

## RICHARD RORTY: RELATIVIZMUS: NACHÁDZAŤ A VYTVÁRAŤ

Nadávkou "relativista" sa častujú filozofi, ktorí sú zajedno s Nietzsche v tom, že "Pravda" je vôľou byť pánom nad rozmanitosťou zmyslových vnemov". Vztáhuje sa teda na tých, ktorí súhlasia s Williamom Jamesom, že "pravdivý" znamená jednoducho účelný z hľadiska viery", ako aj na tých, ktorí spolu s Thomasom Kuhnom tvrdia, že vedu nemáme chápať ako smerujúcu k presnej reprezentácii toho, aký je svet sám osebe. Všeobecnejšie nazývajú "relativistami" filozofov, ktorí neakceptujú grécke rozlíšenie medzi tým, aké sú veci osebe, a ich vzťahmi k iným veciam, najmä k ľudským potrebám a záujmom.

Filozofi, ktorí sa podobne ako ja tomuto rozlíšeniu vyhýbajú, sa musia vzdať tradičného filozofického projektu hľadania čohosi nemenného, čo bude slúžiť ako kritérium posudzovania prechodných výsledkov našich prechodných potrieb a záujmov. To napríklad znamená, že nemôžeme využiť kantovské rozlíšenie medzi morálkou a prezieravosťou. Musíme sa vzdať predstavy, že existujú nepodmienené, transkultúrne morálne záväzky zakotvené v nemennej, ahistorickej ľudskej prirodzenosti. Toto úsilie zabudnúť Platóna i Kanta spája ponietzscheovskú tradíciu v európskej filozofii s pragmatickou tradíciou americkej filozofie.

Filozof, ktorého najviac obdivujem a za žiaka ktorého by som sa najradšej považoval, je John Dewey. Bol jedným zo zakladateľov amerického pragmatizmu. Bol to mysliteľ, ktorý strávil tridsať rokov tým, že sa nás pokúšal dostať z platónskeho a kantovského područia. Dewey i ja sme boli často kritizovaní ako relativisti. No my, pragmatisti, sa nikdy *sami* relativistami nenazývame. Zvyčajne sa definujeme negatívne. Nazývame sa "antiplatónikmi", "antimetafyzikmi" či "antifundacionalistami". A naopak, naši kritici sami seba takmer nikdy nenazývajú "platónikmi", "metafyzikmi" či "fundacionalistami". Zvyčajne sa označujú za obhajcov zdravého rozumu či racionality.

Každá strana v tomto spore sa samozrejme snaží definovať ho v termínoch výhodných pre ňu samu. Nik nechce, aby ho nazývali platónikom - tak ako nik nechce byť označený za relativistu či iracionalistu. My, takzvaní "relativisti", odmietame, prirodzene, pripustiť, že sme nepriateľmi racionality či zdravého rozumu. Tvrdíme, že iba kritizujeme isté zastarané, osobitne filozofické dogmy. Pravda, to, čo my nazývame dogmami, je presne to, čo naši kritici nazývajú "zdravým rozumom". A pridržať sa týchto dogiem znamená podľa nich "byť racionálny". Diskusia medzi nami a našimi oponentmi tak zvyčajne uviazne napríklad na otázke, či heslo "Pravda je to, čo korešponduje s vnútornou povahou reality" je vyjadrením zdravého rozumu, alebo či je to iba zvyšok zastaraného platónskeho žargónu.

Inými slovami, jednou z vecí, v ktorých sa nezhodujeme, je otázka, či tento slogan obsahuje samozrejmu pravdu, ktorú filozofia musí rešpektovať a chrániť, alebo či jednoducho postuluje jeden z mnohých filozofických názorov. Naši oponenti tvrdia, že korešpondenčná teória pravdy je taká samozrejmalá, taká evidentná, že je vyslovene

protiprirodzené ju spochybňovať. My tvrdíme, že táto teória je takmer nezrozumiteľná a že nemá nejaký veľký význam - nie je to ani tak teória ako skôr slogan, ktorý sme po stáročia bezducho opakovali. My, pragmatisti, sa domnievame, že môžeme s jeho skandovaním prestať bez nejakých zhubných následkov.

Túto slepú uličku možno opísať aj tak, že my, takzvaní "relativisti", tvrdíme, že mnohé z toho, o čom sa zdravý rozum domnieva, že sa to našlo či objavilo, sa v skutočnosti vytvorilo alebo vynašlo. Tak napríklad vedecké a morálne pravdy opisujú naši oponenti ako "objektívne", čo znamená, že v istom zmysle existujú kdesi mimo a čakajú, až ich my, ľudské bytosti, rozpoznáme. Keď už teda našich platónskych či kantovských oponentov unavuje nazývať nás "relativistami", označujú nás za "subjektivistov" či "sociálnych konštruktivistov". Vidia nás ako tých, čo tvrdia, že objavili, že čosi, čo podľa očakávania malo prísť z oblasti mimo nás, v skutočnosti prichádza z nášho vnútra. Chápu nás tak, akoby sme tvrdili, že to, čo sa predtým považovalo za objektívne, sa teraz ukázalo ako čisto subjektívne.

No my, antiplatonicci, nemusíme akceptovať takúto formuláciu problému. Ak by sme ju akceptovali, dostali by sme sa do vážnych ťažkostí. Ak by sme totiž považovali rozlíšenie medzi vytváraním a nachádzaním za normálnu vec, naši oponenti by nám mohli položiť nebezpečnú otázku, či sme prekvapujúci fakt, že to, čo sa považovalo za objektívne, je vlastne subjektívne, objavili, alebo či sme ho vynašli? Ak budeme tvrdiť, že sme ho objavili, ak povieme, že to, že pravda je subjektívna, je objektívny fakt, je tu nebezpečenstvo, že budeme protirečiť sami sebe. Ak povieme, že sme ho vynašli, budeme vyzerat' ako vyslovení čudáci. Prečo by mal niekto brať náš vynález vážne? Ak sú pravdy iba vhodnými fikciami, čo potom s pravdivosťou tvrdenia, že sú takýmito fikciami? Je toto tvrdenie tiež iba vhodnou fikciou? Vhodnou na čo? A pre koho?

