

DIALÓG KULTÚR – PRÍZNAK POSTMODERNY?

MARTA B. ZÁGORŠEKOVÁ, Katedra medzinárodných politických vzťahov, FMV Ekonomickej univerzity v Bratislave

ZÁGORŠEKOVÁ, M. B.: Intercultural Dialogue: A Sign of Postmodernity?
FILOZOFIA 69, 2014, No 4, pp. 355-365

The aim of the paper is to explore the presuppositions of intercultural dialogue on the background of the analysis and model typology of dialogical speech acts. One of the unexpected consequences of the postmodern developments in Western philosophy is a fundamental crisis of its traditional universalistic paradigm. A challenge to this paradigm is an ambitious pluralist one, which is rooted in cultural world diversity. The paper explores a justified philosophical response to a possible intercultural dialogue. It also asks the question what inherent elements and what types of dialogue should create the basis of such an "intercultural speaking".

Keywords: Intercultural dialogue – Cultural diversity – Speech act – Communication

Úvod. Ako je známe, skúmanie fenoménu kultúry na pôde západnej filozofie sa začína až osvietenstvom. Avšak začiatky evolúcie samotnej kultúrnej tvorby človeka a začiatky civilizácií siahajú do obdobia neolitu, keď sa objavuje u magdalénienskeho typu *homo sapiens* schopnosť rečovej komunikácie. Málokedy si uvedomujeme, že rozvoj sapientácie ľudského mozgu od elementárnych druhov reči až po schopnosť vytvárať abstraktné pojmy a zovšeobecnenia trval vyše štyridsať tisíc rokov.

V období osvietenstva pojmy *kultúry* a *civilizácie* používali prevažne vznikajúce historické vedy na opis alebo vysvetľovanie určitého dejinného procesu. Zmena nastala po rozvoji filozofickej antropológie.

V slovenskej filozofii je kryštalizácia pojmu *kultúry* nerozlučne spojená s filozofickými dielami Igora Hrušovského, ktorý rozvoj filozofie vždy spájal s kultúrnymi iniciatívami (Hrušovský 1970, 34). Na potrebu skúmania vzťahu medzi kultúrou a filozofiou ešte v čase, keď sme sa nachádzali na periférii globálnych procesov, často upozorňoval aj Milan Zigo. V slovenskom filozofickom kontexte práve on ako prvý použil termín *kulturoológia* na pomenovanie novovznikajúcej vednej disciplíny (Zigo 1987, 273), ktorá však na svoje inštitucionálne zakotvenie musela čakať ešte osem rokov. Máme teda autentické filozofické východiská skúmania fenoménu *kultúry* v užšom kulturologickom i širšom filozofickom kontexte. Poznanie vlastnej špecifickej kultúrnej identity si však vyžaduje, aby sme ju prezentovali v rámci plurality kultúr a aby sme pomocou filozofických postupov zdôvodnili možnosti skúmania interkultúrnych alebo multikultúrnych procesov v súčasnom svete. Medzi prirodzené (reálne) východiská filozofických debát o kultúrach zaiste patrí aj otázka *dialógu kultúr* ako otázka týkajúca sa „... atmosfé-

ry rozhovoru... ako zmysluplnej atmosféry...“¹ hovorenia a možného porozumenia. Pozrieme sa teraz bližšie na tento problém.

Otázka definície dialógu. Prv, než sa pustíme do skúmania predpokladov *dialógu kultúr*, zastavme sa pri otázke definície dvoch kľúčových pojmov tohto textu: pojmu *dialógu* a pojmu *kultúry*.

Dialóg ako druh rečovej (*parole*) komunikácie môžeme vysvetľovať a definovať z rôznych hľadísk. Môžeme ho chápať jednoducho ako bežnú formu rozhovoru dvoch osôb (ako to vyplýva z pôvodnej gréckej predpony *di-* s významom *dva razy, dvojnásobne*), ktorá nemá na hovoriace osoby okrem samotného intersubjektového vzťahu komunikácie nijaký iný konzekventný vplyv. V rámci gréckej klasickej filozofie sa pojem *dialógu* interpretoval ako kognitívna rečová metóda *logos* (Sókratés, Platón), ktorá pomocou *maieutiky* a *anamnesis* prekliešňuje mysleniu cestu od nevedomosti k vedeniu (Porubjak 2008, 28-38). V slovesnom umení je *dialóg* estetickým prostriedkom dramatizácie literárneho textu, v rétorike koroboratívnym prostriedkom účinku prejavu, v mýtických „rozhovoroch s bohmi“ ezoterickým prostriedkom tlmočenia mystéria atď.²

Dialóg sa líši od iných druhov hovorenia tým, že intenciou dialogického rečového aktu je časový odklad hermeneutického posolstva komunikácie, pričom hovoriaci k nemu dospievajú po zložitej výmene gramaticky i sémanticky odlišných viet. *Dialóg* obsah komunikátu neoznamuje – na rozdiel od *referencie* alebo *tvrdenia* –, ale ho odkladá, fázuje, temporalizuje do istej psychickej miery percepcie. Temporalita dialógu sa odohráva vo dvoch odlišných časoch – v prítomnosti (rečový akt) a v budúcnosti (intencionálny akt). Rečový akt v prítomnom časovom momente ako *parole* je prítom strategicky orientovaný do budúcnosti, čiže z teoretického hľadiska možno uvažovať o fúzii *parole* a *intencie*. Na dialogickom akte však neparticipujú iba prítomní hovoriaci, ale aj prítomné alebo predpokladané mlčiace osoby sledujúce priebeh dialógu. V skutočnosti je obsah dialógu aj v tej najuzavretejšej (ezoterickej) forme intencionálny, lebo nie je určený iba partnerovi, s ktorým konkrétny rozhovor prebieha, ale aj všetkým fiktívnym alebo predpokladaným účastníkom, ktorí sa s obsahom dialógu môžu oboznámiť v budúcnosti.

Každý druh dialógu má svoje opodstatnenie vo vzťahu k prebiehajúcej rečovej situácii, v rámci ktorej sa prehovor uskutočňuje. Z hľadiska tejto situačnej stratégie hovorenia môžeme uvažovať o tzv. *konverzačnom, intencionálnom, interakčnom, diskurzívnom* type dialógu, alebo o *kreatívnom* dialógu, ktorý sa utvára v akte hovorenia. Samozrejme, je tu aj množstvo ďalších druhov dialogických rečových aktov.

Konverzačný dialóg je voľný rečový akt medzi osobami bez priameho vplyvu na akciu, čiže na to, čo osoby robia alebo čo chcú urobiť. S istým zveličením by sme mohli tvrdiť, že za konverzačný dialóg treba pokladať taký rečový akt medzi osobami, ktorého následky v konaní osôb sú nezistiteľné alebo ktorý žiadne následky nemá. Nevyriešenou otázkou tohto typu dialógu však zostáva otázka, či z fundamentálneho hľadiska možno

¹ O otázke atmosféry rozhovoru pozri (Komel 2012, 677).

² Starší slovenský názov dialógu je „zhovor“ (Andrej Sládkovič).

predpokladať rečový akt, ktorý by nemal žiadne komunikatívne či mentálne následky, pokiaľ ide o vzťah medzi hovoriacimi. Takýto predpoklad by bol zrejme problematický.

Intencionálny dialóg zámerne vedie rozhovor istým smerom: môže ním byť úsilie o pravdivé poznanie vecí alebo úsilie o dosiahnutie konsenzu z hľadiska hodnotových preferencií toho, o čom sa hovorí. Tento typ *dialógu* by sme mohli pokladať za substrát všetkých ostatných druhov rečových aktov, pokiaľ by sme mali dostatok dobrých argumentov potvrdzujúcich tvrdenie, že ľudia vždy hovoria s istým zámerom a s istou situačnou stratégiou. Vedomú alebo neuvedomovanú diachronálnu situáciu každého rečového aktu determinuje *kultúrna identita* a *sociokultúrna mentalita* hovoriacich osôb. M. Zouhar upozornil na to, že aj zo striktného hľadiska sémantickej analýzy jazyka je dôležité preskúmať otázku identity „hovorca“ čiže „používateľa jazyka“ (Zouhar 2009, 299) v rámci jazykových komunít, ktoré významne ovplyvňujú epistemický kontext vedeckej výpovede.

Interakčný dialóg je bezprostredne spätý s akciou, s konaním, s performanciami činnosti osôb v čase a v danej situácii. Do tejto kategórie by sme mohli zaradiť všetky formy *dialógu*, ktoré prispievajú k amplifikácii vysvetľovania alebo porozumenia sémantémy. Avšak zvláštnosťou intencionálneho dialógu je to, že moment rečového aktu sa prezentuje ako predikcia akejkoľvek nadčasovosti, nie ako následnosť prejavujúca sa v aktuálnom životnom svete hovoriacich. Konštituentom posolstva tohto typu rečového aktu sa tak stáva predstava o dvoch historických časoch: o aktuálne ponímanej budúcnosti a o nadčasovej večnosti (Fay 2002, 141).

Diskurzívny dialóg sa v podstate nelíši od *intencionálneho dialógu*, ale jeho formy v modernej filozofii špecificky určujú osobitosti štýlu filozofického jazyka toho-ktorého filozofa. Zámer *diskurzívneho* filozofického dialógu je spravidla univerzálne kognitívny, avšak v modernej filozofii osobitné rečové stratégie, štýly filozofovania, kontexty a texty filozofov vyžadujú rešpektovanie ich neopakovateľnej autorskej osobitosti.

Kreatívnym dialógom by sme mohli nazvať tie rečové akty, ktorých cieľom je pomocou slov konštituovať nejakú entitu alebo esenciu, ktorá sa v realite nenachádza, ktorú prináša až rečový akt v danej situácii (Fay 2002, 140).

Na tomto sa mieste vzhľadom na cieľ nášho skúmania sa nehodlame podrobnejšie venovať skúmaniu jednotlivých druhov *dialógu*, ale sa sústredíme iba na niektoré aspekty *intencionálneho* a *interakčného dialógu*, aby sme mohli zistiť ich osobitosti z hľadiska možných významov slovného spojenia *dialóg kultúr*. Z mnohých podôb používania tohto výrazu sa dnes zrejme očakáva nielen možnosť vzájomného poznania kultúrnej „inakosti“ partnera, ale aj uznanie a tolerancia jeho „inakosti“. Ide teda o otázku, ako dosiahnuť zmenu, respektíve reorganizáciu v zaužívanom hodnotovom systéme partnerov dialógu. Tento typ dialógu reprezentuje očakávanie, že partneri v danej rečovej situácii dokážu prepojiť a transformovať tri základné atribúty rečovej situácie: *cognitus*, *voluntas* a *actio*. Ide teda o intencionálny a zároveň akčný druh sociokultúrnej situovaného dialógu.

