

ETIKA RICHARDA RORTYHO¹

ALEXANDER KRÉMER, Szegedi Tudományegyetem SZTE BTK Társadalomelméleti Intézet
Filozófia Tanszék Szeged, Magyarország

KRÉMER, A.: Richard Rorty's Ethics
FILOZOFIA 67, 2012, No 6, p. 442

The paper describes the key points of Rorty's non-foundationalist, non-universalist conception of ethics. Rorty was a successful analytic philosopher before he became a neopragmatist thinker. Gradually he came to the conclusion that if philosophy is to be useful at all, it must be socially useful, weaving the fabric of a freer, better and just society. First Rorty assumed the position of a „liberal ironist” for whom cruelty is the worst thing we do. The other aspect of his social ethics is „solidarity”, but both of them (liberal irony as well as solidarity) are in line with historical contingency rather than necessity.

Keywords: Neopragmatism – Liberal irony – Cruelty – Solidarity – Loyalty – Justice – Moral progress

Rortyho filozofia. Je dobre známe, že predtým, než sa Rorty stal neopragmatickým mysliteľom, bol úspešným analytickým filozofom. V roku 1992 napísal vo svojej autobiografii nazvanej *Trockij a divé orchidey*: „Ako pätnásťročný som sa zbavil grázlov, ktorí ma na ihrisku našej strednej školy pravidelne bili (myslel som si, že keď bude odstránený kapitalizmus, zmiznú aj títo grázli) – a prestúpil som na takzvanú Hutchinsovú školu Chicagskej univerzity (A. J. Liebing zvečnil túto inštitúciu tým, že ju označil za najväčšiu zbierku dospievajúcich neurotikov od čias Detskej križiackej výpravy). Ak mi vtedy vôbec niečo zamestnávalo myseľ, tak to určite bola otázka, ako zosúladiť orchidey s Trockým. Chcel som nájsť nejaký intelektuálny a estetický rámec, ktorý by mi, ako to kdesi prenikavo vyjadril Yeates, umožnil ‚vidieť skutočnosť i spravodlivosť v jednote’. Pod skutočnosťou som si viac-menej predstavoval wordsworthovské chvíľky strávené v lese pri Flatbrookville (najlepšie v spoločnosti koralovočervených orchideí a menších žltých ‚dámskych papučiek’), keď moju dušu uchvacovalo čosi posvätné, čosi nevýslovne dôležité. Spravodlivosť pre mňa znamenala to, o čo usilovali Norman Thomas a Trockij: oslobodenie slabých spod nadvlády silných. Túžil som byť intelektuálskym a duchovným snobom a súčasne zástancom ľudskosti – konvenčným samotárom i zástancom spravodlivosti. Mal som zmätok v duši, ale dobre som vedel, že v Chicagu prídem na to, ako dospeli riešiť problém, ktorý znepokojoval moju myseľ“ ([3], 59 – 60).

Od chvíle, keď Rorty prišiel v roku 1946 do Chicaga, po celé desaťročia sa ako nádejný analytický filozof pokúšal uskutočniť práve túto víziu: predložiť konečný opis fun-

¹ Písané pre časopis *Filozofia*.

damentálnej štruktúry sveta, v ktorom by zosúladiť skutočnosť so spravodlivosťou, inými slovami, ontológiu s etikou. Po tridsiatich rokoch premýšľania, písania a intenzívneho prednášania v medziach analytickej filozofie sa však Rorty tejto nádeje vzdal. No nevzdal sa iba predstavy takejto jednotnej vízie, ale v dôsledku toho aj celej myšlienky filozofického fundacionalizmu, keďže sa mu nepodarilo nájsť neutrálny, konečný základ rozhodovania o tom, ktorý filozofický opis sveta je lepší ako iný. V tom čase Rorty napísal: „A trápil ma aj známy problém, ako zdôvodniť akékoľvek sporné stanovisko k akejkoľvek závažnej veci, a pritom sa neocitnúť v bludnom kruhu. Čím viac filozofických diel som čítal, tým mi bolo jasnejšie, že každý z týchto filozofov vychádza z istých základných princípov nezlučiteľných s princípmi jeho odporcu a že ani jeden z nich sa nedostal do bájnej krajiny „mimo hypotéz“. Zdalo sa, že nijaký neutrálny bod, z ktorého by tieto odlišné princípy bolo možné zhodnotiť, neexistuje. Ak však takýto bod neexistuje, tak celá idea „istoty rozumu“ ani sokratovsko-platónska predstava nahradenia vášne rozumom zrejme nemajú veľký zmysel.

