

O KYNICKOM IMPULZE V SÚČASNEJ ZÁPADNEJ FILOZOFII

TIBOR PICHLER, Ústav filozofie a sociológie SAV, Bratislava

PICHLER, T.: On the Cynic Impulse in Contemporary Western Philosophy.
Filozofia 44, 1989, No. 4, p. 422.

The Cynic or — put in other words — antiintellectual impulse in the present Western philosophy is conceived by the author as indignation and disagreement with the proliferation of ideologic production, independent on the existential context and alienated to a concrete individual.

Hovoriť o kynickom impulze v súčasnej západnej filozofii sa môže zdať na prvý pohľad zarážajúce. Vynasnažíme sa ukázať, že tomu tak celkom nie je.

Západná filozofia sa ocitla v novom vývojovom štádiu. A nielen ona, ale i spoločnosť a kultúra, ktorú reflektuje. Zdá sa, že charakteristika súčasnej západnej kapitalistickej spoločnosti a civilizácie sa nezaobíde bez predpony „post“. Už dávnejšie sa písalo o postindustriálnej spoločnosti a posthistórii, teraz sa veľa hovorí o postfordizme: označuje nový stav vecí vo výrobe¹ a postmodernizme:² vzťahuje sa na charakteristiku kvalitatívnych zmien v kultúrnom dianí. Všetky tieto heslá, obsahujúce predponu „post“ svedčia o tom, že v západnom spoločenskom vedomí silnie presvedčenie o tom, že súčasná doba je dobou prechodu, že sa konštituuje čosi v porovnaní so starým nové, pre ktoré sa však doteraz nenašiel vhodnejší a výstižnejší výraz. „Post“ vedomie súčasnej kapitalistickej spoločnosti by sme mohli označiť za nový druh reflexie životnej praxe, za istú novú životnú senzibilitu, ktorá s realitou nechce komunikovať na základe neosobných, „objektivistických“ metód a kritérií abstraktnej racionality, racionality prevažne deterministického charakteru, lež pomocou akejsi živej, mnohosti riešení hľadajúcej formy racionality ako i metód, ktoré sa vopred ani nemajú definovať a osvedčenie svojej produktívnosti majú získavať priamo a výhradne v konkrétnej a diferencovanej životnej praxi.

Predovšetkým sa afirmuje neistota, jej tvorivý a dynamizujúci a v istom zmysle i humanizujúci potenciál. Veď „istota, keby bola dosiahnuteľ-

¹ Postfordizmom sa rozumie prechod od starého (fordistického) spôsobu masovej výroby k novým, pružnejším výrobným postupom, založených na počítačovom riadení, nových technológiách, robotike a smerujúcich k neustálemu striedaniu typov, modelov a štýlov, t. j. k diferenciacii výrobkov. Výroba sa nezameriava na masového zákazníka, lež na zákazníka, ktorý diferencovanou spotrebou vytvára svoj vlastný štýl.

² Pre postmodernizmus je typické vniknutie estetiky do každodenného života, teda jeho estetizácia ako i rastúce sebedovedomie populárnej kultúry voči tzv. vysokej a v poslednom rade i formujúcej sa sebedovedomie laika voči expertom a ich suverénemu rozhodovaniu.

ná — znamená chýbanie zodpovednosti“, tvrdí Paul Feyerabend, jeden z iniciátorov postmoderného filozofovania [1, s. 49]. Takáto nová životná senzibilita je charakterizovaná ochotou afirmovať zmenu, súčasne však devaluje pojem istoty i harmónie, kedysi neodmysliteľné znaky pravého poznania a života, ako prekážky na ceste rastu životnej kreativity.

V súčasných západných spoločnostiach dochádza k prehodnocovaniu životných hodnôt, k zmenám a posunom v hodnotovej orientácii indivíduí alebo, ako to nazval americký časopis *The Futurist*,³ k zmene sociálnej paradigmy, k hľadaniu nových pravidiel života. Na základe sociologických výskumov vo viacerých priemyselne vyspelých západných spoločnostiach uvádza, že sa začína presadzovať trend, v ktorom sa nekladie až taký veľký dôraz na istotu a stabilitu, neraz vykúpené za cenu sebaopotlačenia, sebazaprenia, ako i celkovej depresie vlastnej životnej spontaneity a spokojnosti. Na význame nadobúda hľadanie možností sebauskutočnenia, sebavyžitia sa, a to nielen vo sfére voľného času, takpovediac rekreačne, ale naopak, priamo v profesionálnom živote.

