

Osobitné miesto patrí koncepcii D. Dennetta. Možno ju umiestniť niekde do stredu tohto spektra, medzi oba krajné póly. Dennett sa zhoduje s autormi prvej skupiny v tom, že intencionálne stavy sú reálnymi stavmi ľudí a aj niektorých iných biologických organizmov, ale na rozdiel od nich a v zhode s autormi druhej skupiny je presvedčený, že tieto stavy sú objektívne prístupné aj pre vonkajšieho pozorovateľa, a to pre pozorovateľa, ktorý používa intencionálnu poznávaciu stratégiu. Je to stratégia, ktorú používame my všetci vo svojom každodennom živote, keď si navzájom vysvetľujeme a predpovedáme svoje správanie tým, že si prisudzujeme rozličné presvedčenia, želania a iné intencionálne stavy. Otázka, ktorú si Dennett kladie, je, či by sme túto stratégiu mohli po kritickej analýze redukovať na niečo, čo by sa dalo zaradiť medzi poznávacie stratégie, aké sa bežne používajú vo vede. Predpokladať o niekom, že má určité presvedčenie alebo želanie, je podľa Dennetta rovnako legitímne, ako predpokladať, že má hmotné ťažisko. „Presvedčenia“, „želania“ a iné intencionálne stavy považuje Dennett za rovnako reálne stavy intencionálnych systémov, ako sú „hmotné ťažiská“, „silové polia“ a „elektrické náboje“ reálnymi stavmi fyzikálnych systémov.

(eg; red.)

PUTNAM A HROZBA RELATIVIZMU

RICHARD RORTY, Virginská univerzita, USA

V svojej najnovšej práci *Realism With Human Face* H. Putnam uvádza, že „sa ho často pýtajú, v čom nesúhlasím s Rortym“ ([1], 20). Aj ja často dostávam otázku, v čom nesúhlasím s Putnamom. Je to preto, že Putnam a ja sa zhodujeme v mnohých veciach, ktoré veľa iných filozofov neakceptuje.

Úplne súhlasím s tým, čo Putnam hovorí v nasledujúcich riadkoch:

I. „... prvky toho, čo nazývame 'jazykom' či 'mysľou' prenikajú do toho, čo nazývame 'realitou', tak hlbko, že už náš samotný úmysel označovať sa za tých, čo 'mapujú' niečo, 'nezávislé na jazyku', je od začiatku absolútne skompromitovaný. Podobne ako relativizmus, hoci iným spôsobom, je aj realizmus neuskutočniteľným pokusom dívať sa na svet odnikadiaľ“ ([1], 28).

II. „[Mali by sme] prijať postavenie, ktoré nám je súdené v každej situácii, totiž postavenie bytostí, ktoré nemôžu mať taký pohľad na svet, ktorý by neodrážal naše záujmy a hodnoty, ale ktoré práve preto musia považovať niektoré pohľady na svet – a teda aj niektoré záujmy a hodnoty – za lepšie než iné“ ([1], 178).

III. „To, čo Quine nazval 'neurčitost'ou prekladu', by sa malo chápať skôr ako 'záujmami podmienená relatívnosť prekladu'... 'Záujmami podmienená relatívnosť' nie je protikladom objektívnosti, ale absolútnosti. To, že nejaká interpretácia alebo vysvetlenie je správne vzhľadom na záujmy relevantné v danom kontexte, môže byť objektívnou skutočnosťou“ ([1], 210).

IV. „Jadrom pragmatizmu – Jamesovho i Deweyovho, ak nie aj Peirceovho – bolo to, že trval na zvrchovanosti hľadiska konajúceho. Ak sa domnievame, že v procese našej praktickej činnosti v tom najširšom zmysle slova sa musíme dívať u určitého hľadiska, používať určitý, pojmový systém, nemôžeme zároveň tvrdiť, že to skutočne nie je to, ako sa veci majú naozaj“ ([1], 83).

V. „Tvrdiť, ako to niekedy robí B. Williams, že už sám pojem poznania si vyžaduje smerovanie k jednému veľkému obrazu, je čistý dogmatizmus... V skutočnosti je to tak, že etické poznanie si nemôže nárokovať na absolútnosť; no príčinou je, že pojem absolútnosti je inkohorentný“ ([1], 171).

Keďže sa v tomto všetkom zhodujeme, dlho som nevedel presne, čo nás rozdeľuje, a najmä, prečo ma Putnam považuje za „kultúrneho relativistu“.¹ Som Putnamovi vďačný, že na s. 18-26 svojej najnovšej knihy formuloval túto otázku explicitne. Nasledujúce riadky sú odpoveďou na to, čo hovorí na týchto stránkach.

Na s. 19-20 Putnam hovorí:

„Zdá sa, že Rortyho, tak ako francúzskych mysliteľov, ktorých obdivuje, zaujali dve myšlienky. 1. Krach našich filozofických základov je krachom celej kultúry a ak uznáme, že sme sa mylili, keď sme sa dožadovali nejakého základu alebo keď sme si mysleli, že tu nejaký môže byť, potom musíme byť *filozofickými revizionistami*. Chcem tým povedať, že pre Rortyho, Foucaulta či Derridu sa s krachom fundamentizmu mení spôsob našej reči v bežnom živote – táto zmena sa týka toho, či a kde smieme používať slová ako ‚vedieť‘, ‚objektívny‘, ‚fakt‘ a ‚rozum‘. Podľa tejto predstavy filozofia nebola uvažovaním o kultúre, uvažovaním, ktorého niektoré ambiciózne projekty stroskotali, ale *základom*, akýmsi piedestálom, na ktorom spočívala kultúra a ktorý jej bol náhle vytrhnutý spod nôh. Za tvrdením, že filozofia už nie je ‚seriózna‘, sa skrýva obrovská serióznosť. Ak sa nemýlim, Rorty chce byť liečiteľom modernej duše.“

Nemyslím, že by som bol niekedy napísal niečo, čo by naznačovalo, že chcem zmeniť bežný spôsob používania slov ‚vedieť‘, ‚objektívny‘, ‚fakt‘ a ‚rozum‘. Podobne ako Berkley, James, Putnam a iní zástancovia paradoxov (azda až na Korzybského²) som tvrdil, že naďalej hovoríme každodenným jazykom, aj keď dávame tejto reči iný filozofický nádych, než aký mu dávala realistická tradícia³. Až príliš obšírne som písal *proti* myšlienke, že filozofia bola piedestálom, na ktorom spočívala kultúra. Konkrétne, opätovne som pripomínal, ako mi vadí Heideggerove a Derridove preceňovanie kultúrneho významu filozofie.⁴ Takže pokiaľ ide o tento prvý problém, domnievam sa, že Putnam jednoducho nechápe, čo hovorím.

Zdá sa mi, že moje práce nepreukazujú o nič viac a o nič menej túžby byť liečiteľom modernej duše než Putnamove. Obaja sa nazdávame, že ak sa zbavíme predstavy o „pohľade odnikadiaľ“ – predstavy o vedení, ktoré nemá nič spoločné s konaním, hodnotami či záujmami –, môže to mať značný kultúrny význam. Zrejme by to nezmenilo náš každodenný spôsob reči, ale v konečnom dôsledku by to mohlo vyvolať určité zmeny praktického charakteru. Názorové zmeny v radoch profesorov filozofie totiž niekedy po istom čase skutočne pozmenia očakávania a obavy nefilozofov.

Na druhú myšlienku, ktorá ma podľa Putnama priťahuje a ktorá odhaľuje to, čo Putnam nazýva mojou „analytickou minulosťou“, poukazuje to, že 2. „keď [Rorty] odmieta filozofické protirečenie, ako napríklad protirečenie medzi ‚realizmom a antirealizmom‘ alebo protirečenie medzi ‚emotívnym a poznávacím‘, vyjadrí svoje odmietnutie v carnapovskom duchu – *zozmiešni ho*.“ Myslím, že v tom má Putnam pravdu. V niektorých mojich prácach je skutočne cítiť carnapovský sarkazmus (najmä v zaniatenom fyzikalizme práce *Philosophy and the*

¹ K Putnamovmu používaniu tohto výrazu pozri jeho prácu *Why Reason Can't Be Naturalized*, ktorá znovu vyšla v knihe *Realism and Reason* ([2], 229-247).

² O Korzybskom pozri ([1], 120).

