

Jonathan Jacobs: Dimensions of Moral Theory An Introduction to Metaethics and Moral Psychology

Blackwell, Oxford 2002, 176 s.

Jonathan Jacobs, profesor filozofie na Colgate University v Hamiltone (USA), vo svojej knihe skúma kľúčové predpoklady a filozofické príspevky k morálnym teóriám. Mnohé z otázok, ktorým autor venuje pozornosť, patria do metaetiky zaoberajúcej sa skôr štúdiom morálnych pojmov, jazyka a myslenia než štúdiom samotných morálnych problémov. Ďalej sa zaoberá skúmaním morálnej psychológie, riešajúcej základné problémy podstaty mravných subjektov, morálnej motivácie a úlohy rozumu, túžby a príjemného v morálnom konaní a skúsenosti. Autor vo svojej práci nepodáva celkový prehľad metaetických ani morálne psychologických pozícií a argumentov. Uvádza čitateľa do týchto otázok a ukazuje mu, ako vznikajú a prečo sú dôležité. Spolu s ním sa môžeme zamýšľať napríklad nad tým, či morálne úsudky sú tvrdenia, ktoré sú skutočne správne alebo nesprávne, a či sú vyjadrením postojov alebo pocitov. Morálna hodnota je objektívna realita existujúca nezávisle od našich potrieb, záujmov a pocitov, alebo je to niečo, čo reflexívne od nich závisí? Keď sme motivovaní konať na základe morálneho uvažovania, je tomu tak preto, lebo uznávame, že morálne správanie je racionálne žiaduce, alebo preto, že máme určité pocity, prípadne je to v našom vlastnom záujme? Keď uvažujeme o morálne relevantných črtách konania, myslíme primárne v pojmoch dôsledkov, motívov alebo niečoho iného? To sú otázky, ktorými sa zaoberá Jonathan Jacobs v spomínanej knihe. Sú to skôr otázky týkajúce sa morálneho myslenia, úsudku a morálnej hodnoty než otázky v rámci morálneho teoretizovania, eventuálne otázky, čo máme robiť alebo ako máme žiť.

Nemôžem sa podrobne venovať všetkým problémom obsiahnutým, resp. nastoleným v danej knihe. Sústredím sa skôr len na niektoré z nich. Obyčajne na tie, ktoré zaujali moju pozornosť, pretože sa nimi zaoberám v kontexte etiky sociálnych dôsledkov. 1. kapitola knihy sa týka najmä problémov objektivity, subjektivismu a relativizmu (s. 1 – 41). Podľa Jacobsa morálna objektivita implikuje, že: a) morálne požiadavky majú pravdivostnú hodnotu (teda že sú správne alebo nesprávne); b) morálnosť alebo nemorálnosť určitého konania nezávisí od ľudskej viery, či je daný čin morálny alebo nemorálny; c) morálnosť alebo nemorálnosť určitého konania nezávisí od ľudských túžob alebo pocitov; d) morálnosť alebo nemorálnosť nejakého konania alebo situácie závisí predovšetkým od ich prirodzených vlastností; e) morálnosť alebo nemorálnosť je odlišná od ich prirodzených vlastností, f) alebo je to niečo iné, prípadne nejaká kombinácia tvrdení a) – e) (s. 13). Podľa Jacobsa všetci objektivistí tvrdia, že morálna hodnota je objektívna v tom zmysle, že morálne úsudky sú kognitívne úsudky, takže sú správne alebo nesprávne. Líšia sa v názore, čo z nich robí správne alebo nesprávne úsudky, a tým, čo považujú za rozhodujúci aspekt objektivity hodnoty. Subjektivistí v protiklade k objektivistom tvrdia, že úsudok vyjadruje postoj, prístup alebo pocit, no nie fakt. Podľa nich vyjadrujeme spokojnosť alebo nespokojnosť, prípadne záujem alebo averziu (s. 17 – 19). Podľa mňa určité

