

PRECHÁDZKA POSTMODERNIZMOM: NA PRAGMATICKÝ SPÔSOB

Dialóg s Richardom Rortym

Naša geopolitická poloha nie je ničím, na čo sa musíme len s'ťažovať. K strednej Európe patrí predsa aj Viedeň, mesto, ktoré už dve storočia priťahuje najpodnetnejšie mysle vedy, umenia a učnosti. V lete minulého roku prednášal vo Viedni v Inštitúte pre výskum človeka Richard Rorty, doyen európskej filozofie a „guru“ súčasného pragmatizmu. Jeho pobyt vo Viedni využil Európsky kultúrny klub a pozval ho prednášať i do Bratislavy.

Richard Rorty je dnes nepochybne najprovokatívnejším filozofom sveta. Prekvapuje však svojou vyrovnanosťou a vážnosťou. Oboje sa k nemu zároveň hodí a nehodí.

Hodí sa to k nemu, pretože je v súlade s morálnym pátosom amerického filozofovania, ako sa odráža aj v Rortyho majstrovských dielach. Na druhej strane však čitatelia Lingvistikého obratu (1967), nehovoriac už o knihe Filozofia a zrkadlo prírody (1979), vedia, že ide o subverzívne myslenie znehodnocujúce ústredné aspirácie európskej filozofickej tradície, a preto by mohli očakávať, že hlas toho, ktorý spolu s J. Deweyom, M. Heideggerom a L. Wittgensteinom, J. Derridom a D. Davidsonom prelamuje pancier stáročných, hlboko zakorenených predsudkov a konvencií, bude znieť útočnejšie a jednoznačnejšie. Povedala by som, že Rortyho vyrovnanosť je darom pragmatizmu, ktorý je umením nevyhýbať sa protirečeniam, ktorý však nehľadá za nimi násilne ani jednotu, a ak, tak vždy vie o jej provizórnosti, a preto z mnohých teórií vyberá tú najužitočnejšiu.

Pragmatická metafyzika vychádza zo skúsenosti, ktorá už nie je tiesnená hľadaním istoty. Rorty vie, že koniec koncov všetky naše konceptuálne schémy zlyhávajú zoči-voči nuansám a komplexnosti nezastaviteľného prúdu života a že to, čo nazývame „skutočnosťou“, v mnohom závisí od našej interpretácie.

A vážnosť Richarda Rortyho súvisí i s tým, čo nazýva „liberálnou iróniou“, teda s vedomím kontingentnosti našich ústredných presvedčení, ba kontingentnosti nášho Ja. Liberálny ironik vie, že pravdy nenachádzame už hotové, že ich vytvárame, že hranice žánrov a tradičných akademických disciplín sú pohyblivé a že každé „univerzálné“ je situované. Liberálny ironik tak problematizuje a sponchyňuje všetky kultúrne „danosti“.

Richard Rorty, kedysi analytický filozof, dnes hľadá súvislosti medzi pragmatizmom, hermeneutikou, lingvistickou analýzou, dekonštrukcionizmom a kognitívnou vedou. Hľadá teda strednú cestu pre sociálne vedy, priestor medzi explanáciou a interpretáciou. Nadväzujúc predovšetkým na Deweyovu kritiku filozofického fundamentalizmu, Rorty sa podieľa na prekonávaní skostnatených abstrakcií modernej metafyziky a epistemológie. A práve toto úsilie približuje niektoré z prúdov súčasnej filozofie k pochopeniu naliehavých problémov nášho obyčajného života.

Emma Nežinská

„Niet nijakého zaujímavého rozdielu medzi stolmi a textami, medzi fotónmi a básňami. Pre pragmatistu sú to všetko len stále možnosti pre používanie, a teda pre nové opisy, rein-

terpretácie, manipuláciu... A z času na čas nám významný lekár alebo fyzik poskytne nový slovník, ktorý nám umožní robiť mnoho nových a zázračných vecí.“

R. Rorty: Dôsledky pragmatizmu

*Pán profesor, ste skutočne veľkým menom vo filozofii 20. storočia, rovnako veľké sú však i vaše „hriechy“ voči Filozofii, tej s veľkým F, alebo, trochu pesnejšie, voči modernej metafyzike. Pán profesor, ste to vy, kto kladie znepokojujúce otázky, týkajúce sa vier a presvedčení zdravého rozumu, uznávaných hodnôt a obvyklých spôsobov správania sa. Pravda, vašim najväčším „previnením“ je tvrdenie, že večné univerzálne pravdy, ktorým nás učia, sú len konštruktami. To znamená, že pravdu vytvárame my a že existuje mnoho právd. Z vašej filozofie vyplýva, že diskurzívne myslenie nie je nevyhnutne poznávaním a že hľadanie dôsledkových vzťahov medzi tvrdeniami nie je jediným, o čo by sa filozofi mali zaujímať. Nie je to dost' na to, aby ste boli exkomunikovaný z radov rešpektovaných akademikov? Dôrazne spochybňujete ideu **philosophia perennis**. Ste za rebela považovaný aj doma, v USA?*

Áno, určite som považovaný za niekoho takého... Nie práve za nechut' voči idei **philosophia perennis**, ale za pochybnosti vznášané voči tomu, čo sa nazýva vôľou k pravde, trvajúcim subjektom, hľadaním istoty a esencializmom. Esencializmus bol v mnohých ohľadoch užitočný, povedzme, v hľadaní elegantných matematických vzťahov medzi komplexnými pojmami. No ak ho aplikujeme na ľudské záležitosti – v antropológii a v histórii –, je podozrivý. Nahradenie rozprávania teórieou sa ukázalo neplodné pri úsilí porozumieť sebe samým a iným. Vráťme sa však k **philosophia perennis**. Mám pochybnosti o filozofii ako profesii, ako disciplíne, nie o idej filozofie.