³ Táto pripomienka neprotirečí tomu, čo je uvedené v časti IV. Rozlíšenie medzi prirodzeným a filozofickým spôsobom hovorenia nie je rozlíšením medzi zdaním a skutočnosťou, ale rozlíšením medzi kontextami, v ktorých sa slovo používa. Kontexty sa odlišujú podľa otázok, ktoré sa z hľadiska výrokov vznikajúcich používaním slova považujú za relevantné. Astrofyzika kladie isté otázky o pohybe slnka, ktoré nekladíme, keď obdivujeme jeho východ alebo západ; filozofia kladie isté otázky o pravde, ktoré sa nekladú na trhovisku.

⁴ Pozri najmä záverečné časti prednášky *Philosophy as Science, as Metaphor and as Politics* z r. 1985 a prácu *Deconstruction and Circumvention* uverejnenú v *Critical Inquiry* v r. 1984. Obe vyšli znovu v mojej práci *Essays on Heidegger and Others*. Cambridge, Cambridge University Press 1991.

Mirror of Nature), ktorý tu nemá miesta. Nemal som hovoriť, ako to niekedy robím, o *Scheinprobleme*, ale o problémoch a jazykoch, ktoré mohli potvrdiť svoju hodnotu, ale v skutočnosti sa tak nestalo. Nemal som hovoriť o „nereálnych“ či „konfúzných“ filozofických rozlíšeníach, ale radšej o rozlíšeníach, o ktorých sa ukázalo, že nevedú nikam a že priniesli viac problémov ako úžitku. Pre pragmatistov, ako sme my s Putnamom, by otázka vždy mala znieť „Aký to má úžitok?“, a nie „Je to reálne?“. Aj kritika rozlíšení u iných filozofov by im mala vytykať skôr reálnu neúžitocnosť, a nie „nezmyselnosť“, „iluzórnosť“ či „inkohherentnosť“.

Na druhej strane si myslím, že Putnam zachádza príďaleko, keď spolu so S. Cavellom tvrdí, že „ilúzia, že filozofia niečo konštruuje, je ilúziou, ktorá patrí k samej podstate ľudského života“ ([1], 20). Tento názor, ktorý Conant zdieľa s Derridom, sa vo výraznej podobe objavuje v obširnom, zasvätenom úvode J. Conanta k Putnamovej knihe. Conant napríklad hovorí, že „pokým dôkladne nepreskúmame, čím je určitý filozofický postoj pre niektorých prítlačivý a v čom je sklamaním pre tých, čo ho odmietajú – čím to je, že sa spočiatku zdá taký nenápadný, a predsa sú jeho dôsledky také prekvapujúce –, naše odmietavé gesto bude nevyhnutne iba ďalšou formou toho, že tento postoj prijímame a že sa ním necháme oklamať“ ([1], IV).

Neviem, na základe čoho by Putnam, Cavell alebo Conant mohli rozhodnúť, či napríklad Aristotelovo rozlíšenie medzi podstatou a akcidentom alebo to, čo Davidson nazýva „rozlíšením medzi schémou a obsahom“ (scheme-content distinction), je tiež „ilúziou, ktorá patrí k samej podstate ľudského života“, alebo či sú to také bezcenné rozlíšenia, akými sa ukázali byť rozlíšenia medzi nadľudskou kvintesenciou a štyrmi subľudskými prvkami (alebo akými sa, dúfam, azda ukážu byť rozlíšenia medzi božským a ľudským). Podstata ľudského života? Vždy a všade? Naveky? To iste nie. Hovoriť o pravej podstate ľudského života nezodpovedá pragmatizmu naznačenému v častiach I.-IV. ani Putnamovmu (už citovanému) názoru, podľa ktorého sa „naše normy a kritériá zaručenej tvrdivosti (warranted assertibility) ... vyvíjajú v čase“.

Keď Conan hovorí o „nevyhnutnosti“, s akou prijímame určitý postoj a necháme sa ním oklamať, vedie analógiu medzi filozofickou terapiou a psychoanalýzou – analógiu, ktorá stavia na pojme „návratu potlačeného“ a ktorú Cavell i Derrida rozpracovali veľmi podrobne. Ide o to, že je nesmierne ťažké a zrejme nemožné vyhnúť sa tomu, aby sme sa stali „komplicmi“ falogocentizmu (Derrida), skepticizmu (Cavell) či nejakej inej formy filozofickej tradície. Dá sa im vraj vyhnúť – zbaviť sa ich môžeme iba veľmi ťažko – rovnako ako mýtom, ktoré si v detsve vytvárame o svojich rodičoch. Táto analógia mi pripadá ako symptóm profesionálnej deformácie – rovnako naliehavej ako potreba vysoko vyzdvihovať význam problémov uvedených v príručke filozofie pre študentov, o akej svedčí aj predstava, že filozofia bola piedestálom, na ktorom spočívala kultúra.⁵

Cavell, pravdaže, môže mať pravdu: možno, že tieto filozofické témy sa nám v prestrojení vždy budú vráťat späť, možno, že sú skutočne neodstrániteľnými vrtochmi, možno, že nás skutočne budú vždy naháňať po úpätiach času. No nikdy nezistíme, či má Cavell pravdu, až kým neurobíme všetko pre to, aby sme im utiekli, aby sme na ne aktívne zabudli, a to tak, že sa budeme zaoberať novými témami a že sa budeme vyjadrovať spôsobom, pri ktorom sa

⁵ Je rozdiel, či dúfame v koniec filozofie *príručky filozofie pre študentov*, alebo v koniec filozofie. Stále ma ešte považujú (ako napríklad Putnam ([1], 19)) za toho, kto propaguje „koniec filozofie“ – napriek tomu, že na poslednej strane *Philosophy and the Mirror of Nature* som takéto označenie výslovne odmietol a že som sa ho vo svojich nasledujúcich prácach pokúšal vyvrátiť. Azda sa vec vyjasní, ak poviem, že dúfam, že ľudia nikdy neprestanú čítať napríklad Platóna, Aristotela, Kanta a Hegela, ale že tiež dúfam, že sa skôr či neskôr prestanú snažiť viesť začiatočníkov vo filozofii k tomu, aby sa zaujímali o problém vonkajšieho sveta a o problém vedomí iného druhu.

tieto staré témy už iba ťažko vynoria.⁶ Otázky o tom, či sa vedome zúčastňujeme na starom a či sme ním klamaní, alebo či sa nám naopak podarilo premeniť ho na nové, by sme mali podľa mňa prenechať budúcim historikom myslenia.⁷ Nemá veľký zmysel špekulovať o týchto otázkach teraz a ešte menej zmysluplné je vopred na ne dogmaticky odpovedať.

x x x

Toľko pokiaľ ide o moje pochybnosti o tom, že Putnam svojou analýzou týchto dvoch myšlienok dospieva k základnému rozdielu medzi nami. No predtým, než prejdeme ďalej, mi dovoľte predbežnú poznámku k povahe tohto základného rozdielu. Týka sa onoho zanieteného fyzikalizmu, ktorý sme kedysi zdieľali a o ktorom správne hovorí, že vo mne ešte stále pretrváva.

To, čo mi z neho zostalo, je presvedčenie, že darvinizmus poskytuje vhodný jazyk na formulovanie pragmatistickej pozície zhrnutej v častiach I-IV., ktorú máme s Putnamom spoločnú. Pod „darvinizmom“ rozumiem náuku o ľuďoch ako živočíchoch so špeciálnymi orgánmi a schopnosťami (napríklad určité znaky ľudského hrdla a mozgu, ktoré umožňujú ľuďom koordinovať svoje konanie značkováním svojho okolia a vydávaním zvukov). Podľa tejto náuky tieto orgány a schopnosti úzko súvisia s tým, čo sme a čo chceme, ale vnútornú podstatu vecí *nereprezentujú o nič lepšie* než rypák mravčiara či zručnosť, s akou pavúk spriada pavučinu. Dewey podľa mňa použil túto náuku na to, aby nás začal oslobodzovať od reprezentacionalistických názorov, a Putnama a Davidsona chápem ako pokračovateľov tejto iniciatívy.⁸ Putnama však neuspokojuje tento obraz ľudí ako o niečo zložitejších živočíchov. Rovnako ako fyzikalizmus, aj tento obraz mu pripadá scientistický a redukcionistický. No tieto dva prívlastky by sa vzťahovali iba na niekoho, kto by tvrdil, že „keďže Darwin nám pravdivo ukazuje, ako je to v skutočnosti, sme povinní mu prispôbiť náš obraz o sebe