platí, že naše hodnotenia, naše úsudky vyjadrujú, resp. odrážajú aj naše túžby a pocity. Zaiste v tom zohráva úlohu aj typ mravného subjektu (reflexívny alebo konformný). Diskutabilná je však miera a vplyv či úloha našich túžob a pocitov pri formulovaní úsudkov. Pri diskusii venovanej objektívizmu a subjektívizmu by som sa skôr chcel prikloniť na stranu subjektívizmu, aj keď to tiež nemôžem urobiť úplne bez výhrad. Na jednej strane nesúhlasím s názormi objektíviztov o reálne existujúcej morálnej hodnote dobra, pretože skôr som naklonený vnímať morálnu hodnotu ako objektívizované vyjadrenie toho, čo je morálne žiaduce a potrebné pre život jednotlivca a spoločnosti. Na druhej strane sa prikláňam ku kognitívizmu, ktorý subjektívizti dosť často odmietajú. Pod kognitívizmom mám na mysli predovšetkým názor, že poznanie a racionálne uvažovanie zohráva najmä u reflexívneho typu mravného subjektu rozhodujúcu úlohu pri formovaní, resp. vytváraní jeho mravného úsudku.

Súhlasím s Jacobsom, podľa ktorého subjektívizta nepotrebuje tvrdiť, že morálka reálne neexistuje alebo že morálne hodnoty sú iluzórne či nedôležité. Podľa neho treba rozlišovať medzi tvrdením, že nejstávajú žiadne morálne hodnoty, a tvrdením, že nejstávajú objektívne morálne hodnoty. Určite existujú morálne hodnoty, aj keď nie sú objektívne (podľa subjektíviztov). Pre mnohých teoretikov je dôležité spojenie medzi objektívitou a pravdou. Ak existujú objektívne hodnoty, potom aspoň určité presvedčenia, požiadavky a výroky (statements) o hodnotách sú skutočne pravdivé (literally true). Nie sú pravdivé „len tu“ (v tejto komunite, kultúre alebo čase). Keď sú však subjektívne, potom hodnotové požiadavky nie sú skutočne pravdivé alebo nepravdivé tak, ako to chápú objektívizti. Predstava o morálnej pravde či predstava, že niektorý názor je pravdivejší než iný, predpokladá a žiada, aby morálne presvedčenia na niečo odpovedali, a nie aby iba niečo vyjadrovali (s. 26 – 30). Vo všeobecnosti si myslím, že otázka morálnej pravdy je asi neriešiteľný problém. Treba však k tomu zaujať stanovisko. Môžeme o pravde v morálke uvažovať napríklad aj na základe uplatnenia hodnotenia podľa noriem. Vzniká tu otázka, ktoré normy použijeme ako kritérium hodnotenia toho, čo je správne alebo nesprávne. Napríklad G. Collste upozornil, že na jeden prípad môžeme použiť viacero noriem a potom sa dopracujeme aj k úplne rozdielnym záverom a hodnoteniam toho, čo je správne a nesprávne. Vôbec to nie je také jednoduché, ako by sa mohlo zdať na prvý pohľad.

Autor uvádza relativizmus ako ďalší protiklad objektívizmu. Tvrdí, že podľa relativistov hodnoty sú relatívne vo vzťahu k normám na rozličných miestach a v rozličnom čase. Relativizmus teda odmieta možnosť objektívneho alebo neutrálneho stanoviska, z ktorého by sme mohli konštruovať alebo uskutočňovať hodnoty. Existujú rozličné normy a konvencie, ale nie je dôvod domnievať sa, že niektoré z nich majú univerzálny základ. Väčšina foriem relativizmu tvrdí, že rozdiely v kultúre a kontexte vysvetľujú väčšinu z tejto diverzity. Relativista môže pripustiť existenciu univerzálne zdieľanej morálky, ale zároveň ju môže považovať za historickú záležitosť. Pre relativizmus je vraj podstatné odmietnutie objektívneho, univerzálneho základu morálky (s. 33). Vzniká však otázka: Keď som svojho času dospel k záveru, že takýmto objektívnym a univerzálnym základom by mohla byť biológia (skôr biologické základy morálky cez hodnotu ľudského života), znamenalo by to popretie re-

lativizmu, resp. jeho odmietnutie? Nemyslím, že by sa to navzájom muselo apriórne vylučovať. Na jednej strane teda uznať univerzálny, biologický základ našej morálky, a na druhej strane akceptovať aj relativizmus v našom praktickom morálnom konaní a správaní. Bola by to práve forma umierneného situačného, prípadne kultúrneho relativizmu, o ktorej som už svojho času hovoril a písal. Relativizmus chápem najmä ako možnosť odlišného hodnotenia určitých javov alebo odlišnej hodnotovej preferencie, a nie ako vzťah k objektívnemu statusu morálnych hodnôt.

