

Richard Rorty

**NAHODILOST,  
IRONIE,  
SOLIDARITA**

AOEAI

Knížnice filozofických textů

Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy

1996

nadčasového a obecného - ale jako zjištění, že od určitého bodu musíme věřit dobré vůli těch, kteří budou žít jiné životy a psát jiné básně. Nabokov svoji nejlepší knihu, *Pale Fire*, vystavěl kolem výrazu „Lidský život jako komentář k záhadné nedokončené básni“. Tento obrat slouží jako shrnutí Freudova tvrzení, že dokonce i lidský život je vytváření složitě osobité fantazie, a jako připomenutí toho, že takové vytváření není nikdy dokončeno, když je přeruší smrt. Nemůže být ukončeno, protože neexistuje nic, co by se mělo dokončit. Existuje jenom síť vztahů, kterou je třeba přetkávat, síť, kterou čas každým dnem rozšiřuje.

Pokud se však vyhneme Nietzscheho převrácenému platonismu - domněnce, že život sebeutváření může být stejně úplný a autonomní jako, podle Platonovy domněnky, život kontemplativní - spokojíme se s chápáním lidského života jako stále neúplného, přestože někdy heroického přetkávání takové sítě. Vědomou potřebu silného básníka *dokázat*, že není kopii nebo replikou, pochopíme jako pouhou zvláštní podobu nevědomé potřeby, kterou má každý - potřeby dohodnout se se slepým otiskem, který mu dala náhoda, tvořit své já tím, že tento otisk nově popíše tak, aby - i když pouze marginálně - byl jeho vlastní.

3

### NAHODILOST LIBERÁLNÍHO SPOLEČENSTVÍ

Každý, kdo tak jako já v první kapitole tvrdí, že pravda není „tam vně“, bude podezříván z relativismu a iracionalismu. Kdo stejně jako já v druhé kapitole zpochybňuje rozdíl mezi mravností a prozíravostí, bude podezříván z nemorálnosti. Na svou ochranu před takovými podezřeními musím argumentovat tím, že rozlišení mezi absolutismem a relativismem, mezi racionalitou a iracionalitou a mezi mravností a účelostí jsou zastaralé a nemotorné nástroje - zbytky slovníku, který bychom se měli snažit nahradit. „Argument“ však není to pravé slovo. Podle mého pojetí intelektuálního pokroku jako zdoslovňování vybraných metafor do všeobecného používání by totiž vyvracení námitek vůči novému popisu nějakých věcí bylo hlavně záležitostí nového popisu jiných věcí, snahy obejít námítky tím, že se zvětší rozpětí něčí oblíbené metafory. Mou strategií tedy bude snaha ukázat ve špatném světle slovník, jímž jsou tyto námítky formulovány, a změnit tak téma, než abych protivníkovi zaručil volbu zbraní a terénu tím, že se k jeho kritice postavím cílem.

V této kapitole budu hájit tvrzení, že institucím a kultuře liberální společnosti by lépe posloužili slovník morální a politické reflexe, který se vyjmenovaným rozdílům vyhýbá, nežli slovník, který je uchovává. Budu se snažit ukázat, že slovník osvícenského racionalismu se stal překážkou zachování a pokroku demokratických společností, přestože pro počátky liberální demokracie byl rozhodující. Budu tvrdit, že k těmto účelům je vhodnější slovník, který jsem načrtl v prvních dvou kapitolách, slovník, který se točí kolem pojmů metafora a sebeutváření spíše než kolem pojmů pravda, racionalita a morální povinnost.

Přesto netvrdím, že davidsonovsko-wittgensteinovské pojetí jazyka a nietzscheovsko-freudovské pojetí svědomí a já, jak jsem je naznačil, poskytnují „filozofické založení demokracie“. Pojem „filozofického založení“ totiž zmizí spolu se slovníkem osvícenského racionalismu. Tato pojetí demokracii nezakládají, ale dovolují, abychom nově popsali její metody a cíle. V následujícím se budu snažit přeformulovat naděje liberální společnosti neredukcionisticky a neuniverzalisticky - způsobem, který jejich uskutečnění napomáhá víc nežli staré popisy. Nabízet nový popis našich současných institucí a zvyklostí neznamená jejich obranu proti nepřítelům, je to spíš jako nově zařizovat dům, než ho podepírat a stavět okolo něj barikády.

Rozdíl mezi hledáním založení a pokusem o nový popis je symbolem rozdílu mezi kulturou liberalismu a staršími formami kulturního života. Ve své ideální podobě by totiž liberální kultura byla skrzskrz osvícene a sekulární. Byla by to kultura, v níž nezbyla jediná stopa božství ani tuže by neměla místo představa, že existují mimolidské síly, jimž by se lidé měli zodpovídat. Představu posvátnosti, ale i „oddanosti pravdě“ a „naplňování nehlubších potřeb ducha“ by opustila nebo drasticky reinterpretovala. Proces odbožšťování, jak jsem ho popisoval v předcházejících dvou kapitolách, by v ideálním případě vrcholil tím, že bychom již dále nebyli schopni najít žádné využití představy, že konečně, smrtelné, nahodile existující lidské bytosti by mohly odvozovat smysl svého života od něčeho jiného nežli jiných konečných, smrtelných, nahodile existujících lidí. V takové kultuře by varování před „relativismem“, otázky, zda se společenské instituce v moderní době stále více „neracionalizují“, a pochybnosti, zda cílem liberální společnosti jsou „objektivní morální hodnoty“, působily pouze jako starožitnosti.

Abych dodal jistou počáteční přijatelnost tvrzení, že můj názor se dobře shoduje s liberálním státním zřízením, chtěl bych poukázat na některé paralely mezi ním a obranou „negativní svobody“ proti teleologickým koncepcím lidské dokonalosti u Isaiaha Berlina. Ve svých *Two Concepts of Liberty* tvrdí Berlin stejně jako já v první kapitole, že se musíme vzdát toho, abychom ke slovníkům, zvyklostem a hodnotám přistupovali jako k dílům skládačky. Říká, že se musíme vzdát „přesvědčení, že všechny pozitivní hodnoty, ve které lidé věří, musí být navzájem slučitelné

a možná ze sebe dokonce navzájem vyplývat“.<sup>1</sup> Důraz, který kladu na Freudovo tvrzení, že bychom se měli pokládat za pouhy další z experimentů Přírody, a ne za vyvrcholení toho, co Příroda vytvořila, se odráží i v Berlinově používání fráze J. S. Milla „experimenty v životě“ (podobně jako v používání termínu „experiment“ k popisu americké demokracie u Jeffersona a Deweyho). V druhé kapitole jsem osře vystoupil proti kantovsko-platonské snaze udělat to, čemu Berlin říká „rozštěpení [naši] osobnosti na dvě: transcendentního dominantního vládce a empirickou změť tužeb a vášní, kterou je třeba ukáznit a ovládnout“.<sup>2</sup>

Berlin svůj končí esej citací Josepha Schumpetera, který říká: „Uznat relativnost planosti svých přesvědčení a přesto za nimi neotřesitelně stát je to, co odlišuje civilizovaného člověka od barbara.“ Komentuje to takto: „Žádat víc než to je snad hluboká a nevyjčitelná metafyzická potřeba; avšak dovolit jí, aby určovala [lidské] jednání, je příznakem stejně hluboké, ale nebezpečnější morální a politické nezralosti.“<sup>3</sup> Do žargonu, který jsem tu rozvinul, lze toto Schumpeterovo tvrzení přeložit, řekneme-li, že liberální společnosti našeho století produkují stále více lidí, kteří jsou schopni uznat nahodilost slovníku, jimž vyhledávají své nejvyšší naděje - uznat nahodilost svého svědomí - a přesto zůstat tomuto svědomí věrní. Postavy jako Nietzsche, William James, Freud, Proust a Wittgenstein ilustrují to, co jsem nazýval „svoboda jako uznání nahodilosti“. V této kapitole budu tvrdit, že takové uznání je nejvyšší ctností příslušníků liberální společnosti a že kultura takové společnosti by měla směřovat k tomu, aby nás z naší „hluboké metafyzické potřeby“ vylicila.

Abych ukázal, jak obvinění z relativismu vypadá z mého hlediska, budu se zabývat komentářem k Berlinovu esejí od soudobého ostrého kritika liberální tradice Michaela Sandela. Sandel tvrdí, že Berlin „se nebezpečně blíží ztroskotání v relativistickém dilematu“. Prá se:

Pokud jsou naše přesvědčení pouze relativně planá, proč za nimi neochvějně stát? Podléhá v tragicky uspořádaném morálním univerzu, jaké Berlin předpokládá, ideál svobody nepřekonatelné nesouměřitelnosti hodnot méně než ostat-

1 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford University Press, 1969), str. 167.

2 Ibid., str. 134.

3 Ibid., str. 172.

ni ideály? Je-li tomu tak, v čem může spočívat její výsadní status? Pokud ale svoboda žádný morálně privilegovaný status nemá, pokud je to pouze jedna hodnota z mnoha, co se potom dá říci na obranu liberalismu?<sup>4</sup>

Když Sandel klade tyto otázky, považuje za samozřejmý slovník osvícenského racionalismu. Využívá dále skutečnost, že Schumpeter i Berlin sami tento slovník používají, a snaží se tak ukázat, že jejich názor je nekoherentní. Projedme-li Sandelovy otázky podrobněji, snad nám to pomůže objasnit, jaké názory musí mít lidé, kteří termíny „relativismus“ a „morálně privilegovaný“ pokládají za užitečné. Může nám to naznačit, proč by bylo lepší vyhnout se používání termínu „pouze relativně platný“ k charakterizování myšlenkového postoje lidí, které Schumpeter, Berlin a já chceme chválit.

