

POTREBA ISTOTY, ČI OTVORENOSŤ ZMENÁM? (K etickej koncepcii R. Rortyho)

LENKA BOHUNICKÁ, Katedra filozofie a dejín filozofie, FiF UK, Bratislava

BOHUNICKÁ, L.: A Need for Certainty Or An Openness for Changes? (On the Ethical Conception of R. Rorty)
FILOZOFIA 67, 2012, No 2, p. 104

The aim of the paper is to shed light on several aspects of the neopragmatist conception of R. Rorty, which are related to the problem of morality. The antidualistic position, adopted by R. Rorty, opens the way to overcoming the traditional philosophical reasoning of metaphysical normatives and principles. This is why the possibility of moral progress is not connected to the reasoning of abstract principles, but perceived as a possibility of increased sensitivity, as the capability of tolerance, empathy to the opinion of the others, willingness to listen, relying on argumentation rather than force. Rorty's position represents an important inspiration for the reconstruction of the place and possibility of morality in our human condition today.

Keywords: Abstract principles – Metaphysical basis – Sensitivity – Toleration – Moral progress – Conversation

Takmer každá úvaha o morálnej problematike reflektuje určitú východiskovú pozíciu, predstavujúcu pomyselný „pevný bod“, ktorý napriek tomu, že môže mať rozličné podoby, vyjadruje určitú potrebu istoty, ukotvenia človeka v niečom, na čo sa možno vzťahovať. Táto potreba zrejme patrí k základnej psychickej výbave človeka. Pre mnohých je cesta života cestou hľadania, úspešných či neúspešných pokusov nájsť svoj vlastný pevný bod, či už je to boh, láska, alebo „istota“ biologickej determinácie... a pod.

Existencia rozličných „pevných bodov“ nadobúda vo filozofickej tvorbe množstvo možných, viac či menej konzekventných interpretácií, usilujúcich sa vysvetliť predovšetkým ideu prirodzeného poriadku, ktorá by mala poskytnúť priestor na interpretáciu človeka a jeho miesta vo svete.

Jedna z najvýznamnejších osobností filozofie 20. storočia, americký predstaviteľ neopragmatizmu R. Rorty, predstavuje koncepciu, ktorá vychádza z predpokladu, že ambíciu filozofie vysvetliť ideu prirodzeného poriadku vecí prostredníctvom metafyzických či teologických pojmov, používaných rozličnými filozofickými či náboženskými doktrínami, treba opustiť. Inšpirovaný Wittgensteinom, Heideggerom a Deweyom nevidí filozofiu ako špecifický druh poznania. Jej úlohu vidí v možnosti „skúmať vlastné dejiny a to, ako tieto dejiny ovplyvňujú naše súčasné predstavy o nás samých“ ([6], 9).

Spochybnenie istoty. Rorty prijíma Deweyho ideu antidualizmu, znamenajúcu úsilie o prekonanie gréckeho a kantovského rozlíšenia medzi hmotou a myslou, subjektom a objektom, nevyhnutnosťou a kontingenciou, skutočnosťou a javom, a jej prezentáciu

v rovine interpretácie poznania, ktoré podľa neho nemáme považovať za niečo, čo nám „umožní preniknúť cez závoj javov k pravej skutočnosti – rozlíšenia medzi javmi a skutočnosťou sa máme jednoducho vzdať. Namiesto rozlišovania medzi tým, ako sa veci javia, a tým, aké naozaj sú, by sme podľa neho mali rozlišovať medzi tým, ako je o nich užitočné rozmýšľať a hovoriť pre isté účely, a ako pre účely iné“ ([6], 10 – 11). Zmyslom poznania by malo byť hľadanie takých spôsobov či metód, ktoré nám poskytnú možnosť pochopiť veci v súvislostiach a vzťahoch primeraných našim potrebám.

Zmysluplnosť tejto pozície potom dokladá Quinovou myšlienkou: „Podľa neho každá ľudská bytosť je sieťou presvedčení a túžob, ktoré sa neustále menia v závislosti od meniacich sa požiadaviek. Žiadne z týchto presvedčení ani žiadna z týchto túžob nie sú nenahraditeľné, ale niektoré sú nahraditeľné ťažšie ako iné“ ([6], 10).

