejšie: takýto pohľad akoby vylučoval možnosť, že ľudia svoje kľúčové projekty menia, že menia tie časti vlastného sebaobrazu, ktoré si predtým najviac cenia. Je však otázne, či sa k tomu niekedy dôjde a či je to výsledok *diskusie*. Možno niekedy áno, ale to je rozhodne výnimka. Takéto konverzie sú väčšinou pre daného človeka rovnako prekrývajúce ako pre jeho priateľov. Veta „Je z nej nový človek – nespoznali by ste ju“ väčšinou znamená „Argumenty, ktoré používala kedysi, keď bola na druhej strane barikády, už pre ňu nie sú relevantné ani zaujímavé“.

No podľa zdravého rozumu i podľa gréckych filozofov by takáto konverzia *mala* vyplývať z diskusie. Zdravý rozum čaká, že takéto konverzie nebudú prebiehať tak, ako keď sa nečakane zamilujeme do celkom iného človeka, ale že to bude postupné uvedomovanie si podoby vlastnej mysle. Sokratovské tvrdenie, že pri žiaducich konverziách by malo ísť skôr o sebaobjavovanie než o sebaopremenu, nutne vedie k platónovskému učeniu, podľa ktorého každá ľudská myseľ má približne tú istú podobu, danú rozpomíňaním sa na Idey. Neskôr filozofi premenili tento postoj na vieru v „rozum“, a to buď ako schopnosť preniknúť cez jazyk ku skutočnosti, alebo ako súbor elementárnych pravd, ktoré spočívajú hlboko v každom z nás a čakajú, kým ich diskusia vynesie na svetlo. Veriť v rozum v obidvoch týchto významoch znamená veriť nielen v to, že existuje ľudská podstata, ale aj v to, že táto podstata je jedinečná a nesúvisí s tým, čo máme spoločné s inými zvieratami. Tento jedinečný prvok spôsobuje, že nie sme len bytosti schopné používať veci, ale že sme tiež bytosti poznávajúce, teda že sa pod vplyvom argumentov dokážeme meniť, že nie sme vydaní napospas iracionálnym silám.

My, antiesencialisti, samozrejme, neveríme, že čosi také existuje. Keďže nič nemá vnútornú podstatu, nemajú ju ani ľudia. No radi pripúšťame, že ľudia sú v istom zmysle jedineční: že normálni, dospelí, náležite socializovaní a vzdelaní ľudia sa nachádzajú v jedinečnej množine vzťahov. Dokážu totiž *používať jazyk*, takže dokážu veci opísať. Pokiaľ vieme, nič iné veci opísať nedokáže. Čísla a fyzikálne sily môžu mať pri porovnaní rozličnú veľkosť, ale navzájom sa ako také neopisujú. Takto ich opisujeme *my*. Rastliny aj iné zvieratá môžu navzájom na seba pôsobiť, ale úspešnosť tohto ich vzájomného pôsobenia nesúvisí s nachádzaním čoraz užitočnejších nových vzájomných opisov. Naša úspešnosť väčšinou s nachádzaním takýchto nových opisov *súvisí*.

Darwin sproblematizoval esencialistom ich obraz o vyšších antropoidoch, ktorí odrazu získali zvláštnu vlastnosť zvanú „rozum“ či „inteligencia“, pričom nešlo iba o väčšiu mieru vynachádzavosti, ktorá sa prejavovala už u nižších antropoidov. Preto esencialistickí filozofi hovoria od čias Darwina menej o „mysli“ a viac o „jazyku“. Slová ako „znak“, „symbol“, „jazyk“ a „diskurz“ sa stali filozofickými sloganmi nášho storočia – ako v minulom storočí boli nimi slová „rozum“, „veda“ a „myseľ“. Vznik schopnosti symbolického vyjadrenia sa skutočne ponúka evolučnému vysvetleniu v zmysle rastu vynachádzavosti. No esencialistickí filozofi zvyknú zabúdať, že s cieľom prispôbiť si Darwina nahradili „mysel“ jazykom, že v súvislosti s jazykom začali nastolovať také isté problémy, aké ich predchodcovia nastolovali v súvislosti s myslou.

Ako som už povedal, tieto problémy sa vynárajú vtedy, keď o jazyku uvažujeme ako o čomsi treťom, čo vstupuje medzi subjekt a objekt a bráni človeku poznať veci, aké sú samy osebe. Ak však máme zachovať vernosť Darwinovi, nemali by sme slovo „jazyk“ chápať ako pomenovanie veci, ktorá má vnútornú podstatu, ale ako spôsob zjednodušovania kompli-

kovaného vzájomného pôsobenia s okolitým svetom, akým sa vyznačujú vyšší antropoidi. Toto vzájomné pôsobenie sa vyznačuje používaním sérií zvukov a znakov, t. j. nástrojov na koordinovanie aktivít jednotlivcov. Tieto nástroje mali uľahčovať skupinové aktivity.

