

FILOZOFIA DO VRECKA

Pripravujeme:

ARISTOTELES: Politika

SPINOZA: Etika

Július Špaňár: Herakleitos z Efezu

PLATÓN: Štát

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

NIKOLAJ A. BERĐAJEV: Duch a realita

Richard Rorty

FILOZOFICKÉ ORCHIDEY

KALLIGRAM
Bratislava 2006

ľudia šťastnejší. Platóna a Nietzscheho, Hegela a Foucaulta spája ich úsilie o vznešenosť, ktorú kladú nad šťastie. Ak popri všetkých spomenutých podobnostiach existuje medzi pragmatizmom a postmodernizmom nejaký protiklad, spočíva práve v tom. V mojom chápaní vzťahu medzi pragmatizmom a postmodernizmom sú diela autorov ako Heidegger a Derrida obrovským poetickým výkonom, ale z politického hľadiska sú irelevantné. Oproti tomu pragmatizmus je politický skrz-naskrz. Ak s mojím chápaním tohto vzťahu súhlasíte, používajte Derrida na súkromné účely a Deweyho na účely verejné.

ETIKA BEZ PRINCÍPOV

Už dlhšie presadzujem, že by sme pragmatizmus mali chápať ako pokus zmeniť náš sebaobraz tak, aby bol v súlade s darvinovským tvrdením, podľa ktorého sa od iných zvierat odlišujeme iba zložitou správania. Keď sa budeme považovať za mimoriadne múdre zvieratá, budeme musieť zabudnúť na starogrécky spôsob odlišovania ľudí od zvierat. Platón a Aristoteles tvrdili, že ostatné zvieratá žijú vo svete zmyslových javov, že ich život je iba prispôbovaním sa týmto merniacim sa javom, preto nie sú schopné *poznávať*; poznanie je totiž prenikaním za jav, ku skutočnosti. Pragmatisti, naopak, považujú skúmanie – vo fyzike i v etike – za hľadanie formy prispôbovania, predovšetkým prispôbovania sa našim druhom, ktoré nazývame „hľadaním prijateľného zdôvodnenia a konečnej dohody“. Podľa mňa by sme tradičné opisy hľadania pravdy mali nahradiť touto formou hľadania.

Na inom mieste som pragmatizmus vykreslil ako zovšeobecnenú formu antiesencializmu, ako úsilie odstrániť rozlíšenie medzi vnútornou a vonkajšou podobou vecí. Pragmatisti o všetkom uvažujú len vo vzťahovom rámci a tak sa chcú zbaviť protikladu medzi skutočnosťou a javom. Chcú, aby

skeptik nemohol položiť otázku: "Zodpovedá naše poznanie tomu, aký svet naozaj je?" Nahradzajú túto tradičnú otázku *praktickými* otázkami: "Sú naše opisy sveta, vzájomného usúvzťažňovania vecí, ktoré majú viesť k primeranejšiemu napĺňaniu našich potrieb, tie najlepšie možné? Alebo môžu byť ešte lepšie? Môžeme dosiahnuť, že naša budúcnosť bude lepšia ako naša prítomnosť?"

V tejto kapitole sa budem venovať rozlíšeniu medzi morálkou a rozumnosťou. Toto rozlíšenie sa tradične chápe ako protiklad medzi nepodmienenými a kategorickými povinnosťami a povinnosťami podmienenými a hypotetickými. Pragmatisti pochybujú o tom, či je vôbec niečo nepodmienené, keďže pochybujú o tom, že niečo je, alebo by mohlo byť, nezálohové. Preto musia nanovo interpretovať rozlíšenie medzi morálkou a rozumnosťou, morálkou a účelnosťou a morálkou a osobným záujmom, pričom sa musia zaoberať bez pojmu nepodmienenosti.

Podľa Deweyho by sme rozlíšenie medzi rozumnosťou a morálkou mali rekonštruovať v zmysle rozlíšenia medzi rutinnými a nerutinnými sociálnymi vzťahmi. On „rozumnosť“ chápe ako člena tej istej rodiny pojmov, do ktorej patria aj „občaja“ a „zvyk“. Všetky tri opisujú známe a relatívne nekontroverzné spôsoby, ako sa jednotlivci a skupiny prispôbujú stresom a napätiu, ktorým ich vystavuje ich mimoludské i ľudské prostredie. Je očividne rozumné dávať si pozor na jedovaté hady v tráve a nedôverovať cudzím ľuďom tak ako členom vlastnej rodiny. Pojmy „rozumnosť“, „účelnosť“ a „efektívnosť“ opisujú takéto rutinné a nekontroverzné prispôbovanie sa okolnostiam.

Na druhej strane, morálka a zákon sa začínajú tam, kde vzniká spor. Oboje vynachádzame vtedy, keď už jednoducho nemôžeme robiť iba to, čo je prirodzené, keď nám nie je dosť dobrá rutina alebo keď nestačia občaja a zvyk. To všetko nestačí vtedy, keď potreby jednotlivca začínajú nará-

žať na potreby jeho rodiny, príp. potreby jeho rodiny začínú narážať na potreby susedov, alebo keď ekonomické napätie začína komunitu rozdeľovať na bojujúce triedy, resp. keď sa táto komunita musí vyrovnávať s existenciou inej komunity. Podľa Deweyho rozlíšenie medzi rozumnosťou a morálkou, rovnako ako rozlíšenie medzi zvykom a zákonom, je rozlíšením miery – miery potreby vedomého zväznenia a explicitného formulovania príkazov –, nie druhovým rozlíšením. Podľa pragmatistov typu Deweyho užitočné sa od správneho neodlišuje druhovo. Ako hovorí Dewey: „Správne je iba abstraktné meno pre množstvo pôsobiacich konkrétnych požiadaviek, ktoré na nás kladú ostatní a ktoré, ak chceme žiť, musíme, do istej miery zohľadňovať.“¹ Utilitariisti mali pravdu, keď spájali morálne s užitočným, hoci sa mylili v tom, že užitočnosť spočíva iba v dosahovaní pôžitku a vo vyhýbaní sa bolesti. Dewey na rozdiel od Benthama súhlasí s Aristotelom, ktorý hovorí, že ľudské šťastie nemožno redukovať na hromadenie pôžitkov.