Problém argumentácie v kruhu ma napokon prestal trápiť, keď som akceptoval fakt, že filozofická pravda sa overuje skôr celkovou koherentnosťou, nie dedukciou z nepochybných základných princípov“ ([3], 62 – 63).

Po uznaní tejto situácie sa Rorty stal pragmatistom. Pokiaľ hovoríme o pragmatizme, možno povedať, že už myšlienky predstaviteľov klasického pragmatizmu ďaleko presahovali zjednodušujúce interpretácie utilitaristického pohľadu. Z troch hlavných predstaviteľov tejto filozofickej tradície bol Charles Sanders Peirce (1839 – 1914) zakladajúcim členom a vynikajúcim logikom; William James (1842 – 1910), brat medzinárodne známeho spisovateľa Henryho Jamesa, nadobudol vzdelanie v Európe, vo Francúzsku a Nemecku a potom prednášal anatómiu, psychológiu a filozofiu na Harvarde; a v neposlednom rade John Dewey (1859 – 1952), ktorý za svojho života trvajúcim takmer celé jedno storočie napísal nielen množstvo významných kníh o takmer všetkých dôležitých problémoch nášho sveta, ale zapojil sa aj do života komunit ako učiteľ, spoločenský kritik a politický aktivista.

Čo je hlavnou a dodnes platnou myšlienkou klasického pragmatizmu? Čo považovali hlavní predstavitelia neopragmatizmu (Rorty a Putnam) za hodné obnovy? Bez toho, aby sme teraz otvárali mimoriadne dôležitú otázku pravdy, možno povedať, že podľa Jamesa a Deweyho *filozofia sa musí týkať skutočného života a musí slúžiť nášmu zámeru stať sa lepšími. No život je prax a teória je tiež súčasťou tejto praxe, ak prax chápeme v najširšom význame toho slova.* Toto stanovisko, ktoré je zjavne podobné filozofii mladého Heideggera, poukazuje na zásadné uvedomenie si ľudskej konečnosti a našej radikálnej historickej podmienenosti. Na spoločenskej úrovni však život chápaný ako prax očividne nemôže mať ľudskejší cieľ, ako je zlepšenie života spoločenstva. Preto bolo Deweyho hlavným zámerom vytvoriť čo *najdemokratickejšiu spoločnosť.*

To je hlavná myšlienka, na ktorú neopragmatisti, a predovšetkým Richard Rorty, nadväzujú. Na čo je filozofia dobrá? Ak má byť podľa neho filozofia vôbec užitočná, tak musí ísť o spoločenskú užitočnosť: vytvorenie systému slobodnejšej, lepšej a spravodlivej spoločnosti s pomocou filozofie. Za týmto účelom začal Rorty – celkom v štýle klasické-

ho pragmatizmu, najmä Jamesa a Deweyho, ale aj neskorého Wittgensteina a napokon aj Heideggera a Derridu – využívať rôzne filozofie ako nástroje na vyriešenie problémov, ktoré považoval za dôležité. Je dobre známe, že týmito filozofickými nástrojmi sú podľa Rortyho verejné a súkromné filozofie. Verejné filozofie (napr. filozofia Milla, Marxa, Deweyho, Habermasa a Rawlsa) nám pomáhajú zlepšiť spoločnosť, zatiaľ čo súkromné (napr. Kierkegaard, Nietzsche, Baudelaire, Proust, Heidegger a Nabokov) nám pomáhajú zlepšiť nás samých.