⁶ Conant pri svojom komentovaní Putnamových poznámok o mojom carnapovskom sarkazme hovorí, že keď sa môj „prekypujúci cit stretne s tradičnými problémami filozofie, stáva sa netrpelivým – túžbou dospieť k niečomu plodnejšiemu“ ([1], 19), a že „Rorty zrejme odporúča, aby sme už nechali muchy vo fľašiach (narážka na Wittgensteinov príklad s muchou vo fľaši vo *Filozofických skúmaníach* – pozn. prekl.) a prišli s niečím zaujímavejším.“ V tom ma Conant chápe úplne správne. Napriek tomu, že ťutujem svoj sarkastický carnapovský tón, svoju netrpelivosť nemám čím ospravedlniť. Niekoľko jej príkladov pozri v mojich poznámkach z Úvodu k *Objectivity, Relativism and Truth* (s. 2, 12); hovorím v nich o kultúrnom zaostávaní, o ktorom svedčí neustávajúca pozornosť, akú anglickí a americkí filozofi venujú problémom realizmu a antirealizmu. Nemám dosť trpezlivosti čakať, ako bude vyzeráť kultúra, keď sa už tieto problémy budú zdať také zastaralé ako spory o povahe prvkov prítomných v eucharistii. Na súčasnej „kontinentálnej“ filozofii sa mi páči jedna vec – a to, že naši kolegovia spoza Kanálu už v diaľke zrejme takúto kultúru vidia.

⁷ Ako príklad toho druhu diskusie medzi historikmi myslenia, akú mám na mysli, pozri Blumenbergovu kritiku Löwithovho tvrdenia, že problémy súčasnej svetovej kultúry sú iba návratom potlačených teologických problémov (v Blumenbergovej práci *The Legitimacy of the Modern Age*. (Prel R. Wallace, Cambridge, Mass., MIT Press 1983).

⁸ Davidson na rozdiel od Putnama explicitne odmieta reprezentacionalizmus. O rozdiel medzi nimi hovorím v úvode k práci J. Murphyho *Pragmatism: From Peirce to Davidson* (Boulder, Colorado, Westview Press 1990). Pripomínam v ňom, že Deweyov nešťastný pokus o vytvorenie „metafyziky empiricizmu“ mu zabránil domyslieť do dôsledkov svoj pragmatizmus a darvinizmus, ale že vďaka Davidsonovi sa dnes môžeme zriecť z Dewsého a Deweyovho tvrdenia, že „opísali skúsenosť, aká v skutočnosti je“ (na rozdiel od – údajne nesprávneho – spôsobu, akým ju opísali Locke a Hume). Davidson totiž ukázal, ako môžeme vylúčiť sprostredkovateľa („skúsenosť“), ktorý zasahuje medzi „subjekt“ a „objekt“. Tento Davidsonov pohľad rozvíjam vo svojej práci *Non-Reductive Physicalism* uverejnenej v *Objectivity, Relativism and Truth*. Vzťah medzi Darwinom a Deweyom analyzujem v práci *Dewey Between Hegel and Darwin*, ktorá vyjde v materiáloch z konferencie.

samých“. Nehcem, samozrejme, tvrdiť nič také realistické, scientistické a redukcionistické. Naopak, v duchu deweyovského experimentalizmu tvrdím, že sme povinní obraz nás samých, ktorý nám ponúkol Darwin, vyskúšať. Mali by sme zistiť, čo sa stane, ak sa (povedané Sartrovými slovami) „pokúsime vyvodit' všetky dôsledky z dôsledne ateistického postoja“, teda z postoja, pri ktorom nás výrazy ako „podstata ľudského života“ už neodvracajú od skutočnosti, že Božie hľadisko neexistuje. Môžeme pokračovať v tomto experimente tak, že ponecháme bokom rozlíšenia medzi subjektom a objektom, schémou a obsahom i skutočnosťou a javom a o našom vzťahu k ostatnému svetu budeme uvažovať nie z reprezentacionalistického, ale z čisto kauzálneho hľadiska (rovnako, ako uvažujeme o tomto vzťahu v prípade mravčiaru alebo pavúka).

x x x

Po spomenutých základných myšlienkach Putnam tvrdí, že rôzne chápeme pojem „potvrďovať“ a že by pomohlo, keby som ukázal, „ktoré z nasledujúcich princípov ... môže [Rorty] prijať“. Uvádza tieto princípy:

1. Za bežných okolností zvyčajne existuje nejaká skutočnosť, vzhľadom ku ktorej sú výroky ľudí zaručené, alebo nie.

2. To, či je nejaký výrok zaručený, alebo nie, nezávisí od toho, či by ho väčšina príslušníkov istej kultúrnej vrstvy uznala za zaručený, alebo nie.

3. Naše normy a kritériá zaručenej tvrditeľnosti sú produktami historického vývinu; vyvíjajú sa v čase.

4. Naše normy a kritériá vždy odrážajú naše záujmy a hodnoty. Naša predstava intelektuálneho rozvoja je súčasťou a má zmysel iba ako súčasť všeobecného rozvoja ľudstva.

5. Všetky naše normy a kritériá – vrátane noriem a kritérií zaručenej tvrditeľnosti – sa dajú meniť. Sú lepšie a horšie normy a kritériá“ ([1], 21).

Princípy 3.-5. nie sú pre mňa žiadnym problémom, no Putnam hovorí, že by som „iste nesúhlasil“ s princípom 1.. Nie som si tým istý a rovnako nie som si istý ani v prípade princípu 2. Pokiaľ ide o princíp 1., samozrejme, súhlasím s tým, že to, či S bol zaručene oprávnený tvrdiť p, alebo nie, je zvyčajne také „objektívne“ (v zmysle „objektívneho“, ktoré v predchádzajúcej časti III. Putnam odlišuje od „absolútneho“), ako to, či S bol plešatý, alebo nie. No výraz „nejaká skutočnosť“ ma núti k zamysleniu. Znamená „nejaká skutočnosť“, vzhľadom ku ktorej ... ; iba toľko, že môžeme pozorovať príslušníkov vrstvy, ku ktorej patrí S, a rozhodnúť, či ... ? Ak áno, potom môžem princíp 1. s radosťou akceptovať. No tento výraz musí znamenať niečo viac, inak by si Putnam nebol taký istý, že by som s ním nesúhlasil. Fakt, že existuje nejaká skutočnosť, pokiaľ ide o zaručenú tvrditeľnosť, musí byť pre Putnama niečím viac než iba našou schopnosťou predstaviť si, či S bol vzhľadom na svoje záujmy a hodnoty a na záujmy a hodnoty príslušníkov jeho vrstvy vo vhodnom postavení tvrdiť p. Čím viac to však na základe uvedených častí I.-V. z Putnamovej knihy môže byť? Pravdepodobne hocičím, vďaka čomu výrok nemusí byť zaručený, aj keď väčšina príslušníkov našej vrstvy tvrdí, že je. Je také niečo možné? Je princíp 2. pravdivý? Áno, väčšina sa azda môže myliť. No prepokladajme, že všetci členovia spoločenstva, až na dva-tri pochybné typy, známe tým, že ich tvrdenia sú ešte výstrednejšie než tvrdenie p, sa nazdávajú, že S musí byť trochu nenormálny. Myslia si to, aj keď si od S trepezlivo vypočujú jeho obranu tvrdenia p a aj po úporných pokusoch vyhovorí mu jeho tvrdenie. Môže byť p ešte stále zaručené?

„p“ môže byť, samozrejme, pravdivé. S môže byť neuznaným prorokom nejakého sociálneho hnutia alebo revolúcie v myslení, ktorého čas ešte neprišiel. Ale môže byť p zaručené? Vidím iba jednu možnosť, ako by Putnam mohol udržať princíp 2. – postavením pojmu „zaručený“ na jednu úroveň s pojmom „pravdivý“, t.j. postavením tvrdenia podloženého

skúmaním správania sa príslušníkov vrstvy, ku ktorej patrí S, na jednu úroveň s tvrdením, z hľadiska ktorého je toto správanie irelevantné. Putnam i ja sa pravdepodobne zhodujeme v názore, že mnohé (chvályhodné i zavrhnúťhodné) sociálne hnutia i myšlienkové revolúcie iniciovali ľudia postulujúci *nezaručené* tvrdenia, t.j. tvrdenia, ktorých zaručiteľnosť rastie zároveň s tým, ako sa (povedané Putnamovými slovami) „naše normy a kritériá zaručenej tvrditeľnosti ... vyvíjajú“.