Nie je to však skepsa voči filozofii ako žánru, ktorý je už dávno obviňovaný z toho, že sa odvracia od času a zmeny, že nestačí na jemnosti a odtiene, odlišnosti a osobitosti, teda na to, čo koniec koncov utvára individuálne bytie človeka? Ved' filozofia, ako sa zvyčajne chápe, pozostáva z abstrakcií, redukcií a iných podobných legitímnych deformácií.

Nemyslím, že filozofia zlyhala práve v tomto. Myslím, že od filozofie sa ani nečakalo, že bude robiť to, čo ste spomínali. Od filozofie sa čakalo, že sa bude špecializovať na abstrakcie. Diela veľkých metafyzikov boli pokusmi povzniesť sa nad pluralitu javov v nádeji zazrieť niečo **reálneho**. Cieľom človeka, ako sme už spomenuli, je pochopiť tento metafyzický pud smerujúci k teoretizovaniu alebo k „definitívnemu“ slovníku, ktorý však nikdy nemôže byť definitívny. No my pravdepodobne **potrebujeme** takýto žánr alebo niečo podobné, pretože značná časť dejín toho, prečo myslíme tak, ako myslíme, musí byť prerozprávaná na základe výkonov minulých generácií špecialistov na abstrakcie. Takže potrebujeme expertov na dejiny abstrakcií. A tých môžete nazvať hoci aj filozofmi.

A nie je to tak, že vývin filozofie, čo ako kľukatý, smeruje k tomu, že sa stále viac uvoľňuje jej hranice a smeruje k „zmiešaným“ alebo k „literárnejším“ formám, ktoré rozkladajú typy rozprávania charakteristické pre metafyziku?

Tak teda, Derrida sa učí od Heideggera a Heidegger sa učí od Nietzscheho. Derrida sa stále zaoberá vecami, ktoré trápili Heideggera, t. j., medzi iným aj tým, ako kombinovať iróniu a teoretizovanie. Mnohí z filozofov, ktorí sú pre mňa dôležití, sa pokúšali kombinovať „nivelizujúci pohľad filozofa“ s istými veľmi špecifickými obrazmi.

To znamená, že filozofia žije z inej filozofie a je skôr vzťahom k predchodcom než k Pravde. Dobrou ilustráciou tejto perspektívy sa mi zdá vaše ironické metaforické vyjadrenie, že „Heidegger stáča nietzscheovské víno do kantovských sudov“.

A viete, že napr. Derridove staršie práce sú oveľa „tradičnejšie“ a oveľa profesionálnejšie než tie zo súčasnosti? Postupne sa jeho písanie stávalo excentrickejšim, osobnejším, originálnejším. No i tak, je veľmi ťažko nebyť metaforickým. Derrida sa usiluje privatizovať svoje filozofické myslenie a to ruší napätie medzi iróniou a teoretizovaním. Chce vytvoriť nový štýl, niečo nesúmerateľné s jeho predchodcami. To však neznamená rozloženie filozofie ako takej. Nie, myslím, že aj keď rozbijeme inštitúciu, prirodzene sa opäť obnoví, pretože je tu taká tradícia. Nezáleží veľmi na tom, ako ju nazveme – povedzme – povedzme, že ide o vedeckú tradíciu. Je to však rad textov, začína kdesi u Grékov; a ak tu chceme porozumieť neskorším, musíme čítať tie, ktoré im predchádzali. A niekto musí túto genealógiu textov poznať. A aj keby sme zrušili všetky oddelenia filozofie, skôr alebo neskôr sa znovu objavia experti na tieto texty.

Pragmatizmus ako americká filozofia par excellence bol vždy schopný absorbovať a neutralizovať extrémny moderný myslenia. Jeho anti-špekulatívna metóda štastne spájala nominalizmus, utilitarizmus a pozitívizmus. Nenárokuje si poznať „odpovede“ a „riešenia“, ustanovil sa ako výzva k ďalšej myšlienkovj práci. Predsa sa však vo vzťahu k minulosti pridrža istej segregáčnej ideológie: niektoré texty akceptuje ako zasluhujúce si názov filozofie a iné sú odmietnuté ako „len literatúra“. Prečo sú vlastne inštitucionálna filozofia a profesionálni filozofi takí úzkostliví, keď ide o rešpektovanie alternatívnych foriem expresie? Akoby tu rozhodovali byrokratické kritériá „vhodnosti“ a prsnosti. Je však zrejmé, že za týmto fenoménom musia byť i jemnejšie intelektuálne a iné dôvody...