Zmena charakteru výroby prostredníctvom komputelizácie, robotizácie a zavádzania nových výrobných technológií je spätá so zmenou pravidiel a princípov, ktorými sa riadi život každodennosti. Nielenže sa menia, ale sa i množia najrôznorodejšie formy života, život sa estetizuje a kreácie životných štýlov sa stávajú hlavným určením stylingu a designu ako nosných pilierov kapitalistického marketingu. Styling a design pôsobia ako aplikované formy estetiky a novou vlastnosťou kapitalistického trhu je, že integroval estetiku do svojej stratégie: spotreba už neslúži primárne len na uspokojenie istých viac či menej nevyhnutných potrieb; výrobcu nemasových, diferencovaných výrobkov sa zo spotreby či výberu štýlovo diferencovaných spotrebných predmetov stáva prostriedok sebaodlíšenia, sebaštylizácie, sebainscenácie. Tendencia k sebakultivácii a k sebazobrazovaniu, k sebatvorbe, ku kvalitatívnemu individualizmu v najširšom slova zmysle súvisí, ako na to poukázal Michel Foucault s rozpadom a krízou etiky sebazapierania v prospech objektívnych, univerzálnych, nevyhnutných cieľov, s rozkladom kódexovej morálky, morálky automatickej poslušnosti voči kódexu pravidiel. Princíp disciplíny v tradičnom slova zmysle stráca na účinnosti. Tu, na tomto mieste, sa dostávame na pôdu v pravom slova zmysle filozofickú, a preto sa spýtajme, ako do tohto obrazu západnej spoločnosti a jej postvedomia zapadá práca filozofie, aké sú jej ambície, a keď už toľko hovoríme o trendoch, spýtajme sa, aké trendy sa v nej artikulujú a aké impulzy ňou hýbu.

³ Pozri (5). Článok predkladá tabuľku, konfrontujúcu staré a nové hodnotové orientácie: Etika sebazapretia — etika sebauskutočnenia, vyšší štandard života — lepšia kvalita života, uznávaná definícia úspechu — individualizovaná definícia úspechu, viera v priemysel a inštitúcie — spoliehanie na seba, žiť kvôli práci — pracovať kvôli životu, uctievanie hrdinov — láska k myšlienkam, expanzionizmus — pluralizmus, priemyselný rast — rast informácií a služieb, nebývalý rast — rastúci zmysel pre hranice.

Možno tu konštatovať trend k personalizácii a existencializácii poznávania, kritizujúcej autoritatívnosť situačne a individuálno-ludsky neviazaných inšancií filozofovania. Myslenie sa orientuje na „konečnosti“ človeka, to znamená, že jeho problémy, túžby a očakávania netematizuje a nereflektuje z hľadiska večnosti a nadčasových perspektív, ale z hľadiska každodennosti a pre každodennosť. Problémy sa netransponujú do všeobecnej roviny, pretože takýmto spôsobom by sa anonymizovali a stratili by svoju konkrétnu individuálnu zmysluplnosť. Ukazuje sa, že charakteristickým znakom súčasného, tón udávajúceho západného filozofického myslenia, je väzba na „životný svet“ človeka, zdôrazňovanie významu osobnej oslovenosti i osobnej skúsenosti.

V takomto type filozofickej reflexie absentuje všeobecná regulatívna idea, vyšší princíp, jedna pravda a jeden cieľ. Pokiaľ vystupujú v jednotnom čísle, je ich pôsobenie absolutistické, dogmatické a v konečnom dôsledku depersonalizujúce. Sú reliktnými totalizujúcej metafyziky alebo nedostatočne sekularizovaného, nábožensky podfarbeného myslenia. Metapojmy sa prežili a podľa názoru viacerých smerodajných západných mysliteľov, odumreli. Neexistujú „meta-povedky“ (boh, pravda, pokrok atď.), tvrdí Jean-François Lyotard, ktoré by jednoznačne zjednocovali dianie sveta. Paradoxným javom súčasného sveta je, že sa na jednej strane globalizoval, na strane druhej sa však lokalizoval. Jedno je však isté: myslenie prestáva byť funkciou abstraktných, depersonalizovaných metaentít.