Keď sa Rorty vzdal nároku na jednotnú filozofickú víziu zaujal postoj *liberálneho ironika*. Ako svedok pádu socialistických režimov uznal, že z politického a ekonomického hľadiska možno liberálne demokracie západu považovať za všetkých v súčasnosti fungujúcich spoločností za najlepšie. Zbavil sa trockistických vplyvov zo strany svojej rodiny a stal sa *liberálom*² (v americkom ponímaní *sociálnym demokratom*). Vo svojej knihe z roku 1989 *Kontingencia, irónia a solidarita* definuje liberála výrazom prevzatým od Judith N. Shklar: „Liberálové jsou lidé, kteří si myslí, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme“ ([1], xiii).

Na druhej strane sa Rorty stal *ironikom* aj preto, že čítal nielen klasické diela pragmatizmu a západnej filozofie, ale – okrem iného – práce Hegela, Nietzscheho, Freuda, Wittgensteina, Heideggera a Derridu. Zjavne sa z nich poučil, a to nielen o radikálnej dočasnosti a historickosti všetkého, ale aj – obzvlášť od Nietzscheho, Freuda a Derridu – o tom, že kontingencia zohráva v našom svete oveľa väčšiu úlohu, než si myslíme. To naznačuje, že *ironik* je človek, ktorý „čelí nahodilosti svých nejústrednejších presvedčení a tužeb – je dostatočne historizujúci a dostatočne nominalista, aby se vzdal myšlenky, že tyto ústřední touhy a přesvědčení poukazují zpět k něčemu mimo dosah času a prostoru“ ([1], xiii).

Ďalej sa v tomto diele po tridsiatich rokoch snaženia vzdal platónskeho experimentu, ktorý mal zjednotiť v ucelenej vízii skutočnosť so spravodlivosťou. Vzdal sa snáh opísať svet pomocou jednotnej, univerzálnej filozofickej teórie. Pokúsil sa ukázať, ako by vyzeral život intelektuála, keby sa sna o ucelenej vízii vzdal: „Tato kniha se snaží ukázat, jak to vypadá, když přestaneme požadovat teorii, která sjednotí veřejné a soukromé, a spokojíme se s tím, že budeme požadavky sebeutváření i lidské solidarity považovat za stejně hodnotné, přestože navždy nesouměřitelné“ ([1], xiii).

² Rorty je na základe svojich historických skúseností a teoretických úvah zástancom demokracií západného typu: „Ludia ako ja nevidia na všetkých týchto -izmoch nič zlé a nič zlé nevidia na morálnom s politickom dedičstve osvietenstva, ktoré spája Milla s Marxom, Trockého s Whitmanom, Williama Jamesa s Václavom Havlom. My, deweyovci, sme zase príznačne sentimentálne patriotickí; ochotne síce pripustíme, že naša krajina môže hocikedy sklznúť do fašizmu, ale sme pyšní na jej minulosť a odvažujeme sa veriť v jej budúcnosť. Väčšina tých, čo v tomto druhom bezvýznamnom, nevinnom zápase stoja na našej strane, sa po skúsenosti so znárodňovaním a centrálnym plánovaním v strednej a východnej Európe zbavila ilúzií o socializme. *Ochotne pripúšťame, že kapitalistický sociálny štát je to najlepšie, v čo môžeme veriť* (kurziva A. K.). Väčšina z nás, čo sme kedysi boli trockistami, musí dnes uznať, že Lenin a Trockij narobili viac škody než úžitku a že o Kerenskom sa za posledných sedemdesiat rokov súdilo nespravodlivo. Stále však zostávame verní tomu, čo bolo na socialistickom hnutí dobré“ ([3], 71 – 72).

Z toho Rorty vyvodil závery aj pre sociálne teórie. Ako sme mohli vidieť, v knihe *Kontingencia, irónia a solidarita* Rorty predstavil postavu liberálneho ironika a potom v podstate jedným dychom formuloval na obranu jednotlivca skôr preskriptívne než deskriptívne rozlíšenie *verejné-súkromné*. Vložil historický cieľ solidarity a postavil sa na stranu modernej liberálnej demokracie. „Jeden ze záměrů této knihy je ukázat možnost liberální utopie – utopie, v níž je ironie v příslušném smyslu univerzální. Pometafyzická kultura mi připadá neméně možná než kultura ponáboženská a stejně tak žádoucí“ ([1], xiv).