No z Kantovho pohľadu ani Aristoteles, Bentham a Dewey nevidia skutočnú povahu morálky. Stotožňovať morálnu povinnosť s potrebou prispôbiť svoje správanie potrebám iných ľudí je podľa Kantovcov buď zlomyseľné, alebo hlúpe. Kantovcom sa zdá, že Dewey si pletie povinnosť s osobným záujmom, vnútornú autoritu morálneho zákona s čisto praktickou potrebou vyjednávať s protivníkmi, ktorých nemôžeme premôcť.

Dewey si túto kantovskú kritiku veľmi dobre uvedomoval. Jedna z pasáží, v ktorej sa na ňu pokúsil odpovedať, znie takto:

„Hovorí sa, že morálka predpokladá podriadenie faktu ideálnej predstave, kým z tohto [Deweyho] hľadiska je mo-

¹ Dewey, J.: *Human Nature and Conduct. The Middle Works of John Dewey*. Carbondale, Ill., Southern Illinois University Press 1983, zv. XIV, s. 224.

rálka vo vzťahu k holému faktu sekundárna, čím ju vlastne zbavujeme dôstojnosti a právoplatnosti... Táto kritika sa zakladá na nesprávnom oddelovaní. V skutočnosti tvrdí, že ideálne kritériá buď predchádzajú zvyky a dávajú im morálnu kvalitu, alebo prichádzajú až po zvykoch a vyvíjajú sa z nich, sú teda čisto náhodnými vedľajšími produktmi. Ako je to však s jazykom?... Jazyk sa vyvinul z nezrozumiteľných neartikulovaných zvukov, z inštinktivných pohybov zvaných gesta a z tlaku okolnosti. No jazyk, ktorý už raz vznikol, je tak či onak jazyk a ako jazyk aj pôsobí.²

Podstata Deweyho analógie medzi jazykom a morálkou spočíva v tom, že neexistoval rozhodujúci okamih, v ktorom jazyk prestal byť sledom reakcií na podnety poskytované správaním ostatných a začal byť nástrojom na vyjadrovanie presvedčenia. Podobne neexistoval bod, v ktorom praktický rozum prestal byť rozumný a začal byť špecicky morálny, v ktorom prestal byť čisto užitočný a začal byť autoritatívny.

Deweyho odpoveď tým, ktorí podobne ako Kant chápu morálku ako čosi, čo vyrastá zo špecicky ľudskej schopnosti zvané „rozum“, a rozumnosť ako čosi, čo máme spoločné so zvieratami, znie takto: *Jediná špecicky ľudská vec je jazyk. No dejiny jazyka sú neprerušovaným prbehom postupne narastajúcej zložitosti. Je to príbeh o tom, ako sme sa od neandertálskeho chrochtania a štruchania laktami dostali k nemeckým filozofickým traktátom, a nie je o nič menej súvislý ako príbeh o tom, ako sme sa dostali od améb k antropoidom. Obidva príbehy sú súčasťou jedného rozsiahlejšieho príbehu. Biologickú evolúciu plynuo nahrádza evolúcia kultúrna. Z evolučného hľadiska sa chrochtanie líši od traktátov iba mierou zložitosti. No rozdiel medzi zvieratami používajúcimi jazyk a nemými zvieratami, ako aj rozdiel medzi kultúrami, v ktorých existuje, je ako vždy dôležitý a evidentný.*

hoci tu v obidvoch prípadoch ide o rozdiel v miere. Podľa Deweyho sa filozofii ostro odlišujúci rozum od skúsenosti či morálku od rozumnosti pokúšajú urobiť z dôležitého rozdielu v miere rozdiel metafyzický. Preto si vymysleli problémy, ktoré sú nerešiteľné, a pritom vykonštruované.

Kantova morálna filozofia podľa Deweyho berie „učenie, podľa ktorého podstatou rozumu je úplná univerzálnosť (teda nevyhnutnosť a nemennosť), s vážnosťou, aká prisláha profesorovi logiky.“³ Podľa jeho interpretácie neplynie z Kantovho pokusu odpovedať na otázku, čo robiť, jedine pomocou idey univerzálnosti, ignorovanie dôsledkov (to nie je možné), ale iba „široký neustranný pohľad na dôsledky“. Dewey hovorí, že Kantov kategorický imperatív nám iba odporúča „aby sme si vždy položili otázku: Ako by sme chceli, aby sa v podobnej situácii zaobchádzalo s nami?“⁴ Pokus dosiahnuť čosi viac, získať „hotové pravidlá na okamžité vyriešenie akéhokoľvek morálneho problému“ Dewey považoval za „zrodený z bodajzlivosti a živý lený laskou k autorite“. Iba takýto sklon k sadomasochizmu mohol podľa Deweyho viesť k predstave, že „neprítomnosť nemenných pevných a univerzálne použitelných hotových zásad sa rovná morálnemu chaosu.“⁵

Tolko teda k štandardnej deweyovskej kritike kantovského pohľadu na rozlíšenie medzi morálkou a rozumnosťou. A teraz by som sa rád venoval ďalšiemu rozlíšeniu, a to rozlíšeniu medzi rozumom a citom, myslením a cínením. Potom budem môcť ukázať vzťah medzi Deweyho názorami a názorami Annette Baierovej, Baierová, jedna z najvýznamnejších súčasných feministických filozofiek, si berie za vzor Davida Huma. Oceňuje ho ako „morálneho filozofa žien“, a to pre jeho ochotu chápať cit, teda aj citovosť, ako

² Tamže, s. 56 – 57.

³ Tamže, s. 168.

⁴ Tamže, s. 169.

⁵ Tamže, s. 164.

klúčové prvky morálneho vedomia. Oceňuje ho aj za to, že „dintelektualizoval a zosvetlil morálne úsilie... prezentoval ho ako ľudský ekvivalent rôznych sociálnych systémov kontroly medzi zvieratami či hmyzom“⁶. Hoci Baierová spomína Deweyho len zriedka a Dewey zriedkakedy rozoberá Humovu morálnu filozofiu v širšom rozsahu, títo traja militantne antikantovski filozofi stoja vo väčšine debát na jednej strane. Všetci traja majú nedôveru k predstave „morálnej povinnosti“. Dewey, Baierová i Hume súhlasia s Nietzscheom v tom, že predskrotatovski Gréci nepoznali „ustráchanosť“, strach z ťažkého rozhodovania, ktorý Platóna viedol k hľadaniu nemenej morálnej pravdy. Všetci traja považujú časové prechodné okolnosti ľudského života za dosť ťažké aj bez sadomasochistického pridávania nemenných, nepodmienených povinností.