Vo vzťahu k filozofii je to do značnej miery vecou toho, že sme sa zbavili nádeje prekonať roztržku medzi súkromným a verejným. V určitom momente sa zdalo, že marxizmus ukázal, ako spojiť seba-tvorbu a sociálnu zodpovednosť. Takže je to do značnej miery záležitosťou súkromného a verejného slovníka, „literárnych“ a „filozofických“ kritérií. A niet nijakých vopred daných kritérií, ktoré by oddeľovali Fenomenológiu ducha od Hľadania strateného času... Nie je však ani ľahké dať ich do jednej priehradky. A tiež si nemôžeme myslieť, že súčasný súbor žánrov vyčerpáva všetky možnosti. Hranice žánru sa dajú vždy rozšíriť. V tomto zmysle Derrida vo svojom diele Postcard urobil pre dejiny filozofie niečo podobné ako urobil Proust pre svoj životný príbeh. Odmietal pravidlá stanovené niekym iným ako definitívny slovník. Je jeho rekontextualizácia predchádzajúcej filozofie filozofiou? Na druhej strane si však z čisto praktického hľadiska nemyslím, že niektoré z týchto delení by bolo v akomkoľvek ohľade umelejšie než zatriedenie oných kníh v knižnici. Veď nikto nemôže čítať všetky knihy. A musíte sa podriať istým záujmom. A je tu séria udalostí, ktorú nazývame dejiny románu, a je tu iná séria udalostí po Kantovi, ktorú nazývame nemecký idealizmus. A už čítanie kníh patriaci k jednej z týchto sérií udalostí zaberie tak veľa času, že je veľmi nepravdepodobné, že človek bude mať záujem o čítanie kníh z obidvoch sérií. Nemyslím, že by na špecializácii bolo niečo obzvlášť zlé.

Podľa vašej interpretácie je teda trvalá existencia filozofie – či už má, alebo nemá čo povedať k záležitostiam človeka – zaistená. To znamená, že žáner, ktorý je tak dôkladne vtiahnutý do intertextuálnych hier, sa nemôže stratiť.

Nie, nemyslím si, že by sa mohol stratiť. Nemyslím si, že by sa ktorýkoľvek daný obraz filozofie mohol úplne znehodnotiť. Samozrejme, Hobbesov a Lockov obraz filozofie sa Hegelovi zdal zastaralý a Schellingov obraz filozofie bol zastaralý pre Russella a Wittgenstei-

na, atď. No keď to porovnáme s nadväznosťou rozhovorov, ktoré obyčajne vedieme, tak sú to postupné a pomalé zmeny.

Postupnosť a kontinuita patria k význačným charakteristikám pragmatizmu, vyhýbajúcemu sa diskontinuitám, strnulým opozíciám, jednoznačnému áno a nie. V bohatosti vašich pojmových rozprávaní však predsa len zostáva jedna polarita zachovaná. Mám na mysli polaritu verejného a súkromného. Ba dokonca toto rozlíšenie ešte i zdôrazňujete...

Dôvod, prečo trvám na tomto rozlíšení, je v tom, že filozofia preceňovala samu seba, keď sa pokúšala v jednom projekte, jedným slovníkom uspokojiť naše náboženské inštinkty, ako aj našu potrebu verejnosti.

Mohli by ste nám bližšie objasniť pojem „konečného“ slovníka? Veľmi často ho používate a teda hrá vo vašom myslení zrejme kľúčovú úlohu.

...naše konečné slovníky sú práve slová, ktorými žijeme; tie zdôvodňujú naše konanie, naše životy. Rozprávame naše príbehy týmito slovami, vraciame sa k nim, keď sa dostávame do pochybností. Nič nemôžeme robiť mimo nich. A súčasťou týchto konečných slovníkov sú také flexibilné termíny ako „právo“ a „krása“; a potom sú tu aj tradičnejšie a masívnejšie termíny ako napr. „kresťan“, „slušnosť“, „pokrokovosť“.

U nás by to mohol byť termín „Slovensko“, „tradícia“ a samozrejme aj tie, čo ste spomínali.

A myslím, že jednou z prítlačlivých črt modernej spoločnosti je to, že ľudia su stále ochotnejší povedať „Sme občania, členovia tej istej politickej komunity, i keď naše konečné slovníky, význam, ktorý dávame našim životom, majú len veľmi málo spoločného.“ Začalo to náboženskou toleranciou pred pár storočiami a dnes sme dosiahli bod, keď sa dá povedať: „Vidíte, nemáme vôbec nič spoločného okrem rešpektu voči spoločenstvu ako celku, ako subjektu politickej diskusie.“ A to sa mi zdá zdravým znamením. Z tohto hľadiska možno vymedziť i miesto pre filozofiu. Existuje totiž bod, kde sa verejné a súkromné stretávajú. Tento bod sa nazýva filozofia.