Ako máme potom chápať výzvu, aby sa zmeny v postojoch (*voluntas*) hovoriacich osôb disponujúcich odlišnými habitmi udiali práve vďaka *dialógu kultúr*? Veď kultúry ako systémy, štruktúry a inštitúcie sa vyznačujú práve tým, že niečo kolektívne, sociálne zakotvujú, upevňujú alebo udržujú, a to nezávisle od toho, ako si jednotlivci vedome

alebo nevedomovane vytvárajú svoju špecifickú kultúrnu identitu.

Na túto otázku sa pokúsime pozrieť najprv z hľadiska kultúrnej funkcie *mýtického dialógu*. Zrejme by sme nemohli s istotou tvrdiť, že mýtické dialógy neobsahovali intencionálne prvky v zmysle *voluntas*, teda jasnú vôľu ovplyvniť žiadaným smerom konanie poslucháčov. Nemôžeme si byť istí ani v tom, či takýto vôľou determinovaný zámer neobsahoval aj nejaké skúsenostné poznatky, alebo či bol iba prejavom magickej obrazovnosti. Na rozdiel od neskoršieho klasického filozofického dialógu, ktorý sa prezentoval ako rozchod s mýtom, mýtický dialóg disponoval akousi strategickou situačnou intenciou, ktorá mala dané posolstvo odovzdať nielen tým, ktorí sa v prítomnom čase zúčastňovali ako mlčiaci poslucháči rečového aktu, ale aj všetkým budúcim adresátom. Filozofický dialóg s časovým posunom nepočíta. Jeho „časom“ je porozumenie, *heuréka* nevyžadujúca diachroniu, iba kognitívny okamih jasnosti poznania. Mýtický dialóg je strategický rečový akt; a napriek tomu, že používa kognitívne nástroje (tvrdenia, argumenty), nie je dialógom kognitívnym. Jeho cieľom je konštituovanie *inakosti*, *skupinovej odlišnosti*, t. j. vytvorenie kultúrnych identít. Mýtické a religiózne rečové akty tak vkladali do dialógu intenciu diachronickej *diferenciácie*, zatiaľ čo filozofický dialóg sa rozvíja ako synchronický rečový akt *diskurzu* o princípoch myslenia a bytia.

Samozrejme, o kognitívnom význame mýtického dialógu môžeme síce pochybovať, ale bez ohľadu na pravdivosť či nepravdivosť prezentovaného mýtického príbehu tieto dialógy v priebehu etnogenézy národov zohrali konštitutívnu kultúrnu funkciu. Mýtické dialógy v heroických a dramatických príbehoch národov sú historickým príkladom vzniku „sveta kultúry“ pomocou slov (Pavelka 2004).

Zatiaľ čo filozofický dialóg smeruje k abstrakcii, mýtický dialóg zakladá *diferenciáciu* a identitu. Konštitutívna funkcia mýtického dialógu je totiž založená na princípe jedinečného a odlišného, teda na východisku *voluntas*, čiže na tom, že hovoriaci „vkladá“ do reality to, čo sa tam z univerzálneho hľadiska nenachádza – svoju osobitnú identitu, svoju *inakosť*. Súčasťou tohto aktu je zároveň ochrana *inakosti*, čoho rečovým nástrojom je vyjadrenie preferencie unikátnej identity. Bez rečového aktu uznania princípu *inakosti* by sám princíp nemal zdôvodnenie a nebolo by ho možné konštituovať. Pojem kultúrnej identity by teda stratil svoje zdôvodnenie.

V tomto kontexte je dôležitá otázka, či sa má *dialóg kultúr* odohrávať na osi skúmania všeobecného a jedinečného, alebo na osi skúmania interakčnej konfrontácie špecifických hodnotových preferencií jednotlivých kultúr. Je evidentné, že od jednotlivých definícií dialógu bude závisieť aj kontext jeho ponímania v súvislosti s výzvou na *dialóg kultúr*. Ved' predpokladom dialógu kultúr je vôľa subjektov poznať a porozumieť *inakosť* iných. V tomto zmysle teda tiež ide o druh *intencionálneho filozofického dialógu*. *Mýtický dialóg* je však iným druhom dialógu. Jeho funkciou je konštituovať odlišnú identitu kultúry, vytvoriť, zakotviť, uzavrieť atribút špecifickosti danej identity. Preto sa stal *mýtický dialóg* nástrojom prerozprávania špecifického v procese genézy kultúrnych identít, zatiaľ čo *filozofický dialóg* sa nevzdáva skúmania univerzálneho v jednotlivých kultúrach.

Problém definície kultúry. Teraz preskúmame problém definície kultúry, aby sme sa v nasledujúcom kroku mohli sústrediť na otázku nastolenú slovným spojením *dialóg kultúr*.

Kultúra nielenže patrí medzi zložité objekty vedeckého skúmania, ale aj jej pomenovanie a teoretická definícia predstavujú ťažký oriešok. Jej skúmaniu sa venujú viaceré spoločenské vedy. Avšak pojem kultúry jednotlivé odborné jazyky definujú odlišne v závislosti od vlastných konceptov predmetu svojho vedeckého bádania. Ani filozofia neponúka všeobecne akceptovanú definíciu kultúry, hoci tento pojem sa v jej rámci kryštalizuje už od osvietenstva. Významné podnety ponímania tohto pojmu poskytla antropológia rozvíjajúca na pôde prírodných vied a za necelých dvesto rokov sa vzorom kulturalistických analýz stali postupy rozpracované v rámci tzv. sociálnej alebo kultúrnej antropológie.³ Dnes sme však situácii, že obrovský záujem o skúmanie kultúr a civilizácií podnietil nielen vznik kulturológie ako samostatnej vednej disciplíny, ale aj paradigmatický obrat v spoločenských vedách.

Filozofické východisko ponímania kultúry ako špecifickej entity, ktorej skúmanie je neoddeliteľné od antropológie, sa v priebehu rozvoja vied stalo všeobecne uznávaným pravidlom a takto chápaný pojem kultúry sa stal sémantickým invariantom teoretického kulturológického jazyka. S pojmom kultúry však operujú jednotlivé vedné disciplíny v rôznych významoch v závislosti od toho, ako definujú svoj predmet a ako interpretujú sociokultúrnu situáciu, v ktorej sa nachádzajú. Ak predmetom ich skúmania je problém umeleckej tvorby, tak zvyčajne estetika a jednotlivé umenovedné disciplíny interpretujú kultúru takmer ako synonymum umenia a v centre ich pozornosti sú metamorfózy pojmu umenia vo vzťahu k otázke kultivácie estetických, umeleckých alebo etických atribútov ľudskej existencie.

Spoločenské vedy ako história, sociológia, etnológia, sociálna lingvistiká, sociálna antropológia definujú pojem *kultúry* zvyčajne v kontexte svojich paradigiem. Problém je však v tom, že jednotlivé teoretické definície kultúry bez ohľadu na špecifiká danej paradigmy používajú *epistemické* pojmy, ktoré sa nevzťahujú len na predmet poznania, ale aj na *akt* poznania, na *situáciu* a *intenciu* vysvetľovania a argumentačného zdôvodnenia ich tvrdení o kultúre (zámerne tu nehovorím o *verifikácii* poznatkov). Argumenty v rámci epistemických výpovedí sú totiž podmienené samotným ponímaním kultúry, celými sieťami rôzne poprepájaných hodnotových preferencií bádateľa a konkrétnou sociokultúrnou situáciou, v rámci ktorej sa skúmanie kultúr uskutočňuje. Z týchto predpokladov vyplýva, že definícia kultúry je podmienená kultúrou samou. Táto východisková dilema skúmania kultúry neraz viedla v otázke jej poznateľnosti k rezignácii.

³ K tomu významne prispelo zavedenie termínu *antropológie* do vedeckého jazyka nemeckým lekárom a prírodovedcom J. F. Blumenbachom. Tento vedec patril medzi zakladateľov fyzickej antropológie. K filozofickej sémantizácii pojmu kultúry významne prispel nemecký filozof M. Scheler, jeho zásluhou získal tento pojem systematické miesto medzi filozofickými kategóriami v rámci *filozofickej antropológie*, ktorá sa zaradila medzi základné disciplíny európskej filozofie. Kulturológia ako akademická disciplína sa začala na Slovensku rozvíjať od vzniku Katedry kulturológie na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského v roku 1995 (Podoláková 2005).

Podstata a funkcie kultúry sa rozvíjali ako historické a spoločenské javy. Avšak komplexne poznať, vysvetliť a následne podložiť tvrdenia argumentmi týkajúcimi sa *podstaty a funkcií kultúry* je mimoriadne náročný teoretický problém jednak z hľadiska plurality kultúr, jednak z hľadiska fragmentárnosti a neurčitosti poznatkov o hodnotových preferenciách sociálnych skupín, národov a etník ako kolektívnych nositeľov určitého kultúrneho habitu. Vedy ako archeológia, etnológia, história, ktoré sa tiež venujú otázkam kultúrnej evolúcie, poskytujú síce užitočné faktografické pramene, ale ich čiastkové poznatky nemožno zovšeobecňovať a využiť ako platné (vedcami uznané) nástroje interpretácie kultúr. To, čo vieme o určitej konkrétnej kultúre nejakého národa, etnika alebo sociálnej skupiny, nemôžeme extrapolovať na vysvetlenie kultúrnej identity iného národa. Tieto poznatky totiž reprezentujú špecifickú intencionalitu zakotvenú v histórii a seba-projekcii určitého národa.

Na tomto mieste našej úvahy môžeme predbežne konštatovať aspoň to, že pojem kultúry je systémovým kognitívnym pojmom. Reprezentuje súbory poznatkov z mnohých oblastí vedenia: z filozofie, vedy, histórie, umenia, práva, morálky, náboženstva, skrátka zo všetkých oblastí ľudskej činnosti. Z tohto hľadiska pojem kultúry subsumuje ďalšie výrazy ako *vedecká kultúra, právna kultúra, politická kultúra, umelecká kultúra, jazyková kultúra, sociálna kultúra* a iné. Keď skúmame tieto subkultúry, orientujeme sa hlavne na otázku kultúrneho statusu vedy, náboženstva, umenia alebo politiky v danom čase a priestore. Od kultúrneho statusu týchto poznatkov závisí okrem iného aj ich autorita v spoločnosti, čiže to, či individua a skupiny dokážu zmeniť svoje tradičné vzory správania pod vplyvom nových ideí, či dokážu riešiť dilemy tradície a moderny, dilemy svojich *preferencií a identít* vzhľadom na súčasné globálne procesy.⁴

Bez ohľadu na úplnosť a komplexnosť poznatkov a definícií kultúry, ktoré kulturologické poznanie môže čerpať z oblasti špeciálnych spoločenských vied, je nevyhnutné, aby ich filozofia kultúry využívala v oveľa väčšej miere ako iné filozofické disciplíny.