Baierová navrhuje, aby sme pojem „povinnosť“ ako ústredného morálneho pojmu nahradili pojmom „primeranej dôvery“. Hovorí, že „tu niet miesta pre morálnu teóriu ako niečo filozofickejšie a menej záväzné než morálne uvažovanie, čo nie je jednoducho opisom našich zvykov a spôsobov zdôvodňovania, kritiky, protestu, revolty, zmeny názoru a rozhodovania“⁷.

Baierová používa takmer Deweyho slovník a hovorí, že „páchatelom je racionalistická tradícia morálnej filozofie fixovaná zákonom“⁸, podľa ktorej „za každou morálnou inštitúciou je univerzálne pravidlo“⁹. Podľa tejto tradície Humov pokus chápať morálny pokrok ako pokrok v ctoch nedokáže objasniť morálnu povinnosť. No podľa Baierovej ani podľa Deweyho niet čo objasňovať: morálna povinnosť nemá pod-

statu alebo zdroj, ktorý by sa odlišoval od tradície, obyčaje a zvyku. Morálka je jednoducho nový a kontroverzný zvyk. Náš pocit, že rozumnosť je nehrdinská a morálka hrdinská, je len vyjadrením poznania, že skúsit čosi relatívne nevyškúšané je nebezpečnejšie, riskantnejšie, ako robiť to, čo sa našla prirodzene.

Baierová a Dewey sa zhodujú v tom, že hlavným nedostatkom tradičnej morálnej filozofie je mýtus, podľa ktorého Ja je nevráhové, schopné existovať nezávisle od akéhokoľvek záujmu o iných, ako chladný psychopat, ktorého treba prinútiť, aby bral do úvahy potreby iných ľudí. Takýto obraz Ja filozofov od Platónových čias vyjadrujú rozlišovaním medzi „rozumom“ a „vášňami“, ktoré Hume neshlasne zvečnil v známom obrátenom Platónovom tvrdení: „Rozum je, a mal by byť, otrokom vášní.“ Na Západe sa už od Platónových čias rozlíšenie medzi rozumom a vášňami chápalo ako paralela k rozlíšeniu medzi univerzálnym a individuálnym, ako aj medzi nesebeckým a sebeckým konaním. Náboženská, platónska a kantovská tradícia nám teda dali do vienka rozlíšenie medzi pravým Ja a nepravým Ja, medzi Ja, ktoré načúva hlasu svedomia, a Ja, ktoré sa „zaujima iba o seba“. Toto druhé Ja je iba rozumné, ale ešte nie je morálne.

Baierová s Deweym tvrdia, že tejto predstavy Ja ako chladného, sebeckého, kalkulujuceho psychicky narušeného človeka sa treba zbaviť. Keby človek bol naozaj takýmto Ja, tak na otázku „Prečo mám byť morálny“ by sme nikdy nenašli odpoveď. Potrebu potrestať sa tým, že sa budeme triasť pred božmi prikázaniami alebo pred Kantovým tribunálom čistého praktického rozumu, počítujeme totiž len vtedy, keď si sami utvoríme takýto obraz nášho Ja. No ak sa budeme riadiť radou pragmatistov a každú vec budeme chápať ako konštituovanú vzťahmi ku všetkým ostatným veciam, ľahko odhalíme omyl, ktorým sa podľa Deweyho opisu (truisťický) fakt,

⁶ Baier, A.: *Postures of the Mind*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1985, s. 147.

⁷ Tamže, s. 232.

⁸ Tamže, s. 236.

⁹ Tamže, s. 208.

že konám ako Ja. „transformuje na fikciu, že konám vždy pre Ja.“¹⁰ Ak prijíame „vieru v pevnosť a jednoduchosť Ja“, ako hovorí Dewey, budeme sa stále dopúšťať toho omylu a Ja budeme stále chápať ako psychicky narušeného človeka, ktorého treba obmedzovať. Dewey túto vieru spája s „teologickou... dogmou jednoty a raz a navždy danej dokonalosti duše.“¹¹ No mohol ju takisto spojiť s argumentáciou z Platónovho *Faidona* alebo s Kantovou tézou, že morálne Ja je neempirické Ja.

Ak ponecháme takéto predstavy jednoty raz a navždy danej dokonalosti bokom, budeme môcť spolu s Deweyom povedať, že „Ja (ak sa len neuzavrelo do utility rutiny) je neustále v procese utvárania a že každé Ja dokáže prijať do seba množstvo nekonzistentných Ja, nezosúladených dispozícií.“¹² Túto predstavu množstva nekonzistentných Ja, ako ukázal Donald Davidson, možno dobre využiť na naturalizovanie a demystifikovanie freudovskej predstavy nevedomia.¹³ Najdôležitejšie spojenie medzi Freudom a Deweyom však zdôrazňuje Baierová: je to úloha rodiny, predovšetkým materskej lásky, pri utváraní psychicky nenarušených čiže ľudských osobností, pre ktoré je starosť o iných celkom prirodzená. Baierová hovorí (slovami, ktoré by mohol napísať aj Dewey), že „svetským ekvivalentom viery v Boha... je viera v ľudskú komunitu a jej rozvíjajúce sa spôsoby konania – viera, že raz sa mnohostranné kognitívne ambície a morálne nádeje naplnia.“¹⁴ Túto vieru však chápe ako zakotvenú vo viere, ktorú väčšina z nás prechováva vo vzťahu k rodičom a súrod-

com. Dôvera, ktorá drží pohromade rodinu, je podľa Baierovej modelom svetkej viery, ktorá by mohla držať pohromade moderné, posttradičné spoločnosti.