Putnamova analýza jeho piatich princípov ([1], 22) je trochu nejasná, pretože ciele nepravdivé a na moje miesto stavia „realistiku“. Bezozvyšku súhlasím a vrelo schvaľujem jeho poznámku namierenú proti relativistom: „Realizmus práve tak ako realizmus predpokladá, že človek sa môže zároveň nachádzať vo svojom jazyku i mimo neho“ ([1], 23). Nechápem však, ako sa táto poznámka týka môjho, vyslovene etnocentrického postoja.⁹

Vec sa však vyjasní, keď si Putnam neskôr na tej istej strane vezme na mušku moje tvrdenie, že naše zmenené kritériá zaručenej tvrditeľnosti nie sú „lepšie preto, že sa odvolávajú na nejaké už známe kritérium, ale jednoducho preto, že sa nám začali javiť ako evidentne lepšie než predchádzajúce“.¹⁰ Podľa Putnama táto pasáž ústi „do odmietnutia, a nie do vyjasnenia predstavy o zmenách“ spôsobov nášho myslenia, na ktoré sa odvolávam vo svojom piatom princípe“ ([1], 23). Putnam ma považuje za relativistu, pretože sa pri rozhodovaní medzi možným svetom, v ktorom zvíťazia nacisti a ktorého obyvateľom sa nacistický rasizmus zdá byť akceptovateľný zdravým rozumom a naša rovnostárska tolerancia nenormálnou, a možným svetom, v ktorom zvíťazíme my a v ktorom sa nacistický rasizmus zdá byť nenormálny, nemôžem odvolať na žiadnu „skutočnosť“. Skutočne sa na ňu nemôžem odvolávať – práve tak ako živočíšny druh, ktorému hrozí nebezpečenstvo, že stratí svoju ekologickú niku v prospech iných druhov a ktorému teda hrozí vyhynutie, nemôže na vyriešenie otázky, ktorý druh má právo na túto niku, nájsť nijakú „rozhodujúcu skutočnosť“. No pokiaľ viem, to nemôže ani Putnam.

Putnamovým problémom je, že musí trvať na svojej antikonvergenčnej téze (viď časť V) a zároveň nájsť zmysel chápania „pravdy ako idealizovanej racionálnej akceptovateľnosti“. Na toto chápanie sa roky odvolával v obrane proti môjmu horšiemu ja – proti onomu relativistovi – a opäť sa naň odvoláva ([1], 41). Nevie však, či „idealizovaná racionálna akceptovateľnosť“ môže znamenať niečo iné než „racionálna akceptovateľnosť pre ideálne spoločenstvo“. Vzhľadom na to, že žiadne takéto spoločenstvo nebude v stave zaujať Božie hľadisko, neviem tiež, ako môže byť niečím viac než „*namí*“, akí by sme chceli byť. Nevie tiež, čo iného toto *my* môže znamenať než *my* vzdelaní, kultivovaní, tolerantní, sentimentálni liberáli,¹¹ vždy ochotní vypočuť druhú stranu, premyslieť všetky dôsledky atď. – skrátka, ten druh

⁹ O rozdiel medzi relativizmom a etnocentrizmom pozri moju stať *Solidarity or Objectivity?*, ktorá bola znovu uverejnená v *Objectivity, Realism and Truth* na s. 21-34. Viď najmä poznámku pod čiarou č. 13 na s. 30: „... v relativizme niet pravdy, ale niet jej ani v etnocentrizme: svoje presvedčenia (v oblasti fyziky, etiky či v inej oblasti) nemôžeme zdôvodniť pred všetkými, ale iba pred tými, ktorých presvedčenia sa do istej miery prekrývajú s našimi.“ Táto stať bola čiastočne odpoveďou na Putnamovu kritiku môjho „realizmu“ v jeho práci *Reason, Truth and History*. Moja odpoveď sa zakladala na tom, že som zobral vážne Putnamovu známu rečnícku otázku „Mali by sme používať konceptuálnu schému niekoho iného?“.

¹⁰ Tento citát je z nasledujúcej časti mojej práce *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1982, s. XXXVII: „[pragmatista] sa nedomnieva, že ak budeme porovnávať jazyky a kultúry, dospejeme k novým a lepším spôsobom hovorenia a konania – lepším nie tým, že sa odvolávajú na už známe kritériá, ale jednoducho v tom zmysle, že sa nám začnú javiť ako jednoznačne lepšie než predchádzajúce“.

¹¹ Putnam tvrdí, že som neobyčajne sentimentálny liberál, ale dodáva, že niekedy „tak trochu dekadentný“ (Putnam, H.: *Liberation Philosophy*. In: *London Review of Books* 8/5, marec 1986, s.5). Chcel

ľudí, akými by sme spolu s Putnamom v tej najlepšej podobe chceli byť. Stotožnenie „idealizovanej racionálnej akceptovateľnosti“ s „akceptovateľnosťou pre nás v tej najlepšej podobe“ je presne to, čo mám na mysli, keď tvrdím, že pragmatista by mal byť skôr etnocentristom ako relativistom.¹² Ak toto nie je ideálne spoločenstvo, aké má na mysli Putnam, potom mu ide o nejaké iné spoločenstvo, alebo pripisuje „idealizovanej racionálnej akceptovateľnosti“ taký zmysel, že to nie je akceptovateľnosť pre ideálne spoločenstvo. Táto druhá alternatíva sa mi nijako nezdá byť sľubná. Prvá alternatíva mu zasa nedáva inú možnosť ako vrátiť sa späť k Peircovi a k pojmu „spoločenstva hľadačov ideálneho cieľa skúmania (inquirers at the ideal end of inquiry) – t. j. spoločenstva ľudí hovoriacich peirceštinou, ktorých normy a kritériá zaručenej tvrdivosti stelesňuje to, čo Sellars nazval „CSP“ (skrátka pre „Conceptual System Peirce“ – „pojmový systém Peirce“ – pozn. prel.). Putnam však odmieta uznať Williamsovo tvrdenie, že pojem poznania obsahuje pojem konvergovania k jednotnému výsledku, a to mu znemožňuje urobiť tento peirceovský obrat.¹³ Ak totiž zbavíme pojem „idealizovaný“ vzťahu k určitému mechanizmu obsiahnutému v akomkoľvek a v každom skúmaní – čosi ako Peircov vlastný „výplod treťosti“, čosi, čo nás po konvergentných líniách povedie k onomu CSP –, potom sa pojem „idealizovaný“ ničím nelíši od pojmu „racionálna akceptovateľnosť“. Ak nejednotivuje žiadny takýto mechanizmus vlastný ľudským bytostiam ako ľudským (mechanizmus, ktorý sa – a to je zvláštne – nacistom azda podarilo narušiť), potom termíny „zaručený“, „racionálne akceptovateľný“ atď. budú vždy vyvolávať otázku „pre koho“? A zdá sa mi, že táto otázka nás vždy povedie späť k odpovedi „pre nás v našej najlepšej podobe“. Výraz „skutčnosť“ vzhľadom ku ktorej je p zaručeným tvrdením“ teda nemôže znamenať nič iné ako „skutočnosť“, že máme schopnosť pociťovať solidárnosť so spoločenstvom, ktoré považuje p za zaručené“.

Putnam hovorí, že v možnom svete, kde zvíťazia nacisti, by „ani Rorty nepociťoval solidárnosť s kultúrou, ktorá by z toho vyplynula“. Ale takúto solidárnosť by nepociťoval ani Putnam, ani iní z „nás“, ktorých obraz som už vykreslil. Prítomnosť alebo absencia takéhoto pocitu solidárnosti je podľa môjho názoru jadrom problému. Zmysel darvinovskej predstavy, ktorú tu rozvíjam, spočíva napríklad aj v tom, že Sartrova známa poznámka o víťazstve nacistu bola správna, hoci jej forma je trochu neadekvátna. Sartre sa vyjadril takto:

by som ukázať, že pokiaľ ide o dekadentnosť, nie je medzi nami veľký rozdiel. Obaja uznávame princípy I-IV., a preto ani jeden z nás nemôže nájsť onen Archimedov bod. Uznávame však aj princíp V., a preto nemôžeme tento bod nahradiť peirceovským *focus imaginarius*.