Vyúsťujú tieto idey do absolútneho relativizmu? Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že Rorty skutočne zámerne vylučuje akékoľvek „istoty“, ktoré dávajú človeku možnosť orientácie v jeho vnímaní seba samého, jeho miesta vo svete, jeho možností cieľavedomého konania. Rorty však vychádza z analýzy toho, čo o svete vypovedáme, a upozorňuje na to, že pravda, spravodlivosť dobro..., teda to, čomu pripisujeme onen štatút „pevných bodov“, resp. kritériálnych hodnotiacich schém, nejestvuje mimo kontextu ako čosi nezávislé od našich predstáv a túžob. Radim Šíp vo svojej monografii venovanej Rortyho filozofii charakterizuje Rortyho pozíciu takto: „Ukazuje, jak se v osvícenství staly pojmy ‚Příroda‘, ‚Pravda‘, ‚Dobro‘, ‚Krása‘, ‚Spravedlnost‘, ‚Svoboda‘ surogáty supranaturalistického pojmu ‚Bůh‘. Stejně jako dříve Bůh, než byla jeho věčnost a identita zpochybněna narůstající zkušeností a vědomím rozdílných etnických standardů, i ony byly věčné a neměnné a univerzální, než byla ‚standardnost‘ naší racionality zpochybněna podobnými etnickými či historickými srovnáními“ ([9], 104).

Rorty, obhajujúc východiská klasického pragmatizmu, upriamuje pozornosť na potrebu a zmysluplnosť takého zamerania filozofie, ktoré prispeje k ľudskému šťastiu a sociálnej nádeji. Zdôrazňuje, že „nič nie je dôležitejšie ako ľudské šťastie – a to nemožno transcendovať nijakou inou ideou ani ideou vznešenosti“ ([6], 19).

Podľa Rortyho človek nie je vznešeným a patetickým bojovníkom za ideály boha, pravdy či spravodlivosti. Človeka chápe ako racionálnu bytosť, ktorá používa jazyk, žije v spoločenstve iných, ktorá sa od zvierat odlišuje zložitou správou, ako bytosť usilujúca sa naplniť svoje potreby a prežiť šťastný život. Preto otázky o tom, či naše poznanie zodpovedá tomu, aký svet naozaj je, nahrádzajú pragmatisti praktickými otázkami: „Sú naše opisy sveta, vzájomného usúvzťažňovania vecí, ktoré majú viesť k primeranejšiemu napĺňaniu našich potrieb, tie najlepšie možné? Alebo môžu byť ešte lepšie? Môžeme dosiahnuť, že naša budúcnosť bude lepšia ako naša prítomnosť?“ ([6], 22).

Čo teda poskytuje človeku možnosť orientácie? Podľa Rortyho je to schopnosť prispôbovania sa. Ale tento proces je „zároveň procesom znovuutvárania ľudských bytostí“ ([6], 32). Rorty vidí možnosť morálneho pokroku, ale nespája ju s rastom racionality, ktorú v tejto súvislosti chápe ako „zmenšovanie vplyvu predsudkov a povier, ktoré nám umožní jasnejšie pochopiť našu morálnu povinnosť“, ani s Deweyho myšlienkou „zvyšovania inteligencie“, ktorá otvára možnosť upokojiť viacero protichodných požiadaviek

zároveň ([6], 32). Rorty vysvetľuje, že „ľudia môžu byť v tomto zmysle veľmi inteligentní, no pritom nemusia mať veľkú schopnosť vcitovania. Ohraničiť vlastnú komunitu národne, rasovo alebo rodovo nie je ani iracionálne, ani neuvážené. Je to však nežiaduce – nežiaduce z morálneho hľadiska. Najlepšie preto bude uvažovať o morálnom pokroku ako o otázke zvyšovania citlivosti, prehlbovania schopnosti reagovať na potreby čoraz rozmanitejších ľudí a vecí“ ([6], 33).