Rorty zavrhuje nielen existenciu akejkoľvek metafyzickej substancie, ale spolu s ňou aj korešpondenčnú teóriu pravdy. Pravdu nenachádzame, ale vytvárame. Všetko ľudské chápe ako výtvor spoločnosti a všetky dôležité interpretácie nášho sveta – a nás v ňom – ako záležitosť jazyka (pozri [3], 78). Nie sme schopní dokázať nijaký konečný základ skutočnosti, vieme opísať len náš vlastný, radikálne dočasný a historicky podmienený, a preto aj neustále sa meniaci svet. Každá interpretácia nášho sveta je naráciou, ktorá nikdy nebude absolútna a univerzálna. Naše narácie alebo *slovníky* používa Rorty v zmysle jazykových hier, o ktorých hovoril neskorý Wittgenstein, čo odkazuje prinajmenšom na tri rôzne a všeobecne známe významové úrovne: a) jazyková hra v doslovnom význame; b) jazyková hra ako spôsob života; c) jazyková hra ako kultúra. Rorty používa všetky tri významy a tvrdí, že žijeme vo veku naratívnych filozofií, kde neustálym opisovaním a znovuopisovaním našej situácie, plánov, konaní atď. tvoríme nielen seba, ale aj našu spoločnosť. Hlavné piliere ľudského života (jazyk, subjektivita, komunita) sú kontingentné; tvorba našich slovníkov je ešte viac závislá od našej predstavivosti, to však neznamená, že tvorba nového slovníka je úplne arbitrárna. Musíme sa usilovať o – aspoň relatívnu – koherentnosť koexistujúcich *verejných* slovníkov (alebo sa aspoň pokúsiť dokázať ich nepravdivosť, ak je to možné) aj za cenu, že to niekedy nepovedie k nijakému výsledku. Inak budú slovníky nefunkčné a nebude fungovať ani náš život. (To sa nevzťahuje na *súkromné* slovníky, keďže *súkromné* a *verejné* slovníky nie sú v teoretickej, ale iba v praktickej zhode.) To je ďalší dôvod, prečo je Rorty obhajcom koherenčnej teórie pravdy.

Podľa Rortyho je kontingentný aj beh dejín a zmena slovníka nie je ani aktom vôle, ani výsledkom argumentácie. Konečná a radikálne dočasná, historicky podmienená ľudská bytosť určité slovníky skôr stráca, kým iné nadobúda.³ To platí aj o politike, keďže obhajcovia, podporovatelia a stúpenci demokracií západného typu si dnes jasne uvedomujú, že ideologické a politické slovníky sa čas od času menia. Ak však chceme demokraciu zachovať, musíme sa pridržiavať určitých princípov a inštitúcií, ktoré na nich boli vystavané, aspoň počas trvania historického experimentu. No z dvoch dôvodov by nebolo šťastné prebrať tieto hlavné princípy z oblasti morálnych hodnôt a základných princípov morálky. Tie totiž na jednej strane vo väčšine prípadov prestanú plniť svoju úlohu, len čo dôjde k prvej vážnejšej sociálnej kríze. Na druhej strane v dôsledku neprekonateľnej priepasti medzi všeobecnou povahou týchto hodnôt a základných princípov a skutočným konkrét-

³ „Evropa se nerozhodla přijmout styl romantické poezie, socialistické politiky nebo galileovské mechaniky. Takový posun byl stejně málo aktem vůle jako výsledkem zdůvodnění. Evropa spíše postupně ztratila návyk používat určitá slova a pomalu získala návyk používat slova jiná“ ([1], 6).

nym konaním a situáciou je ich aplikácia vždy ťažkopádna. (Už Aristoteles sa snažil odstrániť tento problém v oblasti morálky pomocou *fronésis*.) Takže sa zdá byť užitočné postaviť demokraciu skôr na takých procedurálnych pravidlách a štruktúrach moci, ktoré *sa už v praxi osvedčili* a ktoré sú, aspoň v demokraciách západného typu, prijímané *na empirickom základe* väčšinou ľuďmi. Tieto postupy, štruktúry a inštitúcie naplnia aktuálni účastníci politickej a ideologickej scény vždy špecifickým politickým a ideologickým obsahom.