Nové vzťahy týchto antropoidov k iným predmetom sa neohlasujú jednoducho používaním jednej značky X na upriamenie pozornosti zvyšku skupiny na objekt A, ale tým, že za týmto účelom sa používajú viaceré odlišné značky, zodpovedajúce rôznym účelom použitia A. Filozoficky to môže-
me vyjadriť tak, že správanie sa stáva naozaj jazykovým iba vtedy, keď organizmy začínú používať sémantický metajazyk a dokážu začleňovať slová do intenzionálnych kontextov. Jednoducho, správanie sa stáva naozaj jazykovým iba vtedy, keď môžeme povedať veľa ako „Volá sa to aj Y“, ale pre vaše účely by ste to mali opísať ako X“ alebo „Máte dosť dôvodov volať to X, ale aj tak to nie je X“. Iba od tej chvíle totiž skutočne musíme používať špecifický jazykové pojmy ako „význam“, „pravda“, „referencia“ a „opis“. Až odvtedy je naozaj nielen užitočné, ale takmer nevyhnutné opisovať antropoidov ako bytosti, ktoré „pod X myslia A“ alebo ktoré „sú nesprávne presvedčené, že všetky A sú B“.

Ak jazyk chápeme takto darvinovsky, t. j. ako niečo, čo nám poskytuje nástroje na zvládanie predmetov, a nie na ich reprezentáciu, čo nám pre rôzne ciele poskytuje rôzne množiny nástrojov, potom je ťažké byť esencialisťom. Potom totiž ťažko možno brať vážne predstavy, že jeden opis A môže byť „objektívnejší“ alebo že môže mať „bližšie k vnútornej podstate A“, než iný. Vzťah nástrojov k tomu, s čím manipulujú, je jednoducho otázkou užitočnosti pre konkrétny účel, a nie otázkou „korešpondencie“. Pumpa na vyplachovanie žalúdka nemá k ľudskej podstate o nič bližšie ako stetoskop a voltmeter nemajú k podstate elektrického spotrebiča o nič bližšie ako skrutkovač. Ak nie sme spolu

s Aristotelom presvedčení, že medzi poznávaním a používaním je rozdiel, že existuje cieľ zvaný „poznanie pravdy“, odlišný od všetkých ostatných cieľov, nebudeme *sans phrase* jeden opis A považovať za „presnejší“ ako ostatné. Presnosť i užitočnosť sú totiž otázkou úpravy vzťahu medzi predmetom a inými predmetmi, otázkou začlenenia do výhodného kontextu. Nie je to otázka správneho chápania predmetu v aristotelovskom zmysle, keď ho chápeme taký, aký je, mimo všetkých vzťahov.

Evolučný opis vznikajú schopnosti hovoriť vôbec neposkytuje esencialisťskému spôsobu myslenia oporu – podobne v aristotelovskom opise ľudského poznania niet miesta pre darvinovské chápanie rastu tohto poznania. Čitateľ/čitateľka by si však mali uvedomiť, že keby som sa ich pokúšal presvedčiť o objektívnej pravdivosti darvinovského spôsobu uvažovania o jazyku – teda aj o deweyovskom, pragmatistickom spôsobe uvažovania o pravde –, bolo by to v rozpore s mojím antiesencialisťom. Môžem povedať len toľko, že je to užitočný spôsob – užitočný pre konkrétne účely. Moja zásluha môže spočívať len v tom, že som čitateľovi/čitateľke ponúkol nový opis vzťahu medzi ľuďmi a ostatným svetom. Ako každý iný nový opis, aj tento treba posudzovať na základe jeho užitočnosti pre určité ciele.

Na záver preto azda bude vhodné preskúmať túto otázku: Z hľadiska akého cieľa považuje antiesencialisť svoj opis poznania, skúmania, opis ľudskej kultúry, za lepší nástroj, než je opis aristotelovský, esencialisťský? Svoju odpoveď som už niekoľkokrát naznačil, no nič sa nestane, ak ju explicitne sformulujem ešte raz. Podľa pragmatistov má antiesencialisťmus dve výhody. Prvá spočíva v tom, že prijíate antiesencialisťmu znemožňuje formulovať mnohé tradičné filozofické problémy. Druhá spočíva v tom, že prijatím antiesencialisťmu sa ľahšie vyrovnáme s Darwinom. Keďže vo svojich predchádzajúcich knihách (najmä vo *Filozofii a zrkadle prírody*) som filozofickej

terapii, akú umožňuje antiessentialistický opis skutočnosti, venoval veľa priestoru, tu sa sústreďam na druhú výhodu.