Podľa mňa je veľmi dôležité, aby sme my, ktorých obviňujú z relativizmu, prestali používať rozlíšenia medzi nachádzaním a vytváraním, medzi objavovaním a vynachádzaním, objektívnym a subjektívnym. Nemali by sme dovoliť, aby nás označovali za subjektivistov či sociálnych konštruktivistov. Nemôžeme náš problém formulovať v zmysle rozlíšenia medzi tým, čo je mimo nás, a tým, čo je v našom vnútri. Musíme zavrhnúť slovník, ktorý používajú naši oponenti, a nesmieme pripustiť, aby nám ho vnútili. Tvrdenie, že musíme tento slovník zavrhnúť, znamená, a to musíme ešte raz zopakovať, že sa musíme vyhnúť platonizmu a metafyzike v širokom zmysle, v ktorom Heidegger povedal, že metafyzika je platonizmom. To isté mal na mysli Whitehead, keď povedal, že celá západná filozofia je radom poznámok pod čiarou k Platónovi. Whitehead tým myslel, že skúmanie nenazývame "filozofickým", pokiaľ sa neodvíja od niektorého z Platónových rozlíšení.

Rozlíšenie medzi nájdeným a vytvoreným je istou verziou rozlíšenia medzi absolútnym a relatívnym, medzi niečím, čo je mimo svojich vzťahov k iným veciam, a tým, čoho povaha závisí od týchto vzťahov. V priebehu storočí sa toto rozlíšenie stalo pre Derridovu "metafyziku prítomnosti" - pre hľadanie "absolútnej prítomnosti mimo dosahu hry", pre absolútno mimo dosahu racionality, ústredným. Keď sa teda chceme zriecť tejto metafyziky, musíme prestať rozlišovať medzi absolútnym a relatívnym. My, antiplatonicci, si nemôžeme dovoliť, aby nás nazývali "relativistami", pretože tento opis

sa vyhýba základnej otázke. A táto základná otázka sa týka užitočnosti slovníka, ktorý sme zdedili od Platóna a Aristotela.

Naši oponenti zvyknú tvrdiť, že zrieknuť sa tohto slovníka znamená zrieknuť sa racionality - že byť racionálny znamená práve rešpektovať rozlíšenie medzi absolútnym a relatívnym, nájdeným a vytvoreným, objektom a subjektom, prirodzenosťou a konvenciou, realitou a javom. My, pragmatisti, odpovedáme, že ak by toto bola racionalita, potom sme skutočne bezpochyby iracionalisti. Hneď, pravdaže, dodáme, že byť iracionalistom v **tomto** zmysle neznamena nevedieť argumentovať. Nám, iracionalistom, netečú sliny a nesprávame sa ako zvieratá. Jednoducho iba odmietame hovoriť istým, konkrétne platónskym štýlom. Dúfame, že sa nám podarí presvedčiť ľudí, aby akceptovali názory, ktoré sa nedajú formulovať v platónskej terminológii. Naše presvedčovacie úsilie sa teda musí uberať cestou postupného vštepovania nových spôsobov hovorenia, nie cestou priamočiarej argumentácie v rámci jeho starých spôsobov.

Zhrňme si teraz to, čo som zatiaľ povedal: my ako pragmatisti odmietame obviene-  
nia z "relativizmu" a "iracionalizmu" a tvrdíme, že tieto obvinenia predpokladajú pres-  
ne tie rozlíšenia, ktoré odmietame. Ak by sme mali opísať sami seba, azda by bolo  
najlepšie, keby sme sa nazvali antidualistami. To, pravda, neznamena, že sme proti  
tomu, čo Derrida nazýva "binárnymi opozíciami". Môžeme s pokojným svedomím pri-  
pustiť, že vždy budeme mať pre takéto opozície porozumenie: delenie sveta na dobrých  
x a zlých y vždy bude nepostrádateľným nástrojom nášho skúmania. No sme proti  
istému **špecifickému** súboru rozlíšení, proti platónskym rozlíšeniam. Musíme pripus-  
tiť, že tieto rozlíšenia sa stali súčasťou západného zdravého rozumu, ale to pre nás nie  
je dostatočným argumentom pre to, aby sme ich zachovávali.

\* \* \*

Až doteraz som hovoril o "nás, takzvaných relativistoch", a o "nás, antiplatoni-  
koch". Teraz však musím byť konkrétnejší a uviesť mená. Ako som už povedal na  
začiatku, skupina filozofov, ktorých mám na mysli, zahŕňa tradíciu ponietzscheovskej  
európskej filozofie, ako aj podarvinovskej americkej filozofie, tradíciu pragmatizmu.  
K veľkým postavám prvej z nich patrí Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida a Foucault.  
K veľkým postavám druhej patrí James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam a Davidson.  
Všetci títo filozofi boli intenzívne napádaní ako relativisti.

Obe tradície sa pokúšali spochybníť kantovské a hegelovské rozlíšenie medzi sub-  
jektom a objektom, descartovské rozlíšenia, ktoré Kant a Hegel použili pri formulovaní  
svojich problémov, ako aj grécke rozlíšenia, ktoré boli rámcom Descartovho vlastného  
myslenia. Najdôležitejším momentom spájajúcim mená oboch tradícií a spájajúcim obe  
tradície navzájom je nedôvera k tomu istému súboru gréckych rozlíšení, ktoré umožno-  
vali pýtať sa, či je niečo "nájdené alebo vytvorené", "absolútne alebo relatívne", "sku-  
točné alebo zdanlivé".

Než prejdeme k tomu, čo tieto dve tradície spája, mal by som čosi povedať o tom,  
čo ich rozdeľuje. Hoci európska tradícia vďaka prostredníctvom Nietzscheho a Marxa  
za veľa Darwinovi, európski filozofi zvyčajne dosť ostro rozlišovali medzi tým, čím sa

zaoberajú empirickí vedci, a tým, čím sa zaoberajú filozofi. V rámci tejto tradície sa filozofi často pohrdlivo vyjadrujú o "naturalizme", "empirizme" a "redukcionizme". Niekedy bez znalosti vecí odsudzujú najnovšiu anglofónnu filozofiu, pretože je podľa nich nakazená týmito chorobami.