¹² Pozri časť uvedenú v poznámke č. 6. To isté sa ukazuje, keď hovorím o Davidsonovom vysvetlení „pravdivého“ v zmysle „jazyka, ktorý poznám“, a o neodstrániteľnosti sebareferenčných zvrátov (na s. 157-159 mojej prác *Objectivity, Realism and Truth*). To isté sa ukazuje aj teraz, keď tvrdím, že Habermasov termín „ideálna jazyková situácia“ je iba skratkou pre „spôsob rozhodovania o verejných otázkach, charakteristický pre ústavné demokracie dvadsiateho storočia v ich zriedkavom najideálnejšom štádiu“ (pozri moju prácu *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press 1989, s. 84 a moju štúdiu *Habermas, Derrida and the Functions of Philosophy*, ktorá vyjde v najbližšom čísle v *Revue Internationale de Philosophie*).

¹³ Podrobnejšie o problémoch, ktoré vyvstanú pri takomto peirceovskom obrate (aký sme spolu s Putnamom uskutočnili v období našej mladíckej nerozváznosti) pozri Williams, M.: *Coherence, Justification and Truth*. In: *Review of Metaphysics* 34, 1980, s. 243-272. Súhlasím s Davidsonom, že Putnam by mal svoj „argument založený na falošných naturalistických predstavách“ použiť na svoju vlastnú definíciu pravdy ako idealizovanej racionálnej akceptovateľnosti. Jedinou možnosťou, kedy by tento argument neplatil, by bolo, keby pojem „idealizovaný“ obsahoval spojenie „taký, čo vystihne pravdu“, ktoré by Putnamovu definíciu de-naturalizovalo za cenu, že by sa stala kruhovou.

„Zajtra, po mojej smrti, sa niektorí možno rozhodnú nastoliť fašizmus a ostatní budú takí zbabelí alebo unavení, že im to dovolia. Ak sa tak stane, fašizmus bude pravdou človeka, a tým horšie pre nás.“¹⁴

Sartre nemal povedať „pravda človeka“. Také niečo neexistuje. Existuje iba pravda a tá sa na rozdiel od historických náhodností nemení, pretože je určená iba *jednou* takouto náhodnosťou – *namí*. Sartre mal skôr povedať, že pravda (o istých veľmi dôležitých veciach) môže byť zabudnutá, môže sa stať neviditeľnou, môže sa stratiť – a tým horšie pre nás. „Pre nás“ tu neznamená „pre nás, ľudí“ (veď aj nacisti sú ľudia). Znamená to čosi ako „pre nás, tolerantných, sentimentálnych liberálov“.

Ale znamená to aj tým horšie pre pravdu? A čo znamená táto otázka? Antiabsolutistický význam častí I.-V. chápem tak, že táto otázka neznamená vôbec nič – že niet dôvodu, aby sme ďalej takto bedákali. Keď sa pominie, pominú sa aj naše normy a kritériá racionálnej akceptovateľnosti. No pominie sa aj pravda? Pravda ani neprichádza, ani neodchádza. Nie preto, že si hovie v mimočasovej existencii, ale preto, že „pravda“ je iba zvecnením schvaľujúceho prívlastku, ktorého pužovanie zvládneme, akonáhle pochopíme, ako hovorí Putnam, že „výrok o nejakej situácii je pravdivý práve vtedy, keby bolo pri opise tejto situácie správne použiť slová, z ktorých sa tento výrok skladá“ ([3], 115). Správne podľa akých kritérií? *Podľa našich*. Podľa akých iných? Podľa kritérií *nacistov*?

Nie je to, ako keby homérski hrdinovia (Nietzscheho „statoční, silní, šťastní hrdinovia“) popierali pravdu kresťanov, ktorí sa im možno v ich zlých snoch prisnili ako dediči stredozemnej kultúry? Nie je to, ako keby nejakí imaginárni hovoriaci disnosauri popierali krásu svojich budúcich potomkov, cicavcov? Áno, je to *presne* tak! Jediný rozdiel je v tom, že my správne chápeme dobročinnosť ako cnosť a Achilles sa mylil a že my správne chápeme našu vlastnú krásu a moji imaginárni disnosauri nie. Ak už niet Boha a Božieho hľadiska, potom sme tu už iba my a naše hľadisko. To, čo Sartre nazýva „dôsledným ateizmom“, nám zabráni, aby sme si vymýšľali náhrady za Boha, ako Rozum, Prírodu či Skutočnosť, vzhľadom ku ktorej ide o Zaručenosť.

x x x

Rád by som to, čo hovorím, aplikoval na výraz, ktorý Putnam považuje za problematický, a vysvetlil výraz „začnú sa javiť ako evidentne lepšie než predchádzajúce“ ako „začnú sa *nám* javiť ako evidentne lepšie než predchádzajúce“. No *nám* tu neznamená „nám, ľudom – či už nacistom, alebo iným“, ani „nejakým mimozemšťanom, ktorí ovládnu zem po ľuďoch“ či „nejakému najsilnejšiemu mimoľudskému druhu, ktorý evolúcia najbližšie vynesie, aby vládol na Zemi“. Znamená to skôr „užívateľom jazyka, ktorých budeme môcť uznať za lepšiu verziiu nás samých“.

Pohybujeme sa tu v kruhu? Vyžaduje si teda ich „uznanie ako lepšej verzie nás samých“ uznať ich ako tých, čo ešte stále majú na náš základný problém (t. j. rasizmus) rovnaký názor ako my? Nie. Znamená to skôr „uznať ich ako tých, ktorí začali mať iné názory ako my

¹⁴ Existentialism is Humanism. In: Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Vyd. W. Kaufmann. New York, New American Library 1975, s. 358. Citoval som túto pasáž kedysi v minulosti, čo viedlo J. Stouta k poznámke, že „keď sa v Rortyho prácach objavujú pochvalné zmienky o Sartrovi a o existencializme“, zvyčajne to považuje za „poblúdenie alebo za popud k nesprávnemu chápaniu“ (Stout, J.: Ethics After Babel. Boston, Beacon 1988, s. 260. Stout sa domnieva (pozri s. 259), že z toho, že neexistuje niečo tretie, nejaký neutrálny tribunál, ktorý by vynesol rozsudok nad nami i nad nacistami, nevyplýva, že „v tejto záležitosti neexistuje morálna pravda“. Ja s tým súhlasím, ale Putnam nie. Putnamova argumentácia je založená na predpoklade, že ak neexistuje toto „tretie“, neexistuje ani pravda.

v dôsledku procesu, ktorý my pri našich dnešných predstavách o rozdiel medzi racionálnym presvedčovaním a silou považujeme za racionálne presvedčovanie.¹⁵ K záujmom a hodnotám, ktoré sme si v poslednej dobe osvojili, patrí záujem vyhnúť sa vymývaniu mozgov a pozitívne hodnotenie vzdelanosti, liberálnej výchovy, slobody tlače, univerzitnej slobody a veľkorysého tolerovania sokratovských podpichovačov a feyerabendovských výmyselníkov. Pri vykresľovaní lepšej verzie nás samých zahŕňame do tohto obrazu aj jej vývin vychádzajúci z nášho súčasného ja a prechádzajúci procesom, v ktorom určitú úlohu zohralo aj uskutočňovanie týchto hodnôt.¹⁶ Ak tento proces do tohto obrazu nezahrnieme, nemali by sme jeho výsledok nazývať „verziou nás samých“, ale hádam „nepodarenou náhradkou nás samých“.

Putnam tvrdí, že namiesto nášho súčasného pojmu „lepší“ navrhujem iný, nový. Hovorí, že „tento pojem, lepšie sa hodiaci tu vobec nie je pojmom *lepších* a *horších* noriem a kritérií. ... K podstate nášho obrazu zaručeného patrí, že zaručené je logicky nezávislé na väčšine príslušníkov našej kultúrnej vrstvy ...“ ([1], 24).

Táto posledná veta by však tiež bola problematická, keby sme vynechali slovo „väčšine“. (Mimochodom, nespomínam si, že by som bol niekedy, hoci aj v mojom najhoršom období, hovoril o zaručenosti či o pravde určenej voľbou *väčšiny*.) Ponechám teraz bokom quinovské pochybnosti (ktoré zdieľam s Putnamom) o pojmach ako „patriaci k vnútornej podstate“ a „logicky nezávislý“ a tvrdím, že keby tieto pojmy používali tí, čo nie sú Quinovými stúpenkami, *netvrdili* by, že pojem *zaručený* je (na rozdiel od pojmu *pravdivý*) nezávislý od názoru príslušníkov našej kultúrnej vrstvy.