Tvrzení, že přesvědčení jsou pouze „relativně platná“, může vyvolávat dojem, že se dají ospravedlnit pouze před lidmi, kteří mají určitá jiná přesvědčení - ne před kýmkoli a před každým. Pokud by se ale mínilo toto, neměl by tento termín žádnou kontrastivní sílu, protože potom by neexistovaly žádné zajímavé výpovědi, které by byly *absolutně* platné. Absolutní platnost by se omezovala na každodenní otepa-svědčení, o nichž se nikdo nechce přít, protože nejsou ani kontroverzní, ani ústřední pro jeho vědomí toho, kým je nebo pro co žije. Všechna přesvědčení, která pro něčí obraz sebe sama ústřední *jsou*, jsou jimi proto, že jejich přítomnost, či nepřítomnost slouží za kritérium oddělování dobrých lidí od špatných, lidí, jimiž by člověk být chtěl od těch, jimiž by být nechtěl. Přesvědčení které se dá ospravedlnit před *kýmkoli*, je málo zajímavé. Vytrvat při něm nebude vyžadovat „neotřesitelnou odvahu“.

4 „Introduction“ k Michael Sandel, ed., *Liberatism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984), str. 8. Tyto komentáře představují spíše Sandelovo pojetí standardní námitky proti Berlinovi, než jeho vlastní postoje. Jinde jsem se zabýval Sandelovými vlastními názory a snažil jsem se vyvrátit některé z jeho námitek proti Rawlsovi, jak je formuloval ve své knize *Liberatism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press, 1982). Viz můj článěk „The Priority of Democracy to Philosophy“, in *The Virginia Statute for Religious Freedom*, ed. Merrill D. Peterson a Robert C. Vaughan (Cambridge University Press, 1988).

Termín „pouze relativně platná přesvědčení“ tedy musíme chápat jako kontrastní k výpovědím, které se dají ospravedlnit před všemi, kteří jsou nezkažení - tedy před všemi těmi, v nichž jsou rozum (jakožto zabudovaná schopnost hledání pravdy) nebo svědomí (jako zabudovaný detektor správnosti jednání) dost silné na to, aby překonaly zlé vášně, vulgární pověry a hanebné předsudky. Pojem „absolutní platnost“ dává smysl pouze tehdy, předpokládáme-li já, které se poměrně úhledně dělí na část, kterou sdílíme s Bohem, a na část, kterou máme společnou se zvířaty. Pokud ale přijmeme tento protiklad mezi rozumem a vášní či rozumem a vůlí, budeme jako liberálové argumentovat sami proti sobě. Těm z nás, kteří souhlasí s Freudem a Berlinem, že člověka *nesmíme* rozpolcovat mezi rozum a vášň, se sluší opustit nebo alespoň omezit používání tradičního rozlišení mezi „rozumovým přesvědčením“ a „přesvědčením vyvolaným spíše důvody než příčinami“.

Nejlépe lze jeho používání omezit, limitujeme-li protiklad mezi rozumnými a iracionálními formami přesvědčování pouze na vnitřek jazykové hry, nebudeme-li se ho snažit aplikovat na zajímavé a důležité posuny v jazykovém chování. Takové omezené pojetí racionality je to jediné, co si můžeme dovolit, pokud přijímáme ústřední tvrzení první kapitoly - že to, co nakonec rozhoduje, jsou změny slovníku spíše než změny přesvědčení, proměny kandidátů pravdivosti hodnoty spíše než její stanovení. Uvnitř jazykové hry, uvnitř souboru dohod o tom, co je možné a důležité, je užitečné odlišovat důvody přesvědčení od těch jejich příčin, které důvody nejsou. Začínáme přitom s tak zjevnými rozdíly jako mezi sokratovským dialogem a hypnotickou sugestí. Toto rozlišení se potom snažíme upevnit tím, že se zabýváme choulostivějšími případy: brainwashingem, mediální reklamou a tím, co marxisté nazývají „falešné vědomí“. Ovšem hranici mezi přesvědčováním a násilím a tedy ani mezi příčinou změny přesvědčení, která byla také důvodem, a takovou, která byla „pouhou“ příčinou, nijak číste věst nelze. Tato distinkce však není o nic neurčitější než většina ostatních.

Jakmile ale vzneseme otázku po tom, jak se dostaneme od jednoho slovníku k druhému, od jedné dominantní metaforiky k jiné, začíná rozlišování důvodů a příčin ztrácet svou použitelnost. Ti, kteří mluví starým jazykem a nemají chuť ke změně, ti, kteří to, že mluví právě tímto jazykem, považují za známku rozumnosti nebo mravnosti, budou půvat

nových metafor - nové jazykové hry, kterou hraji radikálové, mládež a avantgarda - pokládat za zcela *iracionální*. Na popularitu nových způsobů řeči se budou dívat jako na záležitost módy: „potřeby rebelovat“ nebo „dekadence“. Otázku, proč lidé takhle mluví, budou považovat za chologovi, nebo pokud by to bylo nutné, policii. Naopak z hlediska těch, kteří se snaží používat nový jazyk, zdoslovnit nové metafory, budou jako iracionální vypadat ti, kdo lpějí na starém jazyce - oběti vášní, předobou stranách budou filozofové toto protichůdné dovolávání rozdílu mezi důvodem a příčinou podporovat a vytvářet takovou psychologii morálky, epistemologii nebo filozofii jazyka, která druhou stranu postaví do špatného světa.

Přijmout tvrzení, že neexistuje stanovisko vně konkrétního historicky podmíněného a časově vázaného slovníku - který v současnosti užíváme - z něhož by se tento slovník dal posuzovat, znamená vzdát se předků důvody pro víru v tvrzení. Je to totéž jako se vzdát představy, že intelektuální nebo politický pokrok je rozumný v jakémkoli smyslu „rozumnosti“, který je vzhledem ke slovníkům neutrální. Protože ale tvrzení, že všechny velké morální a intelektuální posuny evropských dějin - křesťanství, galileovská věda, osvícenství, romantismus a tak dále - byly z toho poučení, že rozlišování mezi rozumností a iracionality je méně užitečné, než se kdysi zdálo. Jakmile jednou zjistíme, že pokrok společnosti či jednotlivce je stejně tak záležitostí používání nových slovnicky vyvozování z premis formulovaných starými slovy, zjistíme také, že kritický slovník, který se točí okolo pojmů jako „rozumový“, „kritéria“, „argument“, „základ“ a „absolutní“ není k popisování vztahu mezi starym a novým příliš vhodný.

V závěru eseje o Freudově pojetí iracionality píše Davidson, že jakmile se vzdáme představy „absolutních kritérií racionality“ a termín „rozumný“ tedy budeme používat zhruba ve smyslu „vnitřní koherence“, ceni nazývat „iracionálními“ mnoho věcí, které chceme chválit. Zejména budeme muset označit jako „iracionální“ to, čemu Davidson říká „ona

podoba sebekritiky a obratu, které si vysoce vážíme a která se považovala za samotnou esenci racionality a za zdroj svobody“. Argumentuje následovně:

Na myslí mám zvláštní touhy nebo hodnoty druhého řádu a ta jednání, která můžou vyvolat. To se děje, když si člověk o nějakých svých tužbách vytvoří pozitivní, nebo negativní úsudek a jedná tak, aby je změnil. Z hlediska tužby, o kterou se jedná, není pro změnu žádný důvod - ten pochází z nezávislého zdroje a je založen na dalších, částečně protichůdných úvahách. Jednající má důvody měnit svoje zvyky a charakter, ale tyto důvody pocházejí z oblasti hodnot nutně vnější obsahům názorů a hodnot, které podléhají změně. Příčina změny, pokud k ní dojde, tedy nemůže být důvodem pro to, co způsobuje. Teorie, která by nedokázala vysvětlit iracionality, by nedokázala vysvětlit ani naše ozdravné úsilí, příležitostně úspěchy sebekritiky a sebezdrakování.<sup>5</sup>

Davidson by se ovšem mýlil, kdyby se sebekritika a sebezdrakování vždycky odehrávaly v rámci netriviálních tužeb nejvyššího možného řádu, tužeb *pravého* já, tužeb, které jsou pro naše lidství ústřední. Potom by totiž tyto tužby nejvyšší úrovně zmiřovaly a racionalizovaly zápas mezi tužbami první a druhé úrovně. Davidson ale - myslím, že správně - předpokládá, že jedni kandidáti na takové tužby nejvyšší úrovně jsou tak abstraktní a prázdni, že nemají žádnou zmiřující sílu. Typické příklady jsou tu „Chci být dobrý“, „Chci být rozumný“ a „Chci znát pravdu“. Protože to, co se bude *počítat* jako „dobré“, „rozumné“ nebo „pravdivé“, se určuje zápasem mezi tužbami první a druhé úrovně, nejsou zamýšlené protesty dobře vůle na nejvyšší úrovni schopné do tohoto zápasu zasáhnout.