Môžeme teda zhrnúť náš pokus o definíciu: Kultúra je taký sociálny systém preferencií a habitov, ktorý je podmienený nielen objektívnymi potrebami historických subjektov, ale aj ich formami viery, presvedčeniami a formami uznania. Filozofickú neistotu tohto tvrdenia čiastočne môžeme korigovať pomocou empirických antropologických a kulturologických poznatkov, z ktorých vyplýva, že tie typy vedenia, ktorých zdrojom je uznanie, viera, preferencie, nemôžeme pokladať za hypotézu o akejsi „kultúrnej predestinácii“ človeka. Naopak, kultúrna identita individuí nie je *a priori* podmienená ani rasovo, ani etnicky, ani nábožensky, ani prostredníctvom nejakých iných „vopred daných“ biotických či historických determinácií. Samozrejme, v priebehu enkulturácie si jednotlivci osvojujú tú skupinovú kultúrnu identitu (*habitus*), v ktorej sa narodili a na ktorú sa adaptovali. *Kultúrny habitus človeka je z antropologického hľadiska teda druhotným, historicky podmieneným a kontingentným sociálnym znakom.*

Z predchádzajúcich úvah vyplýva, že ak chceme porozumieť pojmu *kultúry*, musíme brať do úvahy jeho široký rozsah a obsah. Rozsah tohto pojmu nemôžeme vymedziť re-

⁴ O jednom globálnom dialógu kultúr pozri (Shusterman 2006, 208-230).

duktivne alebo voluntaristicky, čoho výsledkom by bol iba subjektívny a jednostranný pohľad. Aby sme mohli skonštruovať koherentný systém poznatkov o pluralite kultúr, musíme sa myšlienkovy sami vyčleniť z vlastnej kultúrnej identity a odhrnúť závoj našich kultúrnych preferencií visiaci pred našimi očami. Lebo skúmanie a poznanie kultúrnej plurality môže byť adekvátne iba za predpokladu *nezainteresovanej súdnosti* (I. Kant), teda ak sa pokúsime o prekonanie predsudku a nebudeme *iné* kultúry interpretovať z *nášho* hľadiska.

Na druhej strane kultúru ponímame aj ako systém sebareflexie a seba prezentácie sociálnych skupín a indivíduí. No tento aspekt definície kultúry z hľadiska požiadavky objektivity nemôžeme pokladať za východisko vedeckého konceptu kultúry. Skúsme sa však zamyslieť nad tým, či seba prezentatívne funkcie kultúry poskytujú zdôvodniteľné východisko *dialógu kultúr*?

Dialóg, či mlčanie? Ak na jednej strane interpretujeme fenomén kultúry prostredníctvom sebareflexie a seba projekcie sociálnych skupín, ktoré svoju identitu kreujú na osi diferenciácie od „iných“, aký by mohol byť potom imanentný dôvod ich potreby viesť *dialóg* s tými, od ktorých sa chceli oddeliť? Klasické teórie kultúry vychádzali z predpokladu, že endogénne, vnútorne integrované kultúry, ktoré sa izolovali od iných, rovnako vnútorne uzavretých kultúr, po istom čase vyčerpávajú vlastné zdroje evolúcie a nevyhnutne potrebujú vonkajšie podnety od iných, „cudzích“ kultúr a nové interakcie s nimi. Mohol by byť tento argument podnetom dnešnej výzvy na *dialógu kultúr*? Mohol by sa *dialóg* stať nástrojom obojstrannej difúzie kultúrnych iniciatív, živiteľom kultúry? Táto perspektíva je určite prijateľnejšia ako konfrontačný dialóg dvoch či viacerých *inakosti*.

Lenže zhodou historických okolností určujúcim znakom *inakosti* kultúr sa nemohli stať nejaké intelektuálne univerzálne koncepty sveta, ktorým by parteri dialógu porozumeli v rovnakom význame, ale práve tie elementy kultúry, v ktorých nachádzame sedimenty *inakosti*, vytvorené prostredníctvom imaginácie, mýtu, fetišizácie, náboženských predstáv a pod. Komplex týchto mimoracionálnych prvkov vedomia v stratégiách rečového aktu je prekážkou vzájomného porozumenia.

Štruktúru rečového aktu v priebehu dialógu medzi partnermi s odlišnou identitou by sme mohli opísať ako skríženie komunikátov skonštruovaných jednak ako *referencie*, jednak ako *preferencie*. V tomto zmysle cieľom dialógu nie je iba to, aby partneri referovali o osobitostiach vlastnej kultúrnej identity, ale aj to, aby prezentovali svoje *preferencie*. Dôvody týchto preferencií však na obidvoch stranách môžu byť, a často aj sú, pre druhých partnerov nezrozumiteľné alebo neakceptovateľné. V tomto zmysle môžeme tvrdiť, že najdramatickejším ohniskom *dialógu kultúr* nie sú *referencie* o *inakosti*, ale práve naopak, nezdôvodnené, zamlčované *preferencie*. Čiže konštitutívnym prvkom dialógu sa stáva *mlčanie* ako neverbálna výpoveď preferencií.

Na druhej strane treba konštatovať, že uznanie *preferenčného* východiska dialógu nemusí byť nevyhnutne prekážkou komunikácie. Naopak, za istých predpokladov môže slúžiť ako nástroj ustavičnej korekcie sebareflexie partnerov dialógu. Vyostrovanie polarít medzi „naším“ a „cudzím v dialógu“ je nevýhodné aj z teoretického hľadiska, lebo

okrem prezentácie *odlišnosti* neponúka alternatívne certifikáty zovšeobecňovania tých poznatkov, ktorých referencie potvrdzujú to, čo odlišné kultúry majú spoločné.

V úsilí prekonať tieto dilemy dialógu sa jeho binárnosť nahrádza multipolárnou situáciou, čiže dialóg kultúr sa interpretuje ako *multikultúrny dialóg* viacerých účastníkov rečovej situácie (Goldberg, Berlant, Warner 1998). Ideovým konceptom tohto multikultúrneho východiska rečovej situácie vytvorenej viacerými účastníkmi však musí byť deklarácia alebo konsenzus v otázke plurality právd. Každý účastník sa pritom musí vzdať nároku na univerzálnu certifikáciu svojho stanoviska v záujme toho, aby bolo možné konštatovať, že význam kultúrnych rozdielov spočíva práve v ich odlišnosti. Stále je tu však filozofická otázka: Neuzatvára tento postoj vlastne každú formu dialógu a nevedie iba k tomu, že namiesto významových interferencií stanovísk partnerov dialógu nastane iba neverbálna, mlčanlivá demonštrácia odlišnosti?

Z formálneho hľadiska je však evidentné, že multipolárna rečová situácia poskytuje lepšie predpoklady poznania a uznania významu kultúrnej diverzity ako bipolárna forma konfrontačného dialógu.

Konštitutívna funkcia mýtického dialógu. Prv, než zdôvodníme náš predpoklad, podľa ktorého funkciou mýtického dialógu na rozdiel od filozofického dialógu bola intencia vytvoriť *inakosť*, nie ju poznať, uvedieme najznámejší biblický príklad vo fascinujúcej interpretácii Mircea Eliadeho (Eliade 1995).

Eliade predpokladá, že biblické svedectvo o rozhovore medzi Mojžišom a Jahvem je problematické z hľadiska anonymity toho, kto Mojžiša oslovil, lebo Mojžiš znepokojene pátra po jeho mene. Na to Boh riekne: „*Ja som, ktorý som (ehje ašer ehje)*“. A radí Mojžišovi, aby deťom Izreala povedal: „*„Ja-som“*“ ma k vám poslal....» (3,14) (Eliade, 1995, 161).

Domnievam sa, že význam tohto dialógu nie je iba v tom, že verbálne prerozpráva nejaký príbeh s tajomstvom, ale hlavne v tom, že prezentuje, ako sa s pomocou reči konštituovala identita Izraelitov. Alebo, inými slovami, akú úlohu zohral tento kryptosymbolický dialóg s Jahvem na začiatku etnogenézy židovského národa. Fundamentálne nové poslanie tohto dialógu spočíva, podľa môjho názoru v tom, že prezentuje *odvahu* človeka hovoriť priamo s transcendentálnym *partnerom* v záujme konštitúcie svojej etnickej identity. Je archetypom imaginatívneho kreovanie kultúrnej *inakosti* Hebrejcov, konštituuje ich novú etnickú identitu, ich separáciu od staroegyptskej komunity. Funkcia tohto dialógu nie je teda sebareflexívna v zmysle odhalenia alebo osvetlenia toho čo už jestvuje, ale je kreovaním toho, čo doteraz na historickej scéne samo seba neprezentovalo – etnickej *inakosti*. To, že tvorba tejto *inakosti* sa uskutočňuje pomocou mystéria, nie je z hľadiska štruktúry dialógu dôležité (veď aj mnohé iné národy si v procese svojej etnogenézy pomáhali imaginatívnymi predstavami). Dôležitá je stratégia tejto rečovej situácie, ktorá predpokladá, že Mojžiš obsah svojho dialógu s Jahvem pretlmočí tým, ktorí sa ho v danom momente nezúčastnili, čiže kreuje víziu budúcnosti hebrejského národa. Práve to od neho chce Jahve (JNVH). Mojžiš sa spytuje na jeho meno, čiže si uvedomuje, že ak chce splniť svoje poslanie, musí pomenovať toho, kto mu udelil mandát moci. To znamená, že kryptosymbolickosť dialógu nespočíva v tom, že Jahve nechce prezradiť svoje meno, ale

v tom, že zamlčané meno zastavuje dialóg, uzatvára mystérium rečového aktu, aby sa tým zosilnila a prehĺbila presvedčivosť jeho posolstva. Mlčanie sa tak stáva dramatickým, avšak neverbálnym, nástrojom komunikácie. Získava ontologicky zdôvodniteľný status ako element *hovorenia*, ako atribút *parole*.⁵

Na rozdiel od očakávaného alebo možného poznania idey identity stratégiou mýtického dialógu je ustanoviť identitu pomocou *rozdelenia* na „my“ a „oni“. Táto separácia sa spája s argumentom preferencie, s vyňatím jedinečného a špecifického z predpokladanej všeobecnej charakteristiky „tých druhých“. Mýtický dialóg je založený na akejsi inverznej dedukcii, z ktorej má vyplývať naratívna možnosť zjednotenia referencie s preferenciou. Dialóg je v tomto mýte, biblickými slovami povedané, nástrojom kreatívneho aktu kolektívnej identity etnika. Táto inverzná štruktúra mýtického dialógu sa logicky opakuje aj v iných národných mýtoch, nielen v hebrejskej tradícii. Konštitúcia identity nie je iba aktom *diferenciácie*, ale eo ipso aj aktom *preferencie*. Aby sa *diferenciácia* zdôvodnila, spája sa s argumentom *preferencie*. Tento argument *preferencie* bez slov uzatvára dialóg, lebo predpokladá, že práve v tomto bode bude konfrontovaný s možným argumentom *preferencie* iných, kultúrne odlišných osôb.