Teraz sa však tomuto problému nebudem venovať. Ponechám bokom aj problém, ako si môže byť Putnam, ktorý pred tridsiatimi rokmi propagoval myšlienku „pojmových zhlukov“, taký istý vlastnou identitou pojmov. Pripustíme, že v nejakom prijateľne širokom zmysle skutočne *chcem* nahradiť staré pojmy novými. Chcem odporučiť, aby sme „lepšie“ vysvetľovali ako „začnú sa nám javiť lepšie“ – nie ako istý druh „analýzy významu“, ale ako odpoveď na otázku „Čo rozumieš pod pojmom „lepšie“?“, čo viac zodpovedá častiam uvedeným pod I.-V., než keby sme tento pojem vysvetľovali ako „bližšie k tomu, aký je svet v skutočnosti“ alebo ako „bližšie k tomu, ako to vidí Boh“, ako „bližšie k faktom“ či ako „bližšie k idealizovanej racionálnej akceptovateľnosti“.

Z dôvodov, ktoré súvisia s „falošnými naturalistickými predstavami“, nemôžu byť tieto moje vysvetlenia ani mnou uprednostňovaná alternatíva výrokmí vypovedajúcimi o nevyhnutných a dostačujúcich podmienkach pre to, aby názor, teória, stratégia či praktický postup boli lepšie. No ak sa raz vzdáme hľadania takýchto podmienok – ak si uvedomíme, že normatívne termíny ako „pravdivý“ a „lepší“ nepdliehajú definícii –, vytvorí sa široký priestor pre diskusiu o tom, ktoré vysvetlenia prinášajú viac problémov, než ich riešia. Domnievam sa, že moje vysvetlenie pojmu „lepší“ ako „my v našej najlepšej podobe“ (pričom pojmy „my“ a „najlepší“ chápeme už uvedeným spôsobom) prináša menej problémov ako Putnamove vysvetlenie tohto pojmu v zmysle „idealizovanej racionálnej akceptovateľnosti“.

¹⁵ Význam výrazu „naše dnešné kritériá toho, v čom spočíva racionálne presvedčovanie“ je v tom, že musíme počítať aj s možnosťou, že nacisti či obyvatelia mimozemských galaxií rozlišujú medzi presvedčovaním a silou iným spôsobom než my. Pri rozhodovaní o tom, či použiť výraz „sa nám začali javiť lepšie“, a nie napríklad „nám boli vnútené v procese vymývania mozgov“, záleží práve na týchto našich spôsoboch.

¹⁶ Znamená to, že musíme počítať aj s možnosťou, že by sme sa v procese racionálneho presvedčovania mohli stať nacistami? Áno. Nie je to o nič nebezpečnejšie ako počítať s možnosťou, že by sme sa v procese racionálneho presvedčovania mohli vrátiť späť k aristotelovsko-ptolemaiovskej kozmológii. Ani jedna z týchto možností nie je veľmi pravdepodobná, ale vylúčenie ktorejkoľvek z nich tvorí súčasť toho, čo mienime pod „intoleranciou“.

Putnam sa nazdáva, že by môj metafizofický postoj mohol byť takýto: áno, môj pojem je nový a odlišný, ale stará vlastnosť nášho starého pojmu, ktorú si tak ceníte, je *zlou* vlastnosťou. Jeho rekáciou na „je to však zlá vlastnosť“ bude, že sa opýta: „Čo však môže znamenať „zlý“ okrem „založený na nesprávnom metafyzickom obraze“? A ako môže relativista hovoriť o *správnom* a *nesprávnom* metafyzickom obraze?“ ([1], 22). Celkom súhlasím s tým, že relativista takto nemôže hovoriť – a teda ani ja. Ale prečo by som mal ja či onen obetný baránok zvaný „relativista“ vysvetľovať pojem „zlý“ v duchu metafyzických obrazov? Existujú najrôznejšie prípady, kedy hovoríme, že náš pojem niečoho treba zmeniť, že staré inštitúcie treba opustiť – nie z metafyzických dôvodov, ale z dôvodov, ktoré sa v závislosti od kontextu nazývajú „etickými“, „praktickými“ či „politickými“. Predstavme si napríklad feministický návrh, aby sme v mene bohatšej, rozvinutejšej, šťastnejšej spoločnosti bez diskriminácie žien zmenili – spočiatku proti našim intuíciam – pojmy, ktoré používame pri určovaní sociálnych rolí. Alebo si predstavme hocikaké iné sociálne hnutie, ktoré na námietku: „Ale to, čo tvrdíte, protirečí nášmu bežnému spôsobu myslenia!“ odpovedá: „No a čo? Vyskúšajme nejaké nové spôsoby myslenia! Možno sa nám budú páčiť! Možno sa ukáže, že našim záujmom a hodnotám – aj starým známym, aj niektorým novým, ktorých nie sme si ešte celkom vedomí – poslúžia lepšie“.¹⁷

Táto analógia so sociálnymi hnutiami, ktorá vyzýva zbaviť sa starých pojmov, je mojou odpoveďou na protirortyovský argument, ktorý Putnamovi pripísal B. Williams: „[Rortyho názory] sa jednoducho rozpadajú. Ako keby Rortymu robilo potešenie tvrdiť, že správny opis sveta (pre nás) závisí od toho, čo pokladáme za výhodné povedať, a že ak by sme – ako Rorty pripúšťa – pokladali za výhodné tvrdiť, že veda odhaľuje už existujúci svet, potom už neexistuje stanovisko, z ktorého by Rorty mohol tvrdiť – čo však tiež robí –, že veda v skutočnosti neodhaľuje už existujúci svet, ale že ho (viac alebo menej) konštruje.“¹⁸

Williams tu, pravda, kladie na jednu úroveň Goodmannove a Putnamove tvrdenie, že „svet neexistuje *istým* spôsobom“, s imaginárnym tvrdením, že predtým, než sme ich „vynašli“, dinosaury ani atómy nejestvovali; toto posledné tvrdenie nie je vôbec obsiahnuté v zásadách uvedených pod I.-V. To je však iný problém. Ja sa chcem radšej vyjadriť k problému, ktorý Williams nastoľuje v súvislosti s výhodnosťou. Podľa toho, čo hovorí, sa mi zdá, že mi stačí iba rozlíšiť medzi tým, čo pokladáme za výhodné povedať teraz, a tým, čo by mohlo byť ešte výhodnejšie. Nech je výhodnosť myšlienky, že „svet existuje *istým* spôsobom“, v rámci kultúry presvedčenej o platnosti uvedených zásad I.-V. potlačená ešte väčšou výhodnosťou myšlienky, že tomu tak nie je. Stanovisko, na základe ktorého môžem tvrdiť, že táto druhá myšlienka je azda ešte výhodnejšia, je známym stanoviskom amatéra alebo pragmatického sociálneho reformátora: „Uvidíme, čo sa stane, keď to skúsime takto“. Pokiaľ ide o pragmatizmus, metafizofickou otázkou je, či vo vede a filozofii máme ako kritérium používať niečo iné ako výhodnosť. Williams i Putnam (aspoň v časti, o ktorej tu hovorím) zrejme predpokladajú, že jedinou silou, ktorá by nás mohla dostať zo spárov momentálnej výhodnosti, je niečo, čo nemá s výhodnosťou nič spoločné – čosi ako „metafyzický obraz“. No to, čo nás dostane zo spárov momentálnej výhodnosti, je práve nádej na ešte väčšiu výhodnosť.

¹⁷ Moja zmienka o záujmoch a hodnotách, ktoré si ešte neuvedomujeme, bola odvolaním sa na Deweyovu tézu o „kontinuu medzi prostriedkami a cieľmi“ – na myšlienku, že človek zmení čokoľvek chce, ak zistí, čo sa stane, ak sa raz pokúsi získať, čo raz chcel. Putnam a ja sme vášnivými odporcami tejto tézy.