Súhlasím s Deweyom, že filozofia má byť sprostredkovateľom medzi starými spôsobmi vyjadrovania, ktoré vznikli za účelom riešenia dovedejších problémov, a jeho novými spôsobmi, ktoré vznikli ako reakcia na nové problémy. Dewey to sformuloval takto:

„Keď sa uzná, že pod zámenkou hovoriť o poslednej skutočnosti filozofia sa zapodievala vzácnymi hodnotami stelesnenými v spoločenských tradíciách, že vytvrsila zo zražky medzi spoločenskými cieľmi a z protirečenia medzi zdedenými ustanovizňami a nezlučiteľnými sklonmi svojej doby, budeme vidieť poslanie filozofie v trbení ideí ľudí, pokiaľ ide o spoločenské a mravné zápasys ich vlastných dní.“⁴⁹

Na sociálny a morálny konflikt, ktorý nasledoval po vydaní Darwinovho diela *O pôvode človeka*, sa väčšinou zabúda. No mám pocit, že filozofia ešte stále Darwinu nedobehla – ešte stále neprijala jeho výzvu. Ak chceme cenné hodnoty zakotvené v našich tradíciách zmieriť s Darwinovým posolstvom o vzťahu medzi nami a zvieratami, čaká nás ešte veľa práce. Spomedzi filozofov najviac pre toto zmierenie urobili podľa mňa Dewey a Davidson.

Aby sme videli, čo títo dvaja filozofi v danom smere urobili, porovnajme ich s Kantom a Humom. Kant a Hume stáli pred úlohou uviesť novú vedu sedemnásteho storočia do súladu s morálnym slovníkom, ktorý Európa zdedila od stoikov a kresťanov (ale aj od iných myšlienkových iniciatív). Humovo riešenie problému spočívalo v pripodobnení ľudského rozumu k rozumu zvierat a v pripodobnení ľudskej morálky

⁴⁹John Dewey: *Reconstruction in Philosophy: The Middle Works of John Dewey*, Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press 1982, zv. XII, s. 94. (Slovenský preklad Rekonštrukcia vo filozofii: In: *Antológia z diel filozofov* zv. 8, *Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*, Bratislava, Epocha, s. 97.)

k istému láskavému záujmu o členov vlastného druhu, aký sa prejavuje aj u zvierat. Hume bol akýsi protopragmatista, a to v tom zmysle, že v konečnom dôsledku jeho rozlíšenie medzi poznávaním skutočnosti a jej zvládaním bolo naozaj veľmi nejasné. No, ako vieme, Humovo riešenie bolo pre väčšinu čitateľov – najmä nemeckých – jedným z tých liekov, ktoré sú horšie ako choroba. Podľa nich bolo treba ľudské poznanie – a najmä nároky na univerzálnu a nevyhnutnú pravdu – pred Humom zachrániť.

Kant ponúkol iné riešenie, ktoré podľa Hegela bolo ešte stále príliš skeptické a defetistické – príliš humovské a protopragmatistické. No filozofi, ktorí nemajú až také ambície ako Hegel, sa väčšinou radi uspokojia s nejakou formou Kantovho riešenia. Kant zachoval nárok na nepodmienenosť vo forme univerzálnosti a nevyhnutnosti, a to tým, že rozlíšil medzi transcendentálnou schémou štruktúrujúcou svet fenoménov a empirickým, čisto fenomenálnym obsahom, ktorým sa táto schéma naplňa. Imunizoval náš tradičný morálny slovník, no najmä náš nárok na *nepodmienенý charakter* našej morálnej povinnosti, a to tak, že ho ukryl za stenu oddelujúcu morálne a nomenálne od fenomenálneho a empirického. Vytvorením takéhoto systému si vysúžlil úprinnú vďaka od tých, čo sa tak ako hlavná postava Fichteho *Poslania človeka* boja, že ich sebaobraz ako morálnych aktérov by v podmienkach korpuskularnej mechaniky neprežili.