Nová identita vzniká v sieti *diferenciácie inakosti*, nie iba vo vnútorných procesoch endogénnej kohézie. Prvým predpokladom novej identity je odlúčenie, separácia od iných etník. Nástrojom *diferenciácie* je anonymný tvorca, o ktorom mýtus hovorí iba to, že nemá vlastné meno. Dialóg s ním sa odohráva iba v akte konštituovania separácie, náhle skončí a už sa nezopakuje. Dialóg sa *mlčaním* uzavrel, splnil svoju funkciu. Mýtický koncept dialógu by sme mohli ponímať ako kreatívny rečový akt konštituovania *diferenciácie*, zatiaľ čo filozofický dialóg vychádza z predpokladu, že dialóg je nástrojom *kogitácie* a neobsahuje, nemôže obsahovať, ako svoj atribút *mlčanie*.

Konštitutívny mýtický dialóg má ešte jednu funkciu, totiž ratifikuje *znak* odlišnosti, aby sa jeho identifikujúca funkcia mohla replikovať. Tento typ dialógu teda vychádza z predstavy času ako lineárnej kontinuity a predpokladá, že *znaková* prezentácia túto kontinuitu zabezpečuje. To znamená, že mýtický dialóg nie je „iba“ predfilozofickou naráciou, ale prezentáciou predpojmového pochopenia časovosti ľudskej existencie pomocou mýtizácie. Mýtus tlmočí, prezentuje predfilozofické ponímanie času a bytia. A prináša to, od čoho filozofický dialóg zámerne abstrahuje. Poukazuje na *diferenciáciu*, odlíšenie, čiže *prerozpráva* východisko neskoršieho filozofického konceptu kultúrnej diverzity. To, že viaceré sociálne komunity tento nástroj mýtického dialógu použili v konkrétnom čase a priestore ako rečovú formu konštituovania vlastnej identity, možno pochopiť ako univerzálne (antropomorfné) východisko konceptu odlišnosti. Replikáciami sa historicky ratifikovaná *inakosť* nielen udržuje svoju kontinuitu, ale ju vždy nanovo, v nových historických podmienkach konštituuje pomocou jednoznačnosti a nepochybniteľnosti *významu* pôvodného mýtického znaku.

Filozofické skúmanie *významu* znaku práve túto snahu dočasne alebo natrvalo fixo-

⁵ O probléme *mlčky* predpokladanej univerzálnej európskej identity a *nedopovedania* čohosi podstatného pozri (Kornel 2012, 680-683).

vat' význam za účelom konkrétnych historických cieľov vysvetľuje ako formu hegemonných praktík, ako snahu uzavrieť v danej diskurzívnej oblasti polysémiu významu.

Lenže konzekvenciou uzavretosti mýtického dialógu je pluralita kultúr. Na rozdiel od univerzálnosti filozofického dialógu, ktorého predpokladom je univerzálnosť poznávania, mýtický dialóg nepočíta s týmto predpokladom, ale naopak preferuje predpoklad jedinečnosti a neopakovateľnosti, teda predpoklad *diferenciácie*.

Ak porovnáme funkcie mýtického dialógu a s funkciami filozofického dialógu, možno vysloviť hypotézu, že iniciátorom plurality kultúr boli práve odlišné mýtické narácie o tom, ako si jednotlivé sociálne komunity prerozprávali vlastnú identitu. Filozofický diskurz sa s mýtickými naráciami rozišiel pre pochybnosti o ich univerzálnej platnosti, čo svedčí o tom, že filozofia sa etablovala ako kognitívny nástroj univerzálnosti, zatiaľ čo mýtus nachádza svoju kontinuitu nielen v nekonečnej variabilite kreatívnych rečových konštruktov, ale aj ako predpoklad konceptu vysvetľovania kultúr. Toto konštatovanie by mohlo vyznieť ako negácia tradície, ktorá postuluje ponímanie filozofie ako univerzálneho východiska špeciálnych vied. No nejde o negáciu tejto tradície, ale o jej kontinuitu.

Záver. Ako teda máme rozumieť výzve na *dialóg kultúr*? Snažili sme sa ukázať, že ak dialóg chápeme ako rečový akt, musíme preskúmať jeho zložitú štruktúru a funkcie. Dospieť k hermeneutickej interakcii hovoriacich nie je jednoduchá úloha. Ale ak sme schopní tolerovať kultúrnu *inakosť* partnera dialógu, je to prvý, avšak iba mentálny krok ku skúmaniu plurality kultúrnych preferencií. Lebo samotný kultúrny habitus ako historická identita sociálnych skupín, ako inštitúcia štátu alebo ako symbolický systém môže viesť dialóg s inými kultúrami iba mlčky, neverbálnou prezentáciou vlastného znakového systému.

Avšak ani v súčasnom globálnom svete by sme sa nemali vzdať ideálu filozofie, ktorým je formulácia univerzálne platných východísk poznania kultúr, a to napriek tomu že náš súčasne prežívaný postmoderný svet nastoľuje množstvo pochybností a pluralít. Dôležité je nezapojiť sa do *dialógu kultúr* „filozofickým“ mlčaním, aby sme neprepásli možnosť prezentácie vlastnej kultúrnej identity v multikultúrnom svete.

Literatúra

- AUSTIN, L. (1962): *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press.
BARKER, C. (2006): *Slovník kulturních studií*. Praha: Portál.
BAYLIS, J., SMITH, S. (2004): *The Globalization of World Politics*. Oxford: Oxford University Press.
ECO, U. (2002): *O zrcadlech a jiné eseje*. Praha: Mladá fronta.
ELIADE, M. (1995): *Dějiny náboženských představ a ideí I*. Bratislava: Agora.
FUKUYAMA, F. (2005): *Velký rozvrat*. Bratislava: Agora.
FAY, B. (2002): *Současná filosofie sociálních věd*. Praha: Slon.
GEERTZ, C. (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Slon.
GELLNER, E. (2003): *Nacionalismus*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
GOLDBERGH, D. Th. (ed.) (1998): *Multiculturalism. A Critical Reader*. Oxford UK & Cambridge, USA, Massachusetts: Blackwell.
HRUŠOVSKÝ, I. (1970): *Problémy filozofie*. Bratislava: Obzor.

- HUNTINGTON, S. P. (1997): *The Clash of Civilizations. Remarking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- JOHSON, P.: (1995): *Dějiny židovského národa*. Praha: Panoráma.
- KOMEL, D. (2012): Multikulturalizmus a interkulturalita. *Filozofia*, 67 (8).
- LEHMANNOVÁ, Z. a kol. (2010): *Paradigma kultur*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.
- MURPHY, R. F. (2006): *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon.
- PAVELKA, J. (2004): *Kultura, média & literatura*. Brno: Středoevropské centrum slovanských studií.
- PODOLÁKOVÁ, K. (2005): *Etablovanie kulturológie ako akademickej disciplíny na Filozofickej fakulte UK v Bratislave*. Acta Culturologica. Zv. 15. Bratislava: FF UK.
- PORUBJAK, M. (2008): Problém anamnézis a Platónov dialóg *Menón*. *Filozofia*, 63 (1).
- SHUSTERMAN, R. (2006): Filozofia v globálnom dialógu pragmatizmu a čínskeho myslenia. *Filozofia*, 61 (3).
- TESAŘ, F. (2007): *Etnické konflikty*. Praha: Portál.
- ZIGO, M. (1987): *Pohľady do novovekej filozofie*. Bratislava: Pravda.
- ZOUHAR, M. (2009): Od používateľov jazyka k sémantike. *Filozofia*, 64 (4).

Marta B. Zágorská
Katedra medzinárodných politických vzťahov
Fakulta medzinárodných vzťahov Ekonomickej univerzity v Bratislave
Dolnozemska cesta 1/b
852 35 Bratislava 5
e-mail: marta.zagorskova@euba.sk

FILOZOFIA FILOZOFIE

Rozhovor s Timothy Williamsonom



Timothy Williamson

trnavských prednášok boli najmä úvahy o filozofii filozofie.

V rámci akcie One week with... privítala Katedra filozofie Filozofickej fakulty Trnavskej univerzity profesora Timothyho Williamsona, Wykeham profesora logiky z oxfordskej New College. Prof. Williamson patrí medzi najvýznamnejších analytických filozofov súčasnosti (je nasledovníkom M. Dummeta a A. Ayera). Vo svojej vedeckej práci sa venuje logike, epistemológii, metafyzike a filozofii jazyka. Je autorom viacerých kníh: Identity and Discrimination (Blackwell 1990, rozšírené vydanie 2013), Vagueness (Routledge 1994), Knowledge and its Limits (Oxford University Press 2000), The Philosophy of Philosophy (Blackwell 2007), Modal Logic as Metaphysics (Oxford University Press 2013) a viac ako stoosemdesiat vedeckých článkov. O význame jeho filozofie svedčí aj kniha Williamson on Knowledge (Oxford University Press 2009), editovaná Patrickom Greenoughom a Duncanom Pritchardom, ktorá obsahuje pätnásť kritických esejí rôznych významných autorov mapujúcich prácu a vplyv názorov prof. Williamsona. Obsahom jeho

(A. D.)