Americká pragmatická tradícia sa naopak pokúša zrušiť rozlišovanie medzi filozofiou, vedou a politikou. Jej predstavitelia sami seba často označujú za "naturalistov", hoci popierajú, že by boli redukcionistami či empiristami. Ich námietkou voči tradičnému britskému empirizmu i voči scientistickému redukcionizmu charakteristickému pre Viedenský krúžok je práve to, že ani jeden z nich nie je dostatočne naturalistický. Podľa môjho azda šovinistického názoru sme my, Američania, boli dôslednejší než Európania. Americkí filozofi si totiž uvedomili, že predstava o zvláštnej, autonómnej kultúrnej aktivite zvanej "filozofia" sa stáva problematickou, ak sa spochybňuje jej dominujúci slovník. Keď prestáva platiť platónsky dualizmus, rozlíšenie medzi filozofiou a ostatnou kultúrou je ohrozené.

Inou cestou, ako ukázať rozdiel medzi týmito dvoma tradíciami, je povedať, že Európania príznačne ponúkli filozofom zvláštnu, novú, potnietzscheovskú "metódu". Tak napríklad raný Heidegger i raný Sartre hovoria o "fenomenologickej ontológii", neskorý Heidegger o čomsi takmer záhadnom a nádhernom zvanom "Myslenie", Gadamer o "hermeneutike", Foucault o "archeológii poznania" a o "geneológii". Zdá sa, že iba Derrida odolal tomuto pokušeniu; jeho termín "gramatológia" bol skôr prchavým chvíľkovým rozmarom než serióznym pokusom hlásať objavenie novej filozofickej metódy či stratégie.

Američania naopak nemali veľký sklon k takýmto proklamáciám. Je pravdou, že Dewey hovoril veľa o zavádzaní "vedeckej metódy" do filozofie, no nikdy nedokázal vysvetliť, čo to bola za metóda, ani to, čím mala prispieť k cnostiam, ako sú zvedavosť, otvorenosť ducha a schopnosť komunikácie. James občas hovoril o "pragmatickej metóde", no tá bola iba trvaním na naliehavosti antiplatónskej otázky "Má naše údajné teoretické rozlišovanie nejaký význam pre prax"? Toto trvanie na naliehavosti onej otázky nebolo ani tak uplatňovaním metódy ako skôr predpokladom skeptického postoja voči tradičným filozofickým problémom a slovníkom. Quine, Putnam i Davidson sú spoločne označovaní za "analytických filozofov", no ani jeden z nich si o sebe nemyslí, že by používal metódu zvanú "konceptuálna analýza" ani žiadnu inú metódu. Takzvaná "postpozitivistická" verzia analytickej filozofie, ktorú títo traja filozofi pomáhali vytvoriť, nápadne nie je poznačená žiadnou metodolatriou.

Rôzni súčasní predstavitelia pragmatickej tradície spravidla netrvajú veľmi na zvláštnej povahe filozofie či na tom, že by filozofia mala v rámci kultúry ako celku výsadné postavenie. Nik z nich nie je presvedčený, že filozofi myslia, alebo by mali myslieť spôsobom dramaticky odlišným od spôsobu myslenia fyzikov a politikov. Všetci by súhlasili s Thomasom Kuhnom, že veda rovnako ako politika je riešením problémov. No hlavným problémom, ktorý chcú vyriešiť, je pôvod problémov, ktoré pre nás vyplývajú z filozofického problému: kladú si otázku, prečo sú štandardné, učebnicové problémy filozofie zároveň také fascinujúce i neproduktívne? Prečo sa dnes filozofi rovnako ako za Cicerónových čias stále donekonečna hádajú, pohybujú sa

neustále dokola v tom istom dialektickom kruhu, pričom nikdy jeden druhého nepresvedčia, ale stále dokážu prit'ahovať študentov?

Táto otázka, otázka povahy problémov, ktoré nám zanechali Gréci, Descartes, Kant i Hegel, nás okľukou vedie späť k rozlíšeniu medzi nachádzaním a vytváraním. Filozofická tradícia tvrdila, že tieto problémy **nachádzame** v tom zmysle, že sa s nimi nevyhnutne stretáva každé reflexívne myslenie. Pragmatická tradícia tvrdošijne trvala na tom, že boli **vytvorené**, že sú skôr umelé než prirodzené a že ich možno **nevytvoriť**, ak budeme používať slovník odlišný od slovníka filozofickej tradície. No takéto rozlíšenia medzi nájdeným a vytvoreným, medzi prirodzeným a umelým nie sú, ako som už povedal, rozlíšeniami, s akými by sa mohli uspokojiť pragmatisti. Pre pragmatistov by teda bolo lepšie jednoducho tvrdiť, že slovník, v ktorom boli formulované tradičné problémy západnej filozofie, bol v istom čase užitočný, no už užitočný nie je. Ak problém formulujeme takto, vyhneme sa podozreniu z tvrdenia, že kým tradícia sa zaoberala niečím, čo v skutočnosti neexistovalo, my, pragmatisti, sa zaoberáme tým, čo skutočne **existuje**.

My ako pragmatisti však, samozrejme, **takéto niečo** tvrdiť nemôžeme. Rozlíšenie medzi skutočnosťou a zdaním je totiž pre nás rovnako neužitočné ako rozlíšenie medzi nájdeným a vytvoreným. Radi by sme rozlíšenie medzi skutočnosťou a zdaním nahradili rozlíšením medzi užitočnejším a menej užitočným. Tak napríklad tvrdíme, že slovník gréckej metafyziky a kresťanskej teológie - slovník používaný v rámci "onto-teologickej tradície", ako hovorí Heidegger - bol užitočný pre ciele našich predkov, ale že **my** máme iné ciele, ktorým lepšie poslúžime, ak budeme používať iný slovník. Naši predkovia vystupovali po rebríku, ktorý už teraz môžeme odhodiť. Nie preto, že sme už dosiahli konečné miesto odpočinku, ale preto, že my musíme riešiť iné problémy než tie, ktoré znepokojovali našich predkov.

