

OBRANA ROZUMU

Pre nemeckú filozofiu bolo vždy charakteristické spájanie systémového myslenia s historicko-filozofickou reflexiou. Týmto smerom sa uberá aj uvažovanie prof. Herberta Schnädelbacha, ktorý bol v rokoch 1988-1990 prezidentom Všeobecnej spoločnosti pre filozofiu v Nemecku a od roku 1993 je profesorom na Humboldtovej univerzite v Berlíne. Z množstva jeho prác treba spomenúť predovšetkým Philosophie in Deutschland 1831-1933 (Filozofia v Nemecku 1831-1933), ktorá bola preložená do viacerých jazykov.

Vážený pán profesor, študovali ste vo Frankfurte na začiatku 60-tych rokov, istý čas ste boli asistentom T. W. Adorna. Na konci 60-tych rokov, a nebol to isto len dôsledok nedostatku informácií, resp. úsilia o otvorenie marxizmu, tu, v Bratislave i v Prahe, sa nemecká filozofia neraz stotožňovala s frankfurtskou školou. Ako dnes vidíte úlohu kritickej teórie v rámci nemeckej filozofie a samozrejme aj v rámci západnej filozofie vôbec?

Z historického hľadiska bola kritická teória variantom toho, čo sa dnes nazýva hegelovským marxizmom. Bolo v nej však viac Hegela ako marxizmu. Kritická teória odrážala sklamanie zo Stalina, ako aj z emigrácie - tým sa odlišovala od ostatných neortodoxných verzií marxizmu, napr. od juhoslovanskej filozofie praxis alebo od československého revizionizmu či od filozofie nádeje Ernsta Blocha, ktorý sa po vojne vrátil do Nemeckej demokratickej republiky. Kritická teória sa už od 30-tych rokov presúvala zo spoločenskej teórie do filozofie. Dnes s odstupom vidíme, ako blízko mala k vedúcim filozofickým prúdom vtedajšej doby, a to z hľadiska sociálno-teoretického, ale aj sociálno-filozofického obsahu, ktorý bol čoraz neurčitejší. Habermas predstavuje nový začiatok. Vidieť to i na tom, že keď sa Habermas pokúsil integrovať do kritickej teórie výsledky teórie komunikácie, analytickej filozofie a teórie spravodlivosti J. Rawlsa, ortodoxní predstavitelia frankfurtskej školy ho vždy vnímali ako renegáta.

Pre kritickú teóriu bolo typické spájanie filozofie a sociologickej reflexie. Zdá sa mi, že pre nemeckú tradíciu to bolo isté novum, pre ňu boli charakteristické skôr väzby k iným disciplínam - k psychológii a pedagogike ...

To sa nedá povedať tak jednoznačne. Väzba filozofie a sociológie nebola až takou zvláštnosťou, Helmut Plessner bol napr. zároveň profesorom filozofie a sociológie. Okrem toho si musíme uvedomiť, že dlhý čas prevládala väzba filozofie a pedagogiky. Veľmi často sa filozofia spájala aj s psychológiou. V tomto zmysle máte pravdu, že kombinácia filozofie a sociológie nebola samozrejmou. Osobitosťou koncepcií predstaviteľov frankfurtskej školy bola téza, že koniec koncov všetky problémy majú

spoločenskú povahu. V čase, keď som študoval filozofiu - bolo to na konci 50-tych rokov - som sa za svoj záujem o filozofiu vlastne musel ospravedlňovať. Túto situáciu vyjadril Adorno v známej téze: Filozofia vďačí za svoju existenciu tomu, že premeškala okamih svojho uskutočnenia.

To je prvá veta z Negatívnej dialektiky. Ako však vyzerá prínos kritickej teórie? Čo dnes z nej zostalo?

Pre predstaviteľov frankfurtskej školy bolo typické spojenie filozofie s kritikou, resp. začlenenie kritiky spoločnosti do filozofie. To vlastne znamenalo aj spojenie teórie poznania a teórie spoločnosti. Na tomto spojení Habermas stále ešte trvá. V posledných rokoch som mal opakovane možnosť diskutovať s Hansom Albertom. Veľa sme hovorili o slávnom spore o pozitivizmus. Jasne som formuloval svoje stanovisko, že vtedy Frankfurt prehral. Ukázalo sa, že teóriu spoločnosti a kritiku spoločnosti nemožno chápať ako súčasti jednej teórie. Tu treba povedať, že pravdu mal Max Weber, a nie Karol Marx - musíme totiž trvať na diferencií medzi poznaním a hodnotením a ak sa od teórie spoločnosti chceme dostať ku kritike spoločnosti, musíme vychádzať z hodnôt nezávislých od našej teórie.

Medzi teóriou spoločnosti a kritikou spoločnosti nie je teda žiadna kontinuita....

Treba povedať, že všetky dôležité myšlienky z diel predstaviteľov frankfurtskej školy možno formulovať aj hodnotovo neutrálne. Myšlienka imanentnej kritiky, ako ju formuloval T. W. Adorno, t.j. konfrontovanie spoločnosti s jej vlastnými nárokmi na rovnosť, blahobyt pre všetkých, spravodlivosť, sa nedá realizovať. Vždy potrebujeme ešte nejaké kritérium, aby sme vedeli, čo kritizovať.

Kritika však musí mať čosi ako teoretický základ, teoretické pozadie. Kde ho však vziať?