To vlastne môžeme považovať za produktívnu a pozitívnu stránku postmoderného hesla „Všetko je dovolené“. Plne sa stotožňujem s vašim názorom, že takto pochopená filozofia sa môže stať jednou z ciest zmeny a obohacovania konečného slovníka, zvlášť toho, ktorý sa týka našich morálnych predsvedčení. Len takto si môžeme osvojiť nové viery a presvedčenia, ktoré prináša so sebou neskorá modernita a ktoré sa nedajú vysvetliť sladkobôlnym romantickým slovníkom a jeho nainými zvučnými slovami, ako sú „prírodný“, „daný“, „zdravo-rozumový“... Alebo tie termíny, ktoré ste spomínali, „univerzalita“, „tolerancia“ a vami často spomínaná „solidarita“ by mali byť medzi kľúčovými slovami v našom konečnom slovníku. Keď už hovoríme o solidarite, je táto hľadaním miesta pre iných v mojom konečnom slovníku?

Nemusí ísť len o osvojenie si nových presvedčení, ako skôr o to, že si povieme: „Pozrite, váš slovník je vaša vec. Vzájomne sa prispôbovať potrebujeme len natoľko, aby bolo možné diskutovať o záležitostiach spoločného politického záujmu.“ A tu skutočne môže ísť o veľmi málo. Zdá sa mi, že ľudia ako Levinas, významný hlas v súčasnom intelektuálnom živote, až príliš zdôrazňujú úlohu iného, inakosti.

Podľa Gíbtsovej interpretácie v jeho knihe Correlations in Rosensweig and Levinas Emmanuel Levinas, inšpirátor Lyotarda, Derridu a Blanchota, spája tradičné židovské témy v so-

ciálnej etike s postmodernou filozofiou, a tak preorientováva samu filozofiu, zdôrazňuje zodpovednosť jednotlivca za iných.

Odporúča istý druh svätosti, v ktorom sa úplne otvárame tejto osobe Iného spôsobom, akým sa milujúci otvárajú voči sebe navzájom. A toto nás znovu vracia k otázke, k ideí lásky ku každému, kto lásku potrebuje. Tu sa však chce od nás priveľa. Demokratickú pospolitosť môžeme vidieť ako uspokojujúci kompromis: nie každého musíte milovať...

Alebo predstieraj, že ho milujete...

No musíte sa k nemu správať ako k svojmu spoluobčanovi. **To stačí.** A teraz k tomu, či solidarita znamená urobiť miesto pre konečný slovník iného. Filozofi hovoria o solidarite ako o základe našej ľudskosti, ako o niečom, čo každý z nás nosí v sebe a čo reaguje na prítomnosť toho istého u iných ľudí. Toto sa stalo vplyvnou súčasťou rétoriky v morálnom a politickom diskurze sekularizovaných demokratických spoločností. Podľa mňa morálny pokrok spočíva vo vývoji smerujúcom k väčšej ľudskej solidarite – avšak nie solidarity ako prejavu istého jadra osobnej identity, ale solidarity ako nájdenej alebo získanej v procese socializácie. Solidaritu nechápem ako schopnosť chápať ľudí, ktorí sa od nás odlišujú, ako súčasť sféry „my“, ale ako založenú povedzme na tomto: „Život, ktorý žijem ja, a život, ktorý žijete Vy, majú len veľmi málo spoločného, avšak obidvaja chceme pre našich vnukov to isté. Áno, chceme, aby mohli získať dobré vzdelanie, aby sa cítili bezpečne. Musíme teda mať zmysel pre to, že sme časťou tej istej pospolitosti ako celku...“

O solidarite som vždy uvažovala v zmysle zdieľania niečoho, niečoho, čo je „mimo nás“ – utrpenia, bezmocnosti voči bolesti, zraniteľnosti, voči poníženiám. Ide tu teda o niečo ako „posledné veci“ a...

Viete, solidarita nie je ahistorickým faktom. Sellars nás naučil vidieť solidaritu ako utvorenú, ako vytváranú v priebehu dejín. Identifikuje síce „povinnosť“ s „intersubjektívnou platnosťou“, avšak táto platnosť je uznávaná medzi menšími skupinami, ako je ľudstvo. Avšak solidarita znamená, že môžeme mať povinnosti vo vzťahu ku **každý** novej skupine, povedzme k Slovákom. Je to len záležitosť spoločne zdieľanej intencie, reálnej intersubjektívnej dohody. Toto je Sellarsova základná idea. Teda solidarita tak, ako ste o nej hovorili, ako uznanie spoločného utrpenia „tam vonku“ nestačí. Aspoň mne sa tak zdá. Veď vždy sa môžete spýtať: „Prečo sa mám starať o utrpenie iných ľudí, a nie napr. o utrpenie králikov alebo iných živočíchov?“ Veď nezvyknú ľudia hovoriť „Ide len o utrpenie králikov.“? A preto si myslím, že to, čo nás spája v pospolitostiach, nie je fakt, že všetci trpíme – je to fakt, že všetci zdieľame nádej, máme spoločnú úlohu, víziu, zmysel pre možnú budúcnosť. A predovšetkým, občania demokratickej pospolitosti sami seba chápu ako podieľajúcich sa na spoločnom úsilí vytvoriť niečo pre svoje deti – a to je jediný druh solidarity, o ktorom by som chcel diskutovať. Zdá sa mi, že takáto solidarita nie je založená na nájdení niečoho, čo je spoločné všetkým ľudským bytostiam. Skôr je to niečo, čo sa vytvára automaticky, napr. v rodine, potom skoro automaticky v kmeni alebo v dedine, neskoršie sa rozvinie úsilie spojiť v tomto duchu dve dediny a podobne... Myslím, že toto vytváranie vzájomnosti nie je vecou nájdenia spoločnej nite, ale tým, že pri spájaní životov je to ako pri tkaní – zo začiatku počuť: „Nie, s tými na druhom brehu rieky nemôžeme spolupracovať, veď sa od nás tak odlišujú!“ A potom niekto povie: „Vlastne ani nie sú takí odlišní, tiež sa starajú o svoje deti, obávajú sa o svoju úrodu tak ako my. Sú nám oveľa podobnejší, ako sme si mysleli.“ A tu nie je reč o nejakých hlbokých podstatách ľudského, ale o množstve malých vecí. A myslím, že ani vývoj smerom k stále kozmopolitnejšej pospolitosti nie je spojený s hľadaním toho, čo je