\* \* \*

Až doteraz som sa pokúšal načrtnúť postoj pragmatistov k ich oponentom a ťažkosti, na ktoré narážajú, ak nechcú používať termíny, ktorých použitie by zahmlilo podstatu problému, o ktorý im a ich oponentom ide. Teraz by som rád opísal trochu podrobnejšie, ako vyzerá ľudské skúmanie z hľadiska pragmatistu - ako vyzerá, keď ho prestaneme opisovať ako pokus o korešpondenciu s vnútornou povahou skutočnosti a keď ho začneme opisovať ako pokus slúžiť prechodným cieľom a riešiť prechodné problémy.

Pragmatisti sa chcú zbaviť onoho obrazu, ktorý, ako hovorí Wittgenstein, "nás drží v zajatí" - karteziánsko-lockovského obrazu mysle usilujúcej sa o spojenie s realitou vonku, mimo tejto mysle. Vychádzajú preto z darvinovského výkladu ľudských bytostí ako živočíchov, ktorí robia všetko, čo je v ich silách, aby sa vyrovnali s prostredím a aby vyvinuli nástroje, ktoré by im umožnili zažívať viac príjemného a menej bolesti. Slová patria k nástrojom, ktoré títo múdri živočíchovia vyvinuli.

Nástroje nijako nemôžu znemožniť spojenie človeka s realitou. Nech už je týmto nástrojom kladivo, puška, presvedčenie či nejaký výrok, používanie nástrojov je súčasťou interakcie organizmu s prostredím. Chápať používanie slov ako používanie



nástrojov pri styku s prostredím, a nie ako pokus o reprezentáciu vnútornej povahy tohto prostredia, znamená odmietnuť otázku, či je ľudská myseľ v spojení s realitou - otázku, ktorú si kladie epistemologický skeptik. Žiadny organizmus, ľudský či nie-ľudský, nie je o nič viac a o nič menej v spojení s realitou než akýkoľvek iný organizmus. Už samotná predstava, že "človek nemá spojenie s realitou", predpokladá ne-darvinovský, karteziánsky obraz mysle, ktorá sa akoby vznáša, nezávislá od kauzálnych síl pôsobiacich na telo. Karteziánska myseľ je entitou, ktorá má k ostatnému svetu skôr reprezentacionálne než kauzálne vzťahy. Aby sme teda zbavili naše myslenie zvyškov karteziizmu, aby sa naše myslenie stalo úplne darvinovským, musíme prestať chápať slová ako reprezentácie a musíme ich začať chápať ako uzly kauzálnej siete, ktorá spája organizmus s jeho prostredím.

Ak sa na jazyk a skúmanie dívame takto biologicky, spôsobom, ktorý sa stal v poslednej dobe známym vďaka prácam Humberta Maturanu a ďalších, môžeme upustiť od obrazu ľudskej mysle ako vnútorného priestoru, v ktorom je situovaná osobnosť človeka. Ako tvrdí americký filozof mysle Daniel Dennett, iba obraz Karteziánskeho divadla nás núti myslieť si, že povaha či pôvod vedomia je veľkým filozofickým či vedeckým problémom. Môžeme ho nahradiť obrazom dospelého ľudského organizmu, ktorého správanie je také zložité, že sa dá predvídať iba vtedy, ak organizmu pripíšeme intencionálne stavy - presvedčenia a túžby. Podľa tohto výkladu nie sú presvedčenia a túžby pred-lingvistickými modmi vedomia, ktoré sa môžu, ale nemusia dať vyjadriť v jazyku. Nie sú ani menami imateriálnych udalostí. Sú skôr tým, čo sa vo filozofickom žargóne nazýva "vetnými postojmi" (sentential attitudes) - t. j. dispozíciami organizmov či počítačov tvrdiť či popierať isté vety. Pripisovať presvedčenia a túžby tým, čo jazyk nepoužívajú (napríklad psom, malým deťom, termostatom), znamená pre nás, pragmatistov, hovoriť metaforicky.

Pragmatisti dopĺňajú tento biologizujúci prístup Peircovou definíciou presvedčenia ako zvyku konať istým spôsobom. Podľa tejto definície pripísať niekomu presvedčenie znamená jednoducho povedať, že on či ona sa bude zrejme správať tak, ako sa správam ja, keď chcem tvrdiť, že nejaká veta je pravdivá. Presvedčenia pripisujeme veciam, ktoré používajú vety, alebo ktoré si ako používajúce vety dokážeme predstaviť, no nepripisujeme ich skalám ani rastlinám. Nie preto, že by tie prvé mali nejaký zvláštny orgán či schopnosť - vedomie, ktorá by tým druhým chýbala, ale jednoducho preto, že zvyky konať istým spôsobom sú u skál a rastlín dostatočne známe a jednoduché na to, aby sa ich správanie dalo predvídať bez toho, že by sme im pripisovali vetné postoje.

Keď podľa tohto názoru vyslovujeme vety ako "Som hladný", nerobíme z toho, čo bolo predtým vnútorné, čosi vonkajšie, ale jednoducho pomáhame ľuďom okolo nás predvídať naše budúce konanie. Podobné vety sa nepoužívajú na oznamovanie udalostí prebiehajúcich v rámci uzavretého vnútorného priestoru, ktorý je vedomím nejakého človeka. Sú jednoducho nástrojmi koordinácie nášho správania so správaním iných. To neznamena, že môžeme "redukovať" mentálne stavy, akými sú napríklad presvedčenia či túžby, na fyziologické či behaviorálne stavy. Znamená to iba toľko, že nemá zmysel pýtať sa, či presvedčenie reprezentuje realitu - či už mentálnu, alebo fyzickú - adekvátne. To je pre pragmatistov nielen nesprávna otázka, ale aj príčina veľkého množstva premárnenej filozofickej energie.