Starší predstavitelia kritickej teórie boli presvedčení, že môžeme postupovať podľa vzoru Marxovej kritiky politickej ekonómie, že teda imanentné kritériá nájdeme vo vývoji spoločnosti. Habermas sa potom pokúsil dodatočne postulovať čosi ako normatívny fundament kritickej teórie, a práve to na rovine teórie spoločnosti nejde. Potrebujeme etiku, potrebujeme zdôvodnenie etiky. Práve o to sa pokúsil Habermas v diskurzívnej etike. Potrebujeme teda filozofiu morálky poskytujúcu argumenty pre takýto normatívny fundament, o ktorý sa môže oprieť kritika spoločnosti.

V roku 1968 sa kritická teória priblížila k politike. Ako vidíte dnes toto stretnutie filozofie a politiky, resp. stretnutie profesorov filozofie a politických aktivistov?

Táto otázka vyplýva z posunu perspektívy. Adorno bol doslova rozhorčený, keď sa niektorí jeho študenti rozhodli pre politické konanie. Radikálni študenti vtedy začali Habermasom opovrhovať. Celé to spočívalo na nedorozumení. Nemeckí akademickí

predstavitelia sa aj neskôr, aj keď je to neuveriteľné, domnievali, že Adorno, Habermas a Marcuse sú zodpovední za politický aktivizmus svojich študentov. Predstavitelia frankfurtskej školy však jednoznačne tvrdili, že revolučná politika dnes už nie je možná, že v Spolkovej republike nejde o predrevolučnú situáciu. V tomto zmysle o žiadnom blízkom stretnutí kritickej teórie a politiky hovoriť nemožno.

Aký bol vlastne pôvod protestných hnutí na konci 60-tych rokov?

Toto svetové protestné hnutie mládeže bolo silne podnietené vojnou vo Vietname, v Nemecku iste hrala dôležitú úlohu aj oneskorená a dobiehajúca denacifikácia a okrem toho tu bola aj kríza univerzity, potreba jej zásadnej reformy.

Celé hnutie bolo teda výsledkom koincidencie mnohých faktorov....

Bolo to medzinárodné hnutie so silnou kultúrne-kritickou dimenziou. Spomeňme si na hippies a na kultúru mládeže, na odpor k celému povojnovému konzervativizmu. Treba povedať, že toto hnutie malo veľmi inteligentných vodcov a tí sa pokúšali použiť kritickú teóriu. Pamätám sa na veľký míting vo Frankfurte v týchto rokoch, na ktorom sa zúčastnili vodcovia študentov a kde sa Habermas vyjadril, že sa nechce dať zatahnuť do politických sietí študentov. Adornova korešpondencia z týchto rokov jasne svedčí o tom, že toto hnutie považoval za pseudorevolúciu. Adorna sa však celá vec neobyčajne dotkla a nepochybne súvisí aj s jeho smrťou. Navštívil som ho vo Švajčiarsku, kde vtedy žil; hovoril mi, že je tak roztrpčený, že už tri týždne nevzal do ruky pero. Na jeho náhlejšiu smrť sa nepochybne podieľalo aj jeho psychické utrpenie.

Vaša prvá kniha bola venovaná Hegelovi, druhá vyšla pod názvom Skúsenosť, zdôvodnenie a reflexia s podtitulom Pokus o pozitivizmus. Ako to vlastne išlo dohromady - Hegel a rozbor pozitivizmu? A to všetko vo Frankfurte...

Vo Frankfurte sa pozitivizmus považoval za anonymného nepriateľa. Všetci boli proti pozitivizmu. Pozitivizmus - to bolo to najhoršie, čo mohlo existovať. Horšie už mohlo byť len to, keď bol niekto nedialektický. Vtedy ma lákalo zaoberať sa týmto "protivníkom". Mala to byť kritika pozitivizmu, ale kritika fundovaná. Moju prácu posudzoval Adorno. Čítal som práce Viktora KRAFTA a predstaviteľov Viedenského krúžku. Mojm cieľom nebolo "ubiť" pozitivizmus na smrť, skôr ukázať, ako najmä v 60-tych rokoch produktívne kritizoval sám seba. Sústredil som sa predovšetkým na analýzy sebakritiky pozitivizmu, na sledovanie toho, ako pozitivizmus vyústil do konvencionalizmu. Náznaky toho sú už u Ernsta MACHA, nájdeme ich aj u POPPERA. Chcel som ukázať, že pozitivistickej tradícii chýba to, čo sa v kantovskej nazýva reflexiou.

Dá sa to formulovať aj tak, že dialektická tradícia má problémy s pochopením skutočných intencií pozitivizmu?

Dialektike som nikdy neprikladal príliš veľký význam. Filozoficky som sa stále viac orientoval na Habermasa. Chcel som predovšetkým ukázať, že pozitivistickéj tradícii chýba to, čo nazývame transcendentálnou reflexiou. Adorno pozitivismus vôbec nerecipoval. Wittgensteina nebral na vedomie. Za pozitivismus považoval to, čo poznal v Amerike, teda sociálne výskumy bez teórie. Preto aj spor o pozitivismus medzi Adornom a Popperom bol iba obrovským nedorozumením. Popper už nebol ovplyvnený pozitivismom a Hans Albert mi povedal, že Popper vlastne Adorna ani nepoznal, myslel si, že je to niekto ako Karl Mannheim, teda akýsi sociológ poznania. V diskusiách medzi Albertom a Habermasom sa neskôr ukázalo, že to všetko bolo nedorozumenie.

To znamená, že Adorno nečítal práce pozitivistov a Popper nečítal to, čo písal Adorno?