Diskusia o morálnej motivácii je súčasťou diskusie, ako najlepšie chápať ľudskú podstatu, ľudské konanie a praktický rozum (2. kapitola, s. 42 – 73). Autor uvádza Kantov názor, ktorý je paradigmatickým príkladom pozície, keď kľúčom k pochopeniu ľudského konania a morálnej motivácie je podstata rozumnej bytosti. Humov pohľad je zase paradigmatickým príkladom pozície, keď morálku možno najlepšie pochopiť v pojmoch, ktoré sa týkajú záujmov, vášní a túžob, a toho, ako ich môže rozum pomôcť zorganizovať a naplniť. Zatiaľ čo pre Kanta morálna motivácia nepochádza zo žiadneho subjektívneho alebo podobného zdroja, jestvuje aj iný názor, podľa ktorého morálna motivácia musí mať práve takýto zdroj. Uvažovanie potom nemôže fungovať ako praktický rozum, iba vtedy, ak by reflektovalo záujmy a potreby subjektu (s. 48 – 49). Skutočne je to veľmi zaujímavá otázka: Odkiaľ pochádza naša morálna motivácia? Z rozumu, citov, zvykov atď.? Jedným zo spôsobov vysvetlenia morálnej motivácie je podľa Jacobsa názor, že tak konať je v záujme každého rozumného subjektu. Vlastný záujem (self-interest) prikazuje konať mravne, v spolupráci s inými. Toto stanovisko vyjadruje postoj, podľa ktorého je rozumné byť mravným, nielen zdať sa mravným alebo byť mravným len náhodou, prípadne vtedy, keď sa to hodí našim vlastným záujmom. Ak je pravda, že vlastný záujem je z hľadiska morálnej motivácie podstatný, potom by to mohlo byť riešenie našej otázky týkajúcej sa morálnej motivácie. S týmto názorom plne súhlasím. Skutočne si myslím, že je v našom vlastnom záujme správať sa morálne, resp. mravne, t. j. tak, aby dobro alebo pozitívne sociálne dôsledky prevládali nad zlom, eventuálne negatívnymi sociálnymi dôsledkami. Podľa neho okrem vlastného záujmu je morálnou motiváciou nášho konania napríklad aj zhovievavosť a záujem v podporovaní vzájomného prospechu. Tieto názory objavíme u Huma a Smitha. Zdá sa im jasné, že konať dobro pre iných pre ich blaho je významným a mocným motívom konania, ktorý treba kultivovať a podporovať. Podľa ich názoru, vlastný záujem kombinovaný so záujmom o iných tvorí a rozvíja morálku. (s. 53 – 54). Toto stanovisko skutočne nevylučuje predchádzajúce, skôr naopak. Podľa mňa sú navzájom kompatibilné.

Jacobs tiež upozorňuje, že pri uvažovaní o motivácii nášho konania môže vyvstať aj otázka, do akej miery morálna hodnota nášho konania je skutočne naša vlastná. Do akej miery máme kontrolu nad naším konaním a jeho výsledkami? Tieto otázky sa týkajú morálneho šťastia, prípadne morálnej náhody (moral luck). Je to dôležitá výzva pre morálne myslenie a morálnu teóriu. Spôsobuje to ťažkosti z hľadiska stability a koherentnosti morálneho úsudku. Myslím, že je to skutočne podstatná otázka a netýka sa len konzekvencializmu, resp. predvídania dôsledkov, ako to často prezentujú kritici konzekvencializmu. Ide o problém, ktorý sa týka všetkých etických teórií a celej morálky. Jacobs uvádza ako príklad Kantovo uvažovanie, v kto-

