

# Richarda Rortyho ústup do jazyka v kontextu vývoje „americké dispozice“

## Ú v o d

Jednou mě Egon Gál překvapil větou: „Rortym by sa azda malo končiť.“ Tehdy mě bodlo u srdce. Tam, kde začínám, jsem měl skončit. Byl jsem připraven o filozofické mládí. Nemohu projít svoji cestu, pln zklamání a nepříjemných překvapení, nemohu na jejím konci najít Rortyho filozofii a proměnit tisíce střípků poznatků o mysli, těle, nervových stavech, vnímání, hodnotách, mýtech a metafyzice ve smysluplný příběh smíření.

Nevěda nic, vydal jsem se proti srsti. Jako bych už zdálky zaslechl ono volání lásky k moudrosti, kterým se dnes nesmí nechat zlákat filozof, chce-li dojít až do středu, k hnízdu Mínotaurovu. Já už předem vím, že si dříve nebo později budeme muset přivlastnit Ariadninu niť, tedy dopustit se podvodu na nepřístupném mykénském králi, podvodu, který nám umožní opět se nadechnout svěžího vzduchu.

Jako chtěl na konci sedmdesátých let Baudrillard zapomenout na Foucaulta, tak bych měl i já zapomenout na Rortyho. Ale já se vydal na cestu, nevěda nic o kóanech šťastně nalezených na konci cesty. Rorty (podobně jako Foucault) se stal mou velkou vášní a mým velkým soužením.

Svoji disertační práci jsem započal rok poté, co jsem obhájil práci diplomovou o filozofických aspektech Franklovy logoterapie. V ní jsem obhajoval tezi, že zřejmá úspěšnost Franklovy praxe nebyla založena na předávání Logu jako řádu, který lze komunikovat skrze racionální diskurz, protože každý takový řád (patrně podobně jako Gödelovy bohatší deduktivní systémy) čerpá svoji oporu z roviny, která tento řád překračuje, která překračuje jeho „racionální“. Pro svůj důkaz jsem na základě rad mé tehdejší školitelky — docentky Švandové — využil komparace pojetí idejí u Platóna a u Plótína. Využil jsem Platónovy texty pozdního období, protože ty z jeho spisů nejvíce braly v úvahu jazykovost každé mezilidské komunikace a snažil jsem se ukázat, že racionální konverzace mezi lidmi (na níž byl a je údajně založen úspěch logoterapie) ze své strukturní podstaty není schopen přesvědčit jiného člověka, který má od počátku naprosto odlišný pohled na svůj tíživý problém. Moje práce vyústila v přesvědčení, že racionální terapeutického diskurzu je jen pláštík, za kterým se skrývá mnohem komplikovanější hra výměny postojů a přístupů k životu, za kterým se odehrává drama, jímž se logoterapie podobně jako psychoanalýza (jen jinými prostředky) snaží změnit „pozadí“, které uvnitř pacientů spoluutváří takové a takové postoje a takové a takové přístupy, tzn. pozměňuje podobu toho, co je vnímáno jako „racionální“. Při logoterapii se z toho důvodu nemohlo jednat o pouhé předávání „pravdivých“ informací, které by nám stanovily a tím naoktrojovaly, jak se to se světem skutečně má, (zanedlouho recipient tohoto textu pozná, že právě pronesené sousloví je jedno z těch, které se na následujících stránkách budou vyskytovat často), a jak se proto k němu postavit, ale že se jednalo o složitou strategickou hru mezi terapeutem a klientem, která ze své podstaty musela překračovat rigidní představu toho, co znamená

racionální diskurz, a že v mnoha případech byla závislá na osobitosti, přesvědčivosti, demagogičnosti, rozhledu a šarmu terapeuta. (Což mimochodem byly charakteristické vlastnosti Viktora Emila Frankla.)

Má tehdejší argumentace mohla být přesvědčivá jenom pro ty, kteří spatřují v pozdním Platónově díle vyčerpávající nebo pro naši tradici určující odpověď na otázky po vztahu mezi lidmi, světem a lidským jazykem. Ani já jsem nepatřil do této množiny lidí (byť uznávám většinu Platónových vhlédů za základní strukturní principy, které ovlivnily okcidentální myšlení) a to bylo také důvodem, proč jsem si pro svoji disertační práci hledal filozofické téma či filozofickou osobnost, která by mě navedla na jiné vnímání a jiná východiska problému řešené v práci diplomové. S pomocí profesora Hrocha jsem si vybral Richarda Rortyho. Zdál se mi zajímavý, radikální a přístupný.

Tehdy jsem ještě netušil, že budu muset mnohá původní, naivní přesvědčení změnit. Velmi brzo jsem zjistil, že Rortyho údajná radikalita spočívá spíše v ochotě usouvztažnit a dát do zdánlivě přehledného celku to, s čím již roztříštěně přišlo několik filozofů před ním (mám zde na mysli především Wittgensteina, Quina, Sellarse, Putnama, Davidsona). Načítání těchto jeho předchůdců a poznávání kontextu, v němž tvořili svá díla, mi zabralo několik let a teprve na jejich konci se mi začalo nejasně rýsovat porozumění přirozenosti a důslednosti (nikoli dandyovské radikálnosti) Rortyho snažení. Společně s tím se také začal bořit můj soukromý mýtus o přístupnosti jeho díla. Rortyho přístupnost je jen relativní. Za jeho jednoduchým, často až plebejským stylem jsem s přibývajícimi znalostmi odhalil komplikovanou strukturu, v níž se Rorty snaží formulovat svoji představu antirealismu a pragmatismu takovým způsobem, aby nemohl být nařkávan z idealismu a relativismu, strukturu, v níž se také snaží udržet svoji představu práva člověka na absolutní tvorbu své vlastní identity a přitom nevykázat ze dveří jemu velmi drahý koncept společenského zřízení — liberální buržoazní demokracii.

Postupně jsem v Rortyho díle vymezil základní okruhy problémů:

- A. Problém pravdy a poznání (problém nového vnímání racionality), který úzce souvisí
- B. s problémem slovníků a celkové jazykovosti většiny lidských aktivit;
- C. Problém oddělení veřejného a soukromého prostoru, jenž byl rortyovsky formulován právě na pozadí jazykovosti;
- D. Problém politických utopií.

Rortyho výtky vznesené vůči Foucaultovi (viz např. [Rorty 1991b, 193–198]), které byly od konce 80. let stále zřejmější, či jeho upozornění na „nebezpečí“ přílišných metafyziků, jakým byl podle Rortyho např. Levinas (viz [Rorty 1996, 41]) mě přiměly daleko pečlivěji uvažovat o problému striktního oddělení veřejného a soukromého. Stále více jsem se propracovával k názoru, že mezi řešením problému C a D je velké pnutí a že toto pnutí nějak souvisí s řešením problému B. Tento názor byl však z velké části intuitivní a já jej nedokázal podepřít pádnějšími argumenty, než jaké se vyskytovaly v mnohých rychlokritikách. Z této nevýhodné situace, která mi mnohé měsíce svazovala ruce, jsem se nutně potřeboval dostat. Potřeboval jsem získat odstup, z něhož bych mohl nahlédnout podstatné rysy Rortyho myšlení „odjinud“. Tak se analýza díla jednoho současného filozofa, která měla být založena na analýze několika vytyčených problémů, proměňovala a s ní i použité metody.

Nejsnazší cestou se zdála být metoda komparace Rortyho díla a jeho milieu s dílem a milieu filozofa, který je mu na jednu stranu blízký, ale na druhou

vykazuje odlišnosti v otázkách, které by mohly přinést jasnější světlo do mých těžkostí. Jako první mě napadl Foucault. Jelikož nevládnou francouzštinou, nemohl jsem se díky jazykovým „puristům“ touto cestou vydat, a to i přesto, že máme podle všeho k dispozici velmi kvalitní překlady primární a sekundární foucaultovské literatury do češtiny, slovenštiny a angličtiny. Další vhodný protagonista komparace se pro mě stal Emerson. Tato volba se zdála být ještě zajímavější, protože Emerson mi mohl poskytnout o dost více než Foucault: Naprosto jiné předporozumění. Toto srovnání poskytovalo vytržení z třisetletého vývoje evro-americké filozofie (za okamžik tento zdánlivý protimluv vysvětlím), který logicky ústil v to, co považuji na Rortyho díle za nejproblematictější – který ústil do lingvizace světa a člověka ať už v pojetí analytické filozofie nebo v pojetí transcendentálního kvazijazyka fenomenologie. Přestože jsem se touto cestou po mnoha a mnoha týdnech váhání a již započaté práce<sup>1</sup> nepustil, alespoň v náčrtu naznačím, proč mi tato komparace připadala nesmírně nadějná a zajímavá.

\*\*\*

Předně: Přestože Emerson znamenal velmi mnoho v procesu získání kulturní a filozofické nezávislosti Ameriky a přestože Rorty mnohokrát vyhlašuje, že chce navazovat na vlastní tradici, Emerson se evidentně Rortymu do jeho textů nehodí. (Vemte v úvahu jen citační index jeho základních děl. Emerson se v Rortyho textech objevuje velmi zřídka a to buď 1) ve zcela bezvýznamných souvislostech anebo 2) v pasážích zaměřených proti tomu, co Emerson představoval /viz např.: [Rorty 1991a, 64 a 194–195] či [Rorty 1991b, 120]/.)

Domnívám se, že příčinou není pouhá Rortyho animozita k Emersonově spiritualitě. Příčinou je podle mého skutečnost, že při podrobnější analýze nalezneme v Emersonových textech něco, co je zcela cizí nejen Rortymu, ale celé filozofické tradici od časů novověku. Přestože Emerson tvořil především v druhé třetině 19. století, nepřenáší nás do doby svého faktického působení, nýbrž podstatně hlouběji — do renesance. (Emerson reprezentuje jednoho z těch lidí, kterým se daří inspirativně vnášet „šťastné anachronismy“ do našeho na pokrok a vývoj orientovaného vědomí.) Jeho přístup ke světu, snad zakonzervovaný sněním jeho puritánských předků, je renesanční. Religiózní sebedůvěra reformace, svobodomyšlnost a odvaha Otců poutníku jsou vlastnostmi renesančními. Jeho největší hrdinové (pomineme-li vzývání Lincolna či Napoleona jako reprezentantů demokracie) spadali svou tvorbou buď do renesance (Montaigne, Shakespeare), anebo do ještě starších období (Bhagavadgíta, Bible, Homér, Platón, novoplatonici, římsí autoři, středověcí mystici), jimiž byla renesance silně ovlivněna. Popřípadě —jako tomu bylo u Swedenborga, Blakea, Jezerních básníků a Carlyla — uchovávali ve svém díle techniku vztahování se ke světu podobnou technice doby předklasické (přednovověké). Proto nás ani nemůže překvapit Emersonovo směřování. Jeho míšení "řádu slov a věcí".

Emersonův důraz na jazyk měl naprosto jiný charakter než důraz postanalytických filozofů. Jazyk pro něho sice také nebyl médiem, jímž reprezentujeme svět, ale zároveň nebyl jediným prostředkem, skrze který se můžeme dozvědět něco o našem světě a o nás samotných. Sloužil mu jako jeden ze systémů značek (byť ten zdaleka nejdůležitější), jenž byl sledem poukazů, ve kterém se makrosvět zračil v mikrosvětě, značek (nikoli ještě znaků), jež se všechny nekonečně natahovaly k původnímu všeobsažnému „Textu“ stvoření.

---

<sup>1</sup> Mimochodem právě tato skutečnost vysvětluje bohatost kapitoly (nesouměrnou se střízlivostí kapitol ostatních v daném oddílu), která pojednává o Emersonovu vlivu na vznik a vývoj americké filozofie.

Emersonův „Tvůrce“ a jeho „Stvoření“, ke kterému se on snaží prokopat, není ničím jiným než "původním Textem", k němuž se v renesanci mělo cestou neustále bujícího ozřejmování, glosování a komentování dospět. (Když si jen prolistujeme Emersonovy deníky, budeme mít před sebou masu jazyka, kterou s lehkým srdcem můžeme nazvat: "prokopávání se k ‚Něčemu‘ skrze ozřejmování, glosování, komentování".) Touto paralelou jakoby do našeho obrazu příznačně vklouzla Foucaultova nejkratší charakteristika pořadající "mřížky" předklasické doby:

"... Jazyk 16. storočia... bol nepochybne vŕahnutý do tejto hry, do tejto medzery medzi jeho prvotným Textom a nekonečnosťou Interpretácie..." [Foucault 2000, 56]

To je hlavní důvod (vedle dalších), proč by byla komparace Emersona s Rortym velmi přínosná. Problémem se však ukázalo, že tento materiál by si ke svému zvýznamnění vyžádal nesmírný počet analýz a následných syntéz, jež by se nutně musely přestat zabývat výhradně Rortym a musely by vzít v potaz nejen Rortyho místo ve vývoji okcidentální filozofie, ale mnoho dalších stěžejních filozofů a tendencí vývoje evro-amerického myšlení od počátku novověku. Takový úkol přesahuje mé schopnosti a možnosti ještě větším způsobem, jakým přesahuje čas —nutný ke zmíněným analýzám — nejzazší lhůtu, v níž mi bylo odevzdat disertační práci. Proto jsem i tento projekt opustil.

\*\*\*

Jistě každý, kdo se nad touto situací zamyslí, dojde bez problémů k přesvědčení, že nejsnazší cestou by bylo porovnat Rortyho neopragmatismus s přístupem klasických pragmatiků. Díky jakési nevysvětlitelné slepé skvrně jsem tuto možnost dlouho neviděl. Teprve po setkání s Emilem Višnovským jsem vykročil oním směrem a teprve díky němu jsem našel dostatečně bohatý zdroj potřebné literatury.

Když jsem poté orientačně načítal díla Peircova, Jamesova a Deweyho, neustále jsem se měl pocit – tak jako mnozí v našich končinách –, že texty těchto autorů jsou primitivní, nejdoucí do hloubky a příliš laické. Až posléze mi došlo, že problém není v samotných pragmaticích, ale v mém předporozumění, neboť jsem to já, kdo v určitých otázkách klouže po povrchu. Profesor Višnovský mi navrhl, abych se pokusil udělat stručný exkurz do hlavních proudů americké filozofie od dob jejího vzniku až k etablování se pragmatismu jako samostatného, svébytného filozofického systému, a já se tohoto nápadu rád chopil. Ukázal se být přínosný.

Je zřejmé, že se metodologické podloží mé práce nesmírně zkomplikovalo:

1. Zpočátku problémová analýza, která se měla týkat pouze vztahu jazyka a člověka, se postupně proměňovala v analýzu celého Rortyho díla.
2. Když jsem se snažil pochopit pnutí mezi Rortyho striktním odlišením *sféry soukromého* a *sféry veřejného* a mezi jeho voláním po novém, invenčním, došel jsem k závěru, že kořeny problému leží ještě o rovinu výše, v Rortyho srdečném přijetí *lingvistického obratu*, v tom, co jsem nazval *osvícenským ústupem do jazyka*.

\*\*\*

Nyní si dovolím malou digresi, abych osvětlil předešlou poznámku: Rorty je u nás – po dlouhých letech nepochopení – konečně interpretován jako přesvědčivý, racionální kritik osvícenských předsudků. Univerzalisticky pojaté Rozum, Pravda, Dobro, Krása, Svoboda, Rovnost jsou v jeho díle napadány, historizovány a „etnizovány“. Podle mého však v celém *obratu k jazyku* (tedy v celé jedné velké linii vývoje evro-americké filozofie od 20., 30 let 20. století do současnosti) je přítomen silný, ještě stále — i když skrytěji — univerzalizující osvícenský duch. Je silně přítomen i v Rortyho díle, v jeho neschopnosti vnímat liberální společnost — díky procesuálnímu sebepopření nejnvtřnějších přesvědčení — jako společnost nejednotnou. Právě v jeho přístupu k jazyku, v jeho představě soudobé, všem přístupné a prosté [simple-minded] podobě veřejného jazyka můžeme spatřovat poslední zbytky ideje osvícenské racionality. Racionality sice v čase proměnlivé, ale přesto dostatečně konzervativní a v jistém smyslu neměnné a závazné na to, aby se skrze ni mohlo identifikovat a dále utvářet společenství, jež tímto jazykem „mluví“. Rortyho epistemologicky a morálně dobře motivovaný etnocentrismus klade důraz na to, co činí tzv. západní civilizaci západní civilizací — na osvobozující procesualnost liberální demokracie, jejíž étos se zračí v *definitivním slovníku* liberálně demokratických společností.

Že se příliš nemýlím, když Rortyho pojmám spíše jako poučeného pokračovatele osvícenství než jako romantika, se zdá potvrzovat nejen ne vždy spravedlivá kritika tzv. „radikální teorie“, do které Rorty hala bala zahrnuje velmi rozdílné skupiny lidí jako jsou někteří neokonzervativci, heideggerovci, foucaultovci, neomarxisté, derridovci, noví historici, „škola resentmentu“ atd. atd., ale zdají se to potvrzovat také jeho poslední texty (přibližně od konce devadesátých let), v nichž sílí kritika romantismu a v nichž se stále více přibližuje pozici Roberta Brandoma, jehož sellarsovské pojetí racionální komunikace a jeho naturalizovaný hegelianismus, zbavený romantických nádechů, vyjadřuje poučené osvícenství ještě zřetelněji. (Viz texty přednášek *Univerzalistická vznešenost, romantická hloubka, humanistická konečnost /Universlist Grandure, Romantic Profundity, Humanist Finitude /*, kterou Rorty proslovil v Peci dne 3. 5. 2004, či *Putnam, pragmatismus a Parmenidés /Putnam, Pragmatism, and Parmenides /* proslovenou v Budapešti dne 6. 5. 2004.)

Takovýto důraz na „zbytkovou“ racionalitu nehodnotím *a priori* jako něco špatného, naopak uznávám, že je nutná a prospěšná. Ovšem vždy jen jako určitý druh protiváhy výstřelků druhé strany. Mám pocit, že Rorty dostatečně nedoceňuje kulturní různost, mnohost navzájem *soupeřících*, nikoli pouze vedle sebe koexistujících solidarit, a že již předem postuluje jednu solidaritu, s níž se musíme (s níž bychom se měli) jako občané liberálně demokratických společenství identifikovat, solidaritu osvícenského a od nejnvtřnějších přesvědčení odhlížejícího prostoru „přirozených“ práv.

\*\*\*

Tyto myšlenky jsem nedokázal tak jasně formulovat do té doby, než jsem se odvážil komparace Rortyho neopragmatismu s pragmatismem mnohem vyváženějším, s klasickým pragmatismem. Romantismus a osvícenství ovlivnily moderní společnost a staly se tím, co nás neodmyslitelně utváří. To je důvod, proč je dobré tyto tendence sladit v jeden celek. A to se podle mého názoru klasickému pragmatismu daří lépe. Doložit toto tvrzení bude jedním z cílů mé disertační práce.

Právě zmíněné důvody mě vedly k využití dalšího metodologického přístupu komparace:

3. Jak už jsem výše naznačil, abych lépe uchopil klasický pragmatismus, bylo nutné ponořit se do alespoň letmé, hlavní etapy zachycující, historické analýzy vývoje americké filozofie.

Tak se disertace metodologicky pohybuje na terénu složitě vymezeném čtyřmi přístupy — problémovou analýzou, rozbořením Rortyho díla (který je veden částečně diachronním a částečně synchronním způsobem), komparací a historickou analýzou. Všechny tyto přístupy se na různých místech různě kříží a prostupují, podle toho, co je nutné zdůraznit a osvětlit.

Text samotný je koncipován tak, aby své recipienty provázel od úsvitu americké filozofie až k myšlení Richarda Rortyho. Začíná obecným zamyšlením nad zvláštní „dispozicí“ amerického myšlení, pokračuje selektivním, byť hlavní momenty reflektujícím rozbořením vzniku a vývoje filozofie v USA, přechází ke stanovení podmínek umožňující vznik pragmatismu, na to navazuje třemi hlubšími analýzami textů zakladatelů pragmatismu. Na jejich konci se pokouší shrnout základní rysy klasického pragmatismu, jež posléze poslouží ke konfrontaci s Rortyho neopragmatismem. Poté se v textu objevuje diachronní ruptura, aby se další stránky mohly již naplno věnovat dílu Richarda Rortyho. Jelikož však i jeho bylo nutné zasadit do určitých historicko-ideových souvislostí, součástí oddílu věnovaného Rortymu je i kratičká charakteristika analytické tradice, především její lingvistické větve. Rortyovský oddíl je rozdělen do tří kapitol:

- V úvodní se věnuji detailnímu rozboru (z mého pohledu) nejdůležitější a nejvyváženější monografie *Philosophy and the Mirror of Nature*, jež má posloužit jako předestření dostatečně hlubokého podloží pro pochopení Rortyho dalších snah.
- V následující kapitole se pokouším na základě vybraných hesel (pragmatismus, etnocentrismus, ironie, solidarita... atd.) načrtnout přehlednou mapu jeho celkového pojetí.
- Závěrečná je věnována mé kritice některých aspektů Rortyho myšlení — zejména výše zmíněného problému C a především problému B.

Má disertační práce nese titul *Richarda Rortyho ústup do jazyka...* Stejně jako Rorty ve svých textech i já zde se jmény filozofů pracuji převážně jako s „nálepkami“, s návěstími, které nás odkazují k určitým tradicím, tendencím, myšlenkovým liniím. Proto i tento název nesmí být brán doslovně. Jestliže Rorty (podle mého) až příliš propadl kouzlu *obratu k jazyku*, pak z toho důvodu, že je součástí velkého a úctyhodného řetězce „učitelů“ a „žáků“ – Davidson, Quine, Carnap, Vídeňský kruh, Russell, Frege, Kant atd. V *Mirror* tuto tradici Rorty – se svou příznačnou intuicí a přehledem – identifikoval, rozebral její motivy a východiska a částečně podrobil kritice. Přesto si dostatečně neuvědomuje, že ani on, ani jeho velký inspirátor Davidson zcela nepřekročili její omezení. Má disertace je mimo jiné (zatím neohrabaným) pokusem poukázat na nebezpečí přílišného okouzlení jazykem (o jeho kladech se dnes mluví zcela běžně).

Celé Rortyho dílo se nese ve znamení boje proti *metafyzice*. Z mého pohledu se jedná o ne příliš rozumné usilování, jelikož každý systém myšlení (z

důvodu, o němž jsem se v tomto *Úvodu* již zmínil ve vztahu s řádem „racionálního“ diskurzu logoterapie) je založen ve vyšší rovině předpokladů, které nejsou v daném systému zcela obhajitelné a často ani zcela identifikovatelné. Jinak řečeno: Každý systém myšlení má svoji *metafyziku*, která je většinou založena na jednom či souboru více tzv. *základajících mýtů*, jež tvoří neodůvodnitelné pozadí a jež produkují zcela konkrétní *ontologii*. Mýtus jako východisko, jako pozadí, které přesahuje systém myšlení a poskytuje základ neodůvodnitelných axiomů (poskytuje metafyziku), z něhož povstává konkrétní představa světa (ontologie) (pod nátlakem zkušenosti vždy otevřena změně), kterou poměřujeme pravdivost všech tvrzení v daném systému. Jak Davidson, tak Rorty se snaží vytvářet své systémy myšlení důsledně z jazyka, chovají se jako – jak to nazval Rorty – „*terénní lingvisté*“. Cf. [Rorty 1991a, 132–139] Mají dojem, že se vyhýbají metafyzice a jejím základajícím mýtům —vždyť přece nedělají to, co bylo podle nich největším prohřeškem dřívějších, naivnějších přístupů, nepřekračují současný jazyk, neboť mluví a dívají se „skrže“ něj. (*Nahlíženo skrze jazyk /Seeing through Language/* je jedna z elegantně napsaných esejí Donalda Davidsona, kde se mimo jiné píše: „... Vidíme svět skrze jazyk asi stejným způsobem, jako vidíme svět skrze naše oči. Nevidíme jej *skrze* naše oči, ale *našima očima*...“ [Davidson 1997b, 18]) Ovšem už jenom fakt, že konstrukci vztahu jazyka a společenství staví na základě jednoho z možných přístupů: *na základě obrazu překladu či interpretace*, vybírají jej a kladou „na počátek“ veškerých svých úvah. Všechny jejich další myšlenky se v tomto úběžníku stýkají a opírají se o něj. Z obrazu si vytvořili mýtus a ten se stal jejich zamlčeným odůvodněním primátu jazyka při popisu člověka a světa.

Eric Voegelin v esejí *O teorii vědomí* píše, že veškeré úsilí, které se snaží vymezit nějakou činnost člověka, jež jej předchází, kolem níž se člověk konstituuje a identifikuje, musí v jistém smyslu být nadčasová, mimočasová. Cf. [Voegelin, 25–27] V případě Rortyho verze lingvistické filozofie je touto činností *užívání jazyka*. Byť je zde člověk popisován jako živočišný druh, který své charakteristické schopnosti nabývá v průběhu evoluce prostřednictvím adaptace, nemůže být v Rortyho sellarsovsko-davidsonovském pojetí protočlověk považován za člověka, pokud není schopen používat jazyk. (Malé dítě podle tohoto pojetí za člověka považovat můžeme, ale jenom proto, že si jej dokážeme díky našim zkušenostem představit jako budoucího člena komunikujícího společenství.) *V tomto smyslu* schopnost užívat jazyk překračuje čas, čas být člověkem. Voegelin dále pokračuje, že ve všech „obdobích duchovních dějin“ můžeme vystopovat velkou péči o základající mýty, přičemž tato činnost vyvrcholila ve snaze Platónově učinit z mýtů „filosofický nástroj“. Poté upozorňuje, že jakmile se rozpadne důvěra v takové „smyslové“ mýty, objevují se před filozofem dvě možnosti: V lepším případě 1) zracionalizuje mýtické problémy a převede je na formule dialektického myšlení, v horším případě 2)

„...pokusi se je smést ze stolu eskamontáží, při které mnohost procesů, jejichž rozdílný vztah k lidské zkušenosti vyvolává vyjadřovací konflikty, ontologicky zredukuje na proces jediný a nastolí některou z variant fyzikalismu, biologismu, psychologismu...“

[Voegelin, 28]

Z Voegelinova citátu je zřejmé, že by se tyto věty mohly použít jako beranidlo k dobytí nejen postanalytických bran, ale také k dobytí citadely klasických pragmatiků. Vždyť to byli právě oni, kteří byli obviňováni z psychologismu či biologismu. Mým záměrem je však ukázat, že to, čím se lišili

klasičtí pragmatisté od postanalytických neopragmatistů, je skutečnost, že si James, stejně jako Dewey udržovali pragmatický pohled na věc a s velkou pečlivostí si za svými (v té době velmi radikálně znějícími) tezemi uchovávali vědomí přinejmenším jednoho mýtu (a s ním i vědomí své metafyziky). Mýtu, který jsem nazval *mýtem neodloučenosti*.

Abych však přesně odlišil metafyziku a její mýty, které jsou „na počátek“ kladeny nereflektovaně a dogmaticky, od mýtů a metafyzik, které jsou „na počátek“ kladeny z pragmatických důvodů (tzn. s vědomím, že nelze založit smysluplný systém myšlení bez určitých, neobhajitelných a do systému nezařaditelných axiomů a že teprve úspěšnost či neúspěšnost takto zkonstruovaného systému bude důvodem k dočasnému potvrzení či naopak důvodem k odvržení této metafyziky), odlišil jsem tzv. dogmatickou „metafyziku Prvého“ od pragmatické „metafyziky sekundárního“. Oba termíny budou na příslušném místě blíže specifikovány (viz část 2.4.9 nazvanou *Deweyho metafyzika sekundárního a Rortyho novověké impulzy* v kapitole o Deweym).

Ještě před úplným závěrem bych chtěl (a musím) zdůraznit (byť s velkou lítostí), že si v souvislosti se svojí prací nemohu nárokovat téměř žádný díl originality. I když jsem měl většinou pocit, že si jako buldozer deštnými pralesy klesám cestu v naprosto neznámém a nehostinném prostředí, většinou jsem nakonec zjistil, že vylamuji již otevřené dveře. Často proto, že se ke mně příslušná literatura dostala až poté, co jsem si cestu zaměřil, vytýčil a vyčistil, někdy také proto, že jsem některé texty četl s příliš velkou nepozorností. Uvedu zde jen několik příkladů za všechny ostatní.

Úplně na začátku jsem velmi mnoho energie a času své studijní lhůty věnoval obhajobě Rortyho jako významného filozofa 20. století, jelikož jsem měl z komentářů velkých českých filozofů a historiků filozofie (jmenujme za všechny Maternu, Berku, Sobotku) pocit, že je v Česku zcela nepochopen. Tuto práci však přede mnou a lépe udělali jiní — Peregrin, Višnovský, Gál, Hauer, Hroch.

Když jsem začínal tušit, že Rortyho neopragmatismus se výrazně liší od jiné větve znovuoživeného pragmatismu, která se těsněji a věrněji přimyká k dílu klasických pragmatiků, měl jsem za to, že problém spočívá především v (nejen) Rortyho analytické průpravě. Proto jsem pro odlišení jeho přístupu „vytvořil“ sousloví „postanalytický pragmatismus“ a vztáhl jej k textům Quina, Sellarse, Davidsona, Brandoma. Neznalost současné (především americké) literatury byla příčinou, že jsem se zbytečně trápil s definicí tohoto termínu, neboť podstatná část práce již byla předem vykonána. Navíc mě Emil Višnovský přesvědčil, že on vypustil tento termín do oběhu dříve, než jsem jej kdy vůbec veřejně užil<sup>2</sup>.

Opomenutí textu Nancy Fraserové *Solidarita nebo jednolitost? (Solidarity or Singularity?)* [Fraser], že mnohé z toho, co jsem se horko těžko snažil čtyři roky artikulovat, vyjádřila již ona na začátku 90. let. Podobná nedbalost mi přidělal práci, když jsem se snažil „vystopovat“ a „objevit“ paralely mezi Jamesem a Nietzschem. Na tuto myšlenku mě navedlo náhodné, souběžné čtení Jamesových textů, Nietzscheho *Radostné vědy*, *Genealogie morálky*, *Ecce homo* a Deleuzeho nietzscheovské monografie. Kdybych však již před pěti lety, kdy jsem poprvé dostal do rukou *Důsledky pragmatismu (Consequencies of Pragmatism)*, pozorněji četl Rortyho *Úvod*, popřípadě kdybych si v eseji *Metody, sociální věda*,

---

2 Rozdělení na „postanalytický pragmatismus“ a „neoklasický pragmatismus“ Višnovský naposledy deklaroval v textu *Pragmatism and Our Cultural Identity* (viz [Višnovský (2004), 24]), ovšem toto rozdělení již koluje v jeho textech od konce devadesátých let.



*sociální naděje (Method, Social Science, Social Hope)* všiml Rortyho zmínky o knize Arthura Danta *Nietzsche jako filozof (Nietzsche as Philosopher)*, zjistil bych, že tato analogie je v anglo-americkém světě známá a hojně diskutovaná. Viz [Rorty 1982, viii, 205] Ve své knize *Filozofie a sociální naděje (Philosophy and Social Hope)* se Rorty dokonce odkazuje k francouzskému filozofovi R. Berthelotovi, který na tuto paralelu upozorňoval již v roce 1912 v knize *Pragmatický utilitarismus (Pragmatic Utilitarianism)*. Viz [Rorty 1999, 267 – 268]

Přes všechny tyto lapy, nepozornosti a neznalosti jsem přece jenom rád, že jsem si mnohé cestičky vyšlapával s naivním domnělým pocitem vlastní originality a se vzrušením z intelektuálního dobrodružství. Sice jsem patrně nijak výrazně nepřispěl k posunutí „hranice záboru“ v porozumění pragmatismu a Rortymu, nicméně zažitá zkušenost „objevování“ je o tolik živější a důsažnější, oč je praktické uskutečnění živější, důsažnější a překvapivější než teoretické studium pohlavního aktu.

Po určité době pokusů proniknout do tajemství a zákrut vývoje americké<sup>3</sup> filozofie, se v mé recepci filozofů, jakými byli např. Edwards, Taylor, Emerson, Royce, Peirce, James a Dewey, Santayana, Quine, Davidson, Rorty, Cavell a další, objevil jeden (pro všechny právě jmenované) společný rys: Emerson jej nazval „hledáním robustního, originálního vztahu ke světu“. „Originální vztah“ je termínem vyznačujícím se hlubokou dvojznačností. Nemůže totiž spočívat v prostoduchém popření. „Originální vztah“ znamená naopak dobrou znalost toho, co se v nás usadilo díky tradicemi předávaným zkušenostem. A Američané (byť to mnozí u nás doposud neradi slyší) se postupem času stali pozornými a inteligentními studenty dění na poli evropského myšlení. Právě toto zázemí zpracované tradice společně s energií „mladého národa“ USA na dlouho předurčovalo k „vykupitelské“ roli překonání.

Osobně se však domnívám, že postanalytický neopragmatismus vyzývající jazykovost, do níž noří člověka a svět jenom proto, aby se vyhnul problémům s „metafyzikou“, z této cesty ukročil stranou. Navzdory Rortyho důrazu na prvenství politiky před filozofií, praxe před teorií je jeho systém až příliš vztažen k problému poznání, k jeho vyjasnění a rozpuštění. Strach poučených postanalytických filozofů, že jako jejich analytičtí kolegové stvoří jeden z dalších obrazů, který nám bude —wittgensteinovsky řečeno— „sedět na nose“, je dovedl k tomu, že si vybudovali metafyziku, kterou nejsou schopni dostatečně reflektovat. (Vzhledem k evropským kořenům analytické filozofie bychom však ironicky mohli podotknout, že jsme to byli my, Evropané, kdo Ameriku nakazil.) Emersonova charakteristika „originálního vztahu“ totiž znamená také (mimo jiné), že kde je robustní vztah, je vždy i nějaký robustní zakládající mýtus a že se časem může ukázat být nepřiměřeným.

Proto vše, co jsem v tomto *Úvodu* snesl dohromady, si dovolím skončit větou, již se přece jen musím vymezit vůči Egonu Gálovi: „Rortym nič nekončí, no začíná.“

---

3 Slova „americký“ či „Američan“ se zde i v dalších partiích textu budou odkazovat výhradně ke skutečným vztahujícím se k USA či k anglickým koloniím před Válkou za nezávislost.

## 1. Dějinně - filozofický kontext pragmatické filozofie

Abychom mohli pochopit význam nejen pragmatické, ale i filozofie Rortyho, musíme je alespoň částečně nahlédnout v kontextu vývoje amerického myšlení. Nesou totiž jeho stopy a jsou jím významně ovlivněny. Tento fakt ostatně zapadá do Rortyho přesvědčení (stejně jako do přesvědčení např. Johna Deweyho), že přes všechny snahy o otevření se novému, cizímu, přes všechny snahy o překročení současné zápečnické podoby našeho společenství musí každé myšlení nutně vycházet ze zdrojů etnika, do něhož se člověk rodí a v němž vyrůstá. Z jeho kultury a tradice.

Jestliže budeme schopni jasněji vnímat jistá témata, která se v americké filozofii neustále objevují, která se proměňují a přesto zachovávají jistou genetickou příbuznost, pak také zřetelněji nahlédneme, že přes počáteční zdání radikálnosti či primitivnosti, které — nepochopeno — občas kolem sebe šíří jak Rortyho dílo, tak spisy klasických pragmatiků, jsou jejich styly myšlení jedněmi z několika možných „logických“ vyústění nejen americké, ale i celé okcidentální filozofie.

Jen letmo si prozatím připomeňme, že americká filozofie sice vzniká z myšlení náboženských kalvinistických myslitelů, ale ti — ve snaze nabýt filozofické přesvědčivosti svých kolegů za oceánem — si velmi rychle uvědomili, že se musejí poohlédnout po osvědčených slovnících a metodách argumentace, které by mohli využít ke svým účelům. Již v polovině osmnáctého století, kdy se v divočině právě dobývané Ameriky začínají objevovat ostrůvky vzdělanosti, zbavené starosti o zajištění toho nejnütnějšího k přežití, Jonathan Edwards ve své knize *Náboženská hnutí mysli (The Religious Affections)* pracuje s filozofií Locka. Nedlouho poté jsou postupně britští empirikové vytlačováni skotskými realisty, v polovině 19. století má v Americe silný vliv německý idealismus, zejména Kant a Hegel. V druhé polovině 19. století paletu evropských myšlenek obohatil Darwin. Vliv starého světa se nezastavil ani v době, kdy Amerika o sobě poprvé dala vědět jako o zemi samostatného filozofického myšlení a pragmatismus začal být, byť často s despektem, diskutovaným směrem. Ve 30. a 40. letech 20. století přicházejí z Evropy myslitelé, již byli vyštvaní z Německa a později z ostatních okupovaných či ohrožených zemí. Tak je americká filozofie skutečně odkojena a dále napájena z myšlenkových zdrojů Evropy, a proto není nijak překvapující, že tzv. postanalytická či neopragmatická filozofie (stejně jako jiné směry) jsou součástí tradice, která kořeni kdesi hluboko v historii, v řeckém starověkém myšlení.

Mnozí američtí autoři se od konce devatenáctého století neustále vrací k tomu, co je příznačné pro domácí myšlení - např. Porter, Parrington, Dewey, Schneider, McDermott, Turner, West. Podle Pratta američtí filozofové do doby na přelomu 19. a 20. století shledávají v domácím myšlení pouze odvozenost od evropských zdrojů. Teprve s nástupem pragmatismu se začíná uvažovat o čemsi, co ve 20. letech nazve John Dewey „dispozicí“ amerického myšlení. A teprve v druhé polovině 20. století se nahlas uvažuje o skutečnosti, že nebýt čehosi, co do filozofie vnesla Amerika a co se tak těžce definuje, pak by navždy myšlení Spojených států zůstalo jen omezeným potomkem evropských předchůdců. Cf. [Pratt, 1 - 16]

Patrně jako první, už v roce 1839, onu „dispozici“ pojmenoval Alexis de Tocqueville ve své knize *Demokracie v Americe*. Připomíná, že v Americe té doby neexistují žádné filozofické školy a že se o ně Američané málo zajímají, přesto, že je jejich hlavní snahou:

„... Vymknout se duchu systému, jhu zvyklostí, mravním poučením rodiny, názorům třídy a do jisté míry i předsudkům národa; brát tradici pouze jako poučení a současná fakta pouze jako užitečné poznatky, jak jednat jinak a lépe; hledat sám a v sobě samém příčinu věci, mířit rovnou k cíli, nenecháváje se strhnout prostředky, a skrze formu směřovat k podstatě... [T]éměř ve všech duševních operacích se Američan spoléhá výhradně na *individuální úsilí rozumu*...“ [Tocqueville, 11] (kurzíva přidána)

Především zájem o přítomnost a silný individualismus napomohly ke vzniku „mentální dispozice“ odlišné od evropského stylu myšlení i života. Tato „dispozice“ je charakteristická ochotou nalézat význam v právě nabyté zkušenosti, nikoli v nadpřirozeném světě či vzdálené minulosti ani v daleké budoucnosti. „Dispozice“ spolehnout se na sebe je tedy ochota a odvaha odvolat se na svoji zkušenost, která je na jedné straně vytvořena osobní, nezaměnitelnou psychikou každého jednotlivce a na straně druhé je tato zkušenost umožněna a předpřipravena společenstvím. Snad právě proto se stal hrdinou — nejprve americké literatury, a dnes už i filozofie — Ralf W. Emerson, jenž tento rys nepřeslechnutelně vyjádřil. *Sebedůvěra* je název jeho nejpopulárnější eseje, která vyšla v Emersonově druhé řadě *Esejí* již roku 1844.

Pratt několikrát zmiňuje tzv. „posunující se oblast záboru“ [a frontier] a zdá se, že mu toto slovo slouží jako metafora, která se obrazným, prostorovým tropem snaží vyjádřit vnější a vnitřní situaci, ve které se nacházeli přistěhovalci a která patrně byla podmínkou vzniku „dispozice“. Vzhledem k rozlehlosti a cizosti nového území musel být osadník neustále otevřen novému, připraven k průběžným změnám svých cílů a metod, k neustálému poměřování toho, co očekával, s tím, co mu nehostinné, ale svobodné a nevázané prostředí umožnilo realizovat. (cf. [Pratt, 2 a 15–16]) Zde můžeme vystopovat původ oné americké odlišnosti, která energizovala a probudila filozofii do nové podoby. Právě odtud vyvěrá onen neustálý ohled na praxi, na skutečné využití znalosti či teoretického konstruktů, onen důraz na bezprostřední zkušenost, která se stává ohniskem všeho.

Pro první část práce, zabývající se hrubým náčrtem vývoje americké filozofie, bude pro nás rozhodující jedna z nejnovějších a zároveň nejucelenějších knih pojednávajících o historii amerického myšlení *Historie filozofie v Americe, 1720 – 2000 (A History of Philosophy in America, 1720 – 2000)* z pera B. Kuklicka.

Kuklick nahlíží americkou filozofii (stejně jako její evropskou starší kolegyni) jako očarovanou problémem lidského poznání. Otázky, které vztyčili první američtí filozofové a které se ptaly na charakter lidské svobody ve vztahu k boží všemocnosti („Jak může být obhájena lidská autonomie, když je Bůh všemocný?“), se ve svých odpovědích dříve nebo později poznání dotkly. Neboť ať už byla lidská svoboda hájena či popírána, vždy se tak dělo na pozadí toho, co a jak může člověk poznat. Cf. [Kuklick, x] Přes veškerou odlišnost, přes jinakost „dispozice“ zůstává americká filozofie pevně vtažena do kánonů okcidentálního myšlení, v nichž — přinejmenším od novověku — je člověk natolik oddělen od

svého matečného prostředí, že je jeho poznání vždy vystaveno nebezpečí radikálního omylu.

I pro Richarda Rortyho je gnozeologie stěžejní disciplínou filozofie. A to i přesto, že se právě od ní snaží odvrátit naši pozornost a nasměrovat ji k tématům, které jsou pro nás podle jeho názoru důležitější. Podle některých svých textů přikládá gnozeologii menší důležitost než např. politickému myšlení, které má nějaké uspokojivé konsekvence, nebo jurisdikci a legislativě, když si poradí s nějakým konkrétním problémem v právní oblasti. Navzdory tomuto faktu jsou nejsilnější částí jeho spisů právě texty, v nichž propracovává, přeformulovává a dovysvětluje svůj již několik desítek let velmi koherentní postoj k možnostem a omezením lidského poznání.

## 1.1 Spekulativní myšlení

Ve výše zmiňované knize Kuklick rozčleňuje vývoj americké filozofie na tři velká období:

1. období spekulativního myšlení;
2. pragmatismu;
3. období úpadku a znovuoživení pragmatismu.

První období je charakteristické velmi úzkou vazbou na teologické pojetí světa a člověka a důrazem na spekulativní postupy filozofování. Toto myšlení povstávalo a udržovalo se ze tří hlavních zdrojů:

A) vzniklo mezi duchovními kalvinistických církví,

B) bylo prohlubováno a rozvíjeno učiteli a jejich žáky na teologických institutech (divinity schools), a

C) nakonec bylo dovršeno a překročeno lidmi zabydlivšími vysoké školy, které začaly vznikat na přelomu 18. a 19. století. [Kuklick, 1–3]

Kalvinističtí duchovní, kteří v Americe dlouho hráli roli vzdělané elity a kteří jako první začali využívat nástrojů filozofie k artikulaci představ svých církví, se stali zcela přirozeně „pionýry“ americké filozofie. Jako první vstřebávali ohromné bohatství knih dovážených z Evropy a snažili se do jejich slovníků vtělit své myšlenky.

Druhým zdrojem se staly teologické instituty, které připravovaly muže k profesi duchovních jednotlivých protestantských denominací. V počáteční době to byly jediné instituce (vedle právních a medicínských škol), kde mohli nadaní dosáhnout vyššího vzdělání. Avšak ne všichni jejich absolventi nastoupili dráhu pastora, jíž byli svým studiem předurčení. Když se roku 1832 Ralf W. Emerson zříká zaměstnání duchovního unitářské církve v Bostonu, jako by tento akt s konečnou platností stvrdil změnu, která se v kruzích jednotlivých církví začala projevovat na přelomu 18. a 19. století. Mnozí mladí muži si vybrali jinou než duchovní kariéru. Stávali se z nich veřejní vzdělanci. Byli to právě oni, kdo v druhé třetině 19. století výrazně proměnili intelektuální život Států a filozofii samotnou.

Třetím zdrojem filozofického myšlení se o něco později staly vysoké školy a univerzity. Ty se začaly postupně vytvářet v místech, kde vzdělání vůdci teologických institutů začali pociťovat nebezpečí příliš úzkého pole, které tyto školy poskytovaly a které přestávalo vyhovovat rychle se rozvíjející, mnohonárodnostní, liberální společnosti. V soupeření s teologickými instituty univerzity zpočátku přežívaly na okraji oblastí vzdělanosti. Jejich čas však nastal v polovině 19. století, kdy na sebe začaly mohutně strhávat velkou část intelektuálního života. S jejich rychlým rozvojem končí nejen éra veřejných vzdělanců Emersonova a Bushnellova typu, ale také první velké, Kuklickem vytčené, období americké filozofie.

Rok 1720 je rokem, kdy jeden z nejvýznamnějších mužů, který tehdy právě dokončil studia na Yalském teologickém institutu a dále zde působil jako tutor (vedoucí studijní skupiny) — Jonathan Edwards začal být vedle svých ostatních povinností filozoficky činným. Od tohoto data až do konce Občanské války bylo myšlení velmi silně svázáno s teologií a potřebami institutů. Teprve v čase poválečné „Rekonstrukce“ došlo k radikální změně ve struktuře intelektuálního života a k výše zmíněnému rozkvětu univerzit, který znamenal nejen vznik nových disciplín — sociální vědy, psychologie, literární kritiky —,

ale zároveň jejich silnou profesionalizaci. To se také výrazně projevilo na katedrách filozofie a předmětu samotném. Není jistě náhodou, že po necelých třiceti letech — na sklonku 19. století — Amerika představuje první květ vlastního myšlení. Objevuje se pragmatismus.

Ať v Americe filozofie procházela v pozdějších stádiích jakýmikoli proměnami, její ústřední téma bylo již navždy určeno dobou „spekulativního myšlení“. Cf. [Kuklick, 1–96] Tímto tématem se stala duše, později sekularizovaná a naturalizovaná mysl (mind) a otázky, které se kolem duševna / mentálna vytvářely: Co je člověk? Jak člověk poznává? V jakém vztahu je lidská mysl k tomu, co poznává? Může „to“ poznat bezezbytku? Je člověk na této neznámé „entitě“ (Bůh, svět, evoluce, absolutní vědomí atd.) závislý? Pokud ano, má svobodnou vůli? Jaké morální normy plynou z té a té teorie duše/mysli a z té a té teorie vztahu člověka k „entitě“? Atd. atd. A protože je mysl v centru téměř všech filozofických směrů, nemůže být překvapením, že nejmohutnějším a nejtrvalejším filozofickým postojem v USA (byť nám to může znít jakkoli paradoxně) byl **idealismus**, který se v různé intenzitě rozlévá a k nepoznání transformuje do mnoha podob až do současnosti.

## 1.2 Kalvinismus a Jonathan Edwards

Nejstarší literární památky, které přineslo osidlování a dobývání amerického kontinentu, byly logicky svázané s puritánskou kulturou lidí, kteří ve svém náboženském nadšení vytvářeli první stále a spořádaně se rozvíjející sídla. Byly to *Deníky* vůdců jednotlivých náboženských osad. V roce 1640 se objevuje *Žaltář kolonie Zálivu (Bay Psalm Book)*, o něco později známý Bredfordův deník *O Plymouthské osadě (On Plymouth Plantation)*. Cf. [Ruland, Bradbury, 44] Není proto divu, že první filozofické pokusy musely vycházet právě z tohoto okruhu lidí a musely navazovat právě na tuto tradici.

Mimo jiných obecně známých rysů kalvinistické ideologie, která v různých interpretacích tvořila základ každodenního života osad, byl jeden výjimečný a z dlouhodobého hlediska velmi významný nejen pro filozofii, ale obecně pro americký étos vůbec. Už ve zmíněných denících je doložitelné přesvědčení puritánů, že jejich život v nové zemi, je součástí velkého kosmogonického zápasu, že je posledním příběhem, kdy člověk pomáhá Bohu vybojovat jeho odvěký boj se Satanem. Tento souboj má uspišit nastolení nového Božího království, uspišit druhý příchod Krista.

„...[N]ěkteré aspekty puritanismu v americké kultuře přetrvávají: je to např. kosmická transcendentální vize, víra v možnost úniku ze Starého světa do spasitelného Nového světa, víra ve vlastní výlučnost a v možnost záchrany historie... Přesvědčení, že Amerika má své zvláštní poslání a že o něm bude hovořit zvláštním hlasem, je trvalý trend...“

[Ruland, Bradbury, 44]

Přestože později milenianistické představy slábly a nad touto představou *souboje* vítězila druhá, praktičtější stránka života osadníků — důraz na obchod a soběstačnost —, tento kosmogonický prvek výjimečnosti z myšlení Američanů nikdy zcela nevymizel a stal se jeho trvalou výbavou, bez které nejsme schopni vysvětlit celé systémy myšlenek a jevů amerického života. Soustředěnost na obsah a styl vlastního života a na jeho makrokosmický dosah je hlavním rysem, který provází myšlení Američanů již od probuzení jejich intelektuálního života. Bezesporu nejvýznamnější postavou tohoto probuzení byl Jonathan Edwards.

Edwards absolvoval Yaleský teologického institut, jejíž knihovna počtem a výběrem knih dovezených z Evropy předčila všechny tehdejší americké veřejné knihovny. Zde mohl Edwards studovat to, co se k jeho vrstevníkům v jiných sídlech Nové Anglie mohlo dostat jen ztěží. Tak už ve věku čerstvé dospělosti měl přečten klasický filozofický kánon i knihy relativně nových autorů — Johna Locka, Issaca Newtona a dalších.

Gnozeologie 17. století si za sebou vláčela díky své metafyzické výstavbě nepříjemný antipod — skepticismus —, který se stal trvalým doplňkem veškerého filozofického myšlení, navazujícího na novověk. Edwards se gnozeologii už ve svých ranných spisech pokoušel přeformulovat tak, aby byla v souladu s teologickým vhladem a důvěryhodností Boha. Vychází z Lockova díla (především z *Eseje o lidském rozumu*), využívá jeho důrazu na mysl člověka, ale některé jeho intence přeformulovává. Pohlíží na Locka jako na antimaterialistu, přičemž primární kvality věcí považuje za přirozené projevy atomů, které jsou energetickými body, Božím úsilím. Lidé se tak ve své zkušenosti a v poznání střetávají se samotným Bohem. Bůh je nevyčerpitelná realita.

Ve svém druhém období, jejíž výsledkem je kniha *Náboženská hnutí mysli*, se snaží skloubit „přirozené“ poznání člověka lockovského pojetí s kalvinistickou představou Boží milosti. Předpokládá, že milost je odhalována nikoli kognitivním pochopením či intelektuálním poznáním, nýbrž afekty, hnutími mysli — v pocitech, emocích a impulsech k jednání<sup>4</sup>.

V Lockově představě je zřetelně cítit novověká propast mezi subjektem a objektem poznání, kterou se Edwards rozhoduje překročit. Překračuje ji svým přesvědčením, že ideje smyslového vnímání a ideje reflexe způsobují **zkušenost**, jež se odehrává v mysli člověka. Vnější svět existuje v mysli Boha a je ve své podstatě mentální. Je to v souladu s Edwardsovým dřívějším názorem, že mysl a fyzikální svět jsou totožný, pouze jiným způsobem organizovaný materiál. Smyslové poznání stejně jako reflexivní poznání je přímé. Neexistuje zde zprostředkující medium. Teprve ve chvíli, kdy se objevuje idea reflexe, je pro člověka smysluplné uvažovat zpětně i o ideji smyslového vnímání a tento složitý proces, který zároveň ubíhá dopředu a zároveň se vrací ke svému výchozímu bodu, je onou dodnes těžko polapitelnou zkušeností, jež se později stane základním kamenem, ale zároveň zdrojem nesnázi pragmatismu.

Každé pochopení nějaké ideje motivuje člověka k jednání. U člověka v přirozeném stavu (*natural man* — přirozený ve významu nenavštívený Boží milostí, hříšník) je motivace sobecká, vede pouze k sebeuspokojení svých potřeb. Celý svět je poznáván z úhlu pohledu poznávajícího, je pokřiven tímto východiskem. Teprve poté, co Bůh člověka obdaří milostí, si dotyčný začne uvědomovat své nevýznamné místo v řádu věcí. Tento zásah je nadpřirozený. Poznávající se teprve nyní chápe do té doby nepocíťovaných (nadpřirozených) idejí, které mu umožňují vnímat svět novým, spirituálním způsobem.

Edwardsovu pozici nazývá Kuklick „experimentálním kalvinismem“, jehož centrální doktrínou je, že ve zkušenosti je dosahováno nadpřirozeného. V Lockově pojetí je mysl pasivní substance, pro Edwardse naopak aktivní. Je vybavena schopností, která systematizuje obraz poznávaného. Milost výrazně zasahuje do lidského poznání, neboť poskytuje mysli nadpřirozenou možnost rekonstruovat božský řád. Hříšník je takový svět schopen poznat (Bible, texty inspirované Bohem), ale pouze pojmově [notional knowledge], ovšem teprve „chápací poznání“ [apprehensive knowledge] vede k odlišnému jednání, k jiné praxi! Lidé obdaření milostí poznávají, že příroda je zhmotnělý Duch [Spirit]. Proto křesťané prožívají svět odlišně. Jejich svět a svět lidí v přirozeném stavu je naprosto rozdílný, byť „materiální“ podstata zůstává nezměněna. [Kuklick, 16–20]

Nepřítomnost milosti má tedy vliv i na **praxi**. Hříšníkovo jednání nevede ke správným činům. Volby lidí v přirozeném stavu jsou neúčinné nebo působí negativně v případě, kdy si lidé nedokáží uvědomit náležitou kauzální spojitost, jelikož nejsou schopni vnímat celý Boží řád. Lidé se mohou pohybovat pouze v nexu „příležitostné kauzality“, tedy jejich jednání povedou k zamýšleným cílům pouze tehdy, setkají-li se s řádem příčin a následků, který stanovil Bůh. [Kuklick, 20–24]

Vedle znovu oživené síly kauzality, která se v tomto pojetí váže na dva řády věcí — Boží a přirozený —, zde opět nacházíme důraz na praxi. Tento

---

4 Právě zde spatřuji zdroj skutečnosti, že Bainova maxima: přesvědčení znamená připravenost jednat; v Anglii téměř zapadla, zatímco v USA se jí díky pragmatismu dostalo náležitého využití. Edwards důrazem na pocity a impulsy k jednání tuto pragmatickou cestu předpřipravil. Máme dokonce zprávy o tom, že Pierce skrze vliv svého otce znal velmi dobře Edwardsovu filozofii. Viz [Mounce, 6 – 7].



aspekt víry, její projev v běžném životě a její praktický dopad na něj — původně iniciovaný představou gigantického kosmogonického soubojem Boha se Satanem, jehož součástí byly každodenní činy puritánů — na dlouho odvrátil americký intelektuální život od pouhého teoretické myšlení a soustředil jej na jeho praktický účinek. Zde opět můžeme hledat jeden ze silných prazdrojů pragmatismu.

Edwards byl zakladatelskou postavou nejen na poli filozofickém. Svědčí o tom fakt, že si jeho významu povšimli mnozí. Tak na příklad Ruland s Bradburym poznamenávají, že se Edwards vedle teologického pohledu a své snahy oslabit deismus britského empirismu obrací k subjektivní zkušenosti člověka. Cf. [Ruland, Bradbury, 51] Ta se později stane východiskem pro zásadní směry amerického myšlení. Důraz na **potřebu metafor**, skrze které zpracováváme vlastní zkušenost je další motiv, jenž později sehraje v americkém myšlení velmi důležitou roli při formování transcendentalismu, jenž následně ovlivní i pragmatismus a zakóduje určité mýto-poetické zdroje, které v omezené míře budou důležité i pro Rortyho neopragmatismus.

### 1.3 Politická teorie, americké osvícenství

V době kdy sílil vliv Edwardsovy filozofie docházelo k velkým pohybům ve smýšlení přistěhovalců. Sítilo odcizení politice anglické koruny na jedné straně a na straně druhé postupně vzrůstala touha po nezávislosti. Tato zvláštní koincidence dala vzniknout druhé větvi amerického stylu myšlení, jehož jinakost se snaží Kuklick podtrhnout tím, že jej nazývá „politickou teorií“ a odděluje jej tak od tzv. „politické filozofie“, která vychází ze systémů navazujících na dílo Edwardse.

Válka za nezávislost měla své kořeny již v 30. letech 18. století, kdy nespokojenost pozvolna narůstala, přesto jen velmi málo lidí, kteří měli vyšší vzdělání anebo široký kulturní rozhled, bylo ve svých úvahách schopno zajít dále než k halasným protestům. Čas měl teprve dozrát. Muselo nejdříve dojít ke kongruenci neobratných kroků anglického parlamentu a vlády s nepříznivými událostmi na amerických územích, aby se záležitosti zradikalizovaly natolik, že osvícenší vzdělanci mohli představit své myšlenky a ujmout se role Otců-zakladatelů. Muselo dojít ke zvýšení cla na dovoz melasy (1733), který omezil již tak slabý námořní obchod severních kolonií, ke schválení zákona o obchodu s cukrem (1764), k nárůstu dluhů plantážníků z jihu u londýnských obchodních domů a k zákazu platit dluhy papírovými penězi (po r. 1750), k zastavení záboru dalších území, aby se západní území nedostali z pod kontroly britské říše (1763), ke vzrůstu nespokojenosti s postavením britskou správou podporované anglikánské církve, jež omezovala práva mnoha amerických církví a náboženských sekt.

Kuklick, podobně jako Navis se Steele Commangerem či Tindallem a Shim se zmiňují ještě o jedné důležité záležitosti, která podpořila oddělení amerických kolonií od říše Britské koruny. Jednalo se o velmi výraznou disproporci mezi politickou realitou, která vládla v tehdejší Velké Británii, kde byly omezeny dříve vybojované demokratické výsady (např. posílení vlivu anglické koruny na úkor vlivu Dolní a Horní sněmovny), a mezi rozpoložením amerického obyvatelstva, které bylo výrazně ovlivněno republikánskými myšlenkami. Cf. [Kuklick, 28–29] či [Navis, Steele Commanger, 58–59, 65], [Tindallem, Shim, 94]

Otcové zakladatelé — Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, George Mason, James Madison, John Adams a další — vycházeli ve svém úsilí z jiných teologických zdrojů než představitelé teologických institutů a jejich následovníci. Jejich výzbrojí byl deismus. Božský hodinář sestavil svůj stroj, v některých verzích této představy jej jednou za čas poopravil, ale prostor pozemského života zůstával v péči lidí. To byl také důvod, proč se tak snadno celý tento proud často odlišných myslitelů dokázal zradikalizovat a vytvořit intelektuální základnu pro boj za nezávislost amerických kolonií.

Máme-li porovnat Otce zakladatele s intelektuálním hnutím „Nové teologie“, jež se nabalilo na učení Jonathana Edwardse, pak můžeme říct, že Otcové navázali na učení Johna Locka a na novověký způsob myšlení přímo a méně tvořivě. Mimo jiné zachovali liberálně-mechanistický pohled na člověka jako jedince. Teistický pohled na člověka jako součást božího společenství byla vytlačena deistickou metafyzikou *přirozených práv člověka*. Takto pojatý jedinec vstupuje do světa s (později se ukázalo, že velmi těžko definovatelnými)

přirozenými právy a ze své vlastní vůle společně s ostatními jedinci vytváří společnost (teorie společenské smlouvy). Celá nová koncepce člověka a pojetí jeho práv mohly být zachovány pouze za předpokladu, že jsou deklarována a obhájena práva politická. To se také stalo hlavní inspirací a původním východiskem druhého výrazného výhonku amerického myšlení, který se ukázal být pro politickou praxi podstatně důležitější než politické úvahy následovníků Edwardse. Edwardsiáni nevycházeli ve své politické filozofii z reálného politiky, nýbrž z pojmů odvozených z celkové metafyzické představy pojetí člověka a jeho vztahu k Bohu. Otázka po vzájemném vztahu člověka a Boha ovlivňovala jak problémy gnozeologické, tak politické. Pokoušeli se přizpůsobit politickou praxi vlastním náboženským, později filozofickým východiskům. Ty však pro Otce zakladatele nebyly důležité, neboť se jim zdálo, že nejsou v dané situaci použitelné.

Proto se v rámci americké filozofie vytvořily dva velmi rozdílné filozofické žánry. Na jedné straně propracovaná a dlouhá pojednání o možnostech lidského poznání a o jeho vztahu k entitě, která ho přesahuje a určuje, na straně druhé brilantní esejistické texty kratšího rozsahu o vládě, o moci, o právech člověka, která mohou být prakticky chráněna pouze v politicky svobodném prostoru (Např.: Paineův *Zdravý rozumu* /*Common sense* //1776/, Jaffersonovy *Poznámky o státě Virginie* /*Notes of the State of Virginia* //1781/, Hamiltonovy, Madisonovy a Jayovy *Listy federalistů* /*The Federalist Papers* //1787/ či Adamsova *A Defense of the Obrana konstituce vlády Spojených států amerických* /*Constitution of the Government of the Unite States of America* //1787-88/).

Dva rozdílné styly myšlení, které vytvářejí hranice v nichž se pohybuje americká filozofie a potažmo i velká část americké společnosti, si můžeme dokumentovat na příkladu Benjamina Franklina, který během svého intelektuálního vývoje prošel oběma proudy. V roce 1725, ve svých devatenácti letech, napsal spis *Pojednání o svobodě a nutnosti, o libosti a bolesti* (*Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain*), který je svým námětem i stylem velmi blízký Edwardsově *Svoboda vůle* (*Freedom of the Wil*)(1754).

Podle Franklina byl svět stvořen všemocným, dobrým a přemoudrým tvůrcem. Všechny události, včetně lidského jednání, musí být analyzovány kauzálně. Svoboda existuje, ale nesmíme si ji představovat jako neodvozenost. Lidské jednání je stejně svobodné jako tělo, je svobodné jen v těch mezích, které jsou stanoveny přirozeností. Vše je svázáno řádem, který univerzu vtiskl jeho tvůrce. Člověk ve skutečnosti ani nečiní zlo, ani netrpí. "Zlo" a "utrpení" v běžném slova smyslu existují, ale jen díky lidským chybám v odhadu důsledků jejich rozhodnutí. Atd. atd.

Na přelomu 20. a 30. let 18. století se však od svého *Pojednání*... Franklin odvrací. Ve známé *Autobiografii* vzpomíná na své první dílo a tvrdí, že mu nepřineslo útěchu při pomyšlení na špatné zacházení, které se mu dostalo od mnoha lidí během let jeho dospívání. "Doktrína determinismu sice může být pravdivá, ale není příliš *užitečná*." (Citováno podle [Kuklick, 37]; kurzíva přidána) Kuklick k tomu podotýká:

"... Když se Franklin ve zralém věku zabývá otázkou lidské libosti a bolesti, soustředí se na kulturu, v níž je člověk pevně zasazen jako lidská osoba. Filozofický diskurz se stává podřízený sociální praxi, která je způsobem porozumění lidské danosti. A tak se raději věnuje politice, přestože jeho politické spisy jsou více fragmentární než jeho rané pokusy

v metafyzice. Ovšem právě Franklinův smysl pro odlišnost obou stylů uvažování o světě vyznačuje důležité odloučení v historii americké filozofie..." [Kuklick, 37]<sup>5</sup>

To však neznamená, že by se své osobní metafyziky Franklin vzdal. Jak poznamenává K. Vorovka, Franklin u sebe celý život nosil jako filozofický talisman opis pravidel chování, jež ve dvaadvaceti letech sepsal pro okruh přátel zvaný Junto a jejichž součástí je zvláštní polyteistické vyznání. Cf. [Vorovka, 35]

Politické názory a mýty Otců zakladatelů — např. Jeffersonovy i Franklinovy — velmi výrazně ovlivňují myšlení mnoha filozofů, mezi něž můžeme počítat i Rortyho. Také u nich totiž spatřujeme důraz na *podřízení filozofického diskurzu konkrétní sociální praxi*, která stanovuje praktické vymezení danosti člověka. „Přirozená práva člověka“ (o jejichž „přirozenosti“ se sice dnes již pochybuje, přesto však dál zůstávají důležitou součástí systému našich přesvědčení) je možné bránit jen v politicky svobodném, demokratickém prostoru. Tento názor se objevuje zvěčněný dokonce už v názvu jedné Rortyho důležité eseje *Přednost demokracie před filozofií (The Priority of Democracy to Philosophy)*. Cf. [Rorty 1990, 279 – 302]

Mezi některými moderními americkými filozofy a přesvědčeními amerických osvícenců můžeme skutečně shledat velké podobnosti. Také Richard Rorty, následuje Franklina, nás vyzývá, abychom si nejnvtirnější zdroje svých přesvědčení, ať už jsou jimi Bible či texty osvícenců nebo třeba texty jakýchsi zvláštních polyteistických vyznání, nechávali pro sebe. A to proto, abychom nebránili konverzaci, jedině z níž může vzejít politický souhlas, který je pro náš společenský život tím nejcennějším. Podle Rortyho má každý svůj zdroj „pravdy“, zdroj nejnvtirnějších přesvědčení, ke kterým se však nemůže v diskusi s ostatními spoluobčany odkazovat. Činil-li by tak, odkazoval by se k něčemu, co ostatní — vzhledem ke svým vlastním nejnvtirnějším přesvědčením — mohou jen těžko sdílet. Cf. [Rorty 1999, 173 – 174]

Tento *kritický odstup k prezentování toho nejautentičtějšího* je čímsi, co prostoupilo velkou část běžného politického smýšlení v USA. Táhne se od dob Otců zakladatelů až po dnešní velké demonstrace homosexuálních párů, toužících po zrovnoprávnění s páry heterosexuálními, či po demonstrace žen, bránících své právo rozhodnout se v otázce potratu svého nenarozeného dítěte.

---

5 "... When considering question of human pleasure and pain, the mature Franklin looked to the culture in which he was embedded as a human person. Philosophical discourse became subordinate to social practice as a way of understanding the human predicament. He also went on to a career in politics, although his actual writing on political theory was even more fragmented than earlier efforts in metaphysics. But Franklin's sense of the distinction between the two styles of thinking about the world marked an important disjunction in the history of philosophy in America..."

## 1.4 Nová teologie

Kolem díla Jonathana Edwardse se na východě USA utvořila skupina duchovních. Toto hnutí bylo později nazváno „Nová teologie“ (New Divinity). Pomocí daleko rozvinutějším prostředkům racionální argumentace začali její představitelé postupně vytlačovat „staré kalvinisty“ z postů na teologických institutech. Většina děl těchto myslitelů jen nepatrně rozvíjela myšlenky svého předchůdce. Přesto se několika z nich podařilo přinést jisté nové pohledy, které původní edwardsiánskou metafyziku posunuly novými směry.

Jedním z nich byl John Witherspoon, který byl od roku 1768 prezidentem Colledge of New Jersey. Mimo jiné zde můžeme zaznamenávat i pomalý nárůst významu vysokých škol, které byly zpočátku pod vlivem velkých teologů. Witherspoon pocházel ze Skotska a snad i tento fakt měl vliv na jeho výrazné překročení edwardsiánského kánonu. Byl to právě on, kdo do amerického myšlení uvedl představitele skotského realismu (Hutchenson, Reid, Stewart) a tím omezil nebezpečí skepticismu, ke kterému vybízela tradice novověkého empirismu. Dá se říci, že o půl století později našel Witherspoon pro boj se skepticismem jednodušší a elegantnější nástroj, než jaký měl po ruce Edwards. (I Edwards se snažil, jak jsme výše viděli, čelit nebezpečí skepticismu vyplývající z Lockova díla.) Tak byl do amerického myšlení uveden filozofický rámec, který umožnil pojímat vnímané objekty jako přítomné v mysli, jako objekty, které nejsou od mysli odděleny zprostředkovatelskými idejemi. (K tematice skotského realismu se ještě později vrátíme v souvislosti s prvními představiteli univerzitní filozofie.)

Do tradice reprezentované „Novou teologií“ přinesla další výrazný prvek vůdčí postava teologického institutu v New Haven a pozdější první profesor teologie na Yaleské univerzitě Nathaniel W. Taylor. Jeho a myšlenky jeho kolegů byly o něco později pojmenovány „taylorismus“. Přes zájem skotského realismu o psychologii se Taylor dostal k problému pojmu, pomocí nichž popisujeme svět. Teologická analýza pro něj začínala prozkoumáním a definicí významů slov. Definice jsou lidskou záležitostí, ale stanovené významy vytvářejí inferenční síť, na základě které můžeme zjišťovat identitu či naopak rozporuplnost významů, a tak je zpřesňovat. Jelikož na nás podle skotské tradice působí vnější objekty přímo a tato působení vytvářejí naše koncepty, které pomocí práce s jazykem zpřesňujeme, dozvídáme se tak něco o struktuře řádu univerza. Pro Taylora existuje mezi lidským jazykem a strukturou světa izomorfie, která velmi připomíná chudší sestru z Wittgensteinova *Tractatu*... Přestože jednoznačnost této izomorfie bude později zatemněna, jelikož se skotský realismus pod tlakem německé idealistické filozofie postupně vytratí, můžeme poprvé v průběhu vývoje americké filozofie v „taylorismu“ spatřit důraz na fakt, že *jazyk ovlivňuje naše poznání*. Je to důraz, jenž se znovu objeví o několik let později v Emersonově a Bushnellově filozofii, o padesát let později v díle Ch. S. Pierce, v doktrínách pragmatismu a nakonec během velké renesance této tematiky uvnitř proudu analytické filozofie v 50.–70. letech 20. století, kdy dojde k tzv. „obratu k jazyku“ (Lingvistic Turn). Mnozí možná namítnou, že základní impulsy tohoto obratu byly napájeny z evropských zdrojů (Wittgenstein, Austin, Carnap, částečně Heidegger). Ať už je to jakkoli (příčemž se nedomnívám, že mapa ovlivnění by mohla být tak jednoduchá), evropské inspirace našly v Americe půdu předem dobře připravenou.

Příklad Witherspoonův i Taylorův nás upomíná ještě na další fakt. Výuka přípravy duchovních se postupně profilovala ve vysokoškolskou disciplínu – teologii. Tento proces byl urychlen spory, zpočátku mezi „starými kalvinisty“ a „Novou teologií“, později mezi těmito dvěma skupinami a unitáři. Tato okolnost zdynamizovala vznikání teologických fakult a kateder. Spor mezi výše zmíněnými skupinami vyvrcholil na počátku devatenáctého století ovládnutím Harvardské univerzity unitáři. Ostatní dvě skupiny cítily ohrožení výchovy duchovních. To byl jeden z hlavních důvodů, proč představitelé „Nové teologie“ založili roku 1808 v Andoveru vyšší teologickou školu, tzv. Andoverský teologický seminář (Andover Theological Seminary). O pár let později na to unitářský Harvard reagoval založením teologické fakulty.

Vyústění tohoto sporu jen podpořilo širší tendenci k rozvíjení vysokých škol a univerzit a postupnému posilování jejich společenského významu, který plynul z rychlého rozvoje některých odvětví, zpočátku především práv a lékařství. Tak se utvářel společenský tlak, který na přelomu 18. a 19. století vedl k masivnímu zakládání fakult a kateder těchto oborů. S otázkou vzniku nových fakult se v první třetině 19. století přirozeně spojila i otázka vzniku fakult teologických. Vždyť co je důležitějšího než nesmrtelnost duše? argumentovali duchovní.

Tato změna ve struktuře univerzit a vysokých škol vedla ze sociologického hlediska k velmi zajímavým přesunům. Vznikem teologických fakult a kateder došlo k rychlé profesionalizaci studia, které se postupně odtrhávalo od každodenní pastorské praxe. Tím se podle Kuklicka narušilo společenské pojivo, které od dob Puritánských otců tmelilo velmi různorodou americkou společnost. Čím více se teologové uzavírali ve své vědě, tím více se jejich význam zmenšoval, až v poslední třetině 19. století jejich sociální funkci morální a intelektuální autority převzali filozofové. Cf. [Kuklick, 51, 58–59]

## 1.5 Vznik univerzitní filozofie

V samotném konci osmnáctého století se filozofie jako samostatný předmět začala poprvé vyučovat na Princetonské univerzitě. Příčinou této změny byla skutečnost, že se zdejší duchovní chtěli alespoň částečně osvobodit od, v té době již zastaralých a příliš omezujících, dogmat „Nové teologie“. Obecně byly vysoké školy a univerzity nejpříznivějším místem, kde se mohlo dařit spekulativnímu myšlení relativně osvobozenému od dohledu náboženských autorit. Během první třetiny 19. století se katedry filozofie začaly rozmáhat a to nejen na starých východních univerzitách, nýbrž také na těch nově vznikajících na jihu a středozápadě USA.

Zpočátku však výuka filozofie sloužila především k účelům morální výchovy studentů. Tento předmět se původně nestaral o otázky jako je porozumění existenci či bytí, porozumění univerzu, ale spíše o socializaci. To bylo důvodem počáteční nízké kvality filozofie a faktu, že v USA byly tištěny pouze skripta a sylaby. Cf. [Kuklick, 58–59] Teprve ve dvacátých letech se začaly stydlivě objevovat americké filozofické knihy. (Dlouho osamocená původní kniha *Základy logiky /Elements of Logic/* prvního amerického profesora filozofie Leviho Hedge byla vytištěna roku 1816.) Přílišná didaktičnost úvodní fáze vývoje univerzitní filozofie v USA vedla k její dlouhé závislosti na zaoceánských zdrojích, zpočátku anglických a skotských a později německých.

Jak jsme se už zmínili, byl to Skot John Witherspoon, kdo poprvé na americké půdě představil a uvedl do oběhu skotský realismus Hutchesona, Reida, Stewarta. Brzy poté se ve zkrácených verzích, připravených americkými profesory filozofie, objevila hlavní díla těchto filozofů (Reid: *Eseje o intelektuálních a aktivních silách /Essays on the Intellectual and Active Powers/*, Stewart: *Filozofie a lidská mysl /Philosophy and the Human Mind /*). Výše jsme již poznamenali, že americká půda byla díky svému duchovnímu prostředí a vlivu hluboké zbožnosti daleko více otevřena názoru, že data zkušenosti nejsou idejemi. Pro Skoty byla smyslová data a percepce přímým spojením s okolním světem. O něčem podobném přemýšlel již Edwards, pro kterého byly smyslové kvality energetickými body božího stvoření, s nimiž se člověk ve své zkušenosti setkával přímo. Ostatně čtení Locka bylo na americké pevnině vždy pozorné a kritické. Američané měli povětšinou za to, že „si mýlil zvolit prezencionalismus, ale omylem zvolil reprezentacionalismus“. Cf. [Kuklick, 60]

S příchodem Skotů na americkou půdu mizí pro velkou část tamějších filozofů problém dvojznačnosti a nebezpečí, kterým je vystavoval Locke. Substance není oddělitelná od smyslových kvalit, které na nás působí, a proto zakoušíme objekty přímo. V poznání se spojuje smyslové vnímání s percepcí tak, že pocity zprostředkované příslušnými smysly vedou percepci, která odhaluje původní objekt. Linie harvardských profesorů filozofie Hedge, Wolker, Bowen tento kánon ustaluje. Svět je to, jak se nám jeví v mysli. Ta je sice vybavena pojmy, ty však nezprostředkovávají svět, v naší mysli jej zdvojují tak, jak ve své podstatě je.

V té době již první američtí studenti dokončují své doktoráty z filozofie na evropských univerzitách. Ti, kteří studovali v německých zemích odtud přivážejí německý idealismus. Nejdříve nepřehlédnutelného Kanta a později jim v některých ohledech bližšího Hegela.

Kant vzbudil na amerických univerzitách velký zájem, jeho kopernikánský obrat byl pro Američany stejně geniální jako pro jejich evropské kolegy, nicméně velké rozpaky vzbudil rozpor mezi kategoriemi rozvažování, které pracovaly s fenomény, a principy rozumu, které jako by měly tendenci ovládat noumenony. Lidé sice nemohou poznat Boha, rozum však může (byť v omezené míře) garantovat víru v něho. To bylo matoucí. Američané si proto Kanta zpracovali svým vlastním čtením. Vnímali Locka jako toho, kdo, je-li opraven základními postuláty skotského realismu, anticipoval vše, co bylo v Kantovi správné.

„... Locke tvrdil, že poznání přichází skrze zkušenost. Ale zatímco trval na tom, že zkušenost je zdrojem našeho poznání, nikdy skutečně nevěřil, že poznání přichází pouze skrze zkušenost; nebyl tak skeptický jako Hume. Pro Locka a pro Skoty, říkali Američané, byla mysl prostředkem nebo cestou poznání. Její aktivní přirozenost tvarovala zkušenost tak, aby poskytla poznání<sup>6</sup>. Kant správně tvrdil, že ačkoli poznání začíná zkušeností, nemůže být odvozeno pouze z ní. Ale Locke toto řekl první. Kant pak mylně předpokládal, že lidský pojmový aparát je aplikován pouze na fenomény. Skotové ukázali, že tento aparát poskytuje poznání světa takového, jaký skutečně je...“

[Kuklick, 64]<sup>7</sup>

Skotský filozof William Hamilton vytvořil syntézu Kanta a skotského realismu a, jelikož byly jeho spisy v Americe lehce dostupné, ovlivnil mnohé z významných filozofů druhé třetiny 19. století, jakými byli např. McCosh, Porter, Bowen. Podle Hamiltona noumenální musí sice zůstat v podstatě nepoznané, ale v poznání spolu poznané a nepoznané koexistuje. To, co je poznatelné jsou skutečně fenomény. Avšak ty jsou následky, jejichž příčinami byly noumenony. Primární kvality jsou pouhé účinky noumenonů a teprve sekundární kvality jsou podstatně spojeny s vědomím. Díky kauzálnímu vztahu mezi noumenony a fenomény však poznáváme skutečně objekty přímo, i když se nesmíme domnívat, že jsme je poznaly takové, jaké jsou, jako „věci o sobě“. „Věc o sobě“ nám sice i zde zůstává z principu nepoznatelná, ale jsme stále v přímém styku se světem a jsme jej proto schopni poznat na základě odvození příčin (noumenonů) z následků (fenoménů).

Kantova jednota transcendentální apercepce prožitou zkušenost zasazovala do představy celkové zkušenosti. Přemýšlet o světě objektů pro něj znamenalo postulovat fakt, jakým je svět skládající se z objektů. Poznání, aby se mohlo dovršit, formálně předpokládá jednotu transcendentální apercepce. Pro některé z Kantových německých následovníků však tuto jednotu nebylo nutné pouze předpokládat, byla pro ně přímo evidentní a poznatelná. V takové jednotě pak zanikl i rozdíl mezi „věci pro nás“ a „věci o sobě“.

Tento proces kulminoval v díle G. W. F. Hegela. Jeho absolutní duch se odhaluje v čase, jednotlivá stádia dějin posouvají lidskou mysl blíže k duchu

---

6 Již zde můžeme vystopovat intuici, která se o padesát let později stane základní premisou pragmatismu — mysl je aktivní. Ještě o něco později mysl bude Jamesem i Deweyem zpochybněna, nicméně primární zkušenost v její selekci, přesouvání pozornosti, zachovávání kontinuity zůstane aktivní.

7 "... Locke argued that knowledge came through experience. But while maintaining experience as the source of knowledge, Locke did not believe that knowledge came only from experience; he was not sceptical like Hume. For Locke and the Scots, said Americans, the mind was the vehicle or avenue of knowledge. Its active nature shaped experience to furnish knowledge. Kant rightly stated that although knowledge began with experience, knowledge did not derive solely from experience. But Locke said it first. Kant then wrongly assumed that the human conceptual apparatus applied only to the phenomenal. The Scots showed that this apparatus afforded knowledge of the world as it was..."



absolutnímu. V časové zkušenosti národní kultury rostou a vyjadřují vyšší, bohatší a komplexnější vědomí. Poznání náhle není statické, nechce poznat již předem danou strukturu bytí, ale zachycovat stádia nastávání tak dlouho dokud se manifestace a sebeuvědomění absolutního ducha nedovrší.

Dlouhá léta sloužil Hamilton Američanům mimo jiné také jako studená sprcha na všechny absolutní idealismus, který by mohl ztotožnit Boha s univerzem. Mohl tak působit proto, že omezil možnosti rozumu. Rozum v jeho systému nedosáhne až k samotným noumenonům, je omezen, byť je stále přímo spjat se světem. S rozvojem věd však mezi americkými teology a filozofy roste znepokojení nad možností, že spojnice mezi dualismem mysli a hmoty, která byla přítomna v Hamiltonově představě, bude zničena a skrze takto upravený realismus bude otevřena brána materialismu. Tato možnost, jak se později ukázalo, byla pro Američany ještě méně přijatelná než potřeba začít koketovat se zeslabenými verzemi absolutního idealismu. Pod tlakem mnoha událostí se Hegel nakonec protlačil do americké filozofie a našel zde v 80. letech své dva velké pokračovatele Josiaha Royce a mladého Johna Deweye. [Kuklick, 71–72]

## 1.6 Myslitelé mimo univerzity

Zatímco v druhé třetině devatenáctého století univerzitní a teologické kruhy stavěli na základech skotského realismu, objevily se nové přístupy, prosazované jedinci, kteří buď stáli zcela mimo toto prostředí anebo — jako tomu bylo v případě Jamese Marshe, prezidenta Vermontské univerzity — byli výjimkou, takže jejich názory recipovali především lidé zvenčí. Právě oni zdynamizovali proces vývoje filozofie a daleko radikálněji do něj vnesli prvek německého idealismu. Jejich kreativní myšlení si dlouho hledalo oporu u vzdělané veřejnosti spíše než u kolegů z univerzit a institutů. Tomu také odpovídaly prostředky, jimiž se k veřejnosti obraceli.

Právě v této době opět ožil žánr, který měl tak velký úspěch v době Otců zakladatelů a který má dodnes významné místo v americké odborné literatuře — esej<sup>8</sup>. Dalším prostředkem byly veřejné přednášky, které v té době získaly takový ohlas, že byla vytvořena nová kulturní instituce — tzv. lycea — speciální přednášková střediska s velkými veřejnými knihovnami. Právě v takových střediscích se mohli uplatnit lidé Emersonova či Bushnellova naturelu, kteří ve svých vystoupeních dokázali využít prvků kázání, k němuž Američané tradičně lnou, ale zároveň své projevy zbavili dogmat a prodchnuli je nejnovějšími vlivy svobodného myšlení. Vzniku lyceí napomáhal i fakt, že se opět objevila témata, která lidé široce diskutovali — otroctví, pravidla správného života, vztah jedince a společnosti. To se odehrávalo v době, kdy se duchovní a teologové stahovali ze společnosti a uzavírali se v teologických problémech a jejich společenská autorita se tak zmenšovala. A byla to právě lycea, která uvolněný prostor vyplnila, neboť řešila problém nedostatečné komunikace.

James Marsh byl významný především tím, že díky němu vyšly Coleridgovy *Opory reflexe (Aids to Reflection)* už v roce 1829, čtyři roky po jejich prvním vydání v Anglii. Během svých teologických studií zažil Marsh trpké rozčarování nad individualismem, který byl podle něj plodem britského empirismu a který postupně ničil soužití věřících. Kantův transcendentální idealismus, jehož zjednodušenou romantickou verzi Coleridge poskytl, se mu zdál být dobrým lékem. *Rozvažování* pracovalo se smyslovým, empirickým poznáním — tedy nedocházelo k odtržení od každodenních potřeb, ale zároveň zde byl *rozum*, který člověku poskytoval vhled „za přírodu“, do sféry ducha odkud nejen svět, ale pravda a morálka povstávají. (Opozice *rozvažování* a *rozumu* se na dlouhá léta ukázala být pro americkou filozofii velmi plodná.) Kantovu představu rozumu vybavil učením o milosti. Jedině díky boží milosti můžeme praktický rozum natolik osvobodit od tělesného, že se jím odhalovaná morálka a jím odhalované povinnosti zcela oprostí od vlivu smyslovosti. Poté spekulativní a praktické splyne a rozum se ukáže být nerozděleným, neboť oba pak budou odkazovat ke zdroji za sférou přírody. Marsh zde není zcela originální, neboť postupuje podobně jako Edwards a jeho následovníci, jen učení o milosti uplatňuje na nový filozofický aparát. Podstatnější na jeho učení je jeho pohled na jazyk, který je ovlivněn pozorností, jakou tomuto tématu věnovali romantici. Struktura jazyka odráží jak lidskou mysl, tak svět, a proto je člověk skrze něj propojen se svým okolím. (Vzpomeňme jen na Wordsworthovu teorii "přírozeného jazyka" [the real language of nature]. Cf. [Abrams, 121 - 122]).

---

8 Vezměme v úvahu dosah tohoto žánru. Většina knih nejen R. Rortyho, ale i dalších velkých amerických filozofů (např. Quina, Sellarse, Davidsona atd.), jsou ve své podstatě sborníky esejů.

Jazyk vypovídající o fyzikálních objektech proniká do duchovního světa, mluví o něm, ale je figurativní. Skutečná podstata nemůže být pochopena v jeho doslovném smyslu. To jsou témata, která do svého systému vkomponuje R. W. Emerson a představí je širší veřejnosti zpracované dokonalou výřečností.

Přibližně ve stejné době jako Emerson se tématu jazyka chopil další z těch, co stály mimo oficiální intelektuální kruhy – Horace Bushnell. Na rozdíl Emersona či pozdějších saintlouiských hegelianů se nevyčlenil z těchto kruhů vlastní volbou. Chtěl se stát profesorem duchovní [moral] filozofie, ale v rozhodujících momentech svého života neměl dostatek štěstí a snad i trpělivosti. Na druhou stranu se stal jedním z nejuznávanějších řečníků své doby. Dokonce byl jedním z těch, s nimiž zašla na přelomu 60. a 70. let sláva přednáškových lyceí. Ke konci čtyřicátých let si prožil několik měsíců velkého vnitřního nepokoje a nespokojenosti, jež vyústily ve zformulování základních obrysů jeho filozofie. Podle Bushnella se nekonečný Bůh musí ve vztahu k nám projevovat v konečném. To má ale za následek, že se nikdy neprojevuje dokonale jasně. Jeho zprávy tak musejí být zákonitě obrazné a to platí také v případě jím inspirovaných textů – především v případě Bible. V roce 1849 vydává svoji patrně nejinspirativnější práci *Úvodní úvaha o jazyce (Preliminary Dissertation on Language)*. Zde rozvíjí myšlenky svého učitele biblické kritiky Gibbse z Teologického institutu v Yale, že jazyk, kterým pojednáváme o světě fyzikálních objektů, vypovídá ještě o jiné skutečnosti, je analogií duchovní podstaty světa. Bushnell jde ještě hlouběji a tvrdí, že LOGOS světa koresponduje s LOGEM lidského rozumu. Principiální nepoznatelnost tedy není možná. „Doslovný jazyk“, tzn. jazyk fyzikální reality nám poskytuje obrazy, kterými jsme schopni proniknout až do sféry ducha, k Bohu. Tato vlastnost jazyka, jeho schopnost vztáhnout k sobě přírodu a ducha, propůjčuje vědě nové ocenění. Věda nám neslouží pouze k tomu, abychom snadněji a efektivněji obydli tento svět, je potřebná také proto, aby nám, pozná-li řádně zákony platící mezi objekty fyzikálního světa, poskytla nástroje k odhalení duchovních pravd.

V následující kapitole se budeme věnovat Emersonovi, který témata zvýrazněná Marshem a Bushnellem ještě více prohloubil a propojil s dalšími myšlenkami, takže vytvořil patrně první originální americký systém myšlení – *transcendentalismus*. Než se však posuneme dále, všimněme si ještě jednou, jak se od dob N. W. Taylora americkou filozofií neustále proplétá *jazyk* a s ním spojené otázky.

## 1.7 R. W. Emerson

Mezi představitele americké filozofie, kteří stáli mimo univerzitní prostředí a mimo okruh teologických vzdělávacích institutů patří jistě i Ralf Waldo Emerson společně s většinou členů tzv. Transcendentálního klubu, který se zformoval v roce 1836 v Bostonu a který postupně zašel na úbytě během roku 1843. Členy tohoto významné uskupení byli např.: Margaret Fullerová, Orestes Brownson, Theodor Parker, Bronson Alcott, James Freeman Clarke. Později se k nim připojil i Henry David Thoreau. Byli to lidé s literárními a filozofickými zájmy, které výrazně přesahovaly možnosti tehdy nejtolerantnější církve — unitářů. Dva z významných účastníků schůzek Klubu — Emerson, Parker — byli původně unitářští duchovní, kteří se vzdali svých úřadů.

V našem krátkém přehledu nemáme dostatek času ohlédnout se za činnosti Klubu, jeho významem a za jednotlivými členy. Proto věnuji jednu samostatnou, rozšířenou kapitolu alespoň filozofii Emersona, jež jeho nejvýznamnějším představitelem.

Obrovská Emersonova sečtělost prohloubená jeho polomystickými zkušenostmi, touhou po vnitřní opravdovosti a snad i jeho zvláštní chladností ve styku s lidmi, která jej předurčovala k meditativnímu, osamělému životu, ho v roce 1832 dovedla k rozhodnutí opustit úřad unitářského duchovního v Bostonu. Během posledních dvou let svého pastorství prožil osobní duchovní krizi, která se nám může zdát velmi povrchní. Nechtěl se jako pastor účastnit některých církevních rituálů – především eucharistie. Byla to však tato léta, která jej dovedla k hlubokému promýšlení jeho osobního vztahu ke světu a k Bohu a obecně vztahu člověka k tomu, co jej přesahuje. To je možné podrobně dokumentovat pasážemi zápisů z té doby v jeho téměř celoživotních denících. Zápisky jsou významné mimo jiné proto, že nám dokládají postupný a těžký vznik Emersonova systému filozofického a věroučného (neboť zde – jako u většiny velkých filozofů – nelze filozofii a víru oddělit).

Slovo „transcendentalismus“ odkazuje ke Kantově filozofii kritického období. Mnoho autorů však (především od 20. do 70. let 20. století — kdy se v Americe přistupovalo k Emersonově filozofii spíše negativně) upozorňovalo na fakt, že si transcendentalisté z Kanta vypůjčili jenom to, co se jim hodilo. Což je jistě pravda, protože zdrojem jejich kantovského vlivu byla Coleridgovy *Opory reflexe*. Díky Marshovi se kantovské inspirace prolnuly s vlivem skotského realismu a díky Coleridgoví napovrch vystoupily Kantovy nesmělé náznaky romantismu. Proto klasické rozlišení mezi Rozumem<sup>9</sup> [Reason (Vernunft)] a rozvažováním [understanding (Verstand)] mohlo nabrat více spiritualistické konotace, než by byl patrně Kant ochoten připustit. Mimo vlivu mutace, v níž se spojují prvky Kanta s představami Hutchesona, Reida a s představami anglických romantiků první generace, můžeme v díle Emersona odlišit ještě významný vliv mystické a gnostické inspirace, která — jak se níže jasněji ukáže — zde stojí jako jeden z hlavních a neodmyslitelných pilířů jeho filozofie.