Freud nám pomohol pochopiť, že psychicky narušeným človekom, ktorého sebachápanie neobsahuje vzťahy k iným ľuďom, sa jedinec stane iba vtedy, keď chýba rodičovská láska a dôvera, ktorú takáto láska v dieťati vytvára. Ak chceme pochopiť, na čo sa podľa Baierovej máme zamerať, zamyslíme sa nad touto otázkou: Mám morálne povinnosti voči svojej matke, manželke, voči svojim deťom? Slová „morálka“ a „povinnosť“ tu znejú neprímerane. Robiť to, čo sme povinní robiť, sa totiž nájednoducho líši od nášho prirodzeného konania, pričom pre väčšinu ľudí reagovať na potreby členov rodiny znamená tú najprirodzenejšiu vec na svete. Takéto reakcie sú prirodzené, keďže väčšina z nás sa vymedzuje, aspoň čiastočne, vzťahmi k členom svojej rodiny. Naše potreby a ich potreby sa zväčša prekrývajú; nie sme šťastní, ak nie sú šťastní oni. Nechceti by sme byť sýti, kým by naše deti hladovali; bolo by to neprírodné. Bolo by to aj nemorálne? Znie to trochu čudne. Tento výraz používame iba v súvislosti s rodičom, ktorý by bol paralogický egoista, s matkou alebo otcom, ktorých predstava ja nemá nič spoločné s ich deťmi – s osobou, akú si predstavuje je teória rozhodovania, s niekým, koho identitu konštituuje „usporiadanie preferencií“, nie cit k blížnemu.

Naopak by som zasa mohol počítvať vyslovene *morálnu* povinnosť odprieť svojim deťom i sebe porciu jedla, keď za mojimi dverami ľudia hladujú. V takom prípade je slovo „morálny“ na mieste, lebo táto požiadavka nie je taká *prírodná* ako požiadavka nasýtiť vlastné deti. Nie je tak úzko spätá s mojimi predstavami o tom, kto som. No túžba nasýtiť hladného cudzinca sa, samozrejme, môže stať takou istou pevnou súčasťou môjho sebachápania ako túžba nasýtiť vlastnú rodinu. Morálny vývoj jednotlivca a morálny pokrok ľudského druhu ako celku súvisia s reklasifikovaním ľudské-

¹⁰ Dewey, s. 95.

¹¹ Dewey, s. 96.

¹² Dewey, s. 96.

¹³ Pozri Donald Davidson: *Paradoxes of Irrationality*. In: *Philosophical Essays on Freud*. Ed. Richard Wolheim – James Hopkins. Cambridge, Cambridge University Press 1982. Davidsonov pohľad na Freuda rozširila a rozvinula Marcia Cavellová v knihe *The Psychological Mind: From Freud to Philosophy*. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1993.

¹⁴ Baier, s. 293.

ho Ja tak, aby vzťahy konštituujuce toto Ja boli rozmanitejšie. Ideálnou hranicou rastu tejto rozmanitosti je Ja obsiahnuté v kresťanských a budhistických opisoch svätosti – je to ideálne Ja, ktoré hlad a utrpenie každého človeka (ba dokonca každého zvierata) prežíva ako intenzívnu bolesť.

Keby sa tento proces završil, termín „morálka“ by z jazyka vypadol. Potom by totiž nebolo možné ani potrebné dávať do protikladu prirodzené a morálne konanie. Potom by sme všetci disponovali Kantovou „sväťou vôľou“. Čím viac sa identifikujeme s tým, ktorým pomáhame, čím viac ich spomíname, keď si rozprávame príbehy nášho vlastného Ja, čím viac je ich príbeh aj našim príbehom, tým menej vhodný je pojem „morálna povinnosť“.¹⁵ Je celkom prirodzené podeliť sa o to, čo máme, so starým priateľom, susedom alebo blízkym spolupracovníkom, ktorý sa po nečakanom nešťastí ocitol v núdzi. Je menej prirodzené podeliť sa o to s nahodným známym alebo s celkom cudzím človekom, nachádzajúcim sa v takom istom nešťastnom rozpoložení. Vo svete, kde hlad je bežnou vecou, nie je prirodzené odtrhnúť jedlo od úst vlastnému dieťaťu, len aby ste nasýtili nejakú cudzinku a jej deti. No keby táto cudzinka a jej deti stáli pred vašimi dverami, možno by ste pocítili povinnosť urobiť to. Pojmy „morálny“ a „povinnosť“ sú ešte výstižnejšie, keď máte pripraviť svoje deti o niečo, čo chcú, kvôli tomu, aby ste mohli poslať peniaze obetiam hladomoru v krajine, v ktorej ste nikdy neboli, ľuďom, ktorých by ste, keby ste sa s nimi niekedy aj stretli, možno dokonca považovali za odpudzujú-

cich, ľuďom, ktorých by ste nechceli za priateľov, ktorých by ste nechceli za manželských partnerov pre svoje deti, ľuďom, ktorí *upúňali* vašu pozornosť *jedine* preto, že ste sa dozvedeli o ich hladovaní. No kresťanstvo učí Západ tešiť sa na svet, v ktorom takýchto ľudí niet, v ktorom budú všetci ľudia bratmi a sestrami. V takomto svete by sa nikdy nenaskytla príležitosť hovoriť o „povinnosti“.

Keď morálni filozofi v rámci kantovskej tradície kladú na jednu úroveň cit a predsudok a hovoria nám, že „zo striktné morálneho hľadiska“ medzi vlastným hladným dieťaťom a náhodne vybraným hladným dieťaťom nie je vôbec rozdiel, dávajú do protikladu toto takzvané „morálne hľadisko“ a hľadisko, ktoré nazývajú „čisto osobným záujmom“. V pozadí týchto formulácií je predstava, že morálka a povinnosť sa začínajú tam, kde sa končí osobný záujem. Podľa Deweyho problém takýchto formulácií spočíva v tom, že hranice Ja sú nejasné a flexibilné. Filozofi kantovskej tradície sa preto usilujú neurčitost týchto hraníc odstrániť ich spevňovaním. Tvrdia pritom, že Ja je konštituované usporiadanosťou preferencií – tá rozdeľuje ľudí podľa toho, koho by sme chceli nasýtiť ako prvého. Potom budú stavajú morálnu povinnosť do protikladu k preferencii, alebo „subjektívizujú“ pocity morálnej povinnosti – chápajú ich iba ako ďalšie preferencie.