rom je morálna hodnota nepodmienená a spočíva len na charaktere rozumnej vôle, je imúnna voči náhode. Kant tvrdí, že do tej miery, do akej sme slobodní, do tej miery sme jedinými autormi morálnej hodnoty nášho konania. Morálna hodnota nášho konania teda spočíva v nás a nie je determinovaná faktormi mimo nás. Ak to nie sú slobodné konania, potom môžeme o nich hovoriť ako o lepších alebo horších, príjemných či vitaných alebo aj ako o nežiaducich alebo škodlivých. Nemôžeme však v nich nájsť morálnu hodnotu (s. 59). Ak by sme prijali Kantovo stanovisko ako kritérium morálnej hodnoty aj v súčasnosti, potom by žiadne konanie nebolo morálne, resp. mravné, pretože ťažko povedať, že naše konanie máme plne pod kontrolou.

V tomto kontexte „luck“ nie je náhodnosť alebo šanca, ale všetky veci, nad ktorými nemáme efektívnu kontrolu prostredníctvom nášho chcenia alebo vôle. Zahŕňa to mnohé dôsledky našich konaní, mnohé okolnosti, v ktorých sa nachádzame, a dokonca aj črty nášho charakteru, ako sú napríklad prirodzené vlastnosti alebo temperament. Jacobs tvrdí, že stanovisko, podľa ktorého morálka konania sa týka len racionálneho chcenia, prípadne vôle, a nezahŕňa sŕstie či náhodu (luck), je pokusom separovať sféru nášho rozumného bytia od všetkého ostatného (s. 60). Zastávam názor, že je to slepá ulička, lebo naša morálka nie je len nejaká čistá idea, ale najmä naše konanie, ktoré nemôžeme izolovať, prípadne abstrahovať od vonkajšieho sveta.

Mnohí chápu Kantov názor tak, že morálna úprimnosť, integrita a rozhodnutie často stačí na to, aby sme zachránili morálnu hodnotu, dokonca aj keď výsledok konania je tragický (s. 61). V protiklade k tomu si myslím, že svet prináša rôzne tragédie, ktoré sa stávajú „len tak náhodou“, ale napriek tomu nemožno pred nimi zatvárať oči a oceňovať len dobrý úmysel konajúceho subjektu, keď výsledok jeho konania a dôsledky z neho vyplývajúce sú katastrofálne.

Autor poznamenáva, že úmysly sú tiež predmetom sŕstia, resp. náhody. Ved' aj to, ako sme boli ovplyvnení, socializovaní a vzdelaní, je predmetom náhody. Naše charakteristické vzorce úmyslu a konania závisia od mnohých faktorov, ktoré nemáme pod kontrolou a často si ich ani neuvedomujeme. Jednoducho nekontrolujeme celý priebeh nášho konania a ani jeho výsledok. Otázku náhody alebo sŕstia nemôže vylúčiť žiadna morálna teória. Je vecou náhody, či sa narodíme do bohatstva alebo chudoby, medzi ľuďmi, ktorí sa starajú o vzdelanie a kultúru, alebo preferujú hlúposť a vulgárnosť. Takisto je vecou náhody, či náš prirodzený temperament má bližšie k cnostiam alebo ďalej od nich. Niektorí ľudia majú určité dispozície, iní ich zase nemajú. Niektorí sú prirodzene plachí, iní nie. Aj keď akceptujeme, že sme zodpovední za svoje konanie a stavy nášho charakteru, nie sme svojím vlastným výtvorom, ale pôsobí tu aj vplyv náhody alebo sŕstia (s. 62 – 64).