Andrej Démuth: *V práci Filozofia filozofie hovoríte o myšlienkových experimentoch a experimentálnej filozofii. Pokladáte ich za významné pozitívne črty filozofie? Čo považujete za najlegitímnejšiu úlohu filozofie v súčasnosti a aká bude úloha filozofie v budúcnosti?*

Timothy Williamson: *Myšlienkové experimenty ani experimentálnu filozofiu nepokladám za najpozitívnejšie ani za najdôležitejšie črty filozofie. Dobré myšlienkové experimenty nám umožňujú objaviť rôzne možnosti. Experimentálna filozofia – obzvlášť vtedy, keď sú do experimentov zapojení psychológovia – nás upozorňuje na rôzne druhy nevedomej predpojatosti, ktorá môže deformovať naše filozofické úsudky. Obidve úlohy sú užitočné a obidve metódy môžu tiež podnietiť pozitívne hypotézy. Na zmysluplnej filozofickej aktivite sa však podieľajú len v malej miere. Ani jedna z nich nemôže nahradiť vývoj systematických filozofických teórií, ktoré nám pomáhajú porozumieť niektorým významným aspektom reality. Nemôžu nahradiť ani aplikáciu logiky vo filozofickom myslení.*

Filozofia je legitímna sama osebe; vo filozofii sa človek pýta a pokúša sa nájsť odpoveď

na veľmi všeobecné otázky o povahe skutočnosti a svojom mieste v nej. V spoločnosti, ktorá si takéto otázky nekladie, niečo chýba. Filozofia sa nemusí obhajovať odvolávaním sa na svoje uplatnenie mimo filozofie – každý takýto nárok pramení z nevzdelanosti. Napriek tomu má filozofia mnohoraké uplatnenie. Podobne ako v matematike a mnohých iných podobách abstraktnej vedy jej aplikácie spravidla nemožno predpovedať. Kto by bol tužil, že odťažené logické problémy, na ktorých pracoval v 30-tych rokoch dvadsiateho storočia Alan Turing, povedú k objavu počítača, ktorý pomôže vyhrať vojnu proti nacistickému Nemecku a potom zmení každodenný život ľudí? Práve som napísal knihu o modálnej logike, odvetví filozofickej logiky, ktoré viedlo k vývoju formálnych systémov s významným uplatnením vo výpočtovej technike a teoretickej ekonómii, a o sémantike možných svetov, využívanéj v súčasnej lingvistike pri skúmaní rôznych typov konštrukcií v prirodzených jazykoch. To sú nezamýšľané a nepredpovedané aplikácie. Podobne ako v čistej prírodnej vede aj vo filozofii je požiadavka bezprostredného uplatnenia sebazničujúca, pretože vedie skôr k povrchnosti, než k tomu druhu revolučných výsledkov, ktoré majú nakoniec oveľa hlbšie dôsledky.

Samozrejme, existujú aj legitímne oblasti, v ktorých filozofia presahuje do iných disciplín. Existuje plodná interakcia filozofov fyziky s teoretickými fyzikmi, týkajúca sa interpretácie kvantovej mechaniky, a filozofov biológie s teoretickými biológmi pri skúmaní povahy evolúcie. Ďalšou zrejmovou oblasťou je etika. Ak chcem identifikovať a potenciálne prehodnotiť naše najhlbšie morálne a politické predpoklady kritickým a systematickým spôsobom, filozof je pravdepodobne ten najpovolanejší, na koho sa môžem obrátiť. Opäť, ak chcem dôsledne premýšľať o tom, do akej miery je stanovisko zdravého rozumu konzistentné so stanoviskom vedy, musíme sa obrátiť na filozofov, a nielen na vedcov; u filozofov možno totiž skôr očakávať, že o využití stanoviska zdravého rozumu a o tom, s čím je, alebo nie je konzistentné, premýšľali dôslednejšie. Filozofia bude v najbližšej budúcnosti naďalej plniť tieto, ako aj ďalšie legitímne úlohy.

Michal Kutáš: *Môžu byť problémy, ktoré sa tradične snažila riešiť filozofická epistemológia, vyriešené prírodnými a/alebo kognitívnymi vedami?*

Timothy Williamson: V epistemológii existujú mnohé tradičné problémy, ktorých riešenie by sme v tejto chvíli márne hľadali bez odkazu na prírodné alebo kognitívne vedy. Ak napríklad skúmame povahu perceptuálneho poznania, mali by sme vedieť niečo o psychológii, a dokonca aj o fyziológii percepcie. Ak sa pýtame, či existuje vrodené poznanie, mali by sme niečo vedieť o kognitívnej psychológii, atď. Ďalším príkladom je pamäť. Ale ani jeden z týchto problémov by sme nemali iba jednoducho prenechať prírodným alebo kognitívnym vedcom, aby ho vyriešili sami, bez príspevku filozofov, a obzvlášť epistemológov. Všetky tieto problémy napríklad obsahujú subtílné otázky o rozdielne medzi poznaním a pravdivým presvedčením, ktoré epistemológovia dokážu zodpovedať oveľa lepšie než vedci. Niektorí filozofi obľubujú jednoduchú formulu: Epistemológia nemôže byť naturalizovaná, pretože obsahuje normatívne otázky, napríklad otázku *Čomu by sme mali veriť?*, ktorá presahuje prírodné (a kognitívne) vedy. Niečo na tom je, hoci mnohé epistemologické otázky nie sú v žiadnom priamočiarom zmysle normatívne. Aj keď si poznanie ceníme, nestačí to na to, aby sa výraz „vedieť“ stal hodnotiacim termínom.

A. D.: *Možno niektoré epistemologické problémy vyriešiť výlučne na poli filozofie?*

Timothy Williamson: Pre starovekých Grékov predstavovala otázka existencie nepravdivého presvedčenia vážny filozofický problém. Tento problém treba zaradiť medzi epistemologické problémy. Platón ho v *Sofistovi* z veľkej časti vyriešil, čo treba klasifikovať ako riešenie na poli filozofie. Navyše, tento problém bol sám definovaný v takých filozofických termínoch, že sa bez použitia filozofických termínov uchopiť nedal; a vnášať do jeho riešenia nefilozofické úvahy by odvádzało pozornosť od jadra problému. Mnoho filozofických problémov má tento základný charakter. V súčasnosti sa napríklad zúčastňujem na diskusiách o vzťahu medzi poznaním a zdôvodnením. Hoci neexistuje všeobecný princíp proti používaniu nefilozofického hľadiska pri zaoberaní sa takýmito problémami, v praxi to nepovažujem za veľmi relevantné alebo nápomocné.

M. K.: *Je možné – aspoň v princípe – vysvetliť, čo je to pravda, čisto pomocou termínov, ktoré sa používajú v prírodných vedách?*

Timothy Williamson: Nie, pokiaľ „termíny, ktoré sa používajú v prírodných vedách“ chápeme ako termíny používané v oficiálnych formuláciách prírodovedeckých teórií v nejakom striktnom zmysle slova, a nie ako výrazy, ktoré môžu prírodovedci občas použiť pri svojej vedeckej práci (tie obsahujú väčšinu bežných výrazov). Je zrejmé, že prírodné vedy nám dokážu povedať veľa o tom, čo je, alebo nie je pravda v ich špecifickej oblasti, ale vaša otázka sa týka toho, čo znamená byť pravdivý, a čo znamená byť nepravdivý – a to je otázka pre logiku (v širokom zmysle slova), a nie pre prírodné vedy. Základným a najužitočnejším vhladom do povahy pravdy a nepravdy je v zásade minimalistický všeobecný princíp artikulovaný už Platónom a Aristotelom: Povedať o tom, čo je, že to je, alebo o tom, čo nie je, že to nie je, znamená hovoriť pravdivo; povedať o tom, čo nie je, že to je, alebo o tom, čo je, že to nie je, znamená hovoriť nepravdivo. Prírodovedci sa na tento princíp spoliehajú, keď hovoria o pravde a nepravde, ale to robí každý. Nie je to vyjadrené v termínoch charakteristických pre prírodovednú teóriu. Na vysvetlenie toho, prečo je to tak, si vezmime príklad. Môžeme hovoriť o pravdivosti propozícií. Napríklad propozícia, že Hitler zomrel v roku 1945, je pravdivá vtedy a len vtedy, keď Hitler zomrel v roku 1945. V rámci spomínaného vysvetlenia, musíme použiť operátor „propozícia, že...“, ktorý aplikujeme na vetu (napríklad „Hitler zomrel v roku 1945“), aby sme dostali zložený singulárny výraz, ktorý denotuje propozíciu vyjadrenú vetou (napríklad „propozícia, že Hitler zomrel v roku 1945“). Tento operátor je *neextenzionálny* v tom zmysle, že to, ktorú propozíciu výsledný zložený singulárny termín denotuje, nezávisí jednoducho od extenzie vstupnej vety, ktorou je jej pravdivostná hodnota. Tak napríklad vety „Hitler zomrel v roku 1945“ a „ $5 + 7 = 12$ “ majú rovnakú extenziu, pretože obidve sú pravdivé, zatiaľ čo zložené singulárne výrazy „propozícia, že Hitler zomrel v roku 1945“ a „propozícia, že $5 + 7 = 12$ “ denotujú celkom odlišné propozície: prvý kontingentnú a druhý nevyhnutnú. V oficiálnych formuláciách prírodovedných teórií sa však pravdepodobne používajú iba extenzionálne operátory. Napríklad v matematickom zápise nie sú žiadne neextenzionálne operátory. (Trochu na tomto mieste zjednodušujem, pretože úloha premenných v matematických zápisoch spôsobuje komplikácie, ale základná pointa sa nemení). O pravde môžeme hovoriť bez toho, aby sme spomínali propozície. Môžeme napríklad povedať, že ak veta v znamená, že Hitler zomrel v roku 1945, tak v je pravdivá vtedy a len vtedy, keď Hitler zomrel v roku 1945. Ale „v znamená že...“ je ďalší neextenzionálny operátor. Môžeme sa dokon-

ca pokúsiť hovoriť o pravde bez použitia akéhokoľvek neextenzionálneho operátora. Napríklad môžeme povedať, že ak je veta v preklade vety „Hitler zomrel v roku 1945“, tak *v* je pravdivá vtedy a len vtedy, keď Hitler zomrel v roku 1945. Ale „preklad“ nie je výraz používaný v oficiálnych formuláciách prírodovedných teórií v nejakom striktnom zmysle slova. Nie sú ním ani úvodzovky, ktoré sme použili, ktoré tak či tak pravdepodobne vytvárajú ďalší neextenzionálny operátor. Očakávať od prírodnej vedy vysvetlenie pravdy znamená pozeráť sa celkom zlým smerom. Treba sa obrátiť na logiku v širšom zmysle.