Morálka a rozumnosť. Ako teda chápať morálku? Ako výsledok schopnosti prispôbovať sa prostrediu, alebo ako výraz potreby usmerňovať naše vzájomné spolunažívanie prostredníctvom interpretácie „nespochybniteľných“, univerzálne platných metafyzických princípov, hodnôt a z nich odvodených morálnych noriem? Ako chápať hranicu medzi *ja* a *my*? Ak vylúčime nepodmienenosť povinnosti ako niečo, čo nemôže jestvovať mimo vzťahovosti, treba nanovo reinterpretovať „rozlíšenie medzi morálkou a rozumnosťou, morálkou a účelnosťou a morálkou a osobným záujmom...“ ([6], 22).

Rorty sa odvoláva na Deweyho rekonštrukciu rozlíšenia medzi morálkou a rozumnosťou na základe rozlíšenia medzi rutinnými a nerutinnými sociálnymi vzťahmi. Človek sa začleňuje do konkrétnej komunity, v ktorej majú svoje miesto a funkčnosť rutinné sociálne vzťahy transformované do podoby obyčaji a zvykov, umožňujúce človeku prispôbovať sa stresom a napätiu, ktorému je vystavený tak zo strany sociálneho, ale aj mimosociálneho prostredia. Je rozumné správať sa účelne a efektívne, rešpektovať zvyky, tradície, obyčaje..., to je to, čo človeku poskytuje možnosť prispôbiť sa okolnostiam bez toho, aby sa dostal do problematických situácií. Aj keď ani takéto účelné správanie nemusí byť bez konfliktov, možnosť identifikovať sa s rutinnými sociálnymi vzťahmi pomáha konflikty odstraňovať. To je pozícia rozumnosti. Rorty súhlasí s Deweyom v tom, že „morálka a zákon však začínajú tam, kde vzniká spor“ ([6], 22). To sú situácie, keď rutina nepomáha, keď sa nemožno spoľahnúť na zvyk, obyčaj, keď vznikajú napätia, ktoré ľudí rozdeľujú. „Podľa Deweyho rozlíšenie medzi rozumnosťou a morálkou, rovnako ako rozlíšenie medzi zvykom a zákonom, je rozlíšením miery – miery vedomého zváženia a explicitného formulovania príkazov –, nie druhovým rozlíšením... Správne je iba abstraktné meno pre množstvo pôsobiacich konkrétnych požiadaviek, ktoré na nás kladú ostatní a ktoré, ak chceme žiť, musíme do istej miery zohľadňovať“ ([6], 23). Nejde tu teda o kantovskú povinnosť konať z úcty k morálnemu zákonu, univerzálne platnému zákonu praktického rozumu. Z pragmatického hľadiska morálna normatívna záväznosť nevyplýva z predstavy optimálneho dobra, ale z konkrétnych potrieb. Deweyho stanovisko vylučujúce metafyzický koncept povinnosti by Kant nikdy neprijal, keďže podľa Kanta sféra empirie neposkytuje nič všeobecné, zaväzujúce vôľu konať určitým spôsobom (pozri [2], 21). V polemike s Kantom Dewey dospel k záveru, že v morálke ide predovšetkým o schopnosť použiť explicitne sformulované príkazy.

Kritika zo strany prívržencov Kantovho chápania povinnosti obviňuje v tejto súvislosti Deweyho, že si mýli povinnosť s osobným záujmom. Rorty, citujúc Deweyho, dokladá, že Dewey si túto kritiku uvedomoval, a dodáva vysvetlenie jeho interpretácie: „Hovorí sa, že morálka predpokladá podriadenie faktu ideálnej predstave, kým z tohto

(Deweyho) hľadiska je morálka vo vzťahu k holému faktu sekundárna, čím ju vlastne zbavujeme dôstojnosti a právoplatnosti... Táto kritika sa zakladá na nesprávnom oddeľovaní. V skutočnosti tvrdí, že ideálne kritériá buď predchádzajú zvyky a dávajú im morálnu kvalitu, alebo prichádzajú až po zvykoch a vyvíjajú sa z nich, sú teda čisto náhodnými vedľajšími produktmi...“ ([6], 23 – 24).

Pri interpretácii Deweyho polemiky s Kantom Rorty zdôrazňuje potrebu odmietnutia univerzálnych, nevyhnutne platných a nemenných pravidiel a zároveň, inšpirovaný Deweym a Baierovou, akcentuje vzťahovosť, schopnosť pochopiť vlastné *ja* aj každú vec ako konštituovanú vzťahmi ku všetkým ostatným veciam.