Zdá sa, že tradičná koncepcia filozofa či intelektuála, človeka, ktorý to na základe striktnej logicity ako i abstraktného a pojmového štúdia podstaty vecí „vie lepšie“ a produkuje logicky skĺbené poznanie, v ktorom je všetko zdôvodnené, protirečenia vylúčené, a ak nie, tak aspoň usústavnené, patrí minulosti, v neposlednom rade preto, lebo nádeje vkladané vo vedu ako i v jej možnosti a schopnosti sa ukázali ako prehnané. Ukázalo sa, že vedu treba kontrolovať, a treba ju kontrolovať iným druhom racionality či inteligencie, než je jej vlastná. Táto skutočnosť sa odrazila v kritickom postoji voči tzv. expertokracii a rozumu expertov, v súmraku scientizmu ako i vo výhradách voči lingvistickým terapiám exaktného filozofovania. Právomoc poznávania a artikulácia skúseností stráca svoju exkluzivitu a cestou demokratizácie prechádza aj na „obyčajný“ subjekt každodennosti. V procese demokratizácie poznania tento subjekt získava schopnosť i odvahu rozprávať o svojich vlastných potrebách a pociťovaných, páliacich problémoch jazykom svojej vlastnej existencie, bez používania všeobecných, konečnej existencii a pociťovaným problémom odcudzených, pojmov.

Takáto nová kultúra spoločenskej komunikácie ako aj ľudskej diferencovanosti zadosť činiace diferencované poznanie si vyžaduje nový spôsob filozofovania i novú predstavu o tom, ako a čo robí filozof. Toľko je však isté, že odloží masku strohosti a neprístupnej vážnosti a zostúpi z výšin poznávania vecí osebe do sveta poznávania vecí pre ľudí. Filo-

zof by sa mal stať širiteľom prakticky životno-filozofického poznania, integrujúceho smiech, iróniu a veselosť ako svoje nové výrazové prostriedky, doteraz zaznávané. Ich účinnosť je antidogmatická a antiautoritatívna. Novokoncipovaný filozofický hovor by mal „voňať človečinou“ a svojou ľudskou blízkosťou by mal oslovovať v každodennej existencii.

To, čo sa kedysi pokladalo za nehodné filozofickej úvahy a teórie, to, čo sa pokladalo za „prízemné“ a „nízke“, teraz nadobúda na hodnotu. V afekte proti abstraktizmu a prílišnému teoretizmu ako dôsledkov myslenia, vychádzajúceho z „hlavy oddelenej od tela“ (Sloterdijk) ako i v záľube a v preferencii praktickej filozofie si súčasná západná filozofia spomína na kynikov a učí sa vážiť si ich.⁴

Čo je na antickom kynizme také pozoruhodné? Čo ho robí pre súčasnú západnú filozofiu takým zaujímavým, že možno dokonca hovoriť o kynickom impulze v nej? U Sloterdijka, u Feyerabenda, ale i u Heideggera, ktorý podľa Sloterdijka robí z triviality predmet „vysokej“ teórie a ktorého filozofia existencie sa dá čítať ako „prevrátená satira“, ktorá vysoké neznižuje, ale nízke povyšuje a dvíha „umenie platitúdy do výšin explicitného pojmu“ (2, I. s. 370). Nehovoriac o Nietzsche, ktorý sám seba charakterizoval vo svojom životopise nazvanom *Ecce homo* ako kynika.⁵

Ako príznačnú črtu kynického spôsobu filozofovania, založeného Antisténom, možno uviesť podceňovanie a ignorovanie teoretického poznávania⁶, nedôveru v užitočnosť či prospešnosť všeobecných a abstraktných pojmov, ako i celkové zdôrazňovanie významu praktického života. Kynická filozofia propagovala filozofiu neoddelenú od každodenného života a jeho diania a vyzdvihovala princíp jednoty slov a činov, neoddelenosti myslenia od konania. Antistenes pokladal všetko skutočné za individuálne; všeobecné pojmy boli podľa neho výmyslami, lebo skutočné sú len zmyslovo vnímateľné telesné veci. Veľmi známa je reakcia Diogéna zo Sinope na nešťastnú Platónovu definíciu človeka ako dvojnohého neopereného zvieraťa. Kynici do svojho filozofovania a inscenovania svojho učenia vniesli vtip i humor a reč často nahrádzali rečou posunkov a gest: akousi dialektickou pantomímou, ako na to upozornil