Pokud má Davidson pravdu, jsou předpoklady obvykle uváděné proti Berlinovi a Schumpeterovi chybné. Nesmíme dále předpokládat, že existuje nějaký nejširší možný rámec, v němž se například můžeme přát: „Pokud svoboda nemá žádný morálně privilegovaný status, pokud je to pouze jedna hodnota z mnoha, co se potom dá říci ve prospěch liberality?“ Nesmíme předpokládat, že by liberálové měli být schopni povznést se nad nahodilosti dějin a chápat individuální svobodu, kterou moderní

5 Donald Davidson: „Paradoxes of Irrationality“, in *Philosophical Essays on Freud*, ed. Richard Wollheim a James Hopkins (Cambridge University Press, 1982), str. 305.

liberální stát nabízí svým občanům jako pouhou další z hodnot. Nesmíme ani předpokládat, že by bylo rozumné postavit takovou svobodu vedle jiných kandidátů (např. vědomí národního úkolu, které nacisté krátce nabízel Němcům nebo vědomí souladu s Boží vůlí, které inspirovalo náboženské války) a potom použít „rozum“ k přezkoumání těchto kandidátů a ke zjištění, kteří z nich, pokud vůbec nějakí, jsou „morálně privilegovaní“.<sup>6</sup> Pouze předpoklad, že existuje nějaké takové stanovisko ke kterému bychom se mohli povznést, dává smysl otázce: „Pokud jsou přesvědčení člověka pouze relativně platná, proč za nimi neochvějně stát?“

Naopak se zdá, že pokud připustíme Davidsonovo tvrzení, že nové metafory jsou přičiny, ale ne důvody změny přesvědčení, a tvrzení Mary Hesse, že tím, co umožňuje intelektuální pokrok, jsou nové metafory, nebude namístě ani Schumpeterova fráze „relativní platnost“, ani předjako „relativistické dilema“, stejně jako pro někoho, kdo nevěří, že existuje Bůh, nebude existovat nic takového jako blasfémie. Nebude totiž žádná vyšší stanovisko, jemuž bychom se zodpovídali a jehož příkazům bychom se mohli protivit. Nebude žádná taková činnost, jako je přenášání souperických hodnot, abychom zjistili, které jsou morálně privilegované. Nebude totiž nijak možné povznést se nad jazyk, kulturu, instituce a zvyklosti, které člověk přijal, a vidět je na stejné úrovni s ostatními. Davidson říká: „mluvit jazykem... není rys, který by člověk mohl ztratit, pokud si zachová schopnost myšlení. Není tedy žádná možnost, že by někdo mohl zaujmout stanovisko vhodné ke srovnávání pojmových schémat tím, že by dočasně odložil své vlastní.“<sup>66</sup> Nebo řečeno Heideggerovými slovy: „řeč mluví člověkem“ [die Sprache spricht den Menschen], jazyky se v průběhu dějin mění, a lidé tedy nemohou uniknout své dějinnosti. Mohou naneyš ovlivňovat napětí uvnitř své vlastní epochy tak, aby vytvořili epochu novou.

Pokud jsou ovšem správné předpoklady Sandelových otázek, potom se tedy Davidson a Heidegger mylí. Davidsonovská a wittgensteinovská filozofie jazyka - uchopení jazyka spíše jako historické nahodilosti než jako média, které postupně přijímá pravou podobu skutečného světa nebo pravého já - považuje věc za vyřešenou. Akceptujeme-li Sandelo-

vy otázky, potom bychom měli naopak žádat filozofii jazyka, epistemologii a morální filozofii, která zajistí zájmy rozumu, zachová rozlišení mezi mravností a prozíravostí a zabezpečí tedy i to, že Sandelovy otázky jsou namístě. Budeme potřebovat odlišné chápání jazyka, které s ním zachází jako s médiem v němž se má objevit pravda, která je tam vně ve světě (nebo alespoň hluboko uvnitř já, na místě, kde nacházíme věčné, nedějinné touhy nejvyšší úrovně, které rozhodují v konfliktech na nižší úrovni). Jako modely zkoumání budeme chtít renovovat ‚subjekt - objekt‘ a ‚schéma - obsah‘ modely, které Davidson a Heidegger označovali za zastaralé.

Existuje však možnost rozhodnout tuto patovou situaci mezi tradičním názorem, že vždy je namístě ptát se: „Jak to viš?“ a názorem, že někdy se můžeme zeptat jedine: „Proč takhle mluvíš?“ Filozofie se jako disciplína zesměšňuje, když v takových sporech vystupuje a tvrdí, že chce najít neutrální půdu, na níž by se dal problém rozsoudit. Věc stojí jinak, než kdyby se filozofům podařilo získat nějakou půdu, na níž by se mohli postavit. Bylo by pro ně lepší souhlasit, že není jen *jedna* způsob, jak takové situace řešit, jediné místo, na které je vhodné ustoupit. Možných řešení nerozhodné situace naopak existuje stejně množství jako témat k rozhovoru. Problém se dá uchopit skrze odlišná paradigma lidskosti - kontemplativní člověk na rozdíl od básníka, věřící člověk na rozdíl od člověka, který náhodu přijímá jako to, co si zaslouží, aby to určovalo jeho osud. Můžeme k němu také přistoupit z hlediska etiky laskavosti a ptát se, zda by krutosti a bezpráví ubýlo, kdybychom se všichni přestali strachovat o „absolutní platnost“, nebo zda naopak pouze takové starosti neudrží naši charaktery dost pevné na to, abychom neochvějně bránili slabého proti silnému. Dá se k němu - podle mého názoru neplodně - přistoupit také cestou antropologie a tázání, zda existují „kulturní univerzálie“ nebo cestou psychologie a otázky, zda existují „univerzálie psychologické“. Díky této nekonečné pluralitě stanovisek, tomuto ochromnému množství bočních přístupů k problému a pokusů obějit protivníka v praxi patové situace neexistují.

Skutečnou a praktickou patovou situaci, narozdíl od umělé a teoretické, bychom měli pouze tehdy, kdyby určité téma bylo v určité jazykové hře tabu - pokud by ve společnosti platila obecná shoda, že určité otázky jsou namístě *vždy*, že určité otázky mají přednost před určitými jinými, že existuje pevný řád diskuse a že obchvatné manévry nejsou povoleny.

Byla by to přesně taková společnost, jaké se liberálové snaží vyvarovat - společnost, již by vláda „logika“ a „rétorika“ by byla nezákonná. Pro ideu liberální společnosti je nejdůležitější, že pokud jde o slova v protikladu k činům, o přesvědčování na rozdíl od násilí, pak je možné cokoli. Tato nepředpokladost se má pěstovat ne proto, že jak učí Písmo, Pravda je veliká a zvířezí, ani proto, že Pravda vždycky zvířezí ve svobodném a otevřeném střetnutí, jak tvrdí Milton. Má se pěstovat kvůli ní v mým „všechno, co se ukáže jako výsledek takových střetnutí. Proto liberální společnosti špatně posloužíme každým pokusem opatřit jí „filozofické založení“. Snaha o takové založení totiž předpokládá přirozený řád témat a argumentů, který předchází střetům mezi starými a novými slovníky a nedbá na jejich výsledky.

Tento poslední bod mi umožnil vrátit se k širšímu tvrzení, které jsem naznačil již dříve: k tvrzení, že liberální kultura více než soubor založení, je důsledek osvícenského scientismu, který byl sám pozůstatkem náboženské potřeby potvrzení lidských projektů mimolidskou autoritou. Pro liberální politické myšlení osmnáctého století byla přirozená snaha navazovat na nejsilnější kulturní vývoj té doby, na přírodní vědy. Osvícenství však většinu své rétoriky ukalo okolo obrazu vědce jako jakéhosi kněze, někoho, kdo díky tomu, že je „logický“, „metodický“ a „objektivní“ dosáhl kontaktu s mimolidskou pravdou.<sup>7</sup> Ve své době to byla vhodná taktika, ale dnes je vhodná méně. Zaprvé dnes již nejsou vědy tou nejzajímavější, nejsilnější nebo nejméně vzrušující oblastí kultury. Za druhé historici vědy objasnili, jak málo má takový obraz společnosti se skutečným vědeckým výkonem, jak bezpředmětná je snaha izolování toho, čemu se říká „vědecká metoda“. Přestože vědy od konce osmnáctého století tisícinašobně vyrašily a umožnily tak realizaci politických cílů, které by se bez nich nemohly nikdy uskutečnit, přece ustou-

plily do pozadí kulturního života. Tento ústup je způsoben především narůstající obtížností zvládnutí různých jazyků, s nimiž vědy pracují. Není to něco, čeho bychom měli litovat, ale spíš něco, s čím je třeba se vyrovnat. To můžeme udělat, jestliže pozornost obrátíme na ty oblasti, které jsou v popředí kultury, na ty, které povzbuzují představivost mladých, tedy na umění a utopickou politiku.

Na začátku první kapitoly jsem tvrdil, že francouzská revoluce a romantismus zahájily éru, v níž jsme postupně došli k uznání historické role jazykové inovace. Toto ocenění je shrnuto ve vágní a zavádějící, ale i hluboké a inspirující myšlence, že pravda se vyrábí spíše, než objevuje. Tvrdil jsem také, že literatura a politika jsou ty oblasti, kam se obracejí současní intelektuálové, když mají starost o cíle spíše než o prostředky. Teď mohu dodat, že bychom proto měli chartu liberální společnosti hledat v těchto oblastech. Namísto naděje osvícenství, že kultura jako celek se dá „racionalizovat“ nebo „zvěčedit“, potřebujeme nový popis liberalismu jako naděje, že se kultura dá „poetizovat“. Znamená to, že naději, že každý nahradí „vášeň“ nebo fantazii „rozumem“, potřebujeme zaměnit naději, že se vyrovnají šance na naplnění osobitých fantazií.

Podle mého názoru by ideální liberální stát byl ten, jehož kulturním hrdinou by byl Bloomův „silný básník“ namísto válečníka, kněze, mu-drce nebo „logického“ a „objektivního“ vědce hledajícího pravdu. Taková kultura by se zbavila osvícenského slovníku, který zachovává předpoklady Sandelových výhrad vůči Berlinovi. Nepronásledovaly by jí příznaky „relativismu“ a „iracionalismu“. Nepředpokládala by už, že každá forma kulturního života je jenom tak silná, jako její filozofické založení. Představu takového založení by naopak opustila. Ospravedlnění liberální společnosti by chápala pouze jako záležitost srovnávání s jinými pokusy o organizační společnosti - s těmi minulými i s těmi, které plánují utopisté.