Analogicky uvažuje Rorty o ľudských právach, ktoré tvoria východiskové pozície mnohých etických konceptov súčasnosti, predovšetkým v oblasti aplikovanej etiky. Ľudské práva nemožno chápať ako nemenné hybné sily či už morálneho správania, alebo zamerania väčšiny súčasnej politiky. Podľa Rortyho je pojem „neodňateľných ľudských práv“ rovnako ako pojem „podriadenosti Božej vôli“ sloganom bez potreby akejkoľvek analýzy. Obidva výrazy vyjadrujú jedinú: „Tu stojím, lebo nemôžem inak“ ([6], 36).

Rorty sa problémom ľudských práv zaoberá vo viacerých svojich textoch. Vo všetkých zdôrazňuje myšlienku, že hovoriť o ľudských právach znamená vysvetľovať konanie prostredníctvom identifikácie s konkrétnou kultúrnou komunitou rovnako zmýšľajúcich ľudí, ktorí isté konanie považujú za prirodzené.¹ Táto prirodzenosť však nie je metafyzickou prirodzenosťou, ktorá kultúru presahuje. „Tvrdiť, že úcta k ľudským právam si vyžadovala našu intervenciu za záchranu Židov pred nacistami alebo bosnianských moslimov pred Srbmi, znamená to isté ako povedať, že keby sme neintervenovali, cítili by sme sa nesvoji – podobne nám bráni pokračovať v jedle, keď vieme, že naši susedia hladujú, zatiaľ čo my máme plný stôl“ ([6], 37).

Rorty upozorňuje na to, že metafyzické koncepty, ktoré akcentujú otázky existencie boha či ľudských práv interpretovaných metafyzickou podstatou ľudskosti, musia do určitej miery predpokladať, že morálny pokrok jestvuje iba na základe poznania čohosi, čo nezávisí od našej sociálnej praxe. Naopak nietzscheovská pozícia zdôrazňuje myšlienku, že ideu boha či ľudských práv si vytvorili a potrebujú ju iba slabí na ochranu pred silnými. Rorty vysvetľuje, že „kým metafyzici odpovedajú Nietzschemu tvrdením, že viera v Boha alebo ľudské práva má ‚racionálny základ‘, pragmatisti odpovedajú tvrdením, že na výmysloch nie je nič zlé. Pragmatisti môžu pokojne súhlasiť s Nietzschem v tom, že idea ľudského bratstva môže zísť na um iba slabým – ľudom utláčaným chabými, silnými, šťastnými bojovníkmi, ktorí sú pre Nietzscheho idolmi. No podľa pragmatistov tento fakt nesvedčí proti idei ľudského bratstva...“ ([6], 36). Idey treba klasifikovať podľa ich relatívnej užitočnosti, a nie podľa ich zdrojov. Z pozície pragmatizmu netreba

¹ Urs Marti v štúdiu *Osídla paternalizmu* charakterizuje pozíciu Rortyho nasledovne: „Pretože dnes s konečnou platnosťou zlyhali všetky filozofické snahy o objasnenie ontologickej otázky ‚Čo je človek?‘, vyšiel podľa Rortyho ‚fundamentalizmus ľudských práv‘ z módy. Namiesto neho sa ‚u nás‘ vytvorila kultúra ľudských práv, ktorá má prevahu nad inými kultúrami. Z tejto prevahy však nie je možné vyvodzovať existenciu nejakej všeobecnej ľudskej prirodzenosti ([3], 626).

diskutovať o ľudských právach z hľadiska ich „večnosti“, resp. o ich existencii v období, keď ich nik neartikuloval a neuznával. Ľudské práva sú podľa Rortyho sociálnym konštruktom viac či menej vyjadrujúcim naše potreby. Aj tu sa stretávame s Rortyho stanoviskom, že zmyslom toho, čo vypovedáme o skutočnosti, nie je ambícia vernej reprezentácie skutočnosti, ale prezentácia našej intencionality a vzťahovosti. Z tohto pohľadu potom podľa Rortyho treba obmedziť diskurz na diskusiu o užitočnosti alternatívnych konštruktov. „Diskutovať o užitočnosti množiny sociálnych konštruktov, ktoré nazývame „ľudské práva“, znamená diskutovať o otázke, či máme dávať prednosť komunitám tolerujúcim neškodné odchýlky pred komunitami, ktorých sociálna súdržnosť závisí od konformnosti, od toho, že si cudzincov držia od tela a že eliminujú tých, čo sa pokúšajú kaziť mládež...“ ([6], 38).