¹⁸ Citát je z Williamsovej recenzie práce *Realism with Human Face* v *London Review of Books* 11 (november 1989). O týchto Williamsových slovách R. Dworkin hovorí, že sú stručným vyjadrením „Putnamovej zničujúcej kritiky [Rortyho]“. O ďalších dôvodoch, prečo Dworkin považuje môj názor „za filozofický mišmaš“, pozri jeho štúdiu *Pragmatism, Right Answers and True Banality* v knihe *Pragmatism in Law and Politics*. Vyd. M. Brint a W. Weaver, Bouldr, Colo., Westview Press 1991.

Skrátka, mojou taktikou, ako sa vyhnúť ťažkostiam, do ktorých sa „relativista“ tým, že všetko vzťahuje k sebe, neustále dostáva, je presunúť všetko od epistemológie a metafyziky k politike, od nárokov na poznanie k návrhom, čo by sme mali skúsiť. To je podľa mňa práve tá stratégia, ktorú by sme sa mali snažiť si osvojiť, ak sme pragmatistami v zmysle uvedených zásad I.-V. Putnam ju však neprijíma a ja naozaj neviem, prečo. Zdá sa mi, že v poslednom momente sa stáva intuitivistom. Hoci z rovnakých dôvodov ako ja odmieta odvolávanie sa na intuíciu ako spôsob opätovného posilnenia metafyziky (viď jeho kritiku Kripkeho a D. Lewisa ([1], 38-40)),¹⁹ celkom spokojne sa na ňu odvoláva, keď vyvracia „relativistu“.

V jednej časti ([1], 24-25) Putnam uznáva možnosť, že by „sme sa správali lepšie, keby sme sa stali rortyovcami – možno by sme boli tolerantnejší, menej náchylní podliehať rôznym formám náboženskej intolerancie a politického totalitarizmu“. To je presne tá možnosť, ktorú mám na mysli. Je to tiež – ak Deweya chápem správne – Deweyove pragmatické zdôvodnenie pragmatizmu a najmä názorov zhrnutých v zásadách I.-V. No Putnam neberie toto „politické“ stanovisko vážne. Pýta sa: „Ak je našim cieľom tolerancia a otvorená spoločnosť, nebolo by lepšie obhajovať ich priamo, a nie dúfať, že sa dostavia ako vedľajší efekt zmeny v našom metafyzickom obraze sveta?“ Rozhodne ma však – rovnako ako Deweya – nemôže obviňovať z predstavy, že pohrávanie sa s pojmami ako „skutočnosť“ (fact of the matter), „lepší“, „racionálna akceptovateľnosť“, atď. – teda to, čo my, profesori filozofie, robíme – je jediným, alebo dokonca základným prostriedkom, ako propagovať či dosiahnuť toleranciu a otvorenú spoločnosť. Je to iba ďalšie postrčenie v správnom smere – čosi ako skromný malý príspevok k sociálnemu pokroku, na ktorý si do istej miery okrajová akademická disciplína môže trúfať. Áno, iba niekto, kto považuje filozofiu za piedestál, na ktorom spočíva kultúra, by žiadal viac.

Putnam uzatvára (na čo má podľa mňa veľmi málo dôkazov), že je „pravdepodobnejšie“, že „Rorty si aj tak väčšinou skutočne myslí, že metafyzický realizmus sa mylí. Budeme na tom lepšie – v tom zmysle, že budeme mať menej nesprávnych presvedčení –, ak mu budeme načúvať; to je však, pravdaže, niečo, o čom nemôže pripustiť, že si to skutočne myslí. Skrátka, domnievam sa, že pokus tvrdiť, že „z Božieho hľadiska neexistuje žiadne Božie hľadisko, je tu stále pod všetkými tými krycimi vrstvami prítomný“ ([1], 25). Neviem si predstaviť, aký je podľa Putnama rozdiel medzi metafyzikofickým statusom toho, čo hovorím ja (napríklad o pojme „lepší“ v časti, ktorú Putnam považuje za takú zúrivu antiintuitivistickú), a metafyzikofickým statusom Putnamových vlastných zásad obsiahnutých v I.-V. Prečo je moje počínanie pokusom postulovať Božie hľadisko, a jeho nie? Vykresľuje Putnam postulovaním princípov I.-V. „metafyzický obraz“? Mal som vedieť, že keď navrhoval určité alternatívne kultúrne normy a kritériá (napríklad, aby sme z našej konverzačnej a pedagogickej praxe odstránili posledné zvyšky metafyzického realizmu), robil to, čo nazýva „kritikou prijatých kultúrnych noriem a kritérií“. Mal som vedieť, že ja robím takmer to isté.

Putnam však tvrdí, že keď propagujem novú kultúrnu prax a keď tvrdím, že táto nová prax je racionálnejšia a že nám umožňuje získať pravdivejšie presvedčenia, ako boli tie predchádzajúce, používam „tieto sémantické a epistemologické adjektíva ... emocionálne“ ([1], 24). Podľa Putnama tvrdím, že moje názory sú „filozoficky užitočnejšie“ ako názory, ktoré kritizujem, a tým upadám do „hermeneutického diskurzu (t. j. do oblasti rétoriky)“. Tu sa môžem opäť iba opýtať, v čom je podľa neho rozdiel medzi jeho a mojím metafyzickým postojom. Podľa mňa i podľa tých, čo zúria, ak nás s Putnamom niekto čo i len spomenie, robíme takmer to isté. Podľa Putnama však robíme niečo celkom odlišné a ja neviem, prečo.

¹⁹ Pozri aj moje poznámky k Lewisovmu pojmu „výnimočných objektov“ (elite objects) na s. 7-12 práce *Objectivity, Relativism and Truth*.

Až doteraz som podrobneboval neúprosnej kritike Putnamove *ipsissima verba*; táto stratégia má síce svoje prednosti, ale odvádza nás od širších, nie až takých subtlých, ale dôležitejších problémov. Na záver sa teda vrátim k mojej staršej myšlienke, že v pozadí Putnamovej kritiky je jeho antipatia voči predstave, že ľudia sú iba zložitými zvieratami, a moja vášnivá záľuba v nej. Táto myšlienka sa dá rozvíjať, keď si znovu všimneme Putnamovu štúdiu z r. 1983 *Why Reason Can't be Naturalized*.

Putnam tu ako jeden z príkladov „naturalistického výkladu rozumu“ uvádza „odvolávanie sa na Darwinovu evolúciu“. Má na mysli predstavu, že evolúcia nás sformovala tak, že dokážeme hľadať pravdu – že príroda múdro vytvorila živú bytosť, ktorá nielen že s ňou múdro vychádza, ale ju aj správne vysvetľuje. Putnam odmieta túto predstavu z tých istých dôvodov (opäť sú to zásady I.-V.), pre ktoré by som ju odmietol aj ja. Moje chápanie pojmu „darwinovský“ nemá nič spoločné ani s predstavou o hľadaní pravdy, ani s dosahovaním nejakého cieľa, ktorý nám určila Príroda.²⁰

No potom, čo sa vysporiadal s evolučnými epistemológmi, Putnam pokračuje a kritizuje Foucaulta a mňa ako kultúrnych relativistov, ktorí chcú obsah pojmu „lepši“ zredukovať na konsenzus, a preto nemôžu podrobiť racionálnej kritike práve prevládajúci konsenzus. Nebudem sa tu zaoberať otázkou, či nás tu Putnam chápe správne, radšej hneď prejdem k morálnym zásadám, ktoré Putnam načrtáva v poslednom paragrafe svojej štúdie; sú to morálne zásady stručne zhrnújúce pohľad vyplývajúci z nášho odmietnutia omylu, ktorého sa dopúšťa evolučný epistemologizmus i kultúrny relativizmus, „redukcionizmus i historizmus“. Putnam hovorí: „Uznajme, že jednou z našich základných sebakonceptualizácií, jedným z našich základných ‚sebaopisov‘, ako by povedal Rorty, je, že sme *mysliace bytosti* a že *ako* takí sme zameraní na to, že existuje *akási* pravda, akási správnosť, ktorá je podstatná, a nie iba ‚nevy počítateľná‘. To znamená, že neexistuje nič, čo by vyločovalo normatívnosť“ ([2], 246).²¹

Predstavu o „akejsi podstatnej správnosti“ je bodom, v ktorom sa s Putnamom rozchádzam. Nemám v láske ani evolučnú epistemológiu, ani redukcionizmus, ale domnievam sa, že Putnam kladie otázku „Môžeme stanoviť nevyhnutné a dostatočné podmienky používania normatívnych výrazov?“ na jednu úroveň s otázkou „Poukazuje naše bežné používanie normatívnych výrazov na to, že existuje ‚akási podstatná správnosť‘ (alebo, ako hovorí Putnam ďalej, že ‚správnosť alebo nesprávnosť toho, čo hovoríme, nepatí iba tu a teraz)‘?“ ([2], 247).