Traduje sa anekdota, ako Adorno raz prišiel do pracovne mladých asistentov a našiel na stole Wittgensteinov *Traktát*. Pozrel na knihu a povedal: "Z tej knihy som nič neporozumel a som na to naozaj hrdý". Adorno z Wittgensteina vždy cituje len prvú a poslednú vetu z *Traktátu*. Najmä posledná veta, že totiž máme mlčať o tom, čo nedokážeme vyjadriť, ho rozhorčovala - máme sa o to vraj predsa len aspoň pokúšať. Napokon aj John Wisdom formuloval na Wittgensteinovu adresu podobné výhrady a tvrdil, že filozofia sa musí pokúsiť vyjadriť aj to, o čom sa nedá nič povedať.

Hegel je dnes v anglosaských krajinách populárnym autorom. Mnohi sú presvedčení, že pri interpretácii súčasnosti sa bez Hegela nezaobídeme.

Dlho som sa zaujímal o Hegela, pripravil som o ňom viacero konferencií. Pripravujem komentár k Hegelovým spisom. Viem, že existuje nová konjunktúra záujmu o Hegela. Vidím to však veľmi skepticky. Hegel sa dnes v anglosaskom svete recipuje veľmi parciálne. Heslom usmerňujúcim interpretáciu Hegelových textov je "non-metaphysical view". Tento prístup je však neudržateľný. Hegel je tu vlastne podnetom k inej teórii, ku ktorej by sme mohli dospieť aj bez Hegela. Podľa môjho názoru nemá zmysel vytvárať zmiešané diskurzy. Nemožno začať povedzme tvrdením, že u Hegela nachádzame holistickú teóriu významu, a pokračovať jej rozvíjaním. Lepšie je už pokúsiť sa o vypracovanie holistickej teórie významu a dať sa inšpirovať Hegelom. Hegelova filozofia je však uzavretá a nedá sa z nej vytrhávať podľa ľubovôle to, čo práve potrebujeme. Vcelku považujem Hegelovu filozofiu za záležitosť minulosti. Existuje nový holizmus, jeho predstaviteľmi sú napr. Quine a Davidson. Pre toto "myslenie v celkoch" - spomeňme si na tézu "Pravda je celkom" - je Hegel znovu príťažlivý.

Ako to súvisí s úlohou klasickej filozofie v súčasných diskusiách? Často počujeme skeptické poznámky na adresu klasickej filozofie v tom zmysle, že patrí minulosti a že dnes nám už staré texty nemajú čo povedať. Iní sa zasa domnievajú, že v Kantovi alebo Hegelovi nájdeme všetky riešenia.

O predstave, že existujú knihy, kde by sme našli všetky riešenia našich problémov, si myslím svoje. Neexistujú filozofické diela, v ktorých by už boli odpovede na všetky otázky. Musíme uznať historicitu filozofie. Kantova i Hegelova filozofia, to sú osobitné výkony v špecifickej kultúrnej situácii, ich rámcom je formovanie ranoburžoáznej spoločnosti s náznakmi industriálnej revolúcie, Francúzska revolúcia a situácia v Nemecku. A samozrejme aj špecifická situácia vo vedách, ktorá už patrí minulosti. To stačí na to, aby sme sa rozlúčili s predstavou, že diela klasickej filozofie sú čosi ako Písmo sväté, v ktorom je všetko. Nezmyselný je aj opačný názor, podľa ktorého máme postupovať podľa vzoru fyzika, ktorý môže obohatiť poznanie, a nemusí pritom poznať dejiny fyziky. Vo filozofii je takýto ahistorizmus nezmyslom. Potrebujeme dialogický vzťah ku klasikom. Musíme klásť vlastné otázky, potom uvidíme, pokiaľ nám môžu pomôcť predstavitelia klasického myslenia. Nemožno sa teda vrátiť do minulosti. Filozofia v našej kultúre je však skrz naskrz historická, preto nemožno tvrdiť: toto je filozofia vo vlastnom zmysle slova a toto *history of ideas*, ako sa to často oddeľuje v anglosaskom svete.

Vráťme sa však k Hegelovi - medzi jeho filozofiou prírody a jeho úvahami o novej spoločnosti je predsa len istý rozdiel.

Áno, zvláštnym prípadom je Hegelova *Filozofia práva*. Tú musíme hodnotiť inak, napriek tomu, že je tiež spojená so systémom, aj keď voľnejšie ako iné jeho časti. Vidíme však, ako ťažko ju Hegel začleňuje do svojho systému. *Filozofia práva* sa zamýšľa nad povahou moderného sveta, zvláštnu pozornosť si zasluhuje veľký objav občianskej spoločnosti, čosi, s čím Kant alebo Fichte nemajú nič spoločné. Hegel je tu aj veľkým diagnostikom doby a stal sa najdôležitejším teoretikom kultúrnej moderny. To vysvetľuje, prečo Habermas, ktorý nikdy nebol hegelovcom, poznal *Filozofiu práva* skoro naspamäť. To je však iný druh aktuálnosti. *Veda o logike* a *Fenomenológia ducha* sú už antikvované, na tieto diela sa dnes už nedá nadviazať. Práve o týchto problémoch dnes v Berlíne vedieme ostrú diskusiu. Napísal som provokujúci text *Prečo Hegel?* Vychádzal som z poznania, že v Nemecku sa o Hegelovi veľa učí, nikto však jeho názory nezastáva. Ako možno neustále poriadat' semináre o Hegelovi, a pritom považovať jeho filozofiu za nesprávnu? Zastávam jednoznačný názor, že Hegel je minulosťou a že naše vlastné myslenie, pokiaľ ide o teóriu jazyka, teóriu významu, teóriu poznania, etiku, už na Hegela nemôže priamo nadviazať.