Obidve tieto alternatívy sú problematické. Ak postavím morálnu povinnosť do protikladu k preferencii, bude tu problém s otázkou morálnej motivácie: Aký zmysel má v konečnom dôsledku tvrdenie, že niekto koná proti vlastným preferenciám? Na druhej strane, ak nerozlišujeme medzi morálkou a osobným záujmom a tvrdíme, že morálka je jednoduchého osobný záujem tých kultúrne asimilovaných, obvinia vás z „emotivizmu“, z neschopnosti oceniť Kantovo rozlíšenie medzi dôstojnosťou a hodnotou. Jedna cesta vedie k otázke, na ktorú chcel odpovedať Plátón: „Prečo by som mal byť morálny?“ Druhá vedie k otázke: „Je nejaký rozdiel

¹⁵ Čerpaním tu z inšpiratívneho opisu Ja ako „naratívneho téziska“ v knihe Davida Dennetta *Consciousness Explained* (Cambridge, Mass., MIT Press 1990). Antisencializmus textu *Pravda bez korešpondencie s realitou* som sa pokúsil rozvinúť v článku o Dennetovi, v ktorom tvrdím, že to, čo platí pre Ja, platí aj pre predmety vo všeobecnosti a že pre pragmatistu by mali byť všetky predmety deskriptívny téziskami (Holism, Intentionality, and the Ambition of Transcendence. In: *Truth and Progress*. Cambridge, Cambridge University Press 1998).

medzi chuťou nasýtiť hladných cudzincov a chuťou na vanilkovú zmrzlinu? Povedané všeobecnejšie, zdá sa, že jedna cesta vedie k dualistickej metafyzike, k rozdeleniu ľudského Ja, a možno aj vesmíru ako celku, na vyššie a nižšie úrovne. Druhá cesta zrejme vedie k celkovému odmietnutiu aspirácií na čosi „vyššie“, než je čistá animalita.

Často z takejto odmietnutia obviňujú pragmatistov. Ocitajú sa v jednom vreci s redukcionistami, behavioristami, senzualistami, nihilistami a ďalšími pochybnými postavami. Pragmatista sa proti takýmto obvineniam najlepšie ubráni tvrdením, že aj on má istú predstavu o našej odlišnosti od zvierat. No jeho predstava nepredpokladá taký ostrý rozdiel – rozdiel medzi konečným a konečným –, aký ilustruje Kantovo rozlíšenie medzi dôstojnosťou a hodnotou, medzi nepodmieneným a podmieneným, nevťahovým a vťahovým. Pragmatista, naopak, chápe odlišnosť ľudí od zvierat ako oveľa väčšiu mieru flexibility – predovšetkým ako oveľa väčšiu flexibilitu hraníc osobnosti, ako číru kvantitu vzťahov, ktoré môžu konštituovať ľudské Ja. Pragmatista nechápe ideál ľudského bratstva a sesterstva ako nadradenosť niečoho empirického nad empirickým ani ako nadradenosť niečoho mimoprirodzeného nad prirodzeným, ale ako vyvrcholenie procesu prispôsobovania, ktorý je zároveň procesom znovu-utvárania ľudských bytostí.

Z tohto hladiska morálny pokrok nesúvisí s rastom racionality – s postupným zmenšovaním vplyvu predsudkov a povier, ktoré nám umožní jasnejšie pochopiť našu morálnu povinnosť. Nie je ani „zvyšovaním inteligencie“, ako hovorí Dewey, t. j. čoraz dôvtipnejším vymachávaním takých spôsobov konania, ktoré uspokojujú niekoľko protichodných požiadaviek zároveň. Ľudia môžu byť v tomto zmysle veľmi inteligentní, no pritom nemusia mať veľkú schopnosť cvičovania. Ohraničiť vlastnú morálnu komunitu národne, rasovo alebo rodovo nie je ani iracionálne, ani neuvážené. Je to však

nežiaduce – nežiaduce z morálneho hladiska. Najlepšie preto bude uvažovať o morálnom pokroku ako o otázke zvyšovania *civilnosti*, prehľbovania schopnosti reagovať na potreby čoraz rozmanitejších ľudí a vecí. Pragmatisti nechápu vedecký pokrok ako postupné odstraňovanie závoja javov, ktorý pred nami ukrýva vlastnú povahu skutočnosti, ale ako zvyšovanie schopnosti reagovať na záujmy čoraz väčších skupín ľudí – predovšetkým ľudí, ktorí robia čoraz presnejšie pozorovania a čoraz prepracovanejšie experimenty –, a podobne aj morálny pokrok chápu ako otázku schopnosti reagovať na potreby čoraz širších skupín ľudí.

Pokusme sa túto analógiu medzi vedou a morálkou ešte rozšíriť. Na inom mieste som už povedal, že podľa pragmatistov cieľom vedeckého alebo akéhokoľvek iného skúmania nie je pravda, ale schopnosť lepšie zdôvodňovať – lepšie sa vyrovnávať s pochybnosťami o našich tvrdeniach, či už podpreť ich našich predchádzajúcich tvrdení, alebo rozhodnutím tvrdiť čosi iné. Problém súvisiaci so zameranosťou na pravdu spočíva v tom, že aj keby sme ju naozaj dosiahli, tak to aj tak nikdy nezistíme. *Môžeme* sa však zamerať na čoraz lepšie zdôvodnenie, na rozprýlenie narastajúceho množstva pochybností. Analogicky sa nemôžeme zamerať na „správne konanie“, lebo nikdy nezistíme, či také bolo. Dlho po našej smrti môžu vzdelanejší a rozhladenejší ľudia posúdiť naše konanie ako tragickú chybu a naše vedecké presvedčenia ako zrozumiteľné iba v rámci nejakej zastaranej paradigmy. No *môžeme* mať za cieľ čoraz väčšiu citlivosť na utrpenie, čoraz lepšie uspokojovanie čoraz rozmanitejších potrieb. Podľa pragmatistov by sme ideu čohosi mimoludského, ktorá ľudí neustále láka, mali nahradiť ideou vťahovania čoraz väčšieho počtu ľudí do našej komunity, t. j. ideou zohľadnenia potrieb, záujmov a názorov narastajúceho množstva čoraz rozmanitejších ľudí. Schopnosť zdôvodňovať je odmenou sama osebe. Nemusíme sa starať, či budeme ešte odmenení