Pragmatistická pozícia nehľadá univerzálne riešenia na úkor partikulárnych ani naopak. Morálny pokrok nemôže byť ani otázkou racionality. Z hľadiska pragmatizmu totiž nemožno to, čo ľudia majú spoločné a čo z pohľadu metafyzického základu prevažuje nad takými vedľajšími faktormi, ako sú rasa, pohlavie či náboženstvo, definovať. Preto je zmysluplné vzdať sa ambície filozofického hľadania toho, čo ľudí spája, a upriamiť pozornosť na minimalizáciu toho, čo ľudí rozdeľuje. Rortyho jazyk je často veľmi metaforický a ilustratívny. Aj tu použil ako ilustráciu morálneho pokroku príklad zošívania veľkej, zložitej, mnohofarebnej prikrývky. Rorty konštatuje, že pragmatisti „radi nahrádzajú tradičné metafory hĺbky a výšky metaforami šírky a rozsahu“ ([6], 39).

Rorty so stanoviskom klasického pragmatizmu nepolemizuje, ale upresňuje svoje vlastné: „Intelektuálny ani morálny pokrok nechápeme ako približovanie sa k Pravde, k Dobru či k tomu, čo je správne, ale ako rozvíjanie predstavivosti. Predstavivosť pritom chápeme ako zlomový bod kultúrnej evolúcie, ako silu, vďaka ktorej – v podmienkach mieru a prosperity – môže byť naša budúcnosť vždy bohatšia ako naša minulosť“ ([6], 40).

Rorty nehľadá „zakotvenie“ človeka v pevnom bode, hľadá otvorený horizont pre láskavých, spolucítiacich, senzitivných ľudí. Sám hovorí o určitom utopizme a romantickej nádeji, keď nahrádza istotu imagináciou a pýchu zvedavosťou, a tak ruší starogrécke rozlíšenie medzi uvažovaním a konaním.

Jeho vyargumentovaná pozícia nepredstavuje pokorenie metafyzických konceptov. Rorty sám seba nestavia do pozície filozofa, ktorý prináša nový konfrontačný vedecký systém. On si totiž veľmi dobre uvedomuje postavenie a možnosti filozofie. Výstižnú charakteristiku Rortyho stanoviska možno nájsť v texte E. Višňovského: „Nie je to ‚Filozof‘, ktorý má na všetko vysvetlenie. Jeho úlohou nie je ukazovať všetkým cestu, ale sprostredkovať medzi minulosťou a budúcnosťou, pomáhať riešiť problémy konkrétnych historických situácií. Je to intelektuál, ktorý má svoje názory a hľadá si miesto v kultúrnom celku. Zameriava sa na podobnosti a rozdielnosti medzi rôznymi spôsobmi hovorenia a chápania vecí. Hovorí, ako tieto interpretácie podľa neho navzájom súvisia, ale nehovorí, ako musia nevyhnutne súvisieť. Nemá pevný archimedovský bod, z ktorého by všetko posudzoval, a nie je ‚intelektuálnym cárom‘, ktorý svojou interpretáciou navždy ‚vybavil‘ všetky ostatné interpretácie“ ([10], 33).

Rorty hľadá skôr možnosť, ako sa stať citlivým a otvoreným v prostredí, v ktorom žijeme, ako riešiť problémy, ako porozumieť zmyslu a zdôvodneniu rozličných sociálnych konštruktov.