⁴ Tak je tomu najmä v dvojväzkovej práci Petra Sloterdijka *Kritika cynického rozumu*, v ktorej upozorňuje na kynický impulz aj v myslení ďalších súčasných i minulých filozofov. Jeho práca je inšpirovaná prácou H. Niehuesa-Pröbstinga *Diogenes kynismus*. Sloterdijk operuje pojmovým párom kynizmus — cynizmus: rezistencia, súlad myslenia a konania, polemika zdola versus represia, nesúlad myslenia a konania, polemika zhora.

⁵ Nietzsche používal ešte starý nemecký pravopis: nepísal teda Zyniker, ale Cyniker, čo poukazuje, okrem iných odvolávok, na jeho afinitu s antickým gréckym kynizmom.

⁶ Pozri šesťväzkovú prácu Eduarda Zellera *Die griechische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Kynická kritika teoretického poznávania nebola výsledkom akejsi nevedomosti alebo nevzdelanosti. Kynické názory sa konštituuju ako výsledok úvah takých ľudí, ktorí boli vzdelaní, na to už upozornil Hegel vo svojich *Prednáškach o dejinách filozofie*.

Sloterdijk. Podľa neho kynizmus, tento veselý a satirický existencializmus antiky, vynašiel nový spôsob argumentácie, „pantomický materializmus“, s ktorým si vraj tzv. seriózne myslenie doteraz nevie rady. Kynizmus, a nie Aristoteles, je vraj ozajstnou filozofickou antitézou k Platónovi.

Je nepopierateľné, že sa kynizmus vyznačuje antiintelektualistickou intenciou. Nepredpokladá, že by bolo vedecké skúmanie pre život také rozhodujúce, skôr je ním mravné cvičenie sa. Na rozdiel od Platóna, ktorý pokladal cnosť za vedenie, kynizmus ju chápe ako konanie. Vyzdvihovaním sebestačnosti ako existenciálneho princípu usiluje sa urobiť individuom nezávislým a voľným. V tomto zmysle v sebe chová emancipačnú intenciu. Svedčí o jeho snahe nepoddať sa moci individuom nekontrolovateľných, zvonka manipulovateľných potrieb, aj za cenu ich zrieknutia sa, ak by ich uspokojenie znamenalo stratu vlastnej nezávislosti či osobnosti.

Typickým kynickým filozofickým postojom je odklon od tzv. veľkých tém, ten je charakteristický aj pre neskorého Nietzscheho, o dielo ktorého je v súčasnej západnej filozofii nebývalý záujem. O jeho renesanciu sa pričínili predovšetkým francúzski filozofi ako Deleuze a Foucault, ktorí zaviedli nový spôsob čítania a interpretácie jeho diel. Nietzsche vo svojom životopise *Ecce homo*, ktorý je akousi sumou jeho filozofického snaženia, konštatuje, že pojmy ako boh, duša, cnosť, hriech, oný svet, pravda atď premýšľaním o ktorých doterajšie ľudstvo strácalo čas a mrhalo energiou, boli symptómami biologicky odcudzeného života. Zameškalo sa pritom rozmýšľanie o tom, čo je skutočne dôležité, to, čo sa pokladalo za „malé“, a teda nepodstatné stránky života: výživa, klíma, miesto pobytu, spôsob zotavovania, otázky dosiahnutia životného optima, ktoré je bez telesného ťažko predstaviteľné, t. j. problémy sebarozvoja na základe individuu imanentných kritérií.⁷ Nietzsche vidí možnosti pre nový typ filozofov, ktorí sa nebudú musieť skrývať za maskou asketizmu a vážnosti, ktorá je podľa neho neklamným znakom „ťažšej látkovej výmeny, zápasiaceho, namáhavejšieho pracujúceho života“ (3, IV, s. 892). Sú to štýlové prostriedky kňazskej filozofie života. Takýto filozof, pestujúci „radostnú vedu“ má myslieť odľahčujúco, t. j. má zbavovať záťaž, sputnávajúcich a obmedzujúcich individuálnu aktivitu a spontánnosť. Človeka má odučiť pasívnym cnostiam „nosiča“ odcudzených hodnôt a priučiť aktívnym cnostiam „tanečníka“, nenútené sa pohybujúceho vo svete.