aj akýmisi nehmotným významenaním s nálepkou „Pravda“ alebo „Morálne dobro“.¹⁶

Idea „pohľadu Božieho oka“, ku ktorej má veda čoraz bližšie, je z toho istého súdka ako idea „morálneho zákona“, ku ktorej vždy smerujú sociálne zvyky. Idea „odhalovania vnútornej povahy fyzickej reality“ a „idea objasňovania našich nepodmienených morálnych povinností“ sú pre pragmatistov rovnako nevkusné, pretože obidve predpokladajú existenciu čohosi nevráhového, čohosi vyňatého z premenen času a dejín, čohosi neovplyvneného premenlivými ľudskými záujmami a potrebami. Obidve tieto idey treba podľa pragmatistov nahradiť metaforami šírky, nie metaforami výšky alebo hĺbky. Vo vedeckom pokroku ide o začleňovanie narastajúceho počtu faktorov do koherentnej siete presvedčenia – sú to fakty získané pomocou mikroskopov a teleskopov i fakty získané voľným okom, fakty, ktoré sme vydolovali vďaka experimentom, i fakty, ktoré sa okolo nás nachádzali ojakživa. Nejde o to, aby sme sa cez jav dostali ku skutočnosti. Morálny pokrok je vecou čoraz širšie vmiňaného súčtu. Nejde pri ňom o povznesenie sa nad citové, do oblasti racionálneho. Nie je to ako pri odvolaniach z nižších, možno skorumpovaných, miestnych súdov na súd vyšší, ktorý presadzuje akýsi ahistorický nekorumpovateľný, nadkulturný morálny zákon.

Tento posun od metafor vertikálnej vzdialenosti k metaforám horizontálneho rozsahu sa zhoduje s úsilím pragmatistov nahradiť druhové rozlíšenia rozlíšeniami podľa stupňa

¹⁶ Pojem „nárok na univerzálnu platnosť“ ako ho používajú Habermas a Apel, je len nárokom na takéto významnanie, preto sa možno bez neho zaobiť. Hoci úplne súhlasím s Habermasom, že „rozum sústredený na subjekti“ treba nahradiť „komunikatívnym rozumom“, jeho presadzovanie univerzálnosti a negatívny postoj ku „kontextualizmu“ a „relatívizmu“ považujem za pozostatky toho obdobia vývoja filozofického myslenia, v ktorom sa zdalo, že ak sa nechceme utopiť v kontingenčnom *statistis quia*, máme jedinou možnosť – mŕstne sa odvolávať na univerzálnu.

zložitosti. Pragmatisti nahrádzajú predstavu teórie, ktorá skutočnosť rozrezáva vo švoch, ideou maximálne efektívneho vysvetlenia maximálne širokého spektra faktorov. Kantovskú ideu Dobrej Vôle nahrádzajú ideou maximálne láskavého, citlivého človeka schopného ctenia. No hoci idea maximalnosti nemôže byť naším cieľom, môže nám byť vysvetlenie narastajúceho množstva faktorov, prípadne to, že predmetom nášho záujmu bude čoraz viac ľudí. Naším cieľom nemôže byť koniec skúmania – ani vo fyzike, ani v etike – podobne, ako nám nemôže byť koniec biologickej evolúcie – staj, keď by sme už neboli iba posledným dedičom všetkých vekov, ale rovno bytosťou, ktorou má vývoj všetkých týchto vekov vyvrcholiť. Analogicky nemôže byť našim cieľom morálna dokonalosť, ale môže nám byť naša schopnosť zohľadňovať potreby viacerých ľudí než doteraz.

V tejto kapitole som až doposiaľ dôvody, prečo sa pragmatista chce zbaviť predstavy „nepodmienej morálnej povinnosti“, naznačoval len veľmi všeobecne. Rád by som bol teraz konkrétnejší a životnejší, preto prejdem k ďalšiemu príkladu nepodmienenosti: k predstave nepodmienečných ľudských práv. Hovorí sa, že takéto práva tvoria pevné hranice politických a morálnych úvah. V americkej právnej vede, ako nám hovorí Ronald Dworkin, práva „tromfujú“ každé hľadisko sociálnej účelnosti a efektívnosti. Vo väčšine politických diskusií je samozrejme, že o právach, ktoré podľa interpretácie amerických súdov udeľuje americká ústava, a o univerzálnych ľudských právach uvedených v Helsinskom zaverčnom akte sa nedisputuje. Sú to nemenné hybné sily väčšiny súčasnej politiky.

Z hľadiska pragmatistu nie je pojem „neodhäteľných ľudských práv“ o nič lepším ani horším sloganom ako pojem „podriadenosti Božej vôli“. Obidva tieto slogany, pokiaľ sú pre nás nemennou hybnou silou, iba inými slovami hovo-

ria, že sme narazili na dno – že sme vyčerpali zdroje argumentov. Rozhovory o Božej vôli alebo o ľudských právach rovnako ako rozhovory o „rodinnej cti“ alebo o „ohrozenej otcine“ nie sú vhodnými predmetmi filozofickej analýzy a kritiky. Nič sa za nimi neskrýva. Ani jeden z týchto pojmov netreba analyzovať, lebo hovoria iba jedine: „Tu stojím, lebo nemôžem inak.“ Nie sú to dôvody na konanie a neoznamujú ani to, že sme si problém premysleli a dospeli sme k rozhodnutiu.

Filozofi, podľa ktorých morálka spočíva na metafyzike, privedli vysúvajú tieto pojmy do popredia: kladú otázku ako „Naozaj Boh existuje?“ alebo „Majú naozaj ľudia tieto práva?“. Takéto otázky predpokladajú, že morálny pokrok aspoň do istej miery závisí od rastu morálneho poznania, poznania čohosi, čo nezávisí od našej sociálnej praxe – od poznania akejsi Božej vôle či podstaty ľudskosti. Tento metafyzický názor však pred nietzscheovským pohľadom, podľa ktorého Boh i ľudské práva sú len povery, výmysly, vymyslené slabými na ochranu pred silnými, neexistujú. Kým metafyzici odpovedajú Nietzschemu tvrdením, že viera v Boha alebo v ľudské práva má „racionálny základ“, pragmatisti odpovedajú tvrdením, že na výmysloch nie je nič zlé. Pragmatisti môžu pokojne súhlasiť s Nietzschem v tom, že idea ľudského bratstva môže zísť na um iba slabým – ľudom utlačaným chrabrými, silnými, šťastnými bojovníkmi, ktorí sú pre Nietzscheho idolmi. No podľa pragmatistov tento fakt nesvedčí proti idei ľudského bratstva, rovnako, ako Sokratova škaradosť nesvedčí proti jeho opisu podstaty lásky. Freudove vlastné malé neurozy proti jeho opisu lásky a Newtonove teologicko-astrologické motivácie proti jeho mechanike. Ak sa človek zbaví rozlíšenia medzi rozumom a vášňou, nebude už ani jednu dobrú ideu diskriminovať len pre jej pôvod. Bude idey klasifikovať podľa ich relatívnej užitočnosti, nie podľa ich zdrojov.