Samozrejme, moderné politické demokracie majú ďaleko k dokonalosti. Vyčíslených bolo už niekoľko nedostatkov: od úpadku kultúry (Spengler) cez vzburu davov (Ortega) až po kultúrny priemysel (Adorno) a kritiku existujúceho spoločenského poriadku (Foucault) atď., no ťažko poprieť niektoré veľmi dôležité a pozitívne vlastnosti. Po prvé, demokracie znížili utrpenie zapríčinené prírodou a spoločnosťou do takej miery, že to kompenzuje zvyšné staré i nové spoločenské obmedzenia. Po druhé, ide o najlepšie usporiadanie spoločnosti, pretože žiadne iné v súčasnosti nefunguje lepšie, a napokon, demokracia v sebe nesie potenciál vlastného rozvoja, čo znamená, že v budúcnosti sa môže ešte zlepšiť.

V politickej oblasti definuje Rorty svoju pozíciu ako strednú cestu medzi postojmi Habermasa a Foucaulta. Odmietol Habermasovo presvedčenie, že demokratické inštitúcie by mali stáť na filozofických základoch. A zároveň oproti Foucaultovi veril v možnú existenciu nejakého typu ideálneho demokratického, spoločenského systému inštitúcií. To zároveň znamená, že podľa Rortyho nie všetko je kontingentné! Iróniu vzťahuje na všetko okrem jednej veci: *demokracie*.

Rortyho etika. Z Rortyho filozofického pohľadu na svet si možno domyslieť, že jeho etická teória stojí v protiklade k tradičnej etike založenej na metafyzických základoch a/alebo univerzálnych záväzkoch. Keďže tieto tradície určujú nielen náš morálno-filozofický pohľad na svet, ale aj každodenné myslenie, podujímam sa na takmer nemožné, ak chcem načrtnúť Rortyho etiku, ktorá je originálna, hoci nie bez predchodcov.⁴ Chcel by som zdôrazniť len niekoľko kritických bodov, predovšetkým z Rortyho článku *Etika bez princípov* (pozri [3], 21 – 41), ktorý je vynikajúcim zhrnutím jeho neopragmatickej etiky:

1. Po prvé, Rorty odmieta potrebu fundacionalizmu: na jednej strane preto, lebo ho považuje za racionálne neuskutočiteľný, a na druhej strane preto, že je podľa neho nepotrebný z morálneho hľadiska. Neuskutočiteľný preto, lebo absolútny metafyzický základ – a Rorty nad ním zjavne premýšľal – je racionálne nedokázateľný, alebo, inými slovami, je výlučne výsledkom rozhodnutia viery, voľby založenej na konkrétnom pohľade na svet, čo však už nie je filozofia. Navyše, z morálneho hľadiska fundacionalizmus nie je potrebný; aj keď je pravda, že absolútnu nevyhnutnosť morálnych zákonov môže zabezpečiť len metafyzický základ, ten v prípade konkrétneho morálneho konania nepotrebujeme. Ak chceme bojovať proti skutočnému utrpeniu, krutosti, a inej morálnej nespravodlivosti, stačí vychádzať z morálnej tradície našej vlastnej sociálnej a/alebo intelektuálnej komunity a z *fronésis*. Táto tradícia sa, samozrejme, neustále vyvíja a mení, keďže je historická,

⁴ Rorty sa o svojich predchodcoch zmieňuje vo svojich textoch: predovšetkým o J. Deweym, F. Nietzschem, L. Wittgensteinovi, M. Heideggerovi, H.-G. Gadamerovi a J. Derridovi.

a teda kontingentná a relatívna. Náš pocit morálneho záväzku teda nie je otázkou učenia, ale skôr otázkou podmienenia.