Pokládat takové ospravedlnění za dostatečné by znamenalo vyvodit důsledky z Wittgensteinova vytváření ujišťování, že slovníky - všech-ny slovníky a dokonce i ty, které obsahují slova, která bereme nejvíc vážně, slova nejdůležitější pro naši sebedescripci - jsou lidské vytvo-ry, nástroje pro tvorbu takových artefaktů, jako jsou básně, utopické spo-lečnosti, vědecké teorie a budoucí generace. Znamenalo by to ovšem vybudovat na této myšlence rétoriku liberalismu. Znamenalo by to vzdát

<sup>7</sup> Tento bod jsem dále rozvedl v „Science as Solidarity“, in *The Rhetoric of the Human Sciences*, ed. John S. Nelson et al. (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), str. 38 - 52, a v „Pragmatism Without Method“, in *Staley Hook: Philosopher of Democracy and Humanism*, ed. Paul Kurtz (Buffalo: Prometheus Books, 1983), str. 259 - 273.

se představí, že myšlenka liberalismu se dá ospravedlnit a že nacistické nebo marxistické nepřátele liberalismu je možné usvědčit z omylu tím, že je zaženeme ke zdi z argumentů - že je donutíme uznat, že liberální svoboda má „morální výsadu“, jaká jejich hodnotám schází. Podle ná- zdu, který tu doporučuji, musí selhat každý pokus dohnat protivníka ke nosť, jak věc popisovat. Potom se ukáže, že ta zed' je jen namalovaná kulisa, další lidské dílo, další kousek kulturní dekorace. Poetizovaná kultura by netrvala na tom, že za namalovanými zdmi nacházíme zdi skutečné, skutečné prubříské kamenný, na rozdíl od těch, které jsou pou- hými kulturními artefakty. Byla by to kultura, která by uznávala, že všech- ny prubříské kamenný jsou jen takové artefakty a právě proto by si vytvá- ření stále dalších rozličných a mnohobarevných artefaktů kladla za cíl.

Abych to shrnul: poučení, které chci vyvodit ze své diskuse o tom, zda Berlinova pozice je „relativistická“, je, že na takové obvinění by se ne- stranou otázky jako: „Jak viš, že svoboda je nejvyšší cíl organizace spo- lečnosti?“ stejně jako odsouváme stranou otázky jako: „Jak viš, že Jo- básník, Hegel významný filozof a Galileo významný vědec?“ Věrmost společenským institucím bychom měli chápat jako něco, co se nedá ospra- vedlnit poukazem ke známým, obecně přijímaným premisám o nic víc než volba přátel nebo hrdinů - co však není ani libovolnější.<sup>8</sup>

Řikám-li „měli bychom“ dělat tohle a „nemůžeme“ dělat ono, nezau- jímám samozřejmě neutrální stanovisko. Ve sporu jsem na Berlinově straně a snažím se posloužit mu jako pomocník tím, že odstráním část

8 Nechci znovu ožít distinkci mezi kognitivním a nekognitivním a ještě méně chci zařazovat věrnost společenským institucím do druhé kategorie. Spolu s David- sonem mám za to, že distinkce mezi pravdivým a nepravdivým (pozitivistický znak „kognitivního statutu“) se dá použít stejně na výpovědi jako „Yeats byl velký bás- ník“ a „Demokracie je lepší než tyranie“ jako na výpovědi jako „Země se oláči kolem Slunce“. K oláčkám ve formě „jak viš, že...?“ které jsem uváděl, chci říci, že prostě neexistuje praktický způsob, jak v takových záležitostech umlčet pochybnos- ti. Ti, kteří takové otázky neustále kladou, vyžadují poznávací stanovisko (episte- mické position), jaké nejspíš nikdo v jakékoli záležitosti mravní důležitosti nemůže

filozofického podrostu. Nejsm neutrálnější a ani filozofie nemůže být v politických záležitostech tohoto dosahu neutrálnější, než mohl být Locke, od něhož tato metafora „pomocníka“ pochází, ve sporu mezi hyleomorfismem a korpuskularismem. Ale i zde platí, že pokud tvrdím, že neutralita není desideratum, neříkám to z neutrální filozofické per- spektivy. Nekladu základy liberalismu tím, že bych tvrdil, že nová da- vidsonovská filozofie jazyka nebo kuhnovská filozofie vědy dokázaly, že filozofové minulosti se mylili ve svém požadování neutrality. Řikám pouze, že Kuhn, Davidson, Wittgenstein a Dewey nám nabízejí nové popisy známých fenoménů, které všechny dohromady podporují Berli- nův popis alternativních politických institucí a teorií. Tito filozofové pomáhají politický liberalismus nově popsat, ale i politický liberalis- mus pomáhá podat nový popis jejich činnosti - popis, který nám dovolu- je zhlédnout, že neexistuje žádný přirozený řád filozofického zkoumá- ní. Nic nás nenutí, abychom si nejdřív udělali jasnou o jazyce, potom o vědě a mínění, potom o osobnosti a nakonec o společnosti. Neexis- tuje nic takového jako „první filozofie“ - není to ani metafyzika, ani filozofie jazyka, ani filozofie vědy. Ale ještě jednou a naposled, samo tohle tvrzení o filozofii je pouze další terminologický návrh učiněný ze stejného důvodu, kvůli vybavení současné liberální kultury slovníkem, který je jí zcela vlastní a kvůli jeho očistění od zbytků slovníku, který byl vhodný pro potřeby dřívějších dní.

Toto zřeknutí se filozofické neutrality v zájmu politického liberalis- mu snad mohu udělat stravitelnějším, odvolám-li se znovu k Wittgen- steinově analogii mezi slovníky a nástroji. V první kapitole jsem tvrdil, že problém tohoto srovnání je v tom, že člověk, který navrhuje nový nástroj obvykle - předem - umí vysvětlit, k čemu bude užitečný, nač ho potřebuje, zatímco užitečnost vytvoření nové formy kulturního života, nového slovníku se dá naproti tomu vysvětlit pouze retrospektivně. Na křesťanství, newtonovskou fyziku, romantismus nebo politický libera- lismus nemůžeme pohlížet jako na nástroj, pokud stále ještě zjišťujeme, jak je používat. Neexistují totiž dosud žádné jasně formulované cíle, k nimž by byl tento nástroj prostředkem. Jakmile však zjistíme, jak slo- vníky takových hnutí používat, můžeme vypřávnět příběh pokroku, uká- zat, jak zdoslovnění určitých metafor posloužilo splnění úkolu - umož- nilo všechno to dobré, co se v nedávné době událo. Všechny ty dobré



věci nyní navíc můžeme považovat za zvláštní případy obecnějšího dobra, všezahrnujícího cíle, jemuž hnutí sloužilo. Hegel definoval filozofii jako proces: „zachycování své doby v myšlení“. Já to vykládám ve smyslu „nalezení popisu všech charakteristických pro svou dobu, věcí, které nejvíce schvaluješ, s nimiž se neochvějně ztotožňuješ, popis, který poslouží za označení cíle, k němuž byl prostředkem historický vývoj vedoucí k naší době“.

Z tohoto chápání „filozofie“ vyplývá, že jak řekl Hegel: „filozofie maluje svou šed' našedo pouze tehdy, když nějaká životní forma zastarala.“ Křesťanství nevědělo, že jeho úkolem bylo zmírnění krutosti, Newton nevěděl, že jeho úkolem byla moderní technologie, romantičtí básníci nevěděli, že jejich úkolem bylo přispět k rozvoji etického vědomí vhodného pro kulturu politického liberalismu. *My* však nyní tohle všechno víme, protože *my* - „pozdní příchozí“ - můžeme vyprávět příběh pokroku, jaký nemohou vyprávět ti, kdo pokrok skutečně dělají. Takové lidi můžeme považovat spíše za tvůrce nástrojů než za objevitele, protože jasně rozumíme výrobku, který byl s pomocí těchto nástrojů vyroben. Tím výročkem jsme *my* - naše svědomí, naše kultura, naše životní forma. Ti, kteří nás umožnili, si nedokázali představit to, co umožňují, a tedy ani nemohli popsat cíle, k nimž jejich práce byla prostředkem. To ale *my* můžeme.

Toto tvrzení chci teď použít na konkrétní případ vztahu mezi politickým liberalismem a osvícenským racionalismem. Tento vztah je tématem Horkheimerovy a Adornovy *Dialektiky osvícenství*. Horkheimer a Adorno ukázali, jak se domnívám správně, že síly uvolněné osvícenstvím rozrušily samotné osvícenské přesvědčení. To, co nazývají „rozkladnou racionalitou“ osvícenství, snížilo během triumfu osvícenských idejí v průběhu posledních dvou století hodnotu idejí „racionality“ a „lidské přirozenosti“, kterou osmnácté století považovalo za samozřejmou. Vyvodili z toho, že liberalismus je nyní intelektuálně v koncích, chybí mu filozofické založení a že liberální společnost je v koncích morálně, nedostává se jí společenského pojítka.