Filozofia práva je však výnimkou.

Tam, kde Hegel uvažuje o povahe modernej kultúry, je stále aktuálny. Diskusiu medzi liberalizmom a komunitarizmom môžeme pochopiť ako nové vydanie diskusie medzi Kantom a Hegelom. V tomto zmysle ani Kantove úvahy o spravodlivosti nie sú čisto historickou záležitosťou. Nemožno tu však hovoriť o priamej nadväznosti, skôr tu ide o typ myslenia, o to, či uprednostňujeme filozofiu práva kantovského typu, vychádzajúcu z princípov, alebo filozofiu práva hegelovského typu, kde vlastne začíname hermeneutickou analýzou právnej kultúry danej spoločnosti. V tomto zmysle

tieto alternatívy reprezentované Kantom a Hegelom nie sú zastarané. Tu treba povedať, že Hegelove uvažovanie o spoločnosti prežilo skôr v hermeneutickej tradícii, nie u mysliteľov, ktorí sa priamo hlásili k dialektike. Pre uvedomenie si významu Hegelových úvah o povahe modernej spoločnosti najviac urobili hermeneutici Dilthey a Gadamer. Hermeneutika ako praktická filozofia, to je vlastne Hegelovo dedičstvo. *Veda o logike* je však pre nás minulosťou.

Spomenuli sme afinity diskusie medzi Kantom a Hegelom a diskusiami o liberalizme a komunitarizme. Kantovo myslenie malo silný vplyv na nemeckú sociológiu. Stačí pripomenúť Maxa Webera. Mohla by aj Hegelova Filozofia práva nájsť raz svojho sociológa?

Hegelovstvo predsa malo svojich sociológov - bol ním napr. K. Marx a marxistická teória spoločnosti. V nemeckom prefašizme tiež nachádzame prvky novohegelovstva. Aj v súčasnom nemeckom neokonzervativizme vidno Hegelove stopy. Jeho predstavitelia rešpektujú ľudské práva, hovoria však, že abstraktné princípy na ich zdôvodnenie nestačia. Vychádzajú z predstavy, že právna kultúra je čosi historicky vzniknuté, a preto sa musíme orientovať podľa nej. Treba tiež povedať, že ani Kant už nepôsobí priamo, ale cez novokantovstvo. V Nemecku dnes máme čosi ako nové novokantovstvo. Sám by som sa zaradil do tohto prúdu.

Vašou najznámejšou knihou, ktorá bola preložená do niekoľkých jazykov, je Filozofia v Nemecku 1831-1933. Prečo za body oddeľujúce epochy považujete práve tieto roky?

V 19. storočí je rok 1830 veľkým zárezom. Hegel a aj Goethe považovali júlovú revolúciu vo Francúzsku za veľké ohrozenie. Je to obdobie konca Goetheho epochy, koniec nemeckého idealizmu, aj keď Schelling pokračoval pokračoval v jeho tradícii. Začína industriálna revolúcia a s tým súvisí aj nová predstava o vzdelaní - humanistické vzdelanie už nie je centrom vzdelania. Pokiaľ ide o vývoj filozofie, rok Hegelovej smrti možno považovať za mŕtnik, i keď hegelovstvo malo v 40-tych rokoch ešte silný vplyv. Pokiaľ ide o filozofiu nášho storočia, podľa mňa začína vlastne až v 20-tych rokoch. Rok 1900 nebol žiadnym mŕtnikom.

Vtedy vyšli Husserlove Logické skúmania.

Skutočnou udalosťou bol však Wittgensteinov *Traktát* a neskôr linguistic turn vo filozofii. Potom je tu Lukácsova kniha *Dejiny a triedne vedomie* a Heideggerova kniha *Bytie a čas*. To sú základné diela súčasnej filozofie. Rok 1933 považujem za prelom aj preto, že po Hitlerovom nástupe k moci je to rok emigrácie veľkého počtu nemeckých mysliteľov; z Nemecka museli odísť predovšetkým predstavitelia dvoch škôl, a to frankfurtskej školy a novopozitivismu. Heidegger však získal čosi ako monopolné postavenie. Ak odhliadneme od niektorých menších postáv, Heidegger bol vlastne jediným nemeckým filozofom, ktorý sa usiloval nájsť súvislosť medzi svojou filozofiou

a nacionálnym socializmom, aj keď treba povedať, že veľmi rýchlo, fakticky už po roku sa tohto úsilia zriekol. Dôsledky tejto konštelácie sa premietli aj do obdobia po roku 1945. Situácia sa zmenila až v 50-tych rokoch, keď sa vrátili predstavitelia kritickej teórie, keď sa vrátil Helmut Plessner a Ernst Bloch a obnovil sa vplyv filozofickej antropológie Arnolda Gehlena. V 60-tych rokoch došlo k závažnej zmene v dôsledku recepcie analytickej filozofie. Povojnová filozofia v Nemecku je silne poznamenaná takmer monopolným postavením heideggerovskej školy.

Písali ste aj o Arnoldovi Gehlenovi. Neopakuje sa tu konfigurácia zo začiatku vašej myšlienkového dráhy, že sa totiž intenzívne zaujímate o "nepriateľov" frankfurtskej školy? Aj Gehlen viedol polemiku s kritickou teóriou.