---

9 Majuskule, které se budou v této kapitole průběžně objevovat u slova Rozum [Reason], jsou užity s ohledem k Emersonovi, jenž obsah pojmu „Rozum“ považuje za mnohem širší než pouhá lidská rozumová aktivita – Rozum je konečný úběžník veškerého života, LOGOS, Bůh, neboť je to právě Rozum, který činí totožným člověka a Boha, stejně tak jako veškeré stvoření. Proto zde užívá velkého počátečního písmene na rozdíl od rozvažování [unerstanding].

Kuklick k tomu poznamenává, že pro transcendentalisty náboženství nespočívalo „na tradici nebo na autoritě, nýbrž na neomylném svědku sídlícím v duši“ a že „Emersonovo přesvědčení o vyšší intuici náboženské pravdy“ nemělo téměř nic společného s „racionálním procesem nebo vědou, jak je pojímali Skotové“. Cf. [Kuklick, 78] Víra sice vychází z empirického pozorování (zde jsme na poli rozvažování), ale to, co vnímáme nás uvádí za smyslové, do světa, jenž nemůže být empiricky vnímán. To je hlavní podstata poznání a etiky a zde se již nacházíme na poli Rozumu. Teologie srdce, existence vnitřního svědka pravdy, popřípadě Boha uvnitř nás se stala centrální a rozvažování, byť je naším osudem, může být matoucí v případě, že mu přisoudíme větší roli, než by mělo mít. V našem poznání jde podle Emersona o to zahlédnout za přírodou ducha, ze kterého vše povstává a jehož jsme součástí. A přestože v poznání přírody nemůžeme obejít rozvažování, musíme se vždy pro celkovou, všezahrnující ideu uchýlit do své duše.

Ve stejném roce, kdy byl založen, uveřejnil Emerson svoji první esej *Příroda (Nature)*. Je to příznačné. Již na začátku existence Klubu se objevilo dílo, které načrtlo základní linie celého hnutí. Přestože se později do Emersonovy filozofie promítla období skepticismu a tragických zkušeností ztráty blízkých (např. velký mezník můžeme spatřovat v *Esejích II* z roku 1844 a další posun v *Životosprávě /Conduct of Life/* z roku 1860), nikdy se základní rysy celé filozofie, naznačené pevnými tahy již v *Přírodě*, nezměnily.

Poslední část *Přírody*, nazvaná *Vyhlídka (Prospects)*, [Emerson, 43 - 49] je skutečným *finalis* celé eseje, kde se ve přemáhající intenzitě prolínají všechny tři prvky, na kterých je vystavěna Emersonova filozofie – kantianství dialektiky Rozumu a rozvažování, gnosticismus a romantismus. V kapitolách předešlých se postupně dozvídáme, že žijeme v „retrospektivním věku“. Neumíme zaujmout původní vztah ke světu, tak jako naši slavní předci. Pouze citujeme a díváme se na svět jejich očima. Cf. [Emerson, 7] V následující kapitole Emerson popisuje zážitek neodlišitelný od zážitků velkých mystiků, kdy člověk vrůstá do světa, náhle je schopen jej obsáhnout a poznat. Přestává být pouhou částí světa, nasmírného světa, protože se stává částí Boha. „Stávám se průhlednou oční koulí; nejsem nic; vidím vše; proudy všezahrnující Bytosti krouží skrze mě...“ [Emerson, 10]<sup>10</sup>

Ale mystický prožitek může přijít pouze skrze prožívání stvořeného — přírody. Ta je proto pro vhléd člověka neodmyslitelná. Čtvrtá část nazvaná *Jazyk (Language)* nám vztah mezi přírodou a Pravdou vyjasňuje. Zavádí mezi ní a člověka jazyk. Ten zde dostává velmi moderní podobu — není pouhým médiem, je součástí celého řetězce znaků vedoucího daleko za říši přírody. Nejedná se zde o vztah reprezentace mezi slovy jazyka a tím, co zastupují, spíše zde spatřujeme podobnost s renesančním vnímáním světa, kdy jazyk je první z prolínajících se řad značek a znaků, které prostupují celé stvoření a odkazují k prvnímu a poslednímu „Textu“, k Bohu. (K tomu srovnej cf. [Foucault 2000, 46–55].) Díky jazyku je člověk schopen — v jakémsi zpětném ohybu — objevit, že uvnitř něho dlí všeobsahující duše [soul]<sup>11</sup>. Přestože jsme součástí přírody, dokonce vrcholem

---

10 "... I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me..."

11 Tajemný vztah sounáležitosti mezi jedincem a světem (univerzem) je jedním z motivů, které můžeme sledovat hluboko do historie lidských idejí a které zazářilo velmi výrazně v Plótinovi [Hadot, 29]. Je to také motiv, který vytváří důležitou spojnicí mezi gnosticizmem, mystikou a romantizmem.

jejího vývoje, neboť jsme schopny poznat Pravdu, přesto nás příroda omezuje. Příroda nás učí novému pojetí moci. Člověk je — paradoxně — všemocný, když se dokáže podřídí zákonům přírody. V tomto paradoxu je však člověk postaven do centra dění — skrze člověka vše povstalo. Ovšem člověkem je zde míněn člověk původní, bytost všeobsažná — jakýsi Adam Kadmos kabaly. Současný člověk nedosahuje sebe sama, svých duchovních možností. Je svojí karikaturou. Padl.

Závěrečné *Vyhlídky* začínají opakováním toho, co bylo zmíněno na různých místech eseje: Dnes existuje veliký rozpor mezi rozvažováním, které našlo své vděčné pole v empirických vědách a které kouskuje, znehybňuje a umrtvuje skutečnost, a mezi Rozumem, jenž je schopen vidět za formy materiálního světa k jeho skutečným principům. Plochý empirismus, (který Emerson později v *Experience* nazve „paltry“ – ubohoučkový), jímž se jedině může žít naše rozvažování, není schopen nalézt zřetězení vztahů mezi malým a velkým, mezi přírodou a duchem, hmotou a duchovním principem. Právě tušení takových tajemných vztahů vedou člověka k jeho zájmu o vědu, ale „výsledkem je, že kvůli prostředkům ztrácí [člověk] ze zřetele cíl“. Náhle Emerson nečekaně zmíní básníka – evidentně orfického ražení –, jehož slyšel kdysi zpívat píseň a jehož slovy chce zakončit esej<sup>12</sup>: Základy člověka jsou v duchu, zpíval orfik, a podstata ducha je ve věčnosti. Pro skutečného, univerzálního člověka neexistuje Čas a Prostor. Je věčně mladý a celá historie je pro něho „Nyní“.<sup>13</sup> „Člověk je bůh v ruinách“. Skončil tak, jelikož ztratil svoji nevinnost, kterou mu denně předvádějí děti. Právě z člověka kdysi povstal svět. Náhle se jeho smělý duch vytratil, scvrkl se, svět je mu velký a nehostinný. Krotce obdivuje své vlastní dílo. Stal se z něho trpaslík sebe sama. Cf. [Emerson, 15–46]

Nyní by podle gnostického kánonu mělo nastat spílání Demiurgovi a vyjádření odporu ke hmotě a tělu. A právě v tuto chvíli Emerson básníka přerušuje a pokračuje:

„... Problém obnovení původní a věčné krásy světa spočívá ve spáse duše. Ruiny nebo prázdnota, jež vidíme, hledíme-li na přírodu, leží v našich vlastních očích. Osa vidění se neshoduje s osou věci, a tak se věci nezdají být průzračné, ale temné. Důvod, proč svět postrádá jednotu a leží rozlámán na hromadě, je ten, že člověk je sám v sobě rozdělen...“  
[Emerson, 47]<sup>14</sup>

V celé eseji se na mnoha místech staví do opozice průzračnost / průhlednost [transparency] a neprůhlednost / temnota [opacity]. Navrstvení těchto vizuálních metafor ztrácí svoji hloubku, pokud nevezmeme v úvahu dvě skutečnosti. Zaprvé že zrak byl pro Emersona především symbolem duchovního

---

12 Z formálního hlediska je nesmírně zajímavé, že se právě v tomto okamžiku Emerson rozhodl „citovat“. Zpěv orfického básníka je vrcholem. A přesto jej Emerson uprostřed přeruší, aby oznámil o něco věcnějším tónem, kdo zapříčinil pád člověka. Poté se opět ujme slova básník a vyzpívá krásu a majestát, jež bude člověk opět prožívat, až nabude své duchovní velikosti. Emerson tak patrně učinil proto, že sám – jako bytost ještě stále pod břemenem tíhy tohoto světa a ke všemu filozof, nikoli mystik nebo básník – se nemůže pusit tak daleko. Navíc, jak níže naznačím, byl jeho pohled na přírodu a na příčinu pádu člověka přece jen odlišný od klasického orfického či gnostického kánonu. Dva hlasy více řeknou.

13 Univerzální člověk je jistě /možná nevědomým/ ohlasem božství Člověk Naasejského traktátu (cf. [Pokorný]/, popřípadě Adama Kadma z gnosticko-kabalistické tradice a pravděpodobně vědomým ohlasem Blakeova Albiona z Sňatek nebe s peklem (The Marriage of Heaven and Hell).

14 "... The problem of restoring to the world original and eternal beauty, is solved by the redemption of the soul. The ruin or the blank, that we see when we look at nature, is in our own eye. The axis of vision is not coincident with the axis of things, and so they appear not transparent but opaque. The reason why the world lacks unity, and lies broken and in heaps, is, because man is disunited with himself..."

poznání (tak, jak se ostatně dá předpokládat u velkého obdivovatele antiky) a za druhé že každý fyzikální vztah vypovídá o vztahu duchovním. Osa našeho vidění musí být v jedné „linii“ s osou věcí.<sup>15</sup> Na základě této představy si Emerson vytvořil celý komplex pojmů, který mu umožnil popsat pocity prozření, jež prožívali velcí mystici celého světa — pocity, že materiální svět se stává *průhledným, rozpouští se*, že za mizejícími konturami hmotných věcí *vidíme jejich původ a důsledky*, že takový svět se podvoluje proměně lidské vůli, že je jí *tvarovatelný*.

Pomocí nového vyjadřovacího aparátu Emerson vytváří v mnoha eseích představu této situace následovně: *Rozvažování* se chápe věcí, které zaznamenalo a syntetizovalo z mnohosti smyslových počitků, a vytváří obraz. Tento obraz je obrazem světa *neprůhlednosti*, světa, který nám klade odpor, který je oddělen a dále dělí. Jsme ve stavu *narušení*. Tak tomu zůstane do té doby, dokud *Rozumem* nenahlédneme vyšší řád, dokud se nám nepodaří „pootočít“ naše vnímání tak, aby zapadlo jako kouzelný klíč (osa vidění do osy věcí) a my zahlédli zcela jiný svět, který začíná být *průzračným a tekutým*. Teprve tehdy jsme ve stavu *shody*, jež nám umožní stát se tím, čím jsme byli. Umožní nám vystoupit z Času a Prostoru.

Po této pasáži se opět ujímá slova básník. Vyzpívá nádheru světa, který se opět stane průhledným a tekutým, a vyzpívá především také překvapení, jež člověk v onu chvíli opětného zrodu univerzálního člověka prožije.

„... Království člověka nad přírodou, které nepřijde skrze zkoumání, — vláda, která předčí všechny lidské sny o boží moci — vstoupí a nevyvolá většího překvapení než u slepého, jenž poznenáhlu opět nabývá jasného zraku...“ [Emerson, 49]<sup>16</sup>

Emersonův systém se později — alespoň v základech — již nemění. V jednotlivém člověku vězí černá díra jeho potencionálních schopností, kterou si je schopen za velkého vypětí vůle a Rozumu uvědomit. Touto černou dírou je spojen s univerzálním člověkem, který je Bohem, duchem, přírodou. Je vším. Jednotlivý člověk je však karikaturou své božské podstaty. Ruiny, prázdnota i podřízení přírodě vězí v jeho očích.

Ani Emerson nebyl ušetřen dění časného světa, tak vzdáleného věčnosti „Nyní“. V pozdějších dobách se musel stále více střetávat s úmrtími svých blízkých, zklamáními, musel se vyrovnat se svým vlastním nadšením z bujného rozvoje USA a poté s hlubokým rozčarováním nad Amerikou, s Občanskou válkou, se stářím. Jeho eseje se proměnily. Jako by se Emerson více zaměřil na malé chvíle, kdy člověk osciluje mezi vysokým a nízkým. Jeho pád nabývá ještě děsivějších kontur a jeho spása je ještě komplikovanější. „... Osud je Příroda. Příroda je tím, co můžeš učinit. Je zde mnoho, co nesmíš... Kdysi jsme si mysleli, že kladné síly jsou vším. Nyní jsme poučeni, že záporné síly, osud, tvoří polovinu.

---

15 Pojmy „osa vidění“ a „osa věcí“ jsou patrně inspirované knihou Davida Brewster *The Life of Sir Issac Newton* (Život pana Issaca Newtona), v níž autor popularizuje a rozvíjí základní Newtonovy myšlenky. Pomocí ideje dvou os, kolem kterých se otáčí každá částice světla, se pokoušel Newton vysvětlit záhadu, proč některé částice se od povrchu průhledné desky odrážejí, zatímco jiné procházejí skrz. Podle jeho hypotézy je jedna z os kladná a druhá záporná. Jestliže je v okamžiku, kdy částice dosáhne povrchu desky, kladná osa v jedné linii se směrem pohybu, pak zapůsobí kladné síly a částice je propuštěna skrz desku. V opačném případě je odražena. Pro Emersona byla tato hypotéza příkladem fyzikální pravdy, která nám říká něco důležitého o duchovní podstatě světa. Viz [Parker, 73 - 77].

16 "... The kingdom of man over nature which cometh not with observation, — a dominion such as now is beyond his dream of God, — he shall enter without more wonder than the blind man feels who is gradually restored to perfect sight..."

Příroda je tyranský osud...“ [Emerson, 949] Přesto se na jeho základním přesvědčení nic nemění. Jenom vykoupení duše bude mnohem, mnohem složitější.

Za takových okolností si můžeme snadno uvědomit, jak výrazně Emerson překročil Kantovu geniální, a přece v jistých ohledech opatrnou, osvíceneckou filozofii. Jak se jeho systém už od svých počátků blíží dynamickému systému Hegelovu a to i přesto, že o Hegelovi v USA té doby mohl sotva slyšet. Jeho univerzální člověk, který je s největší pravděpodobností také Bohem, přírodou, duchem je velmi blízký Absolutnímu duchu hegelíánského myšlení. Také u Emersona je jednotlivý „malý“ člověk výhonkem, který je vyvýšen nad přírodu tím, že je schopen uvědomit si hloubku a intelektuální podstatu celého stvoření. Že je schopen uvědomit si zákon Rozumu ve všech jeho podobách a ve vši své počáteční rozporuplnosti. Také zde můžeme nalézt sice opatrné, ale přece jen náznaky vývoje, nastávání ducha — „zdvihající se princip života“, o kterém mluví ve svém *Deníku* Emerson po návštěvě Jardin des Plantes. Cf. [Parker, 39–42] Nenajdeme zde však konkretizaci nějakých „stádií“, „stupňů“, „dočasných stavů“. Je tomu tak proto, že takový přístup by poskytl času a prostoru více, než si podle něho zaslouží. Univerzální člověk nezná minulé, budoucí. A Emerson by se, ze svého úhlu pohledu oprávněně, mohl Hegela ptát, jak z jednotlivých stádií stále se rozšiřujícího a svobodnějšího uvědomění Absolutní duch vyklouzne tak, aby dokončil ono poslední a absolutní „Aufhebung“, kterým se vymkne z času.

A právě touto absencí se od sebe obě nauky výrazně liší, neboť neobsahovat zmínku o jednotlivých „stádiích“, neobsahovat celou metafyziku „Nastávání“ znamená nést si s sebou vážné důsledky. Emersonův systém nelze laicizovat a historizovat. Nelze jej zbavit jeho gnostického, romantického a mystického nádechu. Bez těchto prvků se celá Emersonova stavba rozpadne. (A to je podle mého přesvědčení také důvod, proč jej velký přítel laicizace a historizace — Rorty — nemůže využít jako stavebního kamene pro své úvahy.) U Hegela tomu bylo jinak. Poté, co na přelomu 19. a 20. století, tedy v době, která nepřála „povídačkám“ o duchovní podstatě přírody, byl zapuzen Absolutní duch a světový duch ztotožněn s jednotlivými stádií vývoje civilizací (a tak byl Hegel „očištěn“ od nepřijemných nádechů mystiky a náboženství), ponechali si marxisté dialektickou dynamiku a schopnost předpovídat, kam se svět ubírá, historicisté učinili téměř to samé — jen si dali pozor na diktatury proletariátu či jiných skupin — a instrumentalisté (mezi nimi i Dewey) dostali do rukou šikovný nástroj k popisu stavu kultury a společnosti. Tato polyfunkčnost zajistila Hegelovi nesmrtelnost a naopak její nedostatek Emersonovi opovržení, které trvalo více jak jedno století.



## 1.8 Hegelovci ze Saint Louis

Dva nejvýznamnější představitelé tzv. Saintlouiské filozofické společnosti — William T. Harris a Henry C. Brokmeyer, kteří ji založili roku 1866, — patřili také k těm, jež stáli mimo institucionální intelektuální prostor. Jestliže Marsh slávu těchto myslitelů uvedl, pak saintlouiská škola ji uzavřela. Vznikla v době, kdy po Občanské válce sláva přednáškových lyceí zmizela a lidé jako Bushnell a Emerson ztratili svoji přitažlivost. Přesto to bylo právě toto uskupení, které výrazně ovlivnilo americkou kulturu, jelikož se v jejich myšlení naplno rozehrály možnosti hegelovské filozofie. Právě jimi začalo dlouhé období očarování Ameriky Hegelem, které — po třiceti, čtyřiceti letech ústrků a úpadku — zažívá od 80. let 20. století opětné znovuzkříšení.

Harris byl ve čtyřicátých letech silně ovlivněn transcendentalismem. Později ovšem jeho vliv překonal poté, co se potkal s Němcem Brokmeyerem, jenž se ve 40. letech přistěhoval do USA a přinesl si s sebou lásku k Hegelově filozofii. Toto setkání natolik ovlivnilo Harrise, že se s Brokmeyerem pustil do překládání nejdůležitějších Hegelových spisů.

Transcendentalismu poté společně vyčítali nedynamičnost a neschopnost historického pohledu. Jedinec pro ně nebyl solitér, který hledal svoje vnitřní spříznění s duchem, nýbrž dialektická jednota neustálého znovunabývání identity. „Já“ postavené proti „ne-já“ se „stává širším a komplexnějším já“ určité skupiny. A tento dialektický proces pokračuje dál a dál. S každým „širším a komplexnějším já“ se dostavuje pro jednotlivce i pro celek větší sebeuvědomění a svoboda.

Teprve interakce s „jiným“ vytváří pro saintlouiské jednotlivce. To, co nese ducha, není bytost univerzálního člověka, z jehož majestátu se jednotlivec „scvrknul“ do své dnešní podoby, nejsou to jednotlivci ve své původní gnostické podobě, nýbrž instituce, kultury, civilizace, stádia historie. Jednotlivec je sice jako u Emersona součástí Boha, ale nikoli v jeho bytí, ale v *nastávání* (becoming), v neustálém dialektickém postupu k většímu a širšímu uskupení, k většímu a širšímu sebe-uvědomění. Tím se převrací hodnotová škála. Pro saintlouiské se stává důležitější skupina, celek. Je pravda, že bez jednotlivců by žádné společenství nemohlo vzniknout, ale — a to je podstatnější — bez institucí, společenství by jedinec nemohl konstruovat ani svoji identitu, ani si uvědomit svoji svobodu.

Stejné principy saintlouisští aktuálně aplikovali na bolestné události Občanské války. Ta byla podle nich nepřijemným, ale důležitým dialektickým procesem, v němž došlo ke střetu (antitezi) Jihu reprezentujícím abstraktní Právo (v konkrétní situaci právo vlastníků plantáží) a Severu reprezentujícím zase Morálku (v daném případě morální právo jakékoli lidské bytosti na svobodu). USA se po válce, po onom tragickém „Aufhebung“, stalo státem morálky a práva. Z naznačeného úhlu pohledu kritizovali i Otce zakladatele za to, že přemýšleli příliš v kategoriích individualismu. Neuvědomovali si, že stát není pouze společenská smlouva, systém politické rovnováhy a její kontroly, nýbrž institucionalizace národního vědomí. A byl to právě Abraham Lincoln, který změnil národní vědomí části Ameriky — Severu. Objevila se teze a antiteze a syntéza v podobě Občanské války byla nevyhnutelná. Mimoto byly ve hře ještě další dialektické procesy, bylo nutné syntetizovat industrialismus a liberalismus Severu se zemědělstvím a reakčností Jihu, jinak by se obě země natolik vzdálily, že by již nemohly pod jedním vedením společně existovat.

Tento *hegelovský impuls*, který saintlouisští energicky prosadili, byl dalším stavebním kamenem pro rozvoj pragmatismu — dokonce jedním z nejvýznamnějších kamenů. Jestliže transcendentalismus byl první skutečně americkou filozofií, hegelíanci ze Saint Louis urychlili vznik další vlastní americké filozofie, jež si na rozdíl od myšlenek Transcendentálního klubu získala mezinárodní ohlas.

Ke vzniku pragmatismu a bohatého filozofického života v Americe přispěl ještě jeden Harrisův počín. Roku 1867 založil první anglicky psané filozofické periodikum *Journal of Speculative Philosophy*, kam později přispívali i významní hegelíanci – idealisté a pragmatisté: Creighton, Royce, Pierce, James, Dewey.

## 1.9 Změny po Občanské válce

Vliv saintlouských hegelianů podpořil slávu Hegelova idealismu, ale k ovládnutí kateder filozofie a později intelektuálního rámce mnoha dalších disciplín musely napomoci některé důležité historické podmínky. Ve své knize vyjmenovává Kuklick pět takových událostí a tendencí, které proměnily americkou společnost po Občanské válce a usnadnily cestu hegelovskému idealismu. [Kuklick, 97—108]

První z nich byl vliv Johna St. Milla. Jeho kniha *Zkoumání filozofie sira Williama Hamiltona (Examination of Sir William Hamilton's Philosophy) (1862)* působila v americkém kulturním prostředí jako osten, protože útočila na Hamiltonův přímý realismus. Mill se zde ptá: Jestliže se skutečně během svého poznání střetáváme pouze s fenomény, pak jak může Hamilton obhajovat přímý realismus? Poté se snaží dokázat, že tato dvě přesvědčení nelze současně zastávat a navrhuje, abychom v teorii poznání byli empiriky a nominalisty. Tak vyvstala před dlouholetou aliancí mezi americkým postojem k epistemologii a skotským realismem velká výzva.

Vydání *O původu druhů (Origin of Species) (1859)* Charlese Darwina se stalo další velkou událostí. Teorie vývoje druhů se střetla s religiózním milieu tehdejší společnosti. Hlavní dva zákony — 1) náhodná variace dědičných prvků a 2) fakt, že se organismus reprodukuje v přímé úměře k tomu, jak jsou uspokojovány jeho prvotní potřeby — se velmi lehce daly aplikovat nejen na živou přírodu, ale také na vývoj samotného člověka. Toto „nebezpečí“ mnozí postřehli ještě před tím, než Darwin vydal *Původ člověka (Descent of Man) (1871)*. Přestože byla Darwinova teorie pro velkou část amerických intelektuálů cizím prvkem, stala se velmi rychle díky své jednoduchosti a své explanační síle teorií, s níž se každý filozof musel ať už kladným nebo záporným způsobem vyrovnat.

Třetí událostí, která souběžně s darwinismem začala působit na vzdělané vrstvy, byl zrod biblického kriticismu. Ten v Americe zapůsobil ve dvou nestejně silných vlnách. Nejdříve nesměle ve 40. letech, kdy vědomí věřících zasáhla kniha D. F. Strausse *Život Ježíšův*, a podruhé v 80. letech v daleko střízlivější, ale o to více přesvědčivé podobě v souvislosti s překladem knihy Julia Wellhausena *Úvod do historie Izraele*, jež byla do angličtiny převedena roku 1878. V obou knihách se upozorňuje na zjevná protirečení a historické nepřesnosti Bible. Boží slovo je zde proto prezentováno jako jedna z dalších sbírek mýtů, které stvořili lidé.

Tak se spojily tři motivy, které vzájemně se podporující i částečně rušící, vytvořily pevnou základnu pro světový názor, který do té doby neměl v americké kultuře místo — pro naturalismus podepřený materialismem. Stvoření popisované Biblí bylo náhle pouze jedním z mnoha příběhů a rozvíjení Darwinovy teorie poskytlo vyprávění konkurenční. Vyprávění o pravěkém slizu, z něhož díky jatkám přirozeného výběru a nekonečné proliferaci přírodních látek nadaných schopností adaptace povstalo nejen vše živé, ale dokonce i člověk. Darwinovo vyprávění zachycovalo — na rozdíl od biblického příběhu — přesvědčivěji dynamičnost a proměnlivost života a na straně druhé odstraňovalo velký nedostatek Millovy teorie poznání — jeho důraz na holá empirická data. Darwin sice zachoval úctu k empirii, ale z obrovského pečlivě sebraného a utříděného materiálu, ze stovek praktických pokusů (jež například sestávaly z pěstování a křížení rostlin ve sklenících nebo i z dlouholetého „chovu“ a podrobného pozorování generací červů) vytvořil přesvědčivý příběh, který daleko přesahoval

přímo pozorovatelné. Z pouhého výsledku křížení či pouhého pozorování proměn generací červů by nikdy nemohl dospět k představě svých dvou základních zákonů. A tak hned na počátku moderního naturalismu byla vyzdvížena *důležitost imaginace, jež dokáže z empirických dat sestavit přesvědčivý, explanační příběh*.

Čtvrtou událostí byly obrovské sociální změny spojené s přechodem od tradiční společnosti ke společnosti moderní, průmyslové, jež kulminovaly po Občanské válce a přinesly kladné a záporné plody.

S přerodem tradiční společnosti v moderní je vždy spojen prudký růst měst a rychlý rozvoj průmyslu, vážící se na aglomerace s velkou hustotou obyvatelstva. Od roku 1860 do roku 1910 vzrostl počet obyvatelstva USA žijícího ve městech s populací nad 2 500 osob ze šesti milionů na čtyřiačtyřicet milionů, tedy z 20 % na 46% z celkového počtu. A v roce 1920 žila více než polovina všech obyvatel ve městech a to i přes osidlování hraničních oblastí. Cf. [Thindal, Shi, 408]

Zvyšující se hustota obyvatelstva ve městech, průmyslová výroba a „zkracování vzdáleností“ v obchodu vedly relativně rychle k utvoření nepočtené mocné vrstvy podnikatelů — milionářů. Jejich nové „využití“ starých *laisser-faire* zásad svobodného obchodu směřovalo k vytváření monopolů nejprve ve formě trustů, později ve formě holdingových společností. Nerovnováha monopolních trhů si vyžádala zásahy federální vlády i vlád jednotlivých států do podnikatelské sféry. To vyvrcholilo vážnými pochybami nad poměrem státu a jeho občanů, neboť celé dění se dotýkalo těch nejzásadnějších a nejcitlivějších bodů Ústavy USA.

Průmyslová výroba vedle svých pozitiv přinesla i nečekaná negativa na poli sociálním. Nepoměr mezi *Americkým snem* — vyjádřeným např. v Carnegieho eseji *Evangelium bohatství (1889)* či v prvoplánových románech unitářského kazatele Horatia Algera (např. *Otrhanec Dick, Štěstí a odvaha*) — a mezi skutečným životem milionů dělníků a další levné pracovní síly dával na srozuměnou, že stará puritánská morálka přestala plnit svoji funkci. Odborová hnutí se rodila jen tápavě. Teprve v devadesátých letech začala být pod Gompersovým vedením *Americká federace práce* účinnou organizující a vyjednávací silou. Do té doby zoufalé stávky pracujících končili často bezradným a zuřivým ničením továren či železnic a poté střelbou federálních vojsk nebo oddílů domobrany do stávkujících. Pittsburghská stávka v roce 1877 se stala zlomovou událostí, která otevřela oči nejen vůdcům pracujících, ale i intelektuálům.

Pátou událostí byla reakce univerzit, v té době již etablovaných v americké společnosti, na všechny výše zmíněné změny. Lidé vzdělaní v různých oborech se snažily porozumět novým událostem, vysvětlit je a navrhnout modifikace tehdejšího stavu společnosti, které by předcházely střetům. Tím se zvětšila autorita univerzit jako takových a především nových humanitních oborů — sociologie, psychologie, později politologie, ekonomie. Samozřejmě filozofie v té době hrála roli nejdůležitější, protože to byly její katedry, z nichž se nové obory začaly postupně vyčleňovat a jež ještě dlouho plnily roli hlavního inspirátora principů a syntetizátora poznatků speciálních věd.<sup>17</sup>

Z filozofického hlediska můžeme pozorovat, že se v této době výrazně proměnilo pojmání vztahu jedince a společnosti. Pro vysvětlení vlastního života

---

<sup>17</sup> Vezměme jen v úvahu, jakou úlohu na přelomu 19. a 20. století sehráli Dewey na poli pedagogiky a G. H. Mead na poli sociologie.

jedince a jeho ukotvení v nějakém řádu již nestačil jeho poměr k Bohu a k společenství věřících. Jednotlivec byl totiž náhle obestoupen silami velkých celků a institucí, které nebyly přímo ovlivnitelné ani modlitbou, ani příslušností k nějaké denominaci. Jednotlivá náboženství se stávala spíše prostředkem udržování starých vzorců chování, které neodpovídaly tehdejší situaci. Bylo nutné vysvětlit pozici jedince z konkrétního zkoumání společnosti a jak jedince, tak společnost bylo potřeba definovat jiným způsobem, než jak to činili před sto lety Otcové zakladatelé. A zde se náhle objevuje prostor pro hegelovský typ idealismu, pro jeho ambici popsat a vysvětlit jednotlivá stadia *světového ducha*, a především pro jeho důraz na společnost a instituce, na fakt, že individuální já se konstituuje teprve v rámci těchto struktur. Hegelianismus přestal být outsiderem a stal se na dlouho hlavním nástrojem amerického myšlení.

## 1. 10 Posílení pozice idealismu

Přes vytvoření prostoru pro myšlenky materialismu a naturalismu dominoval americké filozofii poslední třetiny 19. století, stejně jako v předcházejících obdobích, *idealismus*. Od empirické, materialistické kritiky Hamiltona převzali tehdejší filozofové nedůvěru v přímý realismus, ale na základě ní se neuchýlili k důslednému empirickému, pozitivistickému realismu, nýbrž svou idealistickou pozici ještě více posílili.

Představitelé této pozice byli povětšinou ještě žáky teologických institutů, někteří z nich již však studovali filozofii v Německu. Jediný, o něco mladší člen této generace — J. G. Creighton — dosáhl jako první titulu doktor filozofie v Americe. Dalšími největšími individualitami byli B. P. Bowne, J. G. Shurman, G. H. Howison, G. Ladd, G. S. Fullerton, G. S. Morris. Byla to generace, která zakládala doktorské programy na amerických univerzitách. Zmíněný Creighton nebyl výjimečný pouze svým prvenstvím dosaženího titulu, ale roku 1902 založil *Americkou filozofickou asociaci (American Philosophical Association)*. Jeho učitel Shurman se zase zasloužil o vznik dalšího čistě filozofického časopisu *Philosophical Review*. Všechny tyto skutečnosti jsou jen dalším důkazem profesionalizace americké filozofie, která v té době dovršovala své úsilí stát se hlavní intelektuální autoritou společnosti.

Dominance idealismu je manifestována roku 1895 v Berkeley, kde se konalo *Velké filozofické jednání (The Great Philosophical Discussion)*. Většina přítomných se podle Howisonových slov:

„... shodla ‚na celkových základech filozofie samotné‘ a ‚hlavním principu, který evidentně zakládá... celý [naš] způsob myšlení. Naše běžná filozofie je Idealismus – ten způsob vysvětlování světa, který tvrdí, že jedinou věcí, jež je absolutně reálná, je mysl; a z ní berou svoje bytí všechny materiální a časové existence!...“

(citováno podle [Kuklick, 113])<sup>18</sup>

Bowne při této příležitosti pronesl, že jestliže jsme realisté, tzn. že pro nás jsou objekty nezávislé na mysli, pak nelze nalézt oprávnění pro tyto objekty. Ale přesto poznání máme, což je neklamný důkaz, že idealismus je přiměřenější formou filozofie. Cf. [Kuklick, 113]

Přes tuto téměř jednomyslnou shodu existovaly mezi idealisty dva rozdílné tábory. Jenom Shurman a jeho žák Creighton se otevřeně hlásili k absolutnímu idealismu, jež však čerpal nejen z Hegela, ale i z Kanta. Absolutnem podle nich měla být jednota v různosti jednotlivých já a Ne-já přírody. Podstatou tohoto širokého vědomí zase funkce, která si uvědomuje význam a vztahy světa lidí a světa věcí. Nic nemohlo stát vně této mysli, přičemž mít mysl pro Shurmana a Creightona znamenalo právě jen stát v sebe-vědomém vztahu k objektům. Nekonečná mysl byla tak imanentní konečnému a manifestovala se v evoluci.

Absolutní idealisté však byli v menšině. Síla náboženského prostředí, která v americké společnosti tehdy ještě stále působila, se projevovala i v kritice jejich ne-absolutistických kolegů. Ti jim vyčítali, že absolutní idealismus nelze odlišit od panteismu. Osobní zkušenost nemůže být částí absolutní zkušenosti. Absolutisté pouze využívají sémantické akrobacie, když zaměňují slovo „svět“ za

---

18 "... They agreed on 'the entire foundation of philosophy itself' and 'the great tenet that evidently underlies... [our] whole way of thinking. Our common philosophy is Idealism — explanation of the world which maintains that the only thing absolutely real is mind; that all material and all temporal existences take their being from mind!..."

pojmem „univerzální vědomí“. A tak podle Fullertona propadají stejnému klamu jako Spinoza, protože ve své představě nemohou vyčlenit žádný objekt hodný náboženského uctívání. V takovém světě je ohrožena i nesmrtelnost lidské duše. Jestliže individuální mysli jsou pouze součástí většího, univerzálního já, nemůže být obhajována svoboda. Tak se objektivní idealismus dostává do blízkosti ateismu.

Odpůrci však nedokázali představit nějakou pozitivní koncepci neabsolutistického idealismu. Podle Kuklicka jak Howison, tak Morris předložili naprosto nedostatečné koncepty. Velkou překážkou se pro ně stala neschopnost propojit jednotlivce s Bohem, který měl být oním univerzálním vědomím, ale přes toto spojení potřebovali zachovat mezi Bohem a člověkem dostatečný odstup, aby na jedné straně Bůh nebyl pouhou sumou jednotlivých myslí, a na straně druhé, aby byl člověk skutečně svobodný.

V následujících dvou oddílech se ještě krátce zmíníme o dvou idealistech – Josiahu Roysovi, jenž se vyrovnal s problémem Boha a jednotlivce, a Johnu Deweym, který ve svém druhém – psychologickém – období byl ještě absolutním idealistou. Oba zmiňujeme, aby bylo jasné, jaké strukturní prvky jejich myšlenek je oddělovaly od pragmatistického pojetí světa.

## 1.11 Josiah Royce

Royce byl bezesporu nejnápaditějším idealistou americké filozofie. Právě jemu se podařilo propojit jednotlivce s Bohem způsobem originálním a — v intencích idealismu — dokonalým. Zajímavostí tohoto systému je fakt, že jeho nejpůvodnější místa, jsou ta, kde Royce využívá prvních vlivů pragmatismu, přestože stál záměrně celý život mimo pragmatický proud.

Už ve své knize *Náboženský aspekt filozofie (The Religious Aspect of Philosophy) (1885)* definuje zkušenost téměř v pragmatickém duchu:

1. Pociťujeme to, co nejsme schopni proměnit, co musíme přijmout. „Zdá se mi, že je přede mnou něco černého.“
2. Ve zkušenosti je zde však také něco, čím přispíváme my sami. Každý soud překračuje dané tím, že klade minulost a budoucnost, jež jsou tak našimi konstrukty. Cf. [Kuklick, 115]

Royce přijímá jako východisko Kantovu filozofii, ale vymezuje se vůči ní tak, že zachovává zbytky skotského realismu —percepce není formována formami smyslovosti ani kategoriemi rozvažování, jedná se o přímý vliv toho, co stojí před námi, přímý vliv na naši mysl. Přesto jde skutečně pouze o zbytky přímého realismu, neboť to, co pociťujeme, je pouhé „teď a tady“. Lidské myšlení pomocí tohoto daného konstruuje. Ovšem ne tak, že formuje smyslové počítky, nýbrž tak, že vytváří z daného „teď a tady“ minulé a budoucí. Vytváří příběh. Podstata myšlení jednotlivce spočívá v kladení minulého a budoucího. Člověk vytváří souvislost světa.

Ovšem jenom v určitém smyslu, jelikož přes svá subjektivistická východiska, zůstává Royce přesvědčeným objektivním idealistou. V tomto úvodním axiomu, se skrývá tzv. „problém omylu“ a právě pokus o jeho řešení byl Roycovým velkým filozofickým výkonem. Jestliže každý člověk klade svou minulost a budoucnost, pak by lidé vytvářeli paralelní a téměř se neprostupující řady „událostí“. Tak by bylo to, co postulujeme jako pravdivé, prostě pravdivé, bez ohledu na skutečnost. Přesto však naše očekávání mohou být zklamána.

Royce s tímto problémem zápasil již v dřívějších eseích. V textech *Přirozenost volního postupu vpřed (The Nature of Voluntary Progress) (1880)* a *Pochybování a děláni (Doubting and Working) (1882)* vztahuje vědomí jednotlivců k jakémusi jedinému Vědomí. Royce připouští, že ideje existují proto, aby vyplnili naše potřeby. (Opět si všimněme blízkosti mezi Roycem a např. Jamesem!) Protože se však musejí odkazovat k něčemu mimo nás, jestliže mají být pravdivé, musí existovat nějaká „impersonální zkušenost“, se kterou ideje korespondují. V předešlé kapitole jsme viděli, že pro idealisty té doby, nemohla naše idea korespondovat s částí materiálního světa, o které „vypovídá“, protože jinak by ztratila svoji epistemologickou hodnověrnost. Jestliže nejsme přímými realisty, podobnými Hamiltonovi, pak mezi ideji a reálnou věc je spuštěn Májín závoj. K zajištění pravdivosti našeho poznání je nutný předpoklad „impersonální zkušenosti“ či „hypotetického subjektu“, jehož absolutní znalost je arbitrem adekvátnosti našich idejí. Royce přiznává, že tento „hypotetický subjekt“ nemůže dokázat, že jej pouze předpokládá. Cf. [Kuklick, 117]

V knize *Náboženský aspekt filozofie* se řeší celý problém takto: Ať už je jakékoli tvrzení pravdivé či nepravdivé nebo dokonce výmyslem, jedná se vždy o ideje. Idejí Royce míní jakýkoli stav mysli mající vědomý charakter. Cf. [Vorovka, 116] Absolutní vědomí je to, s čím jedině můžeme srovnávat svou



bezprostřední zkušenost. Nemůže zde jít o korespondenci mezi ideou a reálnou věcí. Kdyby tomu tak bylo, pak bychom už předem museli znát pravdu o dané věci. Máme-li vztah mezi věcí a ideou této věci za kauzální, pak ještě předem, než se začneme řídit kauzalitou tohoto vztahu, musíme věřit, že naše idea kauzality je pravdivá. Mezi naší ideou a tím, co je mimo nás, musí existovat nějaký bezprostřední, nekauzální vztah.

Nemůže být ale pravda o našich ideách, pouze naši „pravdou“? Na to Royce rozhodně reaguje vyhlášením: Omyl existuje. Musí tedy existovat pravda. Co to ale znamená, že se můžeme mýlit? Když vnímám objekt, prožíváme mnohem víc než to, že nějaká má idea připomíná objekt. Já už ve chvíli percepce mám za to, že idea připomíná nějaký objekt. Jinak řečeno: *Já jsem už předem na objekt zaměřený*, vybírám jej. A zaměření na objekt už znamená, že *jej již předem znám* a že jsem schopen posoudit, zda má percepce odpovídá objektu. Cf. [Kuklick, 119–121] Ale když objekt znám, jak se můžu mýlit?

Asi tak, jako se mýlíme, když z velké dálky vidíme pastvinu, na němž jsou bílé krávy a černí koně, a my máme za to, že na pastvině jsou černé a bílé krávy. Objekt zkrátka není zcela přítomný v naší mysli, ale pouze částečně. Právě zmíněný příklad je však triviální. Když dojdeme blíž k pastvině, jsme schopni rozlišit koně od krav. Royce se však uchyluje k složitějšímu příkladu. John si dělá představu o tom, jaký je Tom, a naopak Tom, jaký je John. Mohou se ale o tom druhém mýlit? Nikoli neboť není v principu možné s čím představu srovnat. Jakmile John zjistí, že se mýlil o Tomovi, může pouze říci, že jeho původní představa byla nesprávná. To však nemůže prohlásit o své druhé, přesnější představě. Ta je pro něho opět „věčnou“ pravdou. Skutečný Tom Johnovi uniká. Je mu neznámý. Právě zde se Royce uchyluje ke svému „hypotetickému subjektu“. Předpokládá třetí osobu, jež může rozhodnout, zda Johnova představa je správná. Ale jak? Vždyť by Johnovu představu Toma mohl porovnávat pouze se svojí vlastní představou. Jedině že by tato třetí osoba měla přímý vztah jak k Johnově představě, tak ke skutečnému Tomovi. Tedy nemůže být vnější něčí mysli. Teprve taková bytost může prohlásit: Johne, tvá představa Toma je mylná. A tato bytost nám musí být přístupná. Omyl je tedy podle Royce „nekompletní myšlenka“, která je skrze znalosti „vyšší mysli“ či „širšího já“ poměřena s kompletní myšlenkou. Cf. [Kuklick, 121–120]

Tak se nám pomalu před očima vykresluje centrum, kolem kterého krouží a kam míří Roycova filozofie. Absolutní bytost, kterou Royce nazývá *Absolutní Znatel*<sup>19</sup>, (*Absolute Knower*) je předpokládána našimi pochybami a neznalostí. Omyl může být rozpoznán jedině Absolutním reálným a kompletním Já, ke kterému v sobě dospíváme přímo úměrně tomu, jak rozeznáváme své omyly a napravujeme je.

Z takto vypracovaného pevného bodu se Royce ve svých následujících textech dostává dále, rozvíjí další a další možnosti poskytnuté touto metafyzikou. Po kritice realistického, mystického a kriticistního přístupu k realitě, které jsou užitečné, ale příliš jednostranné, předkládá ve své knize *Svět a jedinec* (*The*

---

19 Přes jeho neobvyklost zde využívám Vorovkova překladu slova „Knower“ jako „Znatel“, neboť toto slovo lépe zachycuje jak absolutnost vědění, tak fakt, že ona Bytost nemá nic společného s časovostí poznávacího procesu. Znatel věděl, ví a bude vědět vše. Přitom také přebírám i Vorovkovo užití velkého písmene „Z“, jehož použití vysvětluje: „Velká počáteční písmena, odmítaná později některými kritiky z tábora neorealistů, nemají zde účel citový, nýbrž logický. Mají naznačit jedinnost, konkrétnost a osobitost, mají vyjádřit, že jde o individuum...“ [Vorovka, 116]

*World and the Individual* (1901) vlastní přístup, který označuje „čtvrtá koncepce bytí“. Pojem „účel“ zde má centrální roli. Tím opět narážíme na vnitřní příbuznost mezi Roycem a pragmatiky. Každá idea má vlastní účel, a proto její pravdivost musíme posuzovat jako vhodnost určitého nástroje.

Zde ale musíme udělat důležitou odbočku, která vysvětlí lépe, proč přes veškeré sympatie musel Royce zůstat mimo pragmatický filozofický proud. Roycův důraz na objektivní idealismus dává této myšlence odlišné vyznění od toho, které je běžné v pragmatismu. Rozlišuje mezi *vnějším* a *vnitřním* účelem ideje. Vnitřní účel ji spojuje s plánem Absolutního Znatele, který je vlastně ručitelem její správnosti. Je znakem jeho tvůrčího aktu („zprávou o tvůrčím aktu“). Takže naplnění vnitřního účelu, znamená naplňování objektivní pravdy.

Ovšem účel v sobě již obsahuje přítomnost vůle. Absolutní Znatel opravuje naše omyly svojí vůlí, aby nastolil náš správný poměr k dané ideji. On byl tím, kdo zvolil (stvořil) svět, je osobností volící svůj účel. Svět je jedinec. A tak se jedinci mohou vztahovat k Bohu jako k jedinci. Podstata každé individuality je v lásce, která je prokazována jedincem jedinci. Atd.

Jestliže je nějaký bod, který vzdaloval Royce od pragmatismu, je to právě tato chvíle, kdy byl Royce svojí racionální spekulací schopen dojít až k podstatě Absolutního Znatele. Pragmatisté nebyli ochotni zaujímat pozici, která bude později nazvána „pozice Božího oka“, pozici Absolutního ducha, z níž lze přehlédnout celou pravdu. (S výjimkou Peirce, který o takové pozici, jak níže uvidíme, v modifikované formě snil). Proto v jejich koncepcích zůstane účel lidským účelem.

## 1.12 John Dewey a jeho „psychologické období“

Deweyho druhé<sup>20</sup> období — tzv. „psychologické“ — musíme pojednat zvlášť od jeho období pozdějších, neboť i on zaujímal modifikaci úhlu pohledu *Božského pozorovatele*. Je to období natolik svázané s hegelovským idealismem<sup>21</sup>, že pro Deweyho nebylo snadné vyhnout se tomuto nebezpečí. Jak však níže uvidíme, jeho další příklon k pragmatismu či jeho spoluautorství chicagského instrumentalismu má své hluboké zdroje už v tomto období. Něco podobného se nám bude opakovat u Pierce a Jamese, a je proto moudré vidět vznik pragmatismu nikoli jako rázné přerušení tradice, ale spíše jako mírné odbočení od — na jedince méně orientovaného — idealismu.

Jestliže Josiah Royce nás vyzývá k návratu ke Kantovy, Dewey se v polovině 80. let 19. století pod vlivem anglických idealistů T. H. Greena a především neohegelovce E. Cairda navrácí k Hegelovi. Ve svém přístupu spojil jak německou tradici hegelovského „logicismu“, tak tradici „psychologizující filozofie“. V té době začala přinášet slibné ovoce tzv. „fyziologická psychologie“ (zjednodušeně: spojení metody introspektivního zkoumání s metodou experimentování s fyziologickými podmínkami vnímání a rozhodování), jejímž nejznámějším představitelem byl W. Wundt. Pro mnohé filozofy se tak psychologie stala bránou k propojení vnějšího s vnitřním, fyzického s psychickým, objektivního se subjektivním.

Vědomí se již od dob Hegelovy kritiky Kantových forem smyslovosti a kategorií rozvažování stávalo důležitým principem, lépe řečeno jakýmsi místem setkání subjektivního a objektivního, „věci pro nás“ a „věci o sobě“. Po mnoha myšlenkově neúrodných letech, nad nimiž se vznášelo strašidlo Humova skepticismu, mohl náhle člověku nejen *zdravý rozum*, ale filozofie samotná slíbit něco více než pouhé poznání stínů. A právě v nově se rozvíjející disciplíně — psychologii (která nesměle, ale přece začala odstraňovat předsudky do ní implantované v novověku), bylo shledáno vědomí podstatným objektem zkoumání. V něm našla filozofie svůj přístav.

Možnost zkoumání vědomí uchvátila i Deweyho. Psychologie byla podle něj jediná exaktní věda, která mohla nahlížet věci z obou stran — jak ze strany fenomenální (tzn. jak se jeví vnímajícímu), tak ze strany exaktní (jak na vnímajícím subjektu mohou jisté jevy zkoumat nezávislí pozorovatelé). Navíc veškeré poznání je poznáním vědomým, poznáním pro vědomí, ve vědomí se odehrávajícím. Dokud slovo „vědomí“ nebude později identifikováno s pátou kolonou matoucí, a proto nebezpečné, ontologie novověku, je pochopitelné, proč Dewey vyhláší, že by se psychologie měla stát základem pro filozofická zkoumání. Dosahuje tak několika strategických cílů:

1. Vědomí je zachováno v centru myšlení (a tak mohlo být dále rozvíjeno idealistické pojetí světa);
2. a zároveň podle Deweyho tak filozofie již nevychází z nějakého „ontologického stanoviska“.

---

20 V sekundární literatuře se většinou rozlišují čtyři Deweyho období: 1) kantovské, 2) hegelovské (psychologické), 3) instrumentalistické, 4) naturalistické (byť existují i jiná dělení viz např. Višnovského v jeho deweyovském medailonu [Višnovský 1998, 316–317]).

21 Hegelovskému období předcházelo období neokantovské, jemuž se však nemáme čas věnovat, přestože bylo z hlediska genetického vývoje Deweyho myšlení velmi podstatné, jelikož se jeho prvkům pokoušel vyhnout až do roku 1903, kdy ve sborníku esejí *Studie o logické teorii* (Studies in Logical Theory) uveřejnil články, kterými se nastalo odpoutal od kantovských a hegelovských rysů myšlení.

Pro něho to v té době znamenalo asi tolik jako nevyházet arbitrárně z nějakých předem stanovených stanovisek — jednalo se o přístup, který byl slučitelný s požadavkem exaktnosti, s požadavkem opravdového poznatku.

Dewey v té době stejně jako Hegel věřil, že jsme schopni překročit hranici mezi „věci o sobě“ a „věci pro sebe“. Snaží se to ukázat mnoha způsoby, ale nejpřevratnější a nejbezelstnější záležitost podává v úryvku z důležitého textu *Psychologie jako filozofická metoda (Psychology as Philosophic Method)* (1886), kde jasně odhaluje, že i jeho přístup je „ontologický“:

„... Jestliže si člověk... neuvědomuje přirozenost věčného a univerzálního uvnitř sebe, jako podstatu svého vlastního bytí; jestliže neuchopuje na jednom stupni své zkušenosti vědomě a ve všech stupních implicitně věčné a univerzální, pak říkat, že člověk nepoznává věci tak, jak se to s nimi skutečně má, jsou jen pouhá slova ...“

[Dewey, ew.1.152<sup>22</sup>]<sup>23</sup>

V dalším důležitém textu uveřejněném v roce 1886 *Psychologický úhel pohledu (Psychological Standpoint)* má za to, že filozofie jeho doby nemůže a nesmí vycházet z toho, co je nebo se odehrává mimo lidskou zkušenost. Hume toto stanovisko obrátil. Pro něj jsou východiskem poznání k sobě navzájem nevztážené smyslové počítky. Ovšem aby o nich mohlo být cokoli řečeno, musejí být již poznány či zakoušeny. A ve zkušenosti jsou vždy již k sobě nějak vztaženy a klasifikovány. V tom vidí zásadní rozpor a předběžné náznaky mnoha pozdějších kantovských „věci o sobě“. Cf. [ew.1.124–125] Člověk, který postupuje jako Hume, nám neposkytuje představu, jak vzniká lidské poznání či vědomí nebo zkušenost, ale spíše nám poskytuje představu, jak je možné toto vědomí či poznání nebo zkušenost, kterou původně vnímá jako celek, rozčlenit na její domnělé stavební prvky a z nich druhotně učinit něco, co by mělo být pasováno na „počátek“. Naproti tomu psycholog musí postupovat opačně, musí se snažit — věren své exaktnosti (tzn. touze zastávat čistě vědecký aposteriorní, nikoli apriorní, ontologický postoj) —

„... ukázat, jak (ne ideje prostoru a času, atd., nýbrž) prostor a čas atd. vyvstává, ale protože původ je v a pro vědomí, není to tedy ničím jiným, než snahou ukázat, jak poznání samo sebe rozvíjí; jak se samo vědomí zpřesňuje v různých daných formách...“

[ew.1.130]<sup>24</sup>

Takto vymezené poznání (a s ním i vědomí a zkušenost) je oním seberozvíjejícím se, tajemným původem. Zde se pomalu přesunujeme přes výjimečnost vědomí nějakého jedince k nutnosti existence absolutní zkušenosti či absolutního vědomí. (A právě zde mladý Dewey dělá krok s podobnými důsledky, jaké můžeme spatřit v Roycově systému.)

---

22 Všechny odkazy na Deweyovo dílo je podřízeno číslování elektronické edice jeho sebraných spisů, kde zkratky „ew“, „mw“, „lw“ – znamenají Early, Middle, Late Work, číslo před tečkou odkazuje k dílu, číslo za tečkou k určité straně. Protože Deweyho budu citovat z CD-ROMu, jehož rozlišující zkratky („mw...“, „lw...“) jsou dostatečným identifikačním vodítkem, nebudu uvádět jeho jméno v odkazech.

23 "...If man... does not realize the nature of the eternal and the universal within himself, as the essence of his own being; if he does not as one stage of his experience consciously, and in all stages implicitly, lay hold of this universal and eternal, then it is mere matter of words to say that he can give no account of things as they universally and eternally are..."

24 "... to show how (not the ideas of space and time, etc., but) space, time, etc., arise, but since this origin is only within or for consciousness, it is but the showing of how knowledge develops itself; it is but the showing of how consciousness specifies itself into various given forms..."

Brzy zjistíme, pokračuje Dewey, že naše vědomí je závislé na mnoha věcech — na našem organismu, objektech, které na nás působí atd. Zastáváme-li však stanovisko rozumných realistů [Reasoned Realism] brzy se dostaneme do nepříjemného rozporu. Naše vědomí je podmíněno, ale to, co podmiňuje vědomí, je naopak podmiňováno vědomím, neboť organismus, objekty atd. jsou něčím pouze pro vědomí. Cf. [ew.1.132] Obě pozice jsou zřejmá fakta a rozpor lze vyřešit jedině tak, že oběma přiznáme jejich právoplatnost. K usmíření můžeme dojít pouze tehdy, když si uvědomíme, „... že vědomí, ke kterému jsou všechny existence vztaheny, *není naše vědomí, a že naše vědomí samotné je ve vztahu k vědomí obecně...*“ [ew.1.133]<sup>25</sup> (kurzíva přidána) Jak se však v individuálním vědomí může projevat vědomí univerzální? Dewey namítá, že otázka je nesprávně položena. Jestliže skutečně zaujímáme psychologické a nikoli ontologické stanovisko, pak nemůžeme předem vědět, co je individuální a co univerzální vědomí a v jakém jsou vztahu. Univerzální stejně jako individuální můžeme nahlížet jen v a skrze vědomou zkušenost. V jistém smyslu univerzální a individuální nemohou být něco zcela odlišného. Důsledné psychologické hledisko nám ukazuje, že individuální nelze myslet bez univerzálního, neboť univerzální podmiňuje individuální, stejně jako individuální nemůže mít zamezený přístup k univerzálnímu. Zdá se jako by individuální bylo jen časoprostorovou konkretizací, manifestací nějaké části univerzálního vědomí. Cf. [ew.1.139–140] Dewey celý článek uzavírá slovy:

„... Věc se má tak: Máme určovat přirozenost všeho, subjektivního a objektivního, individuálního a univerzálního tak, jak je nacházíme ve vědomé zkušenosti. V primárním ohledu vědomá zkušenost specifikuje mé individuální já jako ‚přechod‘, jako proces nastávání. Ale zároveň také specifikuje to, že individuální já si je vědomo přechodu, že zná proces, skrze který nastalo. Zkrátka, že individuální já může zaujmou pozici univerzálního já a odtud poznat svůj vlastní původ... Vědomí se vztahuje samo k sobě. Jestliže to zformulujeme pozitivně, pak vědomí ukazuje, že v sobě zahrnuje proces nastávání a že sám tento proces se stává vědomým sám sebe...“ [ew.1.142]<sup>26</sup>

V takto pojatém vědomí / sebevědomí jasně spatřujeme rysy Absolutního ducha a jeho nastávání, které lze velmi snadno sladit s představou dynamické evoluce. Je to pojetí, které se úpěnlivě snaží propojit absolutní a relativní, subjektivní a objektivní, vědecké a laické, a tak jednou pro vždy odpovědět na nejistotu, která se ve filozofii od dob novověkého obratu neustále projevuje. Jediné, co zde nenajdeme, je tvrzení o konečném cíli celého nekonečného procesu. Dewey přes svoji víru v absolutní idealismus zůstává při zemi. Všechny procesy, všechno poznání musí být imanentní vědomé zkušenosti a jakékoli teleologické stanovisko by ji přesahovalo. Proto i ono univerzální vědomí nemůže být pro něho ničím jiným než vědomím jednotlivých nastavších, uvědoměných stavů tohoto vědomí.

Jak má být však za takových okolností zajištěna objektivita poznání? V roce 1887 vydává Dewey svoji první významnou práci *Psychologie*

---

25 "... that the consciousness to which all existence is relative is not our consciousness, and that our consciousness is itself relative to consciousness in general..."

26 "... The case stands thus: We are to determine the nature of everything, subject and object, individual and universal, as it is found within conscious experience. Conscious experience testifies, in the primary aspect, my individual self is a "transition," is a process of becoming. But it testifies also that this individual self is conscious of the transition, that it knows the process by which it has become. In short, the individual self can take the universal self as its standpoint, and thence know its own origin... Consciousness is the self-related. Stated from the positive side, consciousness has shown that it involves within itself a process of becoming, and that this process becomes conscious of itself.

(*Psychology*) a právě zde, snad aby zajistil co největší uznání svému projektu psychologie jako jakési nadvědy, se zamýšlí nad objektivním poznáním: Každý fakt myslí má podle něj svůj univerzální i svůj individuální faktor. Stůl, který stojí přede mnou, je vzhledem ke mně individuální, vzhledem k ostatním inteligencím univerzální. Je proto věcí otevřenou vnímání všech myslí. Tím, že je věc uvědomována, získává svoji individuální existenci, přestává být univerzální možností. Cf. [ew.2.9–10] Ovšem protože je otevřena vnímání všech myslí, její charakter nemůže být určen vědomím jedince:

„... Aby jedinec získal poznání, musí se vzdát všech rysů vnímaného, které jsou zvláštní jen pro něho, a podřít se podmínkám univerzální inteligence. Na druhou stranu realizace tohoto procesu se musí přihodit v jedinci...“ [ew.2.10]<sup>27</sup>

Přestože se celý proces děje ve vědomí, přestože i cosi, co bychom mohli nazvat „objektivitou“, je dáno v univerzálním vědomí, je celý systém vztažen k okolnímu světu. Společenství poznávajících odhaluje objektivní rysy univerzálního vědomí. Cf. [ew.2.10–11] Věda zde není snižována, nachází své místo, jen musí přijmout fakt, že je zde vyšší hledisko, než jaké ke skutečnosti zaujímá — z Deweyho pohledu naivní — realismus a materialismus přírodních věd. Filozofie hledá celkový pohled, který se vyhýbá omezením jak realismu a materialismu, tak subjektivnímu idealismu, a psychologie jí k tomu poskytuje metodu. Cf. [ew.1.156]

John Dewey tohoto období evidentně nebyl ještě pragmatikem. Silné idealistické přesvědčení, které snad nikdy nevymizelo, ale později ztratilo na své účinnosti a přesvědčivosti, jej tehdy nutně oddělovalo od étosu pragmatismu. Příčinu, která ho v devadesátých letech přiměla opustit svůj původní postoj, můžeme spatřovat v tom, že Dewey nebyl nikdy schopen fakticky prokázat důležitý předpoklad, že „já je specifikováno jako přechod“, že „individuální já si je vědomo tohoto přechodu“ a že „já může zaujmout pozici univerzálního vědomí“. V takovém vyhlášení lze právem pociťovat přítomnost „ontologického východiska“, neboť právě na tomto místě celého svého raného systému činí Dewey stejný sémantický manévr, jaký vyčítal „subjektivnímu idealismu“. Na základě tohoto manévru se individuální vědomí nejdříve ve zkušenosti vyděluje z univerzálního a posléze tím, že si je tohoto přechodu „nějak“ vědomo, může zaujmout pozici univerzálního vědomí. Jakoby toto individuální vědomí mohlo obsáhnout univerzální. Cf. [ew.1.132–138]

Přesto zde už můžeme najít základní rysy budoucích přesvědčení. Především důraz na **zkušenost**, která

1. je hlavním a jediným východiskem lidské orientace ve světě a lidského poznání;
2. která se kumuluje a v kvalitativních zdvizích vyvíjí;
3. a která jednotlivce pojí k celku, popřípadě jej konstituuje skrze život v nějakém celku.

Tento celek již nebude *ad hoc* předpokládaným „univerzálním vědomím“, ale celek určité kultury, národa, určitého konkrétně vymezeného a do velké míry poznatelného stádia.

---

27 "... To obtain knowledge, the individual must get rid of the features which are peculiar to him, and conform to the conditions of universal intelligence. The realization of this process, however, must occur in an individual..."

### 1.13 Shrnutí části 1

Na několika místech předešlého textu jsme se snažili upozornit na některé, z našeho pohledu často heterogenní prvky amerického myšlení, které byly přítomné v textech klasických pragmatiků a jsou přítomné v díle velké části současných amerických filozofů, Richarda Rortyho nevyjímaje.

Na počátku jsme zvýraznily zvláštní **dispozici** amerických intelektuálních podniků, bez níž je porozumění souvislosti americké filozofie (ale nejen filozofie) téměř nemožné. Tato dispozice je charakteristická především tím, že se neustále ohlíží na **praxi** a tento ohled vytváří velmi složitou a dodnes dosti nejasnou kategorii **zkušenosti**, jejíž intelektuální kořeny můžeme spatřit v Edwardsově metafyzice a gnozeologii. Zkušenost se stala bodem, z něhož vycházejí téměř všechny školy americké filozofie. (Anebo jsou s ní nuceny bojovat. Mám nyní na mysli především odpor postanalytiků k tomuto „temnému a nedefinovatelnému“ pojmu.)

Tato zkušenost se zaprvé zhmotnila ze šumu vzniklého kolem otázek na podstatu **mysli**, na její mohutnost, na její vztah ke všemu, co ji obklopuje, a proto si s sebou americké myšlení nese silný vliv **idealismu**. Některé jeho podoby nám mohou dnes připadat velmi paradoxní. (Ostatně např. Putnam Rortyho považuje — a pokud přijmeme jeho perspektivu, pak ne zcela neprávem — za „*lingvistického idealistu*“. Cf. [Putnam 1975, 74]) Zadruhé si tato zkušenost vyžaduje pro své zpracování a vyjádření potřebu silného důrazu na **metafory**, které se stanou jakýmsi „překládovým prostředkem“, díky němuž budeme schopni vyjádřit neverbální zážitek více či méně srozumitelným jazykem a tak jej zapojit do veřejné komunikační sítě.

Téměř v té samé době, kdy následovníci Jonathana Edwardse propracovávali právě zmíněné kategorie, přinesli američtí osvícenci další, neméně významné prvky, které společně s první skupinou později vytvořily amalgám amerického myšlení. V popředí osvícenské změny stál důraz opět na praxi. Tentokrát však ne na praxi náboženského prožívání vlastního života či života náboženské komunity, nýbrž na **praxi úspěšného soužití jedinců** různého původu, různého vyznání a různých vnitřních přesvědčení. Tento fakt si vynutil, aby se američtí osvícenci od metafyzicky spekulativního myšlení, přijali metafyziku (v porovnání se systémem předešlým) okleštěnou, metafyziku „přirozených práv člověka“ a definovali „danosti“ člověka na základě pozorování proměnlivé sociální praxe.

Aby takové pozorování a od něho odvislá argumentace byly možné, bylo nutné vytvořit étos odstínění závazných textů a morálních příkazů. **Uzavření závazných textů a morálních příkazů** do soukromé morální sféry, otevřelo prostor pro nový typ soužití, založený na formálních pravidlech, které umožňují souhlas. Vždy nedokonalý a někdy plný zahanbujících kompromisů. Přesto je to souhlas, který za ideálních okolností umožní nenásilné soužití často velmi rozdílných pohledů na svět.

V Emersonově učení, díky kterému podle některých autorů našla Amerika svoji kulturní nezávislost, se s novou silou rozzářil **idealismus**, tentokrát na půdorysu myšlenek německých filozofů. Těsně po tomto období se však objevil tlak biblického kriticismu, evoluční teorie a kritiky přímého realismu, který otevřel prostor pro — do té doby v USA téměř cizí přístupy k otázce bytí — **naturalismus** a **materialismus**. Do nového tábora přecházeli potomci osvícenských deistů. Přesto oficiální reakcí na tyto události bylo upevnění pozice

idealistů, kteří se začali výrazně orientovat na **Hegelův idealismus**. Avšak všichni jeho velcí představitelé (byli jsme toho svědky podrobněji v systémech Royce a Deweye raného období) narazili na problém, jak ve svých výkladech propojit individuum s absolutním vědomím takovým způsobem, aby se sice vycházelo z jedincovy zkušenosti, ale zároveň se dospělo k absolutnímu bodu poznání, který by v sobě obsahoval vše stvořené. Tak se nakonec ukázalo být nutné začlenit do systému tzv. **pozici Božího oka** — Absolutní Znatel u Royce, splynutí individuálního a absolutního vědomí u Deweye.

Royce i Dewey se spolehli na tehdejší **psychologii** jako východisko filozofické reflexe, na což navázal **pragmatismus**, který se ovšem přestal orientovat na postulování všezahrnujícího bodu, ale začal — především v Jamesově a pozdější Deweyově filozofii — důsledně vycházet pouze z osobní zkušenosti a jejích vnějších (sociálních) podmínek.

Zmíněné prvky a tendence utvořily zvláštní, v Evropě těžko pochopitelný komplex. Z této různorodé směsi totiž mohou povstat systémy, které v sobě kloubí tak rozdílné pohledy jako idealismus s materialismem a ateismem nebo hegelianismus s darwinismem nebo prvky analytické filozofie s filozofií narativního či postmoderního vyprávění o konci velkých příběhů s přesvědčením, že příběh liberálních demokracií je tím nejušlechtilejším, kterým bychom se měli nechat vést (čímž je zpětně opět do našeho života zaváděn jeden velký příběh).

Všechny právě uvedené mesaliance idejí můžeme skutečně nalézt v Rortyho díle a při troše filozofického hnidopišství je můžeme následně označit jako vnitřně rozporuplné, a tudíž neracionální. Ovšem to by znamenalo přistupovat nejen k Richardu Rortymu, ale k velké části americké filozofie s notnou dávkou předsudků, které nám zabrání vidět originalitu a hodnotu tohoto stylu myšlení.



## 2. Věk klasického pragmatismu

### 2.1 Příprava změny východiska

Období vzniku pragmatismu je ve vztahu k problému nejvnitřnějších přesvědčení velmi zajímavé. Podle knihy Louise Menanda *Metafyzický klub: Příběh idejí v Americe (The Metaphysical Club, A story of Ideas in America)* byla čtyřicátá až šedesátá léta — tzn. léta těsně předcházející vzniku základních principů pragmatismu — dobou, kdy si lidé dostatečně neuvědomovali nebezpečí nezměnitelných principů. Menand má za to, že na vznik pragmatismu měly silný vliv konkrétní politické události Občanské války. Po jejím skončení ji pragmatikové zhodnotili jako projev nedokonalosti americké demokracie, neboť ta se nedokázala vyrovnat s problémem otroctví jinak než do té doby nevídaným krveprolitím. Abolicionisté považovali otroctví za zlo, kterého se Američané měli zbavit, ať by to stálo cokoli. Právnick O. W. Holmes byl mezi budoucími členy Metafyzického klubu (klubu, jenž poskytl myšlenkové základy pragmatismu) nejpřesvědčenějším abolicionistou. Po Občanské válce, po mnoha útrapách a zraněních, jimiž prošel, se jeho názor radikálně změnil. Došel k přesvědčení, že je to jistota, co vede k násilí. Cf. [Menand, 61] Ostatní členové Metafyzického klubu došli k obdobnému závěru. To, co zadusilo demokracii a uvrhlo ji do jedné z nejhorších krizí v USA, byla oddanost principům. Principy, které později hledali, byly proto principy pružné, nevztahovaly se k nějaké ideální soustavě axiomů, ale k lidské zkušenosti, která se vynořuje ze střetu se světem a která svá východiska neustále poměřuje situacemi, v nichž se člověk ocitá. Menandovým cílem je zjevně ukázat, že vznik pragmatismu nemůžeme hledat pouze na poli idejí, ale také na poli celistvé zkušenosti se světem, v konkrétních historických událostech a v recepci těchto událostí. Přesto je dobré poukázat na myšlenky ryze intelektuální, které na konci 19. století přinesly do americké filozofie „nový vítr“.

Metafyzický klub byl sice jeden z mnoha tehdy módních klubů, kde se filozofovalo, ale právě on měl významný vliv na postupný zrod nového pohledu na pojetí *významu, pravdy, poznání*. V sedmdesátých letech 19. století zde probíhaly debaty, které pozvolna, přesto významně pozměnily centrální pojem americké filozofie — *zkušenost*. Mimo W. O. Holmese (pozdějšího člena Nejvyššího soudu), Ch. S. Peirce a W. Jamse se jeho schůzek účastnili také Ch. Write, N. St. J. Green. Holmes i James, oba poučení studiem britského psychologa Alexandra Baina, vybavili ostatní účastníky schůzek základní premisou, kterou později zobecnil a vycizeloval Peirce a která vešla ve známost pod označením „pragmatická maxima“. *Bain měl za to, že přesvědčení je tím, na základě čeho je člověk připraven jednat.*

Tato jednoduchá věta inspirovala Holmese, aby její korelát našel i v právní praxi. Ve své knize *Evoluce sebevědomí (The Evolution of Self-Consciousness)* (1873) se filozof Chauncey Wright snažil Bainovu poučku sladit s tehdy do módy přicházejícím darwinismem. Také předpokládal, že každé určité přesvědčení má sklon k určitému jednání a pozorování jednání tak může vypovídat o přesvědčeních. Tímto předpokladem úzkého spojení mezi přesvědčením a jednáním bylo docíleno nejen nového typu zkoumání tajemných, duševních / mentálních fází, ale zároveň byla propojena skutečnost s lidskou myslí, neboť ze styku se skutečností se

1. rodí přesvědčení a
2. do skutečnosti se jednání opět noří, aby zde bylo přijaté přesvědčení testováno.

Tento test zpětně ovlivní, zda přesvědčení bude podrženo anebo nastane chvíle vášnivého hledání přesvědčení nového, které by bylo schopné vyprodukovat v dané situaci jednání, jež bude okolnostem adekvátní. Přesvědčení, jež přežijí a jejichž adekvátnost se bude v dlouhodobém horizontu potvrzovat, zesílí a stanou se automatickou dispozicí, jež bude v příslušné chvíli opět aktivována. Tak ze spontánních, často neracionálně přijatých přesvědčení budou přežívat pouze ty nejracionalnější, tzn. nejadekvátnější situaci. Cf. [Kuklick, 128–132]

Jak vidíme už ve Wrightových myšlenkách, jsou předvedeny všechny nejdůležitější rysy pragmatismu: Hlavní hráč v lidském poznání — přesvědčení — vyvstává z lidské zkušenosti jako odpověď na otázku, jak se *zachovat*. (A to v obou smyslech českého slova: tzn. které chování bude nejúčelněji a nejjednodušeji vést k zachování sebe či druhých.) Proto je přesvědčení neoddělitelné od jednání a dispozice jednat. Tak je propojena lidská mysl<sup>28</sup> se svým okolím a poznání vzniká jako poznání aktivního jedince, nikoli pasivního pozorovatele. Tento rys unikaje Skyle pasivity, která vládla pozitivistickému přístupu, v sobě skrývá nebezpečí Charybdy druhého extrému.

Dáme-li totiž příliš velký důraz na mysl (popř. později na jazyk) jako na prostředky, instrumenty přežití — tak, jak se to v některých pasážích jejich díla povedlo Jamesovi a především Deweymu, později např. i Rortymu — pak se nám celá scéna stane sice snáze uchopitelnější a snáze artikulovatelnější, ale představa člověka, který využívá vědomě svoji mysl / jazyk jako nástroje, aby vyřešil konkrétní problémy, podobně jako zahradník využívá motyku nebo stavbař bagr, je naprosto neadekvátní. Vyvážit tuto jednostrannost se snažili všichni pragmatikové, např. Peirce (a nebyl zdaleka jediný) zdůrazňoval neproniknutelnost okolností, které před nás stavějí potřebu zaujmout nějaké přesvědčení. Člověk se svými přesvědčeními je v naprosto jiné situaci než bagrista, který již předem ví, že potřebuje vykopat takovou a takovou jámu na přesně daném místě, aby se později dala vylít betonem, protože bude sloužit jako základ budoucí stavby. Jelikož člověk, využívá své mysl či jazyka jako „nástroje“, jedná za úplně jiných podmínek než řemeslník, který vědomě užívá svého nástroje k předem jasnému a předem vymezenému cíli. Skutečná situace člověka je daleko rozostřenější. Přijetí nějakého přesvědčení je zároveň nejen plánem nějaké akce, jež se má uskutečnit v brzké budoucnosti, ale zpětně také analýzou problému. Jestliže bychom si měli situaci přiblížit na nějakém příkladu, pak si člověka musíme představit spíše jako pravěkého lovce, snažícího se v hladové zimě vyhrabat ze zamrzlé půdy nějaké kořínky, kterého natolik zábnu prsty, že v jakési šťastné chvíli automaticky, reflexivně sáhne po vedle ležícím klacku bez toho, aniž by jen tušil, že se mu nějaká větev může proměnit v nástroj. A teprve když nějakou chvíli klackem hrabe, zjišťuje, že ho prsty nezábnu, že se mu nelámou nehty, že se špičatý klacek snáze „prokousává“ hlinou. Stejně tápavým a napolo nevědomělým způsobem člověk pracuje se svojí myslí / s jazykem. Jen těžko je proto můžeme přirovnávat k nástroji a člověka k řemeslníku, který přesně ví, k čemu mnohé jednotlivé instrumenty

---

28 V této pasáži ještě používám slovo „mysl“, později jej však nahradím univerzálnější zkušeností a pokud se o ní přece sem tam zmíním, budu se snažit naznačit, že pojem mysl se u pragmatiků postupně proměňuje v „to mentální“. Adjektivizuje se (jak si to přál G. H. Mead), protože tak si lépe uvědomíme, že se nejedná o žádnou entitu, ale o určitý soubor vztahů mezi organismem a okolím.

použit. Tato drobná, ale často využívaná záměna zákonitě dovedla pragmatismus k myšlenkám, které byly zcela poprávu a jednoduchým způsobem kritizovatelné.

Výše zmiňované propojení mysli s realitou pomocí komplexu zkušenost – přesvědčení – jednání vytvořilo pro americké myslitele konce 19. a začátku 20. století velmi lákavý prostor, v němž se mohl prolnout tradiční *idealismus* stojící na přesvědčení, že existence nepřesahuje *mentální*, že nepřesahuje pocitované a myšlené, s tehdy silicím novodobým realismem, který si získával stále více příznivců. Tak byl *idealismus* postupně vylepšován až byl jako *pragmatismus* připraven na vstup do století vědy a techniky, které ze své podstaty přistupuje k realitě *a priori* jako k čemusi, co je na člověku nezávislé.

Lidská zkušenost se stává proudem prožitků vznikajícím ve střetu s tím, co člověku klade odpor — ať už je to jeho *zkušenost* se svým vlastním „já“, jež často obsahuje více, než si dokáže uvědomit, anebo vnější svět, který nepodléhá jeho vůli. Tyto střety vyžadují řešení, tzn. vyžadují zaujmutí přesvědčení, která mají tendenci vybavovat člověka dispozicemi k určitému chování, jež střety mírní nebo dokonce odstraní. Tak je vnější (a částečně i vnitřní) svět na člověku nezávislý, ovšem nezávislým není obraz tohoto světa. Ten je již podřízen lidskému zakoušení a nikdy z něj vykročit nemůže. Veškeré zpětné zhodnocování zažitých střetů a na nich založené představy nezávislého světa, veškerá přesvědčení a jimi určené jednání jsou odvislé od člověka, od jeho vědomí. A teprve test přesvědčení opět probíhá mimo (i když dnes se zdá, že jen částečně mimo) dosah lidí. Jak je z výše jen hrubě načrtnutého zřejmé, vystupují zde dva základní pilíře pragmatismu — na jedné straně spíše předpokládaná na člověku nezávislá realita, na straně druhé lidské ideje povstávající ze zkušenosti. V průběhu výkladu díla jednotlivých představitelů pragmatismu se pokusím postupně ukázat, že oba pilíře stojí v klasickém (a vlastně i postanalytickém) pragmatismu jen zdánlivě odděleně, neboť je propojuje *zkušenost (jazyk)* — a tak je konstruován pragmatický **mýtus neodloučenosti**.

Bude patrně dobré, abychom pro snazší pochopení některých následujících pasáží textu zdůraznili jednu skutečnost, na kterou upozorňovali — mnohdy velmi nešťastným způsobem, ale přesto v předstihu než většina ostatních významných filozofů — právě klasičtí pragmatisté. Jestliže se vzdáme pozic absolutního idealismu, který nachází nutnou souvislost a kongruenci mezi vědomím jednotlivců a absolutním vědomím (a který, jak jsme viděli výše, ještě dřímá v Deweyho raném díle /viz 1.12/), pak se tradiční pohled na „objektivní poznání“ stává problematickým. Nemajíce takovou kongruenci, je nemožné zachovat představu korespondenční teorie pravdy. Korespondenční teorie pravdy může fungovat pouze za předpokladu, že jsme schopni přiložit naši představu určitého výseku světa k příslušnému úseku světa, který je takový, jaký skutečně je nezávisle na našich představách. Představa „nezávislého světa“ se vynořuje ze zkušenosti. Tyto střety jsou skutečně znakem něčeho, co nepodléhá naší vůli a přáním či představám, ale jakékoli pojetí „nezávislého světa“ je již představou nějakého jednotlivce či konsensuální, sociální praxí sdílenou představou jednotlivců. „Přikládání“ k „realitě“ je za takových okolností nesmyslným pojmem, protože bychom přikládali představu k čemusi, co zákonitě *je* (přestože by z definice být nemělo) *představou*. „Přiložení“ by mělo smysl pouze v myslí *Absolutního Znatele*, kde by naše idea — představa — mohla být poměřována s ideou skutečnou — nezávislou na našich představách (takovým způsobem si „poměrování“ představovali Royce a mladý Dewey /1.11, 1.12/). Jsme-li však skutečně odděleni od absolutního vědomí, popřípadě nejsme-li schopni se

s takovým vědomím sjednotit (anebo — pro naturalisty — nejsme-li schopni vystoupit z našich představ a „uchopit“ realitu neovlivněnou našimi představami), pak nás žádný *Absolutní Znatel* (ani „nezávislá realita“) nemůže přesvědčit o našich omylech na základě jakéhosi pochybného „přiložení“ či „poměření“.

To, že členové Metafyzického klubu spatřovali ve sjednocení s „absolutním vědomím“ něco falešného a nepružného, co jde mimo faktickou lidskou zkušenost, jež je sice kumulativní, ale přesto příliš výběrová, roztržitá a procesuální, bylo patrně jejich největším krokem, který se jim podařilo učinit. Jedině taková falešná víra ve sjednocení se „Supervědomím“, s nímž jsme nějak mysticky spřízněni, mohla vést Američany k absolutním ideálům, jejichž souboj vrhl Ameriku do krveprolití Občanské války.

Pro člověka nikdy nekončící řetěz *zkušenost – přesvědčení – jednání – test – zkušenost – přesvědčení* je pro Jamese a Deweyho pozdějšího období (pro Peirce, jak níže uvidíme, to neplatí zcela) neroztržitelným spojením jednotlivce se „skutečností“<sup>29</sup>. Součástí tohoto řetězce je test, který oceňuje přiměřenost přesvědčení. Test zkušenosti je jediným kritériem pravdivosti. Ovšem test neznamená korespondenci, a proto pragmatikové nesouhlasili jak s absolutními idealisty, tak s naturalisty, kteří spatřovali v testu jednoduché přiložení představy (teorie) a zcela opomíjeli fakt, že test probíhá uvnitř lidské zkušenosti, která má nějaká omezení, historii, stádia. S jakou „skutečností“ se tedy shodují nebo neshodují naše představy? ptají se pragmatikové a stále více je tato komplikace vede k promýšlení pojetí „pravdy“. Toto promýšlení je postupně nutí opustit představu, která byla ovlivněna novověkým pohledem na poznání, představu „objektivního“, jednou provždy neměnného poznání.

V myšlení Charlese S. Peirce můžeme spatřovat onu charakteristickou rozpolcenost, která je společná všem, již stále vyznávali ideál „objektivního poznání“, kteří však byli zároveň ochotni opustit novověkou představu poznávajícího jedince, jenž skepticky ustupuje z okolního světa, aby našel ten jediný pevný bod (popř. body), ze kterého (ze kterých) pak vystaví nezpochybnitelné poznání, a jako výchozí přijali za východisko poznání lidskou nerozbornou a zpočátku jen stěží artikulovatelnou *ZKUŠENOST*.

---

29 Uvozovky se snaží naznačit, že onou „skutečností“ může být míněna pouze představa skutečnosti.

## 2. 2 Peircova rozpolcenost

Zásadní otázkou, která se zračí na pozadí celého pragmatického hnutí, je, zda je prokazatelný ještě nějaký jiný – užší – vztah mezi *jedincem* a *nezávislou realitou* než ten, který je zprostředkován pouze střetem se skutečností v naší *zkušenosti*. Zda opravdu existuje nějaká přirozenost, která člověka s realitou propojuje a sjednocuje, takže se člověk v principu nemůže ve svém poznání mýlit. Zda existuje takový vztah, jaký předpokládal např. Aristotelés mezi FYSIS a lidskou FYSIKAI. (viz např. Poetika [1448 b 1–10], Metafysika [993a 30 – 993b 6]) anebo jaký mezi subjektem a objektem vytváří např. René Descartes poté, co dokáže existenci Boha, který pro něj zajišťuje v principu adekvátní korelaci lidského poznání s pravou podobou vnějšího světa. [Descartes 2001, 59–69 a 91–101]

Jakmile přijmeme novověké východisko a přitom se nenecháme uhranou hegelovskou představou „odcizení“, které je možné překročit opětným sjednocením subjektu a objektu, pak nám nezbývá než se vzdát myšlenky, že člověk musí nutně dosáhnout „objektivní“ pravdy. Přesvědčení, která nabýváme ať už v běžném životě či při řízených experimentech a za pomoci metod exaktních věd, je vždy odkázáno na větší či menší počet aktuálních projevů zkoumaných skutečností, a proto je odvození zákonitostí vždy odvislé od těchto projevů. Zákon (který člověk hledá, aby poznal rysy reality) má-li být zákonem, musí aktuální projevy překročit, a tudíž přestává být čistě nalezeným a začíná být zákonem zkusmo modulovaným, tvořeným, „vynalézáným“. Stejně jako přesvědčení a z něj vyplývající způsoby chování, tak i vědecká teorie a z ní vyplývající zákony jsou následně testovány ve zkušenosti. Teprve v tomto opětném *střetu se skutečností ve zkušenosti* zjišťujeme, zda námi zvolené jednání či námi vytvořené zákony skutečně řeší problémy či kontrolují budoucnost lépe než jednání a zákony těmito předcházející. Přičemž si ale nikdy nemůžeme být jisti, zda jsme rysy reality skutečně poznali anebo zda se naše přesvědčení či teorie s realitou v některých „bodech“ jen náhodně prořaly a zda nás další zkušenost nepřinutí je částečně nebo zcela změnit.

Přestože Bainova intuice a práce všech členů Metafyzického klubu propojila jedince se skutečností v představě konglomerátu *zkušenost-přesvědčení-jednání-zkušenost*, nezrušila novověkou propast mezi myslícím, vnímajícím já a vnějším světem. Peirce si to velmi dobře uvědomoval. Tušil, že buď se spokojí s neustále se rozšiřující, procesuální a kumulativní zkušeností, kterou lze komunikovat s ostatními lidmi, která však navždy bude pouhým projektem možné podoby reality, vždy vystavena pochybení neadekvátní reakce, vystavena možnosti chyby a provizorních řešení, anebo nalezne (vytvoří) těsnější vztah — nový, přesvědčivější typ metafyzického pojetí řádu světa a člověka — vztah mezi zkušeností jednotlivce a skutečností. Zůstat u varianty první by pro Peirce znamenalo dostat se do blízkosti tehdejšího pozitivismu, popř. gnozeologického nominalismu, což zásadně odporovalo jeho nejvnitřnějším přesvědčením. Realita pro něj měla apriorní řád, který člověk dřív nebo později musí poznat. Rozhodl se pro variantu druhou, jež v průběhu jeho života nabrala dvou na první pohled rozdílných, přesto vnitřně podobných artikulací.

První spadá do doby uveřejnění jeho mediálně nejznámějších textů (*Upevňování přesvědčení*<sup>30</sup> /*The Fixation of Belief*/ /1877/, *Jak vyjasnit naše ideje*

---

30 Slovenští překladatelé tohoto Peircova textu - Štekauer, Míhina - překládají slovo „belief“ jako „víra“, já vzhledem ke kontextu a českým překladům pragmatických a postanalytických textů jej převádím jako

*/How to Make Our Ideas Clear/ /1878/*). Pokusil se v ní stanovit, co je to „pravda“, tak aby definice byla v souladu s běžným územ pravdy jako shody našeho poznání se skutečností. Jak však se skutečností propojit zkušenost, která se utváří uvnitř každého z nás a ve které se dokonce odehrávají všechny testy „pravdivosti“? Peirceovi nezbylo nic, než spojit jednotlivé zkušenosti všech poznávajících v jakémsi konečném úběžníku posledního poznání, v němž dojde ke sladění jakýchkoli počátečních rozdílů.

Jak se o nějakých deset let později ukázalo, nebylo toto pojetí pro Peirce uspokojivé. Právě v té době začal propracovávat svoji, již v 60. letech načrtnutou sémiotickou teorii, kterou stále silněji propojoval s přesvědčením, že síť znaků v principu může zkopírovat realitu. Každý znak sice v sobě má prvek arbitrárnosti, a tudíž se v jeho určení člověk může mýlit, přesto je celý, smysluplný semiotický systém, jež překračuje libovolnost používání znaků v jednotlivých obdobích, identický se skutečností. (Zde můžeme spatřovat velkou podobnost s představami N. W. Taylora, o nichž jsme se výše letmo zmínili /viz 1.4./)

V následujících částech se pokusíme obě verze ve zkratce přiblížit.

---

„přesvědčení“. Z toho důvodu se v citacích ze slovenského překladu objeví slovo „víra“, přičemž v mých komentářích budu používat „přesvědčení“.

### 2.2.1 Pravda jako souhrn konečného poznání

H. O. Mounce ve své knize *Dva pragmatismy (The Two Pragmatism) (1997)* shledává pozadí Peircových názorů v myšlenkách Jonathana Edwardse. Právě zakladatel americké filozofie, dávno před Peircem, měl za to, že termíny newtonovské fyziky nevyjadřují nějaké skutečné tělesa či entity, jelikož jsou relativní. Jejich významové jádro neoznačuje konkrétní předmět, ale uzel vztahů (který se odkazuje k Bohu, který charakterizuje projevy Boha), pomocí nichž můžeme porozumět okolnímu světu. Cf. [Mounce, 6] Podle Mounce podobně jako Edwards i Peirce věřil v nějakou stálou, podivuhodnou substanci (nazvat ji můžeme jakkoli), která se projevuje ve struktuře našeho světa, přestože se jí nikdy nedotýkáme přímo, jelikož odhalujeme pouze vztahy, které ji naznačují. Toto přesvědčení vedlo Peirce k pro něj charakteristickému důrazu na kontextovost a vztahovost našeho poznání. To je stálý prvek, který je podložit obou stadii jeho myšlení.

Jelikož od počátku své filozofické kariéry odmítá dualismus svého otce a hmotu vidí jako projev něčeho subtilnějšího, stává se přesvědčeným idealistou. Cf. [Mounce, 6–7] Brzy však narazí na problém lidského poznání, jež jsme výše načrtli — zpřítomňuje se v „pravdivém“ poznání realita anebo se člověk pohybuje pouze ve své osobní (popřípadě komunikací sociálně sdílené) zkušenosti, která se v představách snad přibližuje realitě, která však zkušenost nikdy nepřekročí? Onen rozpor by se dal onálepkovat (nepřesně) jako střet mezi „objektivním idealismem“ a formou „umírněného subjektivního idealismu“ (tzn. idealismu, který netvrdí, že realita je výtvorem subjektu, pouze to, že představy o realitě jsou jeho výtvorem /popř. výtvorem více subjektů/ a že z těchto představ lidé nemohou vystoupit). Z jiného pohledu by se jeho situace dala charakterizovat jako váhání mezi transcendentální logikou, kterou subjekt skrze pravdivé poznání může odhalit, a fenomenalismem, tzn. učením, že se nám svět pouze jeví. Na obě Peircova stadia by se dalo nahlížet jako na snahu prokázat, že na hlubší rovině zkoumání transcendentální logika a fenomenalismus splývají.