Tento závěr je mylný. Horkheimer a Adorno předpokládají, že termíny, jimiž svůj podnik popisovali ti, kdo zahájili historický vývoj, zůstávají těmi termíny, které ho popisují správně, a z toho vyvozují, že rozpad této terminologie zbavuje výsledky vývoje možnosti nebo práva na

další pokračování existence. To se však téměř nikdy neděje. Naopak termíny, které používají zakladatelé nové formy kulturního života, se skládají převážně z výpůjček ze slovníku kultury, kterou chtějí nahradit. Terminologie kultury se začíná formovat teprve tehdy, když nová forma zestárne a stane se sama terčem útoků avantgardy. Terminologie, s jejíž pomocí se zralá kultura nenávisně srovnává s jinými kulturami, již vyjadřuje svoji apologii, nebude pravděpodobně tou, jejíž používání způsobilo její zrod.

Horkheimer a Adorno podávají obdivuhodné vysvětlení toho, jak osvícenský skepticismus snižuje hodnotu filozofických založení společnosti, kterým rozumí jako nástrojům panství vládců. Říkají:

Osvícenství nakonec strávilo nejen symboly [společenské jednoty], ale i jejich následovníky, obecné pojmy, a neušetřilo žádný zbytek metafyziky... Situace pojmu tváří v tvář osvícenství je stejná jako situace soukromých vlasníků ve vztahu k průmyslovým trustům: žádný z nich se nemůže cítit bezpečně.<sup>9</sup>

K rozlišením, která nedokázala odolat tomuto rozpadu, patří „absolutní versus relativní plamnost“ a „mravnost oproti prozřavosti“. Jak to vyjadřují Horkheimer a Adorno, duch osvícenství diktuje, že „každý určitý teoretický názor podléhá destruktivní kritice, že je pouhou vírou - dokud se dokonce i ze samotných pojmů ducha, pravdy a ovšem i osvícenství samotného nestane animistická magie“.<sup>10</sup> To se dá přeložit do mého žargonu tím, že řekneme, že se na každý určitý teoretický názor začíná pohlížet jako na další ze slovníků, další z popisů, další způsob mluvení.

Horkheimer a Adorno považovali za pravděpodobné, že civilizace nemůže tento proces přežít, ale mimo toho, co Ricoeur přihodně nazval „hermeneutikou podezření“ - mimo neustálého vědomí, že každý nový teoretický návrh bude jen další omluvou pro udržení statu quo, nenavrhl-li nic užitečného. Tvrdili, že „pokud se uvažování o destruktivním aspektu

9 Max Horkheimer a Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming (New York: Seabury Press, 1972), str. 23 (*Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: S. Fischer 1969, str. 29).

10 *Ibid.*, str. 11 (str. 17).

pokroku ponechává jeho nepřítelům, slepě pragmatické myšlení ztrácí svou transcendentní kvalitu i svůj vztah k pravdě“.<sup>11</sup> Pro jeho přátele však nemě-  
li žádný návrh. Neměli žádnou utopickou vizi kultury, která by byla schop-  
ná přijmout a využít porozumění rozkladnému charakteru racionality, se-  
bedestruktivnímu charakteru osvícenství. Nesnažili se ukázat, jak by „prag-  
matické myšlení“ mohlo prohlédnout a stát se jasnou živou.

Právě to ale udělali různí jiní autoři - lidé, kteří chtěli zachovat osvi-  
censký liberalismus a zároveň opustit osvícenský racionalismus. John  
Dewey, Michael Oakeshott a John Rawls, ti všichni pomohli narušit  
představu transhistorického „absolutně platného“ souboru pojmů, které  
by posloužily za „filozofické založení“ liberalismu. Všichni ale toto roz-  
rušování pokládali za cestu k posílení liberálních institucí. Tvrdili, že  
liberální instituce by byly mnohem lepší, kdyžby se zbavily potřeby oha-  
jovat se za pomoci takových založení - mnohem lepší, protože by nenu-  
sely odpovídat na otázku: „V čem spočívá výsadní statut svobody?“  
Všichni tři by ochotně souhlasili s tím, že kruhové ospravedlnění našich  
zvyklostí, ospravedlnění, které staví jeden rys naší kultury do dobrého  
světa tím, že uvádí nějaký jiný, nebo že naši kulturu srovnává s jinými  
podle našich vlastních měřítek, je to jediné ospravedlnění, jaké můžeme  
dostat. Tvrdím, že bychom v autorech, jako jsou Tito, měli vidět seberu-  
šící a sebenaplnující triumf osvícenství. Jejich pragmatismus je antitezí  
osvícenského racionalismu, přestože sám byl právě tímto racionalismem  
(dialekticky) umožněn. Může sloužit jako slovník zralého (zbaveného  
vědy a filozofie) osvícenského liberalismu.

K připomenutí jejich stanoviska bych chtěl z každého z těchto autorů  
ocitovat jednu pasáž. U Deweyho se ozývá Heglova definice filozofie,  
když říká:

Uznáme-li, že pod maskou pojednávání o poslední realitě se filozofie zaměst-  
návala drabocennými hodnotami zakoreněnými ve společenských tradicích, že  
povstala ze střetnutí o společenské cíle a z konfliktu zděděných institucí a ni-  
neslučitelných současných tendencí, potom uvidíme, že úlohou budoucí filozo-  
fie je objasňovat lidské ideje ze společenských a morálních svárů jejich doby.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ibid., str. xiii (str. 3).

<sup>12</sup> John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1948), str. 26.

V Rawlsových přednáškách o Deweym se odtáží myšlení Bertina  
Deweyho, když říká:

Tím, co ospravedlňuje koncepci spravedlnosti, není její věrnost předem nám  
danému řádu, ale její přiměřenost našemu hlubšímu sebeporozumění a našim  
aspiracím, našemu zjištění, že pokud jsou naše dějiny a tradice zakoreněny v na-  
šem veřejném životě, pak je to pro nás ta nejrozsudnější doktrína.<sup>13</sup>

Konečně Oakeshott píše ve větě, kterou by stejně tak mohl napsat  
Dewey:

Moralka není ani systém obecných principů, ani kodex pravidel, ale lidový  
jazyk. Obecné principy a dokonce pravidla z něho mohou být odstraněny, ale  
(tak jako jiné jazyky) není výtvorem gramatiků; dělají ho ti, kteří jim mluví. Co  
nás má mravní výchova naučit, nejsou teoremy, jako že správné chování zna-  
mená jednat fér nebo být štedrý, ani pravidla jako „říkej vždycky pravdu“, ale  
to, jak tímto jazykem inteligentně mluví... Není to prostředek k formulování  
soudů o chování, ani k řešení takzvaných morálních problémů, ale cvik v užívá-  
ní termínů, jimiž máme myslet, volit, jednat a vyjadřovat se.<sup>14</sup>

Tato citace z Oakeshotta mi dává odrazový můstek ke zdůvodnění,  
proč si myslím, že rozdíl mezi mravností a prozíravostí i samotný ter-  
mín „mravnost“ nám nejsou nadále příliš užitečné. Můj argument vy-  
užívá běžné protikantovské tvrzení, které tu Oakeshott pokládá za sa-  
mořejmé, že „mravní principy“ (kategorický imperativ, utilitární prin-  
cip atd.) mají smysl, pouze pokud zahrnují nevýslovné odkazy k celé  
řadě institucí, zvyklostí a slovníků morálního a politického rozvažová-  
ní. Jsou to připomínky nebo zkratky takových zvyklostí, a ne jejich ospra-  
vedlnění. V nejlépším případě jsou to pedagogické pomůcky k osvojo-  
vání takových zvyklostí. Tento bod je společný Heglovi a takovým mo-  
derním kritikům konvencionální moraliky a filozofie práva, jako jsou  
Annette Baier, Stanley Fish, Jeffrey Stout, Charles Taylor a Bernard

<sup>13</sup> John Rawls: „Kantian Constructivism in Moral Theory“, *Journal of Philosophy* 77  
(1980): 519.

<sup>14</sup> Michael Oakeshott, *Of Human Conduct* (Oxford: Oxford University Press, 1975),  
str. 78-79.

Williams.<sup>15</sup> Jakmile přijmeme toto tvrzení, položíme přirozeně otázku: „Protože je klasická kantovská opozice mezi mravností a opatrností formulována právě pomocí opozice mezi poukazem k principu a poukazem k účelnosti, má vůbec nějaký smysl podržovat termín „mravnost“, vzdáme-li se pojmu „mravní princip“?“

Oakeshott navrhuje odpověď v heglovských intencích. Pojem „mravnost“ můžeme zachovat, pouze nakolik můžeme morálku přestat pokládat za hlas božské části našeho já a namísto toho ji začít chápat jako hlas našeho já jakožto členů společnosti, uživatelů společného jazyka. Rozlišení mezi mravností a prozíravostí můžeme zachovat, pokud je nechapeme jako rozdíl mezi poukazem k nepodmíněnému a poukazem k podmíněnému, ale jako rozdíl mezi poukazem k zájmům našeho společenství a poukazem ke svým vlastním, možná protikladným osobním zájmům. Význam tohoto posunu je v tom, že neumožňuje klást otázku: „Je naše společnost mravná?“ Nedovoluje mi, abych si myslel, že existuje něco, co se k mému společenství vztahuje tak, jako se toto společenství vztahuje ke mně, že existuje nějaké širší společenství zvané „lidstvo“, které má svou vnitřní přirozenost. Tento posun je přiměřený tomu, co Oakeshott nazývá *societas* na rozdíl od *universitas*, společnost pojímá jako spolek excentriků spolupracujících za účelem vzájemné ochrany spíše než jako spolek spřízněných duší sjednocený společným cílem. Oakeshottova odpověď se shoduje s tezí Wilfrida Sellarse, že morálka je záležitost toho, čemu říká „intence - my“ [we - intentions], že jádrem významu „nemravného jednání“ je „taková věc, jakou *my* neděláme“.<sup>16</sup> Podle tohoto pojetí je nemravné jednání tím, co dělají - pokud vůbec někdo - pouze zvířata nebo lidé z jiných rodin, kmenů, kultur nebo historických epoch. Jestliže ji udělá jeden z nás nebo dělá-li ji opakovaně, potom taková osoba přestává být jedním z nás. Stává se vyvržencem, někým, kdo nemluví našim jazykem, ačkoli se kdysi zdálo, že ano. Pod-

<sup>15</sup> Je to ovšem také tvrzení běžné u Marxu a marxistů. Bohužel bylo ale toto tvrzení takovými autory překrouceno do neostře distinkce mezi „ideologií“ a formou myšlení (vlastní marxistům), která tomu, aby byla ideologií, uniká. O nepouzitelnosti pojmu „ideologie“ viz Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

<sup>16</sup> Viz Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics* (London: Routledge Kegan Paul, 1968), kapitoly 6 a 7. K tomuto bodu se vrátím v kapitole 9.

le Sellarsova stejně jako podle Heglova chápání přijímá filozofie morálky podobu odpovědi na otázku: „Kdo jsme, jak jsme se stali tím, čím jsme, a čím se můžeme stát?“ spíše než na otázku: „Jaká pravidla mají určovat moje jednání?“ Řečeno jinými slovy: filozofie morálky dostává spíše podobu historického vyprávění a utopické spekulace než hledání obecných principů.