Vzťah Gehlena a frankfurtskej školy nie je až taký jednoduchý...

Poznáme diskusiu medzi Adornom a Gehlenom - možno, že bola produktívnejšia ako diskusia o pozitívizme.

Jeden môj žiak napísal dizertáciu o vzťahu medzi Adornom a Gehlenom. V mnohých veciach mali títo dvaja myslitelia k sebe prekvapujúco a mimoriadne blízko. Samozrejme, Adorno neustále polemizoval proti filozofickej antropológii, chápal ju ako "zradu na človeku", ako pokus nájsť "konštantu" ľudskej existencie. Tieto námietky sa však zakladali na nedorozumení. To, čo spájalo Adorna s Gehlenom, bol kulturalizmus, teda idea, že človek je skrz naskrz kultúrnou bytosťou. Túto tézu len rôzne akcentovali. Gehlen tvrdil, že je to neuveriteľne nebezpečné, a Adorno v tom videl možnosť emancipácie. V tom základnom si však rozumeli, podobne interpretovali aj vývoj súčasného umenia. Rozdiel bol len v politických akcentoch. Adorno bol antiinštitucionalista, Gehlen rasa inštitucionalista. Vo svojich štúdiách som sa pokúsil ukázať, aký význam má Gehlenova pesimistická interpretácia ľudskej prirodzenosti. V tomto storočí máme málo dôvodov na optimizmus - stačí napokon pripomenúť čo všetko v tomto storočí ľudia dokázali urobiť iným ľuďom. Tento strach z človeka, nedôvera k jeho možnostiam vyjadril práve A. Gehlen. Odmietam však z antropológie vyvodzovať politické dôsledky, aké z nej vyvodil Gehlen.

Gehlen bol výslovne konzervatívnym mysliteľom a jeho kniha Morálka a hypermorálka bola vlastne začiatkom vlny konzervativizmu v Nemecku.

Nebol to však tradicionalistický konzervativizmus. Gehlen zastával názor, že moderne sa nedá vyhnúť, cesta späť teda neexistuje. Bol presvedčený aj o tom, že technika a industrializmus vedú k neustálej premene podmienok života. Z toho však vyvodzoval nevyhnutnosť kultúrneho konzervativizmu. To je však konzervativizmus vychádzajúci z reflexie, konzervativizmus ako prejav politickej opatrnosti. Gehlen, pravda, napísal aj hrozné veci; v spomenutej knihe napr. obhajoval sovietsku intervenciu v Československu. To sa naozaj nedá ospravedlniť. Pre neho ľavicoví intelektuáli boli vlastne anarchistami, teda ľuďmi, podľa ktorých sa raz zaobídeme bez inštitúcií. Považoval ich za

ľahkomyselných, a preto nebezpečných. Dnes môžeme vidieť veci už z istého odstupu, môžeme vidieť túto epochu ako celok: Adorno, Gehlen, Heidegger, Wittgenstein nemali od seba až tak ďaleko, ako sa to zdalo pred tridsiatimi rokmi. Boli tu isté konvergenzie, spoločné korene, spoločná skúsenosť, každý z nej však vyvodil iné dôsledky.

Na ktorej rovine by sa dali identifikovať tieto konvergenzie?

Hlbokú konvergenciu vidím v tom, že všetci títo autori považujú filozofiu za nevyhnutnú. V tej dobe sme sa predsa často stretávali s názorom, že vďaka vývoju vied sa filozofia stala zbytočnou, že zostala len logika alebo teória vied. Filozofia má teda v našej kultúre špecifické úlohy. Hlboké affinity nachádzam aj v rovine kritiky kultúry: pre všetkých týchto mysliteľov je charakteristický antiindustrializmus a kritika kapitalistického trhu, priemyslu kultúry. Vyvodzovali však z toho rozdielne dôsledky. Tretím bodom zhody je hermeneutickosť filozofie, filozofia ako pochopenie vecí samotných; tu nájdeme veľa príbuzného medzi Heideggerom a Adornom. K tejto línii patrí aj Wittgensteinov postulát, že filozofia je koniec koncov opisom jazykových hier. Všetci títo myslitelia, azda až na Wittgensteina, zdôrazňovali význam umenia pre filozofiu. Nechcem tým vôbec povedať, že títo myslitelia tvrdili "to isté", predsa však prekvapuje, koľko majú spoločného. V tom sa asi ukazuje jednota kultúrnej epochy.

Hovoríte o vzťahu filozofie a kultúry. Tradične sa nemecká kultúra považuje za kultúru centrovajúcu okolo filozofie, aj keď to možno bola iba ilúzia filozofov. Ako vidíte úlohu filozofie v nemeckej kultúre dnes?