Ve své knize nás Mounce upozorňuje na skutečnost, že se Peirce snažil zachovat představu na nás nezávislé reality, již zkoumáme. Přesto se Hegelovo zpochybnění karteziánských východisek stalo pevnou součástí jeho přesvědčení. [Mounce, 10–12] Hegelovský idealismus — na rozdíl od předešlé karteziánské tradice — zvýraznil podstatné rysy lidské zkušenosti. Začalo se tvrdit, že člověk nemůže zkušenost jednoduše rozpitvat na počáteční ideje, popřípadě na smyslová data, která zakládají naše poznání, a po takovéto vivisekci složit na základě jakési bájně metody „pravdivý“ obraz světa. Zkušenost je téměř nerozborná, entity, které v ní povstávají, jsou uzly vztahů. Podle Peirce proto nemůžeme najít onu fantastickou počáteční jistotu. Peirce nás na několika místech upozorňuje, že vždy již vycházíme ze zkušenosti, která je nějak formovaná, ze které se „nemůžeme vysvléci, i kdybychom chtěli“. Cf. [Peirce 1998d, 119] Epistemologická vivisekce, která se snaží zpochybnit vše, co není „jasné a zřetelné“ na mentální „první pohled“, nakonec skutečné východisko zatemňuje. „Pochybovat není tak jednoduché jako lhát.“ (Peirce) V každém okamžiku našeho skutečného poznání považujeme tisíce věcí za pravdivé, nezpochybňujeme je. Mnohé zkrátka přijímáme jako pravdivé jenom proto, že naše dosavadní zkušenost nám neposkytla dostatečné důvody o tom pochybovat. Mounce shrnuje Peircovo přesvědčení takto:

„... [A]čkoli můžeme uvést důvody proč jsme si jisti, nemůžeme formulovat celou masu poznání, která leží za těmito důvody a na které ony závisí... Nemůže zde být žádné poznání, žádné udávání důvodů, dokud nejsou některé věci předem uznány. Jinak bychom nemohli najít základ, na němž bychom mohli rozlišit, který z důvodů je horší a který lepší...“ [Mounce, 22]<sup>31</sup>

Tím, že Peirce přijal takový pohled na lidské poznání, uzavřel se v lidské zkušenosti (a tím také otevřel cesty k pragmatismu), ovšem na druhé straně si znejasnil pohled na vnější skutečnost. Peirce se nechtěl nechat uchlácholit vírou v možnost konečného spojení zkušenosti jednotlivce s absolutní zkušeností absolutního ducha. Hegela považoval za představitele třetího (ještě stále nedokonalého) typu upevňování přesvědčení — za představitele metody inklinace — tedy typu, který byl postupně překonán vědeckou metodou. Cf. [Peirce 1998, 67–70] Jak ale za těchto okolností pojmout „nezávislou realitu“, která se na jedné straně musí utvářet jako představa v jedincově zkušenosti, která však na druhou stranu má být na jakékoli představě nezávislá? Že taková možnost pro Peirce existovala již na počátku jeho kariéry, dosvědčuje citát z článku z roku 1877 *Upevňování přesvědčení*:

„... Jestvují reálné věci, ktorých charakter je celkom nezávislý od našich názorov o nich; tieto reálie pôsobia na naše zmysly podľa ustálených zákonov a hoci sú naše vnemy také rozličné, ako sú naše vzťahy k predmetom, sme schopní, využitím výhody zákonov percepcie, uvažovaním, zistiť, ako věci naozaj a pravdivo sú; a ktorýkoľvek človek, ak má dostatočnú skúsenosť a dôkladne o nej uvažuje, dôjde k jedinému pravdivému záveru...“ [Peirce 1998a, 70]

Ve svém prvním období vyšel z vnímání a pokusil se pevně se držet východiska zkušenosti jednotlivce. Svět je pro člověka tím, jak se mu jeví v jeho mysli (zkušenosti). Ale přesto, jak bylo právě vidno z citace, věřil v nějaké nutné propojení člověka se světem, které mu umožní, má-li „dostatočnou skúsenosť a dôkladne o nej uvažuje,“ dojít „k jedinému pravdivému záveru“.

Důsledně vyjít ze zkušenosti jednotlivce znamená vystavět „skutečnost“ pouze na tom, co člověk zakouší. V textu uveřejněném následujícího roku (1878), který je díky Jamesově popularizaci snad nejznámějším Peircovým textem — *Jak vyjasnit naše ideje (How to Make Our Ideas Clear)* — již naplno uvádí v život bainovské variace: Podstata a smysl myšlení je vytvářet přesvědčení, které by měly vést k uspokojení, popř. k vyřešení střetů s okolím. Přesvědčení si uvědomujeme, uklidňuje naši pochybnost a vytváří zvyk (dispozici). [Peirce 1998b, 79] Zaznamenání hodné je, že v prvních třech čtvrtinách tohoto článku se o pravdě nemluví. Dobře známé pragmatické maximy definují, jak máme chápat význam slov, která utvářejí přesvědčení:

„... Aby sme dospeli k významu, musíme jednoducho určit, aké zvyky utvára, pretože to, čo vec znamená, je jednoducho to, aké zvyky obsahuje...“ [Peirce 1998b, 81]

---

31 "... [T]hough we may give reason for our certainty, we cannot formulate the whole mass of cognition which lies behind those reasons and on which they depend... There can be no knowledge, indeed no giving of reasons, unless some thing are simply taken to be so. Otherwise, we can have no ground for distinguishing one reason as better than another..."



„...Zvážme aké možné predstaviteľné praktické dôsledky by mohol mať určitý pojem. Naša predstava týchto dôsledkov je potom našim úplným pojmom tohto objektu...“

[Peirce 1998b, 82]

V této fázi článku se bez pojmu pravdy Peirce ještě obejde. Je zde totiž lidská zkušenost, uvnitř níž se na základě střetu s vnějším okolím a na základě myšlení zhodnocujícího střety, objevují přesvědčení, která nás vedou k nějakému jednání. Jednání je opět v naší zkušenosti podrobno opětnému střetu se skutečností a buď jsme úspěšní či nikoli. Buď si své přesvědčení můžeme zachovat, anebo je musíme změnit. Peirce ještě může pokračovat vcelku radikálně při promýšlení svého východiska: „Neexistuje najmenší rozdiel medzi tvrdou a mäkkou vecou, pokiaľ ich nepodrobíme skúške...“ [Peirce 1998b, 82] Předtím než Peirce zformuluje první z maxim, popíše, jak bychom podle něj měli naložit s problémem chleba a vína eucharistie. Ptá se, zda chléb a víno před a po proměně na nás působí stejnými či rozdílnými smyslovými vjemy. Pakliže stejnými, je „nerozumné, ak sa katolíci a protestanti rozchádzajú v názore na prvky sviatosti, pričom sa zhodujú, pokiaľ ide o všetky účinky zmyslového vnímania.“ [Peirce 1998b, 82]

V prvním období významy slov či idejí jsou definovatelné pouze na základě smyslového vnímání. Jestliže jsme nikdy diamant neměly přímo v rukou a střetli jsme se pouze se zabaleným v bavlněném, měkkém povlaku, je pro nás měkkým. Podobně jako má smysl mluvit o tvrdém diamantu až poté, co jej podrobíme zkoušce, má smysl pojímat sílu pouze jako její účinky. Cf. [Peirce 1998b, 83–85] Náš slovník se vytváří uvnitř naší zkušenosti, slova, která k ní nedokážeme vztáhnout, jsou prázdná. Tento důsledný důraz na empirismus v sobě však skrývá problém rozplývání „nezávislé reality“. Skutečně je diamant měkký do té doby, než někdo nezpochybnitelně prokázal jeho faktickou tvrdost? Skutečně neměla Večernice nic společného s Venuší (abychom se obrátili k velmi oblíbenému příkladu současných realistů), dokud astronomové neprokázali, že se jedná o ten samý objekt (popřípadě o objekt a jeho intenzi)? A tak na začátku čtvrté čtvrtiny textu se Peirce začne trápit otázkou: Co je vlastně reálné? [Peirce 1998b, 86–87] A právě zde se objevuje pochybnost. Jestliže je vše jen obrazem, který je utvářen v naší mysli, jak odlišíme pravdu od nepravdy? Vždyť i velcí myslitelé nedávné minulosti, zahrnutí do třetího — ještě nedokonalého typu „upevňování přesvědčení“ (období inklinace) — byli Peircem pranýřováni za to, že se nechávali uspokojit pouze svojí představou, svou inklinací. Má-li být toto pojetí zbaveno podezření z nevědeckosti, musí jasně stanovit kritérium pravdy. Jak jej však má stanovit, když veškeré lidské představy jsou produktem osobní či komunikací sdílené zkušenosti?

Peirce je nakonec donucen přijmout řešení, které produkuje mnoho dalších otazníků, přesto se jako provazochodci, alespoň na krátký okamžik, podaří vybalancovat tento rozpor a definovat lidské poznání jako to, co je odhalováno myslí v lidské zkušenosti, ale zároveň načrtnout ideální, konečný úběžník všeho lidského poznání, v němž se s metafyzickou nutností sjednotí všechny pohledy na veškeré problémy:

„...Všetci prívrženci vedy sa na druhej strane pevne držia radostnej nádeje, že procesy skúmania, ktoré ako dúfajú, postúpia čo najďalej, poskytnú jedno isté riešenie každej otázky, na ktorú sa aplikujú...“

[Peirce 1998b, 88]

Peirce vzpomíná velmi známý příklad z historie fyziky a ukazuje, jak se ke zjištění rychlosti světla dá dojít šesti, sedmi různými metodami. To ho inspiruje ke zevšeobeňujícímu tvrzení, že se zpočátku mohou zkoumající mýlit, ale nakonec se ukáže, že všechny výsledky zkoumání skrze své neustálé zpřesňování směřují k předurčenému středu konečného, neměnného poznání. V něm se představy lidí sjednotí s realitou.

„...Táto veľká nádej je stelesnená v chápaní pravdy a reality. Náзор, ktorý je osudom predurčený ku konečnej dohode všetkých účastníkov výskumu, je tým, čo máme na mysli, keď hovoríme o pravde. Objekt zachytený v tomto názore je reálny. To je spôsob, ako vysvetľujem realitu...“  
[Peirce 1998b, 88]

Zdá se však, že už se nejedná o pouhou naději, ale skutečně o metafyzické přesvědčení, ze kterého Peirce nemůže slevit, protože by se mu jeho velká touha propojit důsledný idealismus (východisko lidské zkušenosti) s realismem (nejen s přesvědčením, že vně nás je cosi neodvislého od našich představ, ale také s přesvědčením, že je to v principu zcela poznatelné).

Jak ale dlouho má trvat poznání, aby jeho délka byla „dostatečná“? Nastane takový okamžik? Uskuteční se konečné sjednocení lidských představ a teorií s realitou? A není takové sjednocení jen utopickým předpokladem, který velmi připomíná sjednocení konečného vědomí s vědomím absolutního ducha? Jako by Roycův Absolutní Znatel na nás čekal na konci věků, kdy se má podle Peircova metafyzického předpokladu naše poznání s konečnou platností završit. Kdy se bude muset završit, protože to prostě bude znamenat *konec věků*. Mounce, nahlížeje na tento problém genealogicky, k tomu poznamenává:

„...Peirce se stává rozporuplným, protože se snaží smísit realismus s fenomenalismem či se subjektivním idealismem a tyto pohledy jsou navzájem neslučitelné. Fenomenalistická část vyžaduje, aby podmíněné [zde míněny poznané rysy skutečnosti, RŠ] bylo rovnomocné s množinou jeho aktuálních případů; realistická vyžaduje přesný opak...“  
[Mounce, 42–43]<sup>32</sup>

Poslední Mounceho věta není zcela přesně zformulovaná. Realistická část nevyžaduje přesný opak, nýbrž to, aby člověk našel („pravdivě“ stanovil) zákon, který *přesahuje* aktuální instance a projevy.

### 2.2.2 Pravda jako sémiotický systém

Je pochopitelné, že Peirce nebyl se svým prvním řešením příliš spokojen. Od 80. let se pokoušel o nové propojení fenomenalismu s realismem. Stále sice vycházel ze zkušenosti, z jevu, který se odehrává uvnitř nás ve chvíli, kdy se nějak střetáváme s předpokládanou „nezávislou skutečností“, ale v každém našem

---

32 "... Peirce is caught in a dilemma because he is attempting to assimilate Realism with Phenomenalism or Subjective Idealism and the views are incompatible with one another. The Phenomenalist element requires that a conditional be equivalent to the set of its actual instances; the Realist demand just the opposite..."

fenoménu rozlišuje tři kategorie — Prvost, Druhost, Třetnost<sup>33</sup> — v nichž hledá přímé spojení s realitou. Mounce k tomu dodává:

„...V osmdesátých letech se Peirce vymotal ze svých těžkostí, když si uvědomil vlastní chybu ve svém pokusu konstruovat všechny interpretace na modelu vědomé inference a hypotéz. Poté přijal pozici, kterou lze jen těžko odlišit od pohledu skotských filozofů přímého realismu...“ [Mounce, 12]<sup>34</sup>

Hned na počátku je nutné připomenout, že kategorie Prvost, Druhost, Třetnost nejsou v samotné lidské zkušenosti odlišitelné a jsou spíše Peircovým intelektuálním popisem toho, jak se v člověku konstituuje poznání. „...[P]rvky javov sa delia na tri kategórie: kvalitu, fakt, myšlienku...“, vysvětluje Peirce v článku *Principy fenomenologie (The Principles of Fenomenology)*. [Peirce 1998c, 102] Kvalita je vlastností kategorie Prvosti, fakt Druhosti, myšlenka Třetnosti.

Výchozí a nejlépe uchopitelnou je Druhost, v níž se odráží střet s realitou, který zakoušíme a ve kterém krystalizují vědomí a fakta. Protože zkušenosti předchází zkušenost jiná, která nás již vybavila určitými přesvědčeními a tudíž i jistým druhem dispozic, má střet s vnějším světem vždy povahu modifikace našich původních přesvědčení a původního chování. Cf. [Peirce 1998c, 103] Zkušenost je především událostí, jež je založena jak na vnímání, tak na paměti a prožívání. Pískot projíždějící lokomotivy je možné zaznamenat teprve na pozadí předcházejícího ticha či změny tónu pískání zapříčiněné přibližováním se lokomotivy. Jedná se tedy o vztah mezi kvalitativními změnami, takže vnímání je umožněno podržením si v paměti toho, co bylo zakoušeno v minulosti, přičemž i minulá událost se vztahuje k událostem, které ji předcházely. To je jeden z důvodů, proč je nemožné izolovat nějaké jedinečné prvky zkušenosti, ať už je nazýváme „ideje“ či „smyslová data“ nebo „qualia“. Druhost je kategorie, v níž naše očekávání kladou odpor tomu, co se skutečně děje, a naopak realita klade odpor našim očekáváním. Součástí Druhosti je proto element boje. Cf. [Peirce 1998c, 105]

Jak jsme se výše zmínili, Druhost je kategorií nejlépe uchopitelnou. Protože však Peirce již nechce a nemůže vycházet pouze z toho, co zakoušíme (neboť diamant je tvrdý, i když jej nikdy nemáme v ruce), definuje kategorii Prvosti. Ta je pro něj podkladem vši skutečnosti vznikající ve střetu se světem.

„...Stačí konstatovat, že všade tam, kde je nějaký jav, je aj určitá kvalita; mohlo by sa takmer zdať, že neexistuje takmer nič okrem javov. Kvality navzájom splývajú. Nemajú dokonalú identitu, iba podobnosť alebo čiastočnú identitu...“ [Peirce 1998c, 93–94]

Peirce si je ale dobře vědom, že nemůže tyto kvality definovat podobným způsobem jako lockovské či humovské „základní kameny“ vnímání, pak by totiž byly vždy již ovlivněny prací lidské mysli a tím by ztratili svoji nezávislost.

---

33 Slova „Prvost“, „Druhost“, „Třetnost“ se snaží odrážet pojmy anglického originálu „Firstness“, „Secondness“, „Thirdness“ (někde také „First“, „Second“, „Third“) a především Stekauerův a Mihinův slovenský překlad „Prvost“, „Druhost“, „Třetost“, přičemž jsem zcela arbitrárně volil malou hláskovou změnu u „Třetnosti“, jelikož mi české „Třetost“ zní nepříjemně. Je to však má osobní, čistě vnější zvukovou podobou motivovaná volba, která neodráží žádné podstatné rozdíly v pojetí významu této kategorie.

34 "... Peirce was finally extricated from his difficulties in the 1880s, when he came to see the error in his construing all interpretation on the model of conscious inference or hypothesis. He then adopted a view hardly distinguishable from that held by the Scottish philosophers of Common Sense..."

Kvality musí být něčím, co je naprosto nezávislé na lidském vnímání. Proto podle Peirce vytvářejí síť veškerých možností světa, přičemž jen některé z nich se usouvztažením aktualizují (a stávají se vědomými) v naší zkušenosti (a tudíž jsou ovlivněny naší myslí). Jednotlivé kvality skutečnosti (které na nás mohou, ale nemusí působit) je nutné chápat jako logickou výstavbu světa, ne jako jeho aktuální podobu. „Kvalita je čistou abstraktnou možností.“ [Peirce 1998c, 101] Aktuální podoba se konstituuje až v naší zkušenosti na základě toho, že se mnohé kvality dostávají do vzájemných vztahů a teprve poté jsme podle Peirce schopni si uvědomit nějaký jev. Výše bylo zmíněno, že vnímání je podle Peirce umožněno kvalitativními změnami, tedy vztahy. Lidé dokáží vnímat a přemýšlet jen ve vztazích – proto jsou pro ně kvality neuchopitelné.

„... Požiadam ho [čtenáře] preto, aby si uvedomil,... [ž]e čistá kvalita či *takosť*, nie je sama osebe výskytom, akým je videnie červeného predmetu; je to čistá možnosť. Jej jediné bytie spočíva v skutočnosti, že by *mohla existovať* takáto zvláštna, pozitívna *takosť* vo fanerone [fenoménu]...“ [Peirce 1998c, 97]

Kvalitám vnějšího světa, pokud se s nimi ve své zkušenosti setkáme, odpovídají pocity našeho bezprostředního vědomí. Bezprostřední vědomí je tím druhem vědomí, které nezahrnuje „žiadnu analýzu, porovnanie alebo iný proces a ani nespočíva v celom akte alebo čiasťi aktu, na základe ktorého sa jedna časť vedomia odlišuje od druhej“. [Peirce 1998c, 98] A dokonce ani psychologie se svojí introspekci není schopna vypovídat o pocitech vyvolaných kvalitami Prvosti. Peirce následně uzavírá definici pocitu:

„... [P]ocitom rozumiem prípad takého druhu prvku vedomia, ktorý je všetkým, čím jasne je sám osebe bez ohľadu na všetko ostatné...“ [Peirce 1998c, 98]

Takový pocit je nesložený a nezávislý na našem vnímání, na vztazích, v nichž se teprve může konstituovat uvědomovaná zkušenost, tedy není součástí kategorie Druhosti. Uvědomění si červené barvy — a to Peirce nikdy nezpochybní — je závislé na vnímání dalších barev, tedy na obecné struktuře vnímání barevnosti. Ona vztahovost je však věcí něčeho, co původní kvality pocitu překračuje v Druhosti a ještě více Třetnosti. Opět si připomeňme, že pocity vyvolané kvalitami vnějšího světa si mohou svoji stálost, a tudíž i spojení s vnějším světem, podržet jedině v případě, že bude zaručena jejich nezávislost na lidském vnímání a zkušenosti. Proto jsou předpokládány jako naprosto nezávislé na všech vztazích. A z toho důvodu ani introspekce nemůže učinit pocity vyvolané kvalitami Prvosti viditelnými či vnímatelnými.

Kvality Prvosti jsou sice umístěny v naší zkušenosti, ale jsou *ex definitione* neuvědomované, proto mohou sloužit jako spojení s celým logickým systémem (na naší zkušenosti nezávislého) světa. Díky tomu může Peirce smysluplně předpokládat, že existují zákony, jejichž všeobecnost se nevyčerpává pouze aktuálními případy zaznamenanými naší zkušeností. Kus železa je — díky svým kvalitám — *a priori* schopné odolávat tlaku bez toho, aby na něj aktuálně nějaký tlak působil. Diamant je *a priori* tvrdý, aniž bych měl možnost na něj někdy sáhnout.

Tím se dostáváme ke třetí kategorii obsažené v lidské zkušenosti — Třetnosti. Jakmile překročíme tady a teď nějakého faktu, který vykryštalizuje ve střetu se skutečností, v Druhosti, a jehož postatou je usouvztažení neměnných a neuvědomovaných kvalit Prvosti, a vztáhneme jej v našem myšlení k dalším faktům,

ocitáme se ve sféře Třetnosti. Jakékoli pojmové zpracování faktu již předpokládá ohled na význam použitého výrazu. Každý význam se natahuje ke všeobecnosti, která hledá určitou zákonitost mezi zakoušeným faktem a fakty ostatními. Každé použití prvků sémiotického systému — znaků — je aktem kategorizování, hodnocení, předvídání. Třetnost je pojmání jevu jako určité pravidelnosti. V centru domény této třetí kategorie spočívá zákon. Cf. [Peirce 1998c, 106–108]

K důležitosti sémiotiky došel Peirce během velmi podrobného čtení Kantovy *Kritiky čistého rozumu*. Podle svých vlastních vzpomínek, které zmiňuje Kuklick (viz [Kuklick, 134]), Peirce v 60. letech četl tuto knihu tři hodiny denně po dobu dvou let. Poté se pokusil zjednodušit zastaralé a nemotorné pojetí Kantových kategorií. V roce 1867 a poté ještě 1868 uveřejňuje jednu ze svých vůbec prvních statí *O novém seznamu kategorií (On a New List of Categories)*, v níž načrtává to, co se stane základem pro jeho pozdější, druhé období, které se například projeví v textu *Logika jako sémiotika: Teorie znaků (Logic as Semiotics: The Theory of Signs)*. Viz [Peirce 1998e, 131–151]

Všechny kantovské kategorie jsou vlastně vztahem subjektu ke svým predikátům v tvrzeních, subjekty jsou znaky predikátů (predikáty jsou zastoupeny znakem subjektu), proto není důležité stanovení a obhájení dvanácti kategorií, ale pouze vyjasnění vztahu reprezentace predikátů subjekty. Znak má triadický charakter. Každé tvrzení vychází z nějaké *základu* (vztah kvalit), který je v tvrzení připisován nějakému *objektu* a tento vztah je nějakým způsobem interpretován (*interpretant*). Akt interpretování je vlastně vztažením objektu a tím pádem i základu (vztahu kvalit) k objektům dalším — a tudíž i k dalším kvalitám, a to z toho důvodu, že interpretant není jen jakousi výpovědí základu (vztahu kvalit) o objektu, ale jeho význam se konstituuje teprve v systému dalších znaků. O základu a objektu bychom nedokázali nic říci, kdyby nebyly skrze příslušný interpretant, který se noří do masy sémiotického systému svými vztahy k ostatním interpretantům, vztaženy k ostatním kvalitám a objektům. Cf. [Peirce 1998e, 131–133] Abychom si mohli lépe představit interpretant je dobré si jej přirovnat k Wittgensteinovu „gramatickému místu“. Jestliže chceme uvést do jazyka nějaké nové slovo, nepovede se nám to v případě, jestliže již v jazyce dávno před naším rozhodnutím není předpřipraveno „místo“<sup>35</sup>. Ono místo je utvářeno významy mnoha a mnoha dalších slov.

Je zřejmé, že je zde mezi triadičností jevu — Prvost, Druhost, Třetnost — a triadičností vpletené do soudů — základ, objekt, interpretant — jasná paralela. Řád prožitku a řád jazyka je od sebe neodtržitelný. (Za okamžik uvidíme, že pro Peirce řád sémiotického systému byl identický s řádem světa /„nezávislé reality“/, a tudíž mohl za určitých okolností být poměřen řád prožitku s řádem světa /popř. s ním splýnout./) Základ soudu splývá s usouvztažněnými pocity. Objekt, o kterém je něco souzeno, je v rovině jevu vlastně faktem Druhosti. A interpretant — tzn. místo vytvořené nesmírným množstvím dalších interpretantů, v podstatě tedy význam — spočívá již v oblasti Třetnosti, oblasti všeobecného pravidla, zákona a dispozice. Cf. [Peirce 1998e, 131–133] Zdá se, že právě tento rys propojení jazyka a jevu paradoxně umožňuje Peircovy věřit, že naše zkušenost je nějak zásadně svázána s nezávislým světem skrze sémiotický (jazykový) systém. Stejně tak jako může naprosto libovolná soustava znaků, jejichž významy však do

---

35 "... Jestliže se řekne ‚Dal pocitu jméno‘, tak se zapomíná, že v řeči musí být už mnohé předem připraveno, aby pouhé pojmenování mělo smysl. A když hovoříme o tom, že někdo dává bolesti jméno, tak tím, co je tu připraveno předem, je gramatika slova ‚bolest‘; ta ukazuje místo, na které se nové slovo vřazuje..." [Filosofická zkoumání, § 257]

sebe zapadají, bezchybně vyjádřit to, co značí, může i naše zkušenost, která je zasažená libovolností toho, na co navázala (v jakém stavu jsme během ní byli, zda jsme byli soustředění či nikoli atd. atd.), dosáhnout rysů světa, který je nezávislý na našich představách.

Celé pojetí je založené na velmi přesvědčivých intuicích:

1. Jestliže na nás vnější svět působí, pak ona působení musí mít nějaké pevné základy.
2. Pokud bychom tyto základy dokázali identifikovat, mohli bychom se skrze to jediné, co je nám přístupné — zkušenost — „prokousat“ k něčemu, co je neodvislé od naší mysli.
3. Protože nás dvě století zmatků již poučila, nesmíme uváznout v pojetí novověkých empiriků a ony základy ztotožnit s chimérou „smyslových dat“. Lidské vnímání není jen jednoduchým převodním mechanismem, v němž základ (vztah kvalit) můžeme lehce určit, protože *a priori* odpovídá nejmenší ideji. Kvalita (základ) je zastřena (-ný) našemu vědomí, protože dokážeme vnímat a myslet pouze ve vztazích.
4. Jedině místa, která se utvoří na uzlech mnohonásobného překrytí vztahů, mohou načrtnout obrysy podstaty kvalit. Jak však uchopit tyto uzly?
5. Po ruce máme jen systém znaků, který je stejně strukturologický jako naše vnímání a myšlení, který je však schopen ony vztahy nejen artikulovat, ale také uvnitř těchto artikulací nějak „uchovat“ a „zviditelnit“ kvality vnějšího světa.
6. Jediné, co musí být zabezpečeno, je, aby celek jazyka bezchybným způsobem kopíroval vnější svět. Peirce věří v totožnost sémantického systému s „nezávislým světem“. (K tomu viz např. [Kuklick, 147])
7. Takové ztotožnění v sobě nepopírá možnost lidského omylu. Ten může být vysvětlen tím, že jednotlivec není schopen uchopit jazykový systém v jeho celku, vždy vychází pouze z jeho určitého výseku, který důvěrně zná, a proto pokřivuje některé části. Přesto v sémiotickém systému jakési akumulované všelidské, synchronní řeči by byl odraz vnějšího světa dokonalý.

Peircovo pojetí vykazuje nápadnou podobnost s úhlem pohledu Wittgensteina „*tractatovského*“ období.<sup>36</sup> Díky Wittgensteinově preciznosti si tak můžeme dokumentovat, kritické místo jejich systémů.

U Wittgensteina [Wittgenstein 1993]<sup>37</sup> se svět skládá z *faktů* (Tatsachen) (1– 1.13). Fakty se zobrazují v *obrazu* („2.1 Děláme si obrazy faktů...“), který si vytváří naše mysl, a posléze se artikulují v našem jazyce jako logické produkty *elementárních vět*. *Elementární věty* odrážejí *stavy věcí* (*Sachverhalten*). *Stav věcí* je podle Wittgensteina zřetězením absolutně jednoduchých *předmětů*. Můžeme zde spatřit dvojitou izomorfii:

- a) mezi předmětem a prvkem obrazu; („2.131 Prvky obrazu zastupují v obrazu předměty“.)
- b) mezi prvkem obrazu a znakem. („3.203 Jméno znamená předmět. Tento předmět je jeho významem“.)

---

36 Zdá se, že ona zarážející podobnost je věcí náhody, protože Wittgenstein se k Peircovu dílu dostal až prostřednictvím Franka Ramseye během jeho druhého cambridgeského pobytu.

37 Na Wittgensteinův *Tractatus logico-philosophicus* se budu odkazovat pouze autorovým desetinným číslováním.

Jazyk se tak natahuje až k absolutně jednoduchým předmětům, které však nedokážeme nijak identifikovat. *Předměty* samy o sobě nikdy nevnímáme jinak než v určitém *stavu věci*. To je intuice, která se objevuje již ve Wittgensteinových denících z roku 1915, které se staly východiskem pro jeho celou obrazovou teorii:

„...Našemu citění se sice nepřičí, že my nemůžeme VĚTY rozložit natolik, abychom mohli jmenovitě uvést prvky, cítíme však, že SVĚT musí sestávat z prvků [*předmětů*, RŠ]. A zdá se, jako by to bylo identické s větou, že svět musí být právě tím, čím je, že musí být určitý...“  
(citováno podle [Monk, 142])

Tomu v *Tractatu* odpovídá věta:

„5.5562 Víím-li z čistě logických důvodů, že musí být elementární věty, pak to musí vědět každý, kdo těmto větám rozumí v jejich neanalyzovatelné formě.“

Jsme tedy schopni nějak uchopit *předměty* ukryté v neanalyzovatelné formě *elementárních* vět. Jak si však můžeme být jisti, že význam znaku skutečně odpovídá předmětu? To je důležitá otázka, neboť dokázali-li bychom sledovat *elementární větu* až k jejím nejjednodušším prvkům, které by zastupovaly absolutně jednoduché *předměty*, dokázali bychom tyto *předměty* identifikovat. Pak bychom také mohli postavit na nejmenších a nejnezpochybnitelnějších prvcích skutečnosti základ našeho poznání. Věčný sen všech empiriků. Ale Wittgenstein si velmi dobře uvědomoval, že identifikovat *předměty* není možné, neboť jenom to, co jsme schopni myslet ve vztazích, jsme schopni vnímat. „2.0121 Tak jako nemůžeme myslet prostorové věci mimo prostor a časové mimo čas, tak nemůžeme myslet ani žádný předmět vně jeho možností jeho spojení s jinými předměty.“ (To je nejtrvalejší vliv Kantova pojetí *rozvažování*.) Pokud vycházíme pouze ze zkušenosti člověka, pak se setkáváme vždy jen s určitou aktualizací světa, jen s určitými kombinacemi *předmětů*, a vnímána může být jen tato kombinace. *Předměty* pouze tušíme, resp. předpokládáme za obrazové (jazykově) zpracovanými *stavy věci*.

Není příliš složité vést paralely mezi Peircem a Wittgensteinem. Absolutně jednoduchým *předmětům* odpovídají *kvality*. *Nejjednodušším prvkům zobrazení* korelujícím s *předměty* odpovídá *pocit bezprostředního vědomí*. *Stav věci* zastupuje v Peircově pojetí *souvztažnost mezi pocity*. Wittgensteinovu *elementární větu* Peircův *soud*.

Izomorfie mezi nevnímaným *předmětem* a nezachytitelným nejmenším znakem *elementární věty* je u Wittgensteina apodikticky určena. Skrze celý text *Tractatu*... provívá jediná základní myšlenka, že „logická forma jazyka“ **nutně** kopíruje „logickou formu světa“. To, co musí mít obraz společného se skutečností, je „logická forma“. (2.18) „Logickou formu“ přebírá od obrazu i jazyk.

V nejdůležitější části *Tractatu* — páté — se pojednává o tom, jak se operacemi *elementárních vět* buduje celý formální systém. „5.47...Všechny logické operace jsou přece obsaženy už v elementárních větách...“ Wittgenstein, jak se zdá, považoval tento systém — "logickou formu" Superjazyka — za bezchybný zrcadlový obraz světa, jehož bychom se patrně bezchybně chopili, kdybychom tento Superjazyk dokázali pojmout: „6.13 Logika není žádnou naukou, nýbrž zrcadlovým obrazem světa. Logika je transcendentální.“ A stejná představa nutného odrazu logické formy světa v logické formě sémiotického systému je zřejmá i u Peirce. Čím je však podložena? Na jakém základě stojí?

Wittgenstein v části páté píše o *metafyzickém subjektu*, který je nepsychologickým Já a toto Já je hranicí světa.

„5.641 Existuje tedy skutečně smysl, v němž ve filozofii může nepsychologicky být řeč o Já. Já vstupuje do filozofie tím, že ‚svět je můj svět‘.

Filosofické já není člověk, není to lidské tělo nebo lidská duše, o níž pojednává psychologie, nýbrž je to metafyzický subjekt, hranice — nikoli součást — světa.“

*Metafyzický subjekt* se do Wittgensteinova myšlení dostal patrně prostřednictvím četby Schopenhauerova *Světa jako vůle a představy*. Po tímto vlivem Wittgenstein přinejmenším do 20. let 20. století věřil, že každý jedinec je na jakési vyšší rovině napojen na *metafyzický subjekt*, přičemž svět je pouhý projev tohoto *subjektu*. Proto lidská přirozenost může v principu proniknout do nezávislého světa a to za pomoci jazyka, který ve své celkové logické stavbě zobrazuje svět.<sup>38</sup>

Podobnou metafyzickou představu můžeme spatřovat i v pozadí Peircova myšlení.

„...Metafyzika je pro Peirce formou zrcadlení... [N]eexistuje žádná propast mezi logikou a jazykem na jedné straně a světem na straně druhé. Skutečně měl za to, jak jsme právě vyvodili, že triadický vztah znaku vyjadřuje fundamentální vztah mezi myslí, světem a Bohem...“ [Mounce, 54–55]<sup>39</sup>

Peirce si byl — podobně jako Wittgenstein<sup>40</sup> — vědom toho, že jsou věci, o nichž se nedá mluvit, a přesto tyto věci vytvářejí základ našeho přístupu ke světu a uvažování o něm. Metafyzika zůstává vždy nevyslovena. Ovšem lidem, kteří se chtějí nechat inspirovat stylem a výsledky myšlení někoho druhého nezbyvá než zkoumat nevyslovené a nevyslovitelné předpoklady. Aby Peirce mohl smysluplně věřit, že naše poznání vychází ze zkušenosti, a zároveň, že tato zkušenost může být porovnávána s — na naší mysli, přesněji na naší zkušenosti — nezávislou skutečností, musí *předpokládat*:

- a) že v zakoušených jevech jsou přítomné kvality;
- b) že ty jsou nezávislé na našem vnímání;
- c) že jsou proto neuvědomované;
- d) že existuje nějaký způsob, jak tyto kvality v jejich nezávislé podobě dostat do centra lidského poznání tak, aby nemusely projít syntetickou prací mysli (která by je činila na mysli závislými);
- e) že proto existuje nějaký vehikl, který je dopraví do centra lidského poznání;
- f) že tímto vehiklem je semiotický systém, který je ve svém dokonalém celku nezávislý na vnímání jednotlivců a že je zároveň schopen snímat logickou strukturu světa ve všech jejích potencionálních podobách;
- g) a konečně že tato kongruence světa a jazyka má nějakou příčinu (Bůh či nějaký jiný metafyzický princip zajišťující možnost přímého realismu).

---

38 „...Postoj, který našel svůj výraz v Traktátu, je charakterizován dvěma rysy. Prvním z nich je duální vztah mezi metafyzickým subjektem a světem, vztah, který může být označen jako vztah mezi já a Bohem a jehož bezprostřednost vylučuje, aby druzí lidé hráli jakoukoli zprostředkovatelskou roli...“ [Pechar, 768]

39 „... For Peirce, metaphysics is a form of reflection... [T]here was no gulf between logic and language on the one hand and the world on the other. Indeed he held, as we have just implied, that the triadic relation of the sign express the fundamental relations between the mind, the world and God...“

40 „7 O čem nelze mluvit, o tom se musí mlčet.“



Bez zásadního přesvědčení o průniku světa a člověka, které se zrcadlí v bodu sedmém („víra v Boha“ či „víra ve splývání člověka a světa“), nedává celý systém smysl. Stejně jako nedává smysl stavba Wittgensteinova Tractatu bez *metafyzického subjektu*, v němž může jednotlivec vystoupat až na úroveň celku světa a díky tomu nechat splynout solipsismus s realismem (5.64). Ovšem tato víra je čímsi, co již Kant v *Kritice čistého rozumu* odsuzoval jako důsledek záměny regulativního principu za princip explanační. O *metafyzickém subjektu*, stejně jako o jiném typu splývání člověka s celkem se musí v teoretickém diskurzu mlčet (7). Svoji rozpornost si Wittgenstein uvědomil, když opustil představu, že jazyk koluje mezi jednotlivcem a metafyzickým subjektem — přesněji řečeno mezi subjektem (jednotlivcem) a objektem (celkem světa) a rozpouští jejich vzájemnou odlišnost v metafyzickém subjektu (nebo v Bohu či v hegelovské představě syntéze teze a antiteze). Ve svém druhém období ji nahradil představou, že jazyk koluje pouze mezi lidmi. A to je první krok, který musí udělat každý, kdo chce důsledně opustit schéma novověké ontologie a gnozeologie. S tím se ale stává zbytečnou celá řada dalších předpokladů. Mezi nimi i představa absolutně jednoduchých předmětů, ze kterých je vystavěna „nezávislá skutečnost“, jelikož ty nemají náhle co vyjadřovat, neboť poznání vyvstává ze zkušenosti a v komunikaci mezi lidmi.

Peirce tento krok neučinil. Zůstal až do konce svého života vězet rozkročen na půl cesty. Příkře sice kritizuje descartes-lockovské pojetí vnímání, popř. hledání „základních kamenů“, ale díky přijetí Kantovy víry v existenci „světa pro nás“ (věc subjektu) a „světa o sobě“ (věc objektu) může dál snít o tom, že lze definovat pravdu jako souhlas představy či teorie se skutečností, přesněji řečeno, že lze poměřit „svět pro nás“ „světem o sobě“ v živlu sémiotického systému, protože ten dokonale kopíruje „svět o sobě“ a člověku je nějakým způsobem dosažitelný.

Dosažitelný, ale jak? Skutečně je dosažitelný jednotlivci? Spíše jednotlivcům, protože semiotický systém je veřejný, potřebuje neustálou interpretaci. (Zde cítíme, jak byl Peirce blízko k odvrhnutí novověké optiky.) Jak velká skupina jednotlivců to musí být, aby obsáhla celý systém?? Samozřejmě ta největší, musí to být množina všech lidí (mrtvých, žijících i těch, co se teprve narodí), aby se v ní odrážela veškerá možná zkušenost, která odhalí celou logickou strukturu světa neodvislou od jednotlivých pohledů. Tak sémiotický systém začíná hrát roli metafyzického subjektu, o němž můžeme říct pouze, zda v něho věříme či nikoli, a začíná opět zřetelněji připomínat Roycova Absolutního Znatele.

Peirce se až do své smrti snažil smířit nesmiřitelné — solipsismus (fenomenalismus) s realismem. Neuvědomil si, že obé je zkonstruováno skrze mřížku novověkého pohledu na věc. V následujících kapitolách (2.3 a 2.4) se pokusím ukázat, že filozofie Jamesova a Deweyho jsou rozhodnými, byť často nešťastně formulovanými pokusy nezastavit se tam, kde se zastavil Peirce. Tápavost a nedokonalost jejich pokusů můžeme snad vysvětlit tím, že se o to pokusili dvacet, třicet let před Wittgensteinem v jeho druhém období.

## 2. 3 Nové čtení Jamese

V českých intelektuálních kruzích se začíná opatrně, s téměř konspirativním nádechem v hlase, mluvit o „novém čtení Marxe“ jako mohutném a udivujícím zdroji pro „myšlení zprostředkování“ či moderního „myšlení negativy“. Takové pojetí patrně překračuje intence samotného Marxe, v každém případě tomuto gigantickému pokusu svým skromným záměrem o „nové čtení Jamese“ nehodlám nikterak konkurovat. V následujících částech se chci pokusit nenápadně poodhrnout závoj, za nímž se skrývá široká a vrstevnatá krajina Jamesova myšlení. Z ní nám v našich luzích a hájích — uvyklých instrumentálně si vybírat jen to, co se hodí — zbyla pouze pokřivená pasáž tzv. „pragmatické (rozumějme Jamesovy) teorie pravdy“, ze které se díky této vivisekci stal, dnes ještě stále vysmívaný, bubák „relativismu“. Jamese u nás neznáme jako jednoho z robustních filozofů, kteří si dokázali vybudovat inspirující a „originální vztah k univerzu“ — vztah, jehož důležitost opěvoval Emerson —, ale známe jej spíše jako zmateného Američana, který se teprve učil systematicky filozofovat.

Následující řádky bychom měli číst mimo jiné také jako preludium k problémům a postavám, jimž se budeme věnovat až do konce mé práce. Protože jsou koncipovány tak, aby nám poskytly podstatný kontext, odpovídá tomu i délka jamesovské kapitoly.

V Úvodu (*Introduction*) k *Spisy Williama Jamese (The Writings Of William James)* zdůrazňuje editor John J. McDermott, že Jamesova první kniha *Principy psychologie (Principles of Psychology)* (1890) je naprosto klíčová pro správné porozumění jeho filozofii. Cf. [McDermott, xxvii] Kořeny Jamesových hlavních témat jako *vůle věřit*, *radikální empirismus* a *pragmatismus* musíme hledat v jeho knize o psychologii, jelikož zde nevypracovává pouze nový psychologický terén, ale konstruuje zmiňovaný „originální vztah“. Vedle pojmu *dispozice* [habit], který v této vývojové linii můžeme nalézt již v Bainově díle, je dalším centrálním pojmem *proud myšlení* [stream of thought]. Podstatou proudu, jak ještě níže pečlivěji ukážeme, je fakt splývání, přesunů, překrývání jeho jednotlivých fází, které Jamesovi umožňují klást důraz na vztahovost myšlení. Tato síť má své centrum, ohnisko, v němž dochází k vědomému uchopování a prožívání, ale také periferii, lemy [fringes], okruhy / dopady [halos] či zaplavení [suffusions]. Lem je vytvářen — většinou neuvědomovanými — vztahy fází nacházejících se v centru současného proudu myšlení k fázím vzdáleným, nevnímaným, fázím, které jsou zapomenutými předchůdci těch centrálních nebo se kterými se ty centrální v historii svého vzniku dostaly do styku. Jsou to vztahy genealogického ovlivnění, a proto periferní fáze v těžko zaznamenaném ozvuku ovlivňují směr proudu či typ uplatňované selekce pozornosti. Nepřeborná síť vztahů ovlivňuje naše myšlení a tvoří nejvlastnější bázi naší zkušenosti. A protože v okruhu autorů Holmes, James, Peirce, Dewey je myšlení neoddělitelné od jednání, ovlivňuje tato síť i jednání.<sup>41</sup>

I v Mouncově textu, z něhož jsme výše již několikrát citovali a jenž je jinak velmi dobrým vhledem do pragmatického myšlení, můžeme nalézt

---

<sup>41</sup> Je zvláštní, jak se představa nesmírné sítě vztahů jako toho, co definuje podstaty entit (ať už jazykových či mentálních), drala na konci 19-tého a začátku 20-tého století do myslí tak rozdílných intelektuálů, jakými byli Frege, Husserl, James, Saussure a další. Už méně zvláštní je, že se tato představa pojí s jazykem, neboť „podstata“ jazyka spočívá právě ve zřetězení významů a jejich znaků.

přehlednutí, která prezentují Jamese zploštěle. Jen letmo upozorním na jeden, abych zároveň vytyčil ohnisko našeho hlavního zájmu: bude se jednat o vztah mentálních fází, stavů, pocitů k jazykovým či logickým, matematickým jednotkám. Již na počátku na tuto relaci upozorňuji, protože se v průběhu dalších částí mé práce stane Jamesovo pojetí „srovnávacím objektem“ s Rortyho filozofií.

V případě Mounce se nejedná o obhroublé citování a využívání některých Jamesových nešťastných formulací týkajících se teorie pravdy, jak se tomu dělo a ještě stále děje u nás. Mounce poctivě vychází z *Principů...* (Přesto ve své touze prezentovat nebezpečí *radikálního empirismu*, který podle něho prý nedává prostor myšlence, že člověk může překročit zakoušené, tvrdí, že Jamesovo řešení problému vnímání a poznání pouze popisuje fenomenologický proces, ale neřeší epistemologické otázky. [Mounce, 86–87] Jamese však netvrdí, že člověk ve svém poznání nepřekračuje čistě zakoušené, to by ostatně bylo v rozporu s *Nutné pravdy a vlivy zkušenosti (Necessary Truth and The Effects of Experience)* [James 1968, 74–133], což je jedna z nejdůležitějších kapitol jeho první knihy, nebo např. s textem, který byl poprvé uveřejněn již v roce 1885 *The Function of Cognition (Funkce poznání)* [James 1968, 136–152]. James zde tvrdí, že vnímáme nejen to, co se běžně nazývá „ideou“ či „smyslovým obsahem“ a u čehož věříme nacházet korelát v objektech vnější „reality“, ale zakoušíme také vztahy mezi těmito mentální entitami. Tyto vztahy, ač většinou neuvědomované, jelikož se příliš rychle přesouvají od jednoho *pevného stavu (fáze)* proudu myšlení k druhému, nás přece jenom ovlivňují a určují směr vnímání, myšlení a artikulace. Cf. [James 1968, 48–51] Základ veškerého poznání počíná v *čisté zkušenosti*, která je charakteristická proudem prožitků. Ty jsou okamžitě materiálem pro další, racionální zpracovávání ať už pomocí jazyka, či pomocí mřížky ideálních systémů matematických či logických sérií<sup>42</sup>. Avšak to, co chtěl James zdůraznit, bylo, že tyto systémy zpracování, mřížky, skrze něž prosíváme *čistou zkušenost* musí brát v potaz „logiku“ proudu myšlení, tzn. „logiku“ této *zkušenosti*, která je naším jediným spojením s „reálným“ světem. Není tedy pravda, že by James podával pouze vysvětlení zjevování věcí v našem vědomí a přitom neřešil problémy teorie poznání. Spíše terén, na kterém teorii poznání staví, naprosto proměňuje. James opouští představu, v němž se ve vědomí pasivně odráží okolní svět a my jsme postaveni před problém, jaká kritéria musíme stanovit, aby naše další zpracování pasivních odrazů bylo adekvátní. Naše poznání je zcela, bez možnosti zásahu nezávislého soudce, odkázána na *proud myšlení*. V tomto *proudu* všechno vzniká a opravit „nepravdivý“ poznatek nemohou lepší epistemologická kritéria, ale pouze další zkušenost.<sup>43</sup>

A to je bod, který nás nyní nejvíce zajímá: James, na rozdíl od Peirce, již nepočítá s jinou možností konfrontace našich přesvědčení, představ nebo teorií než v živlu zkušenosti. Nehledá most mezi naší zkušeností a „reálným“, zkušeností nezprostředkovaným světem. Tento krok byl radikální a notně vzdálený Peircovu založení. Nemůžeme se proto divit, když se Peirce s *pragmatismem* rozešel a uchýlil se do svého *pragmaticismu*. Cf. [Peirce 1998d, 117]

---

42 K tomu se o něco níže několikrát vrátíme.

43 Téměř o sto let později začnou poststrukturalisté či postanalytikové tvrdit něco podobného, s tím důležitým rozdílem, že oním „živlem“, v němž veškeré poznání bují, není proud myšlení či zkušenost, nýbrž jazyk.

### 2.3.1 Proud myšlení a konec vědomí

Hned v úvodu je nutné podtrhnout, že James implicitně odmítá oddělovat — přinejmenším od novověku — striktně odlišené procesy: vnímání a myšlení. Na počátku jedné z nejdůležitějších kapitol *Principů... Proud myšlení (The Stream of Thought)* vyhláší, že nemůžeme považovat „ideje“, smyslové vjemy za nejjednodušší fakta a tedy za základ poznání. Ve své podstatě — jak na to již upozorňoval Peirce o deset let dříve — jsou takovéto nejjednodušší „ideje“ pouhým sekundárním produktem epistemologické očisty, nikoli skutečným východiskem.

Je-li ale jejich primárnost v poznání odmítnuta, pak je zřejmé, že kognitivní proces nemůžeme jednoduše rozdělit tak, jak to novověkým a osvícenským filozofům připadalo samozřejmé, — na vnímání a myšlení. Pro tyto filozofy klasického věku (jak je nazývá francouzská historiografie) byly „ideje“ stavebními kameny, které pouze vnímáme, na jejichž podobě se nikterak nepodílíme, pouze je pasivně přijímáme, odrážíme, zrcadlíme. Následující fáze spojování základních nezpochybnitelných kamenů — jejich kombinace, které by měly odrážet kombinace entit vnějšího světa, — je však už procesem jiným. Procesem aktivním, u něhož jsme byli nuceni poohlédnout se po správné *metodě*, která by nás dovedla k takovému obrazu z „idejí“ sestavenému, jenž by adekvátně — tzn. „pravdivě“ — odrážel výseky vnějšího světa. Pojmy „vnímání“ a „myšlení“, ovlivněné prvními výzkumy fyziologie smyslového vnímání renesance a novověku, našly svůj nutný doplněk v descartes-lockovském pojetí „ideje“.

James slovo myšlení: „používá pro vyjádření jakékoli formy vědomí“; a zdůrazňuje: prvním faktem je, že myšlení *probíhá*. Cf. [James 1968, 22] Neštěpí se školometsky na *vnímání* a *myšlení*. V tomto úryvku ještě můžeme indikovat novověkou fyziologicko-epistemologickou výbavu slovo *vědomí*. Ale James se s ním v pozdějších, radikálních textech — především *Existuje „vědomí“? (Does „Consciousness“ Exist?) (1904)* či *Svět čisté zkušenosti (A World of Pure Experience) (1904)* — s konečnou platností rozloučil a nahradil jej pojmem *čistá zkušenost*. Vědomí by jej příliš svazovalo, nutilo by ho vytvářet představu nějakého prostoru, uvnitř něhož dochází k odrážení vnější, objektivní reality. Tak by opět byla jednota jeho radikálního východiska v teorii poznání (tzv. *skutečnosti zkušenosti*) rozštěpena v dualismus „objektů“ a „myšlenek“. Cf. [James 1968, 169] Navíc vědomí je svázáno se znehybňováním zrcadleného.

To vše se přiči představě *proudu myšlení*. Od počátku v Jamesově pojetí cítíme pohyb: 1) myšlení má tendenci stát se součástí *osobního* vědomí<sup>44</sup>, 2) neustále se *mění*, 3) u každého je jeho myšlení *kontinuální*, 4) vždy *nakládá s předměty*, které se zdají být na něm nezávislé, a konečně 5) myšlení je *selektivní*: vylučuje některé své části, odsouvá je, na jiné se zaměřuje. Cf. [James 1968, 22]

Ne všechny charakteristiky *proudu myšlení* jsou stejně důležité, a proto je pojednáme v odlišném pořadí než James. Zcela zásadní charakteristikou *proudu* je jeho *kontinuita*, avšak proto, abychom jej mohly náležitě popsat je nutné vzít nejprve v potaz jeho *proměnlivost*:

---

44 Opět se vracíme k textu z roku 1890, takže se ještě důvěřivě objevuje pojem „vědomí“.

Ad 2) Od novověku se věřilo, že se stavy našeho vědomí proměňují, ale změny jsou jen kombinacemi neměnných základních prvků, „idejí“, pocitů. To však James, jak jsme již výše poznamenali, rozhodně popíral. Idea je pro něho stejně mytologickou entitou jako Paleček [Jack of Spades]. Cf. [James 1968, 30] Dvakrát zaznamenaný pocit, který se váže k témuž předmětu, je pokaždé jiný. Kontext, v němž předmět pociťujeme podruhé, je bohatší o prožitky a pocity, jimiž proud myšlení mezi prvním a druhým záznamem prošel. Cf. [James 1968, 26–28] Bobtnání kontextu a jeho proměny (ovlivněné i tím, že dva různé vjemy stejného předmětu jsou často ovlivněny i rozdílným zaměřením výběru oblasti zkušenosti, kterou zahrnujeme svou pozorností) výrazně ovlivňuje pojetí proudu myšlení. Znemožňuje nám totiž kráčet „ve stopách buď lockovské nebo herbartovské školy“. Cf. [James 1968, 30] Tím se vystavujeme nepříjemnostem, protože je pohodlnější představit si kognitivní proces jako *stavbu domu*, k jejíž naplnění využíváme malé, neměnné pevné části — „cihly“, v tomto případě *ideje*. K *popření neměnnosti* idejí se velmi úzce váže *kontinuita* proudu.

Ad 3) Během psychologických výzkumů 19. století vykazovalo osobní vědomí tendenci k nepřetržitosti. Změny v kvalitě vědomí nejsou nikdy absolutně nesouvislé a i v případech časové mezery — spánek, bezvědomí — si lidé uvědomují, že to, co pociťují před a po mezeře je částí jednoho já. Cf. [James 1968, 31–32] Právě tento bod vede Jamese k tomu, aby metaforu *stavby domu* zaměnil za metaforu *proudu* a slovo „proud“ pak následně využil jako centrální pojem své metafyziky. Cf. [James 1968, 33] Aby nám kontinuitu proudu myšlení James přiblížil, staví ji do protikladu k našemu běžnému pojetí vnějšího světa:

„... Zmatek nastává kvůli záměně myšlenek samotných, bráných jako subjektivní fakta, s věcmi, kterých si [myšlenky] jsou vědomé... Ticho může být přerušeno zahřměním a my můžeme na chvíli zůstat ohromeni a zmateni, protože si neumíme vysvětlit, co se stalo. Ovšem samotné zmatení je mentálním stavem, který námi v čase od ticha ke zvuku přímo prochází. Přechod... [j]e částí *vědomí*...“ [James 1968, 33–34]<sup>45</sup>

Jinak řečeno, ať už je to s vnějším světem jakkoli, ať zde jsou nebo naopak nejsou ticho a hrom dvě na sobě nezávislé veličiny<sup>46</sup>, v proudu myšlení je to jasné. Tam oba pocity / obě myšlenky spolu souvisí, navzájem se ovlivňují a tvoří dynamické kontinuum. V případě, že kontinuum z „epistemologických“ důvodů rozkouskujeme na *ideje*, pak upozadíme všechny vztahy. Tyto vztahy jsou podle Jamese nesmírně důležité, přestože je často jen těžko zaznamenáváme, jelikož nemohou dostatečně rychle překlenovat vzdálenost od myšlenky z centra k myšlence z — jen podprahově přítomné — periferie. Těmito přesahy vytváří proud myšlení důležitou *sít*, která nikdy nenechá jediný prožitek či myšlenku bez významové vztažnosti.

V Jamesově době ještě nebylo běžné přemýšlet o jazyku jako o síti vztahů, v jejichž uzlech krystalizují významy jednotlivých znaků, přičemž by tato

---

45 "... The confusion is between the thoughts themselves, taken as subjective facts, and the things of which they are aware... A silence may be broken by a thunder-clap, and we may be so stunned and confused for a moment by the shock as to give no instant account to ourselves of what has heppend. But that very confusion is a mental state, and a state that passes us straight over from the silence to the sound. The transition... is a part of the *consciousness*..."

46 Zde již ve výkladu textu z roku 1890 zohledňuji pozdější Jamesovy texty, v nichž, jak se zdá, je vnější svět naší představou odvozenou z naší zkušenosti. Tj. hrom a ticho jsou dva různé projevy jednoho celku.

krystalizace nebyla něčím na věky pevným. Jazyk byl tehdy také brán jako *stavba z cihel*. James díky svému pojetí proudu myšlení v převráceném obraze předjímá mnohé z toho, co bude ve 20. století napsáno o jazyku. Jestliže se však postanalytický, a částečně poststrukturalistický pohled na poznání přesouvá z vnitřního prostoru hlavy k vnější, ostatními kontrolovatelné komunikaci a tam shledává ohnisko, v němž filozofie jediné může nacházet oporu, pak James — snad proto, že se vědomí důležitosti jazyka teprve probouzelo a nezastínilo tak ostatní složky vytvářející poznání — dokáže vybalancovat jak vnitřní, „subjektivní“ svět proudu myšlení, tak jeho vnější, „intersubjektivní“ svět, nejjasněji se odrážející v jazyku. Ještě několikrát během tohoto rozboru narazíme na jeho tušení, že v proudu myšlení působí dvě navzájem se ovlivňující, přesto nikdy zcela nesplyvavší sítě — síť prožitků bez jasně stanovitelných významů (poznání na základě obeznámenosti [knowledge by acquaintance] <sup>47</sup>) a síť jazyka (poznání o věci [knowledge about]). První typ poznání je velmi úzce navázán na lidskou tělesnost, z ní povstává zkušenost a díky ní může vzniknout jazyk a s ním i komunikace.

„...Naše vlastní tělesná pozice, postoj a podmínky, o kterých *nějaké* povědomí — jakkoli nezáměrné —, trvale provází veškeré naše poznání. Myslíme a během myšlení pociťujeme naše tělesná já jako sídla našeho myšlení. Aby mohlo být myšlení *naším* myšlením, musí být jeho veškeré části zaplavené tou zvláštní vroucností a důvěrností, díky kterým se nám jeví jako naše... At' už je obsahem *cokoli*, my lidé jsme zvyklí jej vnímat společně se vším ostatním a tento obsah musí vytvářet *vazbu* mezi všemi věcmi, které si postupně uvědomujeme...“ [James 1968, 34–35]<sup>48</sup>

Právě citovanou a pasáže další psal James především na podporu svého názoru, že prožitky, pocity, myšlenky — *cokoli*, co v proudu myšlení vydělujeme jako stabilní, mentální entity — bychom neměli pojímat odděleně od všech ostatních mentálních entit a všech vztahů, které mezi těmito entitami existují. Přesto v oněch řádcích můžeme zahlédnout náznaky věcí, které mu — vzhledem k době, v níž James žil — přišli natolik samozřejmé, že neměl potřebu činit je explicitnějšími. Pro nás však bude dobré si jednu zastřenou konturu obtáhnout.

Předně je důležité, že *osobní* proud myšlení vyžaduje i vroucnost a intimitu těla, které toto myšlení činí *osobním*, které propojují vše prožívané do jednoho více méně smysluplného celku. Ve vztahu k jazyku a k jeho údajné primárnosti v procesu poznání, založené na dnes zdá se široce uznávané „objektivnosti“ (tzn. vnější kontrolovatelnosti, intersubjektivitě) musíme připomenout, že nebýt prožitků, pocitů, nejasných, zmatených „myšlenek“, nemohli bychom používat jazyk, jelikož bychom neměli prožitkový obsah, který by nás motivoval k užití jazyka. Ocenění prožívání, subjektivity vnitřních dějů na druhou stranu neznamená suspendování komunikace mezi lidmi. Bez vnitřního světa by sice nebylo důvodů ke komunikaci, nicméně bez komunikace by se subjektivní svět zapouzdřil do sebe a nikdy by nedokázal překlenout „největší

---

47 Z příslušné části bude zřejmé, že v tomto případě slovo „poznání“ není nejpřihodnější, přesto jej zarputile užívám, abych zdůraznil nesmírnou důležitost tohoto procesu pro následné poznání o, důležitost, již postanalytikové a poststrukturalisté, zdá se, podceňují.

48 "... Our own bodily position, attitude, condition, is one of the things of which *some* awareness, however inattentive, invariably accompanies the knowledge of whatever else we know. We think; and as we think we feel our bodily selves as the seat of the thinking. If the thinking be *our* thinking, it must be suffused through all its parts with that peculiar warmth and intimacy that make it come as ours... *Whatever* the content of the ego may be, it is habitually felt *with* everything else by us humans, and must form a *liaison* between all the things of which we become successively aware..."

propast ze všech“, propast mezi jedním a druhým osobním proudem myšlení. A z toho by pak v logice darwinistického úhlu pohledu plynul pro člověka děsivý fakt, že izolovaní lidé by jako živočišný druh neměli nárok na přežití.

Proud myšlení je proudem nikoli proto, že na svém povrchu pohybuje odrazem vnějších objektů stejně nezkrutně jako pohybuje zachvacenými věcmi rozvodněná řeka. Mezi proudem myšlení a řekou lze nalézt příhodnější analogii: stejně jako se na řece vytvoří z masy vody určité — častěji a na základě zákonitostí se objevující — útvary (vlny, víry, chuchvalce pěny, různé druhy zbarvení atd.), podobným způsobem se z masy myšlení „vyloupnou“ ideje, představy, vjemy \*člověka\*, \*bolesti\*, \*lásky\* atd. Stejně jako je snazší vnímat ve vodě vír, než všechny podmínky a okolnosti, které se podílely na jeho vzniku, je podobně pro nás snazší vnímat \*psa\*, než stovky a tisíce vztahů, které vnímání \*psa\* podměnily: relace ke všem známým zvířatům, k lidem, k stavbě těla, etologii, k osobním setkáním se psy, k situaci, v níž psa vnímáme, ke strachu z nich či k dobrému vztahu k nim atd.

Přesto snadno odlišitelné mentální entity jsou naší reálnou výbavou. Lidé si je vytvářejí přirozeně, jako zkratky, pomocí kterých se orientují v bezbřehosti *čisté zkušenosti*. James je nazývá *podstatné části* [substantive parts]<sup>49</sup> proudu vědomí a klade je do opozice k *částem přechodným* [transitive parts]. Cf. [James 1968, 36] To, že je něco možné nazvat *podstatnou částí* je dáno ekonomickou výhodností. Je to „místo“, jehož zaujetí s sebou přináší výhodnou iluzi neměnnosti a stálosti, „místo“, z něhož lze přehlédnout větší část „krajiny“ proudu myšlení a kde je možné získat odstup a čas k verbalizaci.

Jestliže je ale z masy proudu *podstatná část* vydestilována, můžeme snadno propadnout omylu, že stačí ke každému psu přiřadit \*psa\* s jeho určitým, jedině správným významem a docílíme pevného a neměnného, objektivního poznání. Zapomínáme, že jediným našim východiskem je to, co v pozdějších textech bude James nazývat *čistá zkušenost* [a pure experience] anebo *skutečnosti zkušenosti* [realities of experience] (cf. [James 1968, 169]), tedy východiskem je to, co je neustále v pohybu, co je nesrovnatelné se zastaveným světem Platónových idejí. Zapomínáme, že \*pes\*, stejně jako „pes“ jsou krystalizace, které sice zachovávají jakýsi — v určitém časovém horizontu — neměnný význam (v tom to případě význam slova „pes“) či pocit (\*pes\*), ale ten je tak obecný a tak vzdálený skutečné životní situaci, že nemůže sloužit jako pobídka k jednání. Máme přirozenou tendenci eliminovat *přechodné části*. Pro naši okamžitou orientaci je výhodné zpracovávat *podstatné části* a ty *přechodné* na nás nechat působit tím způsobem, že nám podprahově upravují kontext či pocitové milieu, které má následně vliv na naše jednání. Avšak ve chvíli, kdy vytváříme teorii poznání, a jsme chyceni do pasti novověkého pojetí subjektu a objektu poznání, mezi nimiž zeje epistemologická propast, vede se nám jako empirikům nebo racionalistům (senzualistům či intelektualistům, jak je James nazýval). V obou případech vnímáme základ poznání jako řadu vedle sebe poskládaných pocitů, kopií, představ, idejí, přičemž ti první veškerá propojení mezi nimi pokládají za jazykovou iluzi a ti druzí hledají propojení ve vztazích, které existují mimo naši mysl — v řádu univerza. Ti první tak skutečně suspendují naši mysl na

---

49 Zde se v překladu odchyluji od úzu, který zachovávají slovenští překladatelé Konrád a Višnovský [James 1998, 193]). „Substantive“ nepřevádím jako „pevné“, nýbrž jako „podstatné“ části, neboť se snažím vyjádřit vnitřní tendenci těchto částí se vymezovat a vydělovat z proudu myšlení, činit se „podstatnými“, což může vést až k rigoróznímu znehýbnění a k negativnímu přecenění jejich významu, projevujícím se odloučením od všech ostatních významů či relací.

voskovou tabulku, do níž se pevné objekty vnějšího světa vtláčují a tak zde vytváří své obrazy, které musíme následně co nejadekvátněji spojit jazykovou fikcí, ti druzí musí sebe samotné přesvědčovat, že dokáží opustit naši mysl a překročit ji směrem k „odkryté realitě“, v níž dokáží dosáhnout EPISTÉMÉ.

Je zajímavé, jak se v této pasáži James opět dotýká jazyka. Jako by už tehdy tušil důležitost, kterou jazyku přisoudí 20. století. Snaží se ukázat, že jak v našich pocitech, tak v naší řeči (tedy v obou sítích) jsou všechny složené pocity (které se člověk snaží následně vyjádřit výroky) a dokonce všechna hnutí mysli (která se v řeči pokoušíme fixovat významem) zaplaveny širokým kontextem.

„... Jestliže vůbec existují takové věci jako pocity, pak stejně nepochybně jako existují vztahy mezi objekty jsoucí in rerum natura, ba dokonce s ještě větší určitostí existují pocity, které tyto vztahy poznávají. V jazyce neexistuje spojka nebo předložka a sotva adverbialní fráze, syntaktická forma nebo modulace hlasu, které by nevyjadřovaly nějaké odstínění nebo jiný vztah, u něhož v určitém momentu cítíme, že existuje mezi většími objekty našeho myšlení... Měli bychom mluvit o pocitu ‚a‘, pocitu ‚jestliže‘, pocitu ‚ale‘ či pocitu ‚pomocí (čeho)‘ stejně snadno jako mluvíme o pocitu ‚modré‘ nebo pocitu ‚chlada‘. Nečiníme to Tak hluboce je zakořeněný náš zvyk uvědomovat si existenci pouze podstatných částí, že jazyk nám většinou odmítne propůjčit se k jinému využití ...“  
[James 1968, 38]<sup>50</sup>

Mounce četl poslední dvě souvětí způsobem zapadajícím do jeho zploštělé představy Jamesova *radikálního empirismu*. Měl za to, že jsou svědectvím Jamesovy „[t]endence přizpůsobit všechny rysy mysli nějaké formě smyslového vjemu či představě“ a že všem, kteří nejsou jati touto tendencí, je zřejmé, že „předložky a spojky nabývají svého významu z toho, čím přispívají ke konstituci vět... [že] zkrátka jejich význam spočívá v použití, jež v jazyce mají“. Cf. [Mounce, 81] Mounce, zdá se, naznačuje, že James propadá *mýtu daného*, jelikož hledá *esence pocitů*. Cf. [Mounce, 81–82] Co v daném odstavci Jamesova textu předcházelo a co následuje, však podle mého zaměřuje ony věty k jinému smyslu, než jaký mu Mounce přisoudil.

V celé pasáži totiž nejde o nalezení nějakého pevného, daného pocitového korelátu ke slovům jazyka, jimiž jsou jazykové jednotky založeny a ukotveny v řádu reality. James se snaží poukázat na dvě věci, které — pro nás nešťastně — spojuje do jednoho odstavce:

- a) I samotný systém jazyka zachycuje vztahy, které si často uvědomujeme až po vyslovení či si je neuvědomíme vůbec:  
„...V jazyce neexistuje spojka nebo předložka a sotva adverbialní fráze, syntaktická forma nebo modulace hlasu, které by nevyjadřovaly nějaké odstínění nebo jiný vztah, u něhož v určitém momentu cítíme, že existuje mezi většími objekty našeho myšlení...“ (Kurzíva přidána.)
- b) Avšak tato vztahovost je narušována přirozenou tendencí jazyka vztahy abstrahovat do rolí, které slova — např. i „a“, „pomocí (čeho)“ atd. — v jazyce hrají. Proto parafrázuji část výše citovaného úryvku následovně:

---

50 "...If there be such things as feelings at all, then so surly as relations between objects exist in rerum natura, so surly, and more surly, do feelings exist to which these relations are known. There is not a conjunction or a preposition, and hardly an adverbial phrase, syntactic form, or inflection of voice, in human speech, that does not express some shading or other of relation which we at some moment actually feel to exist between the larger objects of our thought... We ought to say a feeling of *if*, a feeling of *but*, and a feeling of *by*, quite as readily as we say a feeling of *blue* or a feeling of *cold*. Yet we do not: so inveterate has our habit become of recognizing the existence of substantive parts alone, that language almost refuses to lend itself to any other use..."



*Měli bychom mluvit o pocitu „a“ nebo „jestliže“, ale nejde to, protože základní vlastnosti jazyka nám to nikdy zcela nedovolí. (Kurzíva přidána.)*

Ke konci odstavce James přiznává empirikům zásluhu, že nám svým zdůrazňováním zásady „kde je slovo, musí být objekt“ pomohly zbavit se mnoha zbytečných abstrakcí, na druhou stranu, tvrdí James, jim tato zásada zabraňuje vidět, že existují vztahy (*skutečnosti zkušenosti*), pro něž takovou jednoduchou rovnicí najít nemůžeme. *To však neznámá, že tyto vztahy buď neexistují nebo jsou pouhými nicneovlivňujícími abstrakcemi.* Vztah či jinak řečeno *přechodná část* je vždy konkrétní stavbou relací, tento vztah se dá na společného (abstraktního) jmenovatele určitého významu převést ještě hůře než *část podstatná*. Odstavec končí větami:

„...Díky tomuto omylu jsou všechny *němé* nebo anonymní psychické stavy chladně potlačeny, anebo, jsou-li přece jenom rozpoznány, jsou nazvány po samostatné [substantive] percepci, která nás vede — tak jako u myšlenek ‚o‘ tomto předmětu a ‚o‘ tantom, k netečnému slovu ‚o‘ — ke slovu zahrnujícímu všechny jejich jemné idiosynkrasie do monotónního zvuku. A tak větší a větší akcentace a izolace podstatných částí neustále pokračuje...“ [James 1968, 38]<sup>51</sup>

Je zřejmé, že v této pasáži se Jamesovi jedná o něco zcela opačného, než z čeho jej obviňuje Mounce. Nechtěl nalézt jasné korelace mezi pocitem a slovem. Dokonce naznačoval, že to ani není možné, jelikož slova a jejich významy či série logického uvažování, jsou *zkusnými* procesy zpracovávání *čisté zkušenosti*, jež se v historii vývoje lidských skupin kumulují a předávají, jestliže se v praxi osvědčili. Cf. [James 1968, 85–119] Jde mu o poukázání na nebezpečí atomistického přístupu jak k našemu proudu myšlení, tak k našemu jazyku. Měl zřejmě za to, že stejně jako jazykové jednotky nacházejí své významy v tom, jaké role v jazyce hrají, *přechodné části* nacházejí svůj „význam“ v tom, které vztahy mnoha a mnoha těžko identifikovatelných zkušeností je utvářely. Musíme v obou případech brát ohled na celek, neboť teprve z celku se reifikují jednotliviny. Proto hledat esenci pocitu je stejně zavádějící jako hledat jediný, pravý a neměnný význam slova. James nás rozhodně nezavádí do starých temnot reprezentantismu.

Tolik k nejdůležitější charakteristice proudu — *kontinuitě*. Nyní se ještě krátce vrátíme k charakteristikám ostatním:

Ad 1) Proud myšlení je vždy *osobní* a propast mezi osobními proudy myšlení (tj. mezi lidmi) jsou těmi *největšími propastmi* v přírodě. Cf. [James 1968, 23] To na druhou stranu neznámá, že lidé žijí ve svých solipsistických světech, protože vystoupit z nich jim velí tlak okolí, který je vede mimo jiné ke komunikaci pomocí znakových systémů. Tak vznikají dva druhy poznání a na nich závislé druhy významů. „Poznání věci“ a „poznání o věci“. První je vždy záležitostí *osobního proudu myšlení* a projevuje se jako bezprostřední, intimní „obeznámenost“ [knowledge by acquaintance] a druhé vzniká až zařazováním do sérií či verbalizací, tedy obecněji artikulací v nějakém sémantickém či logickém

---

51 "... All *dumb* or anonymous psychic states have, owing to this error, been coolly suppressed; or, if recognized at all, have been named after the substantive perception they led to, as thoughts 'about' this object or 'about' that, the stolid word *about* engulfing all their delicate idiosyncrasies in its monotonous sound. Thus the greater and greater accentuation and isolation of the substantive parts have continually gone on..."

systemu, v němž lze komunikovat, podávat deskriptivní obsah, který zařazuje pocítené, prožité do širšího kontextu [knowledge about]. Cf. [James 1968, 140–141]

Ad 4) Již Jamesova nejranější představa *proudu myšlení*, obsahuje přesvědčení, že nakládání se zkušenostmi odvíjejících se v *proudu* si vyžaduje mezilidskou komunikaci. Čtvrtou základní charakteristikou proudu je přesvědčení, že lidské myšlení se vždy zdá *zaobírat se objekty* na něm nezávislymi. „...Důvod, proč všichni věříme, že objekty našeho myšlení mají kopii vně nás, spočívá v tom, že o těch samých předmětech existuje mnoho lidských myšlenek...“ [James 1968, 59–60] Jak vidíme, je zde přísně zachováno východisko osobního proudu, ale zároveň implicitně předpokládána komunikace mezi lidmi, protože bez ní bych se nikdy nedozvěděl o myšlenkách někoho druhého.

Na základě nestandardních prožitků — určitá stádia anestézie, probouzení se z hlubokého spánku — James připouští, že člověk může, ale nemusí rozlišovat mezi objektem a svým vlastním já. Většinou však máme tendenci neustále rozlišovat v každé naší myšlence její předmět a subjekt, který ji myslí. Vede nás k tomu atomistické pojetí objektu myšlení. Cf. [James 1968, 62] James ale důrazně upozorňuje, že nesmíme zaměňovat formulaci myšlenky s lingvistickým rozbořem věty, který pracuje s abstraktně osamocenými entitami jako *podmět* či *předmět*. Podle Jamese není předmětem myšlenky: \*Kolumbus objevil Ameriku v roce 1492\* myšlenka \*Kolumbus\* nebo \*Amerika\*, ale celý výsek proudu myšlení \*Kolumbus-objevil-Ameriku-v-roce-1492\*<sup>52</sup> se všemi jeho vztahy. Cf. [James 1968, 62–63] Ať je objekt myšlení jakkoli složitý, myšlenka o něm je jediným nedělitelným stavem. Cf. [James 1968, 63] Nemusíme, tvrdí James, předpokládat žádné transcendentální ego, abychom zabezpečili jednotu rozmanitosti idejí. Každá myšlenka je již myšlena ve vztazích, které sami zabezpečují jednotu. Transcendentální ego je jen nešťastným, instrumentálním doplňkem novověkého pohledu na poznání. V proudu myšlení existuje už předporozumění, jež je dáno historií osobního proudu a jeho tělesné instanciaci, o níž jsme mluvili v souvislosti s *kontinuitností* proudu. Cf. [James 1968, 63–64] *Toto předporozumění nemusí být konstruováno až na základě jazyka, až na základě zahrnutí pocíťovaného do sítě intersubjektivních významů*. Vyrůstá totiž již na bazálnější rovině — v pouze pocíťovaném, byť tomuto pocíťovanému nemusíme vždy rozumět, jelikož se jeho motivace ztrácí v dalekých krajinách lemů proudu, které nejsou zasaženy kuželem světla jazykové sítě s jeho více méně logickým uspořádáním.<sup>53</sup>

---

52 Protože se pro názornost pokouším zvýraznit to, co jsem výše v textu nazval dvě sítě, odlišuji myšlené hvězdičkami na rozdíl od originálu, v němž James jak myšlené, tak vyslovené vyznačuje uvozovkami. Činím tak, abych zviditelnil, že James uvažoval velmi intenzivně o myšleném i o – v jazyce – artikulovaném. Přes mé zvýraznění však mějme stále na paměti, že obě se odehrává v jednom proudu myšlení a že jestliže je taková myšlenka vůbec strukturována, byla již zpracována jazykem („sérií“ – obecně nějakým sémiologickým systémem). Dalším důvodem pro moji zmíněnou svévůli je implicitní myšlenka, která je hlavní pointou parafrázované pasáže, a to, že v nejasně artikulované myšlence zůstává vztahovost daleko zřejmější (i když takové myšlenky daleko méně rozumíme), a tudíž podléháme méně iluzi podstatných částí. Jestliže si to uvědomíme, vracíme se zpět k jedinému pro Jamese relevantnímu východisku lidského poznání – k čisté zkušenosti.

53 Celá pasáž velmi výrazně připomíná to, co Davidson vyjadřuje slovy: „... předpoklad, že se většinou nemýlím v tom, co má slova znamenají, je totiž zásadní proto, abych vůbec mohl mít jazyk – jinými slovy, aby mě bylo možné interpretovat...“ [Davidson 2004, 90] Rozdíl je v jediném: V bezradnosti postanalytiků, jak naložit s pocíty, prožitky atd — přesněji v bezradnosti, jak je bezrozporně spojit s jazykovými výrazy a frázemi, které je mají vyjadřovat. Jaký má vztah následnost našich pocíťů k větě, která se jí snaží vyjádřit?

Ad 5) Posledním výrazným rysem proudu je vlastnost, jež se projevuje na všech jeho úrovních — *selektivnost pozornosti a záměrnost vůle*. Výběr, který neustále probíhá, je aktivní už na úrovni našich smyslových orgánů. Z nekonečného chaosu pohybů, o nichž nás informuje fyzika, naše smyslové orgány vybírají jenom ty, které jsou uzavřené v určitých hranicích rychlosti. Z původního nerozlišeného kontinua jsou vybrány pouze příhodné, a tak je pro nás svět rozčleňován na soubor ostrých kontrastů. Cf. [James 1968, 70] Příčiny takové selekce musíme spatřovat v našich praktických či estetických zájmech. Podle Jamese je pro nás už na této nejnižší úrovni vše ovlivněno něčím jiným než hledáním pravdivého obrazu světa. Výběr je dán úspěšností či uspokojením, jehož výběr se fixuje dispozicemi přenášenými jak biologicky, tak kulturně. Snad právě takto bychom měli vnímat Protágorův výrok, že člověk je mírou všech věcí.

Na dalších rovinách postupuje lidská mysl stejným způsobem. Z mnoha vlastností každého předmětu vybírá tu nebo ty, kterou či které považuje z nějakého důvodu za důležitou či důležité, a zbytek pokládá za pouhé perspektivní projevy předmětu.

„... Tak je deska mého stolu označována jako čtverec, ale to jen podle jednoho z nekonečna vjemů na sítnici, které vyvolává, ostatní jsou vjemy dvou ostrých a dvou tupých úhlů; ale přesto nazývám ostatní pohledy perspektivní formou stolu, zatímco vjem čtyř pravých úhlů pravdivou a z důvodu estetických vyzdvihuji vlastnost být čtvercem [squareness] na podstatu stolu...“ [James 1968, 71]<sup>54</sup>

Nejsem se jist, zda v tomto případě z důvodu estetického či spíše z důvodu praktického, v každém případě si podle Jamese vybíráme z mnoha fenomenálních projevů věcí pouze ty, které jsou pro nás důležité, a z nich si pak vytváříme představu objektivity věcí. Dvojnásobná selekce — na rovině smyslových orgánů i na rovině našich myslí — nám vytváří základní rastr, skrze nějž si naše proudy myšlení konstruují základ „objektivního“ světa.

Přes veškeré rozdíly, které jednotlivé lidské představy podoby světa mohou vykazovat, existuje jistý společný jmenovatel, na němž se většina lidí shodne a bude od něj odvozovat „pravdivý“, „objektivní“, „na nás nezávislý“ svět. Tento společný jmenovatel je dán zaprvé naší výbavou určitého biologického druhu a zadruhé zkušenostmi statisíců generací našich předků, které jsou předávány tradicí a z velké části také jazykem. Cf. [James 1968, 72–73]

---

Jedná se téměř o neřešitelnou otázku, a proto postanalytikové, podobně jako mnozí poststrukturalisté, raději přehlíží hodnotu ještě neartikulovaného, zmateného, pouze prožívaného pro budoucí jazykovou artikulaci. Avšak že se člověk nemýlí ve svých slovech, je zabezpečeno bezprostředností právě onoho zpočátku „němého“, neartikulovatelného poznání na základě obeznámenosti, které vytváří prožitkový obsah. Teprve tento „němý“ obsah má člověka k tomu, aby své pocity a prožitky artikuloval a komunikoval s ostatními, aby je zapojil do sémantického (logického) řádu, a tak stanovil jejich intersubjektivně kontrolovatelný význam. Člověk samozřejmě později může zjistit, že slovo z hlediska zavedeného jazykového úzu používal nesprávně, ale nikdy nemůžeme říct, že nerozuměl významu slova. V okamžiku promluvy „první osoby“, to byl pouze on, kdo stanovoval pravdivostní podmínky pro svoji větu. A teprve ve chvíli, kdy se v procesu interpretace jím stanovené pravdivostní podmínky setkají s podmínkami stanovenými jinými účastníky komunikace, lze říci: „Neznal správné významy slov“, popř. „Mýlil se. Se světem se to má jinak.“ Ale to je další fáze, již v proudu myšlení našeho hrdiny předcházela střet se zápornou reakcí ostatních, popř. střet se světem v jeho následné zkušenosti.

54 "... Thus my table-top is named *square*, after but one of an infinite number of retinal sensations which it yields, the rest of them being sensations of two acute and two obtuse angle; but it call the latter *perspective* views, and the four right angles the *true* form of the table, and erect the attribute squareness into the table's essence, for aesthetic reason of my own..."

A selekce proudu vědomí nekončí ani na další, vyšší rovině — estetické či etické. Člověk může vždy volit a volí z několika stejně podstatných možností, přičemž jeho estetické či etické preference mohou, byť po malých částech, měnit okolní svět i budovat vlastní charakter. Dokonce i možnost nevolit je volbou. Cf. [James 1968, 723]

### 2.3.2 Shrnutí předešlého

Zadíváme-li se na Jamesovo východisko — *proud myšlení* — pozorněji, pak můžeme nahlédnout, že jeho vlastnosti: tendence k osobní formě, neustálá proměnlivost, zaměření na objekt, selektivnost; jsou v podstatě derivacemi vlastnosti nejzákladnější — kontinuity proudu.

Podstatou kontinuity je vztahovost. Přestože se zdánlivě v našem proudu vše ostře a často rychle proměňuje, jsou ve skutečnosti všechny děje provázány psychickými stavy, které se (jak jsme viděli na příkladu šoku způsobeného hromem) překrývají a vytvářejí následnosti, ubíhající až do temna lemů proudu.

K definici jednoty myšlení (předchůdci pragmatismu by patrně mluvili o vědomí) není již zapotřebí žádné sjednocující ego (které — jak to stanovil Kant v transcendentální dialektice — musí být pouhou regulativní ideou, a tím poukázal na meze novověké metafyzicky). Jednota je dynamická a vytváří se bez přidané formy Já či duše pouze na základě historie vztahů samovolně vznikajícího osobního proudu, které se mnoha řetězy natahují od centra proudu, jež je nasvíceno kuželem světla artikulovatelnosti v jazyce, „všemi směry“ k lemům.

Neustálý proud se z důvodu orientace v mnohosti a nerozlišenosti člení již na úrovních smyslového vnímání a selekce myslí do objektů, které se zdají odrážet vnější svět. Naše pojetí světa je preformováno biologickou výbavou a výbavou kulturní, která se vytvořila v dlouhé historii vrozených a získávaných dispozic. Objekty nejsou ničím stálým, jejich stálost zabezpečuje jejich využitelnost či naše etické nebo estetické cítění. Takovouto selektivnost a výběrové zaměřování pozornosti považuje James za přirozený způsob nakládání s realitou. Ovšem tato selektivnost ztrácí svůj význam, není-li považována za nutný doplněk kontinuálního, zřetěženého proudu vědomí. To nebraly na vědomí předcházející generace intelektuálů, kteří na objekty běžně nahlížely jako na mentální „cihly“, které za určitých okolností bezchybně reprezentují „cihly“ vnějšího světa. Tento atomistický pohled byl sice velmi účinným způsobem, jak se vyrovnat s mnohostí proudu, ale nakonec vedl jen k větším a větším problémům a k novému druhu agresivního skepticismu, který se — paradoxně k úspěšnosti tohoto přístupu v jiných oblastech — projevil okamžitě již v Descartově díle otázkou: Jak si můžeme být jisti, že *res cogitans*, (subjekt) adekvátně poznává *res extensa* (objekt)? Tento projev ostrého dualismu s velkou nepřekročitelnou ránou, rozkládající se na hranicích mezi subjektem a vždy pouze konstruovaným objektem, mohl být překročen pouze za pomoci bytosti, která jak subjekt, tak objekt stvořila a která již v tomto aktu pamatovala na nutnost obdařit subjekt takovým fyziologicko-mentálním „strojem“, jenž by za určitých okolností (rozumějme za dodržení jedné či více správných metod) adekvátně odrážel podobu objektu. Proto onen Descartův scholastický úskok ve třetí a páté meditaci, v nichž je prokázána existence Boží, proto Lockovy zmínky o „našem Pánu“ a

„Moudrém Architektu“, který uzpůsobil naše smyslové orgány tak, aby řádně odrážely vnější svět a to i přesto, že se takové tvrzení naprosto vymyká důsledně empirické evidenci. Avšak v okamžiku, kdy se s nástupem osvícenství stal Bůh problémem, rozhořela se novověká nejistota znovu a vedla k vyostření jak racionalismu, tak empirismu. Na jedné straně se racionalisté pouští do hledání principů, které se ze samotné zkušenosti jednotlivce vyčíst nedají — negace negace, sebeuvědomování Absolutního ducha, vztah jedinečného vědomí k vědomí Absolutního Zmatele atd. —, na straně druhé empirikové vnímají objekty zkušenosti naprosto odděleně, přičemž mají za to, že se u takto vyčleněných objektů dotýkají samotného zdroje poznání.

A právě důraz na fakt, že objekty jsou *nástroje*, které byly sekundárně, pragmaticky vykované ze *zkušenosti*, je Jamesovým radikálním únikem z nástrah novověké metafyziky k metafyzice vlastní. Je zřejmé, že si James (společně se svými kolegy, na něž se na začátku 20. století často odvolává, — Schillerem, Deweyem i s jeho chicagskou školou) vybudoval vlastní metafyziku. A tu musíme vzít vážně, pokud se chceme zabývat pojetím poznání a pravdy v pragmatismu.

### 2.3.3 *Pravda a sentiment racionality*

Výše jsme upozornili, že mnohost se v *čisté zkušenosti* projevuje také jako uvědomění si možností, z nichž si můžeme vybírat, a tím měnit (byť po malých částech) další průběh událostí nebo svůj charakter. A měnit průběh událostí i sebe neznamená v radikálním empirismu, jak níže ještě uvidíme, nic menšího než měnit (byť nepatrně, po malých částech) i podobu světa. Již zde jsme pocítili výraz toho, co se stalo Jamesovým zásadním tématem v jeho poslední knize, vydané za jeho života — *Pluralistický svět (A Pluralistic Universe) (1909)*. Tento námět však můžeme nalézt roztroušen v celém jeho díle. Tvoří totiž nejvnitřnější motor, který od velké psychické krize v letech 1869–1870 hnal Jamese neustále vpřed. [McDermott, xxi–xxii] Svobodná vůle se tehdy pro něho stala základní výbavou člověka. Bez ní a bez její naděje by byl odsouzen k velké nejistotě a pocitu nesmyslnosti života. Proti stoickému Osudu zakletému v pevném, jednou provždy daném řádu světa, s nímž se musí člověk srovnat a přijmout jej, staví svět, který se pod lidskýma rukama stává, i přes některé jeho brutální, neměnné rysy, tvárným.

Vše zní příliš hloupoučce do té doby, než si připomeneme důležité rysy Jamesovy krize. Po získání harvardského doktorátu medicíny James prožívá dvouleté období naprosté volní ochablosti, pramenící ze sice vrozených dispozic, nicméně živených skutečností, že velmi vážně bral svoji průpravu v přírodních vědách. Ty nahlížely celou skutečnost a člověka jako jedno veliké, mechanické, stoické kontinuum, v němž není místa pro svobodnou vůli. Nevíra v možnosti svobodné vůle a přesvědčení, že člověk nemůže k tomuto světu přidat nic, co by zvrátilo naprostou bezsmyslnost našich životů, vedla Jamese k hlubokému skepticizmu. Nikoli ke skepticizmu kognitivnímu, ale skepticizmu, jehož orgiastický výsměch významnosti lidského snažení naprosto otrávil a znemožnil jakékoli důležité rozhodnutí, jež mělo směřovat jeho další život. Cf. [McDermott,

xxiv –xxv] V tomto období vážně uvažoval o sebevraždě, která mu připadala být nejsvobodnějším aktem, jež člověk může předvést v našem zamrzlém, jednou provždy daném světě, který pouze němě čeká na odhalení svých chladných, neměnných zákonů. Cf. [James 1968, 8] Jeho otec referuje svému mladšímu synu Henrymu o stavu bratra v jednom z dopisů a informuje ho, že se Jamesův stav chronické deprese začal lepšit po četbě Wordsworthe a Renouviera. Cf. [Goodman, 59] Ovšem samotný proces obratu nebyl tak jednoduchý. Po téměř tři čtvrtě roku trvajících depresích si 1. ledna 1870 do svého deníku James zapisuje:

„... Dnes jsem se dotknul dna a jasně cítím, že musím čelit s otevřenými očima této volbě: buď upřímně hodím všechn ten podnik s morálkou přes palubu, jelikož nesedí mým vrozeným sklonům, anebo jen jej budu následovat a vše ostatní učiním pouhou látkou pro tento podnik. Rozhodl jsem podstoupit zkouškou druhou možnost. Kdo ví, snad morální jednání může být rozvinuto... Kdykoli jsem se doposud pokoušel nadchnout se pro morální angažmá, bylo tomu jenom proto, abych dosáhl určitých užitečných cílů...“  
[James 1968, 7]<sup>55</sup>

Slova „morální“, „morálka“ nesmíme vnímat pouze jako slova úzce se vážící na etiku. Abychom dohlédli, kam James míří, měli bychom v základě slova nahlédnout to, co ještě v jeho době tyto termíny nesly — opozici k materiální, mechanické přírodě. Tato opozice se projevovala např. v protikladu „philosophy of nature“ a „moral philosophy“ („filozofie přírody“ a „filozofie ducha“) 17., 18. a částečně i 19. století. Např. David Hume byl představitelem „moral philosophy“. „Morální“, „duchovní“ reprezentovalo vše, co v novověkém, dualistickém vidění světa mělo vztah ke vnitřku, vše, co se odehrávalo uvnitř člověka, vše, co bylo odlišné od rozprostraněných věcí podléhajících mechanickým zákonům.

A právě v druhé polovině 19. století, jak je zřejmé z příkladu samotného Jamese, který je nucen tak dokonce činit na hranici života a smrti, se odehrávalo jedno z posledních dějství boje o záchranu onoho vnitřního. O záchranu prostoru uvnitř každého člověka, který měl být i přes úspěch mechanistického pohledu na svět chráněn jako prostor svobodné volby a z ní vyplývající morální odpovědnosti. V celém Jamesově pozdějším díle cítíme úpornou snahu utnout u kořene důsledek dualistického rozštěpení světa a jednou provždy vymazat opozita vnitřní x vnější, subjekt x objekt.

Záchrana vnitřního Jamesovi později umožní vnitřní a vnější opět spojit. Ovšem tento proces není tak snadný. Jelikož v období, o němž se zmiňujeme, James ještě netuší, z jakého důvodu je nutné vnitřní zachraňovat, celá událost zachraňování se odehrává postupně, krok po kroku. Bez jakékoli opory v celkové představě k jakému cíli jeho pohyb vlastně směřuje. Dokonce si musí celkové představy protivit — tak jako je tomu vždy, když robustní myslitel objevuje něco nového, neboť celková představa může nabídnout jen to, co je již známé a zažitě. 30. dubna 1870 — téměř čtyři měsíce po výše citovaném zážitku, který celý proces odstartoval — píše:

„... Myslím, že včerejšek byl v mém životě kritický. Dočetl jsem první část Renouvierovy druhé série ‚Essais‘ a neviděl jsem žádný důvod, proč jeho definice

---

55 "... Today I about touched bottom, and perceive plainly that I must face the choice with open eyes: shall I frankly throw the moral business overboard, as one unsuited to my innate aptitude, or shall I follow it, and it alone, making everything else merely stuff for it? I will give the latter alternative a fair trial. Who knows but the moral interest may become develope... Hitherto I have tried to fire myself with the moral interest, as an aid in the accomplishing of certain utilitarian ends..."

svobodné vůle — „trvání na své myšlence, protože jsem si ji vybral, přestože jsem mohl mít jiné myšlenky“ — by nemohla být mylnou. Budu zkrátka za každou cenu předpokládat — do příštího roku — že to iluze není. Můj první akt svobodné vůle bude, že uvěřím ve svobodnou vůli...“  
[James 1968, 7]<sup>56</sup>

Opustit všechny maximy, všechny zažité cesty, narušit své dispozice založené a oživované ve světě deterministické vědy tehdejší doby — to byl první krok. Nejdříve je nutné uvěřit, že člověk má možnost volit svobodně, a poté tuto víru postupně a dlouhodobě uvádět v praxi. Ověřit ji, podstoupit zkoušku. A teprve pak, skrze svůj vlastní život, dosvědčit, že svět lze měnit stejně jako člověka samotného. To celé se velice podobá Pascalově sázce, s jednou nanejvýš podstatnou odchylkou: Člověk může ztratit vše, na rozdíl od člověka, který vsází na všudypřítomného, vševědoucího, milujícího Boha. Dokonce života — a možná ani po smrti — nebude rozhodnuto.