všetkým ľuďom spoločne, ale skôr so zisteniami novinára alebo spisovateľa: „Áno, keď ich pichnete špendlíkom, cítia bolesť, obávajú sa tých istých vecí, ako sa obávame my, ich starosť o budúcnosť je taká istá ako...“ Viete, ide o obyčajné veci.

Hľadanie spoločného však môže pomôcť pri prekonávaní etnocentrizmu ako preceňovania osobného pohľadu na veci alebo – z etnografického hľadiska – posudzovania cudzích kultúr kritériami vlastnej. A etnocentrizmus sa často stáva prekážkou morálneho konania, jeho dôsledkom je obmedzenosť, sebeckosť, tendencia definovať vlastnú identitu opozíciou k inej skupine. V tomto prípade pripomínanie si „univerzálneho“ môže byť rozumnou stratégiou: každý má jazykový systém, istý systém príbuzenstva a s ním spojené hodnoty, starosti o deti, inštitúciu manželstva, náboženské rituály, vlastnícke práva, zákaz incestu... atď.

A Sellars dokazuje, že v priebehu vývoja sa toto všetko môže zmeniť.

Napríklad aj socializáciou ako výsledkom osvojenia si cudzieho jazyka.

Áno, tak môžeme v priebehu svojho života rozšíriť sféru našich možných identifikácií, a tak redukovat' naše etnocentrické predsudky voči „tým druhým“. Existuje však aj etnocentrizmus späť s „my“. A dokonca si myslím, že etnocentrizmus Západu spočíva v ideí vzájomnej tolerancie, keď napr. hovoríme: „Viete, my sme etnosom, ktorý hovorí, že nie je až také dôležité, ku ktorému etnosu patríte... Nie je dôležité, či ste Grékom alebo Židom, bielym alebo čiernym.“ A keď sa spýtame „Prečo to nie je dôležité?“, vlastne všetko, čo môžeme povedať, je, že my, Západoeurópania, to nepovažujeme za dôležité. Zatiaľ je to účinná odpoveď, resp. bola taká. Je to niečo ako etnocentrické východisko kozmopolitov. Je to uvažovanie o Európe ako o prvom etnose, ktorý si rozvinul kozmopolitizmus ako špecificky etnickú črtu.

S ideou univerzálnej a nemennej ľudskej prirodzenosti sa oddávna spájala idea, že naša identita sa utvára v hľadaní absolútnych a večných pravd. Postmoderna radikálne spochybnila ideu večných pravd, na druhej strane však pochopila sebazpoznanie ako sebauvätovanie, a tak poznanie temer stotožnila s osvojením si nového slovníka, resp. so životom v znamení novej, živej metafory.

Na túto otázku sa nedá odpovedať lepšie ako na otázky „Čo je tvorivosť?“, „Čo je originalita?“ alebo „Čo je génus?“. Človek môže zmeniť sám seba i tým, že nadviaže nové priateľstvo, znovu sa zaľúbi, osvojí si nové metafory; skôr ide o to, nezostať stáť na jednom mieste, meniť sa a meniť svoje vzťahy k veciam. A jestvuje nespočetné množstvo spôsobov, ako to urobiť. A pokiaľ ide o slovníky, áno, i tie hrajú dôležitú úlohu. Niektoré lepšie „reprezentujú“ svet ako iné, sú lepším nástrojom, lepšie vyhovujú tomu alebo onomu účelu.

Alebo sú lepším nástrojom stvárnovania vlastnej identity, ved' aj podľa vášho názoru niet ničoho, čo by sme mohli nazvať jadrom subjektivity.

Nie, niet podstaty subjektivity v tradičnom zmysle slova. Nemôžeme hovoriť, že k človeku patrí „ja“ v takom istom zmysle, ako k nemu patria nohy alebo hlava. Nie sme ničím iným než vzťahmi k iným ľuďom a k veciam. Prostredníctvom týchto vzťahov si vytvárame svoju identitu. Niektorí sú v tom lepší než iní, niektorí z nás sú zvedavejší, iní citlivejší a ďalší zasa originálnejší.