Tá správna otázka, ktorú si treba položiť, znie: "Pre aké ciele by bolo užitočné mať toto presvedčenie?" Je to otázka podobná otázke "Pre aké ciele by bolo užitočné nahrat' tento program do môjho počítača?" Podľa názoru, ktorý tu uvádzam, je ľudské telo analogické počítačovému hardveru a jeho či jej presvedčenia a túžby sú analogické softveru. Nik sa nestará o to, či daná časť počítačového softveru reprezentuje realitu adekvátne. Zaujíma nás iba to, či tento softver splní určitú úlohu najefektívnejšie. Pragmatisti sa rovnako domnievajú, že v súvislosti s našimi presvedčeniami si nemáme klásť otázku, či sa týkajú reality alebo iba zdania, ale jednoducho či sú na uspokojenie našich túžob tým najlepším zvykom konať istým spôsobom.

Z tohto hľadiska teda povedať, že isté presvedčenie je, pokiaľ vieme, pravdivé, znamená povedať, že žiadne iné presvedčenie nie je, pokiaľ vieme, lepším zvykom konania. Keď hovoríme, že naši predkovia boli (nesprávne) presvedčení, že Slnko obieha okolo Zeme a že my sme správne presvedčení, že Zem obieha okolo Slnka, hovoríme, že máme lepší nástroj než naši predkovia. Naši predkovia by nám mohli odpovedať, že ich nástroj im umožňoval veriť v doslovnú pravdu Písma svätého, kým náš nám to neumožňuje. Podľa mňa im musíme odpovedať, že výhody modernej astronómie a kozmických letov prevažujú nad výhodami kresťanského fundamentalizmu. Spor medzi nami a našimi stredovekými predkami by sa nemal týkať toho, kto z nás pochopil vesmír správne. Mal by sa týkať našich názorov o pohyboch nebeských telies a cieľov, ktoré sa majú dosiahnuť použitím určitých nástrojov. Potvrdzovanie pravdy Písma je jedným z takýchto cieľov, kozmické lety sú zasa iným.

Ak by sme túto poslednú myšlienku chceli vyjadriť inak, mohli by sme povedať, že my, pragmatisti, nedokážeme pochopiť predstavu, že by sme sa mali usilovať o pravdu pre pravdu samotnú. Nemôžeme považovať pravdu za cieľ skúmania. Cieľom skúmania je dosiahnuť dohodu o tom, čo treba robiť, aby ľudia dosiahli konsenzus vo veci cieľov, ktoré chcú dosiahnuť, a vo veci prostriedkov na ich dosiahnutie. Skúmanie, ktorým sa nedosiahne koordinácia správania, nie je skúmaním, ale iba hrou so slovami. Zastávať určitú teóriu mikroštruktúry hmotných telies či teóriu správnej rovnováhy medzi jednotlivými zložkami vlády znamená zastávať názor na to, ako máme postupovať: ako máme používať nástroje, ktoré máme k dispozícii, na dosiahnutie technického či politického pokroku. Pre pragmatistov teda nejestvuje ostrá deliaca čiara medzi prírodnou vedou a sociálnou vedou, ani medzi sociálnou vedou a politikou, ani medzi politikou, filozofiou a literatúrou. Všetky oblasti kultúry sú súčasťou jedného úsilia urobiť život lepším. Medzi teóriou a praxou nejestvuje žiadna hlboká priepasť, pretože podľa pragmatistu takzvaná "teória", ktorá nie je len hrou so slovami, je už praxou.

Ak presvedčenia nechápeme ako reprezentácie, ale ako zvyk konať istým spôsobom, a ak slová nechápeme ako reprezentácie, ale ako nástroje, znamená to, že otázka "Objavujem, alebo vynachádzam, vytváram, či nachádzam?" sa stáva zbytočnou. Takéto členenie interakcií medzi organizmom a prostredím nemá zmysel. Vezmime si príklad. Bežne hovoríme, že bankové konto je sociálnou konštrukciou, a nie že je objektom prírodného sveta, kým žirafa je objektom prírodného sveta, a nie sociálnou konštrukciou. Bankové kontá sú vytvárané, žirafy nachádzame. Pravdivosť tohto názoru teda spočíva jednoducho v tom, že ak by aj nebolo ľudí, žirafy by tu stále boli, kým

bankové kontá by tu neboli. No táto kauzálna nezávislosť žiráf od ľudí neznamená, že žirafy sú tým, čím sú nezávisle od ľudských potrieb a záujmov.

Naopak, opisujeme žirafy tak, ako ich opisujeme, t. j. ako žirafy, v dôsledku našich potrieb a záujmov. Hovoríme jazykom, ktorý obsahuje slovo "žirafa" preto, že to slúži našim cieľom. To isté platí o slovách ako "orgán", "bunka", "atóm" atď. - o menách častí, z ktorých sa takpovediac skladajú žirafy. Všetky naše opisy vecí sú opismi slúžiacimi našim cieľom. My, pragmatisti, vravíme, že tvrdenie, že niektoré z týchto opisov vyčleňujú "prírodné druhy", že "škatuľkujú prírodu", nemá zmysel. Hranica medzi žirafou a okolitým vzduchom je dostatočne jasná, ak ste človekom, ktorý chce uloviť nejaké mäso. Ak ste hovoriacim mravcom alebo amébou či vesmírnym cestovateľom, ktorý nás z výšky pozoruje, potom táto hranica už nie je taká jasná a nie je ani jasné, či budete potrebovať alebo či máte vo vašom jazyku slovo "žirafa". Všobecnejšie povedané, nie je jasné, či ktorýkoľvek z miliónov spôsobov opisu časopriestoru zaberaného tým, čo nazývame žirafou, má bližšie k tomu, aké sú veci osebe, než hociktorý iný. Práve tak, ako zrejme nemá zmysel klásť si otázku, či žirafa je v skutočnosti súborom atómov, alebo či je v skutočnosti súborom aktuálnych a potenciálnych zmyslových pocitov v ľudských zmyslových orgánoch, alebo je v skutočnosti niečím iným, aj otázka "Opisujeme ju tak, ako je v skutočnosti?" je zrejme jednou z tých, ktoré si nikdy nemusíme klásť. Potrebujeme vedieť iba to, či by nejaký konkurenčný opis mohol byť pre niektoré z našich cieľov užitočnejší.