Komunikácia ako konverzácia. Kľúčovú úlohu v týchto procesoch priznáva jazyku. Inšpirovaný prácami z oblasti filozofie jazyka, chápe jazyk v súvislosti s takými kategóriami, akými sú komunikácia, komunita, kultúra a konanie. Pri charakteristike možnosti a podôb komunikácie často polemizuje s Habermasom. Habermasov koncept komunikatívneho rozumu je pre Rortyho do určitej miery prijateľný, má však proti nemu aj výhrady. Problém nevidí v chápaní rozumu ako komunikatívneho rozumu (čím ho „socializujeme a lingvistifikujeme“), ale podľa Rortyho treba rozum aj naturalizovať, to znamená odmietnuť Habermasovo tvrdenie, podľa ktorého „faktické procesy vzájomného dorozumievania zahŕňajú v sebe istý moment absolútnosti“ ([6], 181). Habermasovo presvedčenie pramení z faktu, že človek nielen komunikuje, ale je ako bytosť utváraný v komunikácii. Habermas podobne ako Rorty obhajuje ideu, že špecifickou kompetenciou ľudského rodu nie je poznanie, ale schopnosť užívať jazyk, byť účastníkom komunikácie. Tu sa však ich pozície rozchádzajú. Habermas tvrdí, že práve špecifický proces etického diskurzu, pri dodržaní takých univerzálnych požiadaviek reči, ako sú zrozumiteľnosť, pravdivosť, hodnovernosť a správnosť, vytvára účinné normatívy a väzby, ktoré koordinujú konanie nielen účastníkov diskurzu, ale aj záujmy každého jednotlivca, aj keď nie je do diskurzu bezprostredne zapojený. V súčasnej podobe normativity tohto typu, prezentovanej Habermasom, je kategorický imperatív doplnený o intersubjektívny rozmer komunikatívneho rozumu či o rozmer zodpovednosti vo vzťahu k budúcnosti, motivovaný niekedy až fatálnymi dôsledkami koristníckeho a devastačného prístupu k svetu, v ktorom žijeme, ktorý prezentuje Apel (bližšie [1], 431 – 436).

Habermas aj Apel, obidvaja predstavitelia diskurzívnej etiky, však transformujú kantovskú normatívnu paradigmu, pretendujúc na jej univerzálnu platnosť, čo Rorty odmieta. Habermas predpokladá, že procedúru diskurzu si nevyhnutne osvojí každý, kto sa stane súčasťou komunikatívneho spoločenstva, ktoré rieši nejaký spor prostredníctvom komunikatívnej racionality, a jej výsledkom je napokon vyargumentovaná legitímna normativita. Rorty však tvrdí, že ide v podstate iba o náhradu určitých konvencií exkluzívnejšími konvenciami. Rorty nepotrebuje vymedzovať presné pravidlá komunikácie. Komunikáciu chápe predovšetkým v podobe konverzácie. „O konkrétnej podobe konverzácie však v konečnom dôsledku rozhoduje konkrétna komunita, ktorá ju vedie, preto pravidlá tejto komunity sú aj pravidlami tejto konverzácie. Rorty nakoniec uznáva isté obmedzenia konverzácie, ktoré nazýva „konverzačnými obmedzeniami“ ([10], 30). Uvedomuje si tri základné skutočnosti: jednak to, že vstúpiť do konverzácie predpokladá vôľu počúvať a chápať. Za mimoriadnu aroganciu považuje „nechať niekoho formálne sa zúčastniť konverzácie“, ale pritom ho odbaví komentárom typu „Je to váš názor a môžete si ho nechať“ ([10], 29).

Druhým kľúčovým momentom je fakt, že inakosť a ideológia, podobne ako ignorancia, môžu byť tiež „blokádou“ konverzácie. Konverzáciu, teda rozhovor, môže ťažko

viest človek, ktorý je a priori presvedčený o svojej „svätej“ pravde. Konverzácia tohto typu je vlastne monológom bez vôle pochopiť druhého. Avšak napriek tomu osobné presvedčenia, nech už pochádzajú z akéhokoľvek zdroja, v liberálnej kultúre nemusia byť prekážkou konverzácie o najrôznejších – aj o tých najkontroverzejších – témach či už v súkromnom, alebo vo verejnom priestore. Treba však vôľu a úsilie pochopiť druhého bez potreby pokoriť jeho názor. Táto myšlienka sa u Rortyho opakuje vo viacerých prácach. V texte nazvanom *An Ethics for Today*, ktorého plynulým pokračovaním je záznam diskusie, Rorty odpovedá na jednu otázku z pléna smerujúcu k spochybneniu dualizmu medzi absolútnym a relatívnym. „Pápež verí v iné absolútno ako filozofi, aj takí, ako som ja. Chcem zdôrazniť, že každý človek s morálnym presvedčením je absolutistický tak ako všetci ostatní. Ale chcem povedať, že to nie je problém, pretože my filozofi diskutujeme. Diskutujeme o otázkach, či potrebujeme metafyziku, či je potrebná teológia, či je potrebný obraz sveta, ako udržať ideály, ktoré by sme chceli uviesť do života“ ([8], 19). Rortyho diskusia je konverzáciou, ktorá je spätá s myšlienkou kreativity, otvorenosti, pretvárania slovníkov a multivariantnosti prístupov. Jediné obmedzenia sú obmedzenia stanovujúce hranice krutosti a zbytočného utrpenia. S tým sa potom spája tretí dôležitý moment: Akýkoľvek mocenský nárok na privilegovanosť mení konverzáciu na diskurz vo foucaultovskom zmysle.