Nie sme teda pretrvávajúcím subjektom, sme len kyticou možností. To znie celkom dobre, nie?

Áno, znie to dobre. Niet pevného, identického ja, sme len našimi vzťahmi k zvyšku univerza. A 99 % ľudí už po dvadsiatke tieto vzťahy nemení, niektorí však áno a to sú tí, na ktorých záleží.

Teda nijaká hlboká stabilná identita, a keď, tak len ako upokojujúca fikcia, v skutočnosti sme však súbehom kontingencií. Kontingencia je vaším programatickým pojmom. Tým, ktorý vyvoláva najviac kontraverzií. Ľudia znesú mnoho, „kontingencia osobného“ im však nie je príliš po chuti a iste by si to vyžadovalo viac prednášok. Mnohí sú v pomykove, keď sa ich pokúšame, čo ako osvietene, zbaviť ilúzií.

Do pomykova ich uvádzal aj Sokrates.

A sú kontingentné aj inštitúcie liberálno-demokratickej spoločnosti?

Sloboda je uznaním kontingentnosti. V liberálnych spoločnostiach stále viac ľudí uznáva kontingentnosť slovníka, ktorým spoločnosť formuluje svoje nádeje. Veď jazyk sa v priebehu dejín mení. A ľudia nemôžu uniknúť historicite ich základných presvedčení a ich kontingentnosti. John Dewey, Michael Oakshott a John Rawls pomohli oslabiť ideu nadhistorických pojmov, ktoré by mohli byť filozofickým základom našich liberálno-demokratických spoločností. A myslím, že v Európe sa už dostatočne rozvinul zmysel pre historickosť, aby bola schopná začleniť kontingenciu do svojho politického slovníka. Myslím, že centrálné postavenie „ja“ je záležitosťou len niekoľkých posledných storočí.

Montaigne a Descartes ako prví ukázali týmto smerom. Až po nich sa seba-skúmanie mohlo stať v našej kultúre takým dôležitým.

A najprv bolo privilégiom intelektuálov. Na tejto pôde potom vyrástli i moderné utópie, napr. marxistická. Nakoniec, i popularita antropológie má rovnaké zdroje. Dnes už tieto tvrdenia nie sú nejakou novinkou, dokonca ani pre obyčajného človeka, človeka z ulice. Verejná mienka si stále viac uvedomuje kontingentnosť moderných liberálnych spoločností. A tento trend bude pokračovať.

Pojem (post)modernej identity – uvedomenie si jej kontingentnosti a vzťahového charakteru – za mnoho vďačí Freudovi a Marxovi. Nemožno pochybovať o Freudovej kľúčovej pozícii v našej kultúre: bol to on, kto ukázal pozemskosť nášho „ja“, jeho závislosť od výchovy. Niekde píšete o tom, že Freud nám ukázal, ako možno byť zároveň láskavou matkou a nemilosrdnou príslušníčkou strážneho oddielu v koncentračnom tábore. Pridal aj Marx niečo nového k nášmu súčasnému slovníku?

Istotne. Mám na mysli to, že náš slovník obohatil európsky socializmus 19. storočia, nie osobitne Marx. Myslím, že Marxovo meno sa, vlastne celkom náhodne, stalo menom symbolizujúcim toto hnutie.

Vlastne všetci, od Saint Simona cez Dickensa až po Marxa, hovorili to isté: kapitalizmus je hrozny, pozrite, čo robí so slabými, čo sa robí vo fabrikách. Marx nebol nevyhnutný, pretože stovky ľudí hovorili to isté. Marxovo meno sa stalo akýmsi stenografickým znakom.

Vráťme sa však k vašej centrálnej téme. Filozofii ste upreli právo byť „zrkadlom prírody“. V súčasnej postmodernej filozofii je jazyk tou najdôležitejšou témou. Ak si môžem dovoliť využiť vašu metaforiku: nemohli by sme dnes povedať, že jazyk je zrkadlom filozofie?

Nie, myslím, že tu preceňujete jeden osobitný druh textov. Jazyk môže byť zrkadlom súčasných intelektuálov. Intelektuálov je však viac ako filozofov. Ak by ste jazyk urobili zrkadlom filozofie, tak by nezahŕňal Dickensa a Freuda, Yeatsa a Rilkeho... Charlieho Chaplina... a jazyk je zrkadlom ich všetkých.

Pán profesor, určite nepatríte k tým, ktorí sa oddávajú ilúzii, že existuje mimetická väzba jazyka a „reálneho“ sveta. Dnes už temer všetci vieme, že funkciou jazyka je skôr svet vytvárať ako ho odrážať. A už dávno vieme svoje o „realizme“ v umení. Vy často zdôrazňujete metaforickosť nášho jazyka, túto metaforickosť aj využívate a v mnohom aj obohacujete. Predsa však, necítite niekedy, že jazyk môže byť aj pascou, že nás núti pohybovať sa po vopred vyznačených líniách...?