Toto oakeshott - sellarsové chápání morálky jako souboru zvyklostí - našich zvyklostí - oživuje rozdíl mezi pojetím morálky jako božské části naší duše a jako nahodilého lidského artefaktu, jako společenství, které během svého růstu podléhalo proměnám času a náhod, jako dalšího z experimentů Přírody. Vysvětluje, proč se rozdíl mezi mravností a prozíravostí rozpadá, jakmile se pokusíme převést ho na otázku po tom, zda pojičko, které drží pohromadě naši společnost, je svou povahou „mravné“ či „prozíravé“. Taková distinkce má smysl pouze pro jednotlivce. Pro společnost by měla smysl, pouze kdyby „lidstvo“ mělo nějakou přirozenost mimo a nad rozličnými formami života, které dosud dějiny přinesly. Pokud ale požadavky mravnosti jsou požadavky jazyka a pokud jazyky jsou dějinně nahodilosti a nikoli pokusy o uchopení skutečného obrysu světa nebo já, je „stát neochvějně za svými morálními přesvědčeními“ věci ztotožnění se s takovou nahodilostí.

Pokusím se teď spojit tento bod a své dřívější tvrzení, že hrdinové liberální společnosti jsou silný básník a utopický revolucionář. Taková syntéza se bude zdát paradoxní a odsouzená k nezdaru, dokud básníka a revolucionáře považujeme za „odcizené“. Paradox se však začne rozplývat, jakmile se vzdáme předpokladu, který se skrývá za mnoha moderními použitými termíny „odcizení“. Je to představa, že odcizení jsou ti, kdo ve jménu lidskosti protestují proti tyranským a nelidským společenským restrikcím. Můžeme ji nahradit ideou, že básník a revolucionář protestují ve jménu společnosti samé proti těm jejím aspektům, které nejsou věrné obrazu, který o sobě má.

Zdá se, že toto nahrazení ruší rozdíl mezi revolucionářem a reformátorem. *Ideální* liberální společnost se však dá definovat jako společnost, v níž tento rozdíl je zrušen. Liberální je taková společnost, jejíž ideály je možné naplnit spíše přesvědčováním než mocí, spíše reformou než revolucí, svobodným a otevřeným střetáváním nyníjších jazykových či jiných zvyklostí s návrhy nových. To ale znamená, že ideální

liberální společnost nemá jiný účel než svobodu, jiný cíl než ochotu sledovat, jak taková stětnutí pokračují, a řídit se jejich výsledkem. Nemá žádný jiný účel než básníkům a revolucionářům usnadňovat život a současně dohlížet na to, aby oni znesnadňovali život ostatním pouze slovy a nikoli činy. Je to společnost, jejíž hrdinové jsou silný básník a revolucionář, protože uznávají, že jsou tím, čím jsou, mají takovou morálku, jakou mají, mluví jazykem, kterým mluví, nikoli proto, že aproximuje Boží vůli nebo lidskou přirozenost, ale proto, že určití básníci a revolucionáři minulosti mluvili tak, jak mluvili.

Považovat svůj jazyk, své svědomí, svou morálku i nejvyšší naději za zdoslovnění toho, co kdyysi bylo náhodně utroušenými metaforymi, znamená přijmout identitu, která člověka uzpůsobuje k občanství v takovém ideálním liberálním státě. Proto by ideální občan takového ideálního státu byl ten, kdo zakladatele a udržovatele své společnosti chápe spíš jako takové básníky než jako lidi, kteří objevili nebo jasně předvedli pravdu o světě nebo lidstvu. On sám básníkem může a nemusí být, a nemusí si tyto fantazie uvědomovat. Jistě však bude dost freudovský, aby v zakladatelích a tvůrcích společnosti, uznávaných zákonodárcích svého jazyka a tedy i své morálky viděl lidi, kteří náhodou našli slova, která odpovídala jejich fantaziím, metaforám, které náhodou odpovídaly vágně pocítovaným potřebám zbytku společnosti. Jistě bude dost bloodovský, aby považoval za samozřejmé, že revoluční umělec a revolucionář vědec a nikoli akademický umělec a běžný vědec nejjasněji zosobňují etnost, které, jak doufá, bude ztělesňovat jeho společnost sama.

Abych to shrnul, občané mé liberální utopie by byli lidé, kteří si jsou vědomi nahodilosti jazyka svého morálního rozvažování, a proto i svého svědomí, a tedy i své komunity. Byli by to liberální ironici - lidé, kteří splňují Schumpeterovo kritérium civilizovanosti, lidé, kteří svůj závazek spojují s vědomím jeho nahodilosti. Tuto kapitolu chci uzavřít pokusem blíže zaostrit tento obraz liberálního ironika tím, že můj názor porovnám s názorem dvou filozofů, s nimiž v mnohém souhlasím, ale jejichž názory se od mého odchyľují různým směrem. Odlišnosti jsou hrubě řečeno tyto: Michel Foucault je ironik, který není ochoten být liberálem, zatímco Jürgen Habermas je liberál, který není ochoten být ironikem.

Foucault i Habermas jsou stejně jako Berlin kritici tradičních platonských a kantovských pokusů o vydělení ústřední části já. Oba vidí v Nietzschelem autora kritického významu. Foucault si o něm myslí, že ho naučil vyhýbat se pokusům o suprahistorickou perspektivu, pokusům o nalezení věčného počátku - že ho naučil spokojovat se s genealogickým vyprávěním nahodilosti.<sup>17</sup> Naučil ho také podezřívavosti k liberálistmu - pohlízet skrze nové svobody, které přináší politická demokraticie, na nové formy útlaku, které zavádějí demokratické společnosti.

Zatímco Foucault bere Nietzscheho jako inspiraci, Habermas, přestože souhlasí s nietzscheovskou kritikou „subjektocentrického rozumu“, si o něm myslí, že nás zavádí do slepé uličky. Myslí si, že Nietzsche kvůli „emancipaci“ lidstva objasnil úpadek toho, čemu sám říká „filozofie subjektivity“ (hrubě řečeno, pokusů odvodit mravní závaznost z naší vlastní podstaty, najít hluboko uvnitř nás, mimo historické nahodilosti a akcidenty socializace počátky naší odpovědnosti druhým). „S Nietzschem“, tvrdí Habermas: „se kritika moderny [tj. pokus vypořádat se se ztrátou společenské soudržnosti, jakou nacházíme v předmoderních společnostech]<sup>18</sup> poprvé vzdává podřízení svého emancipačního obsahu.“<sup>19</sup> Habermas toto odmítnutí pokusů o emancipaci pokládá za Nietzscheho odkaz Heideggerovi, Adornovi, Derridovi a Foucaultovi - za odkaz, který má katastrofální důsledky, za odkaz, který způsobil, že filozofická reflexe je pro liberální naději v lepším případě irelevantní a v horším nepřátelská. O takových myslitelích - teoreticích pohlcených svou vlastní ironií - si Habermas myslí, že vytvářejí určitou filozofii subjektivity redukovanou ad absurdum.

17 Viz Foucault „Nietzsche, Genealogy History“ in *Language, Counter - Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977), zejména str. 146, 152-153.

18 Viz Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, přel. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), str. 139 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 166): „Od konce osmnáctého století měl diskurs moderny pod stále novými tituly jediné téma: slábnutí síly společenských vazeb, privatizaci a rozdělení - zkrátka deformační jednotrané racionalizované každodenní praxe, která evokuje potřebu něčeho ekvivalentního sjednocující moci náboženství.“

19 *Ibid.*, str. 94 (str. 117).

Jeho vlastní reakcí je snaha oslabit Nietzscheho útok na naše náboženské a metafyzické tradice tím, že „filozofii subjektivity“ nahrazuje „filozofií intersubjektivní“ - staré „subjektocentrické pojetí ‚rozumu‘“ společně Kantovi a Nietzschemu nahrazuje tím, čemu říká „komunikační rozum“. Provádí tu stejný krok jako Sellars - oba filozofové se jako zabudovanou součást lidského já. Habermas chce demokratické instituce „založit“, stejně jako v to doufal Kant - ale udělat to lépe, tak, že se jako zašitý, pod níž se společnost může stát kosmopolitnější a demokracičtější, dovolává představy „komunikace bez nadvlády“ namísto „úcty k důstojnosti člověka“.