Nebyl to jen krok od srázu smrti, ale krok na zcela novou cestu.<sup>57</sup> Věřit v přesvědčení, věřit, že člověk má svobodnou vůli, že jeho život je hodný žití, že je hodný žití, protože se v něm pouze nehledají již jednou a navždy dané pravdy, ale protože člověk je také jejich spolutvůrcem. A to byl zásadní krok k překonání (byť ne vždy důslednému) novověké metafyziky, krok, jenž byl hluboce spjat s nejvnitřnějšími hnutími jeho mysli. Tak James opět nasvítí dosud s proviněním skrývaný fakt, že v pozadí každého (i tzv. „objektivního“) pohledu na svět, z něhož jsou rozvíjena jak praktická každodenní řešení drobných problémů, tak ty nejabstraktnější principy a metody moderních věd, stojí vždy — ať už vědomě či nevědomě učiněné — zásadní rozhodnutí.

James v jedné ze svých nejznámějších a ve své době nejvíce vzrušujících esejí — *Vůle věřit (The Will to Believe) (1897)* — ukazuje, že každý přístup k poznání je ve své podstatě racionálně nezajištěný, pokud racionalitu vnímáme, jako jasně stanovitelné a zcela odůvodnitelné pole axiomů, z nichž při usuzování člověk vychází. Všechny axiomy vždy vyvstávají z nepřehledného množství jednotlivých projevů tzv. „přirozenosti vůle“ [„willing nature“]<sup>58</sup>, čímž James nemá na mysli pouze „úmyslné akty vůle, které ustanovují dispozice k přesvědčením, jimž se nyní nemůžeme vyhnout“, ale míní také všechny činitele přesvědčení jako „strach a naděje, předsudky a vášně, napodobování a oddanost, tlak vlastní společenské vrstvy a skupiny“. Je mnoho věcí, do kterých nevidíme a neznáme je dokonale, přesto v jejich určitý výklad věříme. Cf. [James 1968, 721–722] Dokonce si v ně nemůžeme dovolit nevěřit, protože okamžité rozhodnutí je na nás tlakem okolí či okolností vynuceno. Musíme se rozhodnout teď, vsadit na jednu kartu. Cf. [James 1968, 718] V esejí *Je život hodný žití? (Is Life Worth Living?) (1897)* dokumentuje tuto situaci extrémním případem, v němž jsme nuceni skočit přes hrozivou propast, máme-li si zachránit život. Nemáme možnost zachránit se jiným způsobem. Musíme skočit. Jestliže si nebudeme věřit vzrůstá pravděpodobnost našeho naprostého zničení, ovšem ani pevná víra nám nezajišťuje přežití. Cf. [James 1956<sup>1</sup>, 59–60]

---

56 "... I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier's second 'Essais' and see no reason why his definition of Free Will — "the sustaining of a thought *because I choose to* when I might have other thoughts" — need be the definition of an illusion. At any rate, I will assume for the present — until next year — that it is no illusion. My first act of free will shall be to believe in free will..."

57 Lépe řečeno staronovou, jelikož Jamesův otec byl silně religiozní člověk, který během své vlastní duševní krize došel k velmi podobným závěrům. Cf. [James 1968, 3-5]

58 Slovenský překladatel M. Popper překládá willing nature jako vůľová povaha [James 1998h, 299].

Nabízí se zde jednoduchá námitka: „Pane, přesouváte problém z pole hledání pravdy do pole nepravděpodobného případu záchrany života spočívajícím na nějakém artistickém výkonu.“ Tato námitka odhaluje důležitou podstatu Jamesovy pozice. Celý náš život je takovouto volbou nad propastí. Nejčastěji volbou neuvědomovanou, neboť v nás již fungují zvyky a dispozice, které se v osobní, druhové (biologické a kulturní) zkušenosti osvědčily. I takové přesvědčení, že existuje pravda a že lidská mysl a pravda jsou si navzájem přizpůsobeny, nejsou ničím jiným než „potvrzením touhy, v níž nás náš sociální systém podporuje“. Cf. [James 1968, 718] Tato víra v „pravdu“ je pro nás tak základní, že ve sporu s odlišným pohledem na nějaký problém nejsme často ani schopni volit jiná slova než: „Já mám pravdu“. Jak ji však odůvodníme? Poukážeme na skutečnost? Na jakou skutečnost? Jak ji přiložíme ke skutečnosti? Asi stejným způsobem jako lidé 5. století před naším letopočtem, když svoje zkusmé výpočty a svoji každodenní zkušenost přikládali ke „skutečnosti“ a na základě tohoto aktu tvrdili: „Slunce obíhá kolem Země.“ Rozhodnutí k tak nepochopitelnému a nedefinovatelnému pojmu jako pravda je naše nejzásadnější propast, kterou ještě stále s každým jeho použitím přeskakujeme. A takových propastí — dnes již nevnímaných pro svoji každodennost — je více. Zůstaňme však ještě okamžik u problému pravdy.

Jamesovy nejbolestivější otázky korespondovaly s otázkami, které si kladl další filozof 19. století — Friedrich Nietzsche. Oba myslitelé se ve spoustě jednotlivostí lišili. Odlišnosti vyrůstaly především z faktu, že Nietzsche byl filolog a James vystudovaný doktor medicíny — pro znalce genealogie slov a způsobu jejich využití v jednotlivých fázích různých kultur byla věda, jež práci se slovy překvapivým způsobem ovládla, podezřelejší než pro vystudovaného přírodního vědce, jenž musel mít neustále na paměti obrovské možnosti a úspěchy vědy. Přesto ona úzkost z vědy a potažmo z pravdy, jež se stala jejím výhodným beranidlem, je cítit z obou.

Všimněme si zvláštní časové koincidence, která s největší pravděpodobností vypovídá o zlomu v myšlení západní civilizace a o projevu tohoto zlomu jak v unavené Evropě, tak vyčkávající Americe: Nietzsche se narodil roku 1844, *Nečasové úvahy II* mu vychází v roce 1876, kdy se začíná opouštět své wagner-schopenhauerovského období, 1878 se objevuje *Lidské, příliš lidské*, celá série knih 80. let je zakončena roku 1887 *Genealogií morálky*. James se narodil roku 1842, v roce 1876–1878 vycházejí v renomovaných filozofických časopisech jeho první články, kde rozpracovává Bainovo pojetí myslí, kde se poprvé dozvídáme o Renouvierovu řešení problému svobodné vůle a kde zakládá svoji kritiku spencerovské představy korespondence poznání na faktu, že mysl je od samého počátku výběrová, selektivní a funguje teleologicky, že je vždy zaměřena na cíle a zaměřena cíly, které se ve vnějším světě nenacházejí, v roce 1879 koncipuje první náčrty budoucího eseje *Sentiment rationality* (*The Sentiment of Rationality*), v 80. letech píše první verze většiny přednášek, které později budou uveřejněny v knize *Vůle věřit, Principy psychologie* vycházejí v roce 1890 a shrnují všechny důležité elementy, na kterých jsou vystavěny základy Jamesova myšlení.

Novou a radikální Jamesovu definici pravdy (pouze relativně „novou“ a „radikální“, vzpomeňme jen pojetí pravdy sofistů nebo kyniků) si přiblížme ve verzi, jež je nejvíce kritizovaná:



„... Pravdivé je název pro cokoli, co prokáže, že je prospěšné našim přesvědčením, přičemž je prospěšné na základě konkrétních a prokazatelných důvodů...“<sup>59</sup>

[James 1968, 388]<sup>60</sup>

„To be good in the way of belief“ nemůžeme číst tak, jak kritici velmi často činí: Pravdivé je to, v co chceme věřit. Pominu záludnost takové hrubé a primitivní interpretace. Důležité je si uvědomit, o čem se mluví v několika odstavcích, které předcházejí definici. Hovoří se v nich o vztazích mezi jednotlivými přesvědčeními. Každé nové poznání není možné učinit *ad hoc* (o čemž, jak jsme již viděli, třicet let předtím referoval Peirce), musí totiž spočívat na starých pravdách. Cf. [James 1968, 381–383] Člověk je při setkání s něčím novým, s reakcí okolí, kterou neočekával, uveden do stavu vnitřního nepokoje, který řeší tak, že se:

„... [p]okouší zachovat jich [přesvědčení] tolik, kolik je jen schopen, protože co se týče přesvědčení jsme nesmírně konzervativní. Nejdříve se tedy snaží změnit jeden názor po druhém (každý totiž jinak vzdoruje změně), až nakonec dojde k nějaké nové myšlence, kterou může naroubovat na původní základnu přesvědčení jen s jejím minimálním narušením, která se stane prostředníkem mezi touto základnou a novou zkušeností a obě uspokojivě a vhodně propojí...“

[James 1968, 382]<sup>61</sup>

Jiným způsobem poznání ani vzniknout nemůže. Člověk nemá žádnou možnost vymanit se ze své zkušenosti a nahlížet Pravdu. Se zkušeností je však spojen fakt nezrušitelné teleologické orientace. Nemůžeme jinak než uspokojovat své potřeby, než překonávat nesoulad v našich přesvědčeních o vnějším či vnitřním světě (o našich já). Můžeme menší potřebu překrýt větší, např. libost ze svého potěšení překrýt potřebou být přijat do toho správného klubu (džentlmenů, ctnostných, nehříšných, vědců, pravdivých), ale z potřeb se nikdy nevymaníme. Podstatou poznání a hledání pravdy je spojit původní části zkušenosti s novou zkušeností. „Důvody, *proč* nazýváme věci ‚pravdivé‘, jsou přesně těmi důvody, proč věci *jsou* pravdivé, „být pravdivý“ totiž *neznamená* nic jiného než předvést tuto slučovací funkci<sup>62</sup>.“ Cf. [James 1968, 384]

“In the way of belief“ tedy musíme interpretovat: „s ohledem na vztahy mezi našimi přesvědčeními“. Dobré, prospěšné [good] je to, co dokáže většinu našich přesvědčení zachovat a přitom inkorporovat do jejich systému novou zkušenost. Ostatně to je předpoklad, který konvenuje s praxí věd, jež pracují s těmi „nejtvrďšími“ fakty. Jestliže bylo objeveno radium, jehož vyzařování tepla

---

59 Jamesova kniha Pragmatismus (Pragmatism) byla v posledních letech přeložena do češtiny Radimem Bělohradem [James 2003] a do slovenštiny ve zkrácené verzi (čtyři kapitoly) Zdeňkou Kalnickou (viz [James 1998c], [James 1998d], [James 1998e], [James 1998f]). Oba překlady jsou na velice vysoké úrovni. Zvláště Bělohradův překlad je pro mě uchvacující díky nádherné a uvolněné mateřštině. Na druhou stranu překlad Kalnické je v několika málo pasážích výstižnější. Přesto budu Pragmatismus citovat z originálu, jelikož mě v některých místech oba překlady zavedly na mírné scesti.

60 "... True is the name of whatever proves itself to be good in the way of belief, and good, too, for definite, assignable reason..."

61 "... He save as much of it as he can, for in this matter of believe we are all extreme conservatives. So he tries to change first this opinion, and then that (for they resist change very variously), until at last some new idea comes up which he can graft upon the ancient stock with a minimum of disturbance of the latter, some idea that mediates between the stock and the new experience and runs them into one another most felicitously and expediently..."

62 Toto je patrně jedno z míst, na základě kterých se Peirce rozešel s „pragmatismem“, neboť jak jsme viděli, za touto funkcí spatřoval něco fundamentálnějšího. Ve vztahu k Peircovi snad můžeme dokonce říct, že tuto funkci považoval obecně za konečný, komplexní znak pravdivosti. To je již však příliš vzdálené Jamesově odhodlané a pochybovačné povaze.

zdálo se popírat zákon zachování energie, pak nebyl odmítnut zákon zachování energie, ale nejdříve se začalo s předpokladem vyzařování do té doby neznámé potencionální energie, který by reflektoval objev radia a zároveň zachoval dosud osvědčený zákon. Objev výsledku předpokládaného vyzařování — helia — umožnil zpočátku pouze zkusmo předpovídaný, „metafyzický“ děj zařadit mezi další přijatelná přesvědčení. Cf. [James 1968, 383–384]

Druhá část zkoumané definice [...and good, too, for definite, and assignable reasons] odkazuje k faktu, že nová, spojující myšlenka musí být obhajitelná, musíme k ní podat důvody, učinit ji explicitní. Všimněme si, jak i v tomto bodě konvenuje Jamesova definice se — v současnosti patrně nejkonzistentnější — definicí racionality, kterou ve svých textech (především *Činit zřetelným /Making It Explicit/ /1994/*) rozvíjí Robert Brandom [Brandom 1994].

Abychom však byli schopni podat důvody musíme se — obrazně řečeno — „pohybovat“ v hranicích daného způsobu myšlení (v souvislosti s dnešním obratem k jazyku by se to dalo formulovat „v hranicích současného jazykového úzu“ či „v hranicích příslušného definitivního slovníku“) a pokud přece jen vně, pak jen „jednou nohou“. Přesto se člověk občas — velmi zřídka, ale přece — nachází v situaci, kdy není schopen onomu způsobu uvažování, definitivnímu slovníku vyhovět. Vzpomeňme na situaci Jamesovy krize v letech 1869–70. Tehdy si nebyl schopen uvědomit, co všechno jeho „rozhodnutí se pro svobodnou vůli“ může znamenat. Pouze nejasně, roztěkaně tušil, že současné nasměrování jeho života je v nesouladu s čímsi „uvnitř“ něho. V žádném případě to „vnitřní“ neznamená nějaké „pravé“, „autentické“ „já“, ale spíše to, co je zachycené v historii jeho vztahů mezi statisíci pocitů centra i lemů jeho proudu zkušenosti.

James jednu ze svých nejdůležitějších esejí nazval *Vůle věřit*. Z názvu je zřejmé, že člověk musí chtít věřit. Otázkou je: proč? Vždyť se usilujeme o poznání, tedy o něco, u čehož nám nejde o naše volby. Jde nám přeci o poznání pravdy. Jestliže neexistuje žádné transcendentno, pak ať není a vládnou pouze vědy, respektive vše, co vládne schopností vědeckého důkazu. Ovšem otázka svobodné vůle, otázka morální, duchovní angažovanosti, lidského podílu na svém životě a na podobě světa se Jamesovi zdála v rozporu s drilem „muže vědy“ (mimochodem překrásné sousloví, na přelomu 19. a 20. století tolik oblíbené). Bylo potřeba liknavé a nebezpečné krize, po níž mu došlo, že každý ze souboru axiomů a východisek se otvírá „skokem“. „Skokem“ víry. „Budu zkrátka za každou cenu předpokládat — do příštího roku — že to není iluze. Můj první akt svobodné vůle bude, že uvěřím ve svobodnou vůli...“ [James 1968, 8]

„... Naše vášnivá povaha zákonitě ne jen může, nýbrž musí rozhodnout mezi záležitostmi, kdykoli se jedná o tu volbu, která svou přirozeností nemůže být rozhodnuta na racionálních základech; neboť říct za takových okolností: ‚Nerozhoduj, ale nech otázku otevřenou,‘ je ve své podstatě rozhodnutí vášně, — stejně jako rozhodnutí ano nebo ne — a je to podstupováno se stejným nebezpečím ztráty pravdy...“ [James 1968, 723]<sup>63</sup>

Nietzsche, jak je mu zvykem, útočí mnohem provokativněji (snad proto, že od roku 1879 nebyl angažován v žádném vědeckém podniku):

---

63 "... Our passionate nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, 'Do not decide, but leave the question open,' is itself a passionate decision,— just like deciding yes or no, — and is attended with the same risk of losing the truth..."

„... Podívejme se na tuto otázku do nejstarších a nejnovějších filosofii: ve všech chybí vědomí o tom, že sama vůle k pravdě, teprve potřebuje ospravedlnění, zde je v každé filosofii mezera — čím to je? Protože asketický ideál dosud *ovládal* veškerou filozofii, protože pravda byla kladena jako bytí, jako bůh, jako nejvyšší instance sama, protože pravda vůbec *nesměla* být problémem... [J]e třeba se pokusit *zproblematizovat* hodnotu pravdy...“  
[Nietzsche 2002, 126]

James se příliš často o Nietzsche nevyjadřoval a když přece, pak s despektem. Je to pochopitelné. Velmi dobře vycítil, že všechny Nietzscheho mýty o „vůli k moci“, „plavé bestii prosazující řád“ atd. jsou pouhé mýty odstínění. Únikové mýty z mýtu pravdy jako ALÉTHEIA. Ale James, jak je zřejmé ze všech jeho textů i z Kuklickova shrnutí<sup>64</sup>, „potřeboval věřit“ v Boha, ve smysl života. Chtěl a potřeboval náboženský svět, byť bez Jediného (cf. jeho *Pluralistický svět* [James 1956<sup>2</sup>, 58]), a aby se Jediného zbavil, dokonce o něm prohlašuje, že je konečný. [James 1968, 802–803] (Můžu-li si dovolit trochu ironie, pak jen připomenu, že takový Jediný má velmi blízko k Bohu, který zemřel.)

Deleuze charakterizuje zásadní Nietzscheho postoj otázkami: „Kdo hledá pravdu? Co chce ten, kdo hledá pravdu?“ [Deleuze, 165] James skutečně nejde tak hluboko, nezkoumá jakou funkci plní „pravda jako ideál“, jakou vůli je řízena atd. (cf. [Deleuze, 136–138]), přesto sleduje jeden důležitý cíl, na který společně s Nietzsche a dalšími míří. Cítí, že se musí postavit proti pojetí „pravdy“ jako toho, čeho se člověk může jednou a provždy chopit. Důvod je jednoduchý.

„... Pojem pravdy dává světu kvalitu pravdivosti. Dokonce i ve vědě formuje pravda fenoménu určitý „svět“, odlišný od světa fenoménu... [K]do chce pravdu, chce především znevážit onu vznešenou moc nepravdivosti: činí z života „omyl“ a z tohoto světa „zdání“. Proti životu tedy staví poznání, proti světu jiný svět, zásvětí, jež je právě světem pravdivým. Pravdivý svět nelze oddělit od vůle zacházet s tímto světem jako se zdáním...“  
[Deleuze, 166–167]

„Vznešenou mocí nepravdivosti“ je zde míněn naprosto banální fakt, že člověk má právo na základě své zkušenosti domnívat se, že má pravdu, i když se později může ukázat (a ve většině případů se tak stane), že se mýlil. Jamesovým a Nietzscheho společným tématem, byť jinak traktovaným, bylo nebezpečí zdvojení světa. Svět „zdání“ je ze světa — který obýváme, světa našich naprosto přirozených omylů — vytvořen přesvědčením, že jsme schopni definovat, co znamená „pravda“, a touto „pravdou“ poměřit veškeré naše poznání. Neboť z tohoto poměření (jednička nebo nula, P nebo N) nám vyjde, jako v matematické rovnici, v čem se naše DOXA odlišuje od EPISTÉMÉ. A náhle máme po ruce

---

64 „... Obklopen rodinou a přáteli, obklopen korespondencí s rozšiřujícím se okruhem kolegů v Evropě a Americe [James] stále cítil, že každý z nás je sám, že se počítá pouze osobní život a že dokonce i radosti takového života jsou mělké. Většina jeho optimismu byla pouze bravurou. Jak stárl, byl více a více přesvědčený, že jakmile temnota přikryje ducha, zůstane sám se svou obnaženou kuráží. Jamesovský pragmatismus byl formou fideismu: ‚Nemám žádný živý pocit styku s Bohem,‘ píše roku 1904, ale ‚potřebuji ho, a proto ‚musí‘ být pravdivý.‘ To, co nahlédneme v Jamesovi jako zásadní, je kuráž...“ (Surrounded by family and friends, in correspondence with an ever-widening circle of colleagues in Europe and America, he still felt that each of us was isolated, that only individual life counted, and that even its joys were fleeting. Much of his optimism was bravado. As he grew older he became more convinced that as the dark closed in on the spirit, it was left alone with its naked courage. Jamesean pragmatism was a form fideism: 'I have no living sense of commerce with God', he wrote in 1904, but 'I need it that it "must" be true.' What one essentially find in James is courage...)  
[Kuklick, 177 – 178]

vedle světa našich omylů „pravý svět“. Co je pro Jamese jediným skutečným východiskem poznání — zkušenost —, je pro následovníky těch, kteří se „chopili“ „pravdy“ a pomocí ní „stvořili“ „pravý svět“, beznadějně ponořeno do „světa pouze zdánlivého“. A toto zdvojení světa vytváří zdvojení poznání — jako korelát „stálého pravdivého poznání“ se objevuje „poznání neskutečné, relativní“ a znechucení tímto „pseudo-poznáním“. Aby se mohl na tomto světě zabydlet, musel James obě násilně roztržené podoby světa zase spojit.

Proto se i on ptá, a když si Nietzscheho otázky upravíme, zjistíme, že se vlastně netáže příliš odlišným způsobem. „Co znamená, když říkám, chci poznat pravdu?“ „Co znamená být racionální?“ Na otázky si však na rozdíl od Nietzscheho odpoví nikoli pomocí nových, „psychologických“, léčivých<sup>65</sup> mýtů, ale pozorováním „fyziologického podkladu psychických aktivit“. Na tu první upřímně odpovídá: Chci se zbavit pocitu napětí, ohrožení, nebezpečí [James 1968, 10–16, 36–38], [James 1968, 382]; na druhou otázku odpovídá: Racionální je to, co mě pomáhá k snadnému přemístění ze stavu zmatení, napětí do stavu klidu, uvolnění, uspokojení [James 1968, 317] — racionalita je postavena na *sentimentu*, na *pocitu*, *prožitku*!

#### 2.3.4 De- a re-konstrukce koncepce pravdy

McDermott ve svém *Úvodu* zmiňuje Jamesovu mrzutost nad tím, že forma jeho prací není technicky přesnější, že je až příliš poplatná stylu populárních přednášek. [McDermot, xvi] Ostatně východiskem jeho nejznámější knihy *Pragmatismus (Pragmatism) (1907)* byly přednášky, poprvé proslovené o rok dříve na Lowellově institutu v Bostonu. Domnívám se však, že právě v těchto přednáškách se vyskytly pasáže, jež byly předneseny s takovou bravurou a s nehledanou komplexností, že James snad ani nemohl předpokládat dostatečné porozumění posluchačů a později čtenářů, uvážíme-li dobu, kdy se přednášky a vydání knihy uskutečnily. Za zdánlivou jednoduchostí a plynulostí se totiž skrývá (možná nevědomě) velmi složitě koncipovaný a intelektuálně náročný text, který — navzdory několika slabším místům — je tím nejdůležitějším, co po sobě klasický pragmatismus zanechal.

Šestá kapitola zmíněné knihy *Koncepce pravdy v pragmatismu (Pragmatism's Conception of Truth)* je věnována problému pravdy. Viz [James 1968, 429–443] To, k čemu James tehdy mířil je dnes již možné nahlížet jako něco samozřejmého a neoriginálního. Jinak tomu však bylo na počátku 20. století. Pravda jako *souhlas*, *korespondence*, *kopie* byla tehdy nejpřesvědčivějším pojetím, tak očekávaným a obnošeným (ať již ve vodách naturalismu či idealismu), že přijít s jinou představou znamenalo upoutat na sebe hledáčky všech zasvěcených ochránců toho jedině správného přístupu.

V pozadí této Jamesovy kapitoly je opět nastolení problému, který je možné rozřešit pouze tou nejosobnější volbou: Buď poznáváme proto, že to má

---

<sup>65</sup> Nietzscheho vůle k moci byla zoufalým a obdivuhodným pokusem zbavit se falešné samozřejmosti pojetí pravdy, která je v nás vrostlá. Za tímto a dalšími jeho mýty neleží pravda, slouží pouze k vysátí toho, co se do nás nasáкло a co se v nás drží jako voda v houbě. Jedná se o léčbu protijedem. Za kterou však zůstává prázdno. A v tom asi spočívá část Jamesovy pravdy. Vzpomeňme na jeho despekt k Nietzschemu a na jeho potřebu „věřit v Boha“.

nějaký význam pro nás samotné — pro náš rozvoj, pro naše uspokojení, pro rozšíření našich obzorů, pro posílení schopností empatie a lásky k druhým bytostem, jež nám pomáhají překračovat „největší z propastí“ —, anebo jsme jen loutky, mechanické hračky naprogramované tak, aby uskutečnily několik předem daných, nesmyslných (byť brilantních) intelektuálních přemetů. Opět jsme se zde dotkli toho, co bylo pro Jamese nejbolestivější. Bez afektu, bez jakékoli, třeba jen postraní myšlenky na další využití, mechanicky obkreslovat svět — to měl být přeci étos života „muže vědy“. Vybral si možnost první a dokonce života již touto cestou kráčet: „Budu zkrátka za každou cenu předpokládat ... že to není iluze...“

Člověk, který za voláním zmrtnělé „pravdy“ „mužů vědy“ necítí existenciální propast, by mohl takové východisko považovat za neadekvátní situaci: „Zde přece nejde o nějaké osobní pseudokrizi, ale o pravdu!“ I před takového člověka však Jamesův myšlenkový experiment (představit si sebe jako jedinou skutečnost a svůj nejdokonalejší výtvar jako bytost, jejíž jedinou životní náplní by bylo jej kopírovat /cf. [James 1968, 442–443]/) staví volbu: Je skutečně cílem poznání poznání samo? Pokud ano, jaký je jeho smysl a jak se takové poznání uskutečňuje? V tomto okamžiku by se onen člověk (James by jej nazval racionalistou či intelektualistou) zarazil. Tvrdit, že poznání není motivováno nějakým dalším využitím, popřípadě uspokojením, by bylo zřejmě falešné a nedůvěryhodné. Ovšem připustit opak by znamenalo podkopat jasnost a neměnnost vztahu poznávané věci a pravdy o ní. Proto problém obrátí na ruby a řekne: „Pravda je jedna věc a užití věc druhá. Vždyť to, že Země obíhá kolem Slunce, byla pravda i tehdy, když ještě neexistovali žádní lidé.“<sup>66</sup> Ale jak se taková „věčná, zamrzlá pravda“ má k našim vždy omylným myšlenkám a tvrzením? mohl by se právem zeptat James. „Tak, že naše tvrzení buď korespondují nebo nekorespondují s, shodují se nebo se neshodují s těmito „pravdami“ skutečnosti, kopírují je anebo nikoli,“ zní nejčastější odpověď.

Vraťme se na začátek zmiňované kapitoly. Jejím cílem je postupně ukázat vágnost představy pravdy jako vztahu kopírování či shody, a tak rozpustit její ochranný krunýř a nabídnout pojetí přijatelnější. James připouští, že pragmatici a intelektualisté považují definici pravdy jako shody „za samozřejmou“, začnou se však přit teprve ve chvíli, kdy je položena otázka: Co shoda či souhlas znamená? Cf. [James 1968, 429] Pravda má nějak kopírovat skutečnost. Dobrá, představme si hodiny, říká James, naše představa je jistě kopíruje. Ovšem kopíruje možná ciferník, ale podstatně hůře již hodinový strojek. Přesto je naše mentální představa přijatelná, byť jen těžko můžeme hovořit o kopii. Pokud bychom šli do větší hloubky, museli bychom se vážně ptát: Jak máme adekvátně zkopírovat „funkci určování času“ či „pružnost pružiny“ atd.? Cf. [James 1968, 429] Představa statického, inertního ne-relativního vztahu mezi pravdou a jejím držitelem je neudržitelná. Člověk se nemůže chápat neměnné pravdy, protože nevytváří dokonalé „kopie“, které by mohl k realitě pouze přiložit. Vytváří spíše „karikatury“, jejichž vztah k reálnému předmětu musí určit ještě předtím, než se pokusí své poznání „poměřit“ se skutečností. Určit vztah k poznávanému

---

66 To je mechanismus myšlení, který v logické sémantice možná již u Fregeho, možná teprve ve 20-tých, 30-tých letech 20. století vedl k odlišení sémantiky a pragmatiky propozic. Což je jistě výhodný přístup, který umožňuje smysluplně zachovat naši intuici, že svět není závislý na našem vědomí, a přitom netrivializovat případy, kdy lidé mají za pravdivé určité tvrzení, které se ale později ukáže být nepravdivé. Nicméně toto odlišení je pomůcka, která se k našim pravdám připíná až ex post, je to výhodný nástroj pro naše logicko-sémantické hry, nemá však žádnou relevanci při skutečném hledání pravdy – ať již v každodenní zkušenosti nebo ve vědeckém výzkumu.

předmětu neznamená nic menšího než zaměnit místo nezávislého pozorovatele — „muže vědy“ — za místo člověka, který vstupuje do aktu poznání a určuje to, co má být pravdivé. Tak jsou nuceni jednat všichni — jak pragmatikové, tak intelektualisté či empirici nebo kdokoli jiný.

Pragmatici si tuto důležitou a nepominutelnou komplikaci dobře uvědomují. Není možné se jí vyhnout. Význam slova „shoda“ se nám výrazně zatemňuje, protože — jak je zřejmé — „nepřikládáme“ naše poznání k neměnné realitě, ale k „realitě“, do níž jsme již svými určeními vstoupili.<sup>67</sup> Co je tedy pravda? Odpověď: „Shoda“ je nyní již nesmyslným zvukem. Pragmatikové navrhuji definovat slovo „pravda“ pomocí své metody — tzn. na základě vztahů k nějakým konkrétním důsledkům.

„... Na druhé straně pragmatismus klade svoji obvyklou otázku: ‚Připusťme, že je tato myšlenka či přesvědčení pravdivá/é, jaká konkrétní změna z toho vyplyne pro náš skutečný život? Jak se bude pravda realizovat? Jak se bude zkušenost lišit od zkušenosti, kterou zažijeme v případě, že by přesvědčení bylo nepravdivé?‘...“

[James 1968, 430]<sup>68</sup>

Pokud se na celou záležitost podíváme bez předsudků, dojde nám, že v tomto bodě se James nedostal k nějakým tajemným hlubinám. Pouze o pět, deset let dříve formuloval to, k čemu později došli logičtí pozitivisté: „... Máme-li rozhodnout, je-li nějaký výrok pravdivý nebo nepravdivý, musíme...vědět, za jakých okolností je tento výrok pravdivý... Smysl výroku je dán...podmínkami jeho verifikace...“ (cit. podle [Peregrin 1992, 52]) James pokračuje tvrzením: Vstřebatelnost [assimilation], uznání, verifikovatelnost pravdy je význam slova pravda, „neboť to je vše, co o pravdě víme.“ [James 1968, 430] Podobně bude mluvit i ranný Wittgenstein („4.024 Rozumět větě znamená vědět, co se má tak a tak, když je pravdivá.“ /Tractatus/), který patrně ovlivnil logické pozitivisty.

Zde se však James nezastavuje. Pokračuje dál v procesu vyjasňování významů slov pomocí pragmatické metody: Co však znamená verifikace? Nejlepší, jak vyjádřit určité praktické důsledky tohoto slova, je opět použít „formuli o shodě“. Ovšem tato shoda již nyní neznamená, že se naše myšlenka shoduje s realitou, nýbrž že nás pravdivost myšlenky, přesvědčení vede k dalším částem naší zkušenosti, k dalším myšlenkám či přesvědčením, se kterými je naše výchozí myšlenka (tvrzení) ve shodě. *Shoda se náhle stává záležitostí vztahu mezi jedním přesvědčením či myšlenkou (tvrzením) a mezi desítkami dalších přesvědčení a myšlenek (tvrzeními), se kterými ta původní může být smysluplně spojena a které poznávajícího dovedou až k nějakému činu, na základě jehož výsledku bude moci být verifikační proces považován za ukončený!* Cf. [James 1968, 431–432] Teprve na základě tohoto výsledku pak původní myšlenku (tvrzení) budeme považovat za pravdivou nebo nepravdivou. Všimněme si dvojího:

1. James postupně přesouvá důraz z mentální představy na její verbální zachycení (v čemž konvenuje s historicky progresivním trendem, který se na přelomu 19. a 20. století začíná postupně prosazovat — Frege, Husserl, Wittgenstein, Saussure);

---

67 A to dosud ani zdaleka neřešíme problém přikládání, poměrování. Temnost těchto pojmů činí pojetí pravdy jako shody ještě nedůvěryhodnější.

68 "... Pragmatism, on the other hand, asks its usual question. 'Grand an idea or belief to be true,' it says, 'what concrete difference will its being true make in any one's actual life? How will the truth be realized? What experiences will be different from those which would obtain if the belief were false?'"

2. ale tuto verbální jednotku velmi úzce propojuje s činem, neboť slova, propozice, věty dostávají svůj smysl pouze ve vztahu k jednání.
3. Tím hned od počátku zamezuje možnosti odtržení našich představ, jasněji vyjádřitelných pouze v jazyce, od skutečného života. „... [Předpokládané důsledky nějakého myšlenky] nás vedou skrze jednání a další myšlenky, ke kterým ponoukají, do nebo na nebo k ostatním částem zkušenosti, u nichž cítíme — a takové pocity jsou v naší potenci —, že původní idea je s nimi dosud v souladu... Tato funkce vedení umožňující shodu je tím, co míníme souslovím verifikace myšlenky...“ [James 1968, 430–431]<sup>69</sup>

Vidíme, jak se statický pohled na pravdu jako na vlastnost (*shoda, kopie*), kterou mají všechny pravdivé myšlenky či pravdivá tvrzení, **proměňuje na aktivní, variabilní pohyb, přesun**. James tak přeskakuje daleko za obzor logických pozitivistů a všech „hrubých“<sup>70</sup> empiriků, kteří až do smrti budou snít o nemožném, o jednoznačném propojení mezi nejmenší částí reality a nejmenší částí našich myšlenek, pocitů (popř. vět), které by nakonec umožnilo definovat pravdu jako *shodu*.

Opět se dostáváme k východisku, které se objevilo jako upřímná odpověď na otázku: „Co znamená, když říkám, chci poznat pravdu?“ „Poznání pravdy“ tak není ničím jiným než *snahou zbavit se napětí, dát naší zkušenosti celistvý a bezrozporný řád*. Cf. [James 1968, 10–16, 36–38]. Ovládnutí pravdy není cílem pro sebe, ale předběžný prostředek pro uspokojení dalších životních potřeb. Cf. [James 1968, 431]

Výše jsme viděli, že pravda je čímsi, co se objevuje uvnitř pletence vztahů mnoha přesvědčení, její podmínkou je koherence těchto přesvědčení a důsledkem je fakt, že nás pravdivé přesvědčení vede k přesvědčením dalším, až nám nakonec umožní opět nějak zasáhnout do skutečnosti (něco vykonat, něco očekávat, na něco se připravit atd.). A tím nás ponouká k určitému druhu jednání, které je — za předpokladu, že se nemýlíme — vhodné pro danou situaci. Nyní jsme byli svědky Jamesova důrazu na to, že pravda je motivována naplněním potřeby být připraven, popř. potřeby něčeho docílit či něco prožít atd. Mohli bychom obrazně říct, že *pravda je funkcí života!* a nikoli neměnný a stejný vztah, kterého se chápe každý poznávající, když správně „kopíruje“ poznávané. Tento fakt v průběhu kapitoly James několikrát zdůrazní.

„... Jestliže jsem se ztratil v lese a hladovím a nakonec naleznu cosi, co vypadá jako pěšina vyšlapaná kravami, mohu na základě toho usuzovat, že na jejím konci najdu lidské obydlí, což je nanejvýše důležité, neboť mohu-li takto usuzovat a zachová-li se podle toho, zachráním se. Pravdivá myšlenka je v tomto případě užitečná, jelikož dům, který je objektem této myšlenky, je užitečný. Praktická hodnota pravdivých myšlenek je tak prvotně odvozena od praktické hodnoty jejího objektu, kterou objekt pro nás má ...“

[James 1968, 431]<sup>71</sup>

---

69 "... They lead us, namely, through the acts and other ideas which they instigate, into or up to, or towards, other parts of experience with which we feel all the while — such feeling being among our potentialities — that the original idea remain in agreement... This function of agreeable leading is what we mean by an idea's verification..."

70 Jamesovo rozlišení na „hrubé“ a „jemné“ – viz [James 1968, 365].

71 "... If I am lost in the woods and starved, and find what looks like a cow-path, it is of the utmost importance that I should think of a human habitation at the end of it, for if I do so and follow it, I save myself. The true thought is useful here because the house which is its object is useful. The practical value of true ideas is thus primarily derived from the practical importance of their objects to us..."

V celé doposud předvedené Jamesově představě nalézáme obrysy teorie pravdy, která již od svého vzniku vyvolávala řadu scestných negativních reakcí, s nimiž se James setkával již záhy po uveřejnění *Pragmatismu*, o čemž svědčí např. text *Pragmatické pojetí pravdy a její desinterpretaci (The Pragmatist Account of Truth and its Misunderstandings)*, který vyšel již dva roky po *Pragmatismu* v knize *Význam pravdy (The Meaning of Truth) (1909)*. V něm autor vypočítává osm různých desinterpretací a následně na ně reaguje. Několik z nich si uvedeme, abychom si na nich mohli dokumentovat, 1) jak nepozorní byli kritici hned po zrození pragmatismu a 2) že se s největší pravděpodobností tato nepozornost šíří jako zvláštní druh polární slepoty, neboť se se stejnými „argumenty“ můžeme setkat i dnes.

Za zmínku stojí zvláště 6. desinterpretace — „Pragmatismus nevysvětluje, co pravda je, ale pouze to, jak se k ní dospívá“ [James 1998b, 262–264]; desinterpretace 4. — „Žádný pragmatik nemůže být ve své epistemologii realistou“ [James 1998b, 257–260]; a desinterpretace 2. a 7. — „Pragmatismus je především výzvou ke konání“, a tak „opomíjí teoretický zájem“ [James 1998b, 255–256, 264–266].

6. desinterpretace se s největší pravděpodobností naprosto minula s motivy pragmatismu. Je-li v pragmatickém pojetí pravdy nějaký „prohřešek“, pak pouze ten, že se James a jeho souputníci snažili najít smysluplnou alternativu k nicneříkajícímu slovnímu klišé: „pravda je shoda“. James alternativu předestřel a pravdu definoval. To, že jeho definice nekonvenuje s korespondenční teorií, je z předešlého výkladu naprosto pochopitelné. Podle Jamese nelze smysluplně definovat slovo „pravda“, pokud chceme *a priori* zachovat představu kopie, korespondence mezi výsekem „skutečného“ světa a naším poznatkem o něm.

4. desinterpretace byla zřejmě vedena přesvědčením, že jestliže se nejedná o shodu myšlenky s realitou, jestliže myšlenka „nekopíruje“ skutečnost, ale vede k další myšlence, pak se zákonitě odděluje síť myšlenek, přesvědčení a tvrzení od reálného světa a uzavírá se do solipsistického výmyslu. Výše citované pasáže jasně naznačují, že takový výklad je projevem buď zlé vůle anebo silné indolence. Jaký smysl by měl pohyb od jedné myšlenky ke druhé, od jednoho přesvědčení k druhému, kdyby cílem nebylo na konci tohoto procesu se vrátit zpět do „reálného světa“, do zkušenosti a něco v něm / v ní vykonat a sledovat, zda je naše „pravda“ — obrazně řečeno — světem „přijata“, „schválena“? Všechny řetězce úvah, všechna směřování pravdy, jež podle Jamese nejsou ničím jiným než funkcemi vedení od jedné části naší zkušenosti k části další umožňující shodu mezi nimi [agreeable leading], nakonec vždy vyústí do nějakého praktického výkonu, jenž se střetne se „skutečností“ v naší zkušenosti. Bez takového vyústění, jak ještě níže několikrát zdůrazníme, nelze ukončit verifikační proces a tudíž ani mluvit o pravdivosti či nepravdivosti. Vše je orientováno na konečný krok — na potvrzení předpokladu v praxi. Jestliže si spleteme pěšinu vyšlapanou od krav s pěšinou vyšlapanou od tygrů, naše úvaha se ukáže být nepravdivou a s velkou pravděpodobností také poslední. Jestliže někdo na základě své libovůle přisoudí slovu „indolentní“ význam \*pohotový\*, pak zcela jistě mine smysl mé věty. Jestliže někdo bude za každou cenu chtít být přesvědčen, že pravda se dá skutečně pochopit jako shoda mezi naší atomární myšlenkou a příslušným výsekem reality (či příslušným významem jako věčnou entitou mimo prostor a čas), pak jej do konce jeho života budou iritovat ignoranti, kteří se budou ptát, jak taková shoda fakticky probíhá a zda korespondence mezi dokonalým obrazem ciferníku a skutečným ciferníkem je tou samou shodou jako korespondence mezi



představou, že gravitace je zakřivení kontinua časoprostoru, a „skutečnou“ povahou zemské „přitažlivosti“.

Další dvě desinterpretace by se daly spojit do jediné: „V pragmatismu dominuje jednání nad teoretickým zájmem, pragmatismus je proto největším nepřitelem zkoumání, které není úzce orientované na okamžitou využitelnost.“ (Všimněme si, že tento výklad je paradoxně v naprostém kontrastu k desinterpretaci 4.) I tento názor je hrubé pokřivení, zde je však nutno přiznat, že tuto „interpretaci“ podpořil mnohokrát deklarovaný důraz panů Jamese, Deweye, Schillera na slova „užitečnost“, „fungovat“, „aktuální dilema“, „směnná hodnota“ [cash-value]. Jimi se chtěli distancovat od přesvědčení, že existuje jakási „inertní, nevztažená Pravda“, které se stejným způsobem mohou chopit jak bohové, tak lidé i na příklad netopyři, kdyby byli obdařeni stejnou inteligencí. Všimněme si však, že samotné slovo „intelligence“ je dosti nejasný termín a my mu můžeme dát nějaký význam až tehdy, když jej vážeme k určitým způsobům přijímání informací, k určitým způsobům jejich zpracování, k určitým způsobům jejich využití a v neposlední řadě k zájmům, jež motivují kognitivní činnost. Proto budou s velkou pravděpodobností navždy božské, lidské a netopyří poznání naprosto divergentními záležitostmi a proto je také taková „inertní, nevztažená Pravda“ jak v případě netopyřů, tak v případě lidí (těžko mluvit za bohy) nesmyslným pojmem. Aby tento fakt byl již od počátku jasný, kladli klasičtí pragmatisté (někdy nešťastným způsobem) důraz na zájem člověka, využitelnost pravdy či protihodnotu, které zastávání určité pravdy člověku může přinést.

Ovšem vázanost na zájmy neznamená, že by člověk nastartoval svůj kognitivní proces až tehdy, kdy v úzkém horizontu může předpokládat brzké uspokojení. Slovo „zájem“ musíme chápat v návaznosti na fakt, že pro pragmatika je pravda podřazena životu, že je funkcí života. Člověk je přednastaven k poznávání, jelikož se musí neustále vyrovnávat s tím, co jej obklopuje. Již od narození můžeme pozorovat u dítěte až dojemnou snahu vyrovnat se s okolím. Uspokojení primárních potřeb sice vytváří nejdynamičtější důvody pro lidské poznání — vše co se například pojí k sacímu reflexu novorozence je vybaveno obrovskou citlivostí na sběr a „třídění“ informací a kolem tohoto aktu se zřetězují a konstitují první „prekognitivní“ schopnosti —, ale lidské poznání nekončí s uspokojením těchto potřeb. To by bylo ostatně proti veškeré evidenci. Kdybych se skutečně ztratil v hlubokém lese, hladověl a již předem nevěděl nic o povaze různých pěšin, které křížím, patrně bych se nezachránil. Ani by mě totiž nemuselo nepadnout, že by určitý typ pěšin vyšlapaných zvířaty mohl mít něco společného s lidmi. Čím složitější problém, tím si vyžaduje větší a větší základnu různých, do té doby možná ještě nikdy v praxi neosvědčených poznatků.

Kdo podezírá pragmatiky z primitivní omezenosti na čin v nejbližším horizontu, nepochopil podstatnou vlastnost pragmatikova pohledu na pravdu a poznání. Jeho poznání nemůže být definováno ve vztahu k jedné věci, a tak jeho pravda není atomistická. Je sice verifikovatelná tím, že ve své zkušenosti člověk dojde k situaci, kterou předpokládal, avšak nemůže být vykázána svým vztahem k jednomu objektu, na nějž se člověk zaměří, či k jedné události, k níž je člověk ponoukán nebo jež je jím prorokována. Jako se pro pragmatika význam slova nemůže vztahovat k nějaké jasně určené a neměnné entitě, které se jednou provždy chápeme, ale je vytvářen mnoha a mnoha důsledky, které daný význam produkuje ve sféře lidské zkušenosti, stejně tak není pravda vázána na jednoduchou „kopii“ předmětu, o němž je něco „pravdivě“ vypovídáno, ale je vázána na desítky a stovky malých pravd, které se váží na desítky a stovky pravd

dalších. Pro pragmatika je sice pojem „pravda“ určitelný pouze ve vztahu k verifikaci a verifikace končí úspěšným či neúspěšným zásahem do „skutečnosti“, to však neznamená, že ve vztahu k této konečné události se dá pravda definovat vyčerpávajícím způsobem. Pravda je vztažena k celému procesu, k vedení umožňujícímu shodu [agreeable leading] mezi přesvědčeními, je vedena k celému tomuto procesu zakončenému verifikací. Proto je pravda vztažena nikoli k jednomu, ale k velikému množství přesvědčení, je holistickou záležitostí. Je nad slunce jasnější, že i v onom banálním případě záchrany života díky následování kraví stezky musí mít člověk v sobě vytvořenu obrovskou síť nejen praktických, ale i teoretických poznatků (teoretických proto, že dosud nedošly praktického využití), než se mu během procesu usuzování podaří dojít od segmentu proudu myšlení \*fleky\*, \*stezka\*, \*stopy\* až k segmentu \*kde krávy, tam lidé\*. Přirozenost člověka a jeho světa jej nutí, aby ve svém poznání nebyl orientovaný pouze na okamžitý praktický prospěch a tuto skutečnost ani jediný z klasických (či pozdních) pragmatiků nepopíral. Ostatně o nutnosti takových „znalostí navíc“, tzn. teoretických znalostí, které teprve později najdou své uplatnění, píše sám James. Cf. [James 1968, 431]

Toto je pro pochopení skutečného pragmatismu nesmírně důležité. Při výkladu pragmatického pojetí pravdy, poznání a zkušenosti hraje významnou roli představivost, tvořivost a intuice. Člověk se nemůže vymknout ze své nutnosti poměřovat dosahování poznatků s jejich praktickou využitelností, popřípadě s mírou uspokojení, které mu poznání může poskytnout. A čím je poznání teoretičtější a abstraktnější, tím více je napínána jeho fantazie k myšlenkovým experimentům, v nichž si zkouší představit, jaká by jednou mohla být „směnná hodnota“ takové znalosti. Čím více je poznání vzdáleno známému horizontu, tím více se musí nechat vést svojí intuicí, která ho k takovému poznání ponouká, sledujíc vzdálené cíle. A zde jsme se v našem výkladu dotkli „místa“, které silně konvenuje s romantickým důrazem na fantazii, tvořivost a intuici, „místa“, v němž je pragmatik nucen překračovat hranice toho, co je v dané době považováno za „racionální“, „běžné“, „normální“. V poslední části této kapitoly si toto romantické srdce pragmatismu představíme jasněji a pokusíme se ukázat, jak se někteří postanalytičtí pragmatikové mylí, když se snaží pragmatismus od romantismu výrazně odlišit. Pro dobrý příklad takové snahy viz text Roberta Brandoma *Pragmatické osvícenství* [Brandom 2004].

Pragmatismus se zkrátka nemůže a ani nechce orientovat pouze na praktické, na okamžitě v praxi využitelné. To je zřejmé mimo jiné také z — na první pohled až přebytečné, přesto velmi důležité — pozornosti, jakou James věnuje tzv. *nepřímým nebo potencionálním verifikacím* [James 1968, 432–433]. Pečlivá pozorování průběhů lidského poznání ukazují, že mnohé z našich verifikačních řetězců neskončí v praktickém testu — možná proto, že věříme autoritě, nebo proto, že shledáváme jasnou podobnost mezi tímto řetězcem a řetězcem jiným, nebo proto, že nemáme čas či možnosti test uskutečnit atd. *Nepřímé, potencionální verifikace* jsou běžné, jsou to naše užitečné zkratky, ale vždy platí, že se musí odkazovat k dobře známým, jednoduše verifikovatelným pravdám, které tvoří jejich důvěryhodný základ a musí být v principu možné myslit konce jejich verifikací, jelikož by jinak nemělo smysl mluvit o pravdě či nepravdě. [James 1968, 432–433]

Zřetězování verifikačních linií neprobíhá pouze uvnitř jednoho člověka, ale mezi lidmi. Ověřovat si význam, který jednotlivec přisuzuje svým pocitům a

prožitkům, je něčím, co se stává dvojnásobně potřebné v komunikaci, protože jde o proces fixování významů znaků. Tak se vytváří velmi složitý nexus přesvědčení, který rozšiřuje jak obzory jednotlivců, tak možnost jejich spolupráce. Sociální komunikaci vděčíme nejen za vlastní přežití, ale i za šíři našich voleb. Teprve v takové mezilidské síti se zvyrazňuje a zesiluje potřeba hry, jejíž podstata spočívá v kladení a zkoumání pravdivosti a nepravdivosti. Neboť je-li pravda něčím, pak především — jak bude ještě níže zdůrazněno (především v pasážích věnovaných mé interpretaci Davidsona a Rortyho /viz 3.3.7/) — vztahem, jež nám pomáhá kodifikovat významy slov a komunikovat.

Jednou ze základních vlastností této obrovské sítě je fakt, že je prostoupena nepřímými, potenciaálními verifikacemi. James se snaží celou situaci vyjasnit analogií mezi sítí sociální komunikace a mezi monetárním systémem. Tuto analogii si dovolím pro názornost rozvést: Pravdy ve skutečnosti žijí na dluh (ne všechny řetězce verifikací jsou aktuálně uzavřeny testem). Je tomu tak díky výhodám, které taková praxe poskytuje. Proces se podobá koloběhu peněz v ekonomice. Podobně jako monetární systém může správně fungovat, dokud požívá u většiny lidí dostatečné důvěry, tak vysoce strukturovaný pletenec verifikací může pro nás efektivně a výhodně pracovat jen do té doby, dokud se nepřímé, potenciaální verifikace, jež jsou jeho důležitou součástí, nestanou nedůvěryhodnými. Cf. [James 1968, 432] Jakmile taková situace nastává, složitý systém verifikací se rozpadne a stejně jako se peněžní systém navrátí ke zlatému standardu, popř. dokonce k naturální směně, směna lidských myšlenek se navrátí k nedynamickému a chudému systému osvědčených, snadno verifikovatelných myšlenek a tvrzení.

Zvýše napsaného je nyní zřejmé mimo jiné to, že hledání pravdy má v podstatě sociální charakter, neboť pravda není vztahem mezi izolovaným jednotlivcem a světem, ale mezi přesvědčeními, které kolují v sociální skupině či mezi sociálními skupinami. V Jamesově mně dostupných textech takové explicitní tvrzení nenajdeme. Přesto se zdá z mnoha důležitých pasáží jeho díla, že k podobnému přesvědčení (možná podvědomě) tíhnul. Cf. [James 1968, 43–50, 85–114, 151–152, 420–421] Dokonce teprve toto přesvědčení poskytuje pragmatickému pojetí pravdy koherenci a navíc — a to především — teprve ono vysvětluje dění kolem nás s náležitou přesností: Je nesmyslné mluvit o pravdě bez vztahu k nějakému druhu jazyka<sup>72</sup>. Tím se ovšem nechce říci, že přesvědčení nemají kauzální vztah k tomu, co se děje vně a uvnitř poznávajícího, což je jasné z celkového zaměření pragmatismu na schopnost předvídání něčeho, dosažení něčeho, přizpůsobení se něčemu, vyrovnání se s něčím atd.

Že má pravda sociální charakter, že se konstituuje uvnitř vztahů mezi komunikovatelnými přesvědčeními, je další velmi nepopulární tvrzení, které mnohé vede ke zjednodušujícím prohlášením, že pragmatická teorie pravdy není než zmatená verze konsensuální teorie. Důraz na sociálnost však pouze reflektuje zjevný a velmi důležitý fakt, že mnoho tvrzení považujeme již předem za pravdivé, přebíráme je z oběhu a internalizujeme a tato internalizace vytváří onen nutný základ pro vázanou hru nepřímých verifikací.

To velmi výrazně souvisí s Jamesovým pojetím lidského poznání, u něhož je nutné rozlišovat, jak jsme již zdůraznili v první části, mezi poznáním na základě

---

72 Jazykem je v této pasáži míněn jakýkoli sémanticko-logický systém, v němž se dá něco tvrdit, pomoci něhož se dá usuzovat a komunikovat.

obeznámenosti [knowledge by acquaintance]<sup>73</sup> a poznáním o něčem [knowledge about], a s tím souvisejícím problémem prostě být a být poznán. Tento problém ale nyní odložím, jelikož se jím budu podrobněji zabývat v části věnované Jamesově pojetí poznání. Nicméně se nemohu vyhnout jinému důležitému tématu, které s tímto úzce souvisí, — nemůžu se vyhnout problému vztahů mezi „mentálními ideami“. Cf. [James 1968, 433–434]

Lidé přesvědčení, že pravda je neměnným, věčným vztahem mezi tvrzením a faktickým stavem světa, mají nejčastěji za očividný důkaz nekonzistentnosti tzv. „relativistů“ existenci jednoduchých abstraktních entit, jakými jsou například čísla, či konstruovaných entit, jaké najdeme v takových naukách jako např. aritmetika či algebra, jež jsou stejně přístupné každému člověku nezávisle na jeho úhlu pohledu a jež se proto podle nich dotýkají objektivní struktury světa, popřípadě jí jsou.

Čísla a aritmetické vztahy pro Jamese reprezentují jednu z více forem systémů *mentálních idejí* (myšlenek) [ideas]. Jak opět níže uvidíme v části o jeho představě lidského poznání, nejsou pro něj dokladem schopnosti člověka prolomit se skrze svoji zkušenost a sdílenou zkušenost kultury ke „skutečné“ podobě světa, ale jsou pro něj lidskými nástroji, které v ranějších pracích nazýval *série*. (Viz např. poslední kapitulu *Principů... Nutné pravdy a vlivy zkušenosti / Necessary Truths and The Effects of Experience/* [James 1968, 74–133].) Tyto nástroje jsou — v souladu s jeho evolucionistickým přesvědčením — tím, čím se lidský mozek dokázal adaptovat na různá prostředí a na potřeby jednotlivých kultur.

„... Jak klasifikace, tak logika i matematika jsou pak výsledkem pouhé volné hry myslí, která porovnává své pojmy, ať už ony přicházejí odkudkoli. Podstatnou podmínkou pro formaci všech těchto věd bylo, že jsme nuceni zvýšit svoje porozumění sériím jako takovým... Toto vědomí sérií je lidským zdokonalením, které bylo postupně vyvinuto...“  
[James 1968, 108]<sup>74</sup>

Pokud bychom měli Jamese zařadit na škále „logicisté, formalisté a intuicionisté“, pak bychom jej museli, s určitými výhradami, označit jako intuicionistu. Z předešlé citace je zřejmé, že logika, matematika a další tzv. *série* — jazyky určitého druhu — jsou vynálezy, které se lidem mnohonásobně osvědčily, a proto je velmi pečlivě chrání před svévolnou destrukcí jednotlivců. Nejedná se tudíž *a priori* o tunel, jímž se dostáváme z naší zkušenosti k nedefinovaným obrysům skutečnosti, ale spíše se jedná o lidský pořadač, jímž člověk účelně krotí a ukázněje chaotickou zkušenost, přičemž se některé z pořadačů či sítí — jako například matematika — ukázaly být stálejší a užitečnější než ostatní, a proto jim lidé přisuzují vysoký status, který často zaměňují za znak „pravého světa“.

Z jistých náznaků se sice zdá, že by James byl ochoten připustit, že se člověk díky např. matematice či vědám občas skutečně „dotkne“ reality (ostatně jeho silná víra v poznatelnost světa to snad i potvrzuje), avšak jeho odpůrci by museli na druhou stranu uznat, že je to pouze naše zbožné přání, že na potvrzení tohoto názoru nemáme žádnou nezávislou evidenci a že takovým důkazem není

---

73 Viz poznámku č. 47

74 "... Classifications, logic, nad mathematics all result, then, from the mere play of the mind comparing its conceptions, no matter whence the latter may have come. The essential condition for the formation of all these sciences is that we should have grown capable of apprehending series as such... This consciousness of series is a human perfection which has been gradually evolved..."

ani to, když lze něco udělat snadněji než předtím.<sup>75</sup> Vztažení zkušenosti k systémům *mentálních idejí* nezaručuje poznání apriorní styk s pravdou, je to pouze naše pomůcka, úspěšný nástroj. Stejně jako nepředpokládáme, že použitím motyky jsme odhalili podstatu půdy, neměli bychom předpokládat, že zpracováním rozmanitosti naší zkušenosti pomocí aritmetiky jsme se dozvěděli něco o podstatě okolního světa, o pravdivé podobě jeho rysů. Mít za pravdivé, že jedna hruška a jedna hruška jsou dvě hrušky, znamená pouze to, že jedna a jedna jsou dvě a nic víc, stejně jako nám užití motyky k nakypření záhonu říká asi tolik, že se v průběhu zkušenosti motyka pro tuto činnost ukázala být příhodnější než hrábě.

„... Klasifikace je porovnávání v sérii, logika zprostředkovává zahrnutí, matematika zprostředkovává rovnosti různých zdvihů naší pozornosti, geometrie zprostředkovává rovnosti různých způsobů utváření prostoru. Žádná z těchto věčných pravd nemůže nic říct o faktech, o tom, co je a co není ve světě. Logika neříká, zda Sokratés, lidé, smrtelní či věční existují; aritmetika nám neříká, kde sedmost, pětnost a dvanáctnost najdeme; geometrie netvrdí, že kruhy a pravoúhelníky jsou skutečné. Vše, o čem nás tyto vědy ujišťují, je, že jestliže tyto věci budou někde nalezeny, dosáhneme skrze ně k věčným pravdám...“  
[James 1968, 111–112]<sup>76</sup>

V citaci nás může právem mást sousloví „věčné pravdy“. Aby se úryvek pro nás vyjasnil, musíme mít na paměti, že jsme to v Jamesově pojetí my, kdo vytváří zmíněné systémy, přičemž je vytváříme na základě zjevné výhodnosti nebo (jako např. v případě neaplikované matematiky) na základě zájmu, vášně. Tyto systémy nám poskytují „věčné pravdy“. Ovšem „věčné“ pouze proto, že si jen těžko dokážeme představit důvod pro jejich změnu. Cf. [James 1968, 85 – 87, 108, 113] *Věčné pravdy* jsou *vyprázdněnými pravdami*. Jsou pouze zkratkami, důležitými návěstími (a tím zároveň i omezeními) našich řetězců verifikací. Pravdivost sérií je pro Jamese záležitostí konzistentnosti systému a jeho případné následné aplikovatelnosti, je-li aplikovatelnost vyžadována, nikoli znakem objektivního, na člověku nezávislého poznání.

### 2.3.5 Odlišení pragmatického pojetí pravdy

Jelikož pojetí pravdy v Jamesově pragmatické filozofii považují za centrální kategorii, neboť je přirozeným vyústěním jeho základního ontologického rozvrhu a zároveň velmi výrazně předznamenává a určuje jeho pohled na poznání, bude dobré, když se jeho rysy pokusíme shrnout a zvýraznit v porovnání s ostatními přístupy k pravdě.

Komplikace, s níž se tato část bude muset vyrovnat, plynou z faktu, že to, co je v odborné literatuře většinou identifikováno jako „pragmatické pojetí

---

75 Na tomto místě navíc pomímám pro Jamese důležitou intuici, která stála v pozadí většiny jeho úvah o poznatelnosti světa, a to, že svět nemá žádnou stálou podobu, že se i on stejně jako rostlinné a zvířecí druhy vyvíjí, a z toho důvodu poznání světa nemůže být nikdy konečné.

76 "... Classification is serial coparison, logic mediate subsumption, arithmetic mediate equality of different bundles of attention-strokes, geometry mediate equality of different ways of carving space. None of these eternal verities has anything to say about facts, about what is or is not in the world. Logic does not say whether Socrates, men, mortals or imortals *exist*, arithmetic does not tell us where her 7's, 5's and 12's are to be *found*, geometry affirms not that circles and rectangles are *real*. All that these sciences make us sure of is, that *if* these things are anywhere to be found, the eternal verities will obtain of them..."

pravdy“, nemá ve skutečnosti s pojetím Jamese téměř nic společného. Proto nám nezbude než neustále ukazovat, jak se Jamesův přístup podobá některým soudobým, eklektickým<sup>77</sup> přístupům a jak se na druhou stranu liší od přístupů klasických, dokonce i od toho takzvaně „pragmatického“.

Presvědčivost korespondenční teorie spočívá především v její historické samozřejmosti. Proto nám nezbude nic než v letmém genealogickém náčrtu dokumentovat, jak se postupně konstruovala myšlenka korespondence a s ní i její zdánlivá „samozřejmost“.

Nejsilnější okcidentální filozofická a obecně kulturní tradice pracovala s představou, že lze nějakým jednoduchým způsobem ztotožnit kus našeho poznání s příslušným výsekem světa. Tato vize má svoji prehistorii, v níž se objevila možnost existence „pravého světa“, který je radikálně odlišný od světa, v němž se člověk domnívá, že žije.

Jan Patočka ve svém spise *Evropa a doba poevropská* [Patočka 1992] velmi lapidárně, ale o to snad výstižněji shrnuje základní směřování zmíněné tradice. Ta po rozpadu klasického mýtického způsobu myšlení, nejpozději od 7. století př.n.l. velmi ostře reflektovala pocit, že se člověk nachází v rozporuplné situaci: Žije ve světě a poznává ho, ale poznává a prožívá jej — veden svými omezeními — pokřiveným způsobem, a tím se neustále mívá s „pravou“ podstatou světa. „Pravá“ podstata je podle nich — stejně jako podle Patočky — nezjevná a nesamozřejmá. Člověk se jí nikdy zcela nepřiblíží, nebude dlít v její blízkosti (alespoň ne v tomto životě) — to je privilegium vyhrazené pouze bohům. Lidská bytost není v bezprostředním styku se skutečným světem jako oni, mezi ní a „pravým světem“ leží nutný zprostředkovatel — adekvátní poznání, které je zpočátku pojímáno jako určitý druh „zření“. Cf. [Patočka 1992, 34–42]

V 5. století se objevily skupiny filozofů, kteří věřili, že tento „pravý svět“ lze nahlédnout a podat jeho přibližný popis. Cf. [Patočka 1992, 41–43] Patočka dále identifikuje dva proudy, které podle jeho mínění založily evropskou tradici průniku k „pravému světu“ — jsou to atomisté a platonikové. Cf. [Patočka 1992, 44–46] Přestože se Patočkův výběr může zdát na první pohled velmi svévolným, skrývá v sobě vnitřní logiku (byť možná spíše teleologickou, než kauzální) — neboť tímto výběrem můžeme vysvětlit jinak paradoxní a zarážející fakt, že tak výrazně odlišné přístupy k pojímání podstaty světa — naturalismus a idealismus — již přes dva tisíce let ovlivňují ruku v ruce filozofickou představivost okcidentální civilizace. Oba přístupy mají stejná — i když na první pohled skrytá — východiska. V pozadí obou ontologií je pevná víra v „pravý svět“ a v lidskou možnost proniknout k němu.

V atomismu můžeme najít, jak se zmiňuje Patočka v *Nejstarší řecké filosofii* rozvrh dvou rovin, které známe již z eleatského období — rovina bytí a rovina fenoménu. Cf. [Patočka 1996, 259] „Pravý svět“ bychom měli hledat spíše v rovině bytí, přesto i v rovině fenoménů se atomisté musejí pouštět do teoretické konstrukce, aby odhalili „skutečnější“ formu skutečnosti, než jakou může člověk poznat skrze svoji zkušenost. S rozdělením do obou rovin souvisí fakt, že atomisté vytvářejí (oproti předcházejícím filozofickým školám) dvě pojetí prostoru a v souvislosti s tím ustalují dva termíny, které vyjadřují prostor. Za prvé onen tradičnější prostor — APEIRON — , prostor, který ontologicky ovlivňuje vše. Dokonce i základní atomistické rozdělení „plné“ a „prázdné“ je podmíněno touto

---

<sup>77</sup> Slovo „eklektický“ zde nezastupuje slova jako „neautentický“, „nepřesný“, „vybíravý“ – naopak je míněno v tom nejpozitivnějším smyslu.

nepoznatelnou jednotou, vychází z ní. (Zdá se proto, že mezi atomisty a eleaty není taková myšlenková disparátnost, jak se často usuzuje.) Druhý termín označující prostor je termín KENÓN — prázdno. Je to právě onen protiklad k plnému. Cf. [Patočka 1996, 259–260] Vytvoření představy takového geometrického prostoru, který se stane podmínkou budování celého atomistického systému, bylo velkým krokem představivosti. Jedině díky tomuto prostoru se na rovině fenoménu mohlo něco jevit, ve své mnohosti, ve svém pohybu, složenosti. Cf. [Patočka 1996, 259]

Atomismus svůj „pravý svět“ konstruuje pomocí představy homogenního, izotropního prostoru prázdna, z něhož lze na základě pohybu geometrických těles dedukovat ekvivalenci mezi „prázdným“ a „plným“ „místem“, které tato tělesa zaujímají při přechodu z jednoho stanoviště do druhého. Tak se vytváří možnost existence „prázdného“, přesto ontologicky potentního „místa“, jelikož do něho mohou být přírodou, FYSIS, bytím „vkresleny“ věci světa. (Na základě tohoto prostoru se jsoucna vůbec mohou jevit díky přeskupování „plného“ /atomů/ v „prázdném“ /v části KENÓN/.) To je důležitá podmínka proto, aby později mohla být hmota myšlena jako sebeutvářející se základ, jehož podstatnou vlastností bude prostorová kvantifikovatelnost. Cf. [Patočka 1992, 50–51]

Platonikové mnohé rysy atomistického učení přebírají, ale pojetí „pravého světa“ stavějí na jiném přesvědčení. Měli za to, že člověk za určitých okolností může nahlížet ALÉTHEIA, „pravé“ podstaty věcí v jejich neskrytosti, „pravý svět“, jenž se nedokonale odráží ve světě pozemském, ne-skutečném, matoucím a který tento nedokonalý svět přesto vnitřně udržuje v jeho existenci. Takto nahlédnutý svět se liší od toho „nepravého“ svojí transparentností. Cf. [Patočka 1992, 57]

Nahlédneme-li oba přístupy synchronně — neboť ony se skutečně proluly v Aristotelově metafyzice, a tak se staly téměř neopustitelným východiskem celé naší kultury —, pak si můžeme uvědomit, jak je „pravý svět“ konstruován na obou rovinách — rovině bytí (platonikové) a rovině fenoménů (atomisté). Jak metafyzika, tak později věda jsou aktivitami předurčenými pronikat k „pravému světu“. Metafyzika na rovině bytí, věda na rovině fenoménů. A patrně sem mířil Deleuze poznámkou: „... Dokonce i ve vědě formuje pravda fenoménů určitý „svět“, odlišný od světa fenoménů...“ [Deleuze, 166] Tedy nejen v onom dalekém nedosažitelném světě idejí (a snad i bohů), ale i v tomto našem světě se ukrývá „pravý svět“, který je nutné adekvátním poznáním odhalit. Jak filozofie, především její metafyzické centrum, tak věda mají od raných počátků (téměř ztrácejících se v mlze mýtů) za úkol pronásledovat „pravý svět“. „Svět“, který je zcela odlišný od toho „našeho“.

Oba přístupy jsou jemně a důmyslně propracované, září svojí přesvědčivostí, nicméně oba za sebou nechávají nepoloženu otázku, která nás zajímá: Jakým způsobem může člověk porovnat své poznání s „pravým světem“? V jakém smyslu s ním může naše poznání korespondovat? Jestliže totiž člověk „zří“ „pravou podstatu“ (a „nazřena“ musí být i existence nevnímátných, neviditelných „atomů“ a „prázdných míst“ /částí KENÓN/) nebo si na ni „rozvzpomíná“, pak celý tento akt není poznáním v našem slova smyslu, ale událostí, která si sama vynucuje autoritu a nutí nás zastávat zcela určité postoje bez toho, abychom se ptaly, zda to, co „zříme“, je skutečně pravdivé. Naopak to, co nám do té doby připadalo nezpochybnitelné a „po ruce“ — naše osobní zkušenost —, náhle ztrácí svoji hodnotu a hodnověrnost v záři „pravého světa“. Událost, během které „zříme“, si nevyžaduje žádný stav korespondence. Je to

podobné situaci, kdy se díváme /zříme/ na náš hořící byt. Také se neptáme, zda je to pravda, ale okamžitě začneme jednat. „Zření“ v tomto platónském i démokritovském smyslu je velmi silně podobno mystickému zážitku, který jestliže se dostaví, naprosto promění celou síť přesvědčení a ovlivní jakékoli další poznání. To ale neznamená, že má něco společného s poznáním, jak jsme naučeni jej běžně pojímat. Před Aristotelem bychom marně hledali významného filozofa, který by tvrdil, že podstatou pravdy je shoda.

Přestože je možné, že Aristotelés nebyl prvním, kdo definoval slovo „pravda“ nám povědomým způsobem, v každém případě to byl on, kdo tuto definici učinil slavnou. „Říci, že to, co jest, není, nebo že to, co není, jest, je nepravda; naopak, že to, co jest, jest, a to, co není, není, je pravda.“ [Aristotelés 2000, 1011 b] Fascinující na jeho definici je fakt, že se v ní již objevuje náznak přesvědčení, které bude v celé okcidentální filozofii postupně sílit, přesvědčení, že „pravda“ je vlastností určitého vztahu mezi propozicí či větou a „skutečností“. Tato představa se postupně začne klubat ve scholastice a později ještě silněji v novověku (např. v sémanticko-filozofických představách portroyalské školy), ale jako samozřejmost se v našem kánonu zakotví až ke konci 19. století. Tuto zajímavou spojitost však odsuňme a zajímejme se o *shodu*.

To, co umožnilo Aristotelovi připravit půdu pozdější dominantní koncepci pravdy jako korespondenci, bylo jeho pojetí poznání jako sjednocení „objektu“ a „subjektu“<sup>78</sup> poznání v „subjektu“ samotném. V II. knize spisu *O duši* tvrdí, že racionální duše je schopna přijímat tvar poznávaného jsoucna. Tento tvar (určující podstatu jsoucna) přináší do lidské „hlavy“ všechny důležité informace o daném jsoucnu. Mimochodem ve své *Fysice* Aristotelés zdůrazňuje, že tvar se může odloučit od příslušné látky pouze v pojmu (cf. [Aristotelés 196, 139 b 1–5]) — to je další strukturně významná intuice, která později umožnila lingvizaci poznání. Poznání je záležitostí pojmu.

Mluvit u Aristotela o korespondenci je samozřejmě ještě předčasné. Jedná se u něj skutečně spíše o sjednocení tvaru poznávaného jsoucna a tvaru poznávajícího člověka, které je v jeho ontologii umožněno faktem, že FYSIKAI (přírozenost) a FYSIS (příroda) je vlastně jedna látka spojena hrou možností a uskutečnění. Člověk má *a priori* schopnost adekvátně poznávat skutečnost tím, že ji napodobuje, protože tato vlastnost je jednou z možností FYSIS, jejímž jedním z projevů je lidská přírozenost. Zde ještě nápodoba nepřekračuje ontologické oblasti, je vlastně ze stejné „látky“ jako poznávaná FYSIS. (Cf. [Derrida, 218–232])

Středověkým následníkem „tvaru, který se — oddělen od látky — vtiskává do rozumové duše“ se stal pojem *passio animae*, *útrpek* (již opravdu jakýsi odraz, obraz věci v intelektu poznávajícího). Vztah *útrpku* a poznávané věci samotné bylo nutné upravit na klasickou definici pravdy, která se velmi často cituje ve formulaci Tomáše Akvinského: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*, pravda je shodou věci a rozumu. (Citováno podle [Tugendhat, Wolf, 182]) V posthelénském pohledu na svět je člověk součástí stvoření. Z toho důvodu není *a priori* sjednocený s Bohem a ještě méně pak s jeho plánem, idejemi, podle kterých byl stvořen svět. Proto musí k pravdě pronikat a tento průnik si vyžaduje určitou metodu. Nemůže zde tedy jít již o sjednocení, o představu, že rozumová duše (mysl) má schopnost přebírat tvar jsoucna a tím jej v podstatě poznat. Nyní

---

78 Samozřejmě se jedná o určitou jazykovou licenci, která má umožnit snadnější formulaci problému – neboť už z následujících řádek bude jasné, že se u Aristotela v žádném případě nemůže jednat o novověký subjekt a objekt, jež jsou odděleny téměř nepřekročitelnou epistemologickou propastí.



již jde opravdu o shodu v našem pojetí — o shodu mezi rozumem a poznávanou věcí. A teprve nyní je proto nutné přesně definovat tuto „adekvaci“: *Co je míněno shodou? Jak tuto shodu zaznamenáváme? Jak ji odlišíme od neshody?*

Novověk problém shody ještě vyostřil. Přímý realismus scholastiky postupně nahrazoval reprezentantismem.<sup>79</sup> Mezi subjekt a objekt poznání vsunul nepřekročitelnou, epistemologickou propast. Jedním z neúspěšnějších „řešení“ této verze problému bylo sjednocení subjektu a objektu poznání v absolutním vědomí (duchu). Toto sjednocení opět umožnilo (podobně jako tomu bylo v Aristotelově ontologii) definovat společnou přirozenost subjektu a objektu, která v podstatě zajišťuje apriorní možnost adekvátního poznání, neboť vytváří „místo“, v němž lze objektivně „poměřit“, „porovnat“ shodu mezi poznáním subjektu a „skutečnou“ podobou poznávaného objektu. Je tedy *ex definitione* „místem“, kde lze „přiložit“ poznání ke skutečnosti.

O tomto stádiu jsme v našem textu mluvili výše ve vztahu k filozofii Josiaha Royce a raného Johna Deweyho (1.11 a 1.12). A právě tato pojetí, v nichž se nejfantastičtěji odrážela historická bezradnost přístupu k pravdě jako shodě, byla hlavním motivem Peircovy, Jamesovy, Deweyho (u něj od druhé poloviny 80. let 19. století) snahy utéci z nejsilnější americké filozofické tradice — tradice idealismu.

Filozofové 19. a 20. století stále a stále naráželi na temnost slova „shoda“, jakmile se jej snažili aplikovat na predikát „být pravdivý“. Neboť pravdivost se začala jevit jako zvláštní, velice jednoduchý vztah mezi významem slova, přesvědčením o světě, které je se „skutečným“ světem v jakémsi těžko postižitelném spojení. Dokonce se občas zdálo, že pravdivost je spíše funkcí srozumitelnosti jazyka, než že by byla vztahem našeho poznání a skutečnosti. Vezměme jen v úvahu přístup logických pozitivistů či známé Wittgensteinovo tvrzení: „4.024 Rozumět větě znamená vědět, co se má tak a tak, když je pravdivá.“ (*Tractatus*) Přesto zde mezi větou a skutečností musí být nějaký vztah, neboť jinak by bylo těžké vůbec stanovit komunikovatelné významy našich slov a vět. Nakonec většina z těch, co se horko těžko snažili definovat pravdu, skončila u věty: „Prší“ je pravda tehdy a jen tehdy, když skutečně prší.“ To inspirovalo Tarského k jeho „sémantické definici pravdy“, jež je dnes díky dílu Donalda Davidsona patrně nejpřínosnějším přístupem<sup>80</sup>. Tarského „rekurzivní definici ‚pravdivého‘“ (viz např. [Kolář, 101–120] nebo [Tugendhat, Wolf, 187–190]) aplikoval Davidson na přirozený jazyk. Slovo „sémantická“ (sémantická definice) je namísto, jelikož bez dalšího doplnění tato teorie vysvětluje produkci pravdy pouze uvnitř jazyka (jazyků — objektový jazyk a metajazyk, popř. původní a překladový). Opět se zvyrazňuje bezradnost odrážející se v tom, že nevíme, jak definovat vztah mezi naší větou a výsekem skutečnosti — fakta nejsou předměty časoprostorového světa, jsou to určité druhy v jazyce zformulovaných tvrzení, a proto když jimi poměřujeme tvrzení, pak jej nevztahujeme ke světu, ale pouze k jiné části jazyka. (Viz např. [Tugendhat, Wolf, 191]) Aby se nám mohlo povést vztáhnout větu k výseku reality, museli bychom se vrátit k předpokladu sjednocení vnějšího a vnitřního — ať už v podání

---

79 A to i přesto, že se podle Johna Yoltona Descartes původně snažil zachovat přímý realismus a sladit jej se soudobými výzkumy fyziologie vnímání, které se zdály být v rozporu se scholastickým přístupem. Cf. [Yolton, 58–73]

80 Přinejmenším proto, že si díky ní stále jasněji uvědomujeme, jak nevhodné jsou slova korespondence, shoda, adekvace k pochopení podstaty pravdy.

Aristotelovy ontologie či v podání ontologie absolutního idealismu — v určitém hybridu. Hybridu proto, že aristotelský „tvar“ stejně jako „idea“ absolutního idealismu jsou na jednu stranu určité obrazy, jež jako kopii na průpisu můžeme přiložit k poznávanému předmětu, ale na stranu druhou s sebou jakýmsi záhadným způsobem nesou informace o onom předmětu, aniž by tyto informace musely být interpretovány. Informace slouží k in-formování poznávajícího, obraz slouží k „přikládání“ během procesu zjišťování, zda poznatek koresponduje či nikoli se skutečností.

Tarským inspirovaná Davidsonova definice pravdy pouze stanovuje, jak je to, co nazýváme nejasným pojmem „pravda“, produkováno. O produkci pravdy Davidson píše ve své známé eseji *Radical Interpretation (Radikální interpretace)*:

„... Na celý mechanismus sa treba vlastne pozerat' ako na teoretickú konštrukciu mimo dosah bezprostrednej verifikácie. Svoju úlohu plní len pod podmienkou, že prináša testovateľné výsledky v podobe T-viet<sup>81</sup> a tie sa o mechanizme nezmiňujú...“

[Davidson 1997a, 102]

T-věta nás sama o sobě nepřivádí ke skutečnosti, lépe řečeno nepřekračuje naše představy o skutečnosti směrem k „pravému světu“. „Pravda jako splnění podmínek“ nám jen říká, o čem jsou lidé hovořící určitým jazykem povětšinou přesvědčeni, že je „skutečné“. Takové pojetí pravdy nesměšuje věci světa s tvrzeními o věcech, nepřekračuje hranice mezi „ontologií“ věcí a „ontologií“ výpovědi o věcech. Jedná se v ní o poměřování jednoho tvrzení se systémem tvrzení dalších.

Zde vidíme, jak se pátrání po korespondenci mezi tvrzením a světem pomalu proměňuje v „korespondenci“ mezi jednotlivými tvrzeními, v koherenci. V *Post scriptum*, které k jedné ze svých nejznámějších esejí *Koherenční teorie pravdy a poznání (A Coherence Theory of Truth and Knowledge)* (1983) připojil v roce 1987, poznamenává Davidson: Už v roce 1969 tvrdil, že neexistuje nic, „o čem by se dalo v nějakém dobrém a užitečném smyslu říct, že to koresponduje s pravdivou větou“. Cf. [Davidson 2004, 180–181] Dále Davidson uvádí, že ve svém článku z roku 1983 zdůrazňoval koherenci, protože chtěl odmítnout koncepcí odůvodnění našich přesvědčení (tzn. jistá pojetí pravdy), které popíraly skutečnost, že „cokoli, co bychom za evidenci či odůvodnění přesvědčení mohli pokládat, musí vycházet z téhož celku přesvědčení, jehož součástí je i odůvodňované přesvědčení.“ [Davidson 2004, 181] Nicméně litoval, že položil tak silný důraz na slovo koherence, neboť to vedlo mnohé filozofy k „přesvědčení, že realita a pravda jsou prostě myšlenkové konstrukty; mě [Davidsona] však k podobnému závěru [důraz na koherenci] nevede“. [Davidson 2004, 181] Koherence neznamená nic jiného než konzistenci, protože však nová přesvědčení vznikají vždy ve vztahu k přesvědčením již zastávaným, není podle Davidsona v podstatě možné, aby systém přesvědčení jednoho člověka konzistentní nebyl. To samo o sobě však neříká nic o oprávněnosti tohoto systému nazývat se pravdivým. To, proč se ale koherentní množina přesvědčení nemůže zcela odtrhnout od skutečnosti a tedy proč realita a pravda nejsou naprosto umělé konstrukce, které nemají nic společného se „skutečností“, je pro Davidsona dáno tím, že přesvědčení mohou vyrůstat jenom ve vztahu ke skutečnosti. Člověk si vytváří svá přesvědčení na základě působení skutečnosti. [Davidson 2004, 181]

---

81 T-věty jsou Tarského „překladové“ věty typu: „Es regnet“ je pravda tehdy a jen tehdy, když právě prší.“

Ovšem toto působení není epistemické, tzn. že na nás svět sice kauzálně působí, ale význam tohoto působení je věcí lidské interpretace. Davidson to vyjadřuje formulací, že mezi pocitem (projevem vjemů všeho druhu), který je reakcí na působení světa, a mezi naším přesvědčením, které interpretuje pocit, neexistuje epistemický vztah, jenž musíme odhalit, abychom našli správnou interpretaci pocitu, ale vztah kauzální — po pocitu prostě následuje přesvědčení. Davidson ve své eseji *Koherenční teorie pravdy a poznání* představuje všechny typy snah empiriků (novověkými počínaje a Quinem konče) propojit naše vjemy (pocity) s našimi přesvědčeními (s významy těchto vjemů) a dokládá jejich neúspěch. Aby tyto snahy byly úspěšné, museli bychom dokázat vztáhnout všechna<sup>82</sup> naše přesvědčení ke světu a nějak je jedno po druhém konfrontovat. Ale jak? Vždyť ke světu máme přístup zase jen skrze své smysly a tedy vjemy, pocity, které vyžadují interpretaci! „Nemůžeme se vysvléci z kůže a podívat se, co to působí na naše tělo.“ Cf. [Davidson 2004, 167–170]

Možná existuje skutečnost, realita, „to, co skutečně jest“, ale nám jsou přístupné pouze naše interpretace reality.<sup>83</sup> Svět na nás působí, protože uvnitř něj žijeme a protože skrze něj určujeme smysl našich slov a vět, obecně smysl našich komunikačních aktů. Od dob Démokritových a Platónových měla většina lidí ovlivněných hlavní okcidentální tradicí za správnou paradoxní představu, že existuje „pravý svět“, který je člověku v jeho pozemské podobě<sup>84</sup> v podstatě nedostupný, ale zároveň se člověk mohl díky speciálnímu druhu poznání k tomuto světu přece jen dostat. Toto poznání nesmělo vycházet ze zkušenosti, ale z těžko specifikovatelného nahlížení „pravého světa“ („zření“, „rozvzpomínání“ atd.). To naši tradici vedlo k jedné z nejvíce matoucích „interpretací“, k obrazu, v němž jedinou smysluplnou definicí pravdy mohla být pravda jako adekvátní vztah mezi naším poznáním a („pravým“) světem. Tím byla na dlouhou dobu vyřazena a zdiskreditována představa, že pravda je vztahem našeho poznání k naší zkušenosti, lépe řečeno: představa, že pravda je vztahem speciální, relativně nové části naší zkušenosti k jejím zbývajícím částem. Protože naše zkušenost byla podle našich filozofických autorit něčím, co nemá nic společného s „pravým světem“, zdálo se naprosto absurdní z ní vycházet u tak vznešené epistemické kategorie, za jakou byla pravda považována.

Na příkladu Davidsonovy filozofie jsme si ukázali, jak bylo současné postanalytické myšlení nuceno, přepsat toto zásadní východisko<sup>85</sup>. Svět velmi úzce ovlivňuje náš život, nedává smysl předpokládat velký rozestup mezi tím, co žijeme, a „pravým světem“. Proto také není důvodu vytvářet představu našeho „nepravého“ světa a světa „pravého“. Svět je jenom jeden. Tento jeden pravý svět na nás působí. Chceme-li žít či být úspěšní v našich životech (ve smyslu přežití a kvality života), pak je nutné, abychom se ve většině svých přesvědčení nemýlili.

---

82 Všechna proto, že jedno přesvědčení je vždy ve vztahu k ostatním přesvědčením – pouze na základě konzistence můžeme individuovat přesvědčení nová.

83 Profesor Peregrin ve svém komentáři k dřívější verzi této pasáže mé dizertace označil toto místo za zmatečné, protože v Davidsonově pojetí není prostor pro „skutečný svět – takový, jaký sám o sobě je“ na jedné straně a na druhé pro svět, jak si jej v naší představě konstruujeme na základě ontologie, který nám podsouvá jazyk, jímž mluvíme. Plně souhlasím s Peregrinem a děkuji za tuto připomínku. Přesto si dovoluji tuto pasáž zachovat a v rámci logiky mého textu čistě utilitárně na okamžik použít představu „nezávislého světa“. (Tato „svévole“ úzce souvisí s pojetím tzv. „metafyziky sekundárního“, o níž se podrobně rozepíšu v kapitole o Deweym.)

84 U Platóna mohla dostatečně očištěná duše dlít ve světě idejí.

85 A shodné rysy a posuny bychom našli v jiných současných filozofiích – v poststrukturalismu, v postmodernismu a v dalších post-, které vycházejí z reakcí na odlišné verze hlavní okcidentální tradice.

V podstatě se mýlit ani nemůžeme, protože tlak světa by nám nedal žít déle.<sup>86</sup> Toto východisko je staronové — vzpomeňme na sofisty, kyniky, epikurejce, pyrrhonské a renesanční skeptiky.

Nejsme schopni dostat se za naše interpretace světa, ale protože jsme skrze naši zkušenost do tohoto světa ponořeni, není to žádná velká tragedie. Existují lepší a horší interpretace toho, co se kolem nás děje. Kritériem, pro stanovení rozdílu mezi lepší a horší interpretací je reakce světa na naše jednání a postoje, v nichž se odrážejí soubory našich přesvědčení.

Pozornému recipientovi textu je již jistě jasné, proč jsem si při koncipování této části dal tolik práce s nástinem a charakteristikou pojetí pravdy jako shody a proč jsem se tak dlouho zdržel u Davidsonovy filozofie. Chtěl jsem na této pasáži demonstrovat, jak velká paralela je mezi současným vývojem filozofie a tím, co James koncipoval na přelomu 19. a 20. století. (O rozdílech se ještě mnohokrát zmíním v následujících pasážích tohoto textu.)

V *Intermezzu* (2.3.3) jsem se zmínil o Jamesově snaze vymanit se z pojetí dvou světů — lidského a „pravého“. Jedině takové pojetí dávalo smysl představě, že pravda je korespondencí. Na začátku minulé části (2.3.4) jsem zdůraznil, že James ve snaze přiřadit smysluplný význam určení pravdy jako shody, přechází od korespondence mezi myšlenkou a světem ke „korespondenci“ mezi přesvědčeními, kterou je nejnázve pochopit jako koherenci. Koherence je nám však k něčemu jenom tehdy, když jsme na základě této sítě přesvědčení schopni najít pro „testovanou“ myšlenku pravdivostní podmínky její verifikovatelnosti. A verifikace nakonec vede od pletence přesvědčení zpět ke světu, protože na nás vyžaduje čin, jenž svět — metaforicky vyjádřeno — bude „akceptovat“ anebo nikoli. Podle Jamese existují sice *nepřímé nebo potencionální verifikace*, tzn. verifikace, jež jsou předem přijímány — z různých důvodů — za úspěšně dokončené, ale ty mohou v lidské komunikaci fungovat jen díky tomu, že je pojímáme jako potencionálně testovatelné a v případě potřeby (nedůvěry) je skutečně testu podrobíme. O pravdě lze podle Jamese smysluplně mluvit jen ve vztahu k celému procesu „vedení umožňující shodu“, jehož součástí je i závěr procesu — verifikace<sup>87</sup>. Koherence přesvědčení vznikla pod vlivem působení světa, v němž žijeme, a zároveň nám zpětně umožňuje zaujmout přesvědčení nové, na základě kterého se můžeme — a vlastně musíme, abychom mohli dokončit proces verifikace, a tudíž abychom mohli mluvit o pravdě a nepravdě — vrátit z nexu našich myšlenek zpět do světa. Působení světa – korespondence přesvědčení – jejich koherence – „návrat“ do světa. Vidíme, že jsme vykroužili velmi podobnou trajektorii, jakou nás vedl Davidson.

Tzv. „pragmatická teorie pravdy“, jak ji například nalézáme definovanu v *Logicko-sémantické propedeutice* (cf. [Tugendhat, Wolf, 194–195]), vychází z několika z kontextu vytržených Jamesových vět, a tak těžko může charakterizovat skutečnou Jamesovu pozici. Tugendhat o Jamesovi píše, že teorii

---

86 Poslední větu musíme brát s jistým nadhledem. Stav současného světa a analýza tohoto stavu nás neustále přesvědčuje, že člověk je jediný biologický druh, který natolik dokáže posunovat prodlevu mezi jednáním lidí a zpětnou reakcí jeho prostředí, že onen zmíněný „tlak světa“ přichází (byť kumulován) až příliš pozdě na to, aby jednotlivcům „nedal žít déle“.