V biofilnej orientácii Nietzscheho filozofického snaženia, v úsilí o revalváciu filozofickej relevantnosti „nízkych“, avšak životu blízkych okolností existencie, v oceňovaní satiry, humoru a smiechu ako legitim-

⁷ Nietzsche sa pohráva s myšlienkou fyziologického testu filozofii: ich účinku na činnosť organizmu: žalúdka, krvného obehu, srdca. Lebo: „hľadáme obraz sveta v tej filozofii, pri ktorej sa cítíme najľahostejšie; pri ktorej sa náš najmocnejší pud cíti voľným pre svoju činnosť“ (3, IV, s. 909).

Aj Fichte vedel, že každý si volí takú filozofiu, akým je človekom.

ných filozofických výrazových prostriedkov možno konštatovať resurekciu kynického impulzu v Nietzscheho filozofii.

Petrovi Sloterdijkovi slúži pojem kynizmu, ktorým sa inšpiroval u Heinricha Niehues-Pröbstinga, na iniciáciu novej fázy osvety, keďže tá pôvodná abstraktno-racionalistická, objektivistická a konštruktivistická nezvládla problematiku moci a nerátala s prefíkanosťou falošného vedomia.

Sloterdijk odmieta myslenie, ktoré je „produktom hlavy oddelenej od tela“. Takéto myslenie skrýva v sebe nebezpečenstvo odcudzenia a vymknutia sa spod kontroly princípu žiteľnosti ako i toho, čo je ľudsky únosné. Vystavuje človeka potenciálnemu „teroru nežiteľných abstrakcií“. Veď čo iné je teror, ak nie konzekventný idealizmus, pýta sa Sloterdijk. Sám sa vyslovuje za taký spôsob myslenia, ktorý je kontrolovaný autenticitou celostného telesného senzória, ktoré, pokiaľ nie je umelo, racionálnymi kalkulmi a abstraktno-logickým, objektivistickým, ľudsky odcudzeným dôvodením disciplinované, a tak napokon potláčané, vypovedá pravdivo, čo je alebo nie je potrebou individua. Výrok „buď rozumný!“ doteraz neznamenal nič iné, uvádza Sloterdijk, než „nedôveruj svojim impulzom, neposlúchaj svoje telo, nauč sa ovládať — a začni pri vlastnej zmyslovosti“ (2, I, s. 16). Pôsobí teda v zmysle sebaodcudzenia. Sloterdijk razí heslo „stelesňovania rozumu“. Myslí ním novú stratégiu filozofického hovoru, ktorá sa zrieka objektivistickej, zvečňujúcej perspektívy, pretože takáto perspektíva pôsobí alienačne, a to osobitne v oblasti ľudských vecí. Namiesto objektivistického odstupu od vecí a ľudí vyhľadáva ich blízkosť, kde možno vnímať a pociťovať, čo je skutočne problémom, čo páli a znepokojuje a čo si vyžaduje riešenie, avšak nie riešenie z chladného a neosobného nadhľadu, t. j. nie riešenie prostriedkami byrokratického či expertokratického racionalizmu.