Moja odpoveď na obe otázky je „nie“. Myslím, že z neredukovateľnosti jednej množiny výrazov na druhú nevyplýva nič o podstatnosti či mimočasovosti správnosti. Ďalej sa domnievam, že správnosť či nesprávnosť toho, čo hovoríme, *platí* iba tu a teraz. Myšlienke správnosti mimo určitého miesta nemožno dať žiadny obsah bez toho, aby sme znovu neupadli do metafyzického realizmu – aby sme teda nepopierali aspoň jednu alebo i viacero zo zásad I.-V.

Jediným spôsobom nášho používania pojmu „pravdivý“, ktoré nie je poplatné ani výkladu jeho potvrdzujúcej sily na základe zdravého rozumu, ani jeho výkladu, podľa ktorého je tento

²⁰ Dewey dôsledne kritizoval Spencerovu tézu o tom, že takýto cieľ existuje, vo svojom diele *The Philosophical Work of Herbert Spencer*: „Keďže jeho [Spencerove] ‚prostredie‘ bolo iba iným pomenovaním ‚prírody‘ metafyzikov, jeho procesy mali určitý pôvod, určité vlastnosti a určitý cieľ. V myslení Spencerových súčasníkov evolúcia ešte stále smeruje k ‚jedinej, vzdialenej božskej udalosti‘ – ku konečnosti, stálosti“. (The Middle Works of John Dewey, zv. 3 (1903-1906), s. 208). Z tohto hľadiska možno Peirca (a azda aj B. Williamsa) považovať za „Spencerových súčasníkov“.

²¹ O kritike Putnamovej kritiky výkladov pravdy založených na jej nevy počítateľnosti pozri moju štúdiu *Putnam and Truth*, ktorá vyjde v najbližšom čase v práci *Philosophy and Phenomenological Research*.

pojmom nevypočítateľný, je ten, ktorý som kedysi nazval „obozretným“ (cautionary) používaním tohto pojmu.²² Je to použitie, ktoré nachádzame v takých vetách, ako „Vaše argumenty spĺňajú všetky naše súčasné normy a kritériá a proti vášmu tvrdeniu nemôžeme nič namietat“, ale to, čo hovoríte, predsa len možno nie je pravda“. Považujem toto obozretné používanie daného pojmu za gesto voči budúcim generáciám – voči „lepšej podobe nás samých“, ktorým sa opak toho, proti čomu, ako sa nám zdá, dnes nemožno mať námietok, možno bude vďaka zodpovedajúcim prostriedkom zdať lepší. Putnam v tom vidí ešte niečo viac – to isté záhadné „niečo viac“, ktoré ho núti k tvrdeniu, že hovoriť seriózne realisticky znamená hovoriť o prítomnosti či neprítomnosti onej „skutočnosti“.

Nevidím žiadny problém, pokiaľ ide o miesto noriem vo svete faktov, pretože sa domnievam, že vznik živých bytostí používajúcich jazyk a rozvoj ich činností riadených normami sa dá ľahko vysvetliť v darvinovskom duchu. Táto vysvetliteľnosť sa vôbec nemusí cítiť ohrozená neredukovateľnosťou, tak ako sa užitočnosť zaujatia toho, čo Dennett nazýva „intencionálnym postojom“, k istým živým bytostiam a strojom nemusí cítiť ohrozená neredukovateľnosťou intencionálneho na ne-intencionálny diskurz. (Alebo, aby sme použili známy Putnamov príklad, užitočnosť hovorenia o hranatých kolíkoch a okrúhlych dierach sa nemusí cítiť ohrozená fyzikou častíc.) Putnamovo tvrdenie, že „rozum sa nedá naturalizovať“, sa mi preto zdá byť dvojznačné: na jednej strane je tu nesporná pravda, pokiaľ ide o neredukovateľnosť, a na druhej nesprávne tvrdenie, že darvinovské rozprávanie necháva v stavbe kauzálneho vysvetlenia trhlínu.

Keď Putnam hovorí, že „rozum je transcendentný aj imanentný“, môžem s ním súhlasiť, pretože pod „transcendentným“ môžem myslieť iba „presahujúci našu súčasnú prax gestom v smere naše budúcej praxe, ktorá môže byť odlišná“. Putnam však nemá na mysli toto, pretože podľa neho uvedené tvrdenie znamená, že „filozofia ako reflexia závislá na kultúre a ako spor o večných otázkach je v čase a zároveň vo večnosti“ ([1], 247). Podľa mňa si Putnam pri vyvodzovaní tohto záveru mylí možnú transcenciu súčasnosti budúcnosťou s nevyhnutnou transcenciou času večnosťou. Všeobecnejšie povedané, podľa mňa si mylí to, že kvôli problémom, ktoré máme s našimi súčasnými presvedčeniami a túžbami, dokážeme riskovať všetko (vrátane našich súčasných noriem a kritérií zaručenej tvrditeľnosti), s našou schopnosťou dospieť k správnosti, ktorá „neplatí len tu a teraz“.

Týmto by som chcel podporiť moju predbežnú predstavu, že to, v čom sa s Putnamom skutočne rozchádzame, je odpoveď na otázku, čo sa dá zachovať z tradície realizmu, ak súhlasíme s postojmi obsiahnutými v I.-V. Putnam sa domnieva, že tieto postoje pripúšťajú predstavu akejsi ne-lokálnej a ne-pominuteľnej správnosti, akú nám poskytuje náboženstvo a filozofia realizmu. Ja sa nazdávam, že tieto postoje sú zaujímavé iba tým, že nás vyzývajú, aby sme sa zaobišli bez tejto predstavy, aby sme experimentovali s tým, čo Sartre nazval „dôsledným ateizmom“, t.j. s obrazom nás samých (t.j. nás, sentimentálnych liberálov), čo sme rovnako priestorovo ohraničení a pominuteľní ako ktorýkoľvek iný živočíšny druh, zato však o nič horší.

Putnam, filozof, z ktorého prác som takmer tridsať rokov nesmierne čerpal, veľkodušne nazýva naše diskusie „veľmi plodnou pokračujúcou výmenou názorov“ ([1], 19). Dúfam, že táto stať prispeje k tomu, aby táto výmena pokračovala.

Z anglického originálu RICHARD RORTY: *Putnam and the Relativist Menace* preložila Ľubica Hábová

²² Pozri *Objectivity, Relativism and Truth*, s. 128.

- [1] PUTNAM, H.: Realism with Human Face. Cambridge, Mass., Harvard University Press 1990.
- [2] PUTNAM, H.: Realism and Reason. Cambridge, Cambridge University Press 1983.
- [3] PUTNAM, H.: Representation and Reality. Cambridge, Mass., MIT Press 1988.

ČASOPIS O DEJINÁCH SPOLOČNOSTI

HISTORICKÁ REVUE

KTO SI VIE SPRÁVNE VYBRAŤ, VYHRÁVA.

Kto v dnešnej záplave časopisov a novín hľadá serióznosť a rozhodne sa pre HISTORICKÚ REVUE, vyhráva dvojnásobne. HISTORICKÁ REVUE sústreďuje okolo seba všetkých slovenských i mnohých zahraničných historikov a prostredníctvom ich sond do tajov našich a svetových dejín umožňuje populárnou formou rozširovať vedomosti a kultúrny obzor celej Vašej rodiny.

Je to časopis, ktorého hodnotu nemôže zničiť čas, pretože čas je jeho obsahom.

HISTORICKÁ REVUE je pre Vás výhodná aj z finančného hľadiska: za 140,- Sk získate ročne 440 ilustrovaných strán knihy veľkého formátu s bohatým obsahom, ktorej cenovo nemôže konkurovať žiadna publikácia podobného rozsahu.

Vydajte sa za dobrodružstvom poznávania a už dnes si objednáajte HISTORICKÚ REVUE na rok 1993. Nezabudnite na Ciceronov výrok: „Neviedieť, čo sa stalo predtým, než si sa narodil, znamená toľko, ako ostať dieťaťom.“

Objednávky posielajte na adresu:

HISTORICKÁ REVUE

Čs. parašutistov 17

831 03 Bratislava