A. D.: *Nie je to paradox, že pojem poznania je neanalyzovateľný?*

Timothy Williamson: Nie. Mohol by to byť paradox, ak by sme mali pádne dôvody očakávať, že pojem poznania bude analyzovateľný. Takéto dôvody ale nemáme. Veľmi málo lexikálne jednoduchých pojmov prirodzeného jazyka je analyzovateľných v zmysle synonymných zložených výrazov, alebo dokonca v zmysle nevyhnutných a dostatočných podmienok vyjadrených v základnejších pojmoch. Prečo by „vedieť“ malo byť výnimkou? Hoci pravdivosť *p* je nevyhnutnou podmienkou toho, aby ktokoľvek mohol vedieť, že *p*, nevyplýva z toho, že je súčasťou nekruhovej nevyhnutnej a dostatočnej podmienky, podobne, ako z faktu, že *byť farebný* je nevyhnutnou podmienkou pre *byť červený*, nevyplýva, že *byť farebný* je súčasťou nekruhovej nevyhnutnej a dostatočnej podmienky pre *byť červený*. Slovo „vedieť“ sa učíme skôr tak, ako sa učíme slovo „červený“, t. j. pozorovaním príkladov jeho použitia, a nie tým, že nám niekto podá jeho analýzu. Ak ponecháme bokom niektoré staromódne filozofické ideológie, neanalyzovateľnosť slova „vedieť“ alebo pojmu poznania je presne to, čo sme mohli očakávať.

To, že pojem poznania je neanalyzovateľný, neznamená, že nemôžeme nič vedieť o poznani alebo o pojme poznania (hoci sám považujem výraz „pojme“ za trochu nejasný). V mojej knihe *Poznanie a jeho limity* (Oxford University Press, 2000) som o poznani povedal veľa vecí. Existuje tu analógia s množinami v matematickom zmysle. Nemáme analýzu „množiny“ v základnejších termínoch. Napriek tomu máme veľmi silné matematické teórie množín (napríklad Zermelova-Fraenkelova teória množín s axiómou výberu (ZFC)). V rámci tejto teórie možno odvodiť takmer celú súčasnú matematiku. Hoci nemáme podobne silnú teóriu poznania, neanalyzovateľnosť nie je problém.

M. K.: *Čo je podľa vášho názoru metafyzika? Ako by ste opísali túto filozofickú disciplínu?*

Timothy Williamson: Metafyzické teórie sú pokusom vypovedať vo všeobecných pojmoch o realite ako celku. Medzi metafyzikou a prírodovedou neexistuje priepasť, dokonca sa môžu na niektorých miestach prekrývať, napríklad vo filozofii priestoru a času. Metafyzika je však v porovnaní s prírodovedou všeobecnejšia. Napríklad otázka, či je všetko prírodné, je viac metafyzická než prírodovedná. Od prírodovedcov by sme neočakávali, že sa budú zaoberať otázkou, či je prázdna množina neprírodným objektom. Na druhej strane, väčšina otázok v prírodných vedách je príliš špecifická na to, aby sme ich mohli zmysluplne zaradiť medzi metafyzické otázky. Je však veľmi znepokojujúce, ak metafyzická teória nie je aspoň konzistentná s našimi najlepšimi prírodovednými teóriami.

A. D.: *V knihe Vágnosť (Routledge, 1994) zastávate pozíciu známu ako epistemicizmus, ktorá tvrdí, že vágne pojmy neobsahujú sémantickú neurčitost', ale len epistemicкую neistotu. Aký je teda vzťah medzi jazykom, poznaním a realitou?*

Timothy Williamson: To je otázka! Keďže realita obsahuje všetko, obsahuje aj jazyk a poznanie. V istom zmysle sú to dosť minoritné aspekty reality, keďže sa týkajú iba myslia-cích bytostí, ktoré tvoria veľmi malú časť reality (v tejto veci je môj pohľad úplne svetský). Napriek tomu *my sme* myslia-cie bytosti, podobne ako akékoľvek bytosti schopné klásť si vašu otázku – pravdepodobne v jazyku –, a chceme poznať odpoveď, takže nám na tejto otázke záleží. Poznanie je ústredným vzťahom k realite, ktorej sme súčasťou, odlišujúcim inteligentný život od zvyšku sveta. Je to obzvlášť silný vzťah k realite, pretože vedieť, že niečo sa má tak a tak, môžeme iba vtedy, ak sa to má tak a tak (existuje mylné presvedčenie, ale nie mylné poznanie – existuje len mylné presvedčenie, o ktorom sme mylne presvedčení, že je pozna-ním). Iné formy myslenia majú tento vzťah k realite vďaka ich vzťahu k poznaniu, ako povedal môj predchodca John Cook Wilson (ďalší oxfordský realista). Inteligentné konanie by malo byť založené na dôvodoch – pričom tie sú faktmi, ktoré konajúci pozná. Aby sme vyjadrili naše poznanie, používame jazyk. Argumentoval som v prospech toho, že základným pravidlom riadiacim rečový akt tvrdenia je tvrdiť, že niečo sa má tak a tak, iba vtedy, keď viete, že sa to má tak a tak. Jazyk tiež používame na kladenie otázok (interogatívy) s cieľom rozšíriť naše pozna-nie a na vydávanie príkazov alebo formulovanie želaní (imperatívy) spravidla na základe dôvo-dov. Jazyk je teda paradigmou inteligentného konania, je riadený dôvodmi, a teda poznaním. Podľa môjho názoru je zďaleka najslubnejším a najúspešnejším prístupom k jazykovému vý-znamu referenčná sémantika, ktorá chápe jazyk vo vzťahu k širšej, prevažne mimojazykovej realite, ktorej je jazyk súčasťou. Dokonca aj mysleniu treba rozumieť vo vzťahu k tejto širšej realite, bez ktorej je do veľkej miery bezvýznamné. Táto realistická orientácia je pozadím knihy *Vágnosť*. Ľudia sa nazdávali, že vágnosť je najlepším argumentom v prospech antirealizmu, a preto môže byť prvým krokom s ďalekosiahlymi dôsledkami pre celý zvyšok jazyka. Tým mi poskytli predpoklad, že ak vágnosť platí o čomkoľvek, tak platí o vágnosti. Z toho som vyvodil, že ak neplatí o vágnosti, tak neplatí o ničom. Chcel som radšej zaútočiť na nepriateľovu citadelu, než len robiť zmätok na jeho hraniciach.

M. K.: *Aký je podľa vášho názoru vzťah medzi logikou a metafyzikou?*

Timothy Williamson: Logika pokrýva mnoho rozličných legitímnych aktivít. Ak dnes nazrieme do časopisu zaoberajúceho sa logikou, vidíme, že väčšina článkov sa zaoberá mate-matikou alebo výpočtovou technikou a ich obsah nemá žiadnu *špecifickú* relevanciu pre meta-fyziku, hoci k metafyzickým teóriám, ktoré sú nezlučiteľné s výsledkami štandardného mate-matického uvažovania, by sme mali byť skeptickí. Napríklad ak nominalistický metafyzik tvrdí čosi, čo je nekonzistentné so štandardnou matematickou teorémou, budem veriť tejto teoréme, a nie nominalistickej teórii. V knihe *Modálna logika ako metafyzika* (Oxford University Press, 2013) ukazujem, ako plne interpretovaná logika konštituuje istý druh rámcovej metafyzickej teórie. Výrazom „plne interpretovaná“ mám na mysli to, že ju nepovažujeme za čisto formálny kalkul. Skôr ide o to, že z implicitnej všeobecnosti logiky sa stane explicitná tým, že nahradíme mimologické atomické výrazy premennými a že univerzálne zovšeobecníme výsledky v jazyku vyššieho typu, v ktorom tieto mimologické výrazy majú postavenie predikátu alebo nejaké iné postavenie odlišné od postavenia mena. V duchu metafyzického skúmania interpre-tujeme tieto zovšeobecnenia ako absolútne neobmedzené. Takto už tvoria súčasť abstraktnej metafyziky. V tejto súvislosti nie je až také dôležité, ktoré výrazy považujeme za logické. Napríklad výraz „prekrýva sa“ môžeme považovať za logický, aby sme dostali mereológiu.

Existujú však určité obmedzenia. Ak by sme príliš veľa fyzikálnych termínov považovali za termíny logické, výsledné zovšeobecnenia by patrili skôr do fyziky, než do metafyziky. Podľa môjho názoru metafyzici príliš ochotne zaobchádzali s logiku ako s niečím, o čom možno vyjednávať, pričom, ak im klasická logika nedovolila robiť to, čo chceli, preskočili k neklasickej logike. To mi pripomína anglické príslovie „Zlý robotník viní svoje nástroje“. Myslím si, že vo všeobecnosti dosiahneme hlbší metafyzický vhľad pridržaním sa klasickej logiky a revíziou našich metafyzických teórií, než keby sme to robili naopak. Dôvodom nie je posvätnosť logiky. Logika posvätná nie je. Koniec koncov, niekedy sú naozaj na vine robotníckove nástroje. Napriek tomu je dosť jasné, že pre prírodnú vedu by bolo zlé, ak by sa vedci cítili oprávnení revidovať štandardnú matematiku vždy, keď sa im predikcie ich teórie zdajú byť nezlučiteľné s výsledkami pozorovania; a s logikou a metafyzikou to je podobne. Metodologická sila logiky je v tom, že kombinácia extrémnej všeobecnosti spolu s extrémnou presnosťou má za dôsledok to, že chyby v logike majú často dramatické dôsledky, napríklad kontradikcie. Preto sú logické teórie predmetom intenzívneho testovania – v oveľa väčšej miere než metafyzické teórie tradičného diskurzívneho typu. Dobře testované logické teórie, napríklad klasická logika prvého rádu, si preto zaslúžia, aby im metafyzici prikladali väčšiu vážnosť, než akú im niekedy preukazujú. Knihu *Vágnosť* som napísal v tomto duchu, cítiac, že filozofi jazyka až príliš ochotne revidovali klasickú logiku – presnú a dobre testovanú teóriu – na základe vágnych a zle testovaných ideí o význame. Nič z tohto neznamená, že celú metafyziku možno redukovat' na logiku. Otázka, či všetko je prirodzené, nie je čisto logickou otázkou. Logika je však tvorivým obmedzením zvyšku metafyziky.