Ďalším problémom, ktorým sa zaoberá Jacobs vo svojej 2. kapitole, je problém nestrannosti (impartiality). Ak zohľadňujeme všetkých ľudí ako ľudí s rovnakým morálnym statusom, neznamená to podľa neho, že neprejavujeme žiadnu partialitu. Nemôžu ľudia žiť morálne slušným životom, ak nespôsobujú škodu iným ľuďom, správajú sa k ľuďom čestne, prejavujú im určitú mieru porozumenia a zhovievavosti, no okrem toho sa zameriavajú na vlastné ciele a ľudia, ktorí sú dôležití pre ich život? Neexistujú subjekty, ktoré by boli zamerané len čisto na seba a nebrali do úvahy záujmy iných. Ak niekto venuje väčšiu pozornosť a úsilie tým, ktorí sú nám blízki,

často to prijímame s morálnym podozrievaním. Nie je to však iba preto, že môžeme byť oveľa efektívnejší týmto spôsobom než cez pomoc tým, ktorí sú od nás ďaleko? Uvažujme napríklad nad situáciou obetí povodní doma alebo vo vzdialenej krajine. Požaduje od nás morálka, aby sme posudzovali ich potreby nestranne? Impartialitu netreba chápať ako požiadavku, ktorá stojí nad všetkými ostatnými morálnymi požiadavkami a prekonáva ich (s. 67). Plne súhlasím s Jacobsovým názorom, k rovnakému záveru som dospel aj pri svojom uvažovaní v súvislosti s uplatnením humanosti na prvej a druhej úrovni, teda vo vzťahu k blízkym, resp. k cudzím a neznámym ľuďom.

V tretej kapitole (s. 74 – 109) autor prezentuje niektoré najvýznamnejšie súčasné etické teórie, medzi ktoré zaradil konzekvencializmus, ďalej kantovstvo, intuitivizmus, etiku cnosti a kontraktarianizmus. Najpodstatnejšie, čo možno pripomenúť z tejto časti, sa viaže na jeho názor: „Prečo si musíme myslieť, že jestvuje nejaká jedna morálna teória, ktorá dokáže zahrnúť všetky správne morálne úsudky a vysvetliť ich na základe jediného kritéria? Existuje nejaký apriórny dôvod, prečo by sme mali systematizovať morálne úsudky?“ (s. 95). Podľa jeho názoru uvedené morálne teórie nás vedú k tomu, aby sme uvažovali o rozdielnych motiváciách týchto teórií a prístupoch, ako aj o hlavných rozdieloch medzi nimi. Vôbec to neznamená, že musí existovať len jeden typ morálnej teórie, je však dôležité, aby mal koherentnú štruktúru (s. 103). V plnej miere súhlasím s Jacobsovým stanoviskom, keďže teórie sa zaoberajú rovnakými problémami, a preto ich nemožno zaškatulkovať a prísne navzájom oddeliť. Rovnako súhlasím s jeho názorom, podľa ktorého „keď aktuálne uvažujeme, pravdepodobne explicitne nepoužívame pojmy nejakej z týchto teórií, ale skôr *myslíme* spôsobmi, ktoré tieto teórie opisujú a vysvetľujú. Význam morálnej teórie spočíva v tom, že systematizuje a presne vyjadruje charakter a prvky tohto morálneho myslenia“ (s. 105 – 106).

Autor sa vo svojej 4. kapitole práce (s. 110 – 152) zaoberá problémom naturalizmu a non-naturalizmu. Naturalisti zastávajú názor, že celá realita neobsahuje nič mimo prírody. Zostáva však otvorená otázka, ako chápať prírodu. Niekedy sa to spája s tvrdením, že vedy, ak sú kompletne a presné, môžu povedať všetko, čo potrebujeme. Ľudské bytosti sú prírodné bytosti, svet neobsahuje žiadne nadprírodné alebo neprirodzené bytosti. Naturalizmus odmieta metafyziku a aprióre teoretizovanie ako stratégie dosiahnutia poznania. Rozum je podľa naturalizmu sám osebe prírodnou schopnosťou a jeho charakter či operácie možno pochopiť metódami vedy. Vo všeobecnosti možno povedať, že naturalizmus je odmietnutím racionalistickej metafyziky a epistemológie (s. 111). Podľa G. E. Moora každý pokus definovať dobro je chybou. Každý pokus definovať základné morálne pojmy prostredníctvom non-morálnych pojmov musí skrachovať, pretože morálne sa líši od non-morálneho, a teda nedá sa redukovať na non-morálne. Morálne fakty nemožno definovať v pojmoch iného druhu (s. 114). Na rozdiel od G. E. Moora si myslím, že dobro možno vysvetliť pomocou non-morálnych pojmov, ktoré predsa len majú morálnu konotáciu.