Fakt, že Rorty konverzáciu nechápe ako konfrontáciu rozličných racionálnych prístupov, vyplýva z jeho vlastnej interpretácie racionality, podľa ktorej racionálny znamená skôr byť „rozumný“ (niečo ako civilizovaný) než metodický (v zmysle mať vopred vypracované kritériá úspešného postupu). Takúto rozumnosť potom chápe ako schopnosť tolerancie, vnímavosti k názorom iných, ochotu počúvať, spoliehať sa skôr na presvedčanie než na silu. „Takéto vlastnosti by mali mať príslušníci civilizovanej spoločnosti, ak má prežiť...“ ([4], 195 – 196).

Podobne sa vyjadruje aj v inom svojom texte: „No podľa mňa rozum nie je žiadna schopnosť. Je to len ochota konverzovať, používať radšej slová než údery. [...] Som celkom za racionalitu – za sokratovskú otvorenosť mysle a ochotu počúvať druhú stranu. Nemyslím si však, že byť racionálnym má niečo spoločné s hľadaním základov alebo s pokusom redukovať morálne nezhody na protirečenia abstraktných princípov“ ([7], 58).

Je zrejmé, že Rortyho koncept otvára široký priestor filozoficko-etickým polemikám. V tomto texte som sa však usilovala o zdôraznenie takých myšlienok, ktoré sú inšpiratívne pre úvahy o hľadaní tolerantných konsenzuálnych pozícií pri riešení morálnych problémov. Jeho postoj citlivosti a otvorenosti k svetu bez potreby intelektuálnych víťazstiev predstavuje výzvu nielen pre filozofov, ale pre každého človeka usilujúceho sa dôstojne a šťastne prežiť svoj vlastný život.

LITERATÚRA

- [1] BOHUNICKÁ, L.: Možnosti etického diskurzu v procese utvárania morálnych noriem. In: *Filozofia*, roč. 57, 2002, č. 6, s. 431 – 436.
- [2] KANT, I: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava: Kaligram 2004.
- [3] MARTI, U.: Osidla paternalizmu. In: *Filosofický časopis*, roč. 45, 1997, č. 4, s. 617 – 631.
- [4] RORTY, R.: Veda ako solidarita. In: *Za zrkadlom moderny*. Bratislava: Archa 1991, s.191 – 239.
- [5] RORTY, R.: *Nahodilosť, ironie, solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK 1996.
- [6] RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram 2006.
- [7] RORTY, R.: Odpoveď Bélovi Egyedovi, 13. marec 2007. In: *Kritika & Kontext*, No. 34, s. 56 – 59.
- [8] RORTY, R.: *An Ethics for Today*. New York: Columbia University Press 2011.
- [9] ŠÍP, R.: *Richard Rorty : Pragmatizmus medzi jazykom a zkušeností*. Brno: Paido 2008.
- [10] VIŠŇOVSKÝ, E. Konverzácia musí pokračovať... In: *Kritika & Kontext*, No. 34, 2007, s. 28 – 34.
- [11] VIŠŇOVSKÝ, E.: Etika pragmatizmu. In: *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram, s. 595 – 625.

Príspevok vznikol na Katedre filozofie a dejín filozofie FiF UK v Bratislave v rámci grantového projektu VEGA č. 1/0536/12.

Lenka Bohunická
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava
SR
e-mail: bohunicka@fphil.uniba.sk