Keď sa pozrieme na vývoj nemeckej kultúry, ukazuje sa, že centrálné postavenie filozofie bolo zrejme naozaj vždy do značnej miery ilúziou filozofov. To platí nielen o súčasnosti, ale aj o prvej tretine 19. storočia. Stačí si položiť otázku, koľko ľudí vôbec dokázalo čítať filozofické knihy. Centrálné postavenie patrí k sebaštylizácii filozofie. Je pozoruhodné, že s touto sebaštylizáciou sa u Kanta nestretávame. V 19. storočí sa stále stretávame s tvrdením, že filozofia je skutočným centrom kultúry. Podľa môjho názoru to však bol skôr príznak toho, že filozofia bola už na ústupe, že v skutočnosti ľudia verili vo vedu, nie vo filozofiu. Filozofi akoby sa hlásili o slovo a pripomínali svoju prítomnosť - aj my sme tu, veda nie je všetko! Filozofia, aspoň v Nemecku, vždy preceňovala svoj kultúrny význam. Možno to súvisí s tým, že profesori filozofie mali v Nemecku vždy mimoriadne vysokú spoločenskú prestíž. Celkom iná bola situácia v Amerike. Horkheimer spomínal, že keď chcel získať peniaze na grant, vždy sa predstavoval ako doktor, nikdy nie ako profesor. Filozofia síce mala v Nemecku vysokú prestíž, musíme si však uvedomiť, že vždy existovali dva pojmy filozofie: užší a širší. Až do Hegelovej doby bola vlastne celá veda filozofiou. Profesorom filozofie zostávala takzvaná čistá filozofia alebo dejiny filozofie. Vo Švajčiarsku ešte dodnes existujú fakulty dejín filozofie a systematická filozofia sa vyučuje na prírodovedeckých fakultách.

Ako je to v súčasnosti? Predalo sa 20 000 exemplárov vášho úvodu do filozofie Racionalita. To nie je málo... Kto vlastne dnes v Nemecku číta filozofické práce?

Musíme rozlišovať medzi filozofickým záujmom a záujmom o filozofiu. Od začiatku 80-tych rokov pozorujeme u nás vlnu záujmu o filozofiu, teda záujmu o myšlienkovú orientáciu, o princípy. Tento záujem o filozofiu nemožno stotožňovať so záujmom o filozofiu ako odbor štúdia na univerzite. V 60-tych a ešte aj v 70-tych rokoch sme mali mimoriadnu konjunktúru v oblasti sociálnych vied. Presadilo sa vedomie, že vlastne všetky problémy sú spoločenskými problémami. Potom nasledovala vlna záujmu o psychologické vedy. To bol zrejmý dôsledok sklamaní z protestných hnutí. Od konca 80-tych rokov sme svedkami záujmu o filozofiu - prejavuje sa v tom, že knihy o filozofii idú celkom dobre na odbyt. Samozrejme, ľudia čítajú všeličo, dlho boli populárne knihy spojené s hnutím New Age. O filozofiu je však záujem aj na školách, vo vzdelávacích kurzoch pre dospelých, s filozofickými reláciami sa stretávame aj v rozhlase a televízii. Tento verejný záujem o filozofiu sa odráža aj v záujme o štúdium filozofie na univerzitách.

Prečo je filozofia taká zaujímavá?

Zrejme to súvisí so záujmom o základné otázky, so snahou orientovať sa v neprehľadnosti doby. Túto potrebu už náboženstvo nedokáže saturovať, a tak sa ľudia obracajú k filozofii. A je tu i potreba vzdelania. Ľudia chcú aj niečo vedieť. Filozofia je veľmi často, a to je možno nemecká zvláštnosť, súčasťou osobného vzdelania.

Nemecká filozofia bola v devätnástom, ale aj v tomto storočí silne autarktná. Pokiaľ viem, Heidegger nikdy necitoval nijakého anglosaského autora a okrem Descarta citoval vari jedného francúzskeho mysliteľa. Podobne je to aj u iných významných Nemcov tohto storočia.

Možno sú to len náhodné súvislosti, Husserl vôbec čítal veľmi málo, Heidegger neovládal angličtinu. Vcelku to však neplatí, Ernst Mach napr. čítal W. Jamesa, John Stuart Mill bol v Nemecku veľmi známym mysliteľom. Táto sústredenosť nemeckej filozofie na seba samu súvisí s prvou svetovou vojnou, ktorá v dejinách nemeckých profesorov filozofie nebola príliš slávnou kapitolou.

To isté však platí aj o francúzskych profesoroch...

Nietzsche bol ešte internacionálne zmyšľajúcim mysliteľom. Potom sa však presadil spôsob myslenia, viditeľný aj u Heideggera, v ktorom sa Nemecko kladie do protikladu k Západu, pričom tento protiklad sa stotožňuje s protikladom hĺbky a povrchnosti. Horkheimer bol veľmi sčítaný, veľmi dobre poznal napr. francúzsku filozofiu, Adorno poznal celú svetovú literatúru. Existuje však akýsi nemecký provincializmus - súvisí so štylizáciou nemeckého idealizmu na "heroické" obdobie. Podprahovo táto tendencia pôsobí ešte aj dnes, stále sa stretávame s tvrdením, že skutočne veľká filozofia je len nemecká filozofia. V posledných rokoch sa však mnoho zmenilo. V 60-tych rokoch sa začína vyrovnávanie s analytickou filozofiou. Tento proces

naštartovali Habermas a Apel, dnes je to už samozrejmosť. Aj ja som presvedčený, že je nevyhnutné vyrovnať sa s výzvou analytickej filozofie. Filozofická analýza musí začať analýzou jazyka - táto téza sa dnes už nedá obísť.

Hovorili ste o tom, že máte blízko k novokantovstvu. Ako to súvisí so záujmom o analytickú filozofiu?

Hovoril som o "novonovokantovstve". Samozrejme, dnes už nemôžeme priamo nadviazať na novokantovcov, a to ani na Cassirera, aj keď je to stále mimoriadne dôležitý autor. Mám na mysli to, čo ukázal Karl Apel, že totiž Wittgensteinovu kritiku poznania musíme doplniť o analytickú kritiku zmyslu. Kritická filozofia v Kantovom štýle teda dnes už nemôže začať kritikou poznania, musí začať transcendentálnou kritikou jazyka. To je vlastne dôsledok recepcie analytickej filozofie.