Podľa pragmatistov je škriepka medzi racionalistickými metafyzikmi a Nietzschem nezaujímavá.¹⁷ Uznávajú spolu s Nietzschem, že odvolávanie sa na ľudské práva je iba vhodný spôsob, ako v skratke vyjadriť isté aspekty našich skutočných alebo navrhovaných foriem praxe. Tvrdenie, že vlastnú podstatu skutočnosti predstavujú atómy a prázdnno, podľa pragmatistu iba inými slovami analogicky hovorí, že *naše* najúspešnejšie vedecké vysvetlenia interpretujú zmenu v makroštruktúre ako výsledok zmeny na mikroštruktúrnej úrovni. Keď povieme, že Boh nám prikazuje prichýliť cudzinca, znamená to to isté, ako tvrdenie, že pohostinnosť je jednou z cností, ktorými sa *naša* komunita najväčšmi pyší.

Tvrdiť, že úcta k ľudským právam si vyžadovala našu intervenciu za záchranu Židov pred nacistami alebo bosnianskych moslimov pred Srbmi, znamená to isté ako povedať, že keby sme neintervenovali, cítili by sme sa nevoji – podobne nám bráni pokračovať v jedle, keď vieme, že naši susedia hladujú, zatiaľ čo my máme plný stôl. Hovorí o ľudských právach znamená vysvetľovať naše konanie identifikáciou s komunitou rovnako zmyslajúcich ľudí, ktorí isté konanie považujú za prirodzené.

Podobné tvrdenia – tvrdenia typu „Ak povieme to a to, znamená to to a to“ – sa často interpretujú v zmysle rozlíšenia medzi skutočnosťou a javom. Mysliteľa so sklonom k metafyzike, posadnuti rozlišovaním medzi poznaním a presvedčením alebo medzi rozumom a vášňou, preto budú moje tvrdenia interpretovať ako „iracionalistické“ a „emotivistické“. Pragmatisti však tieto tvrdenia nechápu ako tvrdenia o tom, čo sa deje v *skutočnosti* – ako tvrdenia, že to, čo sa javilo ako

¹⁷ Tieto myšlienky zdôrazňujem v štúdiu *Human Rights, Rationality and Sentimentality*, ktorá vyšla v knihe *Of Human Rights: Oxford Amnesty International Lecture* (New York, Basic Books 1993) a neskôr aj v knihe *Truth in Progress* (Cambridge, Cambridge University Press 1998). Je to rozšírená verzia pohľadu na ľudské práva, ktorý tu prezentujem v stručnej forme.

fakt, je v skutočnosti hodnota, alebo že to, čo sa javilo ako poznanie, je v skutočnosti emócia. Sú to, naopak, praktické odporúčania, o čom by sa malo hovoriť, návrhy, ako najlepšie viesť spor o morálnych otázkach. Podľa pragmatistu by sme, pokiaľ ide o atómy, nemali diskutovať o tom, či je to pozorovateľná mikroštruktúra skutočnosti, alebo pohodlná fikcia. Podľa pragmatistu by sme, pokiaľ ide o ľudské práva, nemali diskutovať o tom, či ľudské práva existovali odjakživa, dokonca aj vtedy, keď ich nikto neuznával, alebo či je to len sociálna konštrukcia civilizácie ovlivnenej kresťanským učením o bratstve všetkých ľudí.

Samozrejme, sú to sociálne konštrukcie. Sú nimi aj atómy a aj všetko ostatné. Byť sociálnou konštrukciou, ako som naznačil už v texte *Svet bez substancií a esencií*, jednoducho znamená byť intencionálnym objektom určitej množiny viet – viet, ktoré sa používajú v niektorých spoločnostiach a nepoužívajú sa v iných. Aby bolo niečo objektom, stačí, aby sa o tom rozprávalo rozumne a koherentne, ale každý nemusí rozprávať všetkými spôsobmi – čiže ani o všetkých objektoch. Keď sa vzdáme myšlienky, že zmyslom diskurzu je ver-ná reprezentácia skutočnosti, nebudeme už chcieť odlišovať sociálne konštrukty od iných vecí. Obmedzíme sa na diskusiu o užitočnosti alternatívnych konštruktov.

Diskutovať o užitočnosti množiny sociálnych konštruktov, ktoré nazývame „ľudské práva“, znamená diskutovať o otázke, či sú inkluzívistické spoločnosti lepšie ako exkluzivistické. Znamená to diskutovať o otázke, či máme dávať prednosť komunitám tolerujúcim neškodné odchýlky pred komunitami, ktorých sociálna súdržnosť závisí od konformnosti, od toho, že si cudzincov držia od tela a že eliminujú tých, čo sa pokúšajú kaziť mládež. Najlepším jednoduchoým znakom nášho smerovania ku kultúre s plne rozvinutými ľudskými právami môže byť to, že našim deťom už až tak nezasaňuje-me do výberu ich partnerov, pokiaľ ide o ich národnosť, ná-

boženstvo, rasu alebo majetkové postavenie, alebo preto, že ich manželstvo bude homosexuálne, a nie heterosexuálne.