87 Tento důraz na verifikaci jej přese všechny obrovské podobnosti odděluje od pojetí pravdy, jaké razí Davidson, Rorty a další postanalytičtí filozofové, pro něž je smysluplné pojímat pravdu jenom na úrovni jazyka. Blíže k tomu v části 3.3.7.

pravdy přednesl ve „velmi nejasném článku ‚Koncepte pravdy v pragmatismu‘...“. Onu nejasnost charakterizuje slovy:

„... Z jedné strany se říká, že je užitečné řídit se pravdivými výroky. To znamená, že pravdivé výroky pragmaticky náleží do kontextu užitečnosti. Jinými slovy, neřídit se realitou je škodlivé. O to se však nikdo nepře a smyslu pojmu pravdy se to netýká. K tomu se dostaneme až tehdy, když podle Jamesova návrhu postavíme pojem užitečnosti na pozici pojmu pravdivého. To je však absurdní již proto, že „užitečné“ je dvoumístný predikát (něco je užitečné pro S), zatímco „pravdivé“ je jednomístný. Otázka, zda je něco užitečné pro S, je sice otázka po pravdě („je pravda, že —?“), avšak jen jedna z mnohých. Pokud pod pragmatickým pojmem pravdy rozumíme naopak to, že užívané predikáty mají být učiněny operacionalizovatelnými, pak se nijak neodklání od korespondenční teorie...“ [Tugendhat, Wolf, 194–195]

Na celém úryvku je zřejmé, že Tugendhat vychází z východiska, které se James (stejně jako Dewey a později např. Davidson a Rorty) snaží opustit. O pravdě jako „jednomístném predikátu“ můžeme smysluplně hovořit jenom tehdy, jestliže

1. máme za to (na rozdíl od Davidsona), že pravda není naprosto jednoduchý pojem, a tudíž jej můžeme *explicitně* definovat nějakými jednoduššími pojmy, a
2. věříme, že člověk je schopen *a priori* svoje vlastní tvrzení o světě poměřit s „pravým světem“, a tak z přesvědčení učinit „pravdivé tvrzení“.

Ovšem taková korespondenční teorie naráží na neustále se množící problémy a nejasnosti, kterých si je sám Tugendhat vědom (viz pasáž o korespondenční a sémantické teorii pravdy [Tugendhat, Wolf, 182–194]).

U Jamese (i Davidsona) je predikát „být pravdivý“ platný, jestliže přesvědčení, vyjádřené zkoumanou větou, zapadá do sítě desítek a stovek přesvědčení dalších. Pokud vůbec můžeme použít takovou temnou charakteristiku predikátu „být pravdivý“, jakou je „jednomístnost“, pak ve zcela jiném smyslu, než jak jej užívá Tugendhat a většina současných logiků a filozofů. „Jednomístnost“ může znamenat, jediné vztah k „jedinému místu“ v logické síti všech přesvědčení, do kterého může nové přesvědčení zapadnout. Ovšem zda skutečně zapadá či nikoli, je díky proliferační zkušenosti neustále vystaveno možným revizím. Co tedy zbývá z oné „jednomístnosti“, na základě které chce Tugendhat hodnotit přiměřenost Jamesova pojetí pravdy? Nic skutečně podstatného. „Jednomístnost“ jako kritérium by měla svůj nesporný smysl, kdyby James zůstal pevně ukotven v tradici dichotomie „nepravého“ a „pravého světa“. „Jednomístnost“ by označovala skutečnost, že predikát „být pravdivý“ může být díky původně skryté, nyní odhalené korespondenci mezi zkoumaným přesvědčením a výsekem „pravého světa“, přisouzen tomuto přesvědčení.

James tím, že se (možná ne vždy jasně artikulovaným způsobem, přesto správně) snažil nahradit na rovině praxe, v okamžiku verifikace, predikát „být pravdivý“ predikátem „být užitečný“ či „být uspokojivý“, se tímto přihlašuje k oné věčné otevřenosti, k věčné revidovatelnosti toho, co nyní považujeme za „pravdivé“. Navíc touto snahou o záměnu (aniž by patrně vědomě předjímal davidsonovské, rortyovské, rambergovské vhledy do problému pravdy), také on odsunul „pravdu“ jen do oblasti jazyka.<sup>88</sup>

Jamesovi — stejně jako Davidsonovi, Putnamovi, Rortymu, ale i např. Derridovi, Deleuzovi — je zřejmé, že je nutné hledat jiné východisko. Tam, kde

---

<sup>88</sup> K pojetí pravdy jako záležitosti logické sítě určitého jazyka (či ontologie, kterou tento jazyk konstruuje) pečlivěji rozvedeme níže 3.3.7.

se vážně vezme fakt, že lidé nemohou opustit svoji zkušenost, tam také ztrácí smysl „mávat“ jako bodcem argumentace „jednomístnými a dvoumístnými predikáty“, protože v případě nemožnosti definovat pravdu jako korespondenci přesvědčení, že predikát „být pravdivý“ je „jednomístný“, je nicneřikající.

Výše jsme viděli, že Jamesova pragmatická teorie pravdy je částečně korespondenční, částečně koherenční, částečně sémantická, částečně takzvaně „pragmatická“ a částečně konsensuální, ale v žádném případě ji nemůžeme ztotožnit ani s jednou z nich. Důvodem je skutečnost, že všechny tyto teorie byly formulovány na pozadí východiska „pravého světa“ a možnosti jeho lidského „nazírání“, východiska, jehož určující kontury nám naše tradice, kterou jsme přirozeně internalizovali, neustále podsouvala. Jediné, co můžeme o Jamesově pojetí říci, je, že se velice podobá pojetí jeho postanalytických následovníků — Davidsona, Rortyho, a snad i Brandoma.

Paradoxem je fakt, že ani Davidson, ani Brandom (a občas ani Rorty — zvláště v pozdějších textech) tuto podobnost nevidí jako dostatečně velkou. (Viz např. [Davidson 2004, 180]) Důvody k takové slepé skvrně mohou být mnohé, mě jako nejpravděpodobnější připadají dva: buď se 1) jedná o psychologickou reakci na pocit tvůrčí „opozděnosti“, která vede k agonálnímu popření a překonání svého předchůdce (viz [Bloom 1983]), anebo 2) se nevymezují vůči Jamesovu dílu tak, jak jej interpretuji já, ale vůči mnohé opomíjeným interpretacím, které vedou k pojetí takzvaného „pragmatismu“.

Oba důvody zdá se potvrzovat i Robert Brandom. Ve svém jinak velmi zajímavém textu *Pragmatistické osvícenství (a jeho problematická sémantika)* [Brandom 2004] vyjmenovává čtyři omyly, kterých se z jeho úhlu pohledu klasický pragmatismus dopustil:

1. Když pragmatici uvažovali o adaptaci jednotlivců na své prostředí, dívali se pouze „po proudu“, na praktické důsledky přesvědčení, a nedívali se na roli přesvědčení „jakožto závěrů inferencí, či jako výsledků jiných prostředků tvoření přesvědčení“. Cf. [Brandom 2004, 269]
2. Soustředili se jenom na roli přesvědčení v rámci odůvodňování a produkování činů a opomíjeli jejich roli při odůvodňování či produkování jiných přesvědčení.
3. Ignorovali přání, preference, cíle či normy, a tak opomíjeli fakt, že „[j]aké činy přesvědčení racionalizuje nebo produkuje, závisí na tom, s jakými přáními, cíli nebo protopostoji je v konjunkci“.
4. Uspokojení připsali roli, kterou původně hrál pojem „pravdivosti“. Podle nich byla prý pravdivá ta přesvědčení, která přispívala k uspokojování přání. Ale tím, zakončuje Brandom svůj výčet, pragmatikové pletou dohromady „bezprostřední sklon a pojmově artikulovatelný závazek“ způsobem, který kritizoval Sellars ve svém díle *Empiricismus a filozofie mysli (Empiricism and the Philosophy of Mind)* ([Sellars, 127–196]). Cf. [Brandom 2004, 270]

Podle mého se James a Dewey v těchto ohledech provinili pouze nedokonalostí některých svých vyjádření. Jen několika nešťastným formulacím, které se bohužel staly slavnější než skutečné záměry klasických pragmatiků, vděčíme za podezření, která Brandom vznáší: vahadlo prý posunuly z extrému empiristického hledání počátku, příčin do extrému hledání důsledků, přičemž jednostrannost zůstala stejná. Cf. [Brandom 2004, 270] Já se však na základě svého čtení Jamese a Deweye domnívám, že v okamžiku, kdy se nebudeme zaobírat jednotlivostmi, ale soustředíme se na celek, kdy vezmeme v úvahu, že

některé okolnosti z jejich textů pouze vyplývají, jsou v nich obsaženy implicitně a nikoli explicitně — a to jednoduše z toho důvodu, že si tehdejší doba žádala jiných důrazů —, nemůžeme vidět v jejich díle závady, které v něm spatřuje Brandom. Několikrát jsem upozornil na skutečnost, že pravda v Jamesově pojetí nemůže být nahlížena jako pouhé uspokojení či užitečnost. Pravda může být charakterizována jenom jako celý proces vedení umožňující shodu [agreeable leading] s jeho počátkem v nějaké konkrétní situaci, v nějaké příčině, s jeho střední částí, která je navýsost inferenční záležitostí a s jeho koncem, v němž je uspokojení známkou (nikoli příčinou) splnění pravdivostních podmínek. Součástí procesu je sice projekt nějakého důsledku a konečný návrat do „skutečnosti“ v závěru verifikace, který nás může uspokojit, protože se očekávaný důsledek naplní, anebo neuspokojit, protože se ukáže, že jsme někde udělali chybu, ale obsahuje další stejně důležité procesy:

1. pobídku vnějšího světa, která není ničím jiným než příčinami, motivacemi, které nás v určité situaci vedou k otázce zda nějaké nové (či staré) přesvědčení je pravdivé,
2. usouvzažňování nesmírného počtu vztahů mezi jednotlivými přesvědčeními, tužbami, internalizovanými normami, preferencemi,
3. následné vybírání cesty od jedné části zkušenosti<sup>89</sup> ke druhé,
4. nalezení pravdivostních podmínek, jež nám pomohu verifikovat náš předpoklad, naše tvrzení.

Klasičtí pragmatikové se tedy nedívali pouze po proudu. Zaprvé v žádném případě neopomenuli role přesvědčení při odůvodňování a produkování jiných přesvědčení a zadruhé v procesu hledání pravdy nepodceňovali pozadí přání, preferencí, cílů a norem. Jak James, tak Dewey byli mnohem méně behaviorističtí a mnohem více funkcionalističtí, než je Brandom ochoten připustit. Cf. [Brandom 2004, 268–273].

Tím jsme se v úhlu pohledu mého čtení Jamese a Deweye vypořádali s prvními třemi obviněními. Poslední údajný „omyl“ je však silnějšího kalibru. Brandom má totiž zřejmě dojem (podobně jako Davidson), že se klasičtí pragmatisté zapletli do reprezentationalistického podniku, kdy hledají epistemický most mezi „bezprostředním sklonem [nějak jednat] a pojmově artikulovatelným závazkem“, tedy mezi tím, co je kauzální příčinou nějakého jednání a mezi závazkem, který vzniká jeho konceptuálním vyjádřením<sup>90</sup>. Brandom se zaštiťuje Sellarsem, který v pozadí všech podobných podniků nacházel falešnou víru v *dané*. Cf. [Brandom 2004, 271] Toto obvinění Brandom komentuje slovy:

„... V jejich smyslu byla pravdivá ta přesvědčení, která přispívala k uspokojování přání... Kdyby šlo... z toho, že čin vede k úspěšnému uspokojení přání v tomto smyslu, odvodit pravdivost přesvědčení, byla by pragmatistická sémantická teorie ospravedlnitelná...“

---

89 Jde především o vybírání cesty od jednoho přesvědčení ke druhému přesvědčení, ale ta jsou většinou ve velmi úzkém vztahu k tužbám, internalizovaným normám, preferencím, proto mám za vhodnější použít slovo „zkušenost“, které se snaží uchopit tuto vnitřní bohatost inferenčních procesů (a vskutku se nejedná o nic jiného než o inferenci, byť pojatou reálnějším způsobem, než jak je často předkládána ve filozofické či logické literatuře).

90 Z celé eseje Koherenční teorie pravdy a poznání a z Post scriptum [Davidson 2004, 159 – 183] se zdá, jako by Davidson pragmatismus zařazoval mezi ty teorie, které ve svých epistemologických přístupech vychází z pocitů, vjemů, smyslových obsahů. To je ovšem další nedorozumění. Pragmatická zkušenost je sice temný a těžko explikovatelný pojem, ale v žádném případě v něm pragmatici neočekávají nález přímého epistemického mostu od pocitu k přesvědčení (Davidson) či od empirického základu k odůvodnění aplikace pojmu (Brandom).

Avšak ta přání, která spolu s přesvědčeními hrají roli v racionalizování činů, nejsou jako svědění či žizeň. Mají stejný druh pojmově explicitního propozičního obsahu, jaký mají přesvědčení. Jenom na základě toho, že mám pocity, nemohu říci, zda je uspokojeno moje přání, aby míč prošel obroučkou — a už vůbec ne moje přání, aby byl vyřešen závažný inženýrský problém, či aby se zvýšily šance na světový mír. Zjistit, zda jsou uspokojena přání tohoto druhu, totiž neznamená nic jiného než zjistit, zda jsou různá tvrzení pravdivá: že míč prošel obroučkou, že byl vyřešen závažný inženýrský problém či že se zvýšily šance na světový mír...“ [Brandom 2004, 271–272]

Na podobné obvinění jsme narazili už v pasážích z Mounceho knihy, které jsem výše kritizoval (2.3.1). V Jamesově díle jsem nikde nezaregistroval pokus epistemologicky propojit pocity s přesvědčeními. To, proč on, Peirce, Dewey, Schiller zdůrazňovali uspokojení jako podstatnou složku potvrzení pravdivosti, má mimo jiné i své historické odůvodnění. V jejich době se věřilo, že lidské poznání není závislé na lidských záměrech a projektech. Pokud se někdo s tímto tradičním objektivistickým<sup>91</sup> pojetím chtěl utkat, mohlo se mu to nejnáze podařit tak, že u všech lidských pokusů definovat, co je pravdivé, zdůrazňoval skutečnost, že jsou to lidé, kteří na základě svých potřeb, tužeb a přesvědčení určují nejen čeho pravdivost či nepravdivost chtějí či potřebují prokázat, ale také navrhuji způsoby verifikace. Nejpřímější cestou jak zdůraznit tento intersubjektivní faktor (intersubjektivní proto, že pravdivostní podmínky většinou neurčuje jednotlivec) bylo zdůrazňovat vše, co bylo touto tradicí *a priori* odmítáno. Uspokojení, zájem, potřeba. To byla otázka určité strategie. Na druhou stranu jsem zatím v žádném z mně známých Jamesových či Deweyho textů nenarazil na jedinou formulaci, která by byla analogická k Brandomově parodii: „Jestliže jsem pocítil uspokojení, míček prošel obroučkou.“

Důvodem, proč hrají basketbal, je fakt, že cítím uspokojení ze hry, jehož vrcholem je, když zápas vyhraje mé mužstvo. K tomuto cíli vede, když mé mužstvo dá více košů než soupeřovo. Jestliže mé mužstvo dá koš cítím uspokojení. Toto preludium nemá mnoho společného s tím, zda míč proletěl obroučkou či nikoli. Přesto by v tomto případě klasičtí pragmatikové zdůrazňovali uspokojení ze dvou důvodů:

1. Člověk na základě předešlé zkušenosti s uspokojeními stejného druhu vybírá výsek reality — chce, aby míč prošel obroučkou — a určuje pravdivostní podmínky pro to, jak se pozná, že míč prošel obroučkou.

2. Když míč pak obroučkou skutečně projde, cítíme uspokojení.

První důvod ukazuje na spleť lidských zájmů, tužeb, nutností, které motivují hledání pravdy a ze kterých se člověk nemůže vyvázat. Neexistuje hledání pravdy pro hledání pravdy. Druhý důvod poukazuje na fakt, že teprve uspokojení (nebo nějaký jiný pocit<sup>92</sup>) je bezprostředním stvrzení toho, že míč prošel obroučkou. (A na tom nemění nic fakt, že se ve svých pocitech můžeme mýlit, protože stejně jako nás mohou klamat naše oči, mohou exaktního vědce, dokonce celé vědecké týmy nebo komunity klamat jejich předsudky, jejich přístroje či chyba ve výpočtu.) Brandomovu parodii musíme převést zpět a formulovat větu v jejím správném znění: „Míč prošel obroučkou, proto cítím uspokojení.“ Je zřejmé, že mé uspokojení není podmínkou, ale důsledkem toho, že míč prošel obroučkou. Žádný z pragmatiků netvrdil, že pocit je podmínkou (nebo nedejbože příčinou)

---

91 Viz předešlou část.

92 Nemusí se samozřejmě jednat vždy jen o uspokojení, záleží na kontextu – např. když vidím, že soupeřovo mužstvo dalo koš, mohu cítit zlost nebo zklamání.



toho, že něco proběhlo tak a tak. To je čtení spíše jejich mnohých, nepozorných či nepřejících kritiků.

Podstatné je, že uspokojení (pocit) je událostí, která uvnitř nás bezprostředně svědčí o pravdivosti, o splnění pravdivostních podmínek. Pocit je koncem verifikačního procesu. Tento pocit nás opět noří do proudu zkušenosti. Mám určitý pocit. Tento pocit je bezprostředním, vnitřním znakem, že došlo naplnění pravdivostních podmínek. (Ovšemže tento znak může být špatně aplikován. Mohu se domnívat, že pravdivostní podmínky byly splněny, ale přitom nebyly.) Co se děje v okamžiku pocitu? Musel jsem mít v našem případě evidenci, že míč prošel obroučkou. Viděl jsem to. *Nemohu o tom pochybovat*. V případě pochybností, jaké mohou nastat třeba při uznání branky v ledním hokeji, musím počkat na verdikt brankového rozhodčího, a ten mohu ještě porovnat se záznamem brankové kamery. Ale to je jen vkládání mezičlánků. Ať jsou tyto mezičlánky jakkoli složité — například zjišťování nepřeborného množství informací v případě, kdy máme zjistit, zda skutečně došlo ke zvýšení šancí na světový mír — stejně dojdeme k tomu, že nějakému pocitu (uspokojení, strachu, úzkosti, lhostejnosti) přenecháme stvrzení nebo odmítnutí tvrzení: „Zvýšily se šance na světový mír“. Pocity sloužily klasickým pragmatikům k tomu, aby vyjádřili blízkost a jedinstvost světa, v němž žijeme a jenž na nás přímo, kauzálně působí (míč prošel, proto uspokojení), a přitom nemuseli definovat epistemologické mosty mezi tím, co jsme vnímali, a tím, jaké máme o této události přesvědčení. Jamesův důraz na (nazvěme je pracovně tak) „stvrzující / odmítající pocity“ je vlastně jen jiným způsobem vyjádřený fakt, že pravda je záležitostí jazyka — tzn. že pravda je záležitostí usouvztažňování přesvědčení, že nikdy proces aplikování predikátu „být pravdivý“ nedosahuje místa „Božího oka“ a že je proto *navýsost rozumné*, jakmile se dostáváme mimo oblast jazyka a jeho logických vztahů, jakmile se noříme skrze verifikaci do skutečnosti, přestat užívat slovo „pravda“, protože v tuto chvíli by mělo smysl pouze tehdy, kdybychom už předem věděli, že existuje „pravý svět“ a naše schopnost mysticky jej „nazírat“, a spolehnout se pouze na jazykovou hru, která využívá „stvrzujících pocitů“. Klasičtí pragmatikové dělali ve své podstatě pravý opak toho, z čeho je jejich postanalytictí následovníci obviňují. Byli tak blízko názorům Sellarse, Davidsona, Rortyho, jak jen je možné si představit.

Domnívám se, že „svěčtení“ (misreading — Bloom) těch, kteří by měli mít ke klasickým pragmatikům nejbližší, má hlubší motivaci. Jestliže na jejich výtky pohlédneme pozorněji, zjistíme, že se především týkají zkušenosti, pocitů. A to má svoji logiku — ani jeden ze zmíněných pojmů nelze jednoznačně vztáhnout k ostatním pojmům jazyka, unikají, jsou to spíše metafory, které nelze spořádaně uchopit. Jejich „přirozeností“ je to, že vymezují krajinu, již nelze zcela převést do nějakého slovníku. Abychom si mohli říci více o Jamesově pojetí poznání a později o procesu odehrávajícím se v postanalytickém proudu filozofie, který jsem si pracovně nazval „ústup do jazyka“, musíme si přiblížit temný, velmi těžko explikovatelný pojem pragmatické zkušenosti.

### 2.3.6 Jamesova představa poznání

James v rozhovoru pro *The New York Times* pronesl, že jeho doktrína radikálního empirismu nemá nic společného s pragmatismem. Cf. [James 1968, 449] Měl patrně za to, že by „radikálnost“ (důslednost) *radikálního empirismu* nepřispěla celému pragmatickému hnutí. Z celé knihy *Pragmatismus* je však zřejmé, že *radikální empirismus* je integrální součástí Jamesova pragmatismu, a dokonce se zdá, že jeho radikální formulace jsou v souladu i s Deweyho méně „radikálním“ pojetím.

Na konci svých *Osnov dějin* Patočka v historii evro-amerického myšlení posledních sta let zaznamenává nárůst biologického uvažování. Ptá se: „[J]ak to, že jsme cestou přes matematickou fyziku dospěli k převaze života, biologična?“ Je zřejmé, že „biologické myšlení“ Patočku děsilo. Do proudu „biologického myšlení“ by jistě v souhlasu s Heideggerem zařadil i Jamesův pragmatismus<sup>93</sup> silně ovlivněný evolucionismem. Není divu, že jeden z nejnadanějších českých zastánců „pravého světa“ pohlíží na pragmatismus s despektem. Stejně jako pragmatismus se i koncepce *přirozeného světa* snaží člověka co nejtěsněji připoutat ke světu, snaží se ho zbavit nánosů tisíce teorií, které jej od přirozeného světa oddělují, ale na druhou stranu se stále poohlíží po tom nezkaleném „pravém světě“ — „nezjevném“ a „nesamozřejmém“ —, který „nazřeli“ a pro nás na dlouho závazně kodifikovali řečtí myslitelé 5. století. Na evolucionismus, na ono „biologické myšlení“ ve filozofii, bychom dnes mohli pohlížet s větším klidem. Je totiž zřejmé, že se v případě pragmatického hnutí jedná pouze o jednu velmi úspěšnou variantu pokusů, jak se vytrhnout z tradiční ontologie, která se po velkém vzmachu přežila a začala vytvářet více těžkostí, než jich řešila. V žádném případě nás nemá přiblížit k „Pravdě světa“, k té jediné a správné „skutečnosti“. Tu nezahlédl ani James a celý jeho pragmatismus je jedním velkým projektem „vůle věřit“, u něhož se teprve zpětně uvidí, zda přinese kýžené výsledky. (Opět na tomto místě zdůrazňuji to, na co jsem upozorňoval hned v úvodní části věnované pragmatismu: „Kýžený výsledek“, a tudíž ani „nástroj“, který nám k němu má pomoci, nesmíme nahlížet jako něco, co pragmatik předem zná.) Čím nám však má pomoci Jamesův *radikální empirismus*?

Především nás má co nejtěsněji připoutat ke světu a vyzkoušet to, co se zdálo být naprosto přirozené celé americké životní zkušenosti — že jediné v tomto světě jsme opravdu doma. Odstranění představy *transcendentálního já* a zdůraznění téměř nepostihnutelného prolnutí nekonečna vztahů, které utvářejí tok našeho myšlení, znamená radikální odklon od fyziologicko-ontologického pohledu na svět novověké filozofie, čímž jsou s konečnou platností odstraněny i představy jeho předchůdkyně — metafyziky *pravého světa*. Po tomto myšlenkovém kroku vzniká prostor pro volné přeskupování toho, co v danou chvíli znamená být „já“. Celek osobnosti, který je utvářen vztahy veškeré zkušenosti, se proměňuje, je variabilní, je vždy otevřený nové zkušenosti, která výrazně může pozměnit i dosavadní představy o tom, „kým“ jsem, jaký je můj vztah ke světu a v neposlední řadě čím je vlastně svět. Tím, že už není nějaká z vnějšku přidaná, jednou provždy pevná a neměnná forma, tvarující zkušenost, je člověk daleko více vnitřně odkázán na to, co ve své zkušenosti prožívá jako střet se „skutečností“.

---

93 Stejně jako by do něj zařadil Nietzscheho filozofii – zde se opět ve velmi ostrém pohledu, vyjevuje blízká příbuznost mezi Nietzscheho a Jamesovým odvratem od okcidentální tradice.

Že radikální empirismus je jeden z nejpodstatnějších rysů je zřejmé již z *Principů...* v roce 1890 a z textu *Funkce poznání (The Function of Cognition)*, kterou James četl před Aristotelovskou společností roku 1884. Neboť už zde James artikuluje „já“ jako živel utvářejících se vztahů, „já“ které již ke své definici nepotřebuje žádnou „regulativní ideu“. Je tedy zřejmé, že James k radikálnímu empirismu podvědomě mířil již na začátku své profesionální kariéry. První explicitní definici této doktríny můžeme nalézt v předmluvě ke knize esejí *Vůle věřit* z roku 1897, další explicitní charakteristiku nacházíme v textu z roku 1904 *Svět čisté zkušenosti* a ještě jednu můžeme nalézt v předmluvě knihy z roku 1909 *Význam pravdy*.

Pro pochopení radikálního empirismu je však ještě zásadnější série článků, které byly v průběhu roků 1904 — 1905 otisknuty v *The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Method*, a další články, v nichž se James na tuto sérii přímo odkazoval: *Existuje vědomí? (Does Consciousness Exist?) (1904)*, *Svět čisté zkušenosti (A World of Pure Experience) (1904)*, *Pojetí vědomí (The Notion of Consciousness) (1905)*, *Věc a její vztahy (The Thing and Its Relations) (1905)*, *Jak mohou dvě mysli poznat jednu věc (How Two Minds Can Know One Thing) (1905)*<sup>94</sup>.

Ve všech explicitních definicích doktríny se píše o konjunktivních vztazích, které jsou stejně přítomny v našem proudu myšlení jako ty části naší zkušenosti, které „zhmotňujeme“ do tzv. *podstatných částí*. V textu z roku 1904 *Svět čisté zkušenosti* najdeme např. věty:

„... [V]ztahy, které propojují zkušenosti, musí být také zakoušené vztahy a jakýkoli druh zakoušeného vztahu musí být považován za stejně „reálný“ jako cokoli jiného... Radikální empirismus, tak jak mu rozumím, doceňuje konjunktivní vztahy bez toho, aby je chápal nadpřirozeným způsobem, jak to činí racionalismus, jako by jednota a rozmanitost věcí příslušela dvěma zcela rozdílným řádům — řádu pravdy a řádu života...“ [James 1968, 195–196]<sup>95</sup>

V našem běžném postoji k poznání máme za to, že objekty vnějšího světa (Jamesovy tzv. *podstatné části* naší zkušenosti, které nepodléhají naší libovůli — viz níže) jsou skutečnější, jelikož náš pojem židle referuje k reálné židli, kterou vidíme před sebou. Vztahy, které židle zaujímá v této chvíli k ostatním předmětům v místnosti, popřípadě vztahy, které židle zaujímá k našim zkušenostem se \*židlí\*, jsou pro nás méně významné. Jakoby se k židli, tomuto pevnému, nezpochybnitelnému tělesu, které máme před sebou, vztahy připínaly jen druhotně vzhledem ke kontextu, v jakém je vnímáme, popřípadě do jakého ji začleníme. V žádném případě tyto vztahy nemohou ovlivnit to, co \*židle\* znamená. Existuje zde jakási neměnná entita, která charakterizuje význam slova „židle“ a tento význam není odvislý od žádných vztahů, v nichž židli můžeme vnímat, v nichž se s ní setkáváme.

To je tím, co měl na mysli James, když kritizoval, že pro tehdejší (a zdá se, že se příliš nezměnilo ani pro současný) racionalismus a empirismus je

---

94 Všechny zmíněné eseje společně s dalšími eseyi tohoto období, píše James ve stavu osmiměsíčního vytržení [Goodman, 84]. Teprve roku 1912 je Jamesův žák R. B. Perry shrnuje do knihy *Exkurze do radikálního empiricismu (Essays in Radical Empiricism)*, která pak – dva roky po Jamesově smrti – vychází.

95 "...[T]he relations that connect experiences must themselves be experienced relations, and any kind of relation experienced must be accounted as 'real' as anything else... Radical empiricism, as I understand it, does full justice to conjunctive relations, without, however, treating them, as rationalism always tends to treat them, as being true in some supernal way, as if the unity of things and their variety belonged to different orders of truth and vitality altogether..."

„bezprostřední zkušenost pouze disjunktivní a ne konjunktivní“ [James 1998g, 224]. Židle není stůl, není lžice, není místnost, ve které se nachází. Ale to, že i samotná židle je utvořena z mnoha vztahů — okolností, za nichž tento předmět vnímáme, za nichž se židle vyrábí, za nichž se užívá —, již vnímáno není. Okolnosti jsou pro esencionalisty naprosto zbytnou, nedůležitou záležitostí. Předpokládají, že existují nějaké entity mimo prostor a čas, jež se teprve v našem vědomí fenomenálně projevují a my jsme nějak schopni z těchto projevů konstituovat (nazít?) jejich pravou neměnnou podobu.

Takový pohled na svět je pohledem tzv. *zdravého rozumu* [common sense] (což je jen jiný název pro nejstabilnější a nejpodmanivější základní kameny naší tradice) a ten je založen na zásadním dualismu. Na „odloučenosti“ člověka od „pravého světa“ a později na „odloučenosti“ poznávajícího subjektu od poznávaného objektu. Obě tyto verze jako svůj důležitý komplement vyžadují teorii překročení „odloučenosti“. Ovšem pragmatici žijí v jediném světě, neznají „odloučenost“. „Odloučenost“ je pro ně několikasetletou, dříve produktivní, dnes již neproduktivní iluzí, která se nám díky nesčetným opakováním zdá být naprosto samozřejmou a pravdivou. Aby James mohl tento matoucí dualismus překonat, musí předeštit jinou, podle něho přiměřenější iluzi — metafyziku *čisté zkušenosti*<sup>96</sup>.

Je to právě pojem *vědomí*, který dává smysl novověké variantě dualismu. Je totiž něčím, v němž se uvnitř člověka odráží vnější svět. Je to jakási těžko definovatelná entita, která funguje jako promítačka a plátno zároveň. Díky vědomí je člověk schopen „dostat“ vnější svět poznávaného objektu do vnitřního světa poznávajícího subjektu. Jedině díky této představě můžeme pojímat naše myšlenky jako zástupné obrazy vnějších předmětů, anebo — v případě radikálních realistů — zástupné obrazy entit mimo prostor a čas, jichž jsou reálné věci jen nedokonalým zpřítomněním.

V části, v níž jsme načrtávali hlavní rysy Jamesova *proudu myšlení* (2.3.1) jsme se letmo zmínili o jeho snaze rozpustit a nechat vymizet vědomí. Co když, ptal se sám sebe James, toto vědomí vymažeme? Co když nebudeme pojímat vědomí jako kouzelný prostor, v němž mohou defilovat nehmotné obrazy vnějších hmotných předmětů? Bude to znamenat, že člověk zůstane ve tmě? Že nebude v žádném vztahu ke svému prostředí, ve kterém žije? Tyto otázky byly jistě inspirovány fyziologickými výzkumy vědomí druhé poloviny 19. století, pro něž bylo stále složitější pozorovat, odhalit a definovat do té doby pouze předpokládané vědomí. Těchto výzkumů se James zúčastňoval pravidelně při svém studiu medicíny v Německu (1867–1868) a sám podobné výzkumy realizoval v období, kdy byl instruktorem výuky fyziologie a profesorem psychologie (od roku 1875). Jejich výsledkem se stále zřetelněji stávalo přesvědčení, že vědomí je pouze souhrnný název pro *reflexivní vztahy mezi jednotlivými shluky zkušenosti*, mezi jednotlivými „myšlenkami“. V roce 1904 upozorňuje James, že se už ve svých *Principech...* pokoušel ukázat zbytnost pojmu vědomí, když jej definoval jako „plynoucí myšlení“ [James 1968, 170, pozn. 34]. James výše řečené shrnuje hned na začátku textu *Existuje vědomí?* a dodává, že z odstranění vědomí plynou jisté povinnosti:

„... Podle mého zde neexistuje žádná původní látka nebo kvalita bytí, která by byla odlišná od toho, z čeho jsou utvořené materiální předměty a naše myšlenky o těchto

---

<sup>96</sup> Na to, že i ona je vlastně také jen iluzí, jen jistým zakládajícím vyprávěním poukážeme ještě několikrát v průběhu této části.

předmětech; přesto ve zkušenosti existuje funkce, již vykonávají myšlenky a pro jejichž vykonávání se dovoláváme této kvality. Touto funkcí je poznávání. O ‚vědomí‘ se předpokládá, že vysvětluje nejen fakt, že věci existují, ale také, že je o nich vypovídáno, že jsou poznávány. Kdokoli, kdo ze svého seznamu prvních principů vymaže pojem vědomí, musí zabezpečit to, aby ona funkce byla dále v chodu...“ [James 1968, 170]<sup>97</sup>

Pro nás je na této citaci mimo jiné velmi podstatné přesvědčení, že cosi, co nakonec zbylo z vědomí není odlišné od toho, z čeho vyvstávají materiální předměty na jedné straně a myšlenky o těchto předmětech na straně druhé. To, co zdravý rozum nazývá „věci“, i to, co nazývá „myšlenky“ o těchto věcech, (popř. „ideje“, „obrazy“ těchto věcí) nejsou v přísném pohledu odlišné, mají společný základ, v němž mizí rozdíl „vnější“ versus „vnitřní“, „subjektivní“ versus „objektivní“. Tento matečný lák, tuto „jednu primární látku, ze které se skládá vše“ James pojmenovává **čistá zkušenost** [pure experience]. V *čisté zkušenosti* je jedním subjekt poznání, objekt poznání i vztah mezi nimi. Není potřeba překonávat „odloučenost“, při správném pohledu „odloučenost“ neexistuje, vztah mezi mnou a poznávaným objektem, vztah mezi mnou, idejí \*židle\* a reálnou židlí je součástí *čisté zkušenosti*.

Samozřejmě, že se jedná o vhléd, o mýtus, který tvoří úhelný kámen nového ontologického rozvrhu. O úhelný kámen v podstatě neobhajitelný, stejně jako všechny ostatní úhelné kameny. Je otázkou, zda by se s tímto mým tvrzením James smířil. Na druhou stranu takové tvrzení nikterak nedehonestuje *radikální empirismus*, neboť je stejnou praktickou iluzí, jakou bylo Platónovo pojetí dvou světů, Descartovo odštěpení subjektu od objektu, Nietzscheho mýtus o věčném návratu. Dokonce bychom ji mohli nazvat mýtem, který je kladen, aby zabil mýtus původní<sup>98</sup>. „Praktickými“ jsem výše zmíněné iluze nazval z toho důvodu, že za všemi těmito rozvrhy byl skrytý záměr, nejasné vnitřní tušení, kterému ontologie měla pomoci na světlo. Platónovi měla jeho metafyzika pomoci nově pojmout smysl lidského života, Descartovi umožnit konstruování nezpochybnitelného poznání na základě sestupu člověka do svého nitra. Nietzschemu zase milovat svůj nepříznivý osud, vzít jej jako základnu pro svoji sebeperfekci.

Jamesova iluze byla hlubokým a důsledným vyjádření touhy po jednotě světa. V matečné nerozborné *čisté zkušenosti* se nejdůsledněji projevuje nejasné tušení pragmatiků, že jediným východiskem lidského života a jeho poznání je **zkušenost**. V tomto primordijním chaosu čistého dění není rozdíl mezi věcí reálného světa a idejí věci, a tudíž nás nemohou plést idealistické ani naturalistické koncepce, úzkostlivě se snažící nalézt nějaké propojení mezi ontologickou oblastí věcí a ontologickou oblastí myšlenek, idejí. Z toho je pro mě evidentní, že *radikální empirismus je pečlivě a důsledně dotazení pragmatických východisek do jejich konců*.

---

97 "... There is, I mean, no aboriginal stuff or quality of being, contrasted with that of which material objects are made, out of which our thoughts of them are made; but there is a function in experience which thoughts perform, and for the performance of which this quality of being is invoked. That function is knowing. 'Consciousness' is supposed necessary to explain the fact that things not only are, but get reported, are known. Whoever blots out the notion of consciousness from his list of first principles must still provide in some way for that function's being carried on..."

98 Ve svém patrně neznámějším textu *Empirismus a filozofie* myslí Sellars představuje svůj mýtus, v němž jazyk vnitřních epizod byl vykonstruován na základě jazyka vnějších objektů a událostí. Tímto mýtem se pokoušel konkurovat mýtu, který je dnes ještě stále běžný, byť stejně nedokazatelný, mýtu, že existuje nějaký epistemický vztah mezi vnitřními epizodami a mentalistickým jazykem, že mentalistický jazyk vyvěrá z nějakého základu uvnitř každého z nás. Celý esej Sellars zakončil slovy: „Užil jsem mýtu, abych zabil mýtus.“ [Sellars, 195]

James vychází přísně ze zkušenosti. Právě z toho, co — jak podle naturalistů, tak podle idealistů — vzniká až druhotně v průniku „vnějšího“ a „vnitřního“, přičemž první postulovali primárnost prvního a druhí primárnost druhého. James předpokládá *čistou zkušenost*. Cosi, co nemůžeme rozumně definovat ani jako vnější svět věcí, ani jako svět vnitřních „reprezentací“. *Čistá zkušenost* je chaosem, jehož jednotlivé části se teprve následně zařazují do příslušných kontextů. A v tomto okamžiku nám může být jasnější i důvod, proč James kladl již od osmdesátých let — zpočátku nepochopitelný — důraz na vztahovost *proudu myšlení*. Teprve v prožívání těchto kontextů ony původní nepostižitelné shluky zkušenosti spřesňují svůj význam a stávají se reflektovatelné.

„... Hádanka, jak je možné, že jeden identický pokoj může být na dvou místech, je ve své podstatě stejná jako hádanka, jak jeden identický bod může ležet na dvou přímkách. Může, jestliže je umístěn na jejich průsečíku; a stejně tak může být ‚čistá zkušenost‘ pokoje umístěna na průsečíku dvou procesů, které ji spojují se dvěma naprosto rozdílnými skupinami asociací, můžeme ji započítat dvakrát, pokaždé k jiné skupině, a přitom velmi nepřesně hovořit, jako by patřila na dvě různá místa, ačkoli po celý čas zůstává jedinou věcí...“ [James 1968, 173]<sup>99</sup>

V jedné skupině asociací je tento pokoj pouze „polem mého vědomí“, takový pokoj — pokud si to budu přát — mohu libovolně variovat, dokonce jej mohu zničit pouhou myšlenkou, ve druhém kontextu (ve druhé skupině asociací) je to pokoj „vnější reality“, který může být zničen zemětřesením nebo pracovní četou. Stejná *čistá zkušenost* se tak může stát součástí mé naprosto osobní historie a v ní to, co z původní *čisté zkušenosti* vzniklo, může být zničeno mrknutím oka, anebo se může stát součástí historie domu — záleží na kontextu. [James 1968, 173–174] „První“ pokoj je subjektivním reprezentujícím znakem pokoje „druhého“ — reprezentovaného. Ovšem subjektivita a objektivita jsou jen funkční vlastnosti, které jsou realizovány, když se v promluvě o pokoji prolínají dohromady oba kontexty.<sup>100</sup> [James 1968, 177] Dále v eseji *Existuje vědomí* odpovídá na několik námitek, které vyplývají z logiky novověkého myšlení. Nejohroživější z námitek zněla: Jak může mít ta samá věc naprosto rozdílné vlastnosti? Jako věc reálného světa je nějaký předmět tvrdý, těžký, červený, jako idea věci takové vlastnosti nemá! [James 1968, 179] Ke konci této části eseje poznamenává:

---

99 "... The puzzle how the one identical room can be in two places is at bottom just the puzzle of how one identical point can be on two lines. It can, if it be situated at their intersection; and similarly, if the 'pure experience' of the room were a place of intersection of two processes, which connected it with different groups of associates respectively, it could be counted twice over, as belonging to either group, and spoken loosely as existing in two places, although it could remain all the time a numerically single thing..."

100 Dalším kontextem, naprosto odlišným od osobní historie a od historie určitého domu, by byl kontext, který se bude utvářet při konstruování virtuální reality toho samého pokoje, jehož vlastnosti by ovlivnili všichni účastníci konstrukčního procesu. Zde by nemusela být vyřazena osobní historie ani historie domu, ale nakonec by záleželo na všech účastnících, jaká pravidla „pohybu“ v této hře kodifikují. Dřív nebo později by si porušení pravidel vyžádalo zavedení sankcí, protože kdokoli by pravidla porušil, rušil by zároveň realitu virtuální „skutečnosti“. Při zmnožení a rozšíření virtuální reality pro ty, kteří vstupují do této hry opožděně a bez možností srovnání s něčím vnějším této hře „na pokoj“, by jednou nemusela být virtuální realita odlišitelná od skutečnosti samotné. (Takto bychom také mohli přistupovat k pojetí konstrukce „objektivní reality“, kdy pravidla společně s přírodou určují i ti, kdo kodifikují významy nových slov a tím pozměňují významy slov starých.) Nechejme tuto vzrušující myšlenku jen letmo načrtnutou s tím, že i takovou situaci lze velmi snadno založit na iluzi čisté zkušenosti. Chci jí pouze naznačit snadnou kompatibilitu futuristických představ soudobých „kompjútrových“ intelektuálů s Jamesovou filozofií.

„... Mentální ohně jsou tím, co nebude pálit reálná polena; mentální voda nemusí (ale samozřejmě může) zahasit mentální oheň. Mentální nože mohou být ostré, ale nebudou řezat reálné dřevo. Mentální trojúhelníky mají hroty, ale ty nikoho nezraní. U „reálných“ věcí je tomu jinak, vždy z nich vycházejí důsledky; a tak reálné zkušenosti vyvstávají z prosetí mentálních zkušeností, věci z prosetí našich, ať už imaginárních či pravdivých, myšlenek o nich a srazí se v sobě jako pevná část celého zkušenostního chaosu, který je nazván fyzický svět...“ [James 1968, 181]<sup>101</sup>

Na téměř obdobnou otázku odpovídá James v eseji *Jak mohou dvě mysle poznávat jednu věc*. Otázka je pouze vyostřena: Jak může být to, co je vnímáno mou a vaší myslí, jedním, jak je to možné, že se nejedná o dvě různé myšlenky, dvě reprezentace jedné věci? [James 1968, 228–229] Jestliže je *čistá zkušenost* skutečně východiskem všeho a jestliže ta samá část *čisté zkušenosti* je východiskem pro všechny lidi, kteří čelí stejnému problému, jak může být tato část např. pro moji i mysl někoho druhého stejná?

Zpočátku James rekapituluje všechny předešlé eseje tohoto období, neboť musí nejprve ukázat, jak narůstá osobní proud myšlení a co to v jeho pojetí znamená „stát se vědomým“. Předpokládejme, že manipulujeme s tělesem a pozorujeme je — v tomto případě tužku. V každém nepatrném okamžiku se objevuje shluk nové, ještě nezařazené, čisté zkušenosti, ta se ale okamžitě stává uvědomovanou a již tvarovanou, protože se objeví i vztah přiřazení ke zkušenostem předešlým. Tuto první následuje zkušenost další, jež je opět ztvarována, a tak reflektována. A pak další a poté další. Tak se vytváří řetěz po sobě následujících zkušeností, které jsou provázány tím, že se nová vždy vztahuje k tomu, co bylo již prožito. To je vlastně podstata výše zmíněného procesu zařazování do kontextů. Když se určitá sekvence takového zřetězení zkušenosti ukáže vzdorovat mým fantaziím a rozmarům, pak je nabíledni, že bych měl z ní povstávající předmět považovat za věc fyzického světa, když se naopak mým rozmarům, náhlým myšlenkám, fantaziím podřizuje, pak je zřejmé, že je to má představa, myšlenka, idea. Uvědomění si (tužky na příklad) je věcí přiřazování, zařazování, přiměřenosti [appreciation], je něčím, co je k jednotě *čisté zkušenosti* přidáno. [James 1968, 229–230] A to je také princip, jak může stejná věc — *čistá zkušenost* – být stejnou startovní čarou pro dvě různé mysli. Jakmile se pero stane vědomou součástí mého osobního proudu myšlení nebo součástí cizího proudu, **není již čistou zkušeností**. Je věcí zkonstruovanou mnou či někým jiným, přičemž má věc se bude lišit od jeho věci, protože každá vznikla zařazením do odlišného kontextu. Jsou to rozdílné věci, byť výchozí bod byl pro mne i pro druhého identický – *čistá zkušenost*. [James 1968, 230–231]

Z předešlého je zřejmé, že uvnitř každého z nás procházejí obrovské pletence zřetězení zkušenosti, jakési křížující se komunikace, do jejichž směrů a zákrut — na základě různých druhů podobností — zařazujeme jednotlivé výseky *čisté zkušenosti*. Co však tvoří tyto rastry, skrze které proséváme *čistou zkušenost*?

Zde opět musíme sestoupit do Jamesova zázemí fyziologických výzkumů. James si ve svých *Principech*... a v jejich kratším zpracování *Psychologie*.

---

101 "... Mental fires is what won't burn real sticks; mental water is what won't necessarily (though of course it may) put out even a mental fire. Mental knives may be sharp, but they won't cut real wood. Mental triangles are pointed, but their points won't wound. With 'real' objects, on the contrary, consequences always accrue; and thus the real experiences get sifted from the mental ones, the things from our thoughts of them., fanciful or true, and precipitated together as the stable part of the whole experience-chaos, under the name of physical world..."

*Kratší verze (Psychology. Breifer Course) (1892)* všimá **dispozic** [habits], které se na fyziologické rovině projevují jako **dráha vykonání** [pathway of discharge] vedoucí mezi nervovými centry a které se zároveň projevují nějakým zvláštním, byť sebemenším, pozorovatelným výkonem. Tento „zákon“ dispozic, nabytých zvyků je tím, co je neodmyslitelné od *radikálního empirismu* a od pragmatického pohledu na svět. Nejde jen o behaviorální stránku celé záležitosti, ale o fakt intimity mezi organismem a jeho prostředím. Okolní tlak působí na organismus a ten — vybaven velmi citlivými aparáty — tlak zachycuje, mění na „informace“ a dále je vyšle ať krevním řečištěm či nervovým systémem k příslušným orgánům. Cf. [James 1968, 11] Ty jsou buď již vybaveny odpovědí na podnět, anebo je celý organismus stimulován k nějaké nové, doposud nezaznamenané reakci. Tlak k tvůrčímu vkladu je vnitřní výbavou veškeré živé přírody. Cf. [James 1968, 9] Již dříve nabytá schopnost reakce či reakce nová má vliv na chování organismu, popřípadě se jiným způsobem projevuje ve vnějším prostředí. To je v příhodnou chvíli opět testováno okolím, které následně „odpovídá“ organismu. V jistém smyslu není mezi prostředím a organismem přehrada, jakou mezi nimi díky své potřebě klasifikace vidíme. Moderní ekologie je nejbližší představě, která leží v centru pragmatismu — organismus a jeho prostředí jsou na sobě vzájemně, byť disproporčně, závislé části jednoho celku, mezi nimiž dochází ke „komunikaci“, k výměně „informací“.

Uvozovky jsou důležité, neboť slovo „informace“ nemá znamenat, že existuje nějaký most mezi sociokulturní, sémantickou informací a „informacemi“ genetickými a epigenetickými či smyslovými, který se (alespoň se tak zdá) snaží nalézt jako základní konstrukční prvek své nesubstanční evoluční ontologie Josef Šmajs (viz např. [Šmajs]). Mezi přírodou a člověkem, stejně jako mezi prostředím a ostatními organismy přece jenom leží určitá přehrada. Ta je vztyčena skutečností, že kdykoli organismus přijme „informace“ z okolí, musí je „interpretovat“. „Interpretace“ (nyní ne v úzkém sociokulturním pojetí „překlada“ mezi lidskými jazyky, nebo uvnitř jednoho jazyka) je vždy otázkou pokusu a omylu a následné reakce prostředí a opětného pokusu reagujícího na „odpověď“ okolí a opětné reakce prostředí atd. Tento řetězec není hermeneutickým kruhem, jaký se objevuje v mezilidské komunikaci, tento reaktivní vztah není vřazováním se do sémantiky lidského jazyka. Pojem „informace“, tak, jak ji chápe kybernetika, parazituje na pojetí informace tak, jak ji chápeme v mezilidské komunikaci. Díky identitě znaku a z ní vyplývajícího částečného překrývání významu „informace“ a informace se zdá, že je za ideálních okolností možné zjistit pravé významy znaků, kterými na nás působí vnější okolí. Ale do organismu — ať rostlinného, zvířecího či lidského — nejsou střetem se „skutečností“ vimplantovány významy, pouze se do něj „otiskují“ znaky. A příroda nám nikdy pozitivně nestvrdí, zda význam, který si podkládáme pod její „informaci“, je skutečně tím pravým významem. Přinejlepším — mohu-li si vypomoci jazykovým tropem — příroda „nebude mít nic proti tomu“, že za určitých okolností jednáme tak a tak, což bude pouze známkou, že jednáme vhodněji než dříve. To však *a priori* neznamená, že jsme pochopili, co nám Příroda „chtěla říci“, že jsme poznali Pravdu. Lidské „porozumění“ genetické či epigenetické „informací“, stejně jako „informací“ předávané vzruchem smyslových orgánů nebude nikdy porozuměním, ale vždy určitou „interpretací“, která může a nemusí být příčinou uspokojivého jednání člověka a uspokojivých odezev z okolí. Tato důležitá vsuvka naprosto konvenuje s přesvědčení klasických



i postanalytických pragmatiků, kteří mají za to, že to, čemu říkáme „svět“, „skutečnost“, „příroda“, „prostředí“ atd., je z velké části lidskou představou, byť během konstruování této představy lidé nejsou zcela svobodní.

Přesto tato „komunikace“ má jednu důležitou vlastnost. Organismy jsou skutečně velmi úzce spojeni se svým prostředím. Reagují na jeho rozměry a změny stejně jako ono reaguje na rozměry a přizpůsobení jejich. Vytvářejí dohromady (obrazně vyjádřeno) „jednu bytost“, která je nadaná schopností sebepřekonání, sebetvorby. Tento „umělecký“, autopoietický prvek Jamesovy ontologie o více jak půl století předběhl příbuzné Maturanovo a Varelyho pojetí. Pro Jamesovu filozofii je však důležitý také proto, že sice vychází z neurofyziologických výzkumů té doby, ale zároveň velmi těsně souvisí s Jamesovým rozhodnutím se pro „morální“, s jeho „skokem víry“, o němž jsme psali výše v části 2.3.3, kde jak jsme viděli, se rozhodl vsadit na jednotlivce, který může svými volbami přispět ke zlepšení světa. Každý organismus svým vkladem přispívá k nové podobě. Dokonce i ten organismus, který díky své nesprávné reakci strádá a nakonec hyne, neboť i on se „vepisuje“, byť z pohledu síly jeho „zápisu“ jen nepatrně, do tvářnosti prostředí.

Tato schopnost změny musí být v organismech vepsána již na úrovni jeho biologické výbavy. Dispozice / sklon k naplnění určité tendence je tím, co organismu umožňuje „ekonomizovat“ výdej své energie. „Vepsání“ sklonů probíhá na základě výše už zmíněných *drah vykonání*. Organismus na určitý podnět zareaguje určitým způsobem. Jestliže je reakce úspěšná, prohloubí se dráha nervového vzruchu, která byla odpovědná za vykonání právě proběhnuvší reakce, přičemž každá další reakce na stejné podráždění z okolí bude probíhat se stále zmenšujícím se kvantem energie nutné k jejímu vykonání.

Jestliže pragmatismus využívá vzhledu romantiků a spojuje člověka tak těsně s „objektivním“ světem, že mizí klasické rozštěpení na *subjektivní* a *objektivní* (v případě Jamese dokonce radikálně pomocí doktríny *čisté zkušenosti*), pak je tomu proto, že si biologie druhé poloviny 19. století začíná uvědomovat nerozpojitelné prolínání vnějšího a vnitřního, když sleduje, jak určitá vnitřní fyziologická změna (propojení nervových center nově vznikajícími *drahami*, které se při dalším stejném výkonu „prohlubují“) je nerozpletitelně doprovázena vnější pozorovatelnou změnou, úkonem, jednáním, a když je biologie na pochybách, zda rozdělení na „materiální“ a „duševní“ není jenom určitou utilitární redukcí, která umožnila vznik obou metafyzických krajností: „deterministického materialismu“, v němž nebylo prostoru pro lidskou svobodu a odpovědnost, a „absolutního idealismu“, v němž hmotné bylo jenom projekcí určitého stupně objektivace a sebepoznání absolutního ducha.<sup>102</sup> Pragmatisté se začnou ptát: Je změna na fyziologické bázi příčinou určité změny v bázi chování organismu, anebo naopak je vůle<sup>103</sup> k takovému chování příčinou fyziologické změny? A pakliže to nejsme schopni stanovit má smysl obě báze oddělovat? Skutečně existuje ontologická odlišnost mezi „materiálním“ a „psychickým“? Pomineme-li historii naší tradice,

---

102 Např. behavioristický přístup ve filozofii a psychologii byl pouze jednou z doktrín, která byla přehnaným naturalismem a materialismem zahrnuta do extrému. Ovšem pragmatismus měl asi tolik co dělat s klasickým behaviorismem jako postanalytický „relativismus“ se „zradou rozumu“ – spojovat pragmatismus s behaviorismem mohl jenom člověk, který si neuvědomil idealistické prostředí, z něhož pragmatismus povstal, a naopak spojovat jej s „nevědeckým“ idealismem znamená nevidět fundament vědy, který tvořil vždy jeho pevný základ.

103 Tato vůle nemusí být vázána přímo na daný organismus a už vůbec ne na jeho „uvědomění si“ této vůle, ale může být projevem onoho „celku“, tvořeném organismem a jeho prostředím.

máme skutečně nějaký jiný důvod je odlišovat než ten, že se prstu, dokonce i nervových synapsí můžeme dotknout a pozorovat je, zatímco dotknout se myšlenky, vůle, rozhodnutí a pozorovat je se nám nepodaří? Ale není v určitém jednání „zviditelněno“ rozhodnutí, nějaká myšlenka, není jednání stejným vrcholkem funkce „neviditelných“ sil jako je organismus pozorovatelným vrcholem obrovské funkce mnoha a mnoha vztahů ekologie? Poučení tímto se pragmatisté přestanou trápit rozdílem mezi vnějším a vnitřním, mezi fyzickým a duševním a začnou tvrdit, že se jedná pouze o klam našeho jazyka.

*Dispozice* jsou důležitou vlastností organického světa, která je umožněna *plastičností*. Cf. [James 1968, 10] Touto *plastičností* je míněna schopnost vytváření neuronálních spojení, které vždy vedou k nějaké pozorovatelné změně v organismu či v jeho chování. „Nejplastičtějším“ a také nejkřehčím orgánem organismů je mozek, na který nemohou přímo působit mechanické tlaky, prudké změny teploty či jiné síly, které působí na periferní části těla. Působí na něj pouze skrze krevní oběh a kořeny senzitivních nervů. Tato působení vytvářejí proudy, které se musejí „vylít“, dostat se ven, ustálit situaci nějakou momentální změnou. Jediným způsobem je, že se vzruch vydá skrze starou již známou cestu nervových spojů, a tím ji prohloubí, anebo vytvoří dráhu novou. Cf. [James 1968, 10–11]

Velmi jednoduché zvyky jsou mechanické a jsou často ovlivněny anatomickým podkladem. Čím jsou však *dispozice* komplexnější a komplikovanější, tím více jsou vytvářeny zřetězením nervových spojů, jež se postupně navzájem aktivují do té doby, než je ukončen poslední článek celého procesu, který se nakonec projeví pozorovatelnou změnou. Cf. [James 1968, 11] Tento proces je sice vybaven možností, vytvořit novou dráhu, což v důsledku znamená zareagovat jinak, než se reagovalo dosud, na druhou stranu však ona *plastičnost* v sobě skrývá velký sklon ke konzervatismu, protože modifikace jednání většinou vychází ze změn starých drah nikoli jejich rušením. Cf. [James 1968, 12]

Tato fyziologická rovina má svoji rovinu praktickou. *Zvyky, dispozice* zjednodušují náš pohyb — nejen fyzický, ale i mentální —, činí jej přiměřenějšími a odstraňují únavu. Ekonomizují naše jednání. Úspěšně nabitý a zažitý zvyk se stává nevědomým. Cf. [James 1968, 12] Zpětně si něco začínáme uvědomovat teprve ve chvíli, kdy něco neprobíhá tak, jak by mělo. Naopak pokud je vše vpořádku, pak je „ve zvykové akci pouhé smyslové vnímání dostatečným vedením a vyšší rovina mozku a mysli jsou přiměřeně osvobozeny“. Kombinace pohybů je podmíněna snadností, s níž mohou paralelně vedle sebe probíhat intelektuální procesy a procesy nevědomovaných pocitů. Cf. [James 1968, 13–15]

*Dispozice* tedy závisí na smyslových vjemech, **ale ne na vnímání smyslových vjemů**. To je důležité pro konstruování metafyziky pragmatismu: Vyčleňování smyslových vjemů a hledání jejich informační, epistemologické hodnoty, což bylo od novověku běžným procesem při pohledu na lidské poznání, považují pragmatisté za zásah do přirozenosti poznávacího procesu a za jeho pokřivení. Proto navrhují dívat se spíše na důsledky, které v organismu smyslové vjemy vyvolají, a proto také význam slov hledají v připsatelných důsledcích a popsatelem jednání organismů, které se pojí s užíváním daného slova. Tak je i klasický pragmatismus lingvizován, *jazyk* se vedle *zkušenosti* stává nejdůležitější součástí jeho metafyziky. Zároveň však nechává dostatečný prostor pro to, co nelze bezesbýtku převést do jazyka. Důraz na jazyk je skutečně nejdůležitější motivací tzv. *pragmatické metody*.

Lingvizace klasického pragmatismu byla pevně ukotvena v praxi, v konání. A dá se s jistou rezervou říci, že Peirce, James a Dewey předběhli nejen Quina, ale i Davidsona a Brandoma, neboť už i oni viděli, že se nemohou spokojit s pouze sémantickou teorií pravdy, ale musejí produkci tvrzení o skutečnosti podříditi konfrontaci s jednáním ostatních lidí či reakcí prostředí. Pro pragmatiky to nebyl takový problém, protože na rozdíl od logických pozitivistů a analytických filozofů nepodléhali *mýtu daného* ani *mýtu muzea*. Sellars a Quine museli v rámci analytické tradice tyto mýty nejdříve odhalit, definovat a nakonec učinit známými, aby se americká filozofie opět vrátila tam, odkud uhnula ze své cesty pod tlakem analytické filozofie, jež začala ve třicátých letech dobývat druhou stranu Atlantiku.

Klasičtí pragmatikové (díky Bainově pojetí, že přesvědčení jsou ve skutečnosti pravidla jednání) obešli marné snahy dostat se buď k privilegovaným mostům mezi pocitem a přesvědčením a nebo ke konstrukcím racionalistů, které měli odhalovat „pravou“ kostru světa. Již od počátku byli více inferencialisty a racionálními expresionisty, než je Robert Brandom ochoten uznat. (Viz [Brandom 2000b, 1–44]) Avšak cenou, kterou za to platí, je, že se jeho představitelé přes veškerou snahu přesně určit významy svých pojmů museli smířit s používáním dosti temného pojmu „*zkušenost*“, v němž se nezapře romantická inspirace. Znovu podotýkám, že jedním z hlavních záměrů této práce je snaha ukázat, že pragmatické zpracování romantického pojetí blízkosti člověka a přírody, je vzácným a důležitým doplněním inferencialismu, bez něhož by inferencialismus ztratil svoje zázemí a smysl.

Výše jsme viděli, že Jamesova *čistá zkušenost* je mimo jiné snahou přivést člověka, co nejblíže k poznávanému světu, spojit jej s ním, a tak jednou provždy vymazat rozdíl mezi „pravým“ a „nepravým světem“, mezi ontologickou oblastí subjektivního a objektivního atd. Jak však na základě *čisté zkušenosti* vzniká „*lidská*“ zkušenost a z ní poznání?

Pojem *zkušenost* James poté, co stvořil svoji *čistou zkušenost*, nijak přesně nedefinuje a místo o *zkušenosti* mluví spíše o zařazení výseku *čisté zkušenosti* do kontextů *proudu myšlení*. Přesto v této části užívám a budu užívat slovo „*zkušenost*“ jako interpretovanou, lidmi již zpracovanou a na své místo v *sériích* zařazenou *čistou zkušenost*, která tak přestala být „čistou“ zkušeností. *Zkušenost* tedy vzniká jako usouvztažnění, uspořádání, zařazení jednotlivých částí *čisté zkušenosti*. V jakém vztahu je *zkušenost* a *čistá zkušenost*, můžeme nahlédnout z úryvku kapitoly *Pragmatismus a Humanismus (Pragmatism and Humanism)* z knihy *Pragmatismus*. Zde se James vrací k tomu, co Schiller pojmenoval humanismem, a v souvislosti s tím tvrdí, že veškeré lidské poznání je závislé na člověku. Pokud pronásledujeme „nezávislou realitu“ a chceme ji uchopit, pak se dotýkáme něčeho zcela „němého“ a „prchavého“. Je to „pouhá ideální mez našich myslí“. Můžeme „to“ možná zahlédnout, ale nikdy uchopit. „... [C]o uchopíme je vždy nějaká náhražka, kterou předešlé lidské myšlení rozštěpilo a připravilo k naší spotřebě... ať na ni narazíme kdekoli, už je padělaná...“ [James 1968, 453]<sup>104</sup> Onou „nezávislou realitou“ má James na mysli výsek *čisté zkušenosti*, kterou ani nemůžeme vnímat, protože vnímat něco můžeme jen ve vztahu k ostatním zkušenostem. Takovéto zřetězení si ale vyžaduje již interpretaci, zařazení do *sérií*. Proto je *zkušenost* vždy již padělanou *čistou zkušeností*. Můžeme zde cítit podobnost mezi Kantovým rozvažováním a

---

104 "...[W]hat we grasp is always some substitute for it, which previous human thinking has peptonized and cooked for our consumption... wherever we find it, it has been already faked..."

Jamesovým zařazováním do *sérií* — ovšem s jedním důležitým *rozdílem!* Kantovské apriorní kategorie James nijak nedefinuje ani o nich nemá tendenci mluvit. Mluví o *sériích*, tedy o logických, matematických, sémantických systémech následností a souvislostí, které se vytvářejí v lidské zkušenosti, které mají svoji historii, nejsou apriorní, jsou praktické. Je to názor velmi podobný tomu, který o čtyřicet let později zformuluje Lorenz, když kantovské *a priori* začne považovat za fylogenetické *a posteriori*, tedy za zkušenost nastřádanou a geneticky, epigeneticky a kulturně fixovanou historickým vývojem druhu. I u Jamese byly jeho série ustanoveny na základě jejich úspěšných aplikací a každý další úspěch jen posiloval jejich fixování jako u všech ostatních *dispozic*. *Série*, naše logické, sémantické systémy jsou *dispozicemi*, *zvyky*, *pravidly nakládání*.

Důležité je také podotknout, že se James nikdy nepídí po podstatě vždy spíše předpokládané *čisté zkušenosti*. Stejně jako *věc o sobě* i ji nemůžeme poznat, nevrací se proto k Hegelovu způsobu překročení hranice mezi *věcí o sobě* a *věcí pro nás* pomocí pojetí rozvíjení a sebepoznání absolutního ducha a nemá ani tendenci *čistou zkušenost* učinit přijatelnou pro materialistické zázemí tehdejších věd, jak se o to pokoušeli Avenarius a Mach. Ostatně čistá zkušenost je něco tak malého a zároveň neuvědomovaného do té doby, než přestane být čistou zkušeností a stane se součástí našeho lidského poznání, že o ní nemá smyslu mluvit. Plní pouze funkci jakéhosi *mateřského láku*, jehož *předpoklad* (tzn. *metafyzika sekundárního* — viz níže) *vyslovuje přesvědčení, že člověk není oddělen od vnějšího světa nepřekročitelnou propastí novověké epistemologie, že žije v něm a s ním*. Čistá zkušenost je kladena jako *metafyzický předpoklad* „na počátek“, a vše, co uchopujeme, je už naší interpretací. Právě řečené je dobré mít stále na paměti, neboť se to může stát příhodným antidotem ve chvíli, kdy budeme mít tendenci — podobně jako Robert Brandom — obviňovat klasické pragmatiky z toho, že podléhali mýtu daného, že hledali pod jazykovým zpracováním pravdu věcí.

V části knihy *Principy... nazvané Pociťování tendencí (Feeling of Tendency)*, která je součástí kapitoly *Proud myšlení (The Stream of Thought)*, se James nejdůsledněji ze všech svých prací věnuje definování toho, co znamená *proud myšlení* a co bychom klidně mohli nazvat *proudem zkušenosti* (nikoli již *čisté*). Už na několika místech této jamesovské kapitoly jsem uvedl, že podstatou jeho proudu myšlení je *kontinuita* proudu. Centrum proudu je obklopeno lemy [fringes] nepřeborného množství zkušeností, jejichž vzájemné vztahy vytvářejí kontinuitu. *Proud myšlení* se odvíjí ve struktuře, která se utváří skrze historii jeho vlastního proudění a do které je každý nový „poznatek“ pasován. Bohatost a rozvětvenost struktury si uvědomíme tehdy, když dáváme dobrý pozor na zpočátku nevnímané vztahy mezi jednotlivými zkušenostmi. Podle Jamese často jen cítíme, že zkušenost máme interpretovat tak a tak, protože si nedokážeme zcela uvědomit rozvětvení vztahů mezi novou zkušeností a zkušenostmi staršími. Pociťujeme *tendence, sklony našeho proudu myšlení, sklony předešlé zkušenosti*.

James podporuje přesvědčení, že proud myšlení vytváří svojí historií „stavbu“, která má své zákonitosti, rozbořením situace, v níž si nemůžeme vzpomenout na něčí jméno. Zdá se, že v tu chvíli nám něco chybí. Pociťujeme absenci. Ale abychom si nepřítomnost mohli vůbec uvědomit, musí existovat celek „stavby“, jehož zapomenutá část je konstelací zbylého vyžadována. Je-li nám napovídáno nesprávné jméno, poznáme to, protože ono jméno můžeme „poměřovat“ s *trhlinou* (definovanou např. počtem slabik, slovním rytmem, asociacemi, které jméno vzbuzuje atd.). „[T]rhлина po jednom slově není

pociťována jako trhlina po druhém.“ [James 1968, 43]<sup>105</sup> Za každou částí zkušenosti, která může být zapomenuta, existuje obrovská „stavba“ zkušeností, které mají svoji strukturu, které jí vytvářejí prostor na naší mapě poznání, a které ji tak připomínají. Je to velmi podobné gramatickému místu ve wittgensteinovské jazykové hře. I zde nějakému slovu předchází „stavba“, na pozadí které ono slovo dostává význam, význam je definován tímto místem. Cf. [Wittgenstein 1998, § 257] A ztratí-li se slovo, je-li zapomenuto, místo zůstává a toto slovo připomíná.

Podobně se to má i s James-Langeho teorií emocí, která — zjednodušeně — říká: „Nepláčeme, protože jsme smutní, ale naopak jsme smutní, protože pláčeme“. Tato teorie byla dost často vykládána v duchu primitivního materialismu, kdy se emoce vysvětlovala jako záležitost podmíněná hmotou (fyzickým stavem — pláčem). To je samozřejmě naprostý nesmysl. Výše jsme se už zmínili o tom, že pragmatismus neviděl jako účelné odlišovat „materiální“ a „duševní“. Ale tato materialistická interpretace je zavádějící z daleko závažnějšího důvodu — naprosto se totiž minula s podstatou celé teorie. Mounce situaci přesně shrnuje, když říká, že se James se ve své teorii „pokouší vyjádřit, co *konstituuje* emoci jako smutek“.

„... Jestliže se vypláчете ze smutku poté, co obdržíte špatné zprávy, v čem spočívá smutek? Je něčím, co je přidáno k vašemu obdržení špatné zprávy a co pláče? James má za to, že to tak nemusí být... Jste smutní *kvůli* něčemu. To znamená, že emoce je propletena s přesvědčeními. Zde není žádné přesné odlišení mezi rozumem a pocitem. Tak můžeme změnit něčí emoci, když dotyčnému poskytneme důvod si myslet, že se mylí ve svých přesvědčeních...“ [Mounce, 79]<sup>106</sup>

Emoce a přesvědčení nerozpletitelně splývají, emoce určují přesvědčení a naopak. Když James charakterizoval slovo „myšlení“ jako „vyjádření jakékoli formy vědomí“ (cf. [James 1968, 22]), nesnažil se po vzoru novověkých filozofických empiriků sjednotit fenomenální stavy se stavy intencionálními, dojmy s ideami. Motivace k tomuto kroku nebyla motivace novověké epistemologie — najít nezpochybnitelný most mezi smyslovým vjemem a naším přesvědčením o něm. James chtěl tímto terminologickým tahem podpořit blízkost emoce (nikoli čistých pocitů) a přesvědčení. Emoce a přesvědčení konstituují další emoce a přesvědčení. Z některých pasáží Jamesových textů se dokonce zdá, že emoce jsou jakýmsi zkratkami sledu přesvědčení ve chvíli, kdy si jejich složitost a provázanost nejsme schopni uvědomit, jelikož nejsme schopni naráz si uvědomit a zhodnotit nepočítatelné množství vztahů.

Výše jsme se zmínili o důležité vlastnosti *selektivnosti proudu* (2.3.1). Ta spočívá v tom, že aktuální potřeby (zde opět vidíme propojení mezi myšlením a praxí) pozměňují ohnisko naší pozornosti a směřují ho k pouze určité části *proudu*. Ve sledu a křížování se jednotlivých „kvant“ *proudu* je vybrána určitá část, jež se zpředměňuje — stává se *podstatnou částí* či sledem *podstatných částí*. Původní strukturální vztahovost, která vytváří stavbu *proudu* se mění v nějaký pojmenovatelný „jev“ či „objekt“ či „vlastnost“, zbytek *proudu* je

---

105 "... [T]he gap of one word does not feel like the gap of another..."

106 "... If you weep out of sadness at receiving bad news, wherein does the sadness consist? Is it something in addition to your receiving the news and weeping? James's point is that it need not be... You are sad about something. This means that emotions are interwoven with beliefs. Here there is no sharp division between reason and feeling. Thus you can alter a person's emotions by giving him reason to think that he is mistaken in his belief..."

vnímán (je-li vůbec) pouze jako příslušný kontext, téměř nepodstatné okolí. Jen emoce a nejasně formulovaná tušení nám naznačují, jakými směry a k jakým cílům se zřetězení vztahů rozbíhají od takto vyčleněných *podstatných částí*. *Podstatné části* uchvacují naši pozornost, jsou strategickými body, z něhož nás na úspěch orientovaný styl myšlení může vytěžit nejvíce. Tak jsme vedeni k tomu, že za skutečně existující považujeme ony zpředmětnělé *podstatné části*. Zjednodušíme si tak situaci. Z nepřeborných množství vztahů, jehož strukturu nejasně pocítujeme, ale nejsme ji nikdy schopni učinit zcela vědomou, si myšlení podle svých aktuálních potřeb vybírá sérii *podstatných částí* — „jevů“, „objektů“, „vlastností“ — z nich pak vytváří stavbu našeho poznání.

Jestliže podle Jamese můžeme něco nazývat *zdravým rozumem [common sense]*, pak je to jistě tato schopnost ulpívat na *podstatných částech*, které už od dávných dob vyčleňovali naši předkové z proudu myšlení proto, že se jim takové jednání dlouhodobě vyplácelo. Cf. [James 1968, 420] V textu *Pragmatismus* o vzniku našich poznávacích schopností — v podstatě o vzniku toho, co nazýváme „racionalita“ — James píše:

„... Nové pravdy jsou tak výsledkem nových zkušeností a starých pravd a jejich vzájemných kombinací... Je možné, že naši předkové v určitých okamžicích zcela náhodou narazili na způsoby myšlení, které v podstatě nemusely být objeveny. Ale jakmile se tak jednou stalo, předávání těchto způsobů již pokračovalo...“

[James 1968, 419]<sup>107</sup>

I lidská mysl vykazuje sklon „razit si tunely“ pro předem vyzkoušené a osvědčené cesty myšlení. Odmalička jsme učeni odlišit stůl od lavice a obé od místnosti, ve které se nacházejí. Činíme tak proto, že je to pro nás nesmírně výhodné a navíc takové zacházení s naší zkušeností je vyžadováno i ostatními. Vše se v našem okolí rozpadá na jednotlivé „věci“, na jejich „vlastnosti“, na „děje“, které mohou způsobovat. Je pro nás velmi složité si uvědomit, že lavice je těžko definovatelná bez vztahů, které ji připínají k nesmírnému množství jiných „věcí“ — stolu, lžici, talíři, lidské schopnosti sedět a výhodnosti této schopnosti pro nesmírné množství činností, které člověk vykonává, ke všem různým „prostorům“, v nichž se lavice může nacházet atd. atd. Vše je v naší *zkušenosti* spojeno s neobejmutelným počtem „věcí“, „jevů“, „vlastností“, přičemž ještě musíme mít na paměti, že ony „věci“, „jevy“, „vlastnosti“ (a to je důvod, proč je v posledních odstavcích důsledně uzavírám do uvozovek) jsou jen konglomeráty dalších vztahů.

Dispozice lidské mysli, splývající dnes se *zdravým rozumem*, jsou velmi efektivními nástroji pro přežití a pro uspořádání *čisté zkušenosti*. Bereme-li je však za základ, nevnímáme-li masu emocí, těžko formulovatelných tušení, nálad, které se v každém okamžiku kupí za sebejednodušší propozicí a které se odkazují k oblastem, jež *zdravý rozum* není schopen pojmut, pak se stávají nebezpečné tím, že nás uzavírají do světa *podstatných částí*. Jasně vymezené a definované hranice *pevných (podstatných) částí* jsou tedy pro naše myšlení účelné, ale vedou nás k představě světa jako obrovského *domu složeného z velkého množství cihel*.

---

107 "... New truths thus are resultant of new experience and of old truths combined and mutually modifying one another... Our ancestors may at certain moments have struck into ways of thinking which they might conceivably not have found. But once they did so, and after the fact, the inheritance continues..."

To je důvod, proč ve svých pozdějších textech James tak důsledně vychází z osobního proudu vědomí. Ukazuje, že jeho faktickým podložím je právě *čistá zkušenost*, jejíž zpočátku jediná vlastnost je *kontinuita*. Všechny prožitky přecházejí jeden v druhý, prolínají se, dotýkají. Vztah mnohých z nich je dán pouze na podkladě následnosti (vzpomeňme na ticho, které protne zahřmění (viz [James 1968, 34]), jiné k sobě poutá nějaká kategorie pevnějšího vztahu, které lidé vymezili, např.: věc, odlišnost, identita, kauzalita, rody, jeden prostor (to jsou podle Jamese některé ze základních kategorií, které v dávné historii vyčlenili z *čisté zkušenosti* naši předkové, které se staly nejběžnějšími nástroji při rozčleňování, pořádání a zkoumání naší zkušenosti a které se tak staly nástroji *zdravého rozumu*. Cf. [James 1968, 421])

Základní charakteristikou této počáteční fáze myšlení je absence diskontinuity. Ovšem okamžitě po dostavení se této přímé *zkušenosti* následuje proces nacházení identity v podobném, vyčleňování odlišností, hledání příčin a následků, vykazování stejných vlastností v rozdílných stupních, vytváření rodů, druhů, typů, vytváření představy nutných a nahodilých vlastností, odlišování představovaného a skutečného. Cf. [James 1968, 197–199] Zkrátka proces uplatnění *zdravého rozumu*, toho nejkonzervativnějšího a nejúspěšnějšího v nás, toho, co se předává od nepaměti z generace na generaci. S tímto rozkouskáváním však okamžitě šlo ruku v ruce odlišení *poznávajícího* od *poznávaného*. Cf. [James 1968, 199] To, co je původně naprostou jednotou, je náhle rozštěpeno a vzniká problém, jak tyto dvě oblasti spojit. Zde se objevuje přesně ten „prostor“, do kterého bylo tradičními náboženstvími a později právě se zrodivší filozofií vsouvána představa „*pravého světa*“, který poznávající může poznat jedině tehdy, když uvidí Pravdu, a do kterého o mnoho set let později byla vsunuta představa *propasti* mezi *subjektem a objektem* poznání, jež může být překročena jedině s pomocí Boha.

Ve všech dobách bylo nutné nějak spojit rozpojené. Vedle teorií *zdravého rozumu*, které věřili, že člověk propast může překlenout svým sebezpřekonávajícím skokem, se objevily teorie *reprezentační*, které měly za to, že mentální *reprezentace* jsou zdárným prostředníkem mezi subjektem a objektem poznání, a teorie transcendentalistické, kterým se zdálo, že koneční poznávající tuto propast nepřeklenou bez pomoci vnějšího řádu, který je rozum schopen poznat sám ze sebe, nikoli na základě *zkušenosti*. Cf. [James 1968, 199] Celý tento problém, který v novověku vyvrcholil v nové — doposud ještě nepřekonané formě — by neexistoval, kdyby nedošlo k umělému oddělení *poznávajícího* od *poznávaného*. Převážnou část eseje *Svět čisté zkušenosti (A World of Pure Experience)* James věnuje dvěma věcem:

1. ukazuje, jak z tzv. *spojujících [conjunctive] vztahů* zapojením racionality (tedy určitého, zděděného a dále vylepšovaného způsobů pořádání „kvazi-chaosu“) vznikají *vztahy kognitivní* a
2. ukazuje, že vycházejí až ze *zkušenosti*, která je již uspořádána do logických, sémantických, matematických vztahů, v nichž se vyčleňuje jedna výrazná série — poznávající — ze série druhé — poznávané — a v nichž tak vzniká ona nepřekročitelná propast, *je jeden z největších omylů myšlení*. Cf. [James 1968, 200–214]

Kritériem pro to, zda je nějaký vztah *kognitivním*, je podle Jamese (stejně jako podle postanalytických filozofů a nejen jich) akt uznání příslušným společenstvím. Člověk se svou snahou poznávat svět propojuje skrze intersubjektivní síť vztahů s ostatními lidmi. James ono uznání dokumentuje

příkladem se „Síní slávy“: Když se jej někdo zeptá na konkrétní „Sín slávy“ v Cambridgi, pak bude svoji odpověď řídit tím, jaké představy o „Síní slávy“ má. Jestliže nebude schopen říci o ní nic bližšího, o její historii, o jejím umístění, o její funkci, popřípadě nebude schopen tazajícího k ní dovést, pak je zcela logické, že ostatní odmítnou připustit, že má na mysli skutečně onu „Sín slávy“, o kterou nyní jde. Odmítnou připustit, že by vztahy, které utvářejí jeho představu toho, co je cambridgeská „Sín slávy“, byly *kognitivní*. Jestliže naopak bude schopen dovést druhého k „Síní“, popřípadě popsat, kde se nachází, říci mu něco o historii a současném užívání, pak jsou ostatními a vlastně i mnou (protože i já konfrontuji své představy s reakcemi druhých), ony vztahy za *kognitivní* uznány. Cf. [James 1968, 200–201]

Opět je zde zdůrazněn fakt, že neporovnáváme naše poznání se „skutečností“, nýbrž s důsledky, které naše představy, přesvědčení s sebou nesou ve sdíleném světě. *Čistá zkušenost*, jak jsem již několikrát podotkl, je Jamesovým *zakládajícím mýtem*. Avšak *mýtem*, který nám umožňuje — na rozdíl od mýtu *přirozeného realismu* či *realismu zdravého rozumu* — budovat společný vnější svět pouze na základě našich prožitků, na základě naší zkušenosti — tedy toho jediného, co skutečně máme. Tento námi zbudovaný svět na druhou stranu, stejně jako svět zmíněných dvou konkurenčních *mýtů*, nepodléhá naší svévoli, neboť nám klade odpor. Jestliže se domluvíme, že vyskočíme z nejvyššího patra mrakodrapu a nic se nám nestane, naše následná vlastní zkušenost či zkušenost pozorování sebevrahů nás přesvědčí, že jsme se vydali špatnou cestou. Navíc nám takto zbudovaný společný svět umožňuje, abychom jej vnímali jako jednu stranu zkušenosti, která je neodmyslitelně vázána na stranu druhou — na *praxi* vytváření společného světa a neustálého ověřování našich přesvědčení.

Všimněme si jedné důležité věci. James mnohokrát upozorňuje, že lidské nástroje *zdravého rozumu* nemusejí vůbec odpovídat skutečnosti. Pouze se ukázalo, že jsou užitečné, neboť nám s naší *zkušeností* umožňují naložit tak, že jsme schopni vyřešit většinu svých problémů. Například v jedné z důležitých kapitol knihy *Principů... Nutné pravdy a vlivy zkušenosti*, kde se James zabývá poznáním, píše<sup>108</sup>:

„...Proč by zkrátka [původní části vědomí, smyslové vjemy, čas, prostor, podobnost, odlišnost a další vztahy] nemohly být pouhé idiosyncrasie, spontánní variace, umožňující se štěstím (těch, kteří přežili) poznání objektů (to znamená, že nás řídí při zacházení s nimi) bez toho, aby byly v nějakém myslitelném smyslu bezprostředně odvozeny?...“

[James 1968, 86]<sup>109</sup>

„... Existují ideální<sup>110</sup> a vnitřní vztahy mezi objekty našeho myšlení [tedy objekty vzniklé zpracování čisté zkušenosti, RŠ], které nemohou být v žádném myslitelném smyslu interpretovány jako reprodukce řádu vnější zkušenosti...“ [James 1968, 93]<sup>111</sup>

---

108 Upozorňuji, že tento text je napsán v prvním období, kdy James ještě lavíroval mezi představou čisté zkušenosti a dualistickým pohledem, proto se zde vyskytnou formulace, které by se po roce 1904 v jeho textech nevyskytly – např.: „z vnějšku přicházející dojmy“ nebo „... že korespondují s realitou“ či „všechny elementy vědomí jsou subjektivními duplikáty vnějších objektů“. Nicméně posuny, kterými Jamesovo myšlení prošlo, nemělo vliv na rys, o který nám nyní jde.

109 "... Why may they [original elements of consciousness, sensation, time, space, resemblance, difference, and other relatins] not in short, be pure idiosyncrasies, spontaneous variation, fitted by good luck (those of them which have survived) to take cognizance of objects (that is, to steer us in our active dealings with them), without being in any intelligible sense immediate derivatives from them?

110 Na tomto místě mějme na paměti, že slovo „ideální“ neznamená „korespondující se skutečností, s pravým světem“, nýbrž „nejvíce výhodný“.



I věda samotná vlastně spočívá na neustálém a důsledném podřízení počátečního chaosu *zkušenosti* ideálním systémům, *sériím*, které vznikly v hlavách našich a našich předchůdců. (Viz [James 1968, 113].) Stejně motivy nacházíme i v knize *Pragmatismus*, která byla napsána o sedmáct let později. (Viz např. [James 1968, 420] a [James 1968, 425].) Všechna zmíněná místa jinými slovy, přesto souhlasně ukazují k jednomu cíli: To, jak se nám svět jeví, je dáno tím, jakou tabulku jsme uplatnili na zpracování materiálu, který se nám odvíjí v naší *čisté zkušenosti*.

Může se zdát, že Jamesova představa nám předkládá problém tzv. třetího dogmatu empiricismu, jak jej ve svých pracích demaskoval a odmítal Davidson (viz především [Davidson 1984, 183–198]). Opravdu, *čistá zkušenost* může být vnímána jako *empirický obsah* a Jamesovy *série* jako *pojmová schémata*. Rozdíl je pouze v jediném, a to v tom, že Davidsonova kritika míří, jako i v jiných problémech, na nějaký přímo určitelný vztah mezi prožitkem a přesvědčením. Míří, jak jsem ostatně viděli v předešlé části, na představu, že existuje nějaká možnost, jak vystoupit z našeho těla a na něm nezávisle pozorovat, jak na naše tělo okolí působí. To je však něco, co v Jamesově představě není. *Čistá zkušenost je mýtus* a James se nikde nesnaží najít korelaci mezi *čistým pocitem* a *přesvědčením*, je pouze přesvědčen, že pocity nějak kauzálně ovlivňují naše přesvědčení.

Proto tedy tvrzení, že *poznání o* musí pouze vyjasnit a precizovat podstatu, kterou prožíváme v *poznání na základě obeznámenosti*, **není tvrzením klasických pragmatiků**. Je to úhel pohledu, z něhož svět nahlíží *zdravý rozum*, jehož významným představitelem byl Bertrand Russell. Pro klasické pragmatiky je však *poznání o* výhodným „nástrojem“ a výtvar, jež pomocí něho ukujeme, se může (má-li štěstí), ale také vůbec nemusí shodovat s tím, co se nejasně odehrává uvnitř jednotlivé mysli. Podstatné pro *poznání o* je, že se náš sdílený svět, a tedy garant našeho poznání a pravdy, vytváří uvnitř naší komunikace. Žádná úzká korelace, žádný silný vztah mezi vnitřním a vnějším, který jednou poznáme a navždy už pak bude stejný, **neexistuje**.

To je zcela kompatibilní názor s názorem postanalytiků, kteří v *poznání o* (jinými slovy v *jazyce* či ve *slovnících* atd.) vidí to podstatné pro lidskou poznávací aktivitu. Jedině, co lze formulovat, je možné považovat za poznání. Takové poznání je na jedné straně konfrontováno s tím, jak svět „odpovídá“ na naše uplatňovaná přesvědčení, a na straně druhé je konfrontovaná s *hrou poskytování a vyžadování důvodů* pro naše tvrzení. Postanalytikové přikládají velký důraz především druhému typu konfrontace, k intersubjektivním vztahům, jež určují, co je a co není poznáním. Brandom je myslitelem, který převzal od svého učitele Sellarse důraz na hru poskytování a vyžadování důvodů a snad nejvíce objasnil její inferencialistický a normativní charakter. Výše jsme viděli, že identické důrazy a motivy můžeme nalézt i v Jamesovi. V jeho díle je také *poznání o* nejpodstatnější složkou lidské racionality a i ono vyžaduje hru na poskytování a vyžadování důvodů, neboť je to příslušné společenství, kdo uzná nebo neuzná něčí vztahy, které formují nějaká přesvědčení, za vztahy *kognitivní* (a tedy za *poznání o*). Jedná se tedy o stejnou myšlenkou, která je jen jiným způsobem formulována.

---

111 "...There are then ideal and inward relations amongst the objects of our thought which can in no intelligible sense whatever be interpreted as reproductions of the order of outer experience..."

Přesto mezi klasickými a postanalytickými pragmatiky existuje jeden velký rozdíl. V metafyzice postanalytických filozofů (i oni mají své zakládající *mýty*, svoji metafyziku) nenajdeme žádné pojetí toho, co vstupuje do jazyka zvenčí a mění jej, co obnovuje či přizpůsobuje slovníky. Naopak pojem *zkušenost* postupně opouští s tím, že je to velmi nejasný termín, popřípadě jej ztotožňují s empirickým pojetím „pocitu“ či „smyslového obsahu“. A poté jim zůstává pouze jazyk, který se „nějak“ obohacuje, „nějak“ vyvíjí. Co není možné převést do jazyka, z jejich pojetí vypadá, považují to za temné, neracionální, neuchopitelné. Samozřejmě, že si jsou vědomi nedostatku svého východiska, jazyk je vždy obklopen onou nejasnou *zkušeností* a *praxí*, která je s ní úzce spojena.

Nesouvislosti svého přístupu řeší velmi rozporuplným způsobem. To se v poslední části své práce pokusím dokumentovat především na díle Richarda Rortyho a na několika příkladech z textů Donalda Davidsona. Jamese a klasické pragmatiky obecně (pominu-li pro tuto chvíli Peirce, u něhož si nejsem tolik jistý) odlišuje od — na jazyk až příliš se orientujících — postanalytiků to, co jsem nazval „romantické dědictví“ a co považuji za velmi důležité, jelikož klasickým pragmatikům právě ono zabránilo podlehnout procesu, který jsem výše nazval „ústup do jazyka“.

### 2.3.7 Jamesovo poučené romantické dědictví

Sousloví „romantické dědictví“ bude zřejmější, jakmile si vyjasníme, co pro nás v romantické tradici je tím nejhlavnějším momentem. Vedle vědomí lidské moci radikálně změnit stávající styl uvažování, které se jako ohromná vlna rozlila celou Evropou po zpočátku úspěšné Velké francouzské revoluci, je zde ještě jeden důležitý moment, který je podle mého názoru daleko důležitější a slouží jako základ pro moment první. Je jím nejasné vědomí sounáležitosti, lépe snad neodloučenosti mezi jednotlivcem a světem. Právě vědomí neodloučenosti člověku umožňuje, aby se mohl vytrhnout z prostředí, ve kterém žije a sledovat nejasný, vždy jen temně pociťovaný „ideál“, k němuž ho inspirovalo spojení se světem, s univerzem, s celkem. Tato návěští, která nás mohou vést až ke vzdoru a ke kolektivní násilné akci (často utopené v krvi), jsou velkou hybnou silou, protože nás nevztahují pouze ke konkrétní kultuře. „Struktury“ dané kultury nás obestupují a prostupují tak, že jsme často — ponechání sami sobě — vůči ní bezbranní, jelikož nám chybí cizí pozadí, vůči němuž bychom porovnávali sebe i společnost. Z toho důvodu je vztah k těžko specifikovatelnému celku velmi důležitou a niternou záležitostí. Je zdrojem vnitřní síly, jež nám pomůže vzdorovat tomu, co je běžné a obvyklé v okamžicích, kdy ono „běžné a obvyklé“ přestává propojovat komunitu, v níž žijeme.

Russell Goodman ve své knize *Americká filozofie a romantická tradice (American Philosophy and the Romantic Tradition) (1990)* stopuje prvky romantismu klasického pragmatismu přes vliv Emersonův až k anglickým Jezerním básníkům — Wordsworthovi a Coleridgovi. V názvu této části jsem použil slovo „poučený“ (romantismus), protože je dobré mít na paměti jistý konzervativní prvek, který v sobě měli — na rozdíl od svých následovníků — zakladatelé anglického romantismu. Díky němu se velmi brzy stali kritickými

k událostem, které se děly na konci 18. století ve Francii, a přes svoji romantickou víru nepodléhali volání násilí. A stejnou rezervovanost k násilí a k revolucím můžeme pozorovat u klasických pragmatistů. Jejich cílem není násilný zvrat, nýbrž evoluce. Ovšem evoluce inspirovaná novými neotřelými nápady, novými přístupy k řešení problémů, novými ideály a utopiemi. Neotřelé nápady nepřicházejí z nepochopitelného vzduchoprázdna prostoru dosud užívaného jazyka či slovníků, tedy z míst, které bychom mohli považovat za prostor racionality, jak by se — hnáni svojí touhou po konzistentnosti — domnívali ti, již „ustoupili do jazyka“, nýbrž z vnitřního života, který propojuje jednotlivce hlouběji nejen s jeho společenstvím, ve kterém žije, ale také s celkem světa. A teprve v tomto spojení může jednatel nacházet odstup od toho, co zná, teprve v tomto spojení může být inspirován, může být posednut novými vizemi.