2. Rorty je ľahostajný aj k pojmu univerzálneho záväzku. Začína rozlíšením medzi morálkou a rozumnosťou. To sa tradične spájalo s rozlíšením medzi absolútnymi kategorickými záväzkami a podmieneným hypotetickým záväzkom. No pragmatisti majú výhrady k chápaniu záväzku ako niečoho absolútneho, pretože majú pochybnosti o existencii čohokoľvek nepodmieneného. Rorty toto rozlíšenie interpretuje nanovo, aby mohol upustiť od pojmu absolútneho, nepodmieneného záväzku. Neodmieta len potrebu fundamentalizmu (z jeho pohľadu je racionálne neuskutočniteľný a z morálneho hľadiska nepotrebný⁵), ale aj kantovské uprednostňovanie rozumu pred emóciami. Rorty si pod aktérom v situáciách morálneho rozhodovania predstavuje skutočné Ja s emóciami a vôľou, Ja ako komplexnú a premenlivú osobnosť, kde Ja (ak nie je uväznené okovami rutiny) je v procese tvorby a každé Ja je schopné v sebe zahrnúť celý rad odporujúcich si Ja, ktorých sklony nie sú harmonicky zladené. Rorty uprednostňuje takéto Ja pred kantovským mýtom, „podľa ktorého Ja je nevzťahové, schopné existovať nezávisle od akéhokoľvek záujmu o iných, ako chladný psychopat, ktorého treba prinútiť, aby bral do úvahy potreby iných ľudí“ ([3], 27). V súlade s touto myšlienkou Rorty nahradil pojem Kantovho nepodmieneného morálneho záväzku pojmom rozumnosti. Podľa Rortyho „morálna povinnosť nemá podstatu alebo zdroj, ktorý by sa odlišoval od tradície, obyčaje a zvyku. Morálka je jednoducho nový a kontroverzný zvyk“ ([3], 26 – 27). Pojem „morálnej povinnosti“ sa podľa neho stáva stále menej vhodným „čím viac sa identifikujeme s tými, ktorým pomáhame, čím viac ich spomíname, keď si rozprávame príbehy nášho vlastného Ja, čím viac je ich príbeh aj naším príbehom“ ([3], 30).

3. Rorty má rovnaký pohľad aj na spravodlivosť, čo môžeme vidieť v názve jeho textu z roku 1997 *Spravodlivosť ako širšia lojalnosť*. Ak neexistuje absolútny primát rozumu nad emóciami a ak je morálny záväzok iba novým spoločenským zvykom, tak spravodlivosť nemôže byť ničím iným než lojalnosťou k širšej komunite. Rorty prijal rozdelenie Michaela Walzera (ktorého ovplyvnil aj Charles Taylor) medzi *hrubou* morálkou (založenou napríklad na tradíciách, zvykoch a praxi komunity) a *tenkou* morálkou (založenou napríklad na teórii) a na ňom rozvinul nový koncept „racionality“: „Ak racionálnosťou rozumieme jednoducho ten druh aktivity, ktorou Walzer rozumie proces stenčovania – teda ten druh, ktorý s trochou šťastia dospieva k formulácii a využitiu prekrývajúceho konsenzu –, potom myšlienka, že spravodlivosť má iný zdroj než lojalnosť, už nie je vierohodná. Podľa tohto výkladu racionality totiž byť racionálnym a disponovať širšou lojalnosťou sú dva opisy tej istej aktivity. Je to tak preto, lebo *akákoľvek* nevyhnutná dohoda medzi jednotlivcami alebo skupinami o tom, čo treba robiť, vytvára istý typ komunity a s trochou šťastia sa stáva počiatočným štádiom rozširovania okruhu tých, ktorých každá zo strán dohody považuje za „svojich ľudí“. Protiklad medzi racionálnym argumentom a pocitom spolupatričnosti sa tak začína rozplývať“ ([2], 233).