Nie, nie, v žiadnom prípade. Súhlasím s Derridom a Davidsonom, že naše lingvistické správanie je úplne kontinuálne s naším ostatným správaním. Nie je viac oddelené od sveta než, povedzme, jedenie a pitie. Donald Davidson spolu s Derridom, Putnamom a Goodmanom odmietol subjekt-objektový obraz jazyka a ideu jazyka ako reprezentácie alebo expresie. Spochybnil samotný pojem sprostredkujúceho média medzi vedomím a realitou. Jazyk je len špecifickým spôsobom prispôsobovania sa prostrediu. Ľudský rod ho úspešne využíva, a niet teda možnosti, ako sa tu dostať do pasce, pravda, v tom zmysle, v akom hovoríme, že ak sa vták chytí do pasce, nemôže lietať.

Ak tomu dobre rozumiem, tak sme fakticky vnorení do jazyka a nemáme možnosť posúdiť, do akej miery sme do neho vnorení, pretože niet miesta, z ktorého by sme mieru vnorenosti mohli zmerať?

Skôr ide i to, že niet veci nazývanej jazyk, do ktorej by sme sa mohli ponoriť. Je tu jednoducho nesmierne flexibilný a zložitý spôsob správania sa, na ktorom sa my ako ľudia môžeme podieľať a vďaka ktorému sme **zaujímaví a odlišní**. ... Jazyk, ako to ukázal Derrida, nie je „zrkadlením sveta“, je jednoducho **hovorením**.

A nie je „hovorením“ len pre nás?

Toto rozlíšenie nie je až také dôležité, pretože jazyk nie je mocou, ktorá by bola od nás oddelená. Moc jazyka nad nami nie je ničím iným než mocou našich predchodcov nad nami. Vieme veľmi dobre, že by sme boli iní, keby boli iní naši predchodcovia.

Býť iným znamená žiť novými metaforami a slovami. My sme sa však rozhodli pre mnohé z už osvedčeného menu verejného diskurzu liberálno-demokratických spoločností: rozhodli sme sa pre konsenzus, toleranciu, princíp autonómie, pre dôstojnosť autonómneho individua...

A napriek tomu, že trváte na oddelenosti verejného a súkromného, opäť sa pýtam, či inštitucionálne presadenie sa toho, čo som spomínala, nevytvorí podmienky pre stretnutie týchto dvoch diskurzov.

Iste, jednou z najdôležitejších politických otázok je, ako umožniť viac súkromia pre viac ľudí. Nakoniec, je samozrejmé, že keď prinútite ľudí pracovať štrnásť hodín denne, tak nebudú mať nijaký súkromný život. I to bola politika. To iste poznáte. Ak nenaučíte ženy čítať a písať, nebudú mať veľa zo súkromnej existencie. Takže otázky Koľko súkromia?, Koľko individuálnosti? sa stávajú predmetom našich verejných, politických diskusií. Slovník seba-vytvárania je nevyhnutne súkromný, slovník demokratických inštitúcií je nevyhnutne verejný a veľmi často sklamáva naše súkromné očakávania. Máme však zodpovednosť sami pred sebou a musíme hľadať nové spôsoby hovorenia, žiť nielen jazykom svojho kmeňa.

Absolútnou podmienkou celého nášho sociálneho života je jazyk, a preto nemôže nebyť v centre nášho sociálneho záujmu. Nie je to tak, že z dlhodobého hľadiska práve jazyk je podnecovateľom kultúrnych a iných zmien?

Umožňuje nám hovoriť ináč. Talent hovoriť ináč o dobre známom je veľkým nástrojom zmien. Dokonca väčším ako schopnosť dobre argumentovať. Nový slovník sľubuje veľké veci. Novým opisom stále väčšieho množstva vecí môžeme dospieť až k novému jazykovému správaniu. Nové vzory hovorenia môžu byť stále prítazlivejšie pre mladých ľudí. A keď si ich osvoja, môžu sa pokúsiť aj o ustanovenie patričných nových foriem v ne-lingvistických sférach. Koniec koncov, všetok pokrok spočíva v objavovaní užitočných metafor. Táto filozofia postupuje holisticky a pragmaticky.

A povedala by som, že aj optimisticky. Ved' pre pragmatizmus je optimizmus príznačný. Vaša koncepcia sociálnej nádeje sa zakladá na prihlásení sa k spoločenstvu a k šťastiu každého v ňom. A preto nové slovníky, o ktorých hovoríte, ak majú umožňovať kultúru a politickú zmenu, majú patriť k diskurzu šťastia. Akú úlohu má v tomto súčasná filozofia? ... Šťastie je však osobná vec a filozofi často odhliadajú od osobného. To ich odlišuje od básnikov a spisovateľov.

Zodpovednosť za to do určitej miery nesie typ filozofa, ktorý Nietzsche nazýval „asketickým kňazom“. Ten sa chce odpútať od detailov všedného dňa, ide mu o kontempláciu, mystickú extázu. Žiadne jedlo, žiadny sex... Tento druh postojov pretrváva medzi intelektuálmi. Chcú dosiahnuť druh čistoty, ktorú masy ani potenciálne nemôžu dosiahnuť. Napríklad Heidegger sa odmietol príliš zaujímať o Holocaust.

Odmietol sa zaujímať o tento svet „javov“?