Foucaultova reakce na snahy Habermase, Deweyho a Bertina - na pokusy vybudovat filozofii kolem potřeb demokratické společnosti - je sebevzdání, pro osobní projekty. Stejně jako Habermas a Sellars přijímání připraven uznat, že já je výtvorem společnosti. Narozdíl od nich však nositni jsou lepší než ta, která stvořily dřívější civilizace. Velká část Foucaultova díla - podle mého názoru ta nejhodnotnější - ukazuje, jaky takové druhy útlaku, o nichž se dřívějším předmoderním společností ani nesnilo. Foucault ovšem není ochoten vidět v úbytku bolesti kompenzaci takových omezení, stejně jako Nietzsche v něm nebyl ochoten vidět kompenzaci podřadnosti „otrocké morálky“.

Můj nesouhlas s Foucaultem se rovná tvrzení, že úbytek bolesti tato omezení opravdu kompenzuje. Souhlasím s Habermasem, že Foucaultovo pojetí toho, jak moc formovala naši současnou subjektivitu, „odfiltrává všechna hlediska, podle nichž erotizace a internalizace subjektivní přirozenosti znamenaly také zisk svobody a možnosti vyjádření“.<sup>20</sup>

20 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 292 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 342). Habermasova námitka odraží námitky Michaela Walzera a Charlese Taylora. Srovnej jejich eseje *Podobné námitky uvádím v „Moral Identity and Private Autonomy“*, in *Foucault*, ed. Francois Ewald (Paris: Editions du Seuil).

Myslím si však, že je daleko důležitější, že současná liberální společnost již zahrnuje instituce pro svoje zlepšování - pro zdokonalování, které může zmírnit nebezpečí, jaká vidí Foucault. Obávám se ovšem, že západní společenské a politické myšlení by mohlo mít svou poslední *koneptuální* revoluci, které bylo třeba, již za sebou.<sup>21</sup> Tvrzení J. S. Milia, že vlády by se měly věnovat optimalizaci rovnováhy mezi vněšováním do osobních životů a zabraňováním utrpení, mi připadá jako opravdu poslední slovo. Odhalování toho, komu se působí utrpení, můžeme ponechat vlivu svobodného tisku, svobodných univerzit a osvědčeného veřejného mínění - osvědčeného knihami jako *Madness and Civilization* a *Discipline and Punish* nebo jako *Germanial, Black Boy, The Road to Wigan Pier* a 1984.

Foucault ovšem s Marxem a Nietzschem sdílí přesvědčení, že jsme zašli příliš daleko, než aby reforma mohla fungovat, že je zapotřebí prudkého ořezu, že naše představitelství a vůle jsou tak omezené socializací, které se nám dostalo, že nejsme schopni společnosti, kterou máme nyní, ani navrhnout alternativu.<sup>22</sup> Nebyl ochoten si myslet, že mluví jako příslušník *jakéhokoliv* „my“, byl daleko méně než já ochoten říkat „my liberálové“. Tvrdí:

Neodvolávám se k žádnému „my“ - k žádnému z těch „my“, jejichž konsensus, hodnoty a tradice vytvářejí rámec myšlení a definují podmínky, za kterých se může potvrdit jeho platnost. Problém je však právě v rozhodnutí, zda je skutečně vhodné postavit se dovnitř „my“, abychom prosazovali principy, které uznáváme, a hodnoty, které přijímáme, nebo zda není spíše nutné vypracováním této otázky budoucí formování nějakého „my“ umožnit.<sup>23</sup>

21 To ovšem neznamená, že svět má za sebou poslední *politickou* revoluci, kterou potřeboval. Je obtížné představit si zmenšení krutosti v zemích jako Jižní Afrika, Paraguay a Albánie bez násilné revoluce. V takových zemích je ale otevřená odvaha (jako odvažná vůdce COSATU nebo signatářů Charty 77) významnou ctností, ne tím druhem reflexivních posítek, který přispívá společenské teorii. Na těchto místech je ten druh „demaskování“, který Foucault tak dobře ovláá, irrelevantní. Moc se tu totiž otevřeně napanuje a nikdo nemá žádné iluze.

22 Foucault jednou v rozhovoru řekl: „Myslím, že představitelství jímým systémem znamená rozšířit naši participaci v systému současném“ (*Language, Counter - Memory, Practice*, str. 230).

23 *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984), str. 385. Citát je z rozhovoru s Rabinowem.

To je samozřejmě problém. Nesouhlasím však s Foucaultem v tom, že je skutečně nutné vytvářet nějaké nové „my“. Základní bod mého nesouhlasu je přesně v tom, zda „my liberálové“ stačí, nebo nestačí.<sup>24</sup>

Foucault by neocenil moje tvrzení, že jeho knihy může liberální reformistická politická kultura asimilovat. Myslím, že částečným vysvětlením jeho reakce by bylo, že přes svůj souhlas s Meadern, Sellarsem a Habermasem v tom, že já, lidský subjekt je prostě tím, co z něj dělá kulturní přízrůsobení, stále uvažuje pomocí něčeho hluboko uvnitř lidských bytostí, něčeho, co se kulturním přizpůsobováním deformuje. Jediným z důkazů pro to je, že se Foucault zjevně zdráhá uznat, že (jak budu tvrdit ve čtvrté kapitole) neexistuje nic takového jako „jazyk utlačovaných“. Občas naznačuje, že mluví „za“ duševně nemožného nebo že jeho dílo odkrývá „porobené vědění... bloky historického vědění, které byly přítomné avšak skryty uvnitř stavby funkcionalistické a systematické teorie“.<sup>25</sup>

Mnoho pasáží z Foucaulta, včetně té výše citované o „my“, ilustruje to, co Bernard Yack nazývá „toulou po totální revoluci“ a „požadavkem, aby naše autonomie byla ztělesněna v našich institucích“.<sup>26</sup> Myslím si, že právě takové toulhy by se u občanů liberální demokracie měly

24 Souhlasím s Foucaultem v tom, že vytvoření nového my může vzniknout z položení správné otázky. Komunita intelektuálů byla vytvořena v sedmáctém století Galileiho otázkou „Je nějaký pohyb „přirozenější“ než ostatní?“ Jiná byla vytvořena Marinovou otázkou „Je stát něčím víc než výkonným orgánem buržoazie?“ Uváření nových komunit ale není o nic více cílem o sobě než politická revoluce. Rozšiřování rozsahu našeho současného „my“ je na druhé straně jedním ze dvou projektů, které ironický liberál za cíle o sobě považuje. Tím druhým projektem je vynalezení sebe nekruhového argumentu si nedokážu představit“.)

25 Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77*, ed. Colin Gordon (Brighton: Harvester Press 1980), str. 82. Habermas tuto pasáž komentuje (in *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 279-280 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 328)). Souhlasím s ním v tom, že ilustruje Foucaultův pokus vyhubit se sebereferenčním téžkostem tím, že „svou genealogii vyčleňuje ze zbytku lidských věd způsobem, který je slučitelný s fundamentálními předpoklady jeho vlastní teorie“. Souhlasím s ním také, že je to pokus neúspěšný.

26 Bernard Yack, *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1986), str. 385. Yack uvádí velmi dobré důvody pro svoje tvrzení,

omezovat na osobní život. Taková autonomie, jakou hledají sebeutvářející ironici jako Nietzsche, Derrida nebo Foucault, není něčím, co by někdy mohly ztělesňovat společenské instituce. Autonomie není něco, co všichni lidé mají v sobě a co společnost může uvolnit, přestane-li je utlačovat. Je to něco, čeho chtějí určití zvláštní lidé dosáhnout a málokterí skutečně dosahují. Touha po autonomii se netýká liberálního přání odstranit krutost a bolest - přání, které Foucault sdílel, přestože nebyl ochoten je takto vyjádřit.

Většina ironiků omezuje toužení po autonomii na soukromou sféru, jako to dělal Proust a jak to měli udělat Nietzsche a Heidegger (jak dokazují v páté kapitole). Foucault se s touto oblastí nespokojil a Habermas ji ignoruje jako bezvýznamnou pro jeho účely. Kompromis, který hájím v této knize, znamená totéž jako tvrdit: „Privatizujte nietzscheovsko - sartrovsko - foucaultovské snažení o autenticitu a čistotu, abyste neskouzli k politickému postoji, který by vás vedl k přesvědčení, že nějaký společenský cíl je důležitější než odstranění krutosti.“

Tolik tedy k mému nesouhlasu s Foucaultovým pokusem být ironikem, aniž by byl liberálem. Můj nesouhlas s pokusem Habermase být liberálem, aniž by byl ironikem, se ozejmí, jakmile si uvědomíme, jak hluboký odpor by cítil k mému tvrzení, že liberální utopie by byla *poetická* kultura. Habermas v mé estetické řeči o metafóře, konceptuální novosti a sebeodkrývání vidí nešťastnou zaujatost tím, co on nazývá „svět odkrývající funkcí jazyka“ na rozdíl od jeho „funkce při řešení problémů“ v „nitrosvětské praxi“. Nedůvěruje velebení této první funkce, jak je nachází u neonietzscheovců, jako jsou Heidegger a Foucault. Za stejné pochybnou považuje i Castoriadisovu snahu v *Imaginary Institution of Society* dovolávat se této funkce.<sup>27</sup>

26 představa něčeho hluboce lidského, co společnost deformuje, pochází od Rousseaua a vede přes Kantův pokus vidět část lidského já jako vyjmutou z přírody. Sellarsova naturalizace distinkce mezi závazkem a benevolencí nám, podobně jako Meadův názor na já, pomáhá vyřhnout kořeny pokušení typického pro současný radikalismus chápat „společnost“ jako o sobě odlišit užití.