Sloterdijkov filozofický prístup sa nenecháva zviešť príťažlivosťou „veľkých problémov“ a relevantné témy nachádza „dole“: v každodennosti, v „maličkostiach“ života. Táto orientácia „nadol“, na to, čo je „nízke“, prezrádza kynický impulz. Tento spôsob filozofovania si všíma to, čo je blízko a nízko, čo sa deje v okolí a neintenduje ovládnutie vecí, netúži zmocniť sa ich, ale „spriatelíť sa“ s nimi, usiluje o „konviviálne vedenie“, ktoré na rozdiel od objektivistického, budujúceho na odstupe a tak vylučujúceho moment emocionálnej účasti a bytostnej senzibility, neneguje, tvrdí Sloterdijk intuíciu, estetiku a esprit de finesse. Sloterdijk, podobne ako pred ním niektorí predstavitelia tzv. kritickej teórie, hlavne Theodor W. Adorno, sa snaží o obnovenie filozofického hovoru, ktorý by nebol mocenskou teóriou alebo vedením moci, ktorému by bolo cudzie donucovanie, logické či iné, ktorého živlom by bola hra, vnímanosť a duchaprítomnosť. Sloterdijkovská vízia filozofickej činnosti nepociťuje potrebu vypracovávaní riešení, koncepcií a teórií. Vyznačujúc sa silnou senzibilitou chce jednoducho ľudsky vnímať a to, čo jej leží na srdci ofenzívne povedať, a to je rozdiel v porovnaní s trochu uboleným

charakterom adornovskej „citlivej teórie“, ktorej citlivosť bola priam vždy bolestivosťou. Ofenzívnosť zabezpečuje takpovediac novoobjavená gnozeologická cnosť, ktorá nezaprie svoj kynický pôvod — bezočivosť je nezriedka sprievodným javom produkcie pravdy. Má totiž obnažujúci účinok. Odkrýva. A to je vlastnosť alétheia — pravdy, ako ju definuje Heidegger.

Ukazuje sa, že úsilie o voľný, nenútený filozofický hovor, ktorý by nebol láskou k moci, ale láskou k múdrosti, úsilie o elimináciu viac či menej prononšovaného donucovacieho momentu, typického pre všetky dogmatické teórie, pre typ filozofií ašpirujúcich na jedine platné, seba-nespochybnujúce poznanie, vyhlasujúce svoju pravdu za pravdu pre všetkých, je charakteristickou črtou súčasného západného kriticky ladeného filozofovania, filozofovania, ktoré neustrnulo v „spracovstve“ už vyslovených myšlienok. Všetky diskusie v západnej filozofii okolo problému relativizmu i anarchizmu v poznaní a konaní majú tu svoj základ: v akomsi prežití sa absolutistických nárokov poznania, v decentralizácii subjektu i v kríze univerzalistického racionalizmu.

Filozofický anarchizmus, ako ho razí Paul Feyerabend, je prakticky tiež úsilím o antimocenský prístup k poznaniu. Anarchizmus je šokujúci a provokujúci pojem, jeho hodnotenie a vnímanie však závisí od toho, ako ho definujeme. Ak si pomôžeme definíciou Daniela Guérina, môžeme k svojmu prekvapeniu zistiť, že tento termín v pôvodnom slova zmysle neznamená bezvládie, chaos a neporiadok, ale poriadok, ktorý sa vrství zdola, t. j. vlastne samosprávu.

Vo Feyerabendovom filozofovaní sa dá taktiež odhaliť silný kynický impulz. Dokumentuje ho jeho snaha o neintelektualistické riešenia, jeho priam diogenovské presvedčenie o nepotrebnosti vytvárania teórií pre rozhodujúce veci života. Svojský antiteoretizmus a antiexpertokratizmus sú takisto svedectvom kynickej inšpirácie, nehovoriac o literárnom štýle jeho prác, v ktorých je citeľná oná zmes vážneho, smiešneho a vtipného, typická pre kynický prístup k problémom. Ofenzívny hrot Feyerabendovho myslenia tvorí presvedčenie, že rozhodovanie o životne dôležitých veciach alebo problémoch, ktoré tá či oná skupina občanov pokladá za závažné, nemôže byť prenechané expertom, pretože školenosť a profesionalizmus, charakterizujúci ich vedenie je teoretický, prípadne byrokratický⁸, a pokiaľ operujú skúsenosťou, tak nejde o bezprostrednú, v osobnom styku s páľčivými problémami nadobudnutú a zažitú, ale o skúsenosť sprostredkovanú, reprezentovanú štatistickými údajmi, hláseniami, zoznamami a podobne.