Filozofi sa pozerajú buď pod, alebo za. To ich oddeľuje od spisovateľov. Všetci filozofi zdieľajú záľubu v teórii. Narácia je pre asketického kňaza druhoradým žánrom. Platón naň pozerá zvrchu, Heidegger sa obzerá späť. Asketickí kňazi veria, že askéza im umožní nadobudnúť otvorenosť k bytiu alebo k forme. To je veľmi dôležitá časť západnej tradície.

Vo svojich Esejách o Heideggerovi a iných hovoríte o nich ako o typoch ľudí, ktorí sa pokúšajú prekročiť jazyk svojho kmeňa alebo sa ho zbaviť.

Prirodzene, že majú radi jazyk, ktorý sa odpúta od obyčajného života ich kmeňa. Asketickí kňazi nemajú trpezlivosť. A všade, kde prevláda tento typ asketizmu, sa túžba po veľkosti dáva prednosť pred túžbou po šťastí. Myslím však, že toto je umelý obraz filozofa. Ved'

väčšina intelektuálov a väčšina filozofov asi 20 % svojho času venuje svojej práci a zvyšok času sa venujú svojim deťom.

Menia smer svojho záujmu.

Práve v tomto ľudia vynikajú: zaujímajú sa o svoju prácu a potom o svoju rodinu, potom o svoj klub, potom sa zaujímajú o priateľov, s ktorými športujú, potom zasa o priateľov, s ktorými diskutujú. Tak je to i s intelektuálmi: zaujímajú sa o knihu, potom zasa o ľudí, s ktorými sa o tej knihe rozprávajú. To len ten asketický obraz by nám chcel navrátiť, že filozof by sa nemal zaujímať o nič iné než... Je to falošný obraz ako obraz romantického básnika. Ten nebol ozajstným básnikom, pokiaľ nebol ním vždy a všade.

Vo svojich Esejách spomínate, že asketickí kňazi opovrhujú komfortom ako cieľom sociálnej organizácie. Tak isto opovrhovali Dickensom a považovali ho len za buržoázneho reformátora, pretože chcel len „malé“ veci. Nie je váš záujem o Nabokova vyvolaný tým, že tiež sa zaujímal o „malé“ veci, aj o „malé“ krutosti, ktorých sa voči sebe dopúšťame, keď sa usilujeme získať autonómiu?

Áno, je tu istá afinita. Nabokov bol fascinovaný tými istými vecami, ktoré fascinujú aj mňa. Mám na mysli fascináciu určitými obrazmi, zvukmi, pohľadmi. Každý z nás má obľúbeného autora a často závisí len na náhode, kto to bude, kto napíše o motýľoch tak, že nás to zaujme. Nabokovove knihy nemožno posudzovať podľa obvyklých kritérií. A zdieľam s nimi podozrievavosť voči všeobecným ideám, keď ide o morálne čítanie. Nechcem o tom hovoriť kvázimetafyzickým štýlom, veď tu treba vždy vziať do úvahy špecifické kontexty. Pre Nabokova je „dobro“ vždy konkrétne, vždy je to vec skôr imaginácie než intelektu. Nabokov vystupňoval našu citlivosť k iným, nezvyčajným druhom ľudí, k ich bolesti a poníženiu, a teraz ich už nemôžeme len tak jednoducho odsúvať bokom.

Keď už hovoríme o odsúvaní bokom, o marginalizácii, ako to vyzerať dnes v USA v diskusiách o ženskej otázke? Stále sa ešte diskutuje o tom, že pojem subjektu je založený na rodových určeníach, že subjektivita muža sa zakladá na rozume, individualizme a moci a subjektivita ženy zasa na intuícii, zmysle pre rodinu a submisívnosti? Predpokladám, že sa vy na problém pozeráte praktickejšie, pragmatickejšie, veď už v 19. storočí bol feminizmus v USA silný a väčšina vodkýň ženského hnutia sa na americké ženy pozerali ako na svoj vzor.

Feminizmus vyvoláva veľký záujem, dôvodom však nie je problém podstaty mužskosti alebo ženskosti. V našej krajine alebo aspoň na univerzitách tejto krajiny sa feminizmus stal významným politickým hnutím dneška. Muži si zrazu všimli, že hľadeli na ženu ako na lacnú pracovnú silu a teraz váhajú, či majú aj naďalej hľadiť na ňu takto. A to nie je otázka mužskosti alebo ženskosti. Je to jednoducho záležitosť sily egoizmu. A na americkej univerzite človek jednoducho musí na tieto veci myslieť...

Ďakujem, pán profesor, za vaše slová, za to, že ste prišli na Slovensko, a dúfam, že čoskoro opäť prídete. A nakoniec, dám vám ešte možnosť vykonať dobrý skutok. A tak posledná otázka: keby ste sa na veľmi krátky okamih stali všemocným, čo by ste vykonalí? Viem, že keď má človek možnosť premýšľať, volí lepšie. My však už, žiaľ, čas nemáme.

Objavil by som... lacnú procedúru fúzie vodíka, a tak vytvoril neobmedzený zdroj energie.

Zhovárala sa Emma Nežinská.

Z anglického originálu preložil František Novosád.