V romantickém pohledu na svět člověk nabírá plnosti a zároveň jedinečnosti ve svém vztahu k nekonečnosti univerza. Setkává se s něčím, co je v jistém smyslu známé, a přesto ve svém celku naprosto *cizí*. Hledání tohoto *cizího*, je hledáním inspiračního momentu k něčemu novému, je hlavním motivem zmíněného stavu neodloučenosti mezi „já“ a „světem“. Proto jde Wordsworthovi především o to nalézt v obyčejném neobyčejné, hledá *přirozené nadpřirozeno* [natural supernaturalism]. U něho se již nejedná o snahu vytrhnout recipienta poezie z divokosti přírody a podat mu její ideální, věkem prověřenou, krásnou podstatu, jež se zračila v klasicistním pojetí "krásné přírody (přirozenosti)" [la belle natura]. Momenty *cizího* můžeme nalézt již v těch nejranějších Wordsworthových básních. Objevují se v nich sešerelá hornatá území, pruhy světél západu linoucí se pod klenbou nízkých mračen, bouřný vítr šlehající tvář, tíživé ticho, umírající žebrák atd. Ale důraz na celek, na fakt, že člověk není opuštěný, neboť ono *cizí* je zároveň *blízké (známé)* je příčinou, proč jsou zmíněné momenty téměř okamžitě vyrovnány jakousi univerzální moudrostí, klidnými vše-pronikajícími pocity — sounáležitostí, pochopením, východem slunce, důvěrně známými místy, ptákem, jenž uzobává ze zbytku jídla umírajícího žebráka. (Cf. [Bloom 2000a, 261–265].) Ve Wordsworthově díle nenalezneme prvek onoho zoufalého titánství, které se později stalo jedním z rozpoznávacích znaků romantismu. Ovšem o tomto romantismu, který by bylo možné spojit spíše s Byronem, Shellym či Lermontovem a s jejich soupeřícími prostředí tehdejších společností, zde řeč není.

V romantismu jezerních básníků cítíme vliv mystické tradice — ať už křesťanské nebo kabalistické či gnostické. Namátkou: Blake, Milton, Luria, sv. Jan od Kříže, Böhme, Eckhart, raná křesťanská a židovská gnóze. A Plótinos, samozřejmě. Tedy všechny směry v dějinách lidského myšlení, které pracovaly s pojetím sjednocení člověka s univerzem na základě pohroužení se do sebe. Wordsworthovu často vysmívanou teorii „přirozeného jazyka“ [the real language of nature] můžeme považovat za proces velmi podobný plótinovskému výstupu duše „na úroveň božského nahlížení“. [Hadot, 14]. „Přirozenost“ jazyka je zkoumána před tribunálem, jenž sídlí uvnitř jedince. Wordsworth nestanovuje žádné objektivní, teoretické zásady, po jejichž uplatnění můžeme identifikovat některá slova jako dostatečně „přirozená“ a jiná jako „nepřirozená“. Abrams shrnuje Wordsworthův pohled na „přirozený jazyk“ přibližně takto: není jazykem básníků, nýbrž celého lidstva; je to řeč prvních bardů, kteří psali v souladu s přírodou (univerzem), s pocity jí (jím) vyvolanými; tento jazyk je instinktivním a spontánním přelitím citů do slov. Cf. [Abrams, 121–122]

Podobně nahlížel proces vyjádření Plótinos. Podle něj i pro sochaře Feidia nebyly podstatné modely jeho soch, ale ideje, protože právě skrze ně byly vnášeny do díla pravé povahy zobrazovaných postav. Tyto ideje osvětlují náš svět, naši jeskyni. Kdybychom měli dostatek času a prostoru, mohli bychom zkoumat vztahy mezi jezerními básníky a anglickou platónskou filozofickou tradicí 17. století, pak sestoupit hlouběji do historie k Florentské platónské akademii a odtud k arabským překladům a recepci Platóna a novoplatoniků. Jistě bychom odhalili genealogické zázemí romantické metafory — metafory *lampy* (popř. *fontány* či *zřídla*), kterou se romantikové snažili vysvětlit vztah mezi člověkem a světem. Jelikož je podle této tradice člověk úzce spojen se světem, pak ve „*vznešených chvílích*“, jichž je za život jen nepatrně, může zahlédnout něco, co si dříve nedokázal ani představit.

A byl to skutečně patrně Plótinos (ač on sám se považoval za Platónova žáka), kdo umožnil atlantické civilizaci osvobodit se od metafory nápodoby (MIMÉISIS). Proces MIMÉISIS je totiž přesně ulit tak, aby co nejlépe vyhovoval pojmu poznání jako zvláštního druhu zření (EPISTÉME), jehož základní charakteristiky jsou strukturovány podle analogie s pohledem na něco. Cf. [Platón, 217b] Je-li pro skutečné poznání zapotřebí, aby poznání bylo „spatřeno“, pak se veškeré poznání musí opírat o vysvětlení toho, jak „spatřování“, „nazírání“ odhaluje všechny vlastnosti poznávané věci či skutečnosti. Plótinos jen nepatrně přeznačil Platónův odkaz: Lidské já není v principu odděleno od světa idejí, od „věčného vzoru“, od „já v Bohu“, protože „To“ sídlí uvnitř každého z nás. „V jistých privilegovaných zkušenostech, v nichž se naše vnitřní napětí vyhoupe na vyšší úroveň, se s ním ztotožňujeme, stáváme se věčným já“. [Hadot, 15] Svět může být opět spojen, neexistuje nepřekročitelná propast mezi naším a „pravým světem“. (To jsou momenty, které poté, co z nich bude setřen pel mysticismu a hledání neprocesuální Pravdy, budou silně rezonovat právě v metafyzice klasických pragmatistů.)

Objevuje se cesta, na níž již není nutné stanovovat složité, znehybňující podmínky "objektivnosti", vyjma podmínky jediné a nejdůležitější — podmínky vlastní zkušenosti, podmínky výsledku praktického jednání a zakoušení. Stejně jako Wordsworth a jeho následovníci i Plótinos spatřoval v okolním, smyslovém světě projev oné nekonečné „Mysli“ či „Ducha“, jež je právě tím, co sídlí také uvnitř nás. Cf. [Hadot, 29] Tím se ruší nedůvěryhodnost umění, která u Platóna povstala z přesvědčení, že umělci napodobují (narozdíl od filozofů) již napodobené. Pravda od té doby nemusí být hledána v nápodobě, ale v tvůrčím aktu, který za ideálních podmínek odhaluje skutečnost důsledněji než nápodoba, v tvůrčím aktu, který vyvěrá z důvěrné blízkosti já a „Ducha“ (či později já a světa) a který osvětluje pravou podstatu *viděného* i *prožitého*.

Umění tak bylo osvobozeno i filozoficky, mohlo se postavit po boku klasické filozofie a svými prostředky určit vztah mezi jednotlivcem (či celými společenstvími — jako se o to pokoušel Herder) a univerzem. Romantikové k tomu nejčastěji využívají tropu, který byl již předtím prověřen mystickou literaturou — tropu *lásky, sňatku, účasti*. Metafora *sňatku* či *milostné spojení* sugeruje důležitý fakt: Jedině svobodný člověk může dosáhnout skutečného sjednocení se světem, byť by to bylo v těch nejtriviálnějších záležitostech. Wordsworth např. píše: „Jen když mám svobodu.../... i když se neusadím, aspoň smím/ pít vodu z bystřin, trhat byliny/ a česat z větví čerstvé ovoce...“ [Hron, 49] Sjednocení je možné jedině na základě *své svobodné vůle*, na základě *své touhy*, na základě *svých kladných emocí*.

Ale stejně tak, jako je člověk přijat, začleněn, je mu umožněno vrůst do univerza, je ve chvílích *skličnosti*, *lhostejnosti*, *odstupu* z tohoto sjednocení vyloučen. Slova „*skličnost*“, „*lhostejnost*“ romantikové využívají k tropizaci vztahu jednotlivce ke světu, který je z jeho strany narušený. Vztah přestal existovat, jelikož se člověk z vlastní vůle či z nedokonalosti nebo slabé víry stáhl ze živého světa. A tak kolem něho zůstávají jen trosky hmoty, o nichž skepticky pochybuje, zda vůbec existují, a trosky bytostí, o jejichž existenci či o existenci jejich myslí pochybuje stejným způsobem. Pro romantiky je to svět kantovského rozvažování bez dalšího doplnění. Coleridge, přestože byl velkým příznivcem Kanta, o takovém světě ve svých *Biografia Literaria* píše: „...veškeré výsledky pouhé reflektivní činnosti se podílejí na SMRTI...“ (cit. podle [Goodman, 12]) Romantikové vyjadřují tento těžko určitelný vztah v mnoha básních, který se v pozdějších fázích romantismu přetransformuje v — často vysmívanou — „romantickou“ rozmrzelost. Ta však již postrádala onu filozofickou hloubku ontologického a gnozeologického vhledu Wordsworthe a Coleridge, který nám vzkazuje: Život ve světě a poznání světa není otázkou objektivního odstupu. Již tímto přístupem volíme... a špatně! Vyjádření tohoto stavu můžeme nalézt např. v Coleridgových básních: hrůza a dojem mrtvolnění sebe i světa kolem pociťované námořníkem v ódě *Píseň starého námořníka* [Hron, 90–99], splín a smutek prožívané hrdinou skladby *Skličnost* [Hron, 134–138].

Jednota mezi světem a člověkem tedy *nevzniká* jako vnější přiblížení dvou oddělených entit či jako jejich vzájemné poznání. Jednota *již existuje*. Vnější a vnitřní vznikají až sekundárně, vydělením se jedince, což může být užitečné — jedině tak může vzniknout individualita, která je si schopna uvědomit velikost svoji i všeho kolem —, propadneme-li však přesvědčení, že tento dualismus je skutečný, pak se vzdalujeme skutečnosti. Toto vzájemné vzdálení je selháním, které ústí ve skepsi či neustále se množící teorie, které musí vstupovat mezi já a svět, a tím je ještě více oddělují. Jamesova *čistá zkušenost* je mýtem vyjadřujícím přesně toto rozvržení, mýtem, jež se hlásí k pozitivní stránce vztahu — k *lásce* či vyjádřeno prostěji *sounáležitosti*, *neoddělenosti* člověka a světa.

Právě tímto úhlem nahlížeje romantickou *lampu*. Nepředstavujme si tuto metaforu jako analogii vycházející z lampy Aladinovy, skrze niž je její majitel schopen vykouzlit něco nemožného, naprosto smyšleného, nereálného. Nahlížeje ji spíše jako nečekaný a překvapující záblesk pozornosti, který na okamžik ozáří dosud neuvědomované pole nekonečných vztahů mezi jednotlivými zkušenostmi — tedy mezi něčím, co uvnitř nás reálně existuje. Pokud vezmeme vážně Jamesův *proud vědomí*, pak se pro nás *lampa* může stát metaforou nečekaného, náhlého a často vědomě nechtěného přesunu pozornosti, který se udál pod vlivem nějaké události nebo velmi silného afektu. Pro konstelaci, která by se v takovém náhlém uvědomění na okamžik objevila, by samozřejmě nemohlo být snadné najít slova. Lidé jsou svojí řečí provázáni a struktura užívaného jazyka již předem určuje velkou část toho, co může a nemůže být vysloveno. Pro onu konstelaci vztahů neexistují ještě slova, která by je plně vyjádřila, protože pro ně ještě nejsou připravena *gramatická místa*, do kterých by mohla vklouznout a „dostat tak svůj význam“ (Wittgenstein). V romantické tradici je proto kladen velký důraz na experiment. Tentokrát ne experiment se hmotou kolem nás, který se od novověku stal hybnou pákou vědy, nýbrž experiment se slovy, s jejich významy, s celými konceptuálními celky. Ostatně, romantismus jen zvýraznil praxi, která je nedílnou součástí lidského inovátorství. Jakýkoli objev na poli materiálním, který výrazně zahýbal lidskými představami, si vyžádal

experiment a objev na poli jazyka, který se projevil přeskládáním či částečnou proměnou řetězců inference. V tomto kontextu je pro nás podstatné, abychom si uvědomili, že důvody k takovému experimentu jsou často neexplikovatelné, vymykají se inferenčním řetězcům, stojí mimo pole „racionality“, a proto se zdá, že jsou neodůvodnitelné, že skutečný důvod chybí. A to je možná i důvod, proč velká většina současných postanalytických novohegelovců — mám na mysli především Rortyho a Brandoma — nahlíží na Hegela jako dědice osvícenství a přehlíží silný vliv romantismu na německý idealismus.

Linie vedoucí od Wordsworthe (Coleridge, Carlyla), přes Emersona, k Jamesovi a Deweymu přivádí myšlenky romantického pojetí já, světa, poznání až k pragmatické tradici. Na jedné straně pragmatismus uchoval jisté prvky této tradice živé i ve století a v prostředí jí nevlídné (fenomenologie, analytická filozofie, obrat k jazyku). Navíc zachránil myslitelskou reputaci textům, k nimž se mnoho současných (dříve striktně analytických) amerických filozofů stále více vrací — jmenujme za všechny např. Stanleyho Cavella. Na straně druhé pragmatismus celý tento komplex myšlenek učinil méně mystickým tím, že se důsledně opíral o výdobytky moderní vědy, začlenil do své ontologie hegelovskou a darwinistickou časovost a procesualnost a přizpůsobil romantismus nátuře americké společnosti na přelomu 19. a 20. století.

Přes všechny změny nejdůležitější rys romantismu zůstal v pragmatistické ontologii zachován. Je jím *neodloučenost člověka od univerza*. U Jamese, stejně jako u Deweyho, tato neodloučenost nemá charakter nějakého jednodobého aktu spojení s Bohem či univerzem. Je spíše morálním výrazem, volným aktem uplatňovaným jednotlivcem po celý život. Propojenost je stálá, což se odráží v tom, že se člověk nemůže dlouhodobě mýlit ve svých přesvědčení, protože by již dávno nežil. Romantická tradice pomohla pragmatikům důsledně odstranit ontologii „pravého světa“ i její nástupkyni — novověkou ontologii propasti mezi já a světem rozprostraněnosti.

Takové spolehnutí se na jednotu však vyžaduje stejný akt vůle a svobodného rozhodnutí, jaký vyžadovali Wordsworth s Coleridgem. Výše jsme viděli, že sklíčenost byla více než pouhým negativním, soukromým pocitem. Tropy sklíčenosti či lhostejnosti nebo rozpadu já i světa sloužily k vyjádření ontologického a gnozeologického pocitu. Skrze optiku takového pocitu se jednota rozpadá na já a pravý svět, dosažení pravého světa je poté odkázáno na speciální druh poznání, jehož zvláštnost a nepřírozenost vyvolává skeptický postoj, který může vést až k popření, že spojení já–svět má nějakou hodnotu, nebo k popření, že svět vůbec existuje. V romantismu je k vyřešení tohoto problému na člověku vyžadována vůle, pomocí níž jedině může překonat „hrozné“ pocity. Bez přispění jedince samotného se celek rozpadá a dotyčný se ve spirálách stále více odlučuje od světa.

V části 2.3.3 jsme si dokumentovali, že James podobný proces prožil. Sešel až téměř k bodu psychického zhroucení. Teprve tehdy si uvědomil, že prvním krokem, který může udělat jenom on sám, je uvěřit. V jeho případě uvěřit ve svobodnou vůli, v důležitost jednotlivce a jeho morálních rozhodnutí. Právě tato volba, uplatňovaná i přes mnohé pochybnosti a v podstatě tragické vnímání osobního osudu, jej opět vrátila do aktivního života. Později v něm stále více rostlo přesvědčení o neodloučenosti člověka od svého světa a o tom, že si toto neodloučení člověk musí vybojovat. James si tak s přibývajícím věkem stále zřetelněji uvědomoval, že oprávněnost podobných voleb často nemůže být dokázána jinak, než praktickou užitečností toho, k čemu se člověk uvolil, neboť

nemá možnost vyvázat se ze všech svých vztahů a podívat se na své problémy z „pohledu Božího oka“. A to je místo, kde se jak romantická, tak pragmatická filozofie výrazně odlišuje od novoplatonismu! *The Vile věřit* a *Sentiment rationality* je romantickým centrem Jamesovy filozofie, ze kterého doktríny pragmatismu a radikálního empirismu přirozeně vyrůstají.

John Dewey patrně nikdy neprožil tak hlubokou krizi jako James. Přesto se ve svých vzpomínkách zmínil o jednom zážitku, který se mu přihodil jedné noci během jeho dvouleté praxe učitele na střední škole v Oil City, v Pennsylvánii. Přes všechny rozdílnosti jejich biografií i naturelů byla Deweyho zkušenost také spojena s krizí náboženské víry. Během dlouhého období cítil vyprahlost své víry, která se nejvíce projevovala v automaticnosti a neživosti jeho modliteb. Pocit se stupňoval až do okamžiku, kdy

„... [j]ednoho večera, když četl Wordsworthe prožil to, co o mnoho let později popsal Maxi Eastmanovi jako ‚mystickou zkušenost‘, která se dostavila v odpověď na jeho modlitbu. Byla to blažená zkušenost, v níž se zdálo, že všechny jeho starosti a obavy se rozplynuly, a v níž se cítil naplněn smyslem hluboké víry a sjednocení s univerzem ...“

[Rockefeller, 67]<sup>112</sup>

Deweyho dílem se na následujících stránkách nebudeme zabývat tak detailně, jako jsme se zabývali Jamesovým, jelikož bychom mnohé z toho, co jsme již výše přiblížili, opakovali znovu jinými slovy. V následující kapitole se pokusíme přiblížit přesněji jen Deweyho metafyziku, jejímž rozbořením uzavřeme oddíl věnovaný klasickému pragmatismu, abychom v oddíle následujícím mohli konečně dospět k Richardu Rortymu a zběžně k dalším postanalytickým filozofům a abychom mohli ukázat afinity a diference mezi klasickými pragmatiky a pragmatiky, kteří v touze po záchraně osvícenského pojetí racionality *ustoupili za obranný val jazyka*.

---

112 "... One evening at a time when was reading Wordsworth he had what many years later he described to Max Eastman as 'a mystic experience', which seemed to come in answer to that prayer. It was a blissful experience in which his worries and fears seemed to fall away and he was filled with sense of deep trust and oneness with the universe..."

## 2. 4 Metafyzika Johna Deweyho

Rockefeller upozorňuje na skutečnost, že Dewey neměl pověst zajímavého přednášejícího. Jeho přednášky byly abstraktní a chladné. Cf. [Rockefeller, 276–277] Jako bylo patrně nesnadné udržet pozornost na Deweyho přednáškách, je nesnadné číst jeho texty. Jsou často velmi rozvleklé, jejich struktura se člověku vyjeví až po několikerém pokusu o interpretaci a jejich abstraktnost — zdánlivě téměř nekorelující se skutečností — čtenáře přivádí do stavů naprosté apatie. Ve stylu prezentování myšlenek byl naprostým opakem Williama Jamese, což i sám přiznával. Cf. [Rockefeller, 326] Vzhledem k tomu, že se stal hlavním mluvčím a propagátorem pragmatického obratu, je možná právě jeho těžkopádnost a abstraktnost příčinou mnohých obvinění, která si pragmatismus nezaslouží. Jak jsme již několikrát výše poznamenali pragmatismus se dá charakterizovat mnoha způsoby, nikoli však tím, jakým to dělají mnozí z kritiků — že je to zmatená, nepůvodní, a proto podružná forma myšlení, popřípadě forma myšlení vyvstávající z technologického uvažování, a proto neschopná autentického naslouchání Bytí. Stejně jako Deweyho studenti, kteří byli pozorní a dělali si poznámky, i ti čtenáři, kteří překlenou téměř neskutečnou, až fyzickou nudu, která z jeho textů vzlíná, mohou být překvapeni obsahově brilantními pasážemi — například pasážemi, jež zkoumají a stanovují archeologii řeckého myšlení. Hloubka a originalita těchto pasáží jsou v mnohém srovnatelné s hloubkou a originalitou Heideggerových textů na podobné téma.

Díky rozsáhlosti, zmatenosti a nejasnosti Deweyho díla je nesnadné říci o něm konečné slovo. Přesto se v něm dají rozlišit základní rysy. Předně, většina autorů pojednávající o Deweyho filozofii (jmenujme především R. D. Boisverta, B. Kuklicka, J. R. Shooka, S. Rockefellera, z jejichž prací v této kapitole budu čerpat nejvíce) rozeznává čtyři velká období: 1) kantovské (o němž jsme v naší práci nemluvili), 2) hegelovské (viz 1.12), 3) instrumentalistické, 4) naturalistické.<sup>113</sup>

Poslední dvě období můžeme považovat plně za období pragmatická, přičemž čtvrté bychom měli vnímat jako období, v němž se snažil vybudovat pragmatistickou ontologii na pozadí naturalismu a tak vybalancovat některé důrazy období třetího. Ve třetím období se Dewey pokoušel radikálně osvobodit od fáze kantovské a hegelovské. Aby se na jedné straně co nejvíce vyhnul předpokladu opozice *daného* a *formovaného*, které tvořilo jádro jeho kantovské inspirace, a na straně druhé *absolutního vědomí* svého druhého období, s nímž je *vědomí určitého já* spojeno, snaží se realitu nahlížet striktně z pozice poznávajícího jedince a z jeho schopnosti symbolické komunikace, jíž člověk artikuluje to, co poznává. Tyto důrazy byly v instrumentalistickém období (od druhé poloviny 90. let 19. století přibližně do roku 1920) tak silné, že některé pasáže z knih *Vliv Darwina na filozofii a jiné eseje* (*The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*) (1910), *Jak myslíme?* (*How We Think?*) (1910), *Exkurze do experimentální logiky* (*Essays in Experimental Logic*) (1916), *Rekonstrukce ve filozofii* (*Reconstruction in Philosophy*) (1920) působily na mnohé, jako by se Dewey přiklonil k subjektivnímu idealismu. Pro takové čtenáře mohlo ze zmíněných textů vyplývat, že já se stalo zdrojem veškeré reality. To je samozřejmě možná interpretace, ale jenom tehdy, když přeskočíme všechny

---

113 Existují i jiná dělení - např. již zmíněné dělení Višnovského na období: 1) nevyhraněného intuitivismu, 2) novohegelovské, 3) přechod od absolutismu k experimentalismu, 4) plně pragmatické, 5) jeho zralé období, 6) sumarizace vlastního díla. (viz [Višnovský (1998b, 316 – 317)]):



pasáže týkající se organického zařazení jedince do jeho přírodního a sociálního prostředí, jeho podmínění komunitou, když přeskočíme pasáže týkající se vědy jako příkladu experimentálního pojetí myšlení, jehož nutnou součástí je koordinovaná spolupráce mnoha jednotlivců. Těchto pasáží je nesmírné množství a vyžaduje to mnoho zlé vůle nebo naprostého ignorantství, aby se jim vyhnul i ten nejznudivější recipient. Na druhou stranu se v těch ostatních částech textů skutečně zdá, že se pevná struktura světa rozplývá a zůstává pouze schopnost člověka konstruovat objekty svého poznání na základě svých cílů a účelů.

Tuto zdánlivou jednostrannost ve svém čtvrtém, naturalistickém období — (charakterizovaném texty jako *Zkušenost a příroda (Experience and Nature) (1925)*, *Hledání jistoty (The Quest for Certainty) (1929)*, *Umění a zkušenost (Art and Experience) (1936)*, *Logika: Teorie zkoumání (Logic: The Theory of Inquiry) (1939)* — se Dewey snažil napravit. Avšak přestože se podle R. Boisverta pokoušel vytvořit ontologii, která by docenila stálé, a proto poznatelné prvky prostředí, v němž člověk žije, zřetelná antropologizace světa již zůstává neměnným dědictvím. Je totiž spojena s centrálními předpoklady pragmatismu — člověk může interagovat se svým okolím jedině díky poznání, které se vytváří na podkladě jeho záměrů a cílů.

#### 2.4.1 Pozadí Deweyho teorie poznání a metafyziky

Těsně předtím, než Dewey opustil michigenskou univerzitu v Ann Arbor (1894), přednesl veřejnou přednášku s názvem *Reconstruction (Rekonstrukce)*, která se týkala nové role protestantismu v USA. Měl v ní za to, že církve potřebují rekonstrukci. Věřící musí respektovat státní instituce, které ve svých proměnách nesou a projevují Boží vůli a které se staly „organizovaným Královstvím božím na zemi“. Cf. [Kuklick, 180] Tato přednáška v hrubých rysech naznačuje postupnou proměnu Deweyho myšlení. Hegelovský důraz na stát a na jeho instituce jako inkarnovaná stádia vývoje Absolutního ducha je zřetelný, ale Bůh, kterého Dewey zpočátku spojoval s absolutním vědomím, se postupně mění na panteisticky pojatý svět, jehož nejvýraznější a nejdynamičtější částí je sociální prostředí, které kolem sebe šíří člověk. V období mezi léty 1897 až 1934 se Dewey přestane veřejně odkazovat k nějakému „celku“, k tomu, co spíná všechno existující do jednoho smysluplného rámce, odkládá slovo „Bůh“ ze svého slovníku. O náboženství se vyjadřuje čistě z pozice teoretika. Avšak jeho myšlenkové pozadí, jak ještě několikrát zdůrazníme, *zůstane religiózní* (a to musíme mít na paměti, kdykoli oponenti pragmatismu vyrukují s kritikou přílišného utilitarismu a kdykoli nedůslední Deweyho „následovníci“ skutečný pragmatismus zneužijí k naplnění svých okleštěných cílů). Jeho religiozita se však již neváže na křesťanské pojetí Boha, nýbrž je skrze ní vyjadřována víra ve smysl světa a smysl lidského života v něm, víra, která má v některých fázích Deweyho života až mystické rysy.

Tento náboženský postoj ke světu však Dewey po svém odchodu z Ann Arbor ve své filozofické ani pedagogické praxi neprezentoval. Přesto se o ní můžeme dozvědět díky korespondenčnímu mostu, který se vytvořil mezi ním a soukromým filozofem Scudderem Klycem. Přestože nemáme evidenci, že by se ti dva osobně setkali, prostřednictvím dopisů se mezi nimi rozvinulo tak

intelektuálně vřelé přátelství, jaké patrně k nikomu jinému Dewey neprojevil. Ve své knize *John Dewey, Religious Faith and Democratic Humanism* (John Dewey, *Náboženská víra a demokratický humanismus*) jej S. Rockefeller podrobně zkoumá, neboť jak se zdá, je to neocenitelný zdroj myšlenek, které v dané době Dewey z jistých důvodů nešířil na veřejnosti. Cf. [Rockefeller, 331–332]

Na výše zmíněném zážitku z Oil City (2.3.7) jsme mohli stopovat, že Deweyho problém tehdejší doby byla krize víry. Křesťanský Bůh protestantských církví — a s ním spojený absolutní idealismus jeho filozofického vyznání — jím začaly být pociťovány jako umělý háv, který jej obklopuje a nedovoluje mu prožívat vlastní hluboké religiózní emoce. Teprve onen mystický zážitek, který měl při četbě Wordsworthovy poezie, ho přesvědčil, že je nutné odložit všechny pojmy, které v člověku již nevyvolávají živý, pluralistický příběh světa v jeho jedinečném a neustálém vývoji, ale naopak jej fixují jako něco již předem hotového a pevného.

Svět, naplněn sociálními otřesy té doby, kvasil a praskal ve švech. Nebylo důležité moralizovat a moralizováním podepírat příběhy vyjádřené odkvetlými frázemi, které spatřovaly nápravu pouze v napůl vybájeném vztahu mezi jedince a Bohem, důležité bylo mít schopnost přiložit ruku ke skutečnému dílu, změnit instituce, zvyky, způsoby myšlení a tím i jednotlivce tak, aby lidé mohli žít šťastně v novém prostředí moderní společnosti. Pevná víra ve smysl světa a života v něm se od té chvíle musela projevovat schopností poznat podstatu měnícího se prostředí, vyčlenit v něm problematickou situaci a tu pak manipulací s tím, s čím jediné se manipulovat dá — se sociálními podmínkami —, vyřešit. Dewey postupně opouštěl nejprve svoje církevní společenství s jeho strnulým, stále ještě k puritanismu se ohlížejícím jazykem, a později svoji vlastní filozofickou pozici absolutního idealismu, která se ukázala být stejně strnulou a čekající na rozehřešení z „pozice Božího oka“ — absolutního vědomí. Z nedostatku času a prostoru nebudeme v našem textu podrobně sledovat strukturu Deweyho náboženského vztahu ke světu, jak se vyprofiloval během jeho druhé dlouhé krize v období I. světové války, přesto bychom si měly být vždy vědomi tohoto velmi důležitého pozadí. Ono nám totiž nasvěcuje Deweyho instrumentalismus a experimentalismus z důležité a málo známé strany.

Nyní již snad můžeme přibližně pochopit, co měl Dewey na mysli „rozpuštěním církve v pozemských institucích“ (závěr přednášky *Rekonstrukce* — cf. [Kuklick, 180]): Konec pasivního vyčkávání. Funkce sociálních institucí, jak Dewey věřil, by měla být hybnou silou směrem k ideálu, hybnou silou v procesu, v němž je proměňováno to, co je, v to, co má být. Z našeho dnešního hlediska můžeme jeho postoj považovat za naivní, za postoj sloužící pouze dané době a tehdejším nadějím, za postoj typického představitele *organizované modernity* (cf. [Keller 2004, 30–31]). Neměli bychom však zapomínat na fakt, že byl mezi prvními, kteří již na konci 19. století pochopili význam hlubokých sociálních změn, kteří je vzali na vědomí, přihlásili se k budování nového typu soužití a kteří se snažili vybalancovat lidskou svobodu s potřebou užší organizovanosti. Tak se Dewey zařadil mezi myslitele takového formátu, jakými byli Durkheim, Pareto, Weber. Teprve na konci *organizované modernity*, v polovině 20. století bylo možné si všimnout jednostrannosti tohoto přístupu. Teprve když byla vybudována společnost, jež pevně integrovala občany do všech moderních struktur, mohli se objevit lidé jako Foucault či pozdější představitelé frankfurtské školy, kteří upozornili na fatální nebezpečí a intelektuální selhání, která jsou s takovou integrací spojena.

Jak radikální byl myšlenkový a životní skok, který ve svém vývoji Dewey vykonal v posledních letech svého michiganského působení, je vyjádřen mnoha skutečnostmi, které po přemístění do Chicaga uskutečnil: On, jeho manželka i jeho děti nevstoupili do žádného církevního společenství. V Chicagu se s novou chutí pustil do svého díla. Svě aktivity rozšiřoval o nové zájmy: o sociální psychologii, o pedagogiku, politiku. Zřídil při univerzitě experimentální („Laboratorní“) školu, v níž se snažil testovat své poznatky a poznatky svých kolegů o sociální a vývojové psychologii, o procesu učení, o vztahu mezi politickým (sociálním) zřízením a výchovou. Mimo své profesionální aktivity se začal účastnit občanského, politického života. Stal se prvním členem správní rady nejznámějšího domu pro sociálně slabé v Chicagu „Hull House“, který založila sociální aktivistka Jane Addamsová. Zařadil se mezi chicagské progresivisty.

Neměli bychom zapomínat, že Dewey přišel do Chicaga v letech, kdy se ve všech velikých městech vyostřily problémy několika za sebou jdoucích sociálních a hospodářských krizí. Nový Deweyho domov byl jedním z nich. Stávky, bouře, demonstrace, rozbíjení továren, drancování, střelení do rozzuřeného davu dělníků vedeného radikály. Tyto události byly pouhým vrcholkem daleko důsažnějších proměn. Na konci 19. a začátku 20. století se v USA projevila první výrazná krize sociální identity: Konečné ovládnutí celého území dnešních Spojených států, faktické vymizení „hranice záboru“ [the frontier], která byla do té doby známkou bohatosti a nevyčerpatelnosti přírodních zdrojů a prostoru a která jakoby vnitřně napájela celou americkou společnost pionýrskými instinkty, znamenalo pro Američany ztrátu pocitu identity, jež byla vnitřně spojena s neomezeností. Uzemí se „zmenšovalo“, množství příležitostí se úměrně tomu redukovalo, přičemž příliv imigrantů do USA nepolevil, ba naopak. To vše bylo provázáno problémy vyvolanými rychlou industrializací, urbanizací a kulminací vývoje moderního světa.

Progresivisté tvořili skupinu lidí rozestých po celých Spojených státech, kteří na rozdíl od svých oponentů věřili v budoucnost USA, ve schopnost lidí racionálně zvládnout nové neznámé úkoly, jež před ně radikální proměna společnosti položila. Měli za to, že nová doba vyžaduje novou koncepci reality: Člověk je sociální bytost a jedině ve spolupracujícím, koordinovaném společenství může najít svobodu, proto — mimo jiné — začali podporovat zásahy americké federální vlády do ekonomických záležitostí. (Na této pro Američany choulostivé intervenci se posléze shodl jak prezident republikán Theodor Roosevelt, tak prezident demokrat Wilson, což jistě svědčí o výjimečnosti doby a problému.) Progresivisté byli přesvědčeni, že městský průmyslový charakter prostředí, poskytuje novou dimenzi „hranice záboru“, která je nabitá novými možnostmi.

Dewey začal přispívat do několika periodik a vyjadřoval se zde otevřeně k ožehavým společenským tématům. Jeho občanská angažovanost neskončila ani s jeho odchodem na Columbijskou univerzitu v New Yorku (1904), naopak. Jedním z nejvýznamnějších časopisů, kam přispíval po svém přesídlení do New Yorku, byl *Nová republika* (*New Republic*). To mu nakonec přineslo mnohé nesnáze. V roce 1917 po dlouhém odmítání vstupu USA do války přece jenom podpořil prezidenta Wilsona s tím, že je nutné zastavit německý expanzionismus, jenž má tendenci ničit zavedené demokracie nejen v Evropě. Po tomto svém vystoupení se stal pro mnohé progresivisty zrádcem, neboť mezi nimi byli velmi silně zastoupeni pacifisté a izolacionisté.

Dewey zasáhl i do debaty o právech černošského obyvatelstva. V roce 1909 se zúčastnil a se svým příspěvkem vystoupil na Národní konferenci černošského obyvatelstva (National Negro Conference) a o rok později pomáhal zakládat společně s lidmi jako W. E. B. Du Bois, O. G. Villard, W. E. Wallings organizaci bojující za práva černošů NAACP (National Association for the Advancement of Colored People /Národní sdružení pro povznesení barevného obyvatelstva/). Díky vlivu své ženy Alice a spolupracovnic Jane Adamsové a Elle Flagg Youngové se stal přesvědčeným feministou, jehož názory byly vzhledem k jeho pohlaví a době překvapivě radikální. Už v té době začal mluvit o rozdílu mezi ženou a „dámou“, přičemž „dáma“ byla pro něho sociálním konstruktem mužského světa, která neměla nic společného s nepoddajným a vnitřně odolným žentvím. (Cf. [Rockefeller, 287])

Z tohoto letného, naprosto ne vyčerpávajícího, výčtu je zřejmé, jak se kdysi plachý, lidí se stranící filozof dokázal proměnit ve společensky aktivního občana. Proto nás nepřekvapí Deweyho víra, že za příhodných sociálních podmínek, podporovaných ochotou a vůlí člověka, se každý může, i přes všechny genetické, biologické a sociální danosti velmi radikálně proměnit. Tato víra podepíraná křídly jeho optimistického, religiózního založení naplňovala celý jeho život. Svět lze stále vylepšovat. Posunovat jeho aktuální podobu blíže k ideálu.

#### 2.4.2 Postupný odklon, a přece radikální skok

J. R. Shook se ve své knize *Deweyho empirická teorie poznání a skutečnosti* (*Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*) snaží ukázat, že tradičně přijatý příběh Deweyho vývoje je příliš jednoduchý. Dewey je v tomto příběhu nahlížen jako kdosi, kdo v druhé polovině 80. let 19. století radikálně změnil svoji filozofii, protože se nechal výrazně ovlivnit Jamesem a Peircem, a tím se vymkl idealismu. Shook se snaží ukázat, že Deweyho ovlivnění Jamesem nebylo tak velké, jak se obecně předpokládá, a že během celého svého vývoje zachovává jisté základní principy — tedy, že v jeho myšlení došlo spíše k mnohým malým odstupům než k jednomu radikálnímu zlomu. Shook shrnuje své argumenty v následovně:

„... Dewey nikdy neodmítl dva centrální principy idealismu: zkušenost je filozoficky absolutní a poznání proměňuje zkušenost tak, že si vytváří své objekty. Odpočátku své kariéry přijímal dva centrální principy pragmatismu: myšlení je nerozpletně provázáno s tužbami a volbami, které jej účelově vedou, a proto myšlení slouží potřebám úspěšné aktivity jedince v přirozeném prostředí. Dewey měl vždy za to, že existují přirozené věci, které jsou nezávislé na poznání a na jeho logických elementech jako jsou ideje, soudy, to, co poznáváme, objekty poznání atd. Integrací těchto principů Dewey vytvořil empirickou teorii poznání a reality...“ [Shook, 20]<sup>114</sup>

---

114 "...Dewey never rejected two central principles of idealism: experience is philosophically absolute, and knowledge transforms experience to creates its objects. From the start his career he also accepted two central principles of pragmatism: though is inextricably involved with the desires and volitions making up purposive conduct, and thought thereby serves as needs of successful activity by an individual in the natural environment. Dewey always held that there are natural things independent of inquiry and its logical elements such as idea, judgments, knowings, knowledge's objects, etc. By integrating these principles, Dewey created an empirical theory of knowledge and reality..."

Zdá se mi, že Shookova snaha ukázat Deweyho svébytnost je v některých momentech až příliš silná. Je pravdou, že se Dewey několikrát vyjádřil, že se cítí být ovlivněn především Jamesovými *Principy...* než jeho *radikálním empirismem* a jeho verzí *pragmatismu* (viz např. [lw.2.14–16]). To je pochopitelné, protože, když v letech 1904–1905 začaly vycházet Jamesovy texty, v nichž osvětluje svoje pojetí *radikálního empirismu*, byla již na světě kniha esejí chicagských univerzitních učitelů *Studie o logické teorii (Study in Logic Theory) (1903)*, ve které Dewey prezentoval práce, jež byly vyspělou prezentací jeho *instrumentalismu*. Neměl tedy potřebu následovat pozdnější Jamesovy teorie. Nicméně v předešlé kapitole jsme se pokusili ukázat, že Jamesův *radikální empirismus* je přirozeným vyústěním jeho psychologického díla z přelomu 80. a 90. let. Proto jeho vliv byl podle mého názoru dostatečný na to, aby výrazně posunul i Deweyho myšlení. Což je zřejmé, když porovnáme Jamesovy *Principy psychologie (1890)* s Deweyho *Psychologie (1887)*. Dewey před rokem 1890 byl ještě stále výrazně ovlivněn absolutním idealismem a teprve Jamesovo dílo podle jeho vlastního vyznání jej přimělo k výrazné proměně přístupu k psychologii. Navíc později uvidíme, že Deweyho pojetí tzv. *bezprostředního empirismu* je téměř identické s Jamesovým *radikálním empirismem*.

Nicméně takový pohled na profesionální vliv je v jistém smyslu příliš zploštělý, neboť je vázaný pouze na jednu, byť výjimečnou, osobnost. Musíme totiž uznat, že na Deweyho „*instrumentalistický naturalismus*“ působilo několik výrazných vlivů. Shook sleduje v Deweyho autobiografických textech *Vývoj amerického pragmatismu (The Development of American Pragmatisms) (1922)*, *Od absolutismu k experimentalismu (From Absolutism to Experimentalism) (1930)* a v textu o Deweym *Biografie Johna Deweyho (Biography of John Dewey) (1939)* zmínky o vlivech na jeho myšlení a poté předkládá velmi pregnantně zpracovaný přehled:

1. To, co na něj prvně zapůsobilo, byly fyziologické texty T. Huxleyho, které studoval na univerzitě ve Vermontu ( tj. univerzita, na níž Dewey zahájil svá vysokoškolská studia). „... To mě přivedlo k touze, nahlížet svět a život, jako by měly stejné vlastnosti jako lidský organismus ...“ [lw.5.148]
2. V letech 1882-3 jej na Univerzitě Johna Hopkinse ovlivnily přednášky G. S. Morrise o omylech britských empiriků a Kanta a o výhodách Hegelova absolutního idealismu. Hegelovství nahradilo oklešťující „separace“ (*dané versus formované, vědecké versus etické*) teorií sociální jednoty, která je založena absolutní myslí projevující se v kulturním prostředí a která ustanovuje sociální psychologii jako jedinou relevantní psychologii. Když bylo hegelovství zkombinováno s Jamesovým „objektivním biologickým přístupem“, měl Dewey za to, že se filozofie musí obrátit k sociálním vědám a sociálním dovednostem [arts] jako je komunikace, participace atd. Hegelovství dále umožnilo nahradit formální logiku logikou učení, ve které je myšlení „*prostředkem či nástrojem dosažení poznání*“.
3. Vliv biologických koncepcí Wundta a Jamese mu umožnil aplikovat pojem evoluce na lidský organismus. Účelem nervového systému a tedy i inteligence spočívá ve využití smyslových stimulů k vytvoření adekvátních odpovědí na tlaky prostředí tak, aby byly zohledněny potřeby organismu.

4. Vliv G. H. Meada. Ten ve svých úvahách vyšel z představy organismu, jenž jedná v a odpovídá na prostředí, a z ní vytvořil originální teorii, ve které je „psychické“ (mentální) chápáno jako stav, který nastane, když dříve ustavené vztahy organismu a okolí jsou narušeny a nové vztahy se teprve vytvářejí. Protože organismus je vždy ve stavu mírné nerovnováhy, je „mentální“ chybně považováno za stálou entitu a nikoli za funkci organismu. Druhou významnou Meadovou teorií, trvale ovlivňující Deweyho myšlení, bylo pojetí vzniku přirozeného já díky vztahům jedince k ostatním lidem.
5. Vliv Alice Chipman Deweyové, Elly Flagg Youngové a Jane Adamsové na jeho teorii výchovy a na vztah mezi výchovou a politickým zřízením (vztah určitého typu výchovy k demokracii).
6. Negativní ovlivnění běžným pojetím etiky. Ještě dnes je často načrtávána linie, která striktně odděluje vědu od morálky, ale právě to Dewey již ve svých ranných fázích myšlení vnímá jako naprosté selhání: Mezi vědou a etikou není a nemůže být rozdíl. Etika stejně jako věda jsou aktivity, které se snaží překonat to, co je, tím, že se pokusí nastolit to, co by mělo být. Jsou to aktivity, které vedou k řešení nějaké problémové situace. [Shook, 15–18]

Z tohoto výčtu je zřejmé, že James hrál stejně významnou roli pro opuštění představ absolutního idealismu jako mnozí další: např. G. H. Mead, se kterým se Dewey setkal a spolupracoval až během svého působení v Chicagu.

Přes všechny výše naznačené výtky k Shookově interpretacím, nám důraz na Deweym nikdy neopuštěná idealistická východiska umožňuje pochopit jednu důležitou okolnost vývoje nejen americké, ale celé atlantické filozofie. Pozadí myšlení Peirce, Jamese i Deweyho je velmi výrazně ovlivněno idealismem, přestože idealismus v jeho stálých, tradičních formách překonávají (snad s výjimkou Peirce). Jestliže se shodneme na tom (co se v celém svém textu snažím naznačit), že pragmatismus můžeme považovat za jednu z brzkých a velmi úspěšných variant opuštění matoucí a další problémy generující, novověké ontologie a gnozeologie, pak se nám otevírá možnost vysvětlit, proč právě milieu hegelovského idealismu (na rozdíl od východisek realistů i novokantovců) je daleko příhodnější ke skoku ven z novověkých omezení.

Blahodárným trikem hegelovství se ukázala být schopnost pojímat bytí jako jednotné. Myšlenka i věc byly ve většině interpretací Hegela považovány za odlišné aktualizace stejného zdroje, vše se odehrává v jakémsi gigantickém absolutním vědomí. Zde můžeme spatřit základ toho, co se později stane snahou většiny současných filozofických trendů — snahou překonat separaci subjektu a objektu. Jestliže pragmatikové začnou opouštět příliš nejasný a zavádějící termín „vědomí“, pak se jim v této hegelovské primární jednotě objeví prostor pro přesvědčení, že „zkušenost je *filozoficky* absolutní“, a když se pokusí odeologizovat pojetí této jednoty zatracením ne příliš užitečného přesvědčení, že poznání je shodou mezi časovým (popř. reflexivním) vědomím a vědomím absolutním a nahradí jej představou jiné — naturalističtější — jednoty mezi organismem a prostředím, pak se uvnitř mezi póly „kontinua prostředí-organismus“ objeví prostor pro přesvědčení: „poznání proměňuje zkušenost tak, že si organismus vytváří své objekty“ a že skrze jednání na základě představy těchto objektů organismus zpětně působí na prostředí. Na pozadí onoho velkého biologického rámce pragmatikové vytvářejí svůj originální mýtus, který jsem

nazval (abych naznačil, s čím se pragmatisté vypořádali a co překonali) „*mýtus neoddloučenosti*“.

Na druhou stranu Shook nemá zcela pravdu, když příliš zdůrazňuje Deweyho idealismus. Neboť krok, který pragmatici na konci 19. století učinili, je radikálně vymezuje vůči idealistům. V žádném rozumném smyslu je nemůžeme označit vinětou „idealisté“, neboť se nachází ve zcela jiném myšlenkové oblasti. Oblasti odlišné od té, která vymezila anticko-scholastická i novověká východiska. Ať už byl Dewey ovlivněn Peircem a Jamesem jakkoli, v jistém smyslu byla jeho proměna radikální (byť pozvolná) — vystoupil z objetí předpokladů, které dlouhé věky strukturovaly lidské myšlení. Rozhodnost a hloubku tohoto pohybu stále nedoceňujeme, což svědčí o tom, jak i my ještě bojujeme s věky zažitými způsoby myšlení. V Deweyho vývoji můžeme spatřovat lom světla, který nám z našeho pohledu může připadat jako jemná difrakce od původního směru, ale který z pohledu pozdějších desetiletí bude jistě vypadat jako velmi důmyslný, byť ne zcela kvalitně vyjádřený, radikální odklon od dlouhé okcidentální tradice myšlení.

#### 2.4.3 Deweyho teorie poznání

Tento odklon v Deweyho myšlení probíhal velmi dlouho a teprve na konci 90. let 19. století a na počátku 20. století můžeme zaznamenat podstatné rozdíly od předešlých dvou idealistických období. V eseji *Experimentální teorie poznání* (*The Experimental Theory of Knowledge*) (1906) se zcela distancuje od termínu „epistemologie“ a místo něj se obrací „pouze“ k „teorii poznání“. Termín „epistemologie“ může být pro něj „jen synonymem pro deskriptivní logiku“. Cf. [mw.3.119] Od roku 1891 až do roku 1903 se Dewey snaží najít takovouto „teorii poznání“ či „deskriptivní logiku“. Právě ona mu měla pomoci vymanit se z dlouhé, omezující tradice atlantského myšlení.

Už ve svých ranných textech, jak jsme viděli výše (1.12), Dewey trval na hegelovském předpokladu, který se stal podstatným pro pragmatismus, že lidská zkušenost se projevuje pouze jako harmonický celek, neskládá se proto ze zřetelných a oddělených mentálních existujících [„existent“ — to, co existuje] nebo aktů, které mohou být aktuálně bezprostředně zakoušeny odděleně od celého kontextu. Mezi zkušeností a poznáním je zvláštní vztah, který se, jak se zkušenost proměňuje v poznání, transformuje z jedinečně vnímaného (zkušenost) v obecně poznané (ve sdílené poznání). Účelem poznání je propojit zkušenost s celou sérií dalších příbuzných zkušeností. Důležité je hned na počátku zdůraznit, že poznání nepropojuje osobní zkušenost s objektivními rysy „reality“, ale zkušenost s dalšími zkušenostmi ať už jednotlivce nebo celého společenství. *Poznání se odehrává pouze ve zkušenosti*. Neexistuje zde přesah k předpokládaným pevným strukturám skutečnosti, s nimiž můžeme „poznané“ srovnávat, uvést do vztahu korespondence. Shook tento rys shrnuje do teze, že pro *experimentální idealismus* (který se organicky proměnil v pozdější instrumentalismus) je „[a]ktivní sociální zkušenost... filozoficky absolutní.“ [Shook, 162] Důraz na *sociálnost* zkušenosti v sobě skrývá přesvědčení, že nemůže existovat bez komunikace a spoluúčasti ostatních. Zkušenost se rozvíjí a rozšiřuje jedině ve společenství. Pokud je omezena pouze na jediného člověka, omezuje se na úzký okruh zakoušeného a takový jedinec není schopen dostatečně pružně řešit problémové situace.

Zkušenost se nachází v permanentním nedovršení, neboť se odkazuje k celku všeho existujícího, k bytí<sup>115</sup>. V textu *Intelektuální kritérium pravdy (The Intellectualist Criterion of Truth) (1907)* Dewey tento rys zkušenosti přibližuje:

„... Všechny věci, které zakoušíme, mají *nějaký* význam, ale tento význam je vždy částečně vtělen do věcí, které v nich nemohou spočívat. Odkazují se mimo sebe; nepřímo odkazují k významům, které nemohou naplnit; podněcují k hodnotám, které nemohou samy o sobě ztělesňovat...“ [mw.4.53]<sup>116</sup>

*Bezprostřední zkušenost* je zkušeností, která se děje v každém organismu během jeho střetu s okolím. Dewey často zdůrazňoval, že je organizovaná, má svůj vnitřní řád, neboť se do ní promítají pravidelnosti a rysy vnějšího prostředí, v němž organismus žije (tzn. nejedná se o žádný kantovský materiál, který musí být zpracován subjektem). Přesto je naprosto nedostatečná pro řešení problémových situací. Vyžaduje propojení s jinými částmi zkušenosti a to se děje pomocí poznání. Jakmile *bezprostřední zkušenost* proběhla, chápe se jí poznání. (Všimněme si oné velké paralely s Jamesovou *čistou zkušeností*!)

Pro poznání je nutné pojmové uchopení zkušenosti. Pojem se však vždy odkazuje k něčemu univerzálnímu, „ideálnímu“. Opět je nutné zdůraznit: Toto „ideální“ *není dosaženo nějakým vhlédem*, díky němuž by poznávající byl s to se prolomit ze zkušenosti k něčemu, co je věčné a na zkušenosti nezávislé, ale je konstruováno pouze z a skrze zkušenost. Avšak na druhou stranu, protože existuje pevná vazba mezi organismem a prostředím, pro pragmatiky není zkušenost žádným závojem idejí, ale pupeční šňůrou, díky níž je organismus zpravován o vnějším prostředí a díky níž přežívá. Výstavba „ideálního“ spočívá ve schopnosti proměnit zkušenost tím, že do původně zakoušeného jsme na základě paměti a komunikace schopni vtělit zkušenost již minulou či zkušenost někoho jiného. V tomto případě můžeme Shookovi skutečně dát za pravdu, jelikož právě načrtnuté pojetí „idealizace“ je „objektivizováním“ jedinečné zkušenosti, jaké Dewey předložil již ve své *Psychology* z roku 1887<sup>117</sup>: Tím, že je věc uvědomována, získává svoji individuální existenci, přestává být univerzální možností. Ovšem protože je otevřena vnímání všech myslí, její charakter nemůže být určen vědomím jedince. Jedinec se musí vzdát všech rysů, které vnímá pouze on, chce-li získat poznání. Cf. [ew.2.10]

Poznání se tedy obohacuje („idealizuje“), prodělává tak organický růst. Faktem tohoto organického růstu je, že významy termínů se vývojem poznání proměňují. To je také jedna z hlavních Deweyho výtek na adresu realistického pojetí světa, pro něž mimo lidskou zkušenost stojí pevný, neměnný svět, jehož objekty jsou stálé. V textu *Zkoumání zkratky k realismu (The Short-Cut To Realism Examined) (1910)* [mw.6.138–142] vyčítá Dewey realistům, že jejich pojetí objektu poznání je strnulé, nereflektující změny v poznání a tudíž nereflektující praxi vědeckého zkoumání. O něco níže uvidíme, že Dewey, musel slovo „objekt“ výrazně přeznačit, aby jej mohl využít k definování svého instrumentalismu.

---

115 Abychom však správně chápali tento metafyzický pojem, musíme mít na paměti, že bytí je v Deweyho pojetí stálé pouze ve své proměnlivosti a v procesech změn. Nejedná se o statické, uzavřené bytí, které je předpokládáno v naší tradici od Platona až po moderní logické realisty.

116 "...All things that we experience have *some* meaning, but that meaning is always so partially embodied in things that we cannot rest in them. They point beyond themselves; they indicate meanings which they do not fulfil; they suggest values which they fail to embody..."

117 Shook na rozdíl od ostatních autorů uvádí rok 1886 (?).



Již v druhém období pojímal Dewey vznik pojmu (obecného) z perceptu (z toho, co se vztahuje k jedinečné zkušenosti) jako konstrukci „ideálního“. Pojem „trojúhelník“ je způsob, jakým jsou k sobě navzájem vztaženy tři přímky, je to *forma konstrukce trojúhelníku*, přičemž takový pojem (jako všechny pojmy) není smyslový a je obecný. (Cf. [ew.6.143–144])<sup>118</sup> Co však ona konstrukce objektu poznání (konstrukce „ideálního“) znamená? Abychom si tuto technickou záležitost, která je centrální pro koncepci teorie praktické logiky, mohli vyjasnit, musíme společně projít ještě druhým plánem Deweyho textů, který je výsadně historický a ve kterém se zkoumá problém chápání reality.

#### 2.4.4 Antické pevné formy a sociální uspořádání

Jelikož jsme stále nuceni vidět svět optikou novověkého rozvrhu světa, může pro nás být matoucí vztah reálného a zakoušeného. Máme za to, že vně nás stojí reálné věci a uvnitř nás věci, které zakoušíme — věci a myšlenky. A tyto dva druhy „věcí“ se mohou stát „identickými“, jakmile naše myšlenky učiníme adekvátní věcem vnějšího světa. Snadná přijatelnost této představy spočívá podle Deweyho v tom, že si díky historii vývoje okcidentálního myšlení představujeme vnější svět jako stálý a neměnný, takže se svět v našich představách stává bezproblémovým vzorem, na jehož kadlub musíme narazit své myšlenky. Pragmatická představa, přestože v žádném případě nepředpokládá, že člověk může svojí myslí proměňovat svět (to jinými slovy znamená, že pragmatikové nejsou idealisty v tom nejdůležitějším bodě vyznání), důsledně přijímá své základní východisko: Celý náš intelektuální, mentální i fyzický život se odehrává ve zkušenosti. To na jedné straně může pro některé z nás znamenat, že jsme na věky uzavřeni v Májině závoji, že jsme radikálně a nenapravitelně od reálného okolí odděleni, žijeme si ve svých soukromých lžích a musíme se s tím smířit. Avšak pro pragmatiky to na druhou stranu znamená, jak jsme již mohli sledovat při výkladu Jamesovy filozofie, že neexistuje radikální oddělení mezi realitou, zakoušením a poznáním, protože zakoušení a poznání jsou funkce, jež pomáhají organismu přežít a v nichž se zračí a vyjadřuje *neodloučenost* jedince a prostředí.

V části 2.3.5 jsme se pokoušeli stopovat původní příčinu zmíněného odloučení, příčinu vzniku představy *pravého* („reálného“) světa. Dostali jsme se až k Platónově filozofii. Dewey v pasážích, které se zabývají starověkým Reckem a které patří k tomu nejzajímavějšímu, co kdy napsal, podniká obdobný „archeologický“ sestup. Jeho přístup je ještě přínosnější, protože naznačuje velmi výraznou paralelu mezi charakterem řecké společnosti a mezi vztahem Řeků ke světu a k poznání.

Tyto sestupy do nejhlubších dějin evropského myšlení mohou čtenáři na první pohled připadat jako texty psané až příliš od boku. Dewey velmi často necituje doslovně, neodkazuje se k autorům. Boisvert zmiňuje vzpomínku jednoho z Deweyho žáků, který tvrdil, že měl často pocit, jako by existovali dva Deweyové. Jeden, který je na přednáškách schopen citovat doslovně dlouhé

---

118 Mimochodem Dewey tedy již v roce 1898 používá slovo „konstrukce“ ve vztahu k pojmu, což by mohlo být velmi zajímavé pro profesory Maternu a Tichého, kdyby se byly vzdaly svého metafyzického přesvědčení, že tyto „konstrukce“ se (v nějakém, autoru tohoto textu nepochopitelném smyslu) „dotýkají“ objektivních rysů skutečnosti či je „vyjadřují“.

odstavce z *Kritiky čistého rozumu* a při zkouškách vyžadovat po svých studentech přesné odkazy a „skutečná slova“ starých filozofů, a druhý, který ve svých textech produkuje nedostatečně doložená tvrzení, za která své studenty „drtil“. Boisvert má za to, že se v druhém případě jednalo o přijetí efektivní polemické role, která se nepouštěla do zbytečných hádek o slovíčka a snažila se jít k podstatě věci. Cf. [Boisvert 1988, 50] V případě pasáží, které se týkají řeckého myšlení Dewey překypuje uváděním detailů, ale zřídka uvádí jména filozofů, které kritizuje, na kterých ukazuje fatální omezení řeckého pojetí světa. Přesto když tyto pasáže čteme pozorně, můžeme si sami doplňovat citované autory i jejich citáty, a přesvědčit se, že Deweyho texty mají (přes svoji výstavbovou zmatenost) svoji logiku a míří k tomu podstatnému. To je také důvod, proč v této části budu citovat více než v částech předešlých i následujících.

O vlivu řeckého politického a sociálního uspořádání a jeho myšlení na okcidentální pojetí poznání se Dewey zmiňuje v mnoha textech jak v prvních dvou obdobích (viz např. *Etika demokracie /The Ethic of Democracy/ /1888/ [ew.1.241–250]*), tak ve třetím (viz např. *Rekonstrukce ve filozofii [mw.12.111–124]*) i v období čtvrtém (viz např. *Zkušenost a příroda [lw.1.76–82]*). Všude zdůrazňuje dvě podstatné věci:

1. Vázanost řecké kultury na představu EIDOS — ovlivněné aristokratickým viděním světa, které nepřipouští mísení, překrývání, mutace. Ty jsou pojímány jako stálé formy, trvalé cíle všeho dění a pohybu, ke kterým díky funkci tzv. „finální příčiny“ dospějí všechny změny.
2. Upřednostňování ontologické oblasti FYSIS před oblastí TECHNÉ.

Ve třetí kapitole knihy *Rekonstrukce...nazvané „Vědecký faktor při rekonstrukci ve filozofii“* ("The Scientific Factor of Reconstruction in Philosophy") Dewey porovnává současný svět, vnitřně ovlivněný a proměněný vítězným tažením vědeckých přístupů ke zkoumání skutečnosti s pojetím světa antiky a středověku.

„... Svět moderní vědy je otevřeným světem, je to svět, jenž se nekonečně různí bez možnosti připsat mu omezení v tom, jak je vnitřně stvořen, svět natahující se za všechna zjištěná pouta. Svět, ve kterém žili nejinteligentnější lidé starých časů, byl světem strnulým, říší, v níž změny probíhaly jen v rámci nezměnitelných hranic klidu a věčnosti a v níž vše fixované a nepohyblivé... bylo vyšší ve své kvalitě a autoritě než vše pohyblivé a měnící se...“ [mw.12.110–111]<sup>119</sup>

Starověký svět dokázal ocenit pojetí změny (např. Aristotelés se vymkl přílišnému důrazu na stálé a pevné v učení jeho učitele Platóna tím, že ocenil změny pojímané jako pohyb od možného k uskutečněnému), ale vždy se jednalo o změny, které pevně zapadaly do ontologického rozvrhu světa. Změny jím byly předem sevřeny a usměrněny. Vývoj v nejlustnější slova smyslu neexistoval.

„... Pouze ty změny, které vedou k nějakému určenému nebo konečnému výsledku formy jsou vzaty na vědomí a mohou být nějak pojímány — mají nějaký *logos*, nějaký důvod —, na základě kterého jsou vytvořeny. Růst rostlin a živočichů ilustruje nejvyšší druh

---

119 "... The world of modern science is an open world, a world varying indefinitely without the possibility of assignable limit in its internal make-up, a world stretching beyond any assignable bounds externally. Again, the world in which even the most intelligent men of olden times thought they lived was a fixed world, a realm where changes went on only within immutable limits of rest and permanence, and a world where the fixed and unmoving was higher in quality and authority than the moving and altering..."

změny, která je možná v sublunární a pozemské sféře. Změny procházejí od jedné konečné stálé formy k jiné. Z dubu povstane jenom dub, z ústřice ušřice, z člověka člověk... Rozvoj, evoluce nikdy neznamená, tak jako v moderní vědě, zrod nového druhu, ale pouze monotónní postup v předem daném cyklu změn...“

[mw.12.112–113]<sup>120</sup>

Tak Dewey vedle sebe staví dvě naprosto odlišná pojetí „reality“. Starověké, které se rozpadlo někdy během renesance — posledním potvrzením tohoto rozpadu se stalo dílo Francise Bacona — a svět pozměněný vědeckou optikou, který od renesance až doposud ovlivňuje naše vnímání toho, co je to skutečnost a poznání. Tento důraz na celkové pojetí světa není náhodný. Podle Deweyho novohegelovské optiky, kterou nezatratil ani ve svém čtvrtém období, je *jedinec sociální bytost a určitý typ vztahu jedince k celku se promítá na všech rovinách struktur společnosti, a tedy i v pojetí poznání*. Klasická sociální uspořádání byla vystavěna na otrokářském / feudálním principu, v němž bylo vše již od počátku předem seřazeno do vrstev nadřazených a podřazených, přičemž jedna vrstva se s druhou nesměla a v principu ani nemohla mísit.

„... Přes téměř nekonečnou početní různost jednotlivců, je zde [v klasickém myšlení]<sup>121</sup> jen omezený počet druhů, tříd, typů... Příroda je rozkastována. Univerzum je konstituováno na aristokratickém, můžeme po pravdě říci feudálním, plánu. Druhy, třídy se nemohou mísit nebo překrývat — vyjma případů náhody a nebo výsledku chaosu...“

[mw.12.114]<sup>122</sup>

Paralely mezi společenským uspořádáním a způsobem myšlení jsou pro Deweye významné patrně z toho důvodu, že mu právě ony pomohly pochopit radikální odlišnost mezi „realitou“ klasického věku a „realitou“, jež byla konstruována na základě zákonitostí vědeckého zkoumání. Na začátku svého čtvrtého období v knize *Zkušenost a příroda* především ve třetí kapitole nazvané „Příroda, cíle a příběhy“ ("Nature, Ends, and Histories") shrnuje Dewey všechny své připomínky k myšlení a společenského uspořádání v klasickém věku. Protože toto shrnutí vyčerpávajícím způsobem ukazuje směr jeho myšlení na okamžik odskočíme k textu, který je řazen k naturalistickému období.

Podle Deweye nebyli myslitelé klasického věku ve svém vnímání poznání i uspořádání světa ovlivněni vědeckými či ekonomickými (vztahovými) rysy zkoumaných objektů, nýbrž jejich estetickým charakterem. I umělci a řemeslníci<sup>123</sup>

---

120 "... Only changes which lead to some defined or fixed outcome of form are of any account and can have any account — any *logos* or reason — made of them. The growth of plants and animals illustrates the highest kind of change which is possible in the sublunary or mundane sphere. They go from one definite fixed form to another. Oaks generate only oaks, oysters only oysters, man only man...Development, evolution, never means, as in modern science, origin of new forms, a mutation from an old species, but only the monotonous traversing of a previously plotted cycle of change..."

121 Zde není míněno období 17-tého a 18-tého století jako ve francouzské filozofické literatuře, ale souslovím „klasický věk“ se odkazují k antice a středověku.

122 "... In spite of the almost infinite numerical diversity of individuals, there are only a limited number of species, kinds or sorts... There are castes in nature. The universe is constituted on an aristocratic, one can truly say a feudal, plan. Species, classes do not mix or overlap — except in cases of accident, and to the result of chaos..."

123 V celé této části se odkazují k pasážím z Deweyho textů, které hojně využívají dvojího významu slova „art“ – umění i dovednost, jež se upevňuje blízkostí slov „artisan“ /řemeslník/ a „artist“ /umělec/. Toto dvojnásobné použití je v naprostém souladu s celkovým významem zmíněných pasáží, protože se v nich Dewey odkazuje k řeckému pojmu TECHNĚ, které pojmenovávalo ontologickou oblast, v níž lidé pozměňovali, přepřacovávali a přetvářeli věci náležející do oblasti FYSIS (oblasti přirozeného, na člověku nezávislého bytí). Oblast TECHNĚ je oblastí, kde působí jak umělci, tak všichni lidé, kteří něco produkuje. Proto v této části budu velmi často užívat slov „umělec“ a „řemeslník“ či „umění“ a „řemesla“ (popřípadě

tyto objekty vnímali jako uzavřené a konečné. Tvorba, tedy činnost v oblasti TECHNĚ (stejně jako v oblasti FYSIS) nespěla k něčemu novému, k nalezení nového příhodnějšího vztahu ke světu, ale k naplnění konečné formy, která je stálá a krásná. Cf. [lw.1.75] Antické sochy musely naplňovat přesnou souměrnost zidealizovaného těla héraa či bohyně, jinak byly nedokonalé, zpackané, nebyly dovedeny ke konečnému cíli. Ohybné tělo Sokratovo či nespořádaný život Diogéna byly pro řecké vnímání něčím zavrženíhodným. KALOKAGATHIA naopak přesným vyjádřením přístupu Řeků nejen k vizuálně tvarové, ale i k inherentně, funkčně tvarové kráse. Dokonalé tělo i dokonalé myšlení je předem vyměřeno a uzavřeno do přesných hranic. Toto „estetické ovlivnění“ je čímsi, co bylo běžné i pro filozofy a lidi oddávající se kontemplaci. A to přesto, že oni, vedeni svým instinktem, vybroušeným generacemi pěstovaným opovržením ke světu TECHNĚ, se stavěli zády k umělcům a řemeslníkům. Svoji pozornost upírali pouze k objektům poznání, protože nejvyšší ctností byla práce „rozumové duše“, která jediná byla schopna nazírat ideje v jejich nehybnosti nadpozemské říše či snímat věčné tvary z poznávaných věcí, která — jinými slovy — jediná nebyla ve vztahu ke smyslovému světu. Smyslový svět by totiž přes řád finálních a působících příčin, jenž v sobě obsahoval, mohl sklouznout k nějaké HYBRIS, k vybočení z pevného cyklu naplňování konečných forem (EIDOS). Cf. [lw.1.75–76]

V řeckém umění hraje velkou roli nápodoba (MIMESIS). V nápodobě jako by se řečtí umělci a řemeslníci dotýkaly vnitřního průběhu a osudu napodobovaných událostí, z nichž krystalizují věci. Tyto historie věcí jsou v nápodobě znehybněny a otevřeny idealizaci, díky níž událost ztuhne a je lépe manipulovatelná, vyjádřitelná. Filozofové však odmítli příběhy a dovedši k dokonalosti přirozenou touhu člověka kontrolovat nahodilé, přeměnili estetické idealizace, které ve spojení se smyslovým světem v sobě ještě stále nesou nahodilost a nejistotu, na stálé a nehybné normy, jež měly a vlastně i mohly být pouze „nahlíženy“<sup>124</sup>. Cf. [lw.1.77]

„...Řecká filozofie stejně jako řecké umění je připomínkou radosti z toho, co je ukončené... Pro diváka jsou umělecké objekty dány, je potřeba o nich pouze uvažovat; řecké přemýšlení, provozované zahálčivou třídou proto, aby ospravednilo zahálku, bylo přednostně přemýšlením diváka, nikoli těch, kteří se účastnili procesu produkce. Nezdálo se, že by práce, produkce vytvářely formy, pouze se během nich zacházelo s hmotou [látkou /matter/] nebo s proměnlivými věcmi, aby dosáhli příležitosti vtělit předem dané formy do látky. Pro řemeslníka je forma cizí, nepochopená a nezakoušená; je obsažena v práci s materiálem; řemeslníci žijí ve světě změny a látky a to i tehdy, když je jejich práce zakončena manifestací formy. Platón se tak trápil důsledky neznalosti forem u všech, co žijí ve světě praxe, produkce a politiky, až vypracoval plán, na základě kterého mají být jejich aktivity řízeny těmi, kdo poskytnou práci a účasti na proměnlivosti zákony forem tak, že určí způsoby chování pracujících. Aristotelés unikl z tohoto dilematu tím, že umístil přírodu nad oblast umění a řemesel a vybavil přírodu účely, které

---

zmiňovat jedno jako synekdochu znamenající obě) a budu se jimi vymezovat proti „rozumové kontemplaci“ a „svobodnému řeckému člověku“, který byl od přetváření fyzického světa osvobozen, a proto podle Deweyho vnímal realitu zcela rozdílným způsobem.

124 Opět se dostáváme k významu „optických metafor“, které zcela a na dlouho určily evro-americké pojetí poznání.

většinou dosáhnou cíle a dovršení. Tak se role lidí, kteří provozovali řemesla, stala relativně opomenutelná a nedokonalost lidského umění věci relativně nevýznamnou...“  
[lw.1.77–79]<sup>125</sup>

Dewey se v této a podobných pasáži pokouší ukázat, že politická a sociální nadvláda jedné třídy (svobodných občanů) nad třídami druhých (otroků, řemeslníků a umělců) silně ovlivnila charakter představy světa a vztahu jedince k němu. Vše bylo nenápadně a podvědomě konstruováno tak, aby se uzavřený svět svobodných lidí, povětšinou osvobozených od práce, která měla co dočinění s hmotou, s přetvářením přírody, dostal do souladu s hlavním a vše prostupujícím pohledem na člověka, svět i poznání. Aristotelovo privilegování oblasti FYSIS bylo zcela v logice věci. Příroda (díky prvnímu střetu prvotní látky a prvotní formy) je již předem vybavena strukturou všech možných konečných forem, je zvěstovatelem řádu finálních příčin. Oblast TECHNÉ, oblast přetváření přírody člověkem, je nepůvodní. Buď se v ní dosahuje vtělení forem, které již nějakým způsobem existovaly předem určené možnostmi přírodních věcí (řetězcem na sebe navazujících uskutečnění — narozdíl od dřeva z vody židli nevytvoříme), anebo v ní dochází k překroucení a narušení řádu, ke vzniku hybridů.

„... Příroda je umělec, který pracuje zevnitř a nikoli zvenčí. A proto je změna nebo látka pouze možností pro dokončení objektu. Jako i ostatní umělci i příroda vlastní již předem formy, které následně vtěluje. Když umění následují fixní modely, ať už se vyrábějí boty, domy nebo dramata, a když prvek lidské vynalézavosti při projektování je odsuzován jako rozmar, formy a cíle jsou nutně vnější jednotlivému pracujícím...“  
[lw.1.79]<sup>126</sup>

Poznání se tedy nemohlo vyvozovat ze vzájemných vztahů mezi zkoumanými procesy a ze sledování jejich změn při experimentech, při nakládání s nimi. Nestačí například uvést charakteristiku paralelogramu sil, díky němuž můžeme sledovat účinek síly, přičemž právě účinek bychom mohli považovat za význam pojmu „síla“. (K tomu viz pasáž z Peircovy *Ako vyjasnit naše idey* [Peirce 1998b, 83–86].) Musí se stanovit „podstata“ síly. Tedy něco, co existuje nezávisle na všech proměnách a za nimi. A odtud je již jen malý krůček k představě, že proti nám stojí neměnný, jednou pro vždy již daný svět, jenž se z principu nemůže měnit, protože jeho struktury — můžeme je nazvat jakkoli: „ideje“, „tvary“ („formy“), „pojmy“, „entity mimo prostor a čas“, „funkce“ — jsou pevné,

---

125 "... Greek philosophy as well as Greek art is a memorial of the joy in what is finished... To the spectator, artistic objects are given; they need only to be envisaged; Greek reflection, carried on by a leisure class in the interest of liberalizing leisure, was preeminently that of the spectator, not that of the participator in processes of production. Labor, production, did not seem to create form, it dealt with matter or changing things so as to furnish an occasion for incarnation of antecedent forms in matter. To artisans form is alien, unperceived and unenjoyed; absorbed in laboring with material, they live in a world of change and matter, even when their labors have an end in manifestation of form. Plato was so troubled by the consequences of this ignorance of form on the part of all who live in the world of practice, industrial and political, that he elaborated a plan by which their activities might be regulated by those who, above labor and entanglement in change and practice, provide in laws forms to shape the habits of those who work. Aristotle escaped the dilemma by putting nature above art, and endowing nature with skilled purpose that for the most part achieves ends or completions. Thus the role of the human artisan whether in industry or politics became relatively negligible, and the miscarriages of human art a matter of relative insignificance..."

126 "...Nature is an artist that works from within instead of from without. Hence all change, or matter, is potentiality for finished objects. Like other artists, nature first possesses the forms which it afterwards embodies. When arts follow fixed models, whether in making shoes, houses, or dramas, and when the element of individual invention in design is condemned as caprice, forms and ends are necessarily external to the individual worker..."

neproměnné, završené. Jediné, co s těmito strukturami můžeme udělat, je „nazřít“ je, uvidět jejich pravou podobu, a tak poznat.

Takový rámec zakořenil také ve středověkém myšlení a prostřednictvím křesťanství se přenesl do celé Evropy. Představa světa klasického věku vykazovala silné tendence k strnulosti, stálosti, hotovosti. Hotové a stálé je nutné nazřít (objevit) a kontemplotovat. Člověk ze své podstaty nemůže do stálého zasáhnout. Jakákoli změna nebo odchylka neslouží k poznání, ale je pokřivením původně dokonalého.

Přesto tento pohled dostal vážné trhliny s objevem síly experimentální vědy. Od konce scholastiky, při nejmenším od dob Rogera Bacona (Dewey raději zmiňuje až jeho pozdějšího jmenovce Francise), nebylo možné definovat nějakou věc bez toho, aby se zkoumaly její konkrétní vztahy k ostatním věcem, její působení na ostatní věci a změny, které se s onou věcí a věcmi s ní spojenými udějí, jestliže zasáhneme do běžného průběhu událostí a vytvoříme situaci řízeného experimentu.

„... Čisté usuzování jako prostředek k dosažení pravdy je jako pavouk, který vytváří síť sám ze sebe. Síť je uspořádána a vypracována, ale jedná se pouze o past. Pasivní akumulace zkušenosti — tradiční empirická metoda — je jako mravenec, který pilně pobíhá kolem a sbírá a na kupu vrší surový materiál. Ovšem skutečná metoda, do které nás zasvětil [Francis] Bacon, je srovnatelná s operacemi včely, která stejně jako mravenec sbírá materiál z okolního světa, ale na rozdíl od tohoto pracovitého tvora pronikne a pozmění nasbíranou látku tak, že si vynutí, aby jí vydala svůj skrytý poklad...“

[mw.12.97]<sup>127</sup>

Nový, baconovský přístup k poznání vyžadoval doplnění v přeznačení pojetí skutečnosti. Protože experimentátor zasahoval svým poznáním do věci, v procesu poznání je na základě svých účelů a cílů proměňoval — jako včela pyl —, nemohl již více nakládat se světem, který stál neměnně proti člověku a čekal až jej on „nazře“ a „nazřením“ pozná. Svět je a musí být v jistém smyslu přístupný změnám. Vykazuje sice jisté stálosti, kterým se experimentátor musí přizpůsobit, ale tyto stálosti nejsou apriorně poznatelné, odhalují se jaksi mimochodem v procesu experimentu tak, že svět experimentátoru nedovolí pracovat určitými způsoby. Avšak do té míry, do jaké experimentátor nenarazí na odpor skutečnosti, je svět tvarovatelný, podléhá změně a „vrtochům“ invenčního člověka.

Takové pojetí podle Deweyho dále ovlivňuje i pojetí společenského uspořádání. Tradiční konzervatismus chráněný zahálčivou třídou vzdělanců, kteří se uchylovali k dedukcím a metafyzickým konstrukcím ve velké míře odtrženým od reálného světa práce a produkce, dostával vážné rány, protože na společenské výsluní se prodírá člověk, který je naopak schopen svým výkonem pozměňovat přírodu. Pro Francise Bacona je poznání již mocí, mocí nad přírodou a ona moc díky svým praktickým výhodám se postupně stává mocí na lidmi, kteří nejsou schopni přírodu takto ovládat. Poznáním se mění lidská společnost, protože ta je nucena ocenit lidi invenční, produkující, a proto je musí učinit svobodnými.

---

127 "... Pure reasoning as a means of arriving at truth is like the spider who spins a web out of himself. The web is orderly and elaborate, but it is only a trap. The passive accumulation of experiences – the traditional empirical method – is like the ant who busily runs about and collects and piles up heaps of raw materials. True method, that which Bacon would usher in, is comparable to the operations of the bee who, like the ant, collects material from the external world, but unlike that industrious creature attacks and modifies the collected stuff in order to make it yield its hidden treasure..."

Takové prostředí je dobrým podhoubím pro vznik liberalistických myšlenek a posléze pro vznik demokracie. Dewey sleduje tyto návaznosti až ke vzniku národních států, kterým se podařilo nově přeorganizovat dříve feudální, lenní zřízení. Cf. [mw.12.196]

V těchto řádcích můžeme cítit velmi silný optimismus a onu již zmíněnou religiózní důvěru v celek, které dnes mohou působit jako projev až příliš naivního postoje.<sup>128</sup> Události, které byly nastartovány na konci pozdní scholastiky, naplno propukly v období renesance a pro něž je Francis Bacon jen jakousi dobře viditelnou známkou, kontinuálně posunují a vytvářejí naprosto odlišné milieu. Přesto podle Deweye nadále většina z nás podléhá vlivům vykonstruovaným v antické společnosti: Svět chápeme jako neměnný, nepřístupný změnám, poznání takového světa nemůže pro většinu z nás být ničím jiným než „zřením“ jeho pravé podstaty, a když novověk přišel (paradoxně v samotném rozporu s důsledky Baconova přístupu ke světu) se svojí nejistotou, zda naše „zření“ odpovídá podstatě, oživilo tehdejší myslitelé představu pravdy jako korespondence, jako adekvace myšlenky a skutečnosti, čímž praktické zasahování do podoby světa v procesu poznání opět vyloučili. Novou příležitost k revizi obsolentních východisek myšlení poskytl až darwinismus, který nebývalým způsobem zahýbal lidskou strnulostí a byl další výzvou k *rekonstrukci* nejen filozofie.

---

128 Je to důvěra v mnohém skutečně naivní, protože ty samé události: vznik národních států, sociální integrace, koncentrace moci do rukou fakticky nepočtené průmyslově-obchodní elity, jež byla umožněna právě ovládnutím sil páry, elektřiny a dnes i atomové energie, a nakonec zeslabování moci národních států, mohou být z dnešního hlediska nahlíženy jako jisté nebezpečné milníky, které nás zavedly na scestí. Na druhou stranu Deweyho optimismus byl potřebným antidotem na kvasící a pukající společnost přelomu 19. a 20. století, byl naprosto v souladu s dobou a potřebami organizované společnosti a pokud výsledky jeho práce označíme za kroky směřující do bažiny, v níž se tlakem současných trendů jako globalizace, bezprecedentní koncentrace moci v rukou elity, zeslabování moci národních států rozpadne idea demokracie, pak se ono nasměrování na špatnou cestu událo dávno před vstupem Deweyho na scénu.

#### 2.4.5 Darwinismus jako ocenění pozorovatelných vztahů

Ve svém zdaleka nejlepším (a zároveň v jednom z nejkratších) textů *Vliv darwinismu na filozofii (The Influence Darwinism on Philosophy)* (1909) podává Dewey velmi stručnou, přesto naprosto výstižnou charakteristiku změny vnímání reality poté, co Darwin publikoval syntézu výsledků své práce.

Svět prvních a posledních fixních příčin byl sice nahodán objevy astronomie, fyziky a chemie, ale organická oblast se zdála být baštou záměru a účelu, který podle pohledu klasického věku byl světu inherentní a působil v něm podle předem daného, neměnného plánu. Rozvoj botaniky, zoologie, embryologie, paleontologie jakoby naopak potvrzoval svět stálých, předem vyměřených změn, které jsou řízeny záměrem a účelem. Když biologové pozorovali obrovskou schopnost rostlin a živočichů přizpůsobit se svému prostředí, když viděli jak se organismus přizpůsobuje prostředí, orgán organismu, jednotlivé části orgánu, pak ještě hlouběji uvízli v představě, že svět je předem stanoven, naplánován a jeho změny jsou skutečně pouze předem danými pohyby, které povětšinou bezchybně míří ke svému cíli. Cf. [mw.4.9.] S příchodem a etablování se Darwinova učení se vše změnilo:

„... Darwinův princip přirozené selekce přímo podkopal takovou filozofii [stálých forem]. Jestliže všechny adaptace organismů jsou jednoduše způsobeny neustálou proměnlivostí a eliminací těch změn, které jsou škodlivé pro boj o přežití, jež vzniká v důsledku přemnožení, není zde žádný důvod dovolávat se prvotní kauzální síly, která by je plánovala a předurčovala...“ [mw.4.9]<sup>129</sup>

Reakce na příchod do té doby nezvyklé a nečekané myšlenky, že prostá kombinace neustálé produkce odchylek a eliminace těch, které nejsou příhodné, stačí k samopohybu organizace, k neustálému přizpůsobování, vyvolaly hysterické reakce. Někteří kritici Darwina obvinili z materialismu a z toho, že náhodu vydává za příčinu světa.<sup>130</sup> Jiní se snažili evoluční proces sladit s první příčinou tím, že samotný proud proměnlivosti považovali za záměrný, považovali jej za proud, v němž se v daných podmínkách přirozeného prostředí, které samo je výsledkem záměrnosti, jeden druh zákonitě vyvíjí z předcházejícího. Darwin na takovou výzvu odpovídal dvojace. Uznával, že není schopen o tomto nádherném světě včetně člověka uvažovat jako o dílu náhody, přesto upozorňoval na fakt, že samotná proměnlivost organismů postupuje ze zpětného hlediska jak účelným, tak neúčelným a škodlivým směrem, přičemž o účelnosti a neúčelnosti rozhoduje tlak okolí, které je samo v pohybu, a proto je záměrnost v tomto všem směry se šířícím vzniku a zániku variací nezdůvodnitelná. (Viz citace z Darwinova díla, které uvádí Dewey [mw.4.10]).

Taková záměrnost je sice neodůvodnitelná, ale zároveň také nevyvratitelná. O její „odůvodněnosti“ či naopak „neodůvodněnosti“ rozhodne vnitřní nastavení člověka. Jeho víra. Záměrnost jako součást proudu evoluce je

---

129 "... The Darwinian principle of natural selection cut straight under this philosophy. If all organic adaptations are due simply to constant variation and the elimination of those variations which are harmful in the struggle for existence that is brought about by excessive reproduction, there is no call for a prior intelligent causal force to plan and preordain them..."

130 Přestože jejich kritika nebyla vůči němu zcela korektní, měli v jistém smyslu pravdu, neboť s hrůzou anticipovali to, kam mohou různé interpretace Darwina sklouznout. Vzpomeňme jen na vítězné tažení všech ryze materialistických verzí světa, se svými základními a nadstavbami, jež velmi účelově využívaly Darwina jako beranidla, přestože byly v mnohém proti duchu jeho učení.



naprosto samozřejmá lidem na konci dvacátého století stejně jako na jeho počátku, za mnohé jmenujme např. současného amerického fyzika a filozofa Davida Bohma a jeho implikátní řád, jež je pouze sofistikovanější variací na téma, které vnesli do filozofické debaty na přelomu 19. a 20. století lidé jako Asa Gray ve snaze skloubit záměr a náhodu. Pro Deweye byl však Darwin výzvou, aby radikálně změnil svůj přístup k realitě a poznání. Darwinismus byl pro něho možností, jak konečně vystoupit z lidských předpokladů stálosti a záměrnosti. Dewey upozorňoval na fakt, že lidé nemohou tuto záměrnost žádným způsobem nahlédnout. Pokusy o intelektuální uchopení záměru šířícím se a uplatňujícím se v celé evoluci světa považoval za atavismus. Člověk není schopen vystoupit mimo to, co sám zakouší a skrze co svou zkušenost definuje a poznává.

„... Jestliže jednou připustíme, že jediným verifikovatelným nebo úspěšným objektem poznání je zvláštní množina změn, z níž povstává objekt studia společně s důsledky, které z ní vyplývají, pak nemůže být položena žádná srozumitelná otázka po tom, co podle našich předpokladů leží vně této množiny... Tvrdit opak je návratem k logice, která vysvětlovala uhašení ohně vodou pomocí formální esence vodovosti a zahnání žízně vodou pomocí finální příčiny vodovosti...“ [mw.4.12]<sup>131</sup>

To, co se u všech klasických pragmatiků opakuje, je přesvědčení, že význam lidských pojmů je dán jeho zjistitelnými účinky. Peirce mluvil v tomto smyslu o idejích, a snad toto slovo je pro nás nyní příhodnější, jelikož se zvukově i významově více blíží slovům „ideál“, „idealizovat“, která jsme výše použili, když jsme mluvili o Deweyho pojetí poznání. Slovo „pojem“ je zaužíváno jako cosi, co nadmíru zdůrazňuje příliš jednoduchý vztah k tomu, k čemu se odkazuje, k referentovi. *Idea* u Peirce nebo *objekt poznání* u Deweye pracuje již s *konstrukcí* — význam se nikdy nemůže stát „objektivním“<sup>132</sup>, neboť konstrukce nekonstruuje ideje tak, aby zcela odpovídaly věcem nacházejícím ve vnější objektivní, jednou pro vždy uzavřené realitě. Konstrukce je pouze v rukou člověka, konstruktéra, který se snaží *ideu (objekt poznání)* sestavit tak, aby splnil určitý úkol, porozuměl nějaké problémové situaci. Již o pár stránek výše jsem se odkazoval k pasáži, v níž Peirce opravoval běžný názor na vymezení pojmu a ukazoval, jak bychom měli — jako konstruktéři *ideje*, konstruktéři *objektu poznání* — definovat například slovo „síla“. Peirce vysvětluje, že by pro nás měla být „síla“ definována důsledky zrychlení různých částic tělesa, které jsou dány v jejich vzájemné relativní poloze a které jsou pak složeny geometrickým sčítáním ve výsledný pohyb. Jestli nazveme „sílu“ zrychlením nebo např. gravitací je nepodstatné, to je pouze záměna jednoho nejasně definovaného termínu za druhý. [Peirce 1998b, 85]

Vědecký étos, který se začal výrazněji prosazovat na konci renesance slavil s takovýmto pojetím konstrukce idejí, objektů poznání, slov velké úspěchy. Avšak přistoupíme-li okouzlení funkčností tohoto přístupu na jeho pojetí, pak se zároveň zavazujeme vycházet pouze ze vzájemných vztahů událostí, které zkoumáme, a nepředpokládat za nimi jakési neměnné struktury světa, první a

---

131 "...Once admit that the sole verifiable or fruitful object of knowledge is the particular set of changes that generate the object of study, together with the consequences that then flow from it, and no intelligible question can be asked about what, by assumption, lies outside... Such argumentation is reversion to the logic that explained the extinction of fire by water through the formal essence of aqueousness and the quenching of thirst by water through the final cause of aqueousness..."

132 Pro tuto chvíli pomíjíme Peircovo přesvědčení, že se idea „objektivní“ může stát, ale až v bájném konci všeho zkoumání.

poslední příčiny všech změn, které mohou naše poznání nakonec ukotvit v něčem jiném, než je neustále se variující svět konstruktéra, jenž reaguje na proměnlivé situace.

#### 2.4.6 Kontinuum „organismus — prostředí“

To je jeden z hlavních motivů, proč Dewey, ač možná na tom byl ve skrytu duše podobně jako Darwin a nedokázal si představit, že onen podivuhodný svět i s člověkem je dílem pouhé náhody, chtěl vycházet pouze z toho, co lidé zakouší a skrze zkušenost definují a poznávají. Nemůže za zkušeností předpokládat něco v podstatě neměnného, něco, co se vymyká neustálé profilaci proměnlivosti a adaptace a co dokonce proměnlivost a adaptaci již předem určuje. *Zatímco neustálý nárůst změn i schopnost či neschopnost organismu přizpůsobit se proměnlivému prostředí jsou pozorovatelné jevy, Bůh, Absolutní duch, Objektivní svět, Realita nezávislá na lidské zkušenosti pozorovatelné nejsou.* Dewey má za to, že se realita jako něco předem pevného, stálého a daného, definována kdesi v šeru historie nespočtem generací, pod tlakem Baconova pojetí zkoumání a Darwinova pojetí vývoje druhů začala hroutit. Některé články z prvních dvou období jsou koncipovány tak, jako by se Dewey ptal: Jak můžeme vědět, že svět se skutečně nemění? Nejsou pevné a neměnné vlastnosti věcí každodenního života jen námi fixované představy — fixované proto, že nám umožňují velmi dobrou orientaci a řešení každodenních, malých problémů? A pakliže je tomu tak, neměli bychom odstranit z našich myslí internalizovanou představu jedné gigantické, objektivní struktury světa, která se nemění a čeká až bude člověkem poznána? Se stále zřetelnou důsledností, která vyvrcholí v jeho instrumentalistickém období, takové vymazání Reality nezávislé na lidské zkušenosti Dewey začne uskutečňovat.

V roce 1903 vychází již výše zmíněné *Studie o logické teorii*, do kterých přispěl i Dewey čtyřmi eseji. V první z nich „Vztah myšlení k jeho předmětu“ ("The Relationship of Thought and its Subject-Matter") se Dewey pokouší definovat nové pojetí světa:

„... Význam evoluční metody v biologii a sociální historii spočívá v tom, že každý odlišný orgán, struktura nebo formace, každé seskupení buněk nebo částí je chápán jako orgán přizpůsobení nebo adaptace na konkrétní situaci, která ho obklopuje. Jeho význam, jeho charakter, jeho síla je poznána tehdy a jedině tehdy, když je pojmána jako uspořádání, v němž se střetávají podmínky zahrnuté v nějaké specifické situaci...“

[mw.2.310]<sup>133</sup>

Na chování organismu, proměny jeho orgánů či pouhých tkání je od té doby důsledně nahlíženo jako na způsob adaptace. Toto pojetí je dále rozšířeno na sociální oblast. Stejně jako můžeme proměnu organismů vztahovat k proměnám prostředí, v nichž se organismy dokázaly udržet a rozmnožit, můžeme vztahovat lidské zvyky, role, instituce, jazyk, poznání k proměnám prostředí. Vzpřímená postava člověka, jeho ruka se specifickým postavením palce vůči ostatním prstům

---

133 "... The significance of the evolutionary method in biology and social history is that every distinct organ, structure, or formation, every grouping of cells or elements, is to be treated as an instrument of adjustment or adaptation to a particular environing situation. Its meaning, its character, its force, is known when, and only when, it is considered as an arrangement for meeting the conditions involved in some specific situation..."

je stejnou známkou přizpůsobení se jako schopnost užívat jazyka, zavedení povinné školní docházky nebo vývoj trestního práva. O něco níže Dewey vytyčuje cíl sociální historie: nacházet (přesnější by však bylo, kdyby Dewey použil slovo „rekonstruovat“) původní prostředí, v němž se daný způsob přizpůsobení vyvinul, a stanovit následné situace, které vedly k dalším proměnám. Cf. [mw.2. 310–311]

R. Boisvert několikrát zdůrazňuje, že Deweyho teorie poznání je aplikací Darwinova na epistemologii (viz např. [Boisvert 1988, 81–82]). Taková aplikace však důsledně proměňuje nejen gnozeologii, ale i ontologii. Vzniká naprosto odlišná metafyzika, která si, má-li být doceněna, od nás vyžaduje, abychom ji neměřili úhly pohledu, jež nám poskytuje naše tradice myšlení. Největším problémem při měření účinnosti pragmatického přístupu k poznání je skutečnost, že jsme díky klasickému a novověkému myšlení protkáni sítí hranic striktně oddělovacích „ontologické oblasti“, které původně byly pouze zkusnými a orientačními značkami, ale posléze se z nich staly do sebe uzavřené regiony. Nebezpečí jejich hranic je zvláště snadností, s jakou se dnes používají opozita zvláště zvláště a sugerující oddělení: *fyzický* versus *psychický*, *subjekt* versus *objekt* a v neposlední řadě *zkušenost* versus *skutečnost (realita)*.