Pôsobíte na Humboldtovej univerzite v Berlíne. Ťažko sa zrejme vyhneme témam súvisiacim so zjednotením Nemecka.

Po zjednutí Nemecka politické orgány prijali rozhodnutie, že šesť odborov, ktoré boli spojené s ideológiou, treba demontovať a vybudovať znovu. Patrila k nim aj filozofia. Filozofia bola v bývalej NDR zasiahnutá ideológiou mimoriadne silne, dokonca od roku 1975 sa všetky katedry filozofie v bývalej NDR stali katedrami marxisticko-leninskej filozofie. Nebolo by spravodlivé povedať, že všetko, čo sa na týchto katedrách robilo, bolo jednoducho ideológiou, učili sa tam aj dejiny filozofie, teória poznania. Na Humboldtovej univerzite sa hneď po páde múru začal proces sebaočisty, hľadali sa väzby so západnými univerzitami. Po zjednutí sa vytvorila komisia, ktorej členovia boli predstaviteľmi východu i západu, pričom predsedom bol vždy niekto zo západu. Vypracovala sa najprv nová štruktúra inštitúcií, potom sa vypísali konkurzy. V Berlíne som začal prednášať roku 1992, bola to pionierska situácia. Chvalabohu, že táto minulosť už je za mnou. Dvaja kolegovia z bývalej NDR sú členmi katedry a vyhovelí všetkým kvalifikačným štandardom. Tu treba povedať, že v NDR pracovalo vo filozofii príliš veľa ľudí. Existoval Centrálny filozofický inštitút na akadémii vied, na západné pomery v ňom pracovalo neobyčajne veľa pracovníkov. Pred časom jeden z našich asistentov (mimochodom, pochádza zo západného Nemecka) napísal článok, v ktorom tvrdí, že západní Nemci zničili východonemeckú filozofiu podobne ako západonemecký priemysel zničil východonemecký. Považujeme to za nezmysel. Samozrejme, pri riešení personálnych otázok sa často postupovalo tvrdo. Ľudia, ktorí skutočne pracovali, sa však nakoniec dokázali presadiť aj v nových podmienkach. Tézu o kolonizácii východonemeckej filozofie považujem za smiešnu.

Dlhé roky ste boli prezidentom Všeobecnej spoločnosti pre filozofiu v Nemecku, teda spoločnosti, ktorá okrem iného pravidelne usporiadať filozofické kongresy.

V Nemecku máme veľmi veľa filozofických spoločností. Väčšina z nich sa vzťahuje na jedného mysliteľa: máme napr. Kantovu spoločnosť, dve Hegelove spoločnosti,

Spinozovu spoločnosť atď. V 50-tych rokoch vznikla Všeobecná spoločnosť pre filozofiu a tá každé tri roky pripravuje kongres. Je to veľmi dôležitá spoločnosť, okrem iného sa podieľa aj na určovaní smeru vývoja vzdelávacích inštitúcií.

Hovorili ste o tom, akú dôležitú úlohu hrali vo vývoji filozofie nášho storočia filozofické školy. Existuje aj dnes čosi také?

V 50-tych rokoch, keď som začal študovať, sa filozofia organizovala okolo osobností. Človek študoval u Horkheimera, Adorna alebo Heideggera. Filozofia bola viazaná na osobnosti. Ideu školy presadil predovšetkým Viedenský krúžok. Schlick hral síce dôležitú úlohu, ale nebol centrom, okolo ktorého sa točilo myslenie ostatných. V 60-tych rokoch sa to zmenilo. Filozofia je dnes v Nemecku organizovaná podľa tém, podľa istých projektov. Vytvára sa čosi ako pracovné krúžky, kde spolupracujú ľudia rôznych filozofických orientácií a z rôznych disciplín. Takto napr. fungujú pracovné okruhy biotiky, semiotiky a filozofie práva. Ide aj o to, že grantové agentúry nepodporujú školy, ale prácu na určitých témach. Pre starších je to dosť nezvyklý spôsob práce, museli sa mu však prispôbiť. Súvisí to aj s tým, že v posledných rokoch sa prehĺbila väzba filozofie a vedy. Istou nevýhodou je prílišná špecializácia. Napätie medzi populárnou a odbornou filozofiou je stále väčšie. Záujemci o filozofiu chcú mať prehľad, veda je však stále špeciálnejšia.

Zaoberáte sa, aspoň na naše pomery, veľmi širokým spektrom tém. Čo považujete za svoju ústrednú tému?

Mojím problémom je teória racionality. Nevieť, či o tom napíšem veľkú knihu, kontinuálne sa však týmto problémom zaoberám. Kladiem si otázku, čo je vlastne to, čo sa tradične nazývalo rozumom. Nadväzujem na Habermasa, domnievam sa však, že jeho projekt musíme rozšíriť. V našom storočí nie sú témy rozumu a racionality v centre pozornosti, veľa sa však o nich diskutovalo v ekonómii, psychológii, teórii konania. Vyžaduje si to veľké úsilie, uviesť do súladu, filozoficky spracovať to, čo sa urobilo v špeciálnych vedách.

Ste teda presvedčený, že potrebujeme čosi ako teóriu racionality korelovanú so súčasnými problémami?

To dnes považujem za jeden z hlavných filozofických problémov.