Kant nám tak pomohol zachovať si ideu čohosi neviaľavého, totiž nepodmienенého. Univerzálne a nevyhnutné syntetické pravdy a priori a nepodmienенé morálne príkázania boli zachránené, lebo svet korpuskularnej mechaniky nebol skutočným svetom. Skutočný svet – to bol svet, v ktorom, sme my, takrečeno za našim empirickým chrptom, konštituovali svet javov, bol to svet, v ktorom sme boli neempirickými, nepragmatickými, morálnymi aktérmi. Kant nám tak pomohol zachovať si predstavu, že medzi nami a ostatnými

zvieratami je veľký rozdiel. Pre ne ako úbohé javové entity je všetko relatívne a pragmatické. No my máme nomenclatúry a transcendentálny rozmer nepodliehajúci vzťahovosti. Môžeme teda dúfať, že spoznáme pravdu v nebaconovskom zmysle poznávania, v zmysle, v ktorom sa poznávanie nere-dukuje na používanie. Sme sme dúfať, že budeme správne konať v zmysle správnosti, ktorá sa neredukuje na vyhladávajúce slasti alebo na uspokojovanie inštruktov ľaskyplnosti.

No po Darwinovi je oveľa ťažšie byť kantovcom. Keď už raz ľudia začali experimentovať so sebaobrazom, podľa ktorého boli, ako to vyjadril Darwinov nadaný žiak Nietzsche, »rozumne zvieratá«, zistili, že si len veľmi ťažko dokážu predstaviť, že by mali nejaký transcendentálny alebo nomenclatúrny rozmer. Dalej, keď sa darvinovská evolučná teória spojila s predstavou, ktorú propagovali Frege s Peircom a ktorú predvídali Herder s Humboldtom, že totiž charakteristickým znakom nášho druhu nie je vedomie či myseľ, ale jazyk,¹⁰ celé ľudské správanie sa vďaka darvinovskej evolučnej teórii – vrátane správania »vyššej úrovne«, ktoré sa dovtedy inter-pretovalo ako naplnenie túžby poznať nepodmiernené pravdy a konať nepodmiernené správne – mohlo chápať v kontinuite so správaním zvierat. Pôvod jazyka na rozdiel od pôvodu ve-

domia či schopnosti zvanej »rozum«, uchopujúcej vnútornú podstatu vecí, je totiž z naturalistického hľadiska pochopiteľ- ný. Dokážeme, ako hovorí Locke, »čisto historicky opísať«, ako zvieratá začali rozprávať. No to, ako sa prestali so skutoč- nostou vyrovnávať a začali ju reprezentovať, ani to, ako pre- stali byť čisto fenomenálnymi bytostami a začali konštituovať svet javov, čisto historicky opísať nedokážeme.

Môžeme, samozrejme, spolu s Kantom tvrdiť, že Darwin, rovnako ako Newton, je len príbehom o fenoménoch a že transcendentálne príbehy stoja vyššie ako príbehy empirické. Myslí však, a dúfam, že po zhruba sto rokoch osvojovania a vylepšovania Darwinovho empirického príbehu už ne- chceme počúvať transcendentálne príbehy. Za tie roky sme úsilie dvať sa na seba z nejakého miesta mimo času a dejin postupne nahradili vytváraním vlastnej lepšej budúcnosti, budovaním utopickéj, demokratickej spoločnosti. Jedným z prejavov tohto posunu je antiesencializmus. Ďalším je pri- pravenosť chápať filozofiu ako čosi, čo nám pomáha nie pri sebaopoznávaní, ale pri sebautváraní.

(1994)

¹⁰ Pozri Manfred Frank: *What is Neostucturalism?* Minneapolis, University of Minnesota Press 1984, s. 217 (český preklad: *Co je neostukturalizmus?* Paster- ka, Praha 2000). Obrat k jazyku spočíva v posune od filozofickej paradigmaty vedomia k filozofickej paradigmaty znaku. »Prednosť Frankovej knihy spočíva v tom, že ukazuje, ako chápali v 18. storočí jazyk Herder a Humboldt a ako ich chápanie súvisí s Derridovým a Wittgensteinovým chápaním jazyka. Na s. 129 konkrétne porovnáva Herderovo tvrdenie, že »naš rozum sa formuje iba prostredníctvom jazyka«, s Nietzscheho slávnejším tvrdením, že jazyk je »pohyb- livá armáda metafor, metonymií, antropomorfizmov« – a my si uvedomujeme, že antiesencializmus je prinajmenšom taký starý ako predstava, že nijaký jed- notný ľudský jazyk neexistuje a že rôzne jazyky vrátane nášho vlastného slúžia roznyým sociálnym potrebám. Pri čítaní Franka si začíname klási otázku, či si západná filozofia nemohla ušetriť storočie horúčkovitého bludenia, keby bol Hegel nasledoval Herdera a venoval by sa viac sociálnym potrebám a menej Absolutnému Poznaniu.