⁵ Pozri Krémer Sándor: Arisztotelész neopragmatikus aktualitása, avagy beilleszthető-e Arisztotelész barátság fogalma Rorty etikájába?. In: *Lábjegyzetek Platónhoz (4.): A barátság*, 291.

Tento nový Rortyho prístup – využívajúci Rawlsov koncept prekrývajúceho konsenzu – umožňuje zjavne nielen interpretovať spravodlivosť ako širšiu lojálnosť, ale ponúka aj riešenie paradoxu spravodlivosti, keďže umožňuje – za konkrétnych okolností, ktoré konkrétni ľudia z rôznych komunít po verejnej politickej diskusii akceptujú – posúdiť rozdiely podľa rôznych kritérií.

4. Čo navrhuje Rorty namiesto tradičnej etiky? Rorty považuje za vhodnejšie neprestajne a novým spôsobom interpretovať morálne situácie, v ktorých sa nachádzame, znovu a znovu ich opisovať, a stále tak zdokonaľovať náš zmysel pre to, čo považujeme za morálne. To má zároveň za následok novú interpretáciu morálneho pokroku: „Pragmatisti si morálny pokrok predstavujú ako zošívanie veľkej, zložitej, mnohofarebnej prikrývky; nie je pre nich získavaním jasnejšej predstavy čohosi pravdivého a hlbokého... Sú presvedčení, že nijaká jemná, filozofiou uchopiteľná ľudská podstata neexistuje, a nesnažia sa nahradiť povrchnosť hĺbkou ani pozdvihnúť sa nad partikulárne, len aby uchopili univerzálne. Chcú naopak minimalizovať v danej chvíli vždy iba jeden rozdiel – rozdiel medzi kresťanmi a moslimami v konkrétnej dedine v Bosne, rozdiel medzi černocho a belochmi v konkrétnom meste v Alabame... Chcú zošiť takéto skupinky tisícami malých stehov – ukázať ich členom tisíce malých vecí, ktoré ich spájajú, a nie definovať jednu veľkú vec, čo ich spája: ľudskosť“ ([3], 39 – 40).

5. V neposlednom rade stojí za zmienku, že cieľom takto sociálne široko zameračných snáh Rortyho etiky je – ako sme už spomenuli – podpora liberálnej demokracie.

Rortyho nový koncept solidarity. Rorty preto vo svojej knihe *Kontingencia, ironia a solidarita* (1989) načrtol vlastnosti liberálneho ironika, ktorý je liberálom v tom zmysle, že „liberálové jsou lidé, kteří si myslí, že krutost je tím nejhorším, čeho se dopouštíme“, a ironikom, ak „čelí nahodilosti svých nejústřednějších přesvědčení a tužeb“ ([1], xv). Liberálny ironik preto neuznáva večné, nemenné nadhistorické podstaty; nič nemá večné, vnútorné metafyzické jadro, nemennú vnútornú povahu. Aj hlavné piliere nášho života, napríklad jazyk, naše Ja a komunita, sú kontingentné. Táto celková kontingencia však nie je dôvodom na nihilizmus totálneho relativizmu. Rorty totiž zdôrazňuje, že „přesvědčení může stále řídit jednání, stále může mít cenu za ně položit život i mezi lidmi, kteří jsou si zcela vědomi, že toto přesvědčení není výsledek ničeho hlubšího než nahodilých historických okolností“ ([1], 210).

Z odmietnutia akejkoľvek večnej, nadhistorickej podstaty a vnútorného základu prírody vyplýva, že Rorty neakceptuje ani tradičnú formu solidarity. No „nepřátelství k určité historicky podmíněné a snad přechodné formě solidarity neznamena nepřátelství k solidaritě jako takové“ ([1], xiv). Rorty nehľadá základ solidarity a ľudského súcitu v doposiaľ skrytých hĺbinách ani v nejakej večnej, nemennej podstate ľudskosti; považuje ich skôr za cieľ, ktorý treba dosiahnuť. „Solidarita se neobjevuje v reflexi, ale vytváří se. Vytváří se zvětšovaním naší citlivosti ke konkrétním detailům bolesti a ponížení cizích, nám neznámých lidí“ ([1], xiv).