27 Srovnej např. Habermasův komentář k Castoriadisově předstávě „sebetransparentnosti společnosti, která svůj imaginární početek neskryvá pod mimospolečenskými projekcemi a explicitně o sobě ví jako o sebeustavující společnosti“ (*The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 318 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 370)). Habermas mě i Castoriadis se kritizuje, že se oddáváme Lebensphilosophie; toto obvinění zhuba znamená, že oba chceme spíše poetizovat než argumentovat racionálně. Můj vlastní (jistě více sympatizující

Habermas je ochoten přijmout kulhnovský argument, že „specifické jazyky vědy a technologie, práva a mravnosti, ekonomie a politologie atd. žijí z oživující moci metaforických tropů“.<sup>28</sup> Myslí si však, že já a mravnost, ekonomie a politika jsou vydány procesu jazykovitých protuberancí *přesně stejně* jako umění a filozofie.<sup>29</sup> Chtěl by, aby se „platnost“ odkrývání světa vždy ověřovala nitrosvětskou praxí, aby existovaly *argumentativní* zvyklosti, realizované v „expertních kulturách“, které by se nedaly zvrátit vzrůstajícími romantickými objevy nových světů. Více se bojí takového „romantického“ svržení ustavených institucí, jehož příkladem byli Hitler a Mao než dusivého působení toho, co Dewey nazýval „krustou konvence“ (např. možného dusivého působení tradičního rozdělení „sfér kultury“). Více se bojí těch, kteří jako Foucault chtějí vidět, jak se jejich vlastní autonomie odráží v institucích, než toho, z čeho měl strach právě Foucault - dispozice „expertních kultur“ vykonávat „biomoc“.<sup>30</sup>

Habermasova odpověď na obojí obavy je nicméně těž. Domnívá se, že nebezpečí z obou stran je možné se vyhnout, pokud se změny ve veřejných institucích a zvyklostech uskutečňují v procesu „komunikace bez nadvlády“. To mi připadá jako dobrá reformulace tradičního liberálního tvrzení, že jediná cesta k odstranění krutosti, která přetrvává ve společenských institucích, spočívá v maximalizaci kvality vzdělání, svobody tisku, možnosti vzdělávání, možnosti politicky působit a podobně. Rozdíl mezi Habermasovým pokusem o rekonstrukci nějaké podoby racionalismu a mým tvrzením, že kultura by měla být poetická, se neod-

jič) názor na Castoriadis viz můj článek „Unger, Castoriadis and the Romance of a National Future“, *Northwestern University Law Review*.

28 Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 209 (*Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985 str. 245).

29 *Ibid.*, str. 206 (str. 241). Tímto citátem se Habermas vyrovnává s hlavní myšlenkou svého článku „Deconstruction and Circumvention“, *Critical Inquiry* 11 (1984): 1-23 a tvrdí, že jsem dovovil, aby „střízlivý pragmatismus“ byl ztatemněn „nietzscheovským pathosem *Lebensphilosophie*, která prodělala jazykový obrát“.

30 Habermas ovšem nijak nezapomíná na takové nebezpečí, které diagnostikoval jako „kolonizaci životního světa“. (Srovnej jeho *Theory of Communicative Action*, vol. 2, str. 391-396 (*Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981, Bd. 2).)

ráží v žádné neshodě politických názorů. Nerozcházejme se v hodnocení tradičních demokratických institucí, v tom, jaká zlepšení tyto instituce potřebují ani v tom, co to znamená „svoboda od nadvlády“. Rozdíl mezi námi se dotýkájí pouze obrazu, jaký by o sobě měla mít demokratická společnost, rétoriky, kterou by měla používat k vyjádření svých nadějí. Na rozdíl od politických neshod s Foucaultem, jsou mé neshody s Habermasem tím, čemu se říká „pouze filozofické“ rozdíly.

Habermas si myslí, že pro demokratickou společnost je podstatné, aby obraz, který o sobě taková společnost má, ztělesňoval univerzalizmus a nějakou podobu racionalismu, osvícenství. Svůj popis „komunikativního rozumu“ pokládá za cestu k aktualizaci racionalismu. Já ani univerzalizmus, ani racionalismus aktualizovat nechci, chci obojí opustit a nahradit něčím jiným. V Habermasově záměně „subjektocentrického rozumu“, rozumem komunikativním“ tedy vidím jen zavádějící formu-laci toho, co se naléhavě snažím říci já: Liberální je taková společnost, která je ochotná nazývat „pravdivým“ (nebo „správným“ či „spravedlivým“) vše, co vznikne jako výsledek nepokřivené komunikace, jakýkoli názor, který vytraje ve svobodném a otevřeném střetnutí. Tato záměna znamená opuštění obrazu předzjednané harmonie mezi lidským subjektem a předmětem poznání a tedy i opuštění tradiční epistemologicko-metafyzické problematiky.

Habermas je ochoten se větší této problematice vzdát, ale dokonce i poté, co tak učinil, neustále trvá na chápání nepokřivené komunikace jako konvergentního procesu a pokládá tuto konvergenci za záruku „rozumnosti“ takové komunikace. Zbývá neshoda, kterou s Habermasem mám, spočívá v tom, že jeho univerzalizmus nutí, aby takovou konvergenci postavil na místo nedějinného základu, zatímco mně lpění na nahodilosti jazyka nutí k podezřívavosti k samotné představě „všeobecné platnosti“, kterou by taková konvergence měla potvrzovat. Habermas chce zachovat tradiční příběh (společný Heglovi a Piercovi) asymptotického přibližování k *foci inaginitii*. Já bych ho chtěl nahradit příběhem rostoucí ochoty žít s pluralitou a přestat vyžadovat všeobecnou platnost. Svobodně dosaženou dohodu chci chápat jako dohodu o tom, jak dosahovat společných cílů (např. odpovědnosti a řízení chování atomů nebo lidí, vyrovnávání životních šancí, zmenšování kritičnosti), ale tyto společné cíle bych chtěl vidět na pozadí rostoucího vědomí radikální rozmanitosti osobních cílů, radikálně poetického charak-

teru individuálních životů a pouze poetických základů „vědomí my“, které je za našimi společenskými institucemi.

Moje cesta, jak dosáhnout spravedlnosti pro tvrzení ironiiků, jimž Habermas nedůvěřuje - Nietzscheho, Heideggera a Derridy - je opuštění univerzalizmu. Habermas je chápe z hlediska veřejných potřeb. Souhlasím, že jako filozofové *veřejnosti* jsou v lepším případě nepoužitelní a v horším nebezpeční, ale chci trvat na roli, kterou oni a jim podobní mohou hrát v přízpůsobování ironikova vědomí *osobní* identity jeho liberálním nadějím. To jediné, oč tu běží, je však přízpůsobování, nikoli synteza. Moje „poetická“ kultura se vzdala pokusů o sjednocení toho, jak osobně zacházíme s vlastní konečností, s vědomím povinnosti člověka k jiným lidem.

Pro Habermase je ovšem samo toto rozškaltkování já, toto rozdělení posledního slovníku člověka na dvě nezávislé části, napadnutelné. Takové rozškaltkování mu připadá jako ústupek iracionalismu, jako pokus zaručit práva něčemu „odlišnému od rozumu“. Podle mého názoru je údajný protiklad mezi rozumem a něčím od něho odlišným (např. vášněmi, Nietzsche-opustíme-li pojetí „rozumu“ jako názvu pro uzdravující, smiřující, sjednocující moc - zdroj lidské solidarity. Pokud takový zdroj neexistuje, pokud představa lidské solidarity je prostě výtvor moderní doby vzniklý šťastnou shodou okolností, pak nadále nepotřebujeme, aby pojem „komunikativního rozumu“ nahradil „subjektocentrický rozum“. Nepotřebujeme náboženství nahrazovat filozofickým popisem uzdravující a sjednocující moci, která by dělala práci, kterou dříve dělal Bůh.

Náboženské i filozofické popisy suprahistorického základu nebo konvergence k cíli dějin bych rád nahradil historickým vyprávěním o nástupu liberálních institucí a zvyklostí - institucí a zvyklostí, které byly vytvořeny kvůli zmenšení krutosti, k umožnění vlády souhlasem ovládaných, kvůli tomu, aby komunikace probíhala co možná bez nadvlády. Takové vyprávění by objasnilo, za jakých podmínek by představu pravdy jako korespondence se skutečností mohla postupně nahradit představou pravdy jako toho, co se v průběhu svobodných a otevřených střetnutí stává přesvědčením. Tento posun od epistemologie k politice, od vysvětlování vztahu mezi „rozumem“ a skutečností k vysvětlování toho, jak politická svoboda změnila naše povědomí o tom, k čemu je lidské bádání dobré, je posun, který chtěl uskutečnit Dewey, kterého se však

Habermas zdržuje. Habermas chce stále trvat na tom, že „transcendentní moment *univerzální* platnosti rozlamuje ve dvě každou provinciální... nárokováná platnost se liší od společenského oběhu de facto ustavených zvyklostí, a přesto mu slouží jako základna existujícího konsensu.“ Právě tento nárok obecné platnosti činí nepřijatelným to, co jsem nazval „nahodilostí jazyka“, a je nárokem, který by si poetická kultura mé liberální utopie již nekladla. Namísto toho by souhlasila s Deweym, že „obraznost je ústřední nástroj dobra... umění je mravnější než moralita. Neboť ty jsou buď posvěcením statu quo, nebo směřují k tomu, aby se jim staly... Mravní proroci lidsví byli vždy básníci, i když mluvili volným veršem nebo v podobnostvích.“<sup>31</sup>