Tí, čo chcú kultúru ľudských práv postaviť na racionálne, filozofické základy, hovoria, že to, čo majú ľudia spoločné, prevažuje nad vedľajšími faktormi, ako sú rasa alebo náboženstvo. Nevedia však to spoločné definovať. Nestia či povedať, že všetci sme citliví na bolesť, lebo bolesť nie je len ľudská. Keby išlo iba o bolesť, bolo by rovnako dôležité chrániť kráľiky pred líškami ako chrániť Židov pred nacistami. Ak prijímeme naturalistický, darvinovský opis vzniku človeka, tvrdenie, že máme všetci rozum, nám veľmi nepomôže: podľa tohto opisu totiž byť racionálny znamená vedieť používať jazyk. Je však mnoho jazykov a väčšina z nich je exkluzivistická. Jazyk ľudských práv je pre náš druh rovnako charakteristický ako jazyky, ktoré trvajú na rasovej alebo náboženskej čistote.¹⁸

Pragmatisti navrhujú, aby sme sa jednoducho vzdali filozofického hľadania toho, čo nás spája. Morálny pokrok by sa urýchlil, keby sme zrejme namiesto toho využívali svoju schopnosť trivializovať maličkosti, čo nás rozdeľujú – nemali by sme ich porovnávať s jednou veľkou vecou, ktorá nás zjednocuje, ale s inými maličkosťami. Pragmatisti si morálny pokrok predstavujú ako zošívanie veľkej, zložitej, mnohota-rebnej prikrývky; nie je pre nich získavaním jasnejšej predstavy čohosi pravdivého a hlbokého. Ako som už povedal, radi nahrádzajú tradičné metafory hĺbky a výšky metaforami šírky a rozsahu. Sú presvedčení, že nijaká jemná, filozofou uchopiteľná ľudská podstata neexistuje, a nesahá sa nahradit povrchovosť hĺbkou ani pozdvihnúť sa nad partikulárne,

¹⁸ Opať súhlasim s Habermasom: racionalita má jazykovú povahu. Pokúšam sa však využiť túto tezu tak, aby som ukázal, že nemusíme uvažovať v univerzalistickom duchu. Habermasovi jeho univerzalizmus nedovoluje prijívať môj pohľad na ľudské práva.

len aby uchopili univerzálne. Chcu, naopak, minimalizovať v danej chvíli vždy iba jeden rozdiel – rozdiel medzi kresťanmi a moslimami v konkrétnej dedine v Bosne, rozdiel medzi černochoňmi a belochmi v konkrétnom meste v Alabame, rozdiel medzi homosexuálmi a heterosexuálmi v konkrétnej katolíckej farnosti v Quebecu. Chcu zošíť takéto skupinky tisícami malých stehov – ukázať ich členom tisíce malých vecí, ktoré ich spájajú, a nie definovať jednu veľkú vec, čo ich spája: ľudskosť.

Vďaka tomuto obrazu morálneho pokroku dokážeme odolávať Kantovmu názoru, že morálka je vec rozumu, a sme naklonení názoru Humovmu, že je vecou citu. Keby tu boli iba títo dvaja kandidáti, mali by sme stáť na Humovej strane. No my by sme radšej takto voľbu odmietli a radšej by sme si psychológii schopnosti nevyšli. Odporúčame prestať rozlišovať medzi dvoma oddelené fungujúcimi zdrojmi presvedčení a túžob. Nechceme sa už dať obmedzovať týmto rozlíšením, ktoré nám ustavične hrozi obrazom rozdelenia Ja na pravdivé a skutočné, resp. falošné a zdanlivé, a vracia-me sa späť k rozlíšeniu z jednej našej predchádzajúcej úvahy, k rozlíšeniu medzi súčasnosťou a budúcnosťou.

Presnejšie: intelektuálny ani morálny pokrok nechápeme ako približovanie sa k Pravde, k Dobru či k tomu, čo je správne, ale ako rozvíjanie predstavivosti. Predstavivosť pritom chápeme ako zlomový bod kultúrnej evolúcie, ako silu, vďaka ktorej – v podmienkach miery a prosperity – môže byť naša budúcnosť vždy bohatšia ako naša minulosť. Predstavivosť je zdrojom nových vedeckých obrazov fyzikálneho vesmíru i nových koncepcií možného spoločenského poriadku. Newtona, Krista, Freuda a Marxu spájala práve táto schopnosť nanovo vyjadriť známe v neznámych pojmoch.

Takto sa po novom vyjadrovali rani kresťania, keď vysvetľovali, že rozlíšenie medzi židovským a gréckym nie je až také dôležité, ako sa myslelo. Vyjadrujú sa tak aj súčasne

feministky, ktorých opisy sexuálneho správania a usporiadania manželstva pôsobia na mnohých mužov (a aj na mnohé ženy) rovnako čudne, ako indiferentný postoj svätého Pavla k tradičným židovským rozlíšeniam pôsobil na zákonníkov a farizejov. Práve o to sa pokúšali otcovia zakladatelia mojej krajiny, keď apelovali na ľudí, aby sa nepovažovali za pennsylvánskych krakerov či katolíckych Marylandčanov, ale za občanov tolerantnej, pluralitnej, federálnej republiky. Pokúšajú sa o to vášnivi obhajcovia európskeho zjednotenia, ktorí dúfajú, že ich vnuci sa budú považovať predovšetkým za Európanov a až potom za Francúzov alebo Nemcov. No rovnako dobrým príkladom takehoto nového vyjadrovania je Demokritova či Lucretiova výzva, aby sme sa pokúsili pochopiť svet ako neustále spájanie atómov, a aj Kopernikova výzva, aby sme sa pokúsili predstaviť si Slnko ako nehybné.

Dúfam, že po týchto mojich úvahách bude jasnejšie, čo mám na mysli, keď chcem poznanie nahradiť nádejou. Rozdiel medzi starogréckou koncepciou ľudskej podstaty a post-darwinovskou, deweyovskou koncepciou je rozdielom medzi uzavretosťou a otvorenosťou – medzi bezpečím nennenného a whinannovským a whiteheadovským dobrodružstvom nepredvídateľnej zmeny. Tento prvok romantikkej nádeje, táto ochota nahradiť istotu imagináciou a pýchu zvedavosťou ruší starogrécke rozlíšenie medzi uvažovaním a konaním. Dewey toto rozlíšenie chápal ako nočnú moru, ktorej sa intelektuálny život Západu musí zbaviť. Podľa Hilaryho Putnama Deweyho pragmatizmus znamenal „trvať na zvrchovanosti pohľadu konajúceho“. Táto zvrchovanosť pre mňa znamená, že musíme vytvoriť nové formy ľudskosti a že nové nebo a nová zem, kde by títo noví ľudia mohli žiť, majú prednosť pred túžbou po stabilite, bezpečnosti a poriadku.