Problém naturalizmu a non-naturalizmu Jacobs rieši aj porovnávaním náboženských a sekulárnych etických koncepcií. Dospel k záveru, podľa ktorého rozdielnosť názorov medzi teistami a ateistami neznamená, že nemôžu zdieľať rovnaký morálny

svet i morálne porozumenie. Obidve tieto morálky sa podľa neho nemusia fundamentálne líšiť vo svojej podstate, hoci ich predstavy o základe morálnej hodnoty a morálnom záväzku môžu byť podstatne rozdielne (s. 146). Určite je to celkom rozumný záver týkajúci sa sekulárneho a náboženského chápania morálky. Jacobs ďalej tvrdí, že ak niektoré subjekty zohľadňujú vieru v Boha ako podstatnú z hľadiska ich morálneho života, možno to interpretovať ako psychologický fakt týkajúci sa týchto subjektov, ale nie ako objav týkajúci sa ich vzťahu k morálke. Môžeme milovať svojich blízkych, byť spravodliví bez toho, aby sme museli veriť v Boha (s. 147). Považujem toto Jacobsovo vyjadrenie za veľmi rozumnú odpoveď na otázku týkajúcu sa rozdielov v morálnej motivácii medzi náboženskými a sekulárnymi etickými teóriami.

Rozličné náboženské tradície často zdieľajú základné hodnoty, rozličné náboženské presvedčenia môžu zdieľať mnohé základné morálne presvedčenia a záujmy. Základnou otázkou je tu podľa neho však to, či je teizmus nevyhnutným návodom na morálku (s. 148). Skutočne si myslím, že aj v tomto prípade možno uplatniť pluralitný prístup, t. j. neodmietať ani túto možnosť, ale v každom prípade treba odmietnuť jej nárok na výlučnosť a výnimočnosť, s akou sa stretávame v konzervatívnom náboženskom prostredí aj na Slovensku.

V závere Jacobs konštatuje, že nejestvuje prísna korelácia medzi metaetikou a morálnou psychológiou na jednej strane a normatívnou teóriou na strane druhej. Môžeme podľa neho lepšie preskúmať a zhodnotiť zdôvodnenie a koherentnosť morálnej teórie, keď lepšie pochopíme jej metaetické a morálne psychologické dimenzie. Keď nejasne vnímame podstatu a status morálnej hodnoty, charakter mravných subjektov a morálnu motiváciu, má to negatívny vplyv aj na naše chápanie morálnej teórie. No upozorňuje, že pri morálnom teoretizovaní treba sa vyhnúť vnímaniu prezentovaných pozícií ako fixných a nemenných. Pri teoretizovaní o morálke a skúmaní týchto morálnych teórií, úloha ilustrovania, vysvetľovania a zdôvodňovania nie je nikdy kompletná a uzavretá pred ďalším vývojom. Vznikajú neustále nové prípady, otázky a výzvy týkajúce sa koherentnosti teórie, jej možnosti a zrejmosti. Teória nie je miestom na zastavenie, zakopanie sa a odpočinok. Je to zdroj na to, aby sme sa pustili do otázok, ktoré sú vždy s nami a vždy nás zaujímajú, keď uznávame ich hĺbku a dôležitosť pre nás, ako bytosti schopné morálky a jej filozofickej reflexie (s. 154 – 155). Tieto Jacobsove slová považujem za veľmi pravdivé a môžem s nimi v plnej miere súhlasiť, pretože aj moja koncepcia etiky sociálnych dôsledkov je toho príkladom. Podobne aj idea, resp. hodnota humánosti, ktorou sa zaoberám, je problémom, ktorý je v mojej etickej koncepcii priam „večný“, teda minimálne aspoň jedno desaťročie. V etike, prípadne v teoretizovaní o morálke je celkom bežné, ak sa autor znova vracia k svojim témam a nepovažuje ich za raz a navždy vyriešené a uzavreté. Nie je to nejaká „úchyľka“ či príklad zlyhania autora alebo teórie. Práve naopak, je to dôkaz toho, že autor a jeho teória sa vyvíjajú, reagujú či odpovedajú na nové podnety, ktoré prináša so sebou aktuálna morálna prax alebo nová odborná literatúra, ako napríklad aj táto Jacobsova kniha. Jej význam a hodnota nespočíva ani tak v zásadne nových uhloch pohľadu či nastoľovaní úplne nových etických a morálnych problémov. Pozitívny príspevok knihy spočíva v správnom kladení otáz-