Relatívnosť opisov vo vzťahu k cieľom je pragmatistovým základným argumentom pre jeho antireprezentacionalistický pohľad na poznanie, podľa ktorého cieľom skúmania je užitočnosť pre nás, nie adekvátny výklad toho, aké sú veci osebe. Každé naše presvedčenie musí byť formulované v nejakom jazyku a jazyky nie sú pokusmi vyrovnáť sa s tým, čo je okolo nás, ale skôr nástrojmi na narábanie s tým, čo je mimo nás, preto "to, čím prispieva k nášmu poznaniu objekt", nemožno oddeľovať od "toho, čím k nemu prispieva naša subjektivita". Slová, ktoré používame, i naša vôľa vyslovať určité vety používaním týchto, a nie iných slov sú výsledkom nesmierne zložitých kauzálnych spojení medzi organizmami a ostatným svetom. Niet spôsobu, ako rozplieť túto sieť kauzálnych spojení tak, aby sme porovnali relatívne množstvo subjektivity a objektivity v danom presvedčení. Ako povedal Wittgenstein, niet spôsobu, ako sa dostať medzi jazyk a jeho objekt, oddeliť žirafu osebe od našich spôsobov hovorenia o žirafách. Ako to vyjadril popredný súčasný pragmatista Hilary Putnam, "... prvky toho, čo nazývame 'jazykom' či 'mysľou', prenikajú tak hlboko do reality, že už samotný zámer predstavovať samých seba ako 'tých, čo mapujú' niečo 'nezávislé od jazyka', je od počiatku nevyhnutne kompromitovaný."

Platónsky sen o dokonalom poznaní je snom o tom, že sa zbavíme všetkého, čo pochádza z nášho vnútra, a bezmedzne sa otvoríme všetkému mimo nás. Ako som už povedal, toto rozlíšenie medzi vnútorným a vonkajším je neprijateľné, akonáhle prijmeme biologické hľadisko. Ak by platonik chcel trvať na tomto rozlíšení, musel by mať epistemológiu, ktorá by takmer vôbec nesúvisela s inými disciplínami. Dospel by napokon k takému výkladu poznania, ktorý sa k ostatnej vede obracia chrbtom. Tak sa z poznania stáva čosi nadprirodzené, akýsi zázrak.



Tvrdenie, že všetko, čo hovoríme, robíme a o čom sme presvedčení, je vecou uspokojovania ľudských potrieb a záujmov, sa môže zdať iba istým spôsobom formulovania osvietenského sekularizmu, istým spôsobom tvrdenia, že ľudské bytosti sú si vlastným pánom bez nejakého nadprirodzeného svetla, ktoré by ich malo priviesť k Pravde. Osvietenstvo, pravda, nahradilo ideu takéhoto nadprirodzeného vodcu ideou kvázibožskej schopnosti zvanej "rozum". Práve proti tejto idei bojujú americkí pragmatisti a ponietzscheovskí európski filozofi. Na ich kritike tejto idey nie je najšokujúcejší ich opis prírodnej vedy ako pokusu o ovládanie, a nie ako o reprezentáciu skutočnosti. Je to skôr ich opis morálnej voľby, ktorá je podľa nich vždy kompromisom medzi súperiacimi dobrami, nie voľbou medzi absolútne správnym a absolútne nesprávnym.

Spory medzi fundacionalistami a antifundacionalistami v teórii poznania pripomínajú onen druh čisto učených sporov, ktoré možno prenechať profesorom filozofie. No spory o charakter morálnej voľby sa zdajú byť dôležitejšie. Naše pochopenie nás samých stavíme práve na výsledkoch týchto volieb. Preto nemáme radi, keď nám hovoria, že pri našej voľbe sme volili medzi alternatívnymi dobrami, a nie medzi dobrom a zlom. Keď profesori filozofie začnú hovoriť, že nič nie je absolútne nesprávne ani absolútne správne, vtedy začína byť zaujímavý problém relativizmu. Diskusie medzi pragmatistami a ich oponentmi či medzi stúpecami Nietzscheho a ich oponentmi začínajú vyzerat' príliš vážne na to, aby sme ich prenechali profesorom filozofie. Každý ša chce nechať počuť.

Preto mňa i mne podobných filozofov verejne kritizujú v časopisoch a novinách, o ktorých by sme si inak mohli myslieť, že sa o našu existenciu nestarajú. V týchto verejných kritikách sa tvrdí, že ak mládež nevychováme tak, aby verila v morálne absolútne a v objektívnu pravdu, civilizácia je odsúdená na zánik. V článkoch uverejňovaných v týchto časopisoch a novinách sa hovorí, že ak sa mladá generácia nebude rovnako pridržať pevných morálnych zásad, aké máme my, boju za slobodu človeka a za jeho mravopočestnosť bude koniec. Keď ako učitelia filozofie čítame tento typ článkov, máme pocit, akoby nám navrávali, že máme na budúcnosť ľudstva obrovský vplyv. V týchto článkoch sa totiž tvrdí, že na to, aby sa zvrátil stáročný morálny pokrok, bude stačiť generácia akceptujúca teórie morálneho relativizmu, akceptujúca názory spájajúce Nietzscheho s Deweyom.