M. K.: *Myslíte si, že existujú problémy, ktoré veda vyriešiť nemôže?*

Timothy Williamson: V matematike niektoré problémy nemajú riešenie – napríklad kvadrátúra kruhu. V tomto prípade, samozrejme, veda problém vyriešiť nemôže – dôkaz, že sa tento problém vyriešiť nedá, nemožno považovať za riešenie v zmysle jeho pôvodnej formulácie. Dokonca aj keď problém riešenie má, neplynie z toho, že veda ho môže nájsť. V matematike existujú hypotézy, napríklad Cantorova hypotéza kontinua, ktoré sú podľa môjho názoru z logického hľadiska buď pravdivé, alebo nepravdivé, ktoré však nemôžu byť na základe súčasnej matematiky ani dokázané, ani vyvrátené; a je možné, že vo vede jednoducho neexistuje spôsob, ako dosiahnuť bod, v ktorom by sme ich mohli dokázať alebo vyvrátiť.

Existujú triviálne problémy s riešeniami, ktoré veda nemôže identifikovať pre nedostatok evidencie, napríklad v prípade otázky, či Alexander Veľký v momente svojej smrti mal párny počet vlasov. To však nijako nesúvisí s otázkou, či existujú významné, všeobecné problémy, ktoré veda nemôže vyriešiť. Táto otázka sama môže byť jedným z týchto problémov.

Samozrejme, veľa závisí od toho, čo človek rozumie pod výrazom „veda“. Ak to vylučuje filozofiu, tak existuje veľa filozofických problémov, ktoré veda vyriešiť nemôže; aspoň v niektorých prípadoch ich však môže vyriešiť filozofia. Podobne ak do vedy nepatrí história, tak existuje veľa historických problémov, ktoré veda vyriešiť nemôže, história však áno. Ak akýkoľvek druh systematického, racionálneho skúmania možno považovať za vedu, tak vedami sú aj filozofia a história. Môžeme mať určité izolované fragmenty poznania, ktoré nie je ľahké začleniť do takto chápanej vedy, pretože sú príliš nesystematické. Všeobecnou tendenciou vedy v širokom zmysle slova je však pojať všetky formy ľudského poznania ako evidenciu.

Existujú praktické problémy v zmysle požiadaviek, ktoré veda nemôže splniť, napríklad požiadavka dobre sa zabaviť bez toho, aby v tom veda hrala akúkoľvek úlohu; predpokladám však, že máte na mysli niečo teoretickejšie.

A. D.: *V štúdiu Poznanie a skepticizmus hovoríte o skepticizme ako o chorobe nášho kognitívneho imunitného systému. V čom vidíte najväčšie nebezpečenstvo skepticizmu? Je skepticizmus logicky konzistentný a je zmysluplné viesť diskusiu s globálnym skeptikom?*

Timothy Williamson: Najväčším nebezpečenstvom skepticizmu je to, že nás zvädza k lenivému intelektuálnemu zúfalstvu, takže zbytočne zostávame v nevedomosti, pretože sme sa príliš ľahko vzdali hľadania poznania v dôsledku mylného presvedčenia o jeho nemožnosti. K tomu dochádza často pri odpovedi na skeptické argumenty týkajúce sa nejakého čiastkového problému, keď sa ľudom agnosticizmus hodí, pretože nerozpoznávajú globálne implikácie toho štýlu argumentácie, ktorý schvaľujú. Skepticizmus môže mať veľmi vážne praktické dôsledky, napríklad skepticizmus v otázke globálneho otepľovania. Problém je v tom, že skepticizmus v menších množstvách je zdravý. Je veľmi náročné stanoviť tú správnu dávku. Z čisto logického hľadiska je názor, že nikto nič nevie, konzistentný, hoci jeho obhajoba je chúlостivá, pretože implikuje, že nikto nevie, že nikto nič nevie. To, že niečo nemožno vedieť, neznamená, že to nemôže byť pravda. Skeptické argumenty však môžu byť silné, a to aj v prípade, keď skeptikova pozícia obhájitelná nie je. Môže vystupovať ako narušiteľ, ktorý poukazuje na skryté rozpory medzi vecami, v ktoré obvykle veríme. S danými rozpormi sa však musíme nejako vysporiadať aj v prípade, že ich skepticizmus nevyrieši. V najhoršom prípade môže byť skeptik akýmsi samovražedným atentátnikom intelektu. Nie je jasné, či existujú nejakí skutočne dôslední globálni skeptici, s ktorými by sme mohli diskutovať. Je dokonca otázne, či by vôbec mohli existovať. Vo filozofii je však dôverne známou vecou, že inteligentní, výreční ľudia niekedy obhajujú pozíciu globálneho skepticizmu a že s nimi môžeme viesť zmysluplnú diskusiu. To neznamená, že globálny skepticizmus musí byť konzistentný. Logicismus Gottloba Fregeho sa ukázal ako nekonzistentný, ale to filozofom nezabránilo viesť s ním zmysluplnú diskusiu.

M. K.: *Myslíte si, že existuje niečo ako ľudská prirodzenosť, a ak áno, obsahuje táto ľudská prirodzenosť nejakú časť našich kognitívnych schopností alebo aspoň niečo, čo je nevyhnutným základom našich kognitívnych schopností?*

Timothy Williamson: Každý iný druh má nejakú prirodzenosť, i keď výraz „prirodzenosť“ nie je veľmi presný; prečo by teda ľudský druh mal byť iný? Mám na mysli toto: O príslušníkoch daného druhu prirodzene platia rozličné nenáhodné a netriviálne zovšeobecnenia (možno až na abnormálne prípady, napríklad trojnohé kone), pričom nie všetky z nich zároveň platia o príslušníkoch iných druhov. Kto chce vážne popierať, že dvojnóhosť patrí k ľudskej prirodzenosti skôr než štvornóhosť a že k nej patrí skôr neoperenosť než operenosť? Zdá sa takisto dosť zrejme, že súčasťou prirodzenosti druhu sú aj kognitívne schopnosti jeho príslušníkov. Psi sú inteligentnejší než medúzy a rozdiel nespočíva iba v tom, že psi sú lepšie vychovaní. Predpokladať, že človek je výnimkou, by bolo bizarné. Napríklad ľudská schopnosť používať jazyk je vrodená. To, že sme relatívne racionálne živočíchy, je naša vrodená vlastnosť. Popieranie takýchto očividných faktov ma zaráža ako prázdna rétorika. Väčšou výzvou sú otázky o tom, do akej miery sú vrodené naše kognitívne schopnosti. Je zrejme, že takéto otázky nemožno zodpovedať bez empirického výskumu.

A. D.: *Vaša posledná kniha je venovaná modálnej logike. Čo je podľa vás hlavným potenciálom výskumu modálnej logiky a čo je „možným a pravdepodobným svetom“ vášho ďalšieho výskumu?*

Timothy Williamson: Modálna logika zahŕňa rodinu formálnych systémov, ktoré sa dajú interpretovať viacerými spôsobmi. Modálne operátory možno napríklad interpretovať ako výrazy vzťahujúce sa na poznanie, čím dostaneme epistemickú logiku. Tieto operátory možno označiť indexmi, ktoré možno chápať ako označenia rozličných agensov. Tento aparát potom možno použiť na teoretizovanie o tom, čo vy viete o tom, čo ja viem o tom, čo vy viete, alebo o tom, čo je naším spoločným poznaním, atď. Ukázalo sa, že epistemická logika je veľmi užitočná v teoretickej ekonómii a vo výpočtovej technike (napríklad pri práci s distribuovanými systémami), hoci ju Jaakko Hintikka pôvodne zaviedol pre tradičnejšie epistemologické účely – toto použitie som oživil, hoci som prišiel k pomerne odlišným záverom (on podporuje princíp KK, ktorý hovorí, že ak niečo vieme, tak vieme, že to vieme; ja tento princíp odmietam). Ďalšia neočakávaná aplikácia modálnej logiky je aplikácia na logiky konania vrátane činnosti počítačových programov (dynamická logika). Pre odlišné základné operácie môžeme zaviesť odlišné modálne operátory a potom ich používať v procese uvažovania o účinkoch postupnosti činností, čo je relevantné pri testovaní počítačových programov. Očakávam, že budeme nachádzať nové aplikácie formálneho aparátu modálnej logiky. Moja kniha *Modálna logika ako metafyzika* sa týka tradičnejšej interpretácie modálnych operátorov v zmysle metafyzickej nevyhnutnosti a možnosti, hoci tentoraz v rámci modálnej logiky vyššieho rádu, ktorý má silnejšie vyjadrovacie prostriedky. Systémy takejto logiky interpretujem ako metafyzické teórie, ako som vysvetlil vyššie. Tieto otázky si vyžadujú ešte veľa práce. Vidím to tak, že táto kniha viac otázok otvára, než uzatvára.

Čo sa týka môjho ďalšieho výskumu, ďalej pracujem v oblasti epistemológie. S Paulom Boghossianom plánujeme napísať knihu pozostávajúcu z našich rozličných diskusií za posledných desať rokov na tému analytické a *a priori* a posunúť tieto diskusie ďalej. Zaoberám sa tiež určitými normatívnymi epistemologickými otázkami, najmä otázkami týkajúcimi sa spôsobu, akým epistemológovia používajú problematický normatívny termín „zdôvodnenie“. Majú tendenciu predpokladať, že: (1) zdôvodnenie je základnou normou pre presvedčenie; a že (2) bežný scenár a od neho zvnútra neodlíšiteľný skeptický scenár sú totožné, čo sa týka zdôvodnenia. Podľa mňa idea, že podmienky (1) aj (2) môže spĺňať jediný štandard zdôvodnenia, obsahuje zmatok: nerozlišuje sa tu medzi primárnou normou presvedčenia a sekundárnym štandardom pre presvedčenie, odvoditeľným z primárnej normy. Tiež dúfam, že sa mi podarí napísať niečo k všeobecnejšej aplikácii narábania s logikou ako s abduktívnou vedou v knihe *Modálna logika ako metafyzika*. A možno sa budem venovať tomu, akým spôsobom námietky proti morálnemu realizmu, vychádzajúce z významu morálnych termínov riadiacich konanie, závisia od zastaranej koncepcie analytickosti. Kto vie?

A. D., M. K.: *Ďakujeme za rozhovor a tešíme sa na vaše ďalšie skúmania.*

Zhovárali sa *Andrej Démuth* a *Michal Kutáš*. Preklad *Michal Kutáš*.

MICHAL LIPTÁK:**Možnosti umeleckej kritiky: Fenomenologická analýza**

Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2013, 244 s.