O něco výše jsem použil sousloví „... ,organické‘ ,kontinuum prostředí–organismus‘...“, kterým jsem se pokoušel zvýraznit, že mezi prostředím a organismem není velká ontologická propast. Ve výše citované pasáži z Deweyho eseje otevírající *Studie o logické teorii* se mimo jiné píše o tom, že význam nebo charakter nějaké změny je poznán jedině tehdy, „když je pojímána jako uspořádání, v němž se střetávají podmínky zahrnuté v nějaké specifické situaci“. V organismu se zaznamenává určitá situace prostředí a naopak organismus tvoří určité situace. Situace (prostředí v určitém čase a místě) prostupuje do organismu vtiskává se do něj, (pro postmodernisty) vepisuje do něj svůj text a naopak organismus prostupuje prostředí, vtiskává se do něj či vepisuje do něj zase svůj text. A protože ono vtiskávání je neustálý, kontinuální proces, prostředí a organismus ve své podstatě nebyly nikdy odloučeny. Funkční odlišnost (prostředí je víc než organismus, jeho zápisy jsou mocnější — to, co jsme strukturovaly a označily jako DNA, je zápisem celostnějším a úspornějším než ozónová díra či tání antarktického ledovce zapříčiněné skleníkovým efektem) byla díky lidským potřebám přeznačena na odlišnost ontologickou. Ovšem prostředí není odděleno od organismu ostrou hranicí, je od něj odlišné asi jako člověk a svalová hmota vepřů — každé z nich hraje jinou roli, ale obě jsou na sobě na různých úrovních různě závislé. Podobným způsobem jsou *neodloučeny* i organismus a prostředí. Jsou sice odlišné — organismus žije z prostředí, může se pohybovat prostředím, může sloužit jako potrava jinému organismu, který je z pohledu organismu prvního součástí prostředí —, ale mezi oběma existují silné vztahy závislosti a provázanosti.

Od novověku většina filozofických proudů míní, že, to, co se odehrává ve zkušenosti jedince, je subjektivní. V Descartově úhlu pohledu (díky jeho introspektivnímu temperamentu) mohlo být ještě východiskem pro adekvátní poznání světa subjektivno, musely být jen v *res cogitans* nazřeny *jasné a zřetelné ideje*, které měly být zpracovány správnou *metodou*. Mohl si to dovolit díky své víře, že to všemocný Bůh činí ideje, odvíjející se v *res cogitans*, adekvátní objektivnímu, vnějšímu světu. (Něco podobného na počátku 20. století zopakuje Husserl, který zkoumáním subjektivního chtěl /alespoň v určitém období svého profesionálního života/ dorazit až k říši transcendentálních esencí. Jenom odkaz na všemohoucího Boha zde chybí.) Čím více se však novověk vzdaloval od

východisek středověkého přímého realismu, tím větší a větší problém začal představovat subjekt a s ním i lidská zkušenost. Mezi organismem a prostředím se rozevřela propast ontologické odlišnosti, zpočátku konstruovaná na podkladě Descartovy metaforické opozice *vnitřní* a *vnější*, později však žijící svým vlastním životem. Protože opozice mezi *poznávajícím* a *poznávaným* je jen speciálním druhem opozice *organismus* a *prostředí* a protože *poznávajícímu* mohl být lehce přiznán prostor *vnitřního* (tam, kde se odehrává poznání) a *prostředí* mohlo být se stejnou snadností definováno jako to, co je vůči organismu *vnější*, bylo zcela logické, že se ontologická propast rozšířila i na problém poznání.

Pro vyspělý pragmatismus však novověké rozdělení na *subjekt* a *objekt*, *vnější* a *vnitřní* ztrácí smysl. To, že jsme vybaveni schopností reflektovat, uvědomovat si, poznávat není známka oddělení, ale naopak známka spřízněnosti, neodloučenosti. *Poznání* je „zidealizovaná“ *zkušenost* a obé jsou protažením *organismu* do *reality*. *Realita* je dílem naší představy a dílem faktu, že některé naše představy selžou a my jsme nuceni nahradit je představami příhodnějšími. *Realita jako něco naprosto nezávislého na člověku neexistuje. Ale nikoli proto, že by člověk byl nenapravitelným domýšlivcem schizofrenně si pohrávajícím s radikálností subjektivního idealismu, nýbrž proto, že ani člověk není na prostředí nezávislý. Realita a člověk či prostředí a organismus tvoří kontinuum!*

#### 2.4.7 Objekt versus událost

Dewey nebyl příliš konzistentní v používání svých termínů. Boisvert ve shodně se Shookem a dalšími upozorňuje na fakt, že Dewey často zavádí určitou terminologii, ale v průběhu následujících esejí se jí nedrží. Přesto existuje jeden termín — „*objekt*“, resp. „*objekt poznání*“ —, který se objevuje v jeho textech středního a pozdního období a zachovává si jeden význam. Výše jsme psali o „konstrukci ideálního“ a zmiňovali jsme Peircovo pojetí ideje. Již tehdy jsme tímto mířili k Deweyho pojetí objektu poznání. Boisvert na několika místech knihy *Deweyho metafyzika (Dewey's Metaphysics)* zdůrazňuje, že se Dewey pokusil zásadním způsobem přeznačit dřívější terminologickou opozici „subjekt“ a „objekt“, protože si byl vědom, že právě v prostoru vymezeném (od 17. století tradovanými) významy obou slov se nachází centrum novověkého metafyziky: „Subjektivní“ již neznamená nedokonalý vnitřní korelát k novověkému vnějšímu, objektivnímu faktu. „Subjekt“ je to, co se děje, je to „událost“ či „příležitost k myšlení“. A naopak „objektem“ přestanou být neměnné věci poznávaného, ale stanou se jimi věci během poznání konstruované. Cf. [Boisvert, 86] Když tedy Dewey používal slovo „objekt“, měl na mysli něco jiného, než co jsme od novověku zvyklí za objekt považovat. „Objekty“ nestojí naproti nám a nenesou v sobě objektivní rysy skutečnosti. Že prostředí kolem nás je vystavěno na něčem neměnném, je patrně pravda, ale mi si tuto pravdu teprve zpětně konstruujeme na základě myšlenky, že bychom nemohli nic poznat, kdyby prostředí jisté tendence ke stálosti nevykazovalo. (O něco níže by již mělo být jasnější, že i tato pravda je jedním z „objektů“, které si lidé konstruují.) Ve výše zmiňované knize navrhuje Boisvert nazývat vše, co je vnímáno v naší *bezprostřední zkušenosti*, „událostí“ —

dějí se, to je to nejpodstatnější, co o nich můžeme říci. Právě tyto události začne pokrývat termín „subjekt“. V nich se totiž odehrává onen proud subjektivity, který ještě není „idealizován“, proset rastry, konceptualizován. Je to neustálý pohyb, jsou to změny. Teprve fixace jistých rysů těchto událostí, jejich „idealizace“ v procesu propojování *bezprostřední zkušenosti* se zkušenostmi jinými činí zkoumané události uchopitelné a manipulovatelné. Teprve v procesu poznání se ze „subjektů“ (subjekt — to, co je přístupné, vystavené, náchylné k, nebo-li to, co bude proces zkoumání zpracovávat, tvarovat, na základě čeho bude konstruovat) vzniknou „objekty“ cílenou lidskou aktivitou (vedenou potřebou vyřešit problematickou situaci, zadaný úkol).

Je nutné dodat, že Dewey skutečně není dostatečně precizní v užívání takto přeznačených termínů. Termíny protilehlé slovu „objekt“ — „subjekt“ či „událost“ — se ve výše naznačeném smyslu vyskytují v jeho textech jen zřídka a dost často jsou nahrazeny slovem „věc“. Takto vznikl dost podstatný zmatek, protože nově přeznačený termín „objekt“ se nemá v Deweyho diskurzu možnost opřít o přeznačené opozitum „subjekt“ („událost“), a tak se splétal nový význam tohoto slova s významem starým. Mnozí tak nepostřehli, že Deweyho „objekt“ nepatří ani do kantíánské tradice, která se nemohla popasovat s problémem daného a tvarovaného, ani do tradice starší, v níž byl objekt brán jako neomylný zdroj našeho poznání.

S objekty<sup>134</sup> je tedy manipulováno, testují se, zkoušejí, proměňují podle potřeby a nových zkušeností poznávajících. Vidíme zde zajímavou inverzi. Zatímco novověký subjekt byl uvězněn ve vnitřku jedince a jen nejasně tápal při ohledávání a poznávání vnějšího světa objektů, Deweyho objekt je naopak tím, co vzniká v jedincích, aby co nejúčelněji popsal, to co se děje (ať už uvnitř nebo vně). Objekt však není vázán pouze na jednotlivce, nehrozí problém staré představy „subjektivismu“, protože pragmatický objekt je konstruován na základě spojování zkušeností, které díky komunikaci, spolupráci, empatii prostupují jednotlivci. Poznání (později nejpodstatnější součást *sekundární zkušenosti*) je sociální. V předmluvě k *Exkurzi do experimentální logiky (Essays in Experimental Logic)* o procesu konstruování objektů píše, že objektů dosáhneme pouze „pomocí osvědčeného procesu zkoumání“. Cf. [mw.10.360]

Molekulární struktura DNA, vysvětluje Boisvert, nebyla Watsonovi a Crickovi dána jako počáteční datum, ale byla výsledkem dlouhého procesu zkoumání a kladení hypotéz. Cf. [Boisvert, 86] Deweyho objekt nepředchází poznání, vytváří se až uvnitř něho, je jeho nástrojem. Nástroj je to však zvláštní, jako všechny „nástroje“ v pragmatismu, protože předem není známa jeho ideální podoba ani funkce. Jamesův a především Deweyho důraz na metaforu nástroje, je jeden z bodů kritiky postanalytických pragmatiků na adresu jejich klasických kolegů.<sup>135</sup> Ovšem metafora nástroje byla u klasiků pragmatismu používána s jistou

---

134 V této deweyovské kapitole nebudu již od této chvíle dále objekt uzavírat do uvozovek, jimiž jsem v předcházejících odstavcích naznačoval přechod od tradičního významu, k významu novému. Ve zbývajícím textu této deweyovské kapitoly budu za standard považovat objekt jako lidskou konstrukci.

135 Vyjadřovali se tak Davidson, Brandom a v posledních letech i Rorty, který se v tomto ohledu přednáškou Putnam, Pragmatism, and Parmenides proslovenou 6. 5. 2004 na Maďarské akademii věd v Budapešti přihlásil k názorům Brandoma:

„... Brandomův argument spočívá v tom, že jestliže takové proměny [proměny situace užitím nových objektů poznání, metafor, změn slovníků] jsou důkladné, jak jsem si přál, aby byly, nemohou být souzeny podle toho, jak dobře uspokojují předešlé cíle. Protože nové slovníky nám poskytují nová sebe-pojetí a nová sebepojjetí nám dávají nové cíle. To znamená, že bychom se neměli pokoušet zasadit proces proměny do většího kontextu, jenž by nám mohl pomoci určit, které proměny byly dobré a které špatné... Neměli bychom se ptát, pro co je pragmatismus dobrý, nebo proč je výhodné jej přijmout...“

volností. Slovo *instrumentalismus* se neodkazuje ani tak ke slovu nástroj, jako spíše k faktu, že myšlení není teoretickou věcí, jeho výsledkem je čin, jednání, jímž se vždy nějakým způsobem vracíme do skutečnosti, do *primární zkušenosti* — jak by to vyjádřil Dewey, je tedy instrumentální (k tomu viz [Boisvert, 84]). I vytváření si vzdušných zámků má pro určité lidi nějaký motiv a účel a i tento proces má dopad na jejich jednání ve světě skutečném.

#### 2.4.8 Rortyho kritika Deweyho metafyziky

Konstruování objektů je podstatou poznání lidí a jejich specifickým způsobem adaptace na prostředí. Deweyho objekt nepředchází poznání. Struktura DNA nebyla dána před experimenty, jež utvářely její podobu. Nebo ještě jinak — DNA není odhalením toho, jak se to má s dědičností ve skutečnosti, nezávisle na našich teoriích (vždyť i dědičnost je naše představa), je to lidská konstrukce, která dokáže nejlépe ze všech alternativních konstrukcí vysvětlit jevy, se kterými se setkáváme.

Avšak Rorty (podobně jako mnoho let před ním McGilvary a o něco později Robert Dewey<sup>136</sup>) měl za to, že John Dewey dvojicí (nyní využívám Boisvertův slovník) *události* versus *objekty* obnovil kantovský problém *daného a formovaného*. Cf. [Boisvert, 55–62] Rorty svoji výtku artikuluje nejpřehledněji v eseji *Deweyho metafyzika (Dewey's Metaphysics)* ([Rorty 1982, 72–89]). *Události* jsou podle něj čirá potencialita, kterou člověk během procesu transakce s okolím promění na *objekty* (zformuje je). Cf. [Rorty 1982, 84–85]

To, co Rortymu nejvíce vadí na Deweyho čtvrtém — naturalistickém — období, je snaha stanovit novou metafyziku. Rorty svoji esej, která je — jako ostatně vždy — brilantně napsaná, začíná podepsáním vyhlášení, jež G. Santayana vznesl na Deweyho adresu hned po vydání *Zkušenosti a přírody*, že „naturalistická metafyzika“ je *contradictio in adiecto*. Cf. [Rorty 1982, 73] Dále se snaží ukázat, jak se podle jeho názoru Dewey pokoušel takovou metafyziku vybudovat již v předcházejících obdobích. Zmiňuje jeho hegelovskou fázi, kdy centrum filozofie umístil do psychologie, neboť měl za to, že v ní fakt a rozum splývají v jedno, takže je možné sladit řeč o faktech a příčinách s řečí o hodnotách a důvodech. Rorty má za to, že ta samá ambice tkví i v Deweyho pokusech naturalistického období. Ukazuje, že každý pokus založit metafyziku je naprosto zbytečný a zavádí člověka do neřešitelných rozporů. Každý metafyzik je totiž nucen stanovit nějaké „obecné rysy existence“. Cf. [Rorty 1982, 77–78] Dewey se pokusil takové rysy najít (viz např. [lw.1.50]) tak, že stanovil „nedualistickou koncepci zkušenosti“, která je však podle Rortyho „návratem k *die Sache Selbs*“ (k věci o sobě). Snažil se překročit „hranici mezi fyziologií a sociologií“, tedy „mezi kauzálními procesy a sebe-vědomými přesvědčeními“, ale díky tomu se podle Rortyho vrátil ke stylu myšlení, který provozoval Locke, protože stejně jako on se i Dewey pokouší mísit kauzální řetězce přírodních dějů (*obecné rysy*) s odůvodněním. Mísí do sebe dva slovníky — hegelovský, který ukazuje, že každé

---

Klasičtí pragmatisté přikládali většinou důraz na uspokojení určitých cílů a tím odůvodňovali přijetí určitého postupu, určitého řešení, nechtěli tím ale ve většině případů obhajovat pragmatismus „v nějakém širším kontextu“, postupovali čistě utilitárně vzhledem k danému problému. Pokud však dělali takové narážky (jako na příklad James, když se snažil charakterizovat své pojetí pravdy), pak jistě ne proto, že by si proměnlivost cílů v procesu poznání neuvědomovali, ale proto, že si byli vědomi nutnosti s jakou je každá teorie jednání a myšlení (tedy i pragmatismus) vázána na nějaký experimentálně přijatý celek (na nějakou metafyziku sekundárního – jak to za okamžik začnu nazývat).

136 Nebyl v příbuzenském vztahu k Johnu Deweymu.

odůvodnění vychází ze specifických kulturních důvodů a tedy nikoli z nějakého nezávislého stanoviska, a lockovský, který se snaží najít kontinuitu mezi nižšími procesy (vnímání) a vyššími procesy (odůvodnění). Cf. [Rorty 1982, 80–82]

Rorty mimo jiné také načrtává paralelu mezi analytickou filozofickou tradicí a Deweyem: I ona měla svoji metafyziku, kterou Austin nazval „ontologie smyslové mnohosti“ a která byla aluzí Kanta. Podstatou této metafyziky byl a je předpoklad, že jakási smyslová mnohost je zpracovávána předem danými „logickými“ formami, které je nutné odhalit. Cf. [Rorty 1982, 75] Tak se v ní potkává tradiční empirismus s tradičním racionalismem, a proto opakuje — jen na vyšší úrovni — ta samá pochybení, jaká činí filozofové od novověku. Když se analytická tradice vyčerpala, obrátili se filozofové s nadějí na Evropu, kde našli to, co ve svých ne-metafyzických pracích obhajoval Dewey — filozofii, která věnovala více pozornosti institucím, umění a sociálním vědám a která ukázala, že filozofie je spíše nástrojem sociální změny. Cf. [Rorty 1982, 76] (Rorty na jiných místech svého díla opakuje, že filozofie má málo co říct k problémům vědy a že by spíše měla zachovávat konverzaci a být inspirátorem sociální změny.) Avšak ve *Zkušenosti a přírodě*, poznamenává Rorty, jako by Dewey řešil stejné, jen jinak formulované problémy, jež byla analytická tradice nucena opustit. Dewey chce „objevit základní typy zahrnutí a vztahů“ mezi prostředím a organismem, které jsou společné „rostlinám, nervovým systémům i fyzikům“. Cf. [Rorty 1982, 77, 81] Rorty má za to, že ani Dewey sám, ani obhájci jeho metafyziky nedokázali vysvětlit, „k čemu potřebujeme disciplínu takové obecnosti“ a „jak by výsledky takových ‚objevů‘ mohli být něčím jiným než triviálnostmi“. Nakonec se ptá, zda někdo — včetně Deweyho — skutečně věří, že zde je taková „disciplína, která může nějakým způsobem učinit pro ‚základní typy zahrnutí‘ více než učinili sociologové, biologové, básníci a historici“. Cf. [Rorty 1982, 77]

Metafyzika je většinou spojována s obecnou představou, v níž svět a člověk (a bůh) zapadají do sebe. A toto zapadání určuje obecné charakteristiky všech vztahů, které jsou z jiného, specifického úhlu zkoumány speciálními disciplínami. Rortyho animozita vůči metafyzice je pochopitelná. Většinu své filozofické kariéry proti celkovým představám bojoval s tím, že řeší pouze pseudoproblémy. Mnozí moderní a postmoderní filozofové metafyziku ze stejného důvodu kritizují a dekonstruují či dekonstruují, a přesto — tak jako v případě Heideggera a jeho odložení filozofie, dosavadního myšlení (a tradiční metafyziky), aby se myšlení samo mohlo zeptat na své určení [Heidegger, 35] — vždy za sebou nechali jakousi celkovou představu, která určovala rámeček jejich úvah. Stejně tak je tomu i s Rortym a postanalytickými filozofy obecně.

V následujícím oddílu, kde se budeme podrobněji věnovat Rortymu dílu, se postanalytickou metafyziku — celkovou představu — pokusím načrtnout. Na závěr kapitoly o Deweyem si však ještě vyjasníme to, v čem je Rortyho kritika metafyziky správná, ale také to, že Deweyho pojetí metafyziky muselo z logiky věci znamenat něco jiného, než jak byla běžně pojmována a než jakou ji Rorty kritizuje.

#### 2.4.9 Deweyho metafyzika sekundárního

Aristotelés o své *Metafyzice* nemluvil jako o *metafyzice*, ale byla pro něj čtrnácti pojednáními o *První filozofii*. Už slovo „První“ nám napovídá, k čemu intelektuální činnost, později nazvaná „metafyzická zkoumání“, směřuje. *První filozofie* se zajímala pouze o jsoucí jako jsoucí, hledala „nejobecnější rysy“ všech jsoucenc, nezajímalo ji faktické materiální složení židle, ale to, co dělá židli židli, její funkční jednota. Žádná z jiných disciplín, se tímto nezabývá a ani nemůže. „První“ je tato filozofie proto, že předchází, předem určuje ostatní výzkumy. To, co můžeme říct o židli jako jsoucnu, bude pro ni relevantní, i když bude zkoumána jako jedna z materiálních věcí a bude se zjišťovat její konkrétní vyhotovení.

Už výše jsme se dotkly toho, že Řekové žili ve světě stálých, předem daných forem, které je možné odhalit, nazít (v Aristotelově případě jsou tvary uchopovány rozumovou duší, a protože tvar utváří substanci jsoucna, jež v sobě nese funkční jednotu, pak je možné uchopit předem dané a neměnné podstaty věcí.) Tento svět byl umístěn do ontologické oblasti FYSIS (Přírody). „Z věcí, jež vznikají (ta gignomena), 1) jedny vznikají od přírody (fysei), 2) druhé uměním (techné) a 3) jiné bezděčně (apotaumatú).“ [Aristotelés 2000, 1032 a 10–12] Jedině v přírodě vznikají věci, které teprve mohou být přetvářeny člověkem. A je to právě Příroda, která tím, že preformuje veškerou látku, z níž vše vzniká, jednou pro vždy určuje, co z čeho může vzniknout, jaké její možnosti mohou být uskutečněny. Příroda je první a stálá, předem daná. Židle nemůže být nikdy zhotovena z vody (pokud ji ovšem nenecháme zmrznout — jenže led a voda jsou formovány jinými tvary, jsou dvěma různými věcmi). Skutečně neměnná příroda stojí nejen přede vším, ale je zvěčněna ve všem.

Ne nadarmo si Aristotelés dal tolik práce, aby vyjasnil, v jakých významech se toto slovo užívá, a tím zvýraznil a posvětil prvenství FYSIS: Přírodou se podle Aristotelova výčtu označuje:

1. vše, co plodí a roste,
2. složka, z níž vše pochází,
3. to, od čeho je dán první pohyb přírodní bytosti jako takové,
4. „se nazývá první, z čeho buď roste nebo se vyvíjí přírodní věc a jež je neutvářené a nemůže se vlastní mocí měnit...“,
5. FYSIS je podstata věci přirozeně jsoucích,
6. přeneseně se slovo FYSIS používá jako podstata, protože je druhem podstaty, je počátkem všeho pohybu v přírodních věcech.

[Aristotelés 2000, 1014 b – 1015 a 39]

Na výčtu můžeme jasně sledovat, jak z přírodních dějů, jež jsou pozorovány a lidmi zobecňovány (vše, co plodí a roste), se s každým dalším stupněm abstrahuje a tím *zpodstatňuje* v předem známý princip (to, od čeho je dán první pohyb přírodní bytosti), který je dále shledán pevným, neměnným a nevybaveným možností změny (jež se nemůže vlastní mocí měnit) a který je nakonec vše obsahující (fysis je podstata). Svět TECHNÉ — svět praktické dovednosti a umění, svět přetváření, experimentování a manipulací — byl svět nižší, jelikož to nebyl svět ve své podstatě poznatelný kontemplativním způsobem (na rozdíl od FYSIS), věci v tomto světě musely být manipulovány, přetvářeny, člověk, který v něm chtěl něčeho dosáhnout se musel dotýkat *látky (HÝLÉ)*. Od kontempace zde byla rozumová duše se svojí nepochopitelnou



schopností vtiskávat do sebe neměnné *tvary* věcí, jejich podstaty, a od toho zde byl také NOUS, který byl schopen odhalovat řád, strukturu forem, jelikož byl s tímto řádem implicitně spojen, byl jeho součástí.

Právě na tyto skutečnosti upozorňuje Dewey a má za to, že touha po stálosti, která je přirozeným zájmem organismu, neboť je nutná pro jeho přežití, se v antickém myšlení proměnila v uklidňující, avšak od světa odtrženou představu věčných, vnitřních forem, jež je v principu možné odhalit. Cf. [Iw.1.32–33] (Opět odkazují na část Derridovy studie o metaforách, v níž se zabývá Aristotelovým pojetím poznání a poukazuje zde na metafyzický vztah mezi *přírodou* a *přirozenou schopností člověka napodobovat* na základě teoretické shody /nikoli shody řízené praxí/, a tedy vlastně *přirozenou schopností poznávat*, a to pouze díky tomu, že tato schopnost je člověku dána od přírody, je její součástí. [Derrida, 218–232].)

Metafyzika jiných velkých filozofů, jež se staly v jednotlivých obdobích sjednocujícími pohledy na to, jak se to se světem má, byla artikulována odlišně, nepracovala se stejnými zakládajícími pojmy, vyzdvihovala jiné vztahy, vytyčovala odlišné pilíře. Přesto v nich zůstávalo stejné to, co bylo přítomno již v Aristotelově metafyzice (přesněji co se v podstatě rýsovalo již od dob Tháleta z Miletu). Zůstával v nich předpoklad prvotnosti principu. Člověk, nejlépe filozof (později odborník jakéhokoli druhu), musel tento prvotní princip odhalit a jakmile se mu to podařilo, pak již jednou provždy držel v rukou klíč k poznání věcí kolem sebe. Dokonce i současná věda v mnohých svých nejlepších představitelích, a naprosto v kontrastu s duchem Baconova textu *Nový organon*, představuje svoje poznatky jako konečná odhalení skutečných rysů přírody. Ve všech těchto metafyzikách je hledáno cosi Prvého, jež drží svět, známý svojí neustálou proměnou, zevnitř pohromadě — je hledáno Prvé, které je neměnné, s již předem završenými formami, ke kterým vše míří.

Deweyho pojetí poznání bylo naprosto odlišné a to také nutně muselo formovat naprosto odlišné pojetí vztahu mezi člověkem a světem, přesněji mezi organismy a jejich prostředím. *Jeho metafyzika nebyla metafyzika Prvého. Ale metafyzika sekundárního.*

Výše jsme psali o tom, že *objekt* — to znamená cokoli, o čem jsme schopni se bavit, co jsme schopni alespoň přibližně definovat, zařadit do nějakých souvislostí a kontextu — je lidmi konstruován. Tato konstrukce probíhá formou „idealizování“, zobecňováním rysů nějaké *události*, která se opakovala ve vícero zkušenostech. Zobecňování, konstrukce je součástí poznávacího procesu a poznávací proces není nějakou vyšší, majestátnější schopností lidského života, ale zcela přirozený způsob adaptace člověka na prostředí.<sup>137</sup> Teprve přeteoretizování, teprve důraz na filozofy vytvořený problém epistemologie učinil z poznávacího

---

137 Tímto se odkazují na vynikající stať Emila Višnovského *Deweyho rekonstrukce racionality (Dewey's Reconstruction of Rationality)* [Višnovský 2004], která se mi bohužel dostala do rukou až ve chvíli, kdy byla celá deweyovská kapitola již napsána. V ní Višnovský na velmi malém prostoru, přesto vyčerpávajícím způsobem charakterizuje Deweyho pojetí racionality: 1) nikoli jako opozici, nýbrž jako pokračování inteligentních návyků a dovedností [art], 2) nikoli jako oddělenou od emocí, ale naopak emocemi ovlivněnou a emoce způsobující, 3) jako prostředek dosažení činné harmonie mezi odlišnými tužbami. Dále upozorňuje na fakt, že Dewey od jisté doby přestává užívat pojem „rationality“ a nahrazuje jej pojmem „intelligence“ či „inteligentního chování“, aby se odřízl od technických konotací nečinné kontemplance a zdůraznil praktickou aktivitu na rovině usuzování, sladění odlišných tužeb, praktického řízení. Tak totiž mohl Dewey ještě zřetelněji podpořit své přesvědčení – vyplývající z mýtu neodloučenosti –, že racionalita není něco vnějšího člověku, co musí jedinec absorbovat či dosáhnout, a mohl se tak postavit do opozice k tradičnímu pojetí rozumu a racionality, které čerpalo svoji sílu a přesvědčivost z nejčastější interpretace pojmu NOUS, jež se ustálila v období klasické řecké filozofie.

procesu něco, co se zásadně odlišuje od běžného prožívání. Ovšem Dewey vnímal epistemologii, v souladu se svojí celkovou představou (metafyzikou), jako tajemný název pro teorii poznání či deskriptivní logiku. Cf. [mw.3.119]

V jeho metafyzice existuje místo pro *nepoznávající zkušenost* [non-cognitive experience], tedy zkušenost, jež není poznamenána poznáním. Její letmý záblesk však můžeme spatřit pouze v Deweym vyzdvihované *bezprostřední (primární) zkušenosti*. Letmý záblesk proto, že se *primární zkušenost* v procesu poznání, v procesu „idealizace“, okamžitě prolamuje do *zkušenosti sekundární*. Lidé jsou napájeni *primární zkušeností*, ale aby o ní dokázali cokoli cítit či ji nějak prožívat, neřkuli přemýšlet o ní a hledat nejlepší řešení nějakého problému, musejí si vytvářet *zkušenost sekundární*. A ta je vytvořena z konstruovaných objektů a vztahů mezi nimi.

Opět se nám zde objevuje klasický pragmatický scénář, který jsme zmiňovali mnohokrát a nejvíce jej rozebírali při výkladu Jamesovy filozofie:

1. Člověk žije v prostředí a střetává se s ním. (Kontinuum organismus-prostředí.)
2. Zkušenost je vytvářena tímto střetem.
3. Zkušenost je okamžitě modifikována lidským poznáním.
4. Modifikování probíhá za pomoci technik „idealizace“, která vybírá pro člověka podstatné úseky *primární zkušenosti*, tedy využívá tzv. *selektivních důrazů* (blíže k tomu viz [lw.1.30–35]), z nichž pak krystalizují objekty. Tak vzniká nesmírně důležitá, i když nepůvodní *sekundární zkušenost*.
5. Teprve zde — v *sekundární zkušenosti* — se vytváří představa o prostředí, které na člověka působí.
6. Prostředí je tedy poznáváno tím, že je člověk (jako včela pyl) prostoupí, promění a přeskládá tak, aby dokázal řešit problémovou situaci či nějaký svůj záměr.
7. Organismus a jeho prostředí však tvoří „kontinuum“ — organismus by nepřežil, pokud by jeho představa prostředí byla v zásadním rozporu se skutečnými rysy prostředí, pokud by jeho *sekundární zkušenost* nekonvenovala se *zkušeností primární*.
8. Proto je nutné, aby své představy člověk neustále konfrontoval ve střetu se světem, ve své praxi, již se opět navrácí do *primární zkušenosti*. To je ten nejhlavnější z motivů, proč pragmatici tak zdůrazňují důsledky svých idejí a proč ideje skrze dispozice spojují s tendencí jednat určitým způsobem. Idea pro ideu (podobně jako umění pro umění) pragmatikovi nedává smysl.
9. Tak se vše obrací a dříve privilegovaný styl života — kontemplativní, rozumový — se stává podřízeným a závislým na stylu praktickém.
10. S praktickým stylem je vyzdvížena do renesance podceňovaná oblast TECHNÉ.

Poslení tvrzení není zcela přesné, neboť oblast FÝSIS vlastně zaniká, anebo se zužuje na nepatrný záblesk *primární zkušenosti*, kde bychom tuto oblast mohli nalézt, kdybychom ji stejně nerozumně jako antičtí filozofové striktně oddělili od TECHNÉ.

Měli bychom vlastně oba termíny (TECHNÉ, FÝSIS) odložit, protože oblasti, které označují, byly oblastmi, jež vytyčil řecký přístup k životu a světu, tedy přístup, který je v mnohém neslučitelný se současnou představou života a světa a je zcela neslučitelná s představou pragmatickou. Skutečně, svět je pro

lidské bytosti světem jen skrze oblast techné TECHNÉ a díky praktickému, kritickému poznání (FRONÉISIS). *FÝSIS je konstruována a kladena na počátek, do okamžiku primární zkušenosti, jako mýtus*. Tím se ale klasické pojetí Prvého a sekundárního převrací. Jinak řečeno, opozice termínů FÝSIS versus TECHNÉ nebo „Svět nezávislý na zkušenosti“ versus „Svět konstruovaný skrze zkušenost“ začíná postrádat svůj původní smysl.

Emil Višnovský ve svém článku *Pragmatizmus ako ontologický realizmus a filozofická antropológia* referuje o finském pragmatikovi Sami Pihlströmovi, který se snaží ve svém díle hájit proti Rortyho antirealismu tzv. *onotologický realizmus*. Višnovský Pihlströmův přístup shrnuje v následující citaci, která podle mého zároveň osvětluje přístup samotného Deweye:

„... V těchto formách praxe<sup>138</sup> realitu aj nachádzame, aj nanovo štrukturuje a zdá sa, že akákoľvek mysterióznosť pojmu sveta tu môže byť iba zakrývajúcim určité zaujmy, alebo jednoducho omylom... Našími formami praxe svet reálne utvárame, no iba relatívne v tom smysle, že ho naozaj i štrukturuje a reštrukturuje a vytvárame celú pluralitu svetov v súlade s našimi ľudskými cieľmi...“ [Višnovský 2000, 504]

Po přečtení podobných vyhlášení nás může napadnout: Předpokládejme, že skutečně — jak tvrdí klasičtí pragmatikové — je v našich formách praxe zpracováno cosi, co k nám přichází z vnějšího světa. *Jak se však taková představa vztahu (nyní opět využívám Boisvertova terminologického návrhu) události a objektů (u Pihlströma: reality a výsledků činnosti forem praxe) liší od kantovské věci o sobě a věci pro nás, od daného a formovaného??* Jestliže skutečně vytváříme, strukturujeme skrze *formy praxe* „svět pro nás“, jak se můžeme vymanit z těchto *forem* a dohlédnout až na počátek, kde dlí skutečný, na zkušenosti nezávislý svět? A jelikož to není možné, proč jednou pro vždy neopustit tuto neustále se do nových hávů převlékající „ontologii smyslové mnohosti“, v níž onu mystickou mnohost zpracováváme k obrazu svému?

Přesně taková výtku leží v centru Rortyho kritiky. Míni totiž, že to, co se u Kanta nazývalo „konstituce empirického světa syntézou smyslového názoru pomocí pojmů“, Dewey nazývá „interakce, kterých se účastní jak neorganické věci, tak organismy“. A právě tyto „interakce“ či „transakce“ nebo „situace“ zní v Deweym stejně mysteriózně jako „prvotní látka“ nebo „věc o sobě“. Cf. [Rorty 1982, 84] Pakliže by měl Rorty pravdu, v pozadí Deweyho filozofie by musela stát metafyzika *Prvého*, toho, co předchází všechny *formy praxe* a co je Dewey nějakým „nazřením“ schopen poznat. To je však naprosto v rozporu s duchem drtivé většiny textů, které Dewey ve svém experimentalistickém a naturalistickém období napsal. Proto Rorty hodnotí *Zkušenost a přírodu* jako částečné podlehnutí touze filozofů dotknout se něčeho pevného, neměnného, jako podlehnutí touze „utéct z času do věčnosti, ze svobody do nutnosti, z jednání do kontemplace“. Cf. [Rorty 1982, 87]

Domnívám se však, že Deweyho (a patrně i Pihlströmovu) ontologii, v níž hrají důležitou roli pojmy „interakce“, „situace“, „prostředí“, „organismus“, musíme považovat za naprosto odlišný typ metafyziky. Za *metafyziku sekundárního*, jak jsem si ji pracovně nazval. Jedná se totiž o metafyziku (jež vychází z určitého mýtu a ústí do určité ontologie<sup>139</sup>), která v *sekundární*

---

138 „...Formy praxe (tedy to, co jsme výše nazývali FRONÉISIS a skrze co strukturujeme svět) vytvářejí pojmy a kategorie *sekundární zkušenosti*.

139 Tímto s odkazují k charakterizaci slov: „zakládající mýtus“, „metafyzika“ a „ontologie“ v Úvodu, kde jasněji definují jejich vzájemný vztah a provázanost.

**zkušenosti** vzniká a zceluje se zde v celkovou představu. „Interakce“, „situace“, „prostředí“, „organismy“ vystávají, jsou konstruovány jako objekty v sekundární zkušenosti. Protože se však úzký vztah mezi organismem a prostředím ukázal být vynikajícím vysvětlujícím principem, který umožnil úspěšně popsat mnohé jevy, odvrátit mnohá nebezpečí či zcela proměnit strnulé a problémy plodící uvažování lidí, byl — na něj napojený — trs pojmů vzat a jako celková vysvětlující představa, jako mýtus kontinua organismus-prostředí projektován „**na počátek**“.

Oním „počátkem“ mám na mysli mýtickou oblast světa „neposkvřněnou“ zkušeností, kam se ona celková představa pomyslně přesouvá, aby vymezila základní pravidla „hry“ pragmatiků.

V této celkové představě nejsou předpokládané události neznámou, čirou potencialitou kantovského smyslového názoru, ale jsou pojímány jako předem preformované tlakem okolního světa. V každodenní zkušenosti jsme schopni běžně pozorovat vztahy „rovnováhy“ (neustálost jejich vznikání a narušování) mezi organismem a prostředím a na základě takových pozorování těmto vztahům přikládáme velkou důležitost. „Rovnováha“ je sice objekt, ale i když jsou objekty odvislé od manipulace a zásahů lidí, naše pozorování organismů v jejich prostředí nás zpravují o tom, že mezi nimi a prostředím existuje nějaká závislost, proto i objekty nejsou v celkové představě pragmatiků (v jejich metafyzice) odděleny od problémové situace a od toho, ve střetu s čím se vytváří naše *primární zkušenost*. Podle metafyziky pragmatiků se zkrátka do konstruovaného objektu vtiskávají rysy prostředí, neboť každý organismus musí přiměřeně reagovat na výzvy, změny, nestabilitu svého okolí.

Celková představa — metafyzika — není „na počátek“ projektována proto, aby jednou provždy ovládla veškerou filozofii a vědu vzorem věčné, neměnné struktury, nýbrž proto, aby bylo možné všemu, co se kolem nás a v nás odehrává, dát smysl, abychom to dokázali zařadit do významuplného kontextu — abychom dokázali dát smysl oklikám, jimiž se chceme vyhnout starým neplodným problémům, či starým nefunkčním objektům, které jsme si kdysi v problémových situacích zkonstruovali. Mluvit proto o Deweyho metafyzice jako o návratu k transcendentálnímu egu, jak to činí Rorty, je známkou naprostého nepochopení rozdílu mezi *metafyzikou Prvého* a *metafyzikou sekundárního*. Pragmatikové nikdy nebudou schopni obhájit svoji biologickou koncepci, je založena pouze na mýtu, kterým vyjadřují svůj — jiným způsobem těžko vyjádřitelný<sup>140</sup> — přístup ke světu a jeho oprávnění nehledají v argumentaci, ale nechávají, ať ukáže nakolik bude přínosný. Od počátku dvacátého století, kdy se stále méně věří ve schopnost člověka vymanit se ze své zkušenosti, najít „pozici Božího oka“, říct konečnou pravdu o světě, metafyzika Prvého trpí na úbytě a téměř zanikla. Nicméně celkové představy, metafyziky sekundárního se neustále vynořují. Každá velká teorie — vědecká či filozofická —, každá estetická koncepce, jakýkoli čin si — ať už vědomě či nevědomě — s sebou nesou takový celkový pohled. Tento pohled si skupiny experimentálně — tzn. na dobu, než se ukáže, že neplní roli integrátora zkušenosti — projektují na počátek a vážou jím všechny jednotlivé prožitky, poznatky, činy do jednoho smysluplného obrazu.

Krásný synoptický obraz takové proliferace metafyzik sekundárního nám poskytuje Shusterman. Ve své knize *Estetika pragmatizmu* [Shusterman] se pokouší charakterizovat dění kolem pojmu *organická jednota*. Jedná se o termín vzatý z estetického diskurzu, ale ve své podstatě vyjadřuje snahu každého tvůrce

---

140 Tak je tomu však u všech zakládajících mýtů.

(nejen umělce, ale i filozofa, vědce...) či skupiny tvůrců vyrovnat se s lidskou potřebou vnímat jednotlivosti na pozadí určitého celku, aby bylo vůbec možné oněm jednotlivostem přisoudit nějaký relativně pevný význam. Shusterman ukazuje, jak se v Americe nejvíce rozšířené filozofické školy současnosti — analytická, dekonstruktivistická, pragmatická — snaží (každá svým způsobem) vyrovnat s postulováním celku. Všechny tři jsou daleko definovat metafyziku Prvého, na to jsou příliš poučeny vývojem filozofie posledních padesáti let, přesto každá z nich vytváří své pojetí organické jednoty, a protože organická jednota ovlivňuje jakýkoli systém, ke kterému se daná škola chce či potřebuje odkazovat či který chce nebo potřebuje definovat, vytvářejí svůj vlastní mýtus a na něm založenou metafyziku, která vychází ze *sekundární oblasti* a která je projektována „na počátek“.

Analytici ještě stále pracují s pohodlnou představou *atomismu*, jehož jednotlivé části se jako stavebnice skládají v celek, dekonstruktisté vnímají organickou jednotu jako fikci, která se vytváří na „širší jednotě systému rozdílů“, přičemž si nepřipouštějí v celku zřejmý fakt, že tento systém rozdílů je jejich mýtem organické jednoty (byť rozvolněné a neurčité), a konečně pragmatikové „na počátek“ projektují představu, že formy praxe jsou v úzké korelaci s realitou („kontinuum organismus-prostředí“) a že některé interpretace či formy praxe se staly závaznými fakty díky své účinnosti a úspěšnosti. Cf. [Shusterman, 113–145] Bez těchto mýtů je jakákoli snaha všech tří škol planá a nepochopitelná. Skutečnost těchto mýtů nespočívá v důkazu jejich „pravdivosti“, ale v jejich úspěšnosti v roli integrátora celého systému a v jejich úspěšnosti plnit to, co se od nich očekává.

R. D. Boisvert ve své jinak skvělé knize *Deweyho metafyzika* má za to, že se Dewey snažil principy odhalené v oblasti TECHNÉ nalézt také v oblasti FÝSIS. Zdá se, že se Boisvert na rozdíl ode mne nedomnívá, že jsme se s Deweyho *Zkušeností a přírodou* dostali do zcela jiného „světa“, a proto bychom měli přestat užívat tyto obnošené antické termíny. Z kapitol 3 a 4 šestého oddílu — nazvaných „Od *techné* k *fýsis* v Deweyho myšlení“ ("From *Techné* to *Phýsis* in Dewey") a „Deweyho přeformulování klasických vhledů“ ("Dewey's Reformulations Classical Insights") (viz [Boisvert 1988, 162–175]) — je zřejmé, že posilováním antických termínů chce Boisvert naznačit kontinuitu mezi Aristotelovou a Deweyho metafyzikou. Snaží se ukázat, že pro Deweyho bylo možné dostat se z oblasti TECHNÉ do oblasti FÝSIS, že se tedy nejedná o pouhou mýtickou projekci. Boisvert však ve své knize nechává nevyřešeno, jak se z konstruovaných objektů (ze sekundární zkušenosti) můžeme vrátit zpět k událostem (k primární zkušenosti) bez toho, aniž bychom se buď pouze ponořili do zkušenosti, anebo **pouze věřili**, že se událost nějak vtiskává svým tlakem, problémovou situací do naší konstrukce objektů. Taková víra je pochopitelná, bez ní by kontinuum organismus-prostředí nedávalo žádný smysl. Není však důsledkem této metafyziky poté, co je metafyzika „objevena“, nýbrž naopak existence víry je důvodem pro přijetí mýtu kontinua. Bez víry by nebylo pragmatického mýtu (metafyziky, ontologie) a bez něj by nebylo možné uvažovat o návratech zpět ke zkušenosti primární. To by byla zkáza pragmatismu. Tato víra však již nemůže být příčinou metafyziky Prvého. **Je vírou experimentální.** Kdyby se ukázalo, že je možné se obejít bez střetu se skutečností v primární zkušenosti, pak by nebylo důvodu v ni věřit, byla by opuštěna a lidé by se uzavřeli ve zkušenosti sekundární.

Dewey si byl vědom této víry a jejího experimentálního charakteru, byl si vědom spřízněnosti své metafyziky s mýtem. Evidentně se to ukazuje v jeho odpovědi na kritiku *Zkušenost a příroda*, kterou roku 1948 uveřejnil Solomon J. Kahn. Hned v úvodu odpovědi (*Zkušenost a existence: komentář /Experience and Existence: A Comment/ /1949/ [lw.16.383–389]*) Dewey poznamenává, že v jeho „filozofickém pohledu na zkušenost či v teorii zkušenosti není obsažena žádná existence za dosahem zkušenosti“ a že zkušenost můžeme považovat za „popředí přírody“, ale vzhledem k tomu, že zkušenost je také „přírodní“, je přírodou, jedná se o zdvojení stejného významu. Cf. [lw.16.383] Dewey zkrátka nepřipouští rozdělení své metafyziky na dva odlišné světy — na zkušenost, která není přírodní, a přírodu.

Na začátku své výše zmíněné eseje Rorty cituje úryvek dopisu, který ke konci svého života Dewey poslal Bentleymu. V něm se vyznává, že byl hloupý, když se domníval, že se mu může podařit vrátit filozofický termín „zkušenost“, k jeho idiomatickému použití a z toho důvodu, že měl raději nazvat svoji knihu z roku 1925 místo *Zkušenost a příroda* spíše *Kultura a příroda*. Hned na to Rorty zmiňuje, že v tom samém čase Dewey přestal používat slovo „metafyzika“, a z toho vyvozuje, že *Kultura a příroda*, byl-li by ji býval Dewey napsal, by byla pouhou historií idejí a nikoli metafyzikou.

Skutečně, v odpovědi Kahnovi Dewey říká, že se již vzdal použití slova metafyzika, protože bylo velmi naivní domnívat se, že nebude vzbouzet v lidech naprosto jiné konotace, než mu Dewey v roce 1925 připisoval. Že však přesto musí být z celého jeho textu jasné, že slovo bylo užito v jiném významu a v jiném kontextu, než jak jej užívala dlouhá tradice, neboť „dává smysl pouze na *experimentálním základu*“. Cf. [lw.16.388] (kurzíva přidána) Dewey není metafyzik v tradičním smyslu.

Dále vysvětluje své hledání *obecných rysů* přirozeného světa. Poznamenává, že diskuse o obecných rysech se odehrávala pouze ke konci knihy na třech stranách textu, které pojednávaly o „vztahu mezi *existencí a hodnotami*“. Hledání obecných rysů bylo motivováno tím, že obecné rysy, které příroda „nějak“ vykazuje, dokáží člověku pomoci inteligentně se orientovat ve světě, dokáží se promítnout do jeho hodnot a tím se promítnout „do moudrého vedení životních záležitostí“.<sup>141</sup> Cf. [lw.16.388] Z toho je zřejmé, že obecné rysy nemohou být nějakými pevnými formami metafyziky Prvého, které existují naprosto nezávisle na člověku, jeho zkušenosti a proměňujícím se světě. Jsou totiž velmi úzce svázány se zkušeností člověka, jeho cíli a jeho jednáním. Jestliže na příklad uznáme, že lidská bytost (jako všechny ostatní organismy) je v mnohém odkázána na prostředí, ve kterém žije, že jej jeho prostředí podmiňuje, pak toto uznání znamená, že budeme pokládat tento fakt za obecný rys. A jelikož se jedná o obecný rys, je nutné jej projektovat „na počátek“, připojit je k ostatním obecným rysům, jež podle nás podstatným způsobem ovlivňují život všech organismů. Tato projekce vytváří závazek, který je následně přeložen do „moudrého vedení životních záležitostí“. Pokud se však v budoucnosti jednou ukáže, že tento obecný rys nebyl obecným rysem, pak bude opuštěn a nahrazen jiným. To je celá „mystika“ Deweyho metafyziky sekundárního.

---

141 Opět můžeme sledovat proměnu pojmání racionality. Zde je již zcela brána jako inteligentní chování. Viz opět zmiňovanou esej Višnovského [Višnovský 20042].

V Rortyho kritice můžeme vedle naprostého nepochopení významu Deweyho metafyziky sekundárního vystopovat ještě další motivaci. To, co mu nejvíce vadí, jako všem postanalytickým pragmatikům, je pojem „zkušenost“. Neboť tento termín je podle něj temný a příliš tajemný na to, aby nám pomohl řešit problémy. Rorty jej ze svého slovníku vymazal a proto s takovou vehemencí upozorňuje, že sám Dewey chtěl změnit název knihy z roku 1925. Ovšem slovo „zkušenost“ nemělo být nahrazeno a vymazáno slovem „kultura“, jak se domníval Rorty, ale mělo být schováno ve slově „příroda“. Zkušenost je příroda, je přirozená. A stejně tak i kultura není nepřirozená, vzniká ze sekundární zkušenosti, jež není myslitelná (alespoň pro klasické pragmatiky) bez zkušenosti primární, je jejím zhmotněním ve formě institucí, organizací, architektury, umění a dá se z ní vyčíst, s jakými tlaky se společnost vyrovnávala či jaké diskurzivní formace vládly v dané době.

V Rortyho nadšeném přijetí změny názvu knihy se nám odhaluje důležitý rys postanalytického postoje, jeho síla i jeho slabina. Lidé blízcí Rortyho srdci vymazali „vágní, nejasný a tajemný“ pojem „zkušenosti“ ze svého slovníku a okouzlení mocí lingvistického obratu jej nahradili „jazykem“. Jak si o pár stránek níže ukážeme, tento diskurzivní přesun má obrovské výhody, jelikož jazyk je již svojí podstatou svázán s pojmy pravda, racionalita, struktura<sup>142</sup>, a proto jsou jeho charakteristické rysy čitelnější, ovladatelnější a vyjádřitelnější. Díky tomuto přesunu mizí mnoho dříve neřešitelných problémů daleko rychleji, než se to dařilo klasickým pragmatikům, když užívali svůj vágní pojem zkušenost. Rozpuštění všeho v jazyce přináší nesmírné ulehčení, už jenom tím, že kdokoli přijme tuto lingvizující metafyziku (a skutečně se jedná o druh metafyziky sekundárního), pak se může bez obav přestat trápit vším, co nelze v jazyce vyjádřit, neboť to pro něj přestává existovat do té doby, než je to možné artikulovat v nějakém slovníku. Že se mnoho charakteristik takto vyjádřeného ztrácí, postanalytikovi nevadí, pro něj to byla jen zbytečná „metafyzická“ přítěž, kterou on svoji metodou vykázal tam, kam patří — do nebytí. Avšak lidé nezasažení úžasnou jasností lingvistického obratu mají neodolatelný pocit, že zde existuje něco, co nelze převést do jazyka, že jazyk sice může být určitou formou praxe, ale tato praxe se střetává, nakládá s čímsi nejazykovým.

Aby se postanalytikové zbavili nepříjemných obvinění ze subjektivního či lingvistického idealismu, aby dali jasně najevo, že to není jazyk, co tvoří hory, dinosaury, pyramidy, také připouštějí existenci něčeho od jazyka odlišného. Např. Rorty píše:

„... [N]ikdo z nás antireprezencionalistů nikdy nepochyboval, že většina věcí na světě je na nás kauzálně nezávislá. Ptáme se pouze na to, zda je na nás nezávislá co se týče reprezentace. Aby mohlo být X na nás nezávislé i co se týče reprezentace, musí v sobě obsahovat rys (rys, který je vlastní každému popisu) takovým způsobem, že jej je lepší popisovat pomocí některých našich termínů než pomocí jiných našich termínů. Protože nevidíme možnost, jak rozhodnout, které deskripce objektu popisují rys, jenž je vnitřní a jenž není pouze vztahový, vnější... jsme připraveni odložit opozici vnitřní-vnější, odložit tvrzení, že přesvědčení něco reprezentují, a také celou otázku reprezentacionalistické

---

142 Malá písmena jsou zde důležitá, naznačují fakt, že pravda není vztahem mezi světem a tvrzeními, ale je funkcí, která umožňuje precizaci pojmů a jejich sdílení, struktura a racionalita nejsou strážci adekvace jazyka a mimojazykové skutečnosti, ale jsou vyjádřením míry jasnosti, smysluplnosti, koherence a praktické využitelnosti daného jazyka.

nezávislosti nebo závislosti. Což znamená odložit ideu... věci takových ‚jaké skutečně jsou‘ a ponechat pouze ideu toho, zda a jakým způsobem jsou popisovány...“

[Rorty 1998, 86]<sup>143</sup>

Tvrdit, že nás okolní svět neovlivňuje, by bylo příliš šílené, a proto postanalytici předpokládají (spíše než že by to mohli vědět), že na nás svět kauzálně působí. Protože se však naše poznání pohybuje pouze v oblasti deskripce, u nichž dokážeme rozhodnout, zda jsou „pravdivé“ teprve, když pomocí nich funguje něco tak, jak jsme očekávali, nemůžeme mluvit o tom, že jsme za pomoci daných popisů odhalili nějakou vnitřní vlastnost, obecný rys poznávané věci, který by nebyl vztažen k věcem ostatním a k situacím, v nichž se poznávaná věc vyskytovala. Pohybujeme se pouze ve světě popisů. Svět, který na nás, jak je předpokládáno, kauzálně působí, je nám vzdálen. A tak se opět objevují *dvě ontologické oblasti* — jazyková a nejazyková, přičemž *první je naprosto odlišná od druhé*, kultura (to, co lze vyjádřit jazykem) a příroda (to, co jazykem vyjádřit nelze a je to pouze předpokládáno). Postanalytismus opět, byť nenápadně, upadá do novověkého dualismu (tak nenápadně, že si pádu sami postanalytici nejsou dost dobře vědomi), neboť to „přírodní“ nelze popsat jazykem, je diskurzu cizí, je to věc, k níž „intersubjekt-jazyk“ nedosáhne.

Důsledné uplatňování pragmatického pojmu *zkušenost* má mnoho nevýhod, ale jednu zatím nepřekonanou výhodu. Zkušenost může být (a je) jazyková i nejazyková, lidská i nelidská (byť zvířeti, rostlině, kameni nikdy neporozumíme). Zkušenost je přirozená, je součástí přírody. Zkušeností je utvářena kultura. Příroda a kultura tvoří jeden nerozpletitelný celek díky zkušenosti, proto zde mluvit o reprezentaci je zavádějící. Reprezentace — tak jako u postanalytiků — je odstraněna. Samozřejmě, *taková zkušenost je pouhou projekcí na počátek*, je *mýtem*. Na druhou stranu lingvistický obrat v podání postanalytické filozofie reprezentuje také jenom mýtus — *mýtus světa deskripce a pouze předpokládaného kauzálního řádu*. Z mého pohledu je to však mýtus přes všechny silné stránky méně přínosný, než jak se dnes může zdát.

---

143 "... [N]one of us antirepresentationalists have ever doubted that most things in the universe are causally independent of us. What we question is whether they are representationally independent of us. For X to be representationally independent of us is for X to have intrinsic feature (a feature that it has under any and every description) such that it is better described by some of our terms rather than others. Because we can see no way to decide which descriptions of an object get at what is 'intrinsic' to it, as opposed to its 'relational', extrinsic features..., we are prepared to discard the intrinsic-extrinsic distinction, the claim that beliefs represent, and the whole question of representational independence or dependence. This means discarding the idea of... 'how things are anyway', apart from whether or how they are described..."



## 2.5 Shrnutí části 2

Shrnout klasický pragmatismus do stručného přehledu není jednoduché, protože jednotlivé termíny se u všech třech probíraných autorů různě překrývají, mají přesahy a nejasné kontury. Dokonce ani v motivacích a cílech se nepřekrývají zcela. Pro přehlednost v tomto výtahu pomineme Peircovu touhu po dosažení konečného poznání, která — jak jsem se snažil ukázat — byla z hlediska vývoje pragmatistické doktríny pouze znakem přechodu k jejímu skutečnému centru.

Pragmatismus se etabloval na poli filozofie díky tomu, že ještě více zvýraznil centrální pojem „americké dispozice“ — **zkušenost** — a obdařil jej novými významy a příděchy. Zkušenost je totiž postupem let stále více pojímána jako základní vztah, centrum, ze kterého vše ostatní (objekt, subjekt, realita, mysl atd.) povstává. Proto je potřeba mu věnovat velkou pozornost.

Pojetí zkušenosti je ovlivněno atmosférou devatenáctého století, v němž je skrze Hegelův vliv položen důraz na časovost, na procesualnost a skrze vliv Darwinův na úzký vztah mezi organismem a jeho prostředím a na evoluční charakter přírody. **Zkušenost**, která se stává počátkem **není atomizovaná, neustále probíhá, každá její část je vztažena k mnoha částem ostatním, mnohdy časově a prostorově vzdáleným. Zkušenost není pasivní, ale naopak aktivní.** Okamžitě po svém projevení jsou některé její části vyselektovány a proměňovány na zkušenost jiného druhu — na zkušenost **kognitivní (sekundární)**. To se děje díky **kognitivní aktivitě**, jež je fakticky neoddělitelná od prožívání. (Neexistuje odstup mezi vnímáním a myšlením.) Proto má *zkušenost* málo co společného s novověkým pojetím slova „zkušenost“.

Pro zdůraznění této odlišnosti James i Dewey vystavěli svoje vlastní verze dvou odlišných druhů zkušenosti. Obě verze však spolu navzájem konvenují. **Čistá zkušenost** (James) a **bezprostřední** či **primární zkušenost** (Dewey) vyjadřují pevné přesvědčení pragmatiků, že naprostým východiskem k jakékoli inteligibilní výpovědi je **těsný vztah, sourodost, neoddělitelnost organismu a prostředí**. To jsem se pokusil podtrhnout pracovním názvem „**kontinuum organismus-prostředí**“. Čistá (primární) zkušenost je metafyzikou sekundárního, **mýtem neodloučenosti**. Nemůže být zcela prokázána, i když z pohledu experimentálního psychologa, jakým byl James, se taková zdála být.

Její mýtičnost spočívá především v tom, že je nám dána napůl jako předpoklad. Vždy se v našich úvahách totiž odrážíme ze **zkušenosti sekundární**, tedy zkušenosti, která je již **zpracována standardy kognitivních procesů** (procesem zařazování do sérií, jak to vyjádřil James). Pragmatisté však pevně věří, že sekundární zkušenost je odvozená. Vede je k tomu skutečnost, kterou berou na lehkou váhu jejich postanalytičtí pokračovatelé, že existují prožitky, části zkušenosti, které nelze okamžitě zařadit, pojmout, vyjádřit slovy či jinými znaky, které nás však vedou a působí na nás. Evidentně existuje totiž rozdíl mezi psaním nebo erotickou aktivitou a mezi např. „literární teorií“ nebo „diskurzem lásky“ či „diskurzem svádění“. „Literární teorie“ je v porovnání s nediskurzivně prožívaným psaním jasně artikulovanou záležitostí. Je to produkt sekundární zkušenosti, která věci třídí, odlišuje, abstrahuje, idealizuje, a tak nám poskytuje o dané činnosti jasnější představu a umožňuje její diskurzivní sdílení. Pro pragmatiky je však **nesmyslný** pohled, v němž se **nevracíme zpět** ze sekundární do primární zkušenosti. Prožitek a proces psaní je podmínkou vzniku nejen „literární teorie“, ale třeba i vzniku soukromého deníku. Což znamená, že naši

představu, náš pojem „literární teorie“, „deníku“ atd. vytvořený v sekundární zkušenosti, musíme neustále konfrontovat s prožitkem / procesem psaní v aktuální primární zkušenosti. Jedině opětný **test** v primární zkušenosti (tzn. test odehrávající se na vnitřní pseudohranici „kontinua organismus-prostředí“) může rozhodnout, zda naše jednotlivé pojmy, významy znaků, ideje, objekty poznání, celé teorie a představy jsou životaschopné.

Peirce i Dewey věnovali velmi mnoho pozornosti deskripci konstrukcí idejí (objektů). V jejich pojetí (v souladu s celou metafyzikou klasického pragmatismu) jsou tyto **ideje nástroji**, kterými se **zkusmo** snažíme reagovat na problémové situace, popřípadě dosáhnout svých záměrů, a tak **přetvářením, doplněním, variováním vytváříme** sekundární zkušenost, jejíž důležitou vlastností je, že díky těmto idejím může být sdílená. Jejich **experimentálnost** však od lidí vyžaduje **test**, návrat na pseudohranici střetu organismu s okolím.

V lidské historii se v sekundární zkušenosti některé ideje, objekty, konstrukce etablovaly natolik, že u nich již přestáváme pociťovat jejich experimentální náboj. Často **máme za to**, že se dotýkáme **pevných rysů skutečnosti**. Jak jsme viděli jedná se o velmi starý pocit, který nám pomáhá v rychlejší orientaci. Pod vlivem mýtických představ počátků, hledání ARCHÉ, hledání věčné, předem již dané a neměnné struktury reality byl tento pocit umocněn **nadhodnocením kontemplativního**, neproduktivního stylu života nad život řemeslníků a dalších tvůrců. Pragmatici však vycházejí z jiné koncepce pojetí vztahu a prostředí, a proto navracejí toto hledání stálého do pragmatické roviny: *Stálé* je to, co nám *stále* ještě slouží a pomáhá, a jen do té doby, dokud tak činí. Kdyby tak pragmatici neučinili, stali by se — stejně jako Peirce — rozporuplnými.

Význam těchto objektů nemůže být stopován do nitra jednotlivých věcí či do jejich konečných forem, které byli již dány kdesi v minulosti. Jejich význam je **vztahový** a můžeme jej (experimentálně!) stanovit pouze jako projekci důsledků, které jeho uplatňování v našich formách praxe bude mít. **Význam ideje** je totiž díky bainovskému vhledu vždy vztažen k **přípravenosti jednat určitým způsobem**. Pragmatisté se proto **ohlížejí do budoucna**, aby vytušili jaké důsledky jejich idea / objekt může mít.

To však neznamená, že jsou zahleděni pouze po proudu. Z takových nedostatků je může Brandom obviňovat pouze proto, že si neuvědomuje **celistvost procesu přetváření** primární zkušenosti v sekundární. **Minulé** (pragmatistův pohled proti proudu) je bez zbytečných teoretických úvah zakódován **v dosavadních dispozicích**. Tyto dispozice se po úspěšně opakovaném uplatnění stávají často automatické a nevědomé, to však neznamená, že nejsou v člověku (organismu), v sociální akci či sociálním produktu přítomny.

A stejně tak jako je v tomto procesu přetváření zastoupena budoucnost a minulost, je zde zastoupena i **přítomnost**. Jedinečný okamžik, který **konstituuje situaci**, jež člověka (organismus) nutí vyrovnat se s něčím, nutí jej reagovat, neboť se v něm objevuje cosi, co organismus a prostředí vyvádí z rovnováhy. Přítomnost je neustálá výzva k **readaptování**, a proto roztáčí celý koloběh procesu přetváření. Pragmatické pojetí zkušenosti a poznání je podmíněno trojdimenzionální časovostí a procesualností.

Nejen Brandom, ale i další často obviňují klasický pragmatismus, že se nedokázal vyhnout **problému „daného“**. Je to naprosto nesmyslné obvinění, protože **dané** (z logiky celého pragmatického mýtu) **nemá v tomto pojetí místo**. Pokud by kritici vzali vážně faktickou neodtržitelnost organismu a prostředí, ono

„kontinuum“, pak by nemohla být vztyčena žádná podobná výtka. „**Mýtus daného**“ byl intelektuálním objevem W. Sellarse. Když si pečlivě prohlédneme jeho historii, zjistíme, že Sellars neútočil přímo na klasické pragmatiky, ale především na C. I. Lewise. Ten byl sice nazýván „konceptuálním pragmatikem“, jelikož tvrdil, že veškeré naše klasifikace, definice jsou *a priori*, ovšem jejich „nutnost“ pouze vysvětluje způsob, kterým kategorizujeme, ale jistě nebyl pragmatikem klasického stříhu. Skutečně zde nacházíme velké paralely mezi Jamesem a Deweyem na jedné a Lewisem na druhé straně (sekundární zkušenost byla místem, o němž Lewis hovoří), ale přes tuto podobnost nesmíme zapomenout, že Lewis od pragmatistů oddělovala jeho nedostatečná radikálnost v boji s novověkým ontologickým rozvrhem — nepojímal zkušenost takovou, jakou ji pragmatikové definovali —, protože příliš ostře odlišoval „naše *a priori*“ a dané. Pro něj dokonce mohlo být poznání jenom prolnutím daného a našich klasifikací, pojmových schémat.

V souboji s Lewisovým pojetím se Sellars snažil ukázat, že mysl vstupuje do univerza postupným rozvíjením jazyka a že lidské myšlení není ovlivněno ani tak smyslovými vjemy, qualii, ale prostorem, v němž člověk ostatním lidem podává odůvodnění svých tvrzení. Pro poznání je podstatný tento prostor, který sdílí s dalšími stejně komunikujícími jedinci. Poznání je proto pro něj v podstatě jazykovou záležitostí. (Ke vztahu Lewise a Sellarse viz [Kuklick, 214–224], k Sellarsovu pojetí viz [Sellars, 127–196].) Z tohoto úhlu pohledu **Sellars** (stejně jako později Davidson, Rorty a Brandom) **uvízl v dichotomii**, kterou svojí metafyzikou Prvého vytyčili novověcí filozofové. Narozdíl od empiriků Sellars privilegoval koncepty, přičemž dané nejistě předpokládal; a na rozdíl od racionalistů tyto koncepty úzce vymezil logickým prostorem jazyka, jedině uvnitř něhož lze podávat důvody pro svá tvrzení. *Ale novověký předěl mezi vnímaným (daným) a racionálním, artikulovaným (jazykem vymezeným) Sellars v podstatě neopustil.*

V pragmatismu můžeme snadno vystopovat významnou paralelu s romantismem. Romantické nejasné vědomí sounáležitosti, lépe snad neodloučenosti mezi jednotlivcem a světem se v pragmatismu promítá v důrazu na „kontinuum organismus-prostředí“. Pragmatici tento **vztah naturalizovali a socializovali**. Naturalizovali proto, že ono spojení není charakterizováno jako jednota odhalená pomocí mystické kontemplanace, ale je výsledkem metafyziky sekundárního, v němž pragmatikové postulují nerozborný vztah mezi organismem a prostředím.

Ona nerozbornost může být dnes snáze vyjádřena **poetickou tropizací**, neboť **doslovný jazyk je prostoupen a reglementován** antickou představou oddělení TECHNÉ a FÝSIS a novověkou metafyzikou oddělení subjektu a objektu. Proto se (ovšem nejen klasičtí) pragmatici tak často odkazují a odkazovali k literatuře a k poezii. Zvláštní kapitolou je v tomto ohledu Dewey, který od 30. let 20. století věnoval nesmírnou pozornost tzv. **estetické zkušenosti**, jež postupně proměnila jeho původně vědou okouzlený pohled.

Podle Deweye estetická zkušenost vede a pudí člověka k hledání harmonie a jednoty, **k hledání celkového vztahu k veškeré zkušenosti**, k univerzu, neboť pocity krásy a umění jsou zakódovány již v „základních životních funkcích“, které máme společné s ptáky a zvířaty. Cf. [lw.10.19–20]. „...Pod rytmem každého umění a každého uměleckého díla je ukrytý... základní model vztahů živé bytosti k jejímu prostředí...“ Cf. [lw.10.155] Dokonce je to spíše umění, přesněji *estetická zkušenost*, která je hodnotnější než Deweyem dříve tolik oceňovaná

věda, protože člověka zaměstnává plnějším a smysluplnějším způsobem. Cf. [lw.10, 278] Z toho jasně cítíme, jak významné bylo pro Deweyho propojení s celkem a jak důležitou roli v tomto prostupování organismu a světa přisuzoval estetickému prožívání.

### 3. Richard Rorty a ústup do jazyka

Motto:

„... Protože vidí [Američané], že se jim daří řešit vlastním rozumem všechny malé problémy, které přináší jejich praktický život, snadno z toho usuzují, že všechno na světě je vysvětlitelné a že zde nic nepřesahuje hranice rozumu.

Tak s oblibou popírají to, čemu nedokáží porozumět; přikládají jen málo víry něčemu mimořádnému a mají téměř nepřekonatelnou nechuť ke všemu nadpřirozenému...“ [Tocqueville, 12]

#### 3.1 Charakter Rortyho díla a přístup k němu

V předcházejících oddílech jsme byli svědky toho, jak se v prostoru Spojených států amerických v předivě zpočátku teologických témat zrodily otázky později podstatné pro americkou filozofii. Otázky samotné, jejich kladení a způsob, kterým se na ně odpovídalo, to vše bylo ovlivněno typickým přístupem Američanů ke světu a k řešení problémů: tento přístup jsme shodně s Deweyho reflexí začali nazývat *americká dispozice*, jejíž podstatnou vlastností je spoléhání se na sebe, na svůj vlastní rozum. Tento rozum je převážně rozumem praktickým, nikoli teoretickým, což se projevilo při artikulaci nejvýraznějšího amerického myšlenkového hnutí – pragmatismu. Neopragmatismus obecně, stejně jako jeho rortyovská, postanalytická verze v sobě nesou otisk těchto praktických ohledů při definování problémů, faktů, objektů atd.

Avšak přes tuto zřejmou kontinuitu je podle mého nutné uchopit a přiměřeně zhodnotit význam, přínos a nebezpečí Rortyho textů především na pozadí filozofie, která jeho dílo nesla a nese – na pozadí postanalytické filozofie –, a na pozadí role, kterou Rorty v této tradici hraje. Jelikož postanalytická filozofie může v mnohém připomínat filozofii, jež je (často neprávem) denuncovaná, přičemž pro ni často používané označení „postmoderní“ je míněno pejorativně, prvním požadavkem na její správné pochopení je povinnost zbavit se (ve střeoevropském prostoru tradicí běžně předávaného) zvyku definovat východisko „pravé filozofie“ a z něj pak jako z božského obláčku hodnotit školy a myšlenková hnutí. Donedávna byl u nás Rorty považován za extremistu, který přestal následovat ty „správné“ způsoby uvažování, a tak zradil rozum a tedy i filozofii. Naštěstí se situace v posledních letech v mnohém změnila k lepšímu díky snahám lidí jako E. Gál, Hauer, Hroch, Peregrin či Višnovský. I oni nás svým exegetickým dílem upozorňují na fakt, že jestliže neodložíme dnes již nefunkční návyky pohodlných předsudků, snadno můžeme podlehnout až příliš známému a v nás dobře zažitému stylu kritiky, na základě kterého „odhalíme“ Rortyho soustavu názorů jako ne-filozofickou a ocejujeme ji nálepkou: „snůška rozporů, nejasností, konfuzí a evidentních nepravd“.

Tak bychom mohli společně s Alanem Malachowskim Rortymu vyčítat, že s vaničkou – starou epistemologií – vylévá i dítě – nové, hlubší vymezení pojmu epistemologie. Cf. [Malachowski, 7 - 9] S Tomem Sorellem se můžeme podívat nad tím, že by poetická kultura mohla být účinnějším nástrojem v přizpůsobování se světu a řešení problémů než kultura vědecká. Cf. [Sorell, 22] Bernardu Williamsovy bychom mohli dát za pravdu v jeho výtkách na Rortyho adresu, že přísně odděluje vědeckou kulturu od literární, zatímco v tu samou chvíli se snaží

spojovat „analytickou“ (rozuměj americkou) a „kontinentální“ (rozuměj evropskou) filozofii. Cf. [Williams, 33] Dále bychom se mohli nechat unést samozřejmostí argumentů Pavla Materny na obranu přísné distinkce „objektivní“ kontra „subjektivní“, protože skutečně subjektivní volba považovat Měsíc za hroudu sýra končí tam, „kdy nám jde o to, jak je to doopravdy“. Cf. [Materna, 356] Tento styl přemýšlení by nás pak mohl vrátit zpět v souhlas s Tomem Sorellem, který jako mnozí jiní je zaražen faktem, že univerzitní profesor filozofie nevidí rozdíl mezi „sekundárními vlastnostmi“ a „primárními vlastnostmi“ reality - vždyť „primární vlastnosti“ se narozdíl od „sekundárních vlastností“ nevztahují k nějakému podezřelému konsensu, ale k objektivním, „vnitřním“ vlastnostem světa mimo nás. Cf. [Sorell, 14 - 15] To by nám mohlo připomenout výtku, kterou na adresu Rortyho práce vznesl Malachowski: Jestliže se Rorty vyjadřuje k poznatelnosti či nepoznatelnosti světa mimo nás, pak nějakým způsobem předpokládá disciplínu, jakou je epistemologie. Cf. [Malachowski, 5] Mohli bychom se ztotožnit také s míněním Milana Sobotky, který je iritován Rortyho nepřesností v zacházení s Hegelovými a Heideggrovými pojmy, což jej podle Sobotky vede k naprostému nepochopení významu zmíněných autorů. Cf. [Sobotka, 68 - 71] Podobně – vedeni důvěrou v uznávané autority – můžeme dát za pravdu i Johnu Yoltonovi, který tvrdí, že Descarta i Locka musíme číst jako pozdní pokračovatele scholastické tradice teorie poznání, nikoli jako ty, jež platónské dědictví obalili masem novověké představy *zrcadlovitosti*, jak se domnívá Rorty. Cf. [Yolton, 64 - 69] S politiky a sociologií se můžeme shodnout na tom, že Rorty vlastně do společenských teorií nepřináší nic výrazně inspirujícího nebo že je skrytým a o to více nebezpečným konzervativcem. Všem těmto výtkám bychom skutečně mohli snadno propadnout, stejně jako některým elegantně napsaným rychlokritikám z literárních časopisů. Takové podlehnutí by nás však zavedlo na cesty, kde bychom nikdy ani nezahlédli originalitu a přínos Rortyho myšlení.

Rorty v žádném ze svých hlavních děl nevystupuje jenom v převleku filozofa. Hraje různé (stejně důležité) role: vystupuje jako jedinec se širokým kulturním rozhledem a s hlubokým zájmem o politiku, jako občan, jehož nenechávají chladným problémy jeho vlasti, jako osoba vděčící historii a náhodě za domov a tradici a v neposlední řadě jako člověk, který očekává příchod proroků a sám by takovým prorokem rád byl. Posláním proroků bylo a je proměňovat přežitě styly myšlení, jednání a zakládající rámce dané racionality — proměňovat metafyziky. Ať už metafyziky Prvého či sekundárního. A to i za cenu, že zbanalizují to, co je předcházelo a čemu se pokoušejí vymknout. Údělem proroků proto je zůstat na dlouho odmítaným *enfant terrible* anebo naopak se stát komickou modlou rychločtenářů.

Skutečně, v nesmírném prostoru rozparcelovaném jednotlivými vědními disciplínami, není těžké Rortyho dílo rozpustit. Jestliže by šlo někomu o zničení proudu rortyovských argumentačních postupů, stačilo by jeho texty ponořit do lučavky jménem „epistemologie“, nebo do lučavky jménem „antropologie“. Pod tímto nápojem předem striktně přijímaných cílů a metod (vlastní všem lučavkám) by se Rortyho dílo rozplynulo jako zlato. Můj text si klade za cíl postupovat jinou stezkou. Klade si za úkol najít v hrubých rysech základy filozofova díla, chopit se jich vcelku a pochopit proč Rorty nemůže pokračovat v již etablovaných přístupech. Teprve na pozadí takového horizontu se budu snažit vystopovat nebezpečí, ke kterým mohou Rortyho představy či utopie vést.

Duch celé této „rortyovské“ části bude vibrovat mezi adorací a rozčarováním, zklamáním a obdivem. Bude tomu tak z toho důvodu, že se pohyb mých úvah uskutečňuje na přeryvu Rortyho „duše“. Přes grandiózní Rortyho úsilí o sjednocení opozit v pružném, pragmatickém nástroji jazyka, zůstává právě jeho „duše“ vykloubeně rozpolcena. Část postanalytika, ochotného dojít k hranicím analytické tradice a nebojácně je exponovat, se střetává s obavami levicového liberála (Rorty mu je drahý koncept americké liberální demokracie) a umírněného osvícence. Vše nebezpečné může být nebezpečné i pro demokracii samotnou, a proto nás vyzývá, abychom raději opět vstoupily do království nadvlády antonyma, tentokrát morálního: *veřejné* versus *soukromé*, což je krok v příkrém rozporu s jím propagovanou tendencí pragmaticky rozpouštět všechna opozita. Jeho dílo se tak znovu přiklání k jistotě, k jazykově zformulovatelnému, ke „srozumitelnému“ a banálnímu, aby eliminovalo vše nevědomé, příliš idiosynkratické a osobní, nebezpečné, a tímto způsobem vykázalo onomu nutnému nebezpečí místo kdesi v abstraktní *soukromé sféře*.

Ironií Rortyho díla je fakt, že k setrvávání v tomto království bezpečí mu napomáhají instinkty postanalytického filozofa, kterým nedokázal přestat být, neboť tato tendence jde ruku v ruce s jeho přesvědčeními. Běžný jazyk se svojí vnitřní logikou, v čase měnícími se, přesto závaznými, normujícími vztahy se stává novým vyjádřením racionality. Osvícenství zde dospělo, nehledá již Rozum, ale norma zůstává ukryta v schopnosti komunikovat, ve „slovnících“. Jazyk je (ne-li jediný, pak jistě nehlavnější) nástroj lidské adaptace. A protože jedinečně skrze jazyk mohou probíhat veřejné politické diskuse, musí být obecně srozumitelný a — nejlépe — nepůsobící bolest.

Zůstává ovšem otázka, jak v takovém jazyce vzniká něco *nového*? Nová slova, nové slovníky, nová očekávání? Z Rortyho díla je zřejmé, že inovace jazyka a skrze něj i inovace praxe jsou potřebné, že se musí odehrávat nejen ve *sféře soukromého*, ale i ve *sféře veřejného*. Zůstává však nezodpovězené: Za jakých podmínek mohou být vždy nebezpeční silní básníci (Rortyho paradoxní hrdinové) připouštěni do veřejné sféry? Kdo o těchto podmínkách rozhodne? A kdo bude jejich strážcem?

Již jsem se několikrát zmínil o tom, že mým základním východiskem je představa, v níž Rortyho (zatím neuzavřené) dílo pojmám jako dovršení analytické filozofie. Lépe řečeno: jako přivedení analytické filozofie ke svým hranicím. S důrazem zde poznamenávám, že má práce bude od počátku nesrozumitelná pro všechny, kteří se na Rortyho dívají jako na „heretika“ či „zrádce rozumu“, kteří Rortyho považují za filozofa, jenž opustil základnu racionální argumentace. Můj pohled je naprosto opačný. Vnímám jej jako velmi přesného, racionálního a důsledného filozofa. A jestliže jsem nucen dívat se na něj jako na myslitele plného rozporů, pak je to především proto, že při své poctivosti není Rorty ochoten zastírat, že samotná filozofie je velmi rozporuplný projekt.

### 3.2 Analytická tradice a Rorty

Jestliže se podíváme na morfologii analytické filozofie, zjistíme, že se skládá ze dvou hlavních větví: 1) *filozofie mysli*; 2) *filozofie jazyka*. V jistém smyslu můžeme filozofii jazyka vnímat jako produkt či pozdější variantu filozofie mysli. Tento druhý typ analytické filozofie se ve 30. letech 20. století stal nástrojem, jenž měl propojit vnitřní poznání, které se odehrává v mysli, s tím, co stojí vně poznávajícího a co má být předmětem poznání.

Ve Wittgensteinově *Tractatu* [Wittgenstein 1993] byl verifikacionistický test pravdivosti poznání, který byl později v protoanalytických hnutích příčinou bobtnání jazyka, ještě stále součástí mysli:

1. V mysli se utvářel obraz, který odrážel „logickou formu“ světa: („2.1 Děláme si obrazy faktů... 2.18 To, co musí mít každý obraz... společného se skutečností... je logická forma, tj. forma skutečnosti... 3. Logický obraz faktu je myšlenka“).
2. Jazyk byl tím, co poskytovalo jen verbální vyjádření obrazu skutečnosti: („3.2 Myšlenku lze ve větě vyjádřit tak, že předmětům myšlenky odpovídají prvky větného znaku.“).

Problémem však stále zůstávalo, jak vysvětlit nutnost spojení mezi verbální (jazykovou) formulací, mentálním obrazem a skutečností. Wittgensteinovo řešení bylo stejně metafyzické jako řešení logických empiriků – na počátku metafyziky Prvého logických empiriků stálo prosté rozhodnutí, že jasné propojení zkrátka existuje a musí existovat, Wittgenstein (patrně pod vlivem četby Schopenhauera) vytvořil svoji verzi metafyziky Prvého, v níž hlavní roli hrál tzv. *metafyzický subjekt*, který propojoval jedince s celým světem. (K tomu viz část 2.2.2)

Zpochybnění důvěry v nutné propojení světa a lidského jazyka, které bylo důsledkem nejen prací analytických filozofů, ale také lidí z naprosto jiných táborů, si nakonec vyžádalo hledat zcela nová řešení. Mnozí filozofové se začali ptát, zda by nebylo možné vypustit z celého schématu právě mysl. Zdálo se totiž, že vypuštěním mysli, její redukcí na funkci jazyka, jímž se vztahujeme ke světu, se zjednoduší a vyjasní problém relace poznávajícího k poznávanému. A to byl hlavní impulz pro vznik *filozofie jazyka* a pro její pozdější slávu.

Hledání nového způsobu filozofování s důrazem na jazyk bylo zpočátku také hledání „bezpředpokladových tvrzení“. Rorty ve svém *Úvodu (Introduction)* (k jím editované antologii textů filozofie jazyka *Obrat k jazyku /The Linguistic Turn*) naznačuje cestu lingvizující filozofie počínající již v pracích Carnapa a Ayera, kteří se snažili zviditelnit tzv. „logickou syntax“, jež leží pod nánosem „historicko-gramatické syntaxe“. Ta podle nich zatemňuje podstatu vztahů slov a jejich významů ve větě. Odchylka od „logické syntaxe“ plodí filozofické aporie či nejasné představy. Ovšem i samotná představa „logické syntaxe“ se postupem času ukazovala být vystavěna na určitých neodůvodněných předpokladech<sup>144</sup>.

---

144 Již na začátku tažení logických pozitivistů upozornil zajímavým způsobem na problém „zamlčených předpokladů“ (metafyziky, či zakládajícího mýtu - jak to nazývá Ingarden. Ten na „Prvním mezinárodním kongresu vědecké filozofie“ v roce 1935 vystoupil se svým kritickým příspěvkem „Logistický pokus o novou podobu filosofie“, kde upozornil na problém tzv. „metalogických vět“. Podle Ingardena nejsou věty, ve kterých je formulována zakládající představa logického pozitivismu, jejíž kanonickou podobu představil ve svém článku „Metoda logické analýzy“ Carnap, větami ani tautologickými, ani kontradiktorskými, ani větami, jejichž pravdivost může být rozhodnuta pomocí protokolárních vět, takže by měly být podle Carnapova přístupu (který uplatnil např. při recepci Heideggrova *Bytí a času*) pokládány za bezesmyslné (sinnlos) a tudíž by měly být vyřazeny z diskurzu. Mezi takové „metalogické věty“ patří např. ta, která tvrdí, že smysl věty je její verifikovatelnost. Ingarden se ale ptá: Pokud je to pravda, jak můžeme vědět, že existují věty neverifikovatelné? Představa verifikovatelnosti může fungovat jedině na daleko širším pozadí, v němž je



Nejistota postupně přerostla v přeformulování postupu lingvistických filozofů.  
[Rorty 1967, 4 – 7]

Jedna skupina se snažila najít (popř. zkonstruovat) *ideální (umělý) jazyk* [*ideal /formal/ language*], do něhož budeme moci přeložit námi běžně užívaný jazyk, a tak pročistit a poté srovnáním vyjasnit jeho významy a syntax. Druhá skupina lingvistických filozofů pokračuje jiným směrem. Zdálo se jim, že k ideálnímu jazyku lze dospět cestou pročišťování *běžně užívaného (přirozeného) jazyka* [*ordinary language*]. Obě skupiny jsou však přesvědčeny, že běžný jazyk je špatně užíván, a věří, že identifikováním nesprávného užívání rozptýlí většinu otázek filozofie, které byly jen domnělými problémy. První skupina se snaží dokázat, že „ideální jazyk“ nám může svojí logikou odkrýt „logickou syntax“ jazyka běžného. Druhá se naopak snaží ukázat, že běžný jazyk ve své nepokroucené přirozenosti dokáže společně s vědou v principu vysvětlit vše, jen je nutné vyhnout se užívání jistých idiomů, které zdánlivě používají běžný jazyk, ale ve své podstatě známým slovům podsouvají odlišné významy. Cf. [Rorty 1967, 15–24] Námitky, které byly vzneseny na adresu proponentů první i druhé skupiny nelingvistickými filozofy, mají svůj původ v přesvědčení, že je povinností filozofů dostat se pod jazyk - na úroveň, která tvoří základnu problémů (empirii, ideje, entity). To později přinutilo mnohé filozofy *lingvistického obratu* k tomu, aby připustili, že pod jazykem není nic. Cf. [Rorty 1967, 4–15]

To vedlo k radikální změně pohledu na filozofii i skutečnost. Jedná se o moment, který bychom si měli dobře zapamatovat, protože také vysvětluje, co vedlo lingvistické filozofy k uzavření se v jazyce: *Jelikož nedokázali jasně odpovědět na otázku nelingvistických filozofů, jak je jejich verze světa závislá na jazyku, jak se závazně do jazyka promítá, rozhodli se tvrdit, že pod jazykem není nic, že jazyk vyvěrá sám ze sebe, ze svých vztahů.* V této souvislosti Rorty předkládá svoji formulaci tzv. *metodologického nominalismu*, která je od té doby pevnou součástí jeho filozofického přesvědčení a která vyjadřuje přesvědčení, že o "entitách", "idejích" či "obecninách" jsme schopni se něco dozvědět až prostřednictvím zkoumání užití slov ve větách. "Metodologický nominalismus" tedy znamená:

„... přesvědčení, že všechny otázky, kterými se filozofové ptají na pojmy, existující univerzálie, ‚podstaty‘, které a) nemohou být zodpovězeny empirickým zkoumáním chování a vlastností jednotlivin zahrnutých pod takové pojmy, univerzálie nebo podstaty a na které b) může být dána *nějaká* odpověď, mohou být zodpovězeny jedině tak, že se budeme ptát na použití jejich jazykových výrazů...“ [Rorty 1967, 11]<sup>145</sup>

Metodologický nominalismus je podle Rortyho nejlepším řešením problémů, na které narazili jak otcové analytické lingvistické filozofie (Carnap, Ayer a další), tak představitelé koncepcí ideálního i běžně užívaného jazyka. Mimo jiné vyjadřuje nedůvěru v možnost jasného propojení mezi slovem a věcí, událostí či

---

obsaženo i vědomí odlišnosti mezi verifikovatelnými a neverifikovatelnými větami, vědomí kritérií, na základě kterých jsme schopny odlišit mezi nimi, a tudíž smysl věty musí spočívat v něčem širším než jen pouhá verifikovatelnost. (Pragmatici, jak jsme viděli výše, toto širší pozadí viděli /vlastně velmi podobně jako Heidegger/ v praxi, v úspěšnosti či neúspěšnosti dosažení určitého cíle nebo úspěšnosti či neúspěšnosti určitých předpovědí.) Blíže k této rané a přitom v mnohém současné kritice protoanalytického hnutí viz [Ingarden, 52-58].

145 "... [V]iew that all the questions which philosophers have asked about concepts, subsistent universals, or 'natures' which a) cannot be answered by empirical inquiry concerning the behavior or properties of particulars subsumed under such concepts, universals, or natures, and which b) can be answered in *some* way, can be answered by answering questions about the use of linguistic expressions, and in no other way..."

vztahem "skutečnosti", které mají být danými slovy bezrozporně vyjádřeny. O více jak deset let později můžeme spatřit metodologický nominalismus v základu širšího pojetí nadřazenosti užívání významů nad jejich spojení s mimo lingvistickou realitou, které Rorty prozvěnu nazývá *epistemologický behaviorismus*. Jeho podstatou je, že nevysvětlujeme to, co nás společnost nechá říkat, odkazem na racionalitu a epistemickou autoritu, ale vysvětlujeme vše přesně naopak — vysvětlujeme „racionalitu a epistemickou autoritu odkazem k tomu, co nás společnost nechá říkat“. Cf. [Rorty 1980, 174]

Jestliže se na filozofii jazykového obratu nepodíváme obvyklou optikou rozlišení na „filozofii umělého jazyka“ a na „filozofii běžného jazyka“, ale začneme ji dělit na filozofii, která hledá v jazyce struktury „daného“, jež odráží pravou podobu světa, a na filozofii, která si všimá jazyka především proto, že jedině skrze něj můžeme vůbec něco — ať už o nás samotných nebo okolním světě — poznat, pak spatříme nejasně se rýsující hranici. *Hranici mezi analytickými filozofy (filozofy stále dumajícími o podstatě myslí nebo hledajícími v jazyce nutné struktury) a postanalytickými filozofy (filozofy, pro něž je celé poznání připisováním významů jednotlivým výrazům na základě celkové představy světa)*. Právě tuto hranici se ve svých textech Rorty snaží stále znovu a znovu exponovat a vysvětlit, proč stojí na straně postanalytických kolegů.

Na konci Rorty připomíná, že záměrem jeho *Úvodu* bylo pouze hovořit o problému „bezpředpokladovosti“ lingvistické filozofie a že se nepokoušel diskutovat širší téma zabývající se změnami slovníků, které ovlivnily filozofii. Kdyby tak chtěl učinit, musel by své čtenáře přesvědčit,

"... že nejdůležitější věcí, která se udála během posledních třiceti let, nebyl obrat k jazyku jako takový, ale spíše začátek důkladného opětového promýšlení jistých epistemologických těžkostí, které trápí filozofy od dob Platóna a Aristotela. Měl bych se vás [čtenáře] pokusit přesvědčit, že kdyby nebylo zmíněných epistemologických těžkostí vytvořených tímto pojetím, tradiční problémy metafyziky (např. otázky univerzálií, substanciální formy a vztahu mezi myslí a tělem) by nebyly nikdy vytvořeny. Jestliže by bylo tradiční "divácké" pojetí odhozeno, pojetí poznání, které by je nahradilo, by vedlo ve filozofii k přeformulování všeho, zejména metafyzik. Konkrétně kontrast mezi ‚vědou‘ a ‚filozofií‘ ... by se mohl ukázat být umělým a bezvýznamným..."

[Rorty 1967, 39]<sup>146</sup>

Tedy 1) přeformulování téměř všeho ve filozofii a 2) zpochybnění skutečného rozdílu mezi vědou a filozofií, to jsou důrazy, které Rortyho pronásledovaly již v roce 1967. Zatímco první důraz Rorty sdílel s analytickou filozofií, druhým se této své matečné základně vzdaloval.