Nietzsche a Dewey sa, pravda, v mnohom rozchádzali. Podľa Nietzscheho boli šťastné blahobytné masy, ktoré mali obývať Deweyovu sociálno-demokratickú utópiu ako "poslední ľudia", bezcennými tvormi neschopnými veľkosti. Nietzsche bol vo svojej politike tak inštinktívne antidemokratický, ako bol Dewey vo svojej inštinktívne demokratický. No obaja sa zhodovali nielen v otázke povahy poznania, ale aj v názore na povahu morálnej voľby. Dewey povedal, že každé zlo je odmietnutým dobrom. William James tvrdil, že každá ľudská potreba má prima facie právo byť uspokojená a že jediným dôvodom, prečo by sme mali odmietnuť ju uspokojiť, je to, že je v rozpore s inou ľudskou potrebou. S tým by Nietzsche absolútne súhlasil. Vyjadril by túto myšlienku v zmysle súperenia medzi nositeľmi vôle k moci, kým James a Dewey by výraz "moc" s jeho sadistickým zafarbením považovali za trochu zavádzajúci. No títo

traja filozofi jednotne kritizovali osvieteniské a najmä kantovské pokusy chápať morálne princípy ako výsledok zvláštnej schopnosti zvanej "rozum". Všetci traja považovali tieto pokusy za neúprimné úsilie udržať uprostred sekulárnej kultúry Boha pri živote.

Kritici morálneho relativizmu sa nazdávajú, že pokiaľ tu nie je niečo absolútne, čosi, čo podobne ako Boh neúprosne odmieta podľahnúť ľudskej slabosti, nemáme dôvod ďalej vzdorovať zlu. Ak zlo je iba menším dobrom, ak každá morálna voľba je iba kompromisom medzi protirečiacimi si dobrami, potom, ako hovoria títo kritici, morálny boj nemá zmysel. Životy tých, čo zahynuli v boji s nespravodlivosťou, strácajú zmysel. No pre nás ako pragmatistov morálny boj prebieha súbežne s bojom o existenciu a medzi nespravodlivým a neprezieravým, medzi zlým a bezúčelovým niet nijakej ostrej hranice. Pragmatistom ide o nachádzanie spôsobov, ako zmenšiť ľudské utrpenie a ako prehlibnúť rovnosť medzi ľuďmi, ako prispieť k tomu, aby všetky deti mohli začať život s rovnakou šancou na šťastie. Tento cieľ nie je napísaný vo hviezdach a nie je ani vyjadrením toho, čo Kant nazýval "čistým praktickým rozumom", ani vyjadrením Božej vôle. Je to cieľ, pre ktorý hodno umrieť, nie nevyžaduje si podporu nadprirodzených síl.

Podľa pragmatistického názoru to, čo oponenti pragmatizmu nazývajú "pevnými morálnymi princípmi", sú skratkovité vyjadrenia minulých praktík - zhrnutím zvykov našich predkov, ktoré najviac obdivujeme. Tak napríklad Millov princíp väčšieho šťastia i Kantov kategorický imperatív sú spôsobmi, ako si pripomínať isté sociálne zvyky - zvyky istých oblastí kresťanského Západu, kultúry, ktorá bola, aspoň podľa slov, ak už nie podľa činov, rovnostárskejšia než hociká iná kultúra. Kresťanská náuka o tom, že všetci príslušníci ľudského rodu sú bratmi a sestrami, je náboženským spôsobom vyjadrenia toho, čo Mill a Kant vyjadrili nenábožensky: že totiž naše zohľadňovanie rodinnej príslušnosti, pohlavia, rasy, náboženského vyznania a pod. by nám nemalo brániť robiť iným to, čo chceme, aby robili oni nám, že by nám teda nemalo zabrániť považovať ich za ľudí, ako sme my, ktorí si zasluhujú úctu, akú by sme radi požívali my.

Sú tu však aj iné pevné morálne princípy než tie, ktoré stelesňujú rovnostárstvo. Jedným z nich je princíp, podľa ktorého sa za zneučtenie ženy z rodiny musí zaplatiť krvou. Podľa iného takéhoto princípu je lepšie nemať syna než mať syna homosexuála. Tí z nás, čo by radi zabránili krvavým sporom a prenasledovaniám homosexuálov, aké vyvolávajú takéto pevné morálne princípy, nazývajú tieto princípy "predsudkami", nie "vhl'admi". Bolo by pekné, keby nám filozofi mohli poskytnúť istotu, že princípy, ktoré uznávame, napríklad Millove a Kantove princípy, sú "racionálne", kým princípy krvných pomstiteľov a tých, čo bijú homosexuálov, racionálne nie sú. No povedať, že sú racionálnejšie, znamená iba povedať inak, že sú univerzálnejšie - že považujú rozdiel medzi ženou z vlastnej rodiny a inou ženou či rozdiel medzi homosexuálmi a heterosexuálmi za relatívne bezvýznamný. Nie je však isté, že ak z nášho uvažovania vypadnú isté skupiny ľudí, je to známkom racionálnosti.

Aby sme lepšie pochopili túto myšlienku, vezmime si princíp "Nezabiješ!". Je obdivuhodne univerzálny; je však racionálnejší či menej racionálny ako princíp "Nezabíjaj, ak len nie si vojakom brániacom vlast", alebo ak nezabraňuješ vražde, alebo ak

nie si štátnym katom či milosrdným poskytovateľom eutanázie!""? Vôbec neviem, či je tento princíp racionálnejší alebo menej racionálny, preto termín "racionálny" nepokladám v tejto oblasti za užitočný. Ak mi niekto povie, že moje diskutabilné konanie sa musí definovať tak, že ho subsumujeme pod univerzálny, racionálny princíp, možno si dokážem vymyslieť princíp, ktorý sa bude hodiť na tento prípad, no inokedy možno dokážem iba povedať: "Zdalo sa mi, že je to to najlepšie, čo sa v tom čase a pri zvážení všetkých okolností dalo urobiť." Nie je isté, či táto druhá definícia je menej racionálna než nejaký univerzálny znejúci princíp, ktorý som si vymyslel ad hoc na ospravedlnenie svojho konania. Nie je isté, či by sme pri morálnych dilemách, s akými sa stretávame v rýchlo sa meniacom svete, - pri dilemách súvisiacich s reguláciou populácie, s diferencovaným prístupom pri poskytovaní zdravotníckej starostlivosti a pod. - mali čakať s ich riešením, až kým nebudú formulované princípy.