Stavia sa na stranu laikov, žiada demokratizáciu vedy, kontrolu jej prepojenosti s inštitúciami štátu a vyzýva laikov, aby sa nebáli artikulovať svoje potreby a názory, aby sa dopredu nedali zastrašiť často ne-

⁸ Podľa J. F. Lyotarda existuje úzke puto medzi teóriou a byrokraciou: obe smerujú k úplnej kontrole svojho predmetu.

zrozumiteľným žargónom a stratégiou abstraktného, schematickeho, situácie nezávislého racionalizmu. Podľa Feyerabendovho názoru má kritický laik pozorne študovať zákony a predpisy krajiny, mesta, obce či komunity, v ktorej bezprostredne žije; existujú totiž nevyužívané rezervy na artikulovanie vlastných predstáv, ktoré sa zväčša nevyužívajú, pretože sa laik spravidla vzdáva pred často samolúboú autoritou navrhovaných či lepšie povedané presadzovaných objektivistických a abstraktno-racionalistických riešení. „Je krátkozraké predpokladať, že máme ‚riešenia‘ pre ľudí, ktorých života sa nezúčastňujeme a problémy ktorých nepoznáme. A veriť, že takéto cvičenie v láske k najvzdialenejšiemu bude mať pre ľudí, ktorých sa bude týkať, potešiteľné následky, svedčí o namyslenosti“ [4, s. 213], uzatvára Feyerabend.

Súčasná západná filozofia favorizuje „slabé myslenie“ t. j. také, ktoré sa zrieka pokusov uchopiť človeka a jeho bytie, ako i bytie sveta v nemenných poriadkových kategóriách a dištancuje sa od formulovania všeobecne záväzných a platných pravidiel i noriem života, neomylných návodov na konanie.

Keď vyjdeme z Lyotardovho konštatovania, že „metapovedky“ sa prežili a univerzálny subjekt takisto, o čom teda zostáva intelektuálovi hovoriť a čo má robiť? Má naozaj pravdu Jean Baudrillard, ktorý tvrdí, že intelektuál nemá budúcnosť? Nezdá sa to. Antiintelektualizmus súčasných západných intelektuálov nemožno hodnotiť ako negáciu intelektuálnej práce vôbec, skôr ide o rozlúčenie sa s tradičným spôsobom intelektuálnej produkcie, stojacej v znamení univerzalizmu. Ak vyjdeme z trizievneho predpokladu, že produkcia poznania sa nelíši od produkcie ktoréhokoľvek iného tovaru, tak jej prvoradým imperatívom musí byť reflexia diferencovaných potrieb jednotlivých segmentov spoločnosti. Úloha mysliteľa potom nespočíva v zjednocujúcom a totalizujúcom pohľade na veci, ale naopak v diferencujúcom, v odhaľovaní rozporov a protirečení na konkrétnych miestach a v konkrétnych oblastiach.

Antiintelektualistický afekt alebo inak povedané kynický impulz v súčasnej západnej filozofii môžeme chápať ako nevôľu a nesúhlas s proliferáciou od existenciálneho kontextu nezávislej a konkrétnemu individuu odcudzenej myšlienkového tvorby.

LITERATÚRA

1. FEYERABEND, P.: Wider den Methodenzwang. Frankfurt/M 1976.
2. SLOTERDIJK, P.: Kritik der zynischen Vernunft. Zv. I. Frankfurt/M 1983.
3. NIETZSCHE, F.: Werke in 6 Bänden. Hrsg. von Karl Schlechta. Karl Hanser Verlag. München 1980.
4. FEYERABEND, P.: Erkenntnis für freie Menschen. Frankfurt/M 1979.
5. PLUMMER, J. T. Changing Values. New Emphasis on Self-Actualization. In: The Futurist. Bethesda. Maryland, január—február 1989.

Тибор Пихлер

Кинический или, иначе говоря, антиинтеллектуалистический импульс в современной западной философии автор понимает как неприятие и несогласие с распространением идейного творчества, независимого от экзистенциального контекста и отчужденного от конкретного индивида.

ÜBER DEN KYNISCHEN IMPULS IN DER GEGENWÄRTIGEN WESTLICHEN PHILOSOPHIE

Tibor Pichler

Den kynischen oder anders ausgedrückt den antiintellektualistischen Impuls identifiziert der Vf. als Unbehagen oder Unmut an der Proliferation der vom alltäglichen existentiellen Kontext getrennten und dem konkreten Individuum entfremdeten Gedankenproduktion.