Rorty preto definuje solidaritu ako konečný cieľ, ktorý je na horizonte nášho výkladu sveta: „Máme morální povinnost pocíťovat k ostatním lidem solidaritu“ ([1], 210). No zároveň si uvedomuje, že takéto identifikácia s ľudstvom, s každou rozumnou bytosťou

(Kant!) je v praktickom živote neuskutočiteľná. Môžeme len trvať na rozšírení „našich zdieľaných zámerov“ (we-intentions): „abychom sa snažili naše vedomí „já“ rozšíriť na ľudí, ktoré jsme dříve chápali jako „oni““ ([1], 212). Táto požiadavka, typická pre liberálov – ľudí, ktorí sa viac ako čohokoľvek iného boja vlastnej krutosti –, sa nezakladá na ničom inom a hlbšom, iba na historických kontingenciách, ktoré viedli k súčasným, rozvinutým a sekularizovaným západným demokraciám (pozri tiež [1], 212). Etnocentrizmus liberálnych ironikov „se upsal svému rozširovaniu, vytvárení stále väčšieho a stále pestrejšieho *ethnos*“, pretože toto „my“ tvoria ľudia, „kteří byli k nedůvěře k etnocentrismu vychováni“ ([1], 219).

To znamená, že Rorty zámerne rozlišuje medzi solidaritou ako identifikovaním sa s ľudstvom a solidaritou ako skepticizmom v postoji k nám samým. Ide o skepticizmus, podľa ktorého my, ľudia demokratických krajín, o sebe v dostatočnej miere pochybujeme (pozri [1], 198). Rorty hovorí o „pochybovaní o sobě samém, které se během posledních pár století vštěpuje obyvatelům demokratických států – pochybovaní o vlastní citlivosti k bolesti a ponížení druhých, o tom, zda současná institucionální uspořádání jsou přiměřená tomu, aby se s touto bolestí vyrovnala...“ ([1], 219). Solidarita ako identifikácia možná nie je – je vynálezom filozofov, neohrabaným pokusom sekularizovať myšlienku stotožnenia s Bohom. Rozšírenie „našich zdieľaných zámerov“, solidarity, ktorá má počiatok v našom skepticizme, však možné je; je to vec, ktorú ešte len treba dosiahnuť. Nejde tu však o proces rozumovo zdôvodneného učenia sa. Zvyk používať staré slová spojené s tradičným ponímaním solidarity môžeme postupne stratiť a nadobudnúť zvyk novej solidarity, vytvorenej našou imagináciou.

Podľa Rortyho morálny pokrok v tomto zmysle existuje, pričom tento pokrok „skutečně směřuje k větší lidské solidaritě“ ([1], 212). Hlavným príspevkom moderného intelektuála k tomuto pokroku je skôr detailný opis variantov skutočného utrpenia a poníženia (napríklad v románoch a etnografiách) než písanie filozofických a náboženských textov a kníh (pozri tiež [1], 212).

LITERATÚRA

- [1] RORTY, R.: *Náhodilost, ironie, solidarita*. Prel. P. Toman. Praha: Pedagogická fakulta UK 1996.
- [2] RORTY, R.: *Justice as a Larger Loyalty*. In: FESTENSTEIN, M. – THOMPSON, S. (eds.): *Critical Dialogues*. Cambridge: Polity Press 2001.
- [3] RORTY, R.: *Filozofické orchidey*. Prel. E. Hábová. Bratislava: Kalligram 2006.

Alexander Krémer
Szegedi Tudományegyetem
SZTE BTK Társadalomelméleti Intézet
Filozófia Tanszék
6720 Szeged, Dugonics tér 13
Magyarország
e-mail: alexanderkremer2000@yahoo.com

Z anglického originálu *Richard Rorty's Ethics* preložil Peter Grešša.