Keď sa pýtame na hodnotu umeleckých diel, keď si kladieme otázky o tom, čo je, a čo nie je umeleckým výkonom, najčastejšie sa stretávame s pomerne lacným relativistickým názorom, podľa ktorého je posúdenie hodnoty diela ako umeleckého (či naopak neumeleckého) subjektívnou záležitosťou jednotlivca. Michal Lipták sa vo svojej knihe *Možnosti umeleckej kritiky* (pôvodne dizertácia, ktorú obhájil na Filozofickej fakulte Trnavskej univerzity) pokúša tieto názory nielen spochybníť, ale chce argumentačne podporiť práve opačný postoj, totiž že existuje možnosť spoločne sa zhodnúť na tom, čo budeme považovať za umelecké dielo. Lipták nie je filozofickej verejnosti úplne neznámy. Okrem textov publikovaných v časopise *Filozofia* je aj výhercom esejistickej súťaže stredo európskeho periodika *Estetika*, s ktorým v súčasnosti spolupracuje a kde publikoval aj svoj článok *Roman Ingarden's Problems with Avant-garde Music*. Jeho prístup ku skúmaniu estetických problémov vychádza z fenomenologickej tradície, najmä z filozofie Edmunda Husserla a Romana Ingardena, no do veľkej miery aj z diela francúzskeho filozofa Mikela Dufrenna. Tieto východiská tvoria aj metodologickú bázu recenzovanej publikácie.

Knihu otvára úvodná kapitola, v ktorej Lipták načrtáva základný problém a cieľ svojej práce a hneď na začiatku sa vymedzuje voči takzvanej „ľudovej“ teórii umenia, čiže voči predvedeckým špekuláciám o umeleckých dielach, v ktorých svoju rolu zohráva často zdôrazňovaná téza *de gustibus non est disputandum*. Ľudová teória umenia (ako obdoba „folk psychology“) podľa Liptáka nedokáže nájsť spoločné a všeobecné kritérium umeleckosti daného predmetu a zakaždým uviazne v subjektívizme. Je síce pravda, že moderná veda (aj moderná veda o umení) pracuje s odlišnými, analytickejšími nástrojmi a metódami, to však neznamená, že predvedecké myslenie by sme mali chápať nevyhnutne subjektivisticky. Stačí, ak tu zohľadníme, povedzme, problematizovanie sociálnych rámcov alebo kolektívnej pamäti, ako ich v minulosti predstavil najmä francúzsky sociológ Maurice Halbwachs. Ak však akceptujeme, že pod ľudovou teóriou umenia má Lipták na mysli najrozšírenejší relativistický postoj k hodnoteniu predmetov ako umeleckých, resp. neumeleckých, tak sa s jeho definíciou možno prinajmenšom metodicky uspokojiť.

Úvodná kapitola knihy objasňuje aj metodologické otázky autorovho prístupu k danému skúmaniu. Ako vyplýva už z podnázvu knihy, pôjde najmä o fenomenologický prístup. Na začiatku textu sa nachádza vsuvka o filozofickom význame predkladaného skúmania, ktorá v skratke načrtáva historickú líniu uvažovania počnúc Humom cez Kanta až k fenomenológii, na pôde ktorej sa Lipták pohybuje ľahko a s istotou. V súvislosti s Kantovým „iba predpokladaním“ existencie hodnotných diel však trochu laxne vyznieva tvrdenie, že „situácia je v princípe rovnaká aj u filozofov ako Schelling, Schopenhauer či Nietzsche“ (s. 24). Nebol to azda Nietzsche, kto sa pokúsil odkryť – podľa neho – duté vnútro umeleckého písania George Sandovej (bez ohľadu na to, že iní považovali jej písanie za umelecké)? Nebol to on, kto „meral“

hodnotu umeleckého prejavu v závislosti od stupňa vyváženosti apolónskeho a dionýzovského prvku (bez ohľadu na to, či práve to by malo byť kritériom umeleckej hodnoty diela)? Nehovorí Schopenhauer, že ak nám básnik zjavuje svet, musí najskôr svet poznať, a až od toho, či je jeho poznanie hlboké, alebo plytké, bude závisieť aj jeho básnenie? Ak je u Kanta „rozpoznávanie geniálnych a krásnych diel... pomerne vágne a krátke,“ ako píše Lipták, už menej (dokonca sotva) to bude platiť o týchto dvoch filozofoch. Zaiste, ani oni neuvažovali o estetickej skúsenosti, ako ju prežíva recipient, ale do určitej miery na to ani nemali dôvod, keďže to nebola takpovediac „téma dňa“.

Samotné jadro práce tvoria tri na seba nadväzujúce kapitoly. V prvej a zároveň najrozsiahlejšej (*Umelecká skúsenosť*) si Lipták kladie otázky o tom, čo je to estetický predmet, estetické vnímanie a estetické hodnotenie a čo je zmyslom interpretácie umeleckého diela. Celá kapitola je prevažne terminologickým objasňovaním spomínaných estetických pojmov a z hľadiska skúmanej problematiky – čiže otázky „Čo vlastne robím, keď nejakému predmetu pripisujem hodnotu umeleckého diela?“ – sa ako najzaujímavejšie javí uvažovanie o zmysle interpretácie umeleckého diela a odlišenie tohto výkonu od analýzy umeleckých diel. Lipták to dokladá početnými a vhodne volenými príkladmi.

Nasledujúca kapitola je už podľa názvu – *Kritérium* – hľadaním vhodného kritéria posudzovania umeleckosti artefaktu, respektíve predmetu. Lipták tu vstupuje do diskusie predovšetkým o estetickej kriteriológii Wolfganga Isera (umeleckým robí dielo zvyšovanie hustoty či komplexnosti, ktorá je stimulom množenia interpretácií), Umberta Eca (umeleckým robí dielo jeho otvorenosť bez ohľadu na zámery autora) a Jana Mukařovského (umeleckým robí dielo nevyčerpatelnosť, unikanie doslovnosti). Dopĺňa ich Dufrennovým kritériom nevyčerpatelnosti (umeleckým robí dielo jeho hĺbka; dielo nie je len povrchom, obyčajným predmetom). Práve nevyčerpatelnosť sa napokon stáva tým kritériom, ktoré sa Lipták usiluje čo najviac objasniť: „*Dielo je tým hodnotnejšie, čím častejšie motivuje k opätovnému návratu k jeho estetickému vnímaniu, a to bez ohľadu na kontext, v ktorom sa nachádza*“ (s. 182). Dielo sa teda, povedané všeobecnejšie, stáva umeleckým vďaka opakovaniu diskurzu, ktorý sa o ňom vedie; vďaka jeho schopnosti takýto diskurz neprestajne vyvolávať a unikať absolútnemu vysvetleniu bez akéhokoľvek zvyšku. Lipták však neskôr dodáva: „Akékoľvek kritérium je však reálne, len pokiaľ je uplatňované v praxi“ (s. 185). Tým si otvára cestu k prehodnoteniu viacerých možných aplikácií estetických kritérií priamo na umelecké diela, respektíve na diela, ktoré si nárokovujú nazývať sa umeleckými.

To je už téma poslednej kapitoly nazvanej *Umelecká kritika*. Pod kritikom nemá Lipták na mysli toho, kto vynáša platné hodnotiace sudy o umeleckých dielach, ako keby mal oprávnenie rozhodovať o tom, čo je, a čo nie je platný umelecký súd. Skôr než o kvalifikovanom kritikovi je tu reč o „kvalifikovanom recipientovi“ umeleckého diela, respektíve o ich splývaní: „Umelecký kritik aplikujúci kritérium nevyčerpatelnosti je tak zároveň kvalifikovaným recipientom“ (s. 197). Takýto recipient sa má stavať k dielu bez predsudkov, tak, aby ho vopred nechápal buď ako umelecké, alebo ako neumelecké. Tento postoj je však typický pre viacero estetických teórií 20. storočia. Stačí spomenúť prístup, ktorý zvolil u nás stále málo známy literárny kritik Georges Poulet, podľa ktorého si každý prístup k umeleckému dielu vyžaduje, aby recipient načas ponechal bokom svoje vlastné uvažovanie a premýšľal akoby prostredníctvom vedomia umelca, ktoré je takpovediac stelesnené v jeho diele. Poulet tým nemá na mysli ani tak *Ecovo intentio auctoris*, ale skôr nedeterminované, vcelku nikdy nedefinované, živé myslenie z autorovej pozície. To by azda mohlo byť aj inšpiráciou či výzvou ďalej premýšľať

o možnostiach umeleckej kritiky.

Ešte pred zhrnúcim *Záverom* sa v knihe nachádza síce podnetná, no predsa len trochu skondenzovaná úvaha (či skôr skica) o zmysle umenia, v ktorej Lipták píše: „Akékoľvek pozitívne skúmanie akéhokoľvek problému týkajúceho sa umenia končí otázkou po zmysle umenia. Väčšina filozofických úvah o umení sa ňou vlastne aj začína. Avšak to, že na ňu v tejto práci nemôžeme a ani nedokážeme odpovedať, neznamena, že práca bola zbytočná. Nevidím dôvod, prečo by sme sa – kým nezískame odpoveď na otázku po zmysle umenia – nemohli pokúsiť aspoň o to, aby sme v každodennej umelecko-kritickej praxi postupovali správne“ (s. 223 – 224). Nepochybne, otázky zmyslu bývajú náročné, no v tomto prípade možno uznať, že Lipták pred otázkou neuhýba, len sa usiluje zaobísť bez násilnej odpovede, a to tak, aby ním predstavená koncepcia napriek tomu nestratila svoju opodstatnenosť. To je aj dôvod, prečo možno knihu odporúčať ako vhodný doplnok kritického štúdia estetiky, filozofie umenia a umeleckej kritiky.

Na záver ešte jedna poznámka: Piet Mondrian, ktorého reprodukcia *Kompozície s červenou, modrou a žltou* z roku 1930 vkusne dotvára obálku Liptákovej knihy, o svojej tvorbe povedal: „Nechcem obrazy. Chcem iba poznávať veci.“ Ak na konci svojej knihy Lipták trochu bezmocne zostáva stáť pred otázkou, aký je zmysel umenia, azda by mohli byť práve Mondrianove slová cestou k tomu, ako sa dá tento zmysel postupne odkrývať. Čo iné nás fascinuje na veciach, ak nie práve nevyčerpatelnosť, s akou sa nám dávajú?

Anton Vydra

Anton Vydra
Centrum fenomenologických štúdií
Katedra filozofie FF TU v Trnave
Hornopotočná 23
918 43 Trnava
SR
e-mail: anton.vydra@truni.sk