zok, ktoré potom podnecujú naše nové myšlienky týkajúce sa prístupov k riešeniu týchto otázok či problémov.

Vasil Gluchman

Jaroslav Peregrin: *Filosofie a jazyk*

Triton, Praha 2003, 210 s.

Deviatou knihou edície *Filosofická setkávání* je súbor prác Jaroslava Peregrina. Desiat' statí (niektoré z nich už boli publikované, niektoré tu nájdeme v upravenej podobe) je tematicky rozdelených do troch oddielov: *Co je to filosofie a co je to jazyk*, *Filosofie jako analýza jazyka a významu* a *Od logiky k myšlení*.

Úvodná úvaha s názvom *K čemu je nám dnes filosofie?* sa v úvode venuje známej „Sokalovej afére“, snahe poukázat' na domnelú nezmyselnosť filozofickej argumentácie. Na nezmyselnosť filozofickej argumentácie svojho času upozornili Russell, Carnap, Wittgenstein a iní a položili tak základ analytického prístupu k filozofii, alternatívy „kontinentálneho“ filozofovania. Peregrin tvrdí, že oba prístupy sú relevantné, ak chceme odpovedať na otázku, ktorú si položil v titule úvahy. Filozofia má podľa jeho názoru skúmať oblasť ľudského vedenia ktorú nepostihne bežný rozum ani vedecké skúmanie.

Esej *Filosofie jako analýza jazyka a významu* ukazuje spôsoby, akými sa jednotliví predstavitelia prvej fázy analytickej filozofie vyrovnávajú s problematickým vzťahom jazyka a sveta a akú úlohu filozofii na základe tohto vzťahu určili. V prípade logického pozitivizmu vidí autor problém v určení filozofie ako základovej vedy (v zmysle *prima philosophia*).

Nasledujúca časť eseje zobrazuje filozofiu ako hľadanie analytickej pravdy v opozícii k empirickej pravde. Zaoberá sa taktiež Quinovým a (neskorým) Wittgensteinovým odmietnutím tohto striktného odlíšenia.

Podľa Peregrina nemôže jazyk „*nějak dramaticky*“ (s. 46) nezodpovedať svetu, pretože pri určovaní významu výrazu v konečnom dôsledku vychádzame zo sveta. Na druhej strane spôsob nášho uchopenia sveta je determinovaný jazykovými prostriedkami, ktoré máme k dispozícii. Štruktúra sveta sa podľa jeho názoru musí kryť so štruktúrou jazyka. Pýtať sa, ktorá sa odvodzuje z ktorej, však považuje za zbytočné. Uzatvára, že svet istým spôsobom je naším jazykovým konštruktom, napriek tomu nám pojmy do istej miery vnucuje (s. 47). Je nesprávne vidieť jazyk len ako reprezentáciu či kópiu sveta. Vyplyva z toho, že úlohou filozofie nemôže byť štúdium vzťahu slov a vecí. Povedať spolu s logickými empiristami, že filozofia je hľadaním významu, je podľa jeho názoru správnejšie. Čo sa týka významu, možno k nemu pristupovať ako k niečomu, na čo filozofia môže poukázat', nie však ako k niečomu, čo je absolútne.

Exkurz do oblasti lingvistiky predstavuje práca (*Nedokončená?*) *revoluce v pohledu na jazyk*, s podtitulkom *Úvahy nad knihou Stevena Pinkera „Jazykový instinkt“*. „Boom“ ktorý spôsobil svojou generatívnou gramatikou Noam Chomsky,