Podľa nás, pragmatistov, predstava, že v pozadí každého správneho konania musí byť takýto legitimizujúci princíp, vedie k predstave, že existuje čosi ako univerzálny, nadnárodný súdny dvor, pred ktorým stojíme. Vieme, že najlepšie spoločnosti sú spoločnosti riadené zákonmi, nie vrtochmi tyranov či luzy. Podľa nás je ľudský život bez vlády zákona vydaný napospas emóciám a násiliu. To nás vedie k domnienke, že musí existovať akýsi neviditeľný tribunál rozumu spravujúci zákony, ktoré všetci niekde hlboko vo svojom vnútri uznávajú ako záväzné. Takto nejako chápal Kant morálny záväzok. No opäť opakujeme, že kantovský obraz ľudských bytostí sa nedá zosúladiť s históriou či biológiou. Tie nás učia, že vývoj spoločností, kde vládli zákony, nie ľudia, bol pomaly dosahovaným, neskorým, krehkým, náhodným výsledkom evolúcie.

Dewey sa nazdával, že nemal pravdu Kant, ale Hegel, keď trval na tom, že univerzálny morálny princíp boli užitočné len potiaľ, pokiaľ boli výsledkami historického vývinu určitej spoločnosti, ktorej inštitúcie naplnili obsahom inak prázdnu schránku princípu. Najnovšie sa na obranu Hegela a Deweya podujal Michael Walzer, politický filozof, ktorý sa stal známym najmä svojou predchádzajúcou prácou *Spheres of Justice*. Vo svojej novej knihe *Thick and Thin* Walzer tvrdí, že zvyky a inštitúcie konkrétnych spoločností by sme nemali chápať ako akési zoskupenia okolo spoločného jadra univerzálnej morálnej racionality - transkultúrneho morálneho zákona. Za prvotné by sme mali skôr považovať pevné (thick) súbory zvykov a inštitúcií, lebo ony určujú to, čo považujeme za svoje morálne záväzky. Voľnejšia (thin) morálka, ktorú možno vyabstrahovať z rôznych takýchto pevných morálok, nepozostáva z príkazov univerzálnej ľudskej schopnosti zvanej "rozum". Takéto možné voľné podobnosti medzi onými pevnými morálkami sú náhodné, rovnako ako podobnosti medzi adaptívnymi orgánmi rôznych biologických druhov.

Kto raz prijme antikantovské stanovisko spájajúce Hegela, Deweya a Walzera, nevystačí pri obrane pevnej morálky spoločnosti, s ktorou sa identifikuje, s hovorením o racionalite svojich morálnych postojov. Bude musieť hovoriť skôr o rôznych konkrétnych výhodách praktík svojej spoločnosti v porovnaní s praktikami iných spoločností. Diskusia o relatívnych výhodách rôznych pevných morálok nepovedie zrejme k nijakým záverom, rovnako, ako k nim nepovedie diskusia o tom, či nejaká obľúbená kniha či osoba si zaslúži vyššie hodnotenia než iná osoba či obľúbená kniha niekoho iného. Predstava univerzálneho zdroja pravdy zvaného "rozum" či "ľudská

prirodzenosť" je pre nás, pragmatistov, jednoducho predstavou o tom, že takáto diskusia **by mala** viesť k nejakým záverom. Považujeme ju za zavádzajúci spôsob vyjadrenia nádeje, s ktorou sa stotožňujeme aj my, že ľudská rasa ako celok postupne vytvorí globálnu komunitu, ktorá bude zahrňovať pevné morálky európskych vyspelých demokracií. Táto idea je zavádzajúca, pretože predpokladá, že túžba po takejto komunite je akosi vnútorne zabudovaná v každom príslušníkovi nášho biologického druhu. Podľa nás, pragmatistov, je to ako predpokladať, že ambícia byť anakondou je akosi zabudovaná vo všetkých plazoch alebo že túžba byť antropoidom je akosi zabudovaná vo všetkých cicavcoch. Preto my, pragmatisti, považujeme obvinenie z relativizmu jednoducho za obvinenie, že tam, kde naši kritici tvrdia, že vidia osud, my vidíme šťastie. Domnievame sa, že utopická svetová komunita, ako ju predkladala Charta Spojených národov a Helsinská deklarácia ľudských práv, nie je o nič viac **osudom** ľudstva než atómový holokaust či nahradenie demokratických vlád znesvätenými vojenskými diktátormi. Ak nám budúcnosť chystá hociktorú z týchto alternatív, náš rod bude nešťastný, ale nebude iracionálny. Nezlyhá v schopnosti plniť svoje morálne záväzky. Jednoducho prepasie šancu byť šťastný.

Neviem, ako vyargumentovať otázku, či je lepšie chápať ľudské bytosti takto biologicky, alebo ich chápať viac v Platónovom či Kantovom duchu. Neviem teda, ako by som mohol poskytnúť nejaký konečný argument pre pohľad, ktorý moji kritici nazývajú relativizmom a ktorý ja radšej nazývam "antifundacionalizmom" či "antidualizmom". Určite nestačí, ak sa odvolám na Darwina a spýtam sa našich oponentov, ako sa oni dokážu zaobiť bez odvolávania sa na nadprirodzeno. Takáto formulácia problému by iba vyvolala mnoho ďalších otázok. Určite nestačí, ak moji oponenti budú tvrdiť, že biologizujúci pohľad zbavuje človeka jeho dôstojnosti a sebaúcty. To tiež iba vyvoláva ďalšie a ďalšie otázky. Myslím, že všetko, čo môžu jednotlivé strany urobiť, je znovu a znovu nastoľovať svoj problém v novom a novom kontexte. Spor medzi tými, ktorí chápu náš rod i našu spoločnosť ako šťastnú náhodu, a tými, ktorí v oboch nachádzajú imanentnú teleológiu, je príliš radikálny na to, aby sme ho mohli posudzovať z nejakého neutrálneho stanoviska.

---

Preklad vznikol vo Filozofickom ústave SAV ako súčasť grantového projektu č. 2/1026/96.

Z anglického originálu *Relativism: Finding and Making* preložila Ľubica Hábová