Možno to pochopiť ako spôsob vyrovnávania sa s tradíciami osvietenstva?

Pre teóriu rozumu a teóriu racionality je Kant kľúčovým mysliteľom. Jeho idea kritiky rozumu a kritického rozumu je dodnes živá. Tu by som chcel zostať verný aj svojim začiatkom, keď som mal blízko k frankfurtskej škole. Naozaj musíme uznať, že rozum a kritika navzájom súvisia a že ich nemožno od seba oddeliť. Kant vo svojej filozofii ukázal, že pojem racionality musíme chápať diferencovane.

Filozofujete v polemike voči tomu, čo sa dá charakterizovať ako dobový iracionalizmus. Aj predstavitelia postmodernizmu sú kritikmi rozumu a racionality. Dnes je koniec-koncov módne byť kritický voči osvietenstvu a racionalite.

Nerád by som svoju pozíciu nazval filozofovaním v polemike, súčasťou môjho projektu je však aj kritické vyrovnanie s tým, čo by sme mohli nazvať postmodernou kritikou rozumu. Za tým, čo sa už dávno nazývalo totálnou kritikou rozumu, sa vždy ukázal nietzscheizmus, idea, že rozum je vlastne formou panstva. To je veľká výzva. Dnes už táto radikálna kritika rozumu utíchla. Súvisí to zrejme s rozpadom marxizmu, s vojnou v Perzskom zálive, s občianskou vojnou v bývalej Juhoslávii. Dnes už predsa nikto nemôže brať vážne tézu, že všetko naše nešťastie pochádza z rozumu. To už dnes nikto netvrdí. Dnes máme o racionalite diferencovanejší obraz a domnievam sa, že z postmodernej kritiky rozumu sa môžeme veľa naučiť. Pod postmodernizmus sa zahŕňajú rôzni autori. Aj Nietzsche bol napokon veľkým osvietencom. Nietzscheho kritiku rozumu musíme veľmi dôkladne premyslieť. Opakujem, mimoriadne dôležitá sa mi zdá jednota rozumu a kritiky. Existuje aj nekritický racionalizmus. Kritika bez rozumu nie je rozumná.

Často dnes počujeme, že filozofia je vlastne len časťou literatúry, že Kritiku čistého rozumu vlastne musíme umiestniť na tú istú poličku v knižnici ako Fausta alebo Zločin a trest. Ako sa dívate na toto "preradenie" filozofie do literatúry?

Najprv treba povedať, že filozofické diela sú aj literatúrou a ako také aj pôsobili. Pripomeňme si účinok Fichteho diel na romantikov, vplyv Kanta na Kleista. Nemám nič ani proti tomu, keď sa filozofickými textami zaoberajú teoretici literatúry. Existuje tu však zásadný rozdiel a na tom by som trval: vo filozofickom diele ide o pravdu a vo vzťahu k literárnemu dielu otázku pravdivosti nemusíme klásť. Pre mňa hranica prechádza práve tade. Autori, ktorí si myslia, že otázku platnosti, otázku pravdy si nemusíme klásť, sú podľa mňa literáti, zvyčajne sú to však zlí literáti. Samozrejme, literárne diela môžu mať filozofický obsah, to nechcem popierať. Dnes však ešte nemáme dostatočne rozpracované metódy, ktorými by sme "z" literárneho diela dostali filozofiu. Pre filozofiu je však charakteristické argumentovanie, nárok na objektívnu platnosť...

Ste teda presvedčený, že medzi rozumom a úsilím o objektivitu existuje nevyhnutná väzba?

Celkom iste. Existuje aj kritika rozumu a Nietzsche je jej zaujímavým prípadom. Je tu aj rétorika, ktorá sa zrieka nároku na objektivitu, ktorá zdôrazňuje perspektívu celého nášho poznania. Tu však filozof nerozumie sám seba.

Ako súvisí nárok na objektivitu so spojením filozofie s kultúrou a dobou?

Filozofia je jedným veľmi dôležitým hlasom v kultúrnom diskurze. Takým hlasom je aj literatúra, publicistika, médiá. Filozofia má svoje osobitosti a jej integrita ako filozofie súvisí s nárokom na objektívnu platnosť. Vo filozofii (a vede) platí len to, čo vydrží kritickú diskusiu. Som zástancom univerzalizmu. Istou iróniou našej situácie je to, že práve teraz, keď je svet čoraz univerzálnejší, keď sa spája (príkladom môže byť hoci aj existencia Internetu), sa objavujú filozofi hlásajúci partikularizmus. To sa mi zdá úplne scestné a aj politicky sa mi to zdá podivné. Dnes, keď sa každé porušovanie ľudských práv stáva medzinárodnou záležitosťou, sa objavujú sa filozofi, ktorí zastávajú názor, že pojem ľudských práv je prejavom západného etnocentrizmu. To považujem za škandál. Kritika univerzalizmu je v istých bodoch oprávnená - niekedy je to vlastne kritika imperializmu, kolonializmu. Napokon, vieme, aké smiešne bolo vnucovať Vianoce národom žijúcim v tropickej Afrike, alebo, ak mám spomenúť vážnejšiu vec, vnucovanie monogamie africkým kmeňom, ktoré rozbilo celú ich sociálnu štruktúru. Už dávno predsa vieme, že svet je pluralitou. Univerzalizmus už dávno neznamená západný etnocentrizmus.

Pán profesor, ďakujem vám za rozhovor.

Zhováral sa František Novosád.