Je zřejmé, že Rorty již na konci 60. let uvažoval o knize, kterou se mu na konci let 70. podařilo zkoncipovat. Měli bychom proto jeho první knihu vnímat v perspektivě tohoto „přesvědčování“. *Filozofie a zrcadlo přírody (Philosophy*

---

146 "... that the most important thing that has happened in philosophy the last thirty years is not the linguistic turn itself, but rather the beginning of a thoroughgoing thinking of certain epistemological difficulties which have troubled philosophers since Plato and Aristotle. I would argue that if it were not for the epistemological difficulties created by this account, the traditional problems of metaphysics (problems, for example, about universals, substantial form, and the relation between the mind and the body) would never have been conceived. If the traditional 'spectatorial' account of knowledge is overthrown, the account of knowledge which replaces it will lead to reformulations everywhere else in philosophy, particular in metaphilosophy. Specifically, the contrast between 'science' and 'philosophy'... may come to seem artificial and pointless..."

*and the Mirror of Nature*) [Rorty 1980] je textem, který se snaží osvětlit a navzájem k sobě vztáhnout tři Rortyho cíle:

- A. ukázat místo, kam a proč došla analytická filozofie;
- B. doložit, že analytická filozofie stejně jako její postanalytická verze zapadají do logiky vývoje okcidentálního myšlení;
- C. vyjasnit svoji pozici tak, aby bylo zřejmé, že nařčení z relativismu jsou jenom určitým druhem podvědomé sebeobrany.

Pro naše záměry bude velmi důležitý motiv C. Jde nám totiž o to najít základy jeho přesvědčení. K tomu je však nutné dobře pochopit příčiny, které vedly Rortyho i mnoho jeho dalších souputníků k opuštění pozic analytických filozofů a zároveň k opuštění cílů, které sobě kladl hlavní proud filozofie od poloviny 19. století. Proto budu „rortyovskou“ část traktovat do tří větších celků:

1. V prvním (kapitola 3.) se pokusím převyprávět hlavní linie úvodních šesti kapitol *Philosophy and the Mirror of Nature* a posléze je spojit v konečném popisu toho, kam se podle Rortyho dostala postanalytická filozofie na konci 70. let 20. století. Tím se nám otevře snadnější přístup k jeho základním přesvědčením.
2. V druhé části (kapitola 4.) se pokusím tato přesvědčení (i s případnými názorovými posuny /které však nejsou tak velké, jak se některým může zdát/) vyextrahovat a sestavit z nich stavbu jeho filozofického systému.
3. Ve třetí části (kapitola 5.) se pokusím naznačit, že se přes úctyhodnou snahu ani Rortymu nepodařilo vymknout z hranic, ve kterých je filozofické myšlení stále uzavřeno a omezeno.

### 3.3 Rozbití esence světa a jejího zrcadla

V elektronické verzi *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Stanfordské encyklopedii filozofie)* [Ramberg 2002a] Björn Ramberg charakterizuje zmiňovanou Rortyho knihu [Rorty 1980]<sup>147</sup> jako text, který se skládá z kapitoly první — genealogické —, v níž ukazuje, jak v běhu dějin myšlení vykrytalizovaly nejzákladnější otázky filozofie, z kapitoly druhé – dekonstruktivní —, v níž předkládá argumenty, které mají rozložit tradiční pojetí filozofie jako královny věd a obhájit přesun od analytických východisek k postanalytickým, a kapitoly třetí – konstruktivní, která se snaží filozofii přisoudit novou roli. Roli terapeutickou.

#### 3.3.1 Tři motivy

Podle Rortyho přesvědčení jsme vláčeni ontologickými a epistemologickými představami, které se v lidech usadily během vývoje jejich myšlení. Tyto představy však reagovaly na určité historické události a sklony a nejsou proto čímsi nutným, co evropského člověka muselo potkat. Jejich užití je arbitrární a vždy odvislé od toho, zda nám jsou nějak schopny pomoci v problémových situacích. Pokud nám tyto představy nepomáhají, pak jsme k jejich dalšímu zachování povinováni pouze ke studijním účelům.

Vybřednutí z těchto předsudků podle něj znamená pochopení, proč jsme se začali ptát právě na takové pojmy jako: „pravda“, „poznání“, „racionalita“ a právě takovým způsobem: „Jaký je rozdíl mezi pravdou a pouhým názorem?“ „Jak můžeme rozhodnout, že to a to tvrzení je skutečně pravdivé a není pouhou domněnkou?“ Abychom pochopili naši situaci, tvrdí Rorty, je nutné rozplést motivy, které se během historie vývoje filozofie (a potažmo vývoje celého okcidentálního myšlení) spekly v jeden celek. Podle jeho příběhu byly tyto motivy zpočátku zcela samostatné, protože se vynořily v jiných historických obdobích vývoje okcidentálního myšlení. Měly naprosto odlišné cíle do okamžiku, než byly na základě určitých podobností propojeny v celek, který je pro ahistorický pohled na filozofii neanalyzovatelný:

1. *Problém lidského jednotlivce*, jenž se točí kolem otázky života a smrti člověka, nesmrtnosti jeho duše a toho, co jej odlišuje od zvířat atd.
2. *Problém rozumu*, jenž vznikl ve starověkém Řecku a soustředil se na lidskou schopnost dosahovat nezpochybnitelného poznání, přičemž tato schopnost byla ztotožněna právě s tím, co nás odlišuje od zvířat.
3. *Problém vědomí*, který vykrytalizoval kolem představy jakéhosi „vnitřního prostoru“, který je nám během procesu poznání bezprostředně přístupný a který vykrytalizoval kolem představy myslí, jež je jako jediná schopna poskytnout člověku nezpochybnitelnost poznání. Cf. [34–36]

Rozpletení tří různých motivů je pro Rortyho jen prvním krokem k tomu, aby nám ukázal, proč analytická tradice neustále narážela na svá omezení. Než k tomu však dospějeme, musíme společně s Rortym prožít příběhy rozplétání. Aby totiž mohl představit nový pohled na poznání, musí se vypořádat s myslí,

---

<sup>147</sup> Nebude-li uvedeno jinak, budou se v této kapitole čísla stránek bez uvedení autora odkazovat právě k této Rortyho knize.

s oním „vnitřním prostorem“, se *zrcadlovitou podstatou* [*glassy essence*], vybavenou instancí *oka mysli*, jakýmsi „vnitřním pohledem“, jež umožňuje člověku nazírat vše s epistemickou nezpochybnitelností. Aby se mu to ale mohlo povést, Rorty musí nejdříve zpochybnit představu naší schopnosti poznávat věčné formy, univerzálie.

### 3.3.2 *Aristotelés, Descartes a vznik mysli*

Pro analytickou filozofii, jako pro většinu systémů myšlení, které vyšly z novověké tradice, je stěžejním východiskem rozlišení *mentálního* a *fyzického*. Rorty ukazuje, jak je nesnadné odlišit fyzické od mentálního, neboť nevíme striktně, co je mentální. Znamená to „nehmotné“? či „nekonečné“? – to jsou ale pouze slova, která utváříme jen jako negativní představu konečného a hmotného, přičemž o hmotném dokážeme říci jen o něco více. Mentální je tak tradicí definováno jako buď *intencionální* nebo *fenomenální*. Fenomenálním je míněno to, co se vyčerpává svým jevem – např. bolest. Zde je přímá návaznost na „bezhmotnost“, jak však naše myšlení, přesvědčení, intence, touhy spojit s nehmotným? Jedině tak, že je apodokticky spojíme s fenomenálním. Naše přesvědčení, touhy, intence se stejně jako dojmy (*imprese*), bolesti, vnímání barvy zcela vyčerpávají tím, že se „odehrávají“ či „uskutečňují“, „zjevují“ v našem vnitřním zrcadle, v nehmotné mysli, v tzv. v *látce mysli* [*mind-stuff*]. Co je to však za zvláštní „látku“, která takto dokáže „zjevovat“ nehmotné, reprezentovat hmotný svět a přitom všem od hmotného světa být oddělena „ontologickou propastí“? Cf. [17–32]

Rorty se dále pokouší ukázat, že právě představa „ontologické propasti“ mezi mentálním a fyzickým (nehmotným a hmotným) vyvstala v křížení několika filozofických jazykových her, díky kterým většina filozofických problémů vznikla a dodnes – po mnoha modifikacích - přetrvává. Aby nás mohl přesvědčit o pravdivosti svého názoru, musí tyto hry identifikovat a rozmotat. Nezbyvá mu nic jiného, než se vrhnout do interpretace dějin filozofie a dějin okcidentálního myšlení vůbec. Cf. [32–38]

Hrou, která ležela v pozadí celého „smotku“ evropského myšlení, byla hra vizuálních metafor, která umožnila nakládat s představami – „objekty“ – rozumu jako s reálnými objekty: Stejně jako reálný objekt vnucuje svoji autoritu empirické zkušenosti, vnucuje svoji autoritu i objekt rozumu (teoretický objekt) našemu myšlení. Stejně jako naše oko je schopno snímat z okolí rysy objektů, existuje uvnitř nás „oko“ (jež se v pozdější vývojové etapě filozofie spojí s objevivší se „myslí“ a vznikne *oko mysli*, nyní však ještě *oko rozumové duše*), které je schopno snímat z věcí jejich pravé podstaty. Tento druhý, rozumový „pohled“ disponuje dokonce autoritou mnohem větší. Zatímco můžeme totiž mluvit o rovnoběžných přímkách, jejichž představa byla původně „sejmuta“ z empirické zkušenosti s „rovnoběžným“ pohořím, musíme již dát slovo „rovnoběžné“ do uvozovek, jelikož se v naší zkušenosti nikdy nesetkáváme s dokonale rovnoběžným pohořím. Cf. [38–40]

Tato zraková metafora postupně oddělovala pojmy starověké řečtiny THÝMOS, PSYCHÉ, NÚS od významů, které se původně vázaly především na tělo, boj, pohyb atd. a začala je vázat na schopnost vnitřního, „rozumového“

poznání. [39–40, pozn. 7] A toto pojetí již nikdy z euro-amerického myšlení nevyjmí. V pozdějších obdobích možná již nebude tak silná, protože rozumový objekt ztratí cosi ze své původní neměnnosti a věčnosti, ale až do 20. století bude lidské poznání vybavovat kritérii pro pravdivé poznání.

Čím však musí být „duše“ (později „mysl“)? Něčím jemným a zázračným, co vidí rovnoběžnost, i když zde kolem nás nic rovnoběžného není. Ono řecké NÚS musí být čímsi nehmotným, co odděluje zvířata od člověka, protože jen člověk je schopen poznávat. Protože jen člověk je ze své přirozenosti schopen, jak to nakonec artikuluje Aristotelés, „snímat“, „přebírat“ formu / tvar poznávaného a přitom se nestát touto věcí. Cf. [39–41]

Rorty vytváří vlastní linii vývoje této představy lidského „vnitřku“, které se v dalším průběhu staletí posunuje od představy rozumové duše k představě zrcadlovité podstaty, z níž na počátku novověku bude spřádena *res cogitans*. Již renesance – např. v dílech Bacona či Montaigna – přidá do této představy zneklidňující přídech nesprávných odlesků, možnosti špatného zrcadlení, a tak již před Descartem předjímá možnost selhání „pravého poznání“. Cf. [42–43] To je moment, který začne vážně odchylovat teorii poznání od Aristotelova přesvědčení, že se v principu člověk nemůže minout ve svém poznáním s podstatou poznávané věci. [Aristotelés 2000, 993 a 30 – 993 b 6]<sup>148</sup> Právě z doby renesance pochází pro Rortyho zásadní metafora, která dala název celé jeho knize, metafora „zrcadla“, popř. „zrcadlovité podstaty“: Existuje uvnitř nás cosi velmi podobné zrcadlu, co odráží vnější svět, zde se tento vnější svět ukazuje bezprostředně a zachováme-li k tomuto zrcadlu správný přístup, ovládneme-li tu správnou metodu, pak jsme v principu schopni poznat, jak se to světem má, jsme schopni poznat Pravdu o světě. Cf. [42–43]

Aristotelická představa ovládající evropské myšlení až do pozdní scholastiky není oním „zrcadlem“ v plném slova smyslu. Substanciální formy se dostávají přímo do aristotelického rozumu a jsou v něm přesně tím, čím byly v poznávaném předmětu.

„... V Descartově pojetí – v tom, které se stalo základem pro ‚moderní‘ epistemologii – to jsou ‚representace‘ které jsou v ‚mysli‘. Vnitřní oko si podrobně prohlíží tyto reprezentace doufajíc, že najde nějakou známku, která potvrdí jejich věrnost...“ [45]<sup>149</sup>

Rorty se pozastavuje u textu Wallace Matsona „Proč problém odlišení mysli a těla nemůže být starověkým problémem?“ („Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?“)<sup>150</sup> a na základě něho upozorňuje, že Řeci počítali smyslové vnímání k tělesné aktivitě, která se nějak výrazně neprotínala s rozumovým poznáním. Teprve postupně se začalo vytvářet nové dělení. Smyslové vnímání bylo stále více vtahováno do aktivit poznání. Podle Matsona se pojem „smyslového vnímání“ do filozofie zavedl proto, abychom mohli mluvit o vědomém stavu a přitom se nemuseli zabývat tím, co tyto stavy vyvolalo. (Parafrázováno podle [46–47].) Pro Descarta přestává být i vysněné světlo klamem, protože tato idea – na rozdíl od světla „skutečného“ – je bezprostřední.

---

148 K tomu viz také poznámku A. Kříže. [Aristotelés 2000, s. 407]

149 "... In Descartes's conception — the one which became the basis for 'modern' epistemology — it is *representations* which are in the 'mind'. The Inner Eye surveys representation hoping to find some mark which will testify to their fidelity..."

150 Matson, W., "Why Isn't the Mind-Body Problem Ancient?", Feyerabend P., Maxwell G. (eds.) (1966), In: *Mind, Matter and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl*, Minneapolis

Objevuje se důraz na princip „první osoby“ a tím se mění charakter celého myšlenkového pole.

Zatímco ještě ve scholastice vedla dělicí čára mezi *rozumem s jeho schopností uchopovat univerzálie (substanciální formy)* a *tělem vybaveným vnímáním a pohybem*, Descartes umožnil, že mohla být načrtnuta nová hranice – mezi *rozprostraněnou a nerozprostraněnou věcí*, přičemž v té nerozprostraněné se náhle mohli (a vlastně museli) vedle sebe zařadit jak pojmy, přesvědčení, touhy na jedné straně, tak pocity, dojmy, či „to, co cítí malé děti, když hledí na nějaký barevný předmět“ na straně druhé.<sup>151</sup> Co je ale společným jmenovatelem tak různých věcí jako jsou dojmy, bolesti, přesvědčení a tužby? Nezpochybnitelnost. Subjekt nemůže pochybovat, že tyto „ideje“ má, na rozdíl od všeho fyzického, které je kontaminováno možností klamu. Zdá se, že zásadní změnou je, že ve vědomí mizí rozdíl mezi opozity, které strukturovaly celé předlouhé anticko-scholastické myšlení, opozita „realita“ versus „jev“. Cf. [54–56]

To byl krok na cestě, již rozhodně dokončil Locke a na níž je pro nás přirozené spojovat intencionální a fenomenální a vytvářet oním způsobem základ pro jinak nedefinovatelné „mentální“. Stačilo jen zvýraznit jejich společné vlastnosti — možnost subjektu k nim „bezprostředně“ přistoupit a „nezpochybnitelnost“ existence takových „idejí“ v naší mysli — a zastřely se zásadní odlišnosti — např. kontextovost každého přesvědčení, každé touhy. Tak bylo umožněno, že se fenomenální částečně intencionalizovalo, a tak se zdánlivě zpřístupnilo racionálnímu poznání — ***právě díky tomu se mohou hledat objektivní podmínky „smyslových obsahů“ moderního empirismu*** — a že se intencionální fenomenalizovalo, a tak se pevně ukotvilo v „látce mysli“ — ***čímž se příčiny přesvědčení mohly začít hledat spíše uvnitř člověka, než v jeho vztazích k okolnímu světu, což bylo zase výrazným impulzem pro racionalismus.***

### 3.3.3 *Technické intermezzo o Rortyho nálepkách*

Abychom byli přesnější musíme na okamžik odhlédnout od Rortyho. Ten se totiž například již nezmiňuje o zajímavé skutečnosti, že Descartes rozlišoval mezi *užším a širším* pojetím *res extensa*, přičemž užší bylo ještě velmi podobné pojetí „rozumové duše“ v aristotelsko-scholastické tradici (viz 6. meditaci). Cf. [Descartes, 103 - 110] To je jeden z hlavních argumentů Johna W. Yoltona, který obviňuje Rortyho z nepřesné interpretace novověkých velíků – Descarta a Locka.

Yolton ve své eseji „Zrcadla a závoje, myšlenka a věci: epistemologická problematika“ (“Mirrors and Veils, Thoughts and Things: The Epistemological Problematic”) [Yolton, 59 - 73] podává cenou a detailní kritiku kapitol, v nichž Rorty pojednává o Descartovi a Lockovi. Yolton je na rozdíl od Rortyho představuje jako následovníky scholastické tradice „přímého realismu“, kteří byli

---

151 To je pro Rortyho (stejně jako např. pro Sellars o více jak dvacet let dříve /viz [Sellars, 154 – 161]/) velmi důležitý moment. Protože takové sblížení myšlenek s dojmy má za následek představu, že lze spojit logický prostor udávání důvodů (myšlenky, přesvědčení, touhy) s prostorem epistemické kauzality (smyslové obsahy, dané). Rorty se snaží toto spojení jak svojí genealogickou, tak svojí dekonstruktivistickou částí rozložit. Jde mu o to, aby si jeho čtenáři uvědomili gnóma: *To, zda je nějaké přesvědčení přijato jako poznání, je dáno tím, zda jsme schopni ono přesvědčení dostatečně odůvodnit před příslušným společenstvím*; tedy gnóma, které je podstatné pro postanalytický (ale nejen postanalytický) přístup k poznání.

zahnání ke zdi vývojem vzrůstající se anatomie, protofyziologie a protopsychologie. Podle jeho interpretace se sice snažili zachovat „přímý realismus“, ale přesto museli postulovat „ideje“ tak, aby ty mohly být považovány za reprezentace fyzikálních objektů. Neměli bychom si je však představovat jako jakési objekty, které jsou „okem myslí“ uvnitř jí samé obhlíženy a tímto pohledem následně „poznány“. (Takový pohled by byl na místě, kdybychom mluvili spíše o Malebranchovi než o Descartovi a Lockovi.) [Yolton, 65] Pro Descarta i Locka je „idea“ pouhý explanační termín, který pomáhá vysvětlit to, co se děje v člověku, když na něj působí nějaké stimuly. Yolton dále rekonstruuje Lockovo pojetí takto: V procesu poznání existují dvě kauzální řady; 1) Malé, nezaznamenatelné částčky jsou příčinou změn na našich smyslových orgánech a nervech. 2) Podobný kauzální proces probíhá i uvnitř nás. [Yolton, 65] *Ale my nejsme schopni objevit nějaké nutné spojení mezi stimuly a tím, co se děje v našem nitru.* Zde je kauzalita přerušena. Spojení je výsledkem „svobodné Vůle a blahosklonné Radosti Moudrého architekta“. (Citováno podle [Yolton, 66]) Z předvedených, ale i jiných, Yoltonových argumentů je zřejmé, že Rortyho pojetí Descarta a Locka není zcela přesné. Podle Yoltona to v žádném případě nebyla descartovsko-lockovská linie myslitelů, která by stvořila tu „nešťastnou zrcadlovitou podstatu myslí“, a tedy ani s ní se pojící nový typ skepticismu.

Přesto jde Rortyho simplifikace správným směrem. Je totiž zřejmé, že tato descartovsko-lockovská linie v jistém smyslu cosi připravila. Připravila „vnitřní prostor“, její představitelé mluvili o „nezpochybnitelném poznání“, o „idejích“, které se „objevují“ v „mysli“ / „duši“, přičemž tyto „ideje“ podle Locka a Huma mohou být jak prožívanými bolestmi (fenomenálními vlastnostmi), tak intencemi. A navíc o tom hovořili a psali s takovou přesvědčivostí, že je dosud považujeme za původce změny myšlení v 17. století. Poté již totiž stačila jen pouhá důslednost při odstraňování „Moudrého architekta“, aby protoosvícenci a osvícenci učinili z původně explanačního termínu — z „ideje“ — kvazi-objekt a z fyziologických a optických metafor „fakticky“ existující „látku myslí“ [mind-stuff].

A jsme tam, kam nám Rorty ukazuje. Je vcelku jedno, zda otci „novověkého obratu“ byli Descartes s Lockem, nebo ve skutečnosti Malebranche či pozdější filozofové. Důležité pro nás zůstává, jakou převládající tradicí jsme od útlého věku ovlivňováni, a tako to, že jeden z podstatných rysů této tradice se začal formovat v odchylkách od kánonu, jež svým dílem uvedli do oběhu právě Descartes a Locke. Zkrátka Rorty ve svých textech nevypracovává detailní portréty vybraných myslitelů. Snaží se zahlédnout obecné tendence, které jsou pro vývoj filozofie daného období důležitější než do hloubky jdoucí interpretace jednotlivých filozofů. Jde mu spíše o tradici než o jednotlivce. Poté, co Rorty tendence zaměří a zvýrazní, hledá — z důvodu snazší historické orientace — nálepky jmen známých filozofů. To, že tyto nálepky někdy nejsou náležitě zvoleny (anebo častěji — jsou zvoleny čistě utilitárně, aby se složitost odkazů nerozšiřovala nad únosnou míru), je Rortyho účinným prostředkem, jak se vyrovnat s množstvím zpracovávaného materiálu. Takové (pouze zdánlivě) libovolné nakládání s díly jiných velikanů filozofie můžeme zahlédnout i v dalších jeho pracích — např. v *Nahodilost, ironie a solidarita (Contingency, Irony, and Solidarity)* [Rorty 1989], kde podobným způsobem nakládá s např. Hegelem či Freudem.



### 3.3.4 Locke, Kant a vznik epistemologie

Doposud jsme prošli Rortyho argumentaci, již se snažil vystopovat vznik *zrcadlovité podstaty*. Původcem prototypu této představy byl Descartes, který váhavým proměňováním aristotelské substance umožnil vytvořit substanci jinou, nerozprostraněnou, oddělitelnou od těla — jakýsi dříve neznámý „vnitřní prostor“. Jeho hlavní charakteristikou bylo, že vše, co je v něm — přesvědčení, touhy, bolest, pocity, představy atd. —, je nezpochybnitelné. Na základě nezpochybnitelnosti Descartes sjednotil, co starověk i scholastická tradice striktně oddělovaly — myšlenky, přesvědčení na jedné straně a okamžité představy a čisté pocity na straně druhé. *Res cogitans* — pozdější mysl — se nyní dá oddělit od těla, od hmoty — od *res extensa* — zcela novým způsobem.

Pozvolnými kroky tak Descartes přepsal základní strukturní možnosti, s nimiž mohla filozofie, při vytváření svých systémů, manipulovat. Objevil se „vnitřní prostor“ a mohl se stát novou oblastí zkoumání. A právě touto cestou se vydal Locke. Ten podle Rortyho uplatnil při popisu „vnitřního prostoru“ étos newtonovské mechaniky. (Newtonovy *Matematické základy přírodní filozofie* vychází roku 1687, Lockův *Esej o lidském rozumu* roku 1690.) Při zkoumání mysli se náhle může zaměřit na to, „jakými objekty se náš rozum může a jakými nemůže zaobírat“. A právě zde Rorty spatřuje první náznaky toho, co bude později nazváno „epistemologie“ a z čeho vyroste „teorie poznání“. Cf. [137]

V kapitole o Lockovi [139–148] nás chce Rorty upozornit především na fakt, který nám při zpětném pohledu může velmi lehce uniknout: Locke zaměňoval výklad mechanického fungování naší mysli se zdůvodněním našeho poznání.<sup>152</sup> V Lockově době byla stále živá představa, že poznání např. stolu je věcí uchopení formy tohoto stolu<sup>153</sup>, jedinou změnou bylo, že se tak nedělo rozumem, ale v právě vynalezené mysli. Locke ve velmi podstatné záležitosti zůstal vězet ve scholasticko-aristotelské tradici poznání. Cf. [141–142] V tuto chvíli je pro nás zanedbatelné, zda-li Locke nepovažoval za důležité pojímat poznání jako zdůvodněná tvrzení proto, že pro něho měl typ „poznání o“ přednost před typem „poznání, že“, jak tvrdí Rorty (cf. [142]), anebo podle Yoltona proto, že spojení mezi věcí a „idejí“ zprostředkovává svobodná vůle „Moudrého architekta“ a my nemůžeme objevit jejich nutnou souvislost (cf. [Yolton, 65–66]). (Ostatně, dalo by se snadno ukázat, že se tato pojetí nevyklučují - že se naopak vzájemně doplňují a snad i podmiňují.) Kardinální význam však pro nás má podle Rortyho fakt, že Locke svou stavbu vystavěl takovým způsobem, jakým vystavěl, a že na něj mohl navázat další Rortyho hrdina — Kant — svojí *Kritikou čistého rozumu*.

Jestliže nebereme dostatečně vážně fakt, že my nemůžeme spojit dvě výše zmíněné kauzální řady a že tím, kdo tomuto spojení vládne, je „Moudrý architekt“, náš „Tvůrce“ (cf. [Yolton, 65–69]), pak nám Humův termín „otisk“ / „dojem“ (impression) bude přirozeně připadat — podobně jako Rortymu a před ním T. H. Greenovi — podezřelý. Rorty parafrázuje jednu velmi podstatnou pasáž z Greenovy eseje *Hume a Locke (Hume and Locke)*:

---

152 Jak jsme viděli a ještě uvidíme, tento nešvar Rorty nachází (někdy ovšem neoprávněně — viz část 2.4.8) u mnoha dalších autorů a má za to, že se díky tomu dotýční dopustili svých největších chyb. To je důvod, proč si dává takovou práci s vypracováním kritiky Lockova přístupu.

153 V britském empirismu sedmnáctého století můžeme lehce vystopovat přítomnost aristotelských prvků „přímého realismu“.

„...Green...říká, že jedině díky tomu, že se zaměňují prvky fyziologické podmínky za části poznání (propozice), může být ‚jakákoli idea popsána jako otisk... Metafora, která byla interpretována jako fakt, se stává základem [Lockova] filozofického systému‘.“  
[143]<sup>154</sup>

Zde bychom měli přece jenom ještě jednou upozornit, že termín „otisk“ nehrál v Lockově metafyzice, na rozdíl od Huma, velkou roli. Yolton je patrně správně přesvědčen, že to nebyl Locke, kdo zaměnil typografickou metaforu „vtiskávání“ za faktický popis způsobu lidského poznání. Na druhou stranu připouští, že po určité době začaly být práce protopsychologů sedmnáctého století (jež hledaly vlastní jazyk pro právě se líhnoucí nový obor a z toho důvodu využívali hojně metafor) považovány za filozofické popisy faktů. Cf. [Yolton, 69]

Ať už si vezmeme za relevantní verzi Yoltonovu či verzi Rortyho a Greena, zůstává pro oba názorové tábory faktem, že Locke je zásadně ovlivněn představou, která zjednodušeně zní: Předměty, o kterých vypovídáme, stanovují samy od sebe pravdu našich výroků. Tomu je podle Rortyho, přičemž na svoji podporu zmiňuje Deweye či Heideggera jako své velké předchůdce, na vině platónská koncepce lidského poznání modelovaná na pozadí analogie se smyslovým, především optickým vnímáním. (V textu *Existuje problém fikčního diskurzu? (Is There a Problem with Fictional Discourse?)* tuto koncepci Rorty stopuje ještě hlouběji do historie – až k učení Parmenidovu. [Rorty 1982, 129–130]). Podobně jako na nás působily formy / ideje (EIDOS), kterých jsme se nějak chopili, působí na nás uvnitř naší mysli viděné. To, co má při poznávání objektu nad námi faktickou moc, nejsou důvody předkládané jako argumenty v diskusi, nýbrž sám objekt.

Příčinou takového „epistemického přinucení“ může být objekt sám stejně jako „Moudrý architekt“, který svévolně [arbitrary] spojuje „ideje“ uvnitř naší mysli s pohyby fyzikálních těles. Cf. [Yolton, 66] Yoltonův pohled se tedy bude výrazně lišit až ve chvíli, kdy Rorty začne tvrdit:

„... Protože byly pro něho [Locka] otisky reprezentacemi, potřeboval schopnost, která si bude tyto reprezentace *uvědomovat*, schopnost, která bude reprezentace spíše *posuzovat* než je pouze *mít* – která bude posuzovat, zda existují nebo zda jsou důvěryhodné anebo že mají takové a takové vztahy k jiným reprezentacím...“  
[144]<sup>155</sup>

Ale vzhledem k tomu, co bylo výše napsáno — tedy, že po určité době byly Lockovy metafory (i metafory jiných myslitelů 17. století) brány za *popis faktů* — je nesouhlas mezi Rortym a Yoltonem nepodstatný. Neboť v Rortyho argumentaci nejde o Locka samotného. Na konci 18. století byl již tento „faktický popis“ etablován. Bylo zcela běžné, že dříve možná jen metaforické protějšky fyzikálních stimulů — „ideje“ — byly tehdy již považovány za zrcadlící se reprezentace nějakých vnějších „forem skutečnosti“. A tyto reprezentace byly považovány, za základní prvky poznání. Aristotelská představa rozumu, který poznává tím, že se identifikuje s formou poznávaného objektu nebo že ji „sejme“ z předmětu

---

154 "... Green... says that only through the confusion between elements of knowledge (propositions) and physiological conditions can 'any idea be described as an "impression" at all... A metaphor, interpreted as a fact, becomes the basis of (Locke's) philosophical systém.'..."

155 "... Since for him impressions were *representation*, he needed a faculty which was aware of the representations, a faculty which *judge* the representations rather than *had* them — judged that they existed, or that they were reliable, or that they had such-and-such relations to other representations..."

poznání, byla přetransformována v představu mysli, která jednak odráží onu formu a zároveň si ji uvědomuje a poznává.

Podle Rortyho Locke přechází (v Yoltonově pojetí bychom museli říkat: Lockovi nástupci přecházejí) *od jednoduchého uvědomění si idejí, které se obejde bez soudů, k poznání, které je formováno zdůvodněnými soudy*. Cf. [146] Náhle již člověk ve své mysli neuchopuje celkovou formu poznávané substance, jako je tomu ještě ve vrcholné scholastice. Nyní se „jednoduché ideje“ skládají do složitějších obrazců, které mají uvnitř poznávajícího „zpřítomnit“ a reprezentovat objekty, které jsou vně těla. Je-li tomu tak, pak musí být vysvětleno právě ono skládání. Humova kritika odhalila metafyzický, nezdůvodněný předpoklad epistemické kauzality působící v mechanické následnosti, odhalila apriorní přesvědčení, že následnost vytváří nutné spojení.

Takový stav přímo vybízí k osvícenecké kritice poznání. Zvláště když je osvícenství celé dychtivé po racionálním vysvětlení všeho — i racionality samotné. Kant shledává zásadní chybu empirismu právě v tom, že zaměňoval posloupnost uvědomění si smyslových předmětů s porozuměním posloupnosti. Cf. [146] Podle Kanta kauzalita existuje, není nám však dána zvenčí, ale je vnějšímu světu podsouvána možnostmi a strukturou našeho poznávacího aparátu (rozvažováním a rozumem).

Rorty si při kritickém výkladu Kantovy teorie poznání všímá především pojmu „syntéza“. Kant, aby se vyhnul nebezpečí humeovského skepticismu, naprosto pozměňuje mapu lidské zkušenosti. Začíná ji pojímat zcela jinak, než před ním britská empirická tradice, a zcela jinak, než se užívá v běžném jazyce dodnes. Všichni, kteří jsou vzděláni v historii filozofie, od dob Kanta ví naprosto bezpečně, že naši zkušenost tvoří dvě rozdílné věci. 1) to, co přichází zvenčí – *smyslový názor*<sup>156</sup>, a 2) to, co uvnitř nás *zpracovává smyslové dojmy* dané názorem na základě předem daných forem. Cf. [148–149] Teprve takto ze zpracovaného, „syntetizovaného“ názoru mnoha smyslových dojmů se stávají pojmy. Mnohost smyslových dojmů si dokonce podle Kanta nemůžeme ani uvědomovat. To, čeho jsme si schopni všimnout, je už předem syntetizované v jeden určitý pojem (nebo ve více pojmů). Jestliže je však tomu tak, pak je naprosto legitimní Rortyho otázka: Jak víme, že mnohost smyslových dojmů, která nemůže být reprezentována našemu vědomí jako mnohost, *je* mnohost? Cf. [153–154]

Na otázku si Rorty odpověděl: Kant pozměňuje Lockovu a Humovu filozofickou „jazykovou hru“ tím, že vytváří nové rozčlenění terénu. Pojetí *syntézy* a rozlišení mezi *názorem* a *pojmy* jsou vytvořeny tak, aby do sebe zapadaly a vysvětlily paradoxní předpoklad, že mnohost smyslových dojmů je dána a jednota vytvářena. Cf. [152 - 153] Názor a pojmy dostávají smysl jen v rámci Kantovy teorie. Jestliže je tato teorie přijata ztrácí se jistota, která byla sdílena Descartem i Lockem – jistota že to, co je nejbližší naší mysli, je pro nás nejsnáze poznatelné – a je nahrazena jistotou novou – že to, co je nejlépe poznatelné, je aktivita „konstituování“ odehrávající se v naší mysli. „Transcendentální dedukce“ však nemá žádný základ, je to „jazyková hra“. Proto bychom se měli zbavit pokušení domnívat se, že existuje nějaký privilegovaný přístup k aktivitě, jež se uvnitř nás konstituuje. Cf. [154 - 155]

---

156 Zde jen upozorňuji, že pojem *smyslový názor* kodifikovaný českými překlady kantovských a neokantovských děl nešťastně podsouvá představu, že vyjadřuje něco jednotlivého, co se podobně jako např. podstatná jména látková odkazuje k jedné „jednotce“ / „látce“. Tím jakoby se vytrácela podstatná charakteristická vlastnost názoru – jeho rozmanitost a mnohost.

Jestliže se však podle Rortyho pokusíme vymanit se ze sevření předpokladů, které jsou nám přirozeně tradicí podsouvány, pak by se nám mohlo podařit dojít k přesvědčení, že *ani objekty uvnitř nás, ani objekty vně nás nejsou pravdivé samy od sebe*. Pravdivost vzniká až ve chvíli, kdy něco o těchto předmětech vypovídáme, kdy jim připisujeme mylně nebo správně určité vlastnosti. Podle Rortyho bychom k takovému pochopení mohli dospět teprve tehdy, když si uvědomíme, co nám do vínků vložili Platón, Descartes, Locke, Hume, Kant.

Kant objektivitu stanovování našich důvodů spatřoval v možnostech a struktuře našeho rozumu. Podle Rortyho příběhu ztratil „transcendentální idealismus“ své kouzlo v polovině 19. století, a proto se začaly hledat nové cesty. To byl také důvod, proč se Kantovo učení proměnilo ve dva velké proudy:

1. Kontinentální (převážně německý, ale částečně i francouzský) proud se stále zajímal spíše o oblast toho, co transcenduje empirická fakta, a hledá ono „konstruující“, „syntetizující“.
2. Anglosaský proud, vycházející z Russella (a přes něj paradoxně z německého profesora Fregeho), odmítl na základě analýzy podstaty matematiky apriorní syntetické soudy a očištěním Lockova programu od psychologismu se rozhodně vydal cestou empirismu. Cf. [161 - 162]

Oběma táborům však zůstává přes všechny rozdíly cosi společného: základní charakteristika toho, co je to poznání. Rortyho vyprávění se nám snaží ukázat, že všechny současné (tzn. do konce 70. let 20. století) hlavní proudy okcidentální filozofie jsou v područí parmenidovsko – platónského dogmatu. Toto dogma spočívalo v přesvědčení, že poznání je „poznáním o“. *Vážnost a závaznost tohoto poznání je dána objektem samotným, nikoli tím, co o tomto objektu prohlásíme a jaká zdůvodnění pro naše tvrzení najdeme*. A právě proto chce Rorty nahradit „nátlakovou konfrontaci užitečnou konverzací“. Cf. [163]

### 3.3.5 Lesk a bída Sellarsa a Quina

Podle Rortyho představy měla být základním předpokladem nadřazenosti konfrontace nad komunikací postupně se rozvíjející řada postulátů:

1. Uvnitř nás existuje *zrcadlovitá podstata*;
2. V ní se odrážejí podstatné rysy *reality*;
3. Díky tomu může být testována, popřípadě konstruována *pravdivost* našich výpovědí o světě.

V celé naší předešlé analýze *Philosophy and the Mirror...* jsme mohli vidět, jak pečlivě, po malých kouscích a v mnoha různých oblastech rozpouští Rorty naše přesvědčení o existenci něčeho takového, co se uvnitř nás odráží a co — za předpokladu, že je to námi správně uchopeno — vytváří obraz adekvátní světa.

S dalším Rortyho krokem se přesouváme do dekonstruktivistické fáze jeho knihy. Hlavními hrdiny této Rortyho kapitoly jsou filozofové, kteří jako první stanuli v rámci analytické tradice na jejích hranicích – Wilfrid Sellars a Willard Van Orman Quine. Oba totiž pro vznik *epistemologického behaviorismu* (cf. [174]) učinili první důležité kroky.

Sellars zaútočil na námi zděděnou a bez problému přijímanou představu,

že jsme v naší zkušenosti schopni odlišit dané od formujícího a při testování pravdivosti vycházet z prvního. Tato kritika dostala v analytické tradici pojmenování útok na *mýtus daného*. Quine celý tento komplex předpokladů kritizuje z jiné strany. Popírá představu, že můžeme rozlišit pravdivost na základě zkušenosti a pravdivost analytickou, vycházející z logické struktury jazyka. A dále popírá představu, že každý předmět má v našem jazyce jasný, předem daný a pevný význam, jako předměty, jež jsou v muzeu opatřeny vyčerpávajícími popiskami. Z této analogie se také etabloval název útok na *mýtus muzea*.

Obě Quinovy kritiky spolu velmi úzce souvisí, jsou totiž vnitřně spojeny problémem jazyka. Jazyk nemůžeme považovat za něco, co lze rozložit na jednotlivé výpovědi, které je následně možné porovnat s atomickými fakty. Podle něj totiž nejsme schopni odlišit fakta od toho, co je postulováno teorií, jež určitý jazyk (slovník) vyjadřuje. (Přičemž za teorii svého druhu se zde bere i mentalistický jazyk všedního dne.) Nelze proto jazyk rozložit na syntetické a analytické výpovědi, přestože se to po Kantově úsilí zdálo být samozřejmostí. Podoba toho, co je nazýváno analytičností, je závislá na přijaté teorii, na přijaté představě, „jak se to se světem má“. Proto i jazyk musíme brát holisticky. Neexistuje žádná ostrá hranice mezi analytickou pravdivostí a pravdivostí na základě zkušenosti a ze stejného důvodu není mezi jménem (či předmětem) a jeho významem samozřejmý vztah, který by nebyl ovlivněn teorií, jejíž podstatné kontury utváří jazyk jako celek.

Tuto spojitost obou Quinových kritik Rorty vřele přijímá a vzhledem ke svým potřebám ji pojmenovává jedním názvem kritika *ideje* „ideje“. Kritikou *mýtu daného* a kritikou *ideje* „ideje“ útočí na kantovskou verzi „přinucení“ objektem, kterou náš věk přijal za samozřejmost. Obě kritiky se navzájem doplňují a podepírají. *Dané*, jež je přístupné empiristickému přístupu moderních věd, napadá Sellars, významy jako neměnné entity a představu pravdy na základě významu slov napadá Quine. Podle Rortyho se však oba nebyli schopni ve svých pracích vzdát toho, co ten druhý zpochybnil. Quine celý svůj život hledá cestu od vždy na kontextu závislé, a proto proměnlivé teorie k jakési *teorii původní*, jež by ostatní zakládala a zároveň vyjadřovala naši nezpochybnitelnou zkušenost, a Sellars naopak jakoby se nemohl vzdát představy pevných zákonitostí — analytičnosti, jež v sobě skrývá jazyk. [171–172]

Sellarsovy texty trpí nešvarem, jakým často trpí články analytických filozofů. Těžkopádnost a zběsilá snaha o přesnost (jež se ve svých důsledcích obrací proti lidem, kteří by si Sellarsovy texty rádi osvojily) je v jeho stěžejním článku *Empiricism and the Philosophy of Mind* [Sellars 1963, 127 - 196] přesně tím, co ztěžuje velké části v analytickém drilu nezběhlých čtenářů orientaci. Vzhledem k podnětným analýzám a vysloveným přesvědčením je to škoda. Podle sekundární literatury to byl zčásti právě Rorty, kdo obrátil pozornost většího počtu čtenářů k tomuto průkopníku postanalytických myšlenek. Cf. [Peregrin 1998, 84] Rorty se v námi rozebírané kapitole moudře odkazuje jenom k tomu nejpodstatnějšímu, tzn. círka k deseti stranám z celého téměř sedmdesáti stránkového textu. V těchto deseti stranách jakoby Sellarsova kritika vzniku představy „smyslových obsahů“ a „mentálních epizod“ a jejich moderního využití v epistemologii skutečně kulminovala.

Rorty si všímá pasáže, v níž Sellars prostě definuje tzv. *psychologický behaviorismus*:

„... veškeré uvědomování si *druhů, podobností, faktů* atd., zkrátka veškeré uvědomování si abstraktních entit — a dokonce i uvědomování jednotlivin — je jazykovou záležitostí. Podle této teorie proces nabývání schopnosti užívat jazyk dokonce ani nepředpokládá uvědomování si *druhů, podobností a faktů*, které by náleželo k takzvané bezprostřední zkušenosti...“  
[Sellars 1963, 160] [Rorty 1980, 182]<sup>157</sup>

Nejčastější reakce z těch, které se na toto prohlášení sesypaly, by se daly shrnout do sloganu: „Ale vy si plete slova s pojmy.“ A Sellars sám na tyto výtky musel odpovídat po celý zbytek své profesionální kariéry. Na příklad esej *Význam jako funkční klasifikace* (která — nemýlím-li se — byla jako jediná z jeho textů přeložena do češtiny [Sellars 1998]) je takovou odpovědí. Uznává zde sice, že mezi vydáváním zvuků (papouškováním) a myšlením-nahlas je propastný rozdíl, přesto tento rozdíl nespočívá v něčem, co je vztaženo k nejazykové znalosti významu.

„... [Rozdíl j]e v tom, že to, co člověk vyslovuje, jde jedno s druhým i s kontextem, ve kterém se to objevuje, takovým způsobem, jaký u pouhého papouškování chybí...“  
[Sellars 1998, 99]

Zmíankami o kontextu nás Sellars přibližuje k jeho hlavnímu tématu. Používat významy slov náležitě znamená vztahovat role slov k vnějším pozorovatelným (anebo alespoň naznačovaným) událostem. To však neznamená bezrozporně propojit slova s realitou, ale zasadit je do kontextu představy „jak se to se světem má“, která je vládnoucí ve společenství, jehož jazykem hovoříme. Daleko jednodušeji, jak je jeho dobrým zvykem, to vyjadřuje Rorty:

„... Sellars by [na výtku, že si plete slova s pojmy] mohl kontrovat dilematem: buď připustíme, že pojmy vládne cokoli (na příklad měnič gramofonových desek), co dokáže rozlišně odpovídat na různé třídy objektů, anebo vysvětleme, proč kreslíme hranici mezi pojmové myšlení a jeho primitivní předchůdce jinam než mezi završení získávání schopnosti používat jazyk a stavem, kdy se mu člověk ještě stále učí... Spor mezi Sellarsem a jeho kritiky se scvrkává v otázku: Budeme považovat konceptualizaci za záležitost klasifikace nebo zdůvodnění?...“  
[186]<sup>158</sup>

Měnič CD-disků skutečně „rozpozná“ disk od jiného předmětu, a tak „neuchopí“ kostku postavenou na panel a nezasune ji, aby hrála. Klasifikuje. Svým způsobem rozlišuje podobně jako novorozeně, které je schopno vnímat rozdílnost barevných polí či tvarů. Dokonce ani strach před ohněm, vyvolaný tím, že se již dítě spálilo, bychom podle Rortyho přesvědčení neměli považovat za poznání ve smyslu, v jakém je toto slovo pojímáno. Pak by totiž za poznání musela být označena i úleva, kterou pocítujeme, když jsme si právě odlehčili na toaletě. Tento pohled má dalekosáhlé důsledky. Poznání se stává věcí zdůvodnění a tedy věcí sociální praxe. Tím se však poznání kloubí a propojuje s etikou (dokonce i s estetikou).

---

157 "... all awareness of *sorts, resemblances, facts*, etc., in short all awareness of abstract entities — indeed all awareness even of particulars — is a linguistic affaire. According to it, not even of such *sorts, resemblances, and facts* as pertain to so-called immediate experience is presupposed by the process of acquiring the use of language..."

158 "... Sellars can rejoin with the following dilemma: either grant concepts to anything (e.g. record-changer) which can respond discriminatively to classes of objects, or else explain why you draw the line between conceptual thought and its primitive predecessors in a different place from that between having acquired a language and being still in training... The argument between Sellars and his critics on this point boils down to: Shall we take conceptualization as a matter of classification or of justification?..."

Sellarsovský přístup nám chce a může říci jen málo o tom, „co se skutečně děje v hlavě“, protože podle Sellarse a jeho následovníků je důležité nejen pro jakékoli poznání, ale i pro jakékoli vyjádření vnitřních pocitů to, jaké důvody je člověk pro svá tvrzení schopen najít.

Výsledkem Quinových snah vyjasnit vztah pojmu a slova bylo, že došel ke své tezi o *neurčitosti překladu a nerozhodnutelnosti [inscrutability] reference*, které se ukáží být pro jeho příspěvek k postanalytické „herezi“ jako směrodatné. Deweyho slovy: „Význam... není psychickou existencí; je především vlastností chování“; se sám Quine zařazuje do naturalistické tradice pragmatismu. Cf. [Quine 1998, 49] Sémantika jazyka je podle Quina (stejně jako podle Davidsona a Sellarse) určena dispozicemi ke zjevnému chování. Cf. [Quine 1998, 50] Ten, kdo se učí jazyku, nemá po ruce nic jiného, než to, co je pozorovatelné. Proto bychom ani my neměli při reflexi fungování jazyka vycházet z něčeho jiného.

Právě tento naturalistický přístup inspiroval Quina ke známému myšlenkovému experimentu, v němž se lingvisté snaží vytvořit překladový slovník z „džungliny“ do našeho jazyka. Takoví jazykovědci budou vždy odkázáni jen na zjevné chování. Nikdy nebudou mít k dispozici znalost celého souboru nástrojů, jímž v daném jazyce domorodci strukturují svou řeč o jednom a mnohém, o prostorově rozlišeném a nerozlišeném, o identickém a odlišném (neboť k takové znalosti je nutná předcházející znalost jazyka a zde se ocitáme v kruhu: aby měli tuto znalost musí zase znát jeho jednotlivé výrazy, aby mohli znát jednotlivé výrazy potřebují tuto znalost). Proto si také nebudou moci být jisti, zda jejich překlad přesně kopíruje termíny „džungliny“ a potažmo rysy domorodci přijímané ontologie. Překlad může koherentně popisovat zjevné chování domorodců i okolní objekty a děje, ale jeho významy – a tedy celá jazykem nesená ontologie – nemusí nutně odpovídat významům a ontologii domorodého jazyka.

Jestliže si dále dobře prohlédneme vlastní pozici, v níž se ocitáme ve chvíli, kdy se snažíme porozumět slovům našeho souseda, nacházíme se podle Quina sice v ne tak radikální, přesto strukturně podobné situaci. To, že nepochybujeme o významu slov, které užívá, je dáno tím, že s naším sousedem sdílíme onen „vztažný rámec“ výše zmiňovaného souboru nástrojů. Jedině díky neotřesitelné autoritě tohoto rámce, jsme v případě jakýchkoli nejasností schopni domluvit se na „přesném“ významu slov. Quine proto uzavírá:

„... Nemá smysl ptát se, zda naše termíny „králík“, „část králíka“, „číslo“ atd. skutečně referují ke králíkům, částem králíků, číslům atd. a nikoli k nějakým chytře permutovaným denotátům. Nedává smysl ptát se na tohle absolutně; smysluplně se na to můžeme ptát jedině relativně k nějakému jazyku v pozadí [tzn. k tomu jazyku, který určuje ‚vztažný rámec‘] ...“  
[Quine 1998, 67]

Takto načrtnutá situace by byla důsledným holismem, kdyby reference byla vždy závislá jen a pouze na sociální praxi, na „jazyku v pozadí“. Je však zřejmé, že Quine přes veškeré geniální závěry týkající se „neurčitosti“ vztahu slov a věcí hledá ještě jiné, základnější spojení mezi jazykem a skutečností. Jakoby „pravda na základě sociální konvence“ nestačila. To je zjevné, když např. v článku *Naturalizovaná epistemologie (Epistemology Naturalized)*, tvrdí, že poté, co se vyjasnil obsah a rozsah epistemologie, stala se ona součástí psychologie. Zde i v jiných textech se snaží přesně o to, co zavrhl Sellars. Závazně a jednoznačně

propojit jazyk pozorování s „*realitou*“ (s *daným*). Přesto se však nedostává za klasické problémy tohoto spojení. V textu *Stupně teoretičnosti (Grades of Theoreticity)* navrhuje považovat člověka s jeho kognitivními schopnostmi za „černou skříňku“ se zjištěnými vstupy (podráždění nervových zakončení) a výstupy (pozorovací věty). (Parafrázováno podle [Rorty 1980, 221 - 227].) Jejich překrytí — v pozdějších textech tzv. *stimulační významy* — jsou pro Quina místem, kde se řád pozorovatelného protíná s řádem teorie. Díky Peregrinově překladům jeho posledních dvou významnějších knih *Hledání pravdy* [Quine 1994], *Od stimulu k vědě* [Quine 2002] si může i český čtenář ověřit, že Quine do konce své profesní kariéry stále hledal nějaké pevné spojení, byť rezignoval na přesné určení toho, co ony „stimulační významy“ přesně určuje. Je však zřejmé, že problém dvou naprosto rozdílných logických oblastí není vyřešen jenom tím, že *ad hoc* identifikujeme místo, v němž se obě logické oblasti překrývají.

Rorty se nad celým tímto paradoxem zamýšlí. Ukazuje, že příčiny Quinova setrvávání na výsadnosti vědy je dáno tradicí. Skutečným důvodem, proč se Quine vedle *pravdy jako konvence* snaží nalézt ještě jiný typ pravdy – *pravdy jako korespondence*, je postulát, který zdědil od Carnapa a pochází z Wittgensteinova *Tractatu: Svět může být „úplně popsán“ v extenzionálním jazyce*. Cf. [204] Jinak řečeno: Výraz jazyka, který nelze bezrozporně vztáhnout na nějaký objekt nebo děj okolního světa (tzn. u něhož nelze „nalézt“ korespondenci mezi jeho významem a příslušnou částí světa), je výrazem „bezesmyslným“ nebo převoditelným na výraz, který takto vztáhnout lze.

Rorty několikrát zdůrazňuje toto zvláštní kolísání. Sám Quine nás mnohokrát upozorňuje na to, že mluvit o jiné ontologii je možné až poté, co se odvoláme na ontologii, která té nové předcházela a ukážeme, jak jsme prvky staré ontologie převedli na prvky nové. Cf. [Quine 1, 68] Je to vlastně jen jiným způsobem vyjádřeno Sellarsovo přesvědčení, že jazyk teorie se musí odvolat na a vztáhnout k jazyku pozorování nikoli ostenzi ke „skutečnosti“, ale komentářem, který ukáže přechod od ontologie jazyka pozorování na ontologii jazyka teorie. Cf. [Sellars 1963, 150] Je tedy zřejmé, že neexistuje jasná a nezpochybnitelná vazba mezi smyslovými daty a přesvědčeními. „Ontologie a epistemologie se nepotkávají“. A přesto jako by byl Quine stále přesvědčen o tom, že některá naše přesvědčení se odkazují k faktům, jiná nikoli, a že existuje jakási ontologie v pozadí, která je privilegovaná, díky jejíž existenci není *neurčitost překladu a nerozhodnutelnost reference* našim osudem. Převést všechny ontologie (vědecké i nevědecké) na tuto podstatnou a základní by znamenalo najít konečný vzorec, v němž bude možný onen přesný a „úplný popis“ skutečnosti. Takovou ontologii by bylo možné vyjádřit v kalkulu pravdivostních hodnot a tím jednoznačně určit pravdivost či nepravdivost jakéhokoli tvrzení.

„...Jediným způsobem, jakým je podle mého schopen toho docílit,“ komentuje Quinovo snažení Rorty, „je jednoduše určit elementární částice současné fyziky za paradigmaticky objektivní a vysvětlit, že to, proč se významy a přesvědčení netýkají faktů, je dáno tím, že věci, které mohou být řečeny o tom, co věta znamená nebo v co člověk věří, nejsou nijak závislé na pohybu elementárních částic...“ [203]<sup>159</sup>

---

159 "... The only way he can do so, as far as I can see, is simply to pick out the elementary particles of contemporary physics as paradigmatically matter-of-factual and explain that the sense in which there is no matter of fact about meanings or beliefs is that different things can be said about what a sentence means or a man believes without any implications for the movements of these particles.



Podle Rortyho vede Quina stará dobrá, analytická touha po „konečné teorii“, k níž by se mohlo odvolat jakékoli poznání, k příliš přísnému uplatnění kritiky „ideje“, „ideje“ a odsouzení intencí. Quine, jak se Rortymu zdá, chce totiž všechny důležité slovníky podřídít jednomu základnímu slovníku, slovníku extenzionální logiky. Cf. [204] Dostatečnou epistemickou autoritu na to, aby vysvětlovalo naše poznání, nemá pro Quina nic, k čemu nemůže být přímo referováno. Jenže slovníky, jimiž vyjadřujeme naše přání, tužby a přesvědčení nelze podřídít empirickému poznání. A to je také důvod Quinovy snahy naložit nějak s problémem *neurčitosti překladu a nerozhodnutelnosti reference*.

Rorty k tomu namítá, že kdybychom skutečně chtěli určit a upřednostnit takovouto superontologii, museli bychom vše, co máme za poznání, dedukovat ze zákonů fyziky elementárních částic. Jedině pak bychom totiž měli právo zatratit intencionální řeč, aniž bychom stejně museli zatratit řeč o mitochondriích. Cf. [203] Příčinou, která nutí Quina setrvat v této těžko udržitelné pozici, je přesvědčení (který např. Sellars překonal), že jsme jednoznačně schopni rozlišit fakta, jež nás vybavují „pravdou jako korespondencí“ a spojují nás tak se skutečností, od ostatních přesvědčení budovaných na základě „pravdy jako konvence“. Rorty se však ptá, proč je „věřit v...“ a „překládat jako...“ více odkázáno na sociální praxi než „jedná se o ten samý elektron jako...“ a „je to ta samá množina jako...“. Cf. [201] Ve své kritice pokračuje dále tvrzením, že redukce všech promluv na promluvy o částicích jen maskuje touhu vyjádřit veškeré poznání v jazyce pravdivostních hodnot. Cf. [204]

„... Nejde o částice, ale o logickou formu. Nedostatek jasných podmínek pro určení intencí je pohromou, nikoli proto, že by umožňovaly existenci nějakých příznaků, ale prostě proto, že tento nedostatek nechává jisté věty neextenzionální. Jestliže je tomu ale tak, pak můžeme dosáhnout Quinových cílů, aniž bychom použili jeho prostředků. Podaří se nám to, jestliže připustíme, že svět *může* být kompletně popsán v jazyce pravdivostních hodnot, a zároveň připustíme, že některé jeho části mohou být současně popsány i v intenzionálním jazyce, a přitom se zdržíme nepřátelského porovnávání obou způsobů popisu...“ [204–205]<sup>160</sup>

„... Jeden slovník – slovník elementárních částic fyziky – může fungovat při popisu *všech* částí univerza, zatímco řeč o mitochondriích, smarfirech [emeroses]<sup>161</sup>, ministrech a intencích je vyžadována jen tu a tam.<sup>162</sup> Ale rozdíl mezi univerzálním a speciálním

---

160 "... The particles do not matter, but logical form does. The lack of clear identity-conditions for intentions is a disaster not because of some ghostliness which ensues, but simply because this lack leaves certain sentences non-extensional. But if this is so, then we can achieve Quine's ends without employing his means. We can do so by granting that the world *can* be completely described in a truth-functional language, while simultaneously granting that pieces of it can also be described in an intensional one, and simply refraining from invidious comparisons between these modes of descriptions..."

161 Zde se jedná o aluzi na Davidsonův článek *Mentální události* (*Mental Events*). Cf. [Davidson 1997, 35 – 64]

162 Rorty si už ve *Filozofii a zrcadle...* uvědomuje, že je naprosto nesmyslné předpokládat, že by nám slovník elementárních částic mohl říci něco podstatného o morálních rozhodnutích, smarfirech (tzn. o něčem, o čem nevíme, zda to existuje, ale můžeme o tom mluvit), o ministrech, o intencích. Proto se domnívám, že tato temná formulace je pouze úlitbou lidem jako byl Quine. V pozdějších jeho textech je stále zřejmější, že fyzikalistický jazyk (a v něm artikulovaná fyzikalistická teorie) nám nemůže pomoci nejen z důvodu nesmírné složitosti informací a jejich vzájemných vazeb, které bychom potřebovali, kdybychom např. chtěli na základě této teorie popsat a odůvodnit něčí morální rozhodnutí, ale především z toho důvodu, že nelze překročit hranici mezi fyzikalistickým popisem a prostorem logického odůvodnění. Proto by tato věta měla být spíše formulována: „Můžeme, pokud chceme, aplikovat slovník elementárních částic na všechny části univerza, ale nedozvíme se z jeho popisu nic podstatného o mitochondriích, smarfirech, ministrech a intencích.“

slovníkem není rozdílem mezi faktickým a „prázdným“ a tím méně mezi skutečným a zdánlivým nebo teoretickým a praktickým či přirozeným a konvenčním...“ [207]<sup>163</sup>

Určité popisy mohou být podány v jednom slovníku, ale jiné, aby vůbec mohli fungovat, musejí využít různých slovníků. A přesně to je celý problém. Jiné rozdělení popisů není možné, protože nemáme žádný test, na základě něhož rozpoznáme, který z nich se opravdu odkazuje ke skutečnosti, k jediné a správné ontologii, a který se natahuje pouze k ontologii stvořené dohodou mezi uživateli jazyka. Ostatně — opakování toho samého je zde důležité — i slovník teorie elementárních částic, jako slovník každé jiné teorie, jak na to upozornil Sellars, musí být vztažen k jazyku pozorování, tudíž i jeho „faktičnost“ je konstruována na základě nějakého dalšího jazyka v pozadí. Cf. [Sellars 1963, 150 a 192]

To má ale velmi vážné důsledky. Za těchto podmínek je už jen velmi těžké dokázat, že přírodní vědy (*Naturwissenschaften*) jsou v nějakém privilegovanějším vztahu ke skutečnosti než vědy sociální (*Geisteswissenschaften*), že se přírodní vědy z principu či díky vlastní „přirozenosti“ lépe brání nebezpečí „nezodpovědné reifikaci entit“. Oba typy věd jsou totiž založeny na konvenci<sup>164</sup>, jež určuje, jaký jazyk, jaká ontologie, stojí v pozadí za všemi zjišťovanými „fakty“. Cf. [208]

### 3.3.6 *Idealismus, reference a Davidson*

Na následujících stránkách rozebírané knihy se pro Rortyho stávají východiskem dalších úvah právě přírodní vědy. Právě na ně je často nahlíženo jako na jediné exaktní vědy, protože věříme, že se odkazují k, pojednávají a mluví o skutečně existujících událostech či předmětech (entitách). Soudobá historie vědy ale přichází s podstatným znejistěním. To se točí kolem – dříve téměř nemyslitelné – otázky: Skutečně se dřívější protověda či věda zabývala těmi samými problémy jako my? Skutečně například Aristotelés mluvil (aniž si to uvědomoval) o „gravitaci“, když hovořil o „přirozeném pohybu dolů“? Cf. [268]

Někteří z filozofů a historiků vědy (Feyerabend, Lakatos, Kuhn) na základě svých analýz tvrdili, že tomu tak není. Jedním z jejich hlavních argumentů bylo, že se význam centrálního pojmu (centrálních pojmů) nějaké teorie mění ve chvíli, kdy se mění celá teorie. Centrální pojem (centrální pojmy) je (jsou) usouvztažněn(y) s celkem teorie a naopak teorie je modulována vzhledem ke zmíněnému pojmu (pojům). Takové tvrzení není tragické do chvíle, kdy nás jako historiky, kteří doposud věřili, že i minulé věky skálopevně „věděly“, že poznávají pravdu, napadne otázka: Co když ani my nepoznáváme svět takový, jaký je? Nejsnazší a na nižších školních stupních nejčastěji využívaná odpověď zní: O tom, že poznáváme svět takový, jaký je, svědčí nejlépe to, jak úspěšné jsou naše předpovědi, o kolik více událostí jsme schopni kontrolovat, kolika nepříjemnostem jsme schopni předcházet, a to vše díky rozvoji vědy. Taková odpověď však neznamená nic jiného, než že naším kritériem úspěšnosti

---

163 "... One vocabulary — that of particle physics — may work for *every* portion of the universe, whereas talk of mitochondria, emeroses, cabinet ministers and intentions is called for only here and there. But the distinction between the universal and the specific is not the distinction between the factual and the 'empty', still less that between the real and the apparent, or the theoretic and the practical, or nature and convention..."

164 Zde je ale nutné rychle dodat, že ona „konvence“ není bez velmi podstatného vztahu ke světu, je podložena tlakem světa, jelikož nám svět dovolí na něčem se dohodnout a na něčem jiném nikoli. O tom budu pečlivěji psát v části 3.3.7.

vědy (jako té neúspěšnější tradice kontroly prostředí) není míra, v níž se blížíme k pravé podobě světa, ale naše uspokojení. Tedy přesně kritérium, které se zdálo velké většině realistů (dokonce i Peircovi) nepřijatelné. Nepřijatelné jistě díky důsledkům, jaké toto kritérium s sebou nese. Jestliže toto jen připustíme, pak zároveň připouštíme, že zde „není nic, co by odlišilo vědu od náboženství nebo politiky“. Cf. [269]

Odpovědi mnohých vědců, teoretiků vědy a filozofů byl pokus zabránit představě, že by vědci mohli mít na mysli něco jiného než jejich starší kolegové, když zkoumali podobné procesy či předměty. Kdyby se jim to povedlo, pak by bylo možné zajistit porovnávání míry pravdivosti obou pojetí, bylo by možné zajistit např. porovnání míry pravdivosti konceptů „přirozeného pohybu dolů“ (Aristotelés) a „gravitace“ (Newton). Aby toho docílili, připustili, že skutečně dochází k posunům významu a sebe pasovaly na ty odborníky, kteří vysvětlí, jaké principy jsou v této změně obsaženy. To je nutně vede k přesvědčení, že tyto změny způsobují pouze pojmová schémata, ale obsah — to, co je schématem zpracováno, to, co je zkoumáno — zůstává nezměněno. Nejvyšší meta jejich bádání pak spočívá v identifikování tohoto neproměnného. Cf. [270–271]

Jakmile se však dosáhne tohoto bodu, ocitáme se velmi blízko opětného návratu k radikálnímu idealismu. Jestliže se nám nepodaří jasně určit onen tajemný obsah, na nějž si nikdy nebudeme schopni „sáhnout“ (protože vždy již je zpracován nějakou strukturou našich pojmů), ale jež vždy předpokládáme za všemi našimi schématy, pak nám nezůstane než uznat porážku a připustit, že do velké míry je to, co považujeme za svět, určeno tím, jak tento svět zpracováváme arbitrárními, lépe řečeno sociálně podmíněnými pojmovými schématy.

Ovšem je rozdíl 1) (absurdně) říkat: vytváříme objekty tím, že a jak užíváme naše slova; a 2) říkat: neumíme najít způsob, jak popsat přetrvávající formu minulého a budoucího zkoumání, než za pomoci slov, která užíváme. Cf. [276] Podle Rortyho na příklad Putnam — jinak jeden z významných analytických, pragmatických filozofů — upravil druhý způsob odpovědi tak, že téměř splýval s prvním a poté obvinil jeho proponenty z idealismu.<sup>165</sup> Putnam taková obvinění musí učinit, jelikož potřebuje odlišit pojem „pravda“ od pojmu „odůvodnění“. Odůvodnění podle Putnama může vycházet pouze z logického prostoru mnoha vět, které jsou danou společností brány za pravdivé, kdežto pravda pouze z těch vět, které pravdivé prostě jsou. Pravdu ale potřebujeme, abychom vysvětlili spolehlivost našich postupů poznání, abychom vysvětlili evidentní konvergenci poznání. Idealisté jsou podle něho ti, kteří ztratili kontakt se skutečností a uzavírají se do prostoru vět, které jsou obecně považovány za pravdivé, a proto se mohou spokojit s pouhým odůvodněním. Cf. [279–282]

Rorty však namítá: Jak však takovou pravdu nalézt. To, že nějaká teorie řeší problémy, které staré teorie neřešily, je zřejmé, přičemž nová teorie

---

<sup>165</sup> Putnamův spor s Rortym se od té doby táhne až do dnešních dnů. Jednu z významných výměn můžeme sledovat díky Peregrinově překladům i v češtině. V eseji *Realismus s lidskou tváří* Putnam reagoval na Rortyho připomínky tak, že jej obviňuje z relativismu, Rorty odpovídá v eseji (zahnuté později do třetího dílu jeho filozofických spisů *Truth and Progress!*) *Putnam a hrozba relativismu*. Oba texty je možno najít v Peregrinem editované a do češtiny přeložené knize *Co po metafyzice?* [Peregrin 1997]. Jedním z článků, kterými na tuto odpověď Putnam reagoval, byl *Otázka realismu (Question of Realism)*, kterou lze v češtině najít v [Putnam 1998, 175 – 193]. Z nedostatku času jen poznamenávám, že Putnam neustále podezírá Rortyho ze skrytého idealismu, který jej vede k relativistické pozici. Tomu se Rorty brání a snaží se ukázat, že jediné, o co mu jde, je uspokojivě zodpovědět, jaký je vztah mezi světem a lidmi, a protože pojmy reprezentace, korespondence, adekvace jsou prázdné, je podle něj dobré nahlížet jazyk jako velice speciální „nástroj“, jehož pomocí se nám daří vyrovnávat se se světem, adaptovat se. „Nástroj“ je to speciální z toho důvodu, jelikož je naprosto nepodobný třeba rýči, neboť je to on, skrze jehož strukturu nahlížíme svět.

s ostatními starými teoriemi, které se zdají být doposud platné, k sobě konvergují. Ovšem nikoli proto, že to je *a priori* znak pravdivosti, znak odhalení světa takového, jaký je, ale prostě proto, že se jedná o zcela přirozený princip lidského způsobu poznání, jehož podstatným pragmatickým rysem je snaha o co největší koherentnost. Cf. [282–283]

Rorty nevidí způsob, jak se touto putnamovskou cestou zbavit problému idealismu a s ním spojeného nebezpečí relativismu, jemuž ani on sám nechce propadnout. Putnamovi<sup>166</sup> zbývá jediné – uchýlit se k teorii reference. K teorii, která nalezne způsob, jak bezproblémově identifikovat entitu, o níž se mluví a jíž nějaká věta či slovo určitým způsobem reprezentuje. Jedině tímto způsobem může Putnam zarazit to, čeho se obává – „katastrofální meta-indukci“. Ta totiž končí u přesvědčení, že „žádný teoretický termín se k ničemu neodkazuje“. Neboť když se ukázalo, že flogiston neexistuje, jak si můžeme být jisti, že existuje elektron? (Parafráze podle [284–285].)

Pro zdárné fungování této teorie je nutné, aby nám ona sama ukázala, že vědci všech věků a míst většinou referovali k těm samým věcem. Podobná touha ležela i v základu Quinova přesvědčení, že lze najít zcela extenzionální jazyk, který by pode vší nejistotou *neurčitosti překladu* odhalil jasný a neměnný invariant, ke kterému je možné se nějakým způsobem bezrozporně odkázat.

V textu *Existuje problém řeči o fiktivních věcech? (Is There a Problem of Fictional Discourse?)* (1979) (jež byl později uveřejněn v *Důsledky pragmatismu /Consequencies of Pragmatism/*), pojednává Rorty o tomto problému obšírněji. Z faktu, že uveřejnění tohoto článku koinciduje s okamžikem posledních revizí *Filozofie a zrcadla přírody* snad můžeme vyvozovat, že právě reference byla pro Rortyho velmi důležitým tématem. Jak jsme viděli, reference byla posledním vážným způsobem, jak ospravedlnit pomocí výdobytků *lingvistického obratu* možnost reprezentace světa slovy a tím také možnost korespondence mezi částí jazyka a částí světa. „Řeč o neexistujícím“ je místem, kde se problém reference zjasňuje a dostává se k hranicím, v nichž — jak mnozí filozofové a filologové věřili — bude možné najít ty správné „odkazy“, bezrozporně propojit slovo / větu s příslušnou částí světa, neboť kdyby se podařilo *apriorním*, jasným způsobem oddělit řeč o existujících entitách od té o neexistujících, pak bychom mohli také nalézt onen magický most mezi slovy a příslušnými výseky reality.

Text je koncipován jako stručný přehled problému, který se rozvinul kolem Russellova předpokladu, jenž bychom mohli pro zjednodušení parafrázovat: „Jestliže k něčemu slovem odkazujeme, pak referent musí (nějakým způsobem) existovat.“ Rorty nás provádí čtyřmi základními řešeními, které navrhli (popřípadě významně rozpracovali) Russell, Searle, Donnellan a Parsons a které podle Rortyho tvoří jakési vnější hranice, v nichž se debaty o odkazování k "neexistujícímu" pohybují:

1. Buď je stanovena nějaká evidence, která jasně oddělí neexistující entity od existujících (hledání epistemologického vztahu), či
2. je stanoven způsob, jak pojímat jazyk, který vyjadřuje existující tak široce, aby zahrnuje i neexistující (existence uvnitř fikce, kterou umožňuje jazyková hra), nebo
3. se arbitrem stane vědecká či historická analýza, která prokáže, že to, co bylo původně nahlíženo raději jako existující (protože o tom lidé mluvili

---

166 A samozřejmě i dalším – Putnam je zde (podobně jako Locke na jiném místě) jen zkratkou určité tendence, určité významné linie myšlení.

či se jim zdálo racionální o tom mluvit — např. o Sherlocku Holmesovi, nebo o flogistonu), se ukáže být pouhou fiktivní entitou<sup>167</sup>,

4. nebo se jakákoli entita, k níž se referuje, prostě stává objektem existujícím v meinongiánské říši, která později umožnila rozvinutí sémantiky možných světů. Cf. [Rorty 1982, 111–127]

Ve všech zmiňovaných způsobech řešení problému fiktivního diskurzu se vynořily těžkosti. Stalo se tak vždy, když se proponenti pokoušeli evidenci (v každodenním životě zcela zřejmou), že běžně mluvíme o neexistujících či jen nejasně předpokládaných věcech a přitom si velmi dobře rozumíme, spojit se svou profesní ambicí jasně — tzn. „vědecky“ — stanovit přísný rozdíl mezi „reálným“ a „fiktivním“ diskurzem, což si vyžaduje stanovit i přísný rozdíl mezi „realitou“ a „fikcí“. Rorty nakonec ukazuje, že pokud skutečně chceme být takto důslední, nezbude nám nic jiného než vykazovat jen přímý vztah mezi slovem a věcí fyzikálního světa, která je výrazem jazyka zcela evidentně zastupována. Cf. [Rorty 1982, 132–135]. Takový v jistém smyslu „primitivní“ fyzikalistický vztah není dle Rortyho ničím *a priori* špatným, pokud se ovšem nemá stát základem pro jakýkoli jiný vztah mezi slovem a věcí.<sup>168</sup> Je totiž příliš mnoho řečových aktů, které se „reality“ takovýmto jasně definovatelným způsobem „dotknout“ nemohou, a přesto dávají mluvčím i posluchačům smysl a vytvářejí prostor, v němž bez problému žijí.

Rorty nakonec vztahuje nejen problém fiktivního diskurzu, ale celou filozofii jazyka k tradici, jež se táhne historií euro-atlanské kultury až k Parmenidově intuici, že existuje „Poznání“, které není závislé na pouhém jazykovém zprostředkování, nýbrž je vynuceno samotnou realitou. Rorty následuje Heideggera<sup>169</sup> v přesvědčení, že právě takové pojetí "Poznání" je zřídlem celého našeho (nejen) filozofického myšlení. Rorty jen upřesňuje, že tradice ve svém doposud marném hledání "Poznání" (platónské EPISTĚMĚ) nakonec dospěla až k jazyku.

Celá analytická tradice — připomeňme si ještě jednou — alespoň zpočátku věřila, že je-li jazyk správně „uchopen“, skrývá v sobě hledané donucení. Je nutné nalézt k němu ten správný přístup a náležitě osvětlit jeho vztah ke světu. Proto zmínění filozofové jazyka podstatně vyostřili relaci mezi slovem a věcí, jež slovo v řeči zastupuje. Od jisté doby již nebylo možné vystačit si s obratem „mluvit o“. Musel být zaveden rigoróznější vztah „reference“. S tímto pojmem se ale na scénu filozofického tázání dostává i problém řeči o „neexistujících referentech“. Pomineme-li Meinonga, který se po mnoha set letech opět začal tomuto tématu výrazněji věnovat, byl to především Russell, na jehož analýzy reference jeho následovníci reagovali. Proto se také ve svých teoriích museli vyrovnat s Russellovým těžko pochopitelným „poznáním na základě [vnitřní] obeznámenosti“ (knowledge by acquaintance). Cf. [Rorty 1982, 127–132]

Rorty ukazuje, jak se lingvisfilozofové konečně dopracovali k pochopení faktu, že Russellovy myšlenky jsou postaveny na představě „knowledge by acquaintance“, a že ta posunuje naše pochopení vztahu slov ke světu do velmi specifické a ne příliš plodné pozice, v níž se předpokládá, že jsme jaksi zevnitř obeznámeni s existujícími entitami a již jen záleží najít jejich náležitou

---

167 Tato nejnadějnější cesta, která v sobě zahrnuje procesualnost a verifikaci vědeckými či historiografickými metodami, ztrácí onen punc apriornosti, kterou reference vyžaduje, má-li sloužit k podpoře korespondence, mezi slovem / větou a částí reality.

168 Zde se dostáváme k tomu samému, co jsme řešili na konci minulé části.

169 Ten je na konci sedmdesátých let jak jeho velkým inspirátorem, tak soupeřem - viz např. [Rorty 1982, 37–59].

deskripci.<sup>170</sup> Do pozice, jež nemá žádnou oporu ve skutečných vztazích mezi výrazy, mluvčími a tím, o čem je vypovídáno. Navrhuje proto zbavit se této intuice „obeznámenosti“ a tak rozpustit povinnost přinášet jí oběti v podobě rigorózně pojaté „reference“. Poté budeme podle Rortyho schopni opět s klidem v srdci operovat termínem „mluvit o“ a nebrat příliš vážně rozdíl mezi „fiktivním“ a „reálným“ diskurzem, neboť o jeho „realnosti“ či „nereálnosti“ rozhodne — podobně jako v běžném životě či ve vědě — jeho užitečnost či upotřebitelnost.

Ve *Filozofii a zrcadle...* Rorty toto tvrzení rozvíjí. Teorie reference je podle něj smísením „od počátku beznadějně sémantické teorie o čem lidé skutečně mluví“, „se stejně beznadějným epistemologickým hledáním“, jak vyvrátit skeptiky a jak podtrhnout fakt, že lidé mluví skutečně o skutečném. Cf. [293] Proto ani ona nám nepomůže s problémem pojmových schémat a obsahu, s problémem korespondence a potažmo s problémem statusu poznání.

Rorty v dalších partiích *Zrcadla* reflektuje Putnamův myšlenkový posun od „metafyzického realismu“ k „realismu internímu“, jenž se liší v přesvědčení, že nikoli reprezentující konvence samotné Přírody, ale reprezentující konvence nás lidí jsou nástrojem, kterým popisujeme svět. Rorty na to namítá: Skutečnost, že se úspěšně přizpůsobujeme na základě našich vlastních konvencí, je pravdivá, ale triviální. Neodpovídá na otázku, zda naši předci reprezentovali skutečnost pravdivěji, ani zda se odkazovali ke stejným entitám.

Je zřejmé, že Rorty spatřuje problém v samotném pojmu „reprezentace“ či jak on to nazývá „zrcadlení“, a skrze něj v pojmu „realismus“. Cf. [298] Jak můžeme reprezentovat? Co vlastně toto slovo znamená? Že naše slova odrážejí skutečnost? To je dobré vyjádření, ale co to ve své postati znamená? Jak slova / věty mohou zrcadlit skutečnost? Svým popisem? Jak popis může adekvátně vyjadřovat část reality, tedy něco, co nemá sémantický význam? Může se mu to podařit jedině, když je svět také jazykově zpracován? Ale jedná se pak skutečně o reprezentaci světa? Nejde spíše o reprezentaci jedné části jazyka částí jinou? Není „reprezentace“ pouhou metaforou, která se pro nás stala tak samozřejmou, až je nám těžké vidět, že abychom mohli mluvit o reprezentaci, museli bychom být schopni svět nahlížet zcela nediskurzivním, tzn. nevědeckým, neteoretickým způsobem a pak toto nahlížení opět nějak zvýznamnit v našem jazyce? Takové nahlížení skutečně existuje – jedná se o mystický vhled, a jak jsme viděli výše (v části 2.3.5), právě on leží v centru Platónova vyprávění o odlišnosti EPISTÉMĚ a DOXA. Jak však takové „Skutečné poznání“, neodvislé od jazyka, může být následně do jazyka přeloženo tak, abychom mohli zjistit, zda věta či slovo adekvátně reprezentuje příslušný výsek světa (zda s ním koresponduje)?

To jsou otázky, které Rorty klade až do dnešních dnů svým kritikům, kdykoli jej oni obviní z idealismu nebo relativismu. Jeho – na konci sedmdesátých let zdánlivě „radikální“ – odvržení pojmů „korespondence“, „reprezentace“, „reference“ má právě toto pozadí. Jaký je však Rortyho pozitivní názor na vztah jazyka, lidí a světa, v němž lidé žijí a o němž (mimo jiné) mluví a píšou? Jestliže se nemůže odkázat na adekvaci, pak mu zřejmě mnoho nezbývá.

---

170 V oddíle o pragmatismu, v kapitole věnované Jamesovi, jsme se také zmínili o poznání na základě obeznámenosti. V tomto kontextu je nutné poznamenat, že James měl na mysli něco zcela jiného než jistotu, že jsme se v našem vnitřním prožitku dotkli části skutečného světa a že nyní jde jen o jediné — adekvátně tuto část vyjádřit. Jak Jamesova představa *čisté zkušenosti*, tak představa *vytváření sérií* je v protikladu k Russellově pojetí.

V této složité chvíli se s úlevou vrhá na dílo Donalda Davidsona. Ten se ve svých textech snažil ukázat dvě pro Rortyho podstatné věci. Než se však k nim dostaneme uděláme si malý exkurz do Davidsonovy filozofie a Rortyho interpretace Davidsona. Součástí tohoto exkurzu bude i má interpretace výměny názorů mezi Davidsonem, Rortym, Brandomem a Rambergem, v níž se pokusím ukázat, kam dospěli postanalytickové během svého hledání vztahu mezi jazykem, lidmi a světem. Protože se tato debata odehrála z velké části během osmdesátých a devadesátých let, musíme se na okamžik vzdálit období vydání *Filozofie a zrcadla...* Tento přeskok by nám měl, jak doufám, odhalit důležité konotace, které již v Rortyho prvním významném díle byly přítomné, ale přesto nebyly zcela zřejmé.

### 3.3.7 *Intermezzo nad davidsonovskou filozofií*

Davidson v mnoha svých esejích tvrdí: Věta je pravdivá, protože koresponduje s realitou<sup>171</sup>. Toto tvrzení je naprosto v pořádku pro filozoficky nekontroverzní tvrzení: „Sníh je bílý“, „Vytrvalost růže přináší“ atd. Ale tyto věty korespondují s fyzickou realitou tehdy a jen tehdy, když svět obsahuje ty správné druhy věcí a ty jsou zároveň skutečně poskládány tak, jak to tvrzení sugeruje. Jestliže chce někdo říci, že tyto věty nejsou pravdivé, protože takové věci neexistují, musí nabídnout jinou ontologii, jinou teorii skutečnosti. Teprve jiná teorie by poskytla dostatečné důvody pro odmítnutí tak samozřejmých vět. Níže ještě uvidíme, že Davidson, ostatně stejně jako Rorty, vychází z *mýtu neodloučenosti*. Tato neodloučenost je však na rozdíl od klasických pragmatiků prostoupena jinou *metafyzikou sekundárního*, metafyzikou založenou na přesvědčení, že *jazyk* — nikoli *zkušenost* — je tím, co zakládá lidský vztah ke světu, je tím, skrze co je člověk spojen se světem. Věta „Sníh je bílý“ je pravdivá prostě proto, že desítky vět, které se s touto větou pojí a které nám říkají něco o tom, co je to „sníh“, co je to „barva“, co je to „bílá“, máme za pravdivé.

Davidson navazuje na Quinovo přesvědčení, že charakter jazyka musíme nahlížet optikou *radikálního překladu* či (vyjádřeno žargónem Davidsona samotného) *radikální interpretaci*. Jedině interpretace nám může poskytnout vhled do podstaty jazyka. Dalším Davidsonovým důležitým stanoviskem, úzce propojeným s právě zmíněným, je, že nemůžeme oddělit pojetí pravdy od pojetí přesvědčení a významu. Abychom totiž mohli pochopit, co míní mluvčí svými slovy, musíme podle teorie radikální interpretace také vědět (nebo se alespoň domnívat, že víme), která přesvědčení mluvčí zastává a která má tudíž za pravdivá. Cf. [Davidson 2004, 175] To Davidson opakuje v mnoha svých statích. Na příklad v textu *Epistemologie a pravda* z roku 1988 lapidárně říká:

„...Vztah mezi přesvědčením a pravdou tedy není jednoduchý. [Jelikož mluvčí může považovat za pravdivé věty ty, které pravdivé nejsou, tedy jeho přesvědčení mohou být nepravdivé.] Ale to, že takový vztah existuje a je klíčový pro význam i pravdu, lze pozorovat na těch nejjednodušších případech a na jejich roli při porozumění jiným

---

171 Za okamžik uvidíme, že slovíčko „korespondence“ i „realita“ jsou v tomto kontextu míněny zcela odlišným způsobem než obvykle.

případům. K nejjednodušším případům patří ty, v nichž jsou věty jako „To je kniha“ nebo „Toto je žluté“ brány za pravdivé díky nápadné přítomnosti knih nebo žlutých věcí...“

[Davidson 2004, 217]

Z tohoto úryvku se zdá, že je velice jednoduché rozpoznat, co je ono invariantní jádro výpovědi, onen obsah. Prostá přítomnost věcí a vztahů, v případě výše zmíněných vět přítomnost knih a žlutých věcí. Ale věc je složitější. V esejích *Pravda a význam (Truth and Meaning)* [Davidson 1984, 17–36] či *Pravdivé na základě faktů (True to the Facts)* [Davidson 1984, 37–54] nebo *O samotné myšlenke pojmového schématu (On the Very Idea of a Conceptual Scheme)* [Davidson 1984, 183–198] (česky [Peregrin 1998, 109–125]) či *Koherenční teorie pravdy a poznání (A Coherence Theory of Truth and Knowledge)* [Davidson 2004, 159–179] kritizuje Davidson nejtradičnější pojetí pravdy — korespondenční a koherenční — a jako svoji alternativu již v sedmdesátých letech po svém rozpracovává Tarského teorii pravdy pro jazyk L.

Věty jako „Sníh je bílý“ tehdy a jen tehdy, když je sníh bílý“ pokládáme za triviálně pravdivé. Celek takových vět nějakého jazyka (v tomto případě češtiny) určí extenzi pojmu pravdivosti pro daný jazyk. Konvenci T (mechanismus, který z dobře utvořených výrazů a za pomoci rekurzivně definovaného vztahu splňování produkuje T-věty daného jazyka, čímž „definuje“ pojem pravdy pro daný jazyk /viz [Davidson 2004, 207]/) považuje Davidson za to, co ztělesňuje naši nejlepší intuici, jak je pojem pravdy používán. Cf. [Davidson 1984, 195]

Z pojetí souvztahu pravdy-přesvědčení-významu plynou pro nás velmi důležité důsledky. Především fakt holistického pohledu na význam.

„... Jestliže význam vět spočívá v její struktuře a jestliže rozumíme významu každé položky v této struktuře jedině jako abstrakci z celku vět, ve kterých ona vystupuje, pak můžeme dát význam jakékoli větě (nebo slovu) jedině tím, že dáme význam každé větě (nebo slovu) v jazyce...“

[Davidson 1984, 22]<sup>172</sup>

Význam nějaké věty známe proto, že chápeme významy jednotlivých slov. Ovšem významy těchto slov neznáme z toho důvodu, že bychom věděli k čemu se jednotlivá slova bezrozporně odkazují (opět zde hraje svou roli problém neurčitosti překladu a nerozhodnutelnosti reference!), nýbrž z toho důvodu, že víme z jiných vět, jak se tato slova používají — vlastně známe mnohem víc než jenom použití, známe (řeceno s Wittgensteinem) jejich gramatické místo. Věty, z nichž zjišťujeme použití jednotlivých slov, obsahují další slova, která se zase odkazují k dalším a dalším větám. Tak je vytvářena nesmírná síť, v níž jedno slovo ovlivňuje celek a celek naopak ovlivňuje všechna slova. Tuto síť musí mít každý interpret promluvy alespoň *zkusmo* na paměti (zkusmo proto, že jednotlivec není fakticky schopen obsáhnout celý jazyk) a vyhodnocovat užitá slova a věty 1) na pozadí ontologie, která je nesena jazykem<sup>173</sup> a 2) na pozadí toho,

---

172 "... If sentences depend for their meaning on their structure, and we understand the meaning of each item in the structure only as a abstraction from the totality of sentences in which it features, then we can give the meaning of any sentence (or word) only by giving the meaning of every sentence (or word) in the language..."

173 Slovo „ontologie“, jak už je zřejmé z mého Úvodu k této práci, používám v některých pasážích namísto slova „svět“. Přestože Davidson, podobně jako klasičtí pragmatikové nebo jako Rorty, mají za to, že se ve většině svých přesvědčení o světě lidé nemohou mýlit, a proto bychom měli užívat místo slova „ontologie“ slovo „svět“, přece jenom se nikdo z nich nedomnívá, že bychom mohli svým jazykem, který podsouvá



co mluvčí při pronášení vět dělá. V podobném postavení je i samotný mluvčí, protože i on musí při artikulaci své promluvy vycházet z alespoň *zkusmo* předpokládaného celku jazyka, aby věděl, jaká slova má použít. Ona síť jazyka a proces interpretace nás opět přivádí ke skutečnosti, že každý jazyk, aby byl vůbec jazykem, si s sebou nese celkovou představu toho, jak se to se světem má. Není tedy prostým médiem, jak se nám může jevit ve chvíli, kdy velmi nepozorně reflektujeme vybraný, dobře známý výsek jazyka. V takové chvíli zapomínáme, že svět **vždy** nahlížíme skrze náš běžný nebo odborný jazyk.

Takový pohled na teorii významu vrhá nové světlo na podstatu jazyka, protože se vyhýbá těžko obhajitelné, tradiční teorii, v níž je jazyk brán:

1. jako médium, v němž vyjadřujeme svět či naše nebo cizí myšlenky a pocity, přičemž
2. je to médium, které vzniklo dvěma procesy:
  - 2a) ostenzí byla „základní slova“ „připíchnutá“ k určitým předmětům, a tak vzniklo centrum;
  - 2b) kolem tohoto centra vznikl celek jazyka odvozováním dalších vztahů z významů oněch „základních slov“.

Tradiční pojetí se však do dnešních dnů nevypořádalo právě s problémy, které zvýraznili postanalytičtí filozofové:

- Jak pouhý proces ostenze mohl bezrozporně „připíchnout“ významy k jednotlivým předmětům (*mýtus muzea*)?
- Jak se při tomto procesu „připichování“ lidé mohli vyhnout nebezpečí *nerozhodnutelnosti reference* (*neurčitost překladu*)?
- Jak lze během procesu poznání jasně oddělit dané od positů<sup>174</sup> (*mýtus daného*)?

Je zřejmé, že ona mýtická situace „připichování“ mohla nastat s asi tak stejně velkou pravděpodobností jako mohla někdy vzniknout společnost na základě společenské smlouvy.

Pokud je tento davidsonovský pohled na jazyk správný, pak každé použití určitého slova (má-li být slovem a ne pouze zvukem či klikyhákem na papíře) s sebou nese nutnost mít *zkusmo* na paměti všechna další slova, respektive věty, v nichž jsou slova použita, a tedy nese nutnost mít na paměti — *zkusmo!* — celý jazyk a představu světa (ontologii), kterou tento jazyk vyjadřuje.

Jestliže se Davidson nemýlí, pak má tento nový pohled na jazyk další důsledky, které zcela přepisují pojetí vztahu člověka ke světu, odstraňují potřebu reference a zcela přeznačují význam slova „pravda“. Pokusím se zde celou záležitost formulovat slovy, které by Davidson při své opatrnosti asi nepoužil, které však podle mého vyjadřují přesně to místo, kam Davidson, Rorty, Brandom, Ramberg ve své vzájemné debatě mířili.<sup>175</sup>

Vše pro tuto chvíli podstatné se točí kolem Davidsonova tvrzení, že potřebujeme teorii pravdy. To již více jak deset let Rorty popírá (viz např. [Rorty 2002a, 77], neboť se domnívá, že je to termín, který nemá žádného smyslu ve chvíli, kdy společně s Davidsonem uznáme, že korespondence mezi větou a

---

určitou představu světa, vyjadřovat svět takový, jaký skutečně — nezávisle na nás — je. A právě tuto nepatrnou distinkci mezi „světem“ a naší představou světa se snažím podržet užitím slova „ontologie“.

174 Posity = to, co je „kladeno“, entity, které jsou formovány skrze nějaké „teorie“ (ať už vědecké, či teorie založené na soustavě názorů na svět). Viz [Peregrin 1998, pozn. \* na str. 120]

175 Tímto se odkazuji na zajímavé a důležité texty, které se kriticky vymezují vůči Rortymu, sebrané v Brandomem editované knize *Rorty a jeho kritici* (*Rorty and his Critics*), texty, k nimž Rorty připojuje své odpovědi [Brandom 2002].

realitou je nicnevysvětlující představou.<sup>176</sup> Tento Rortyho názor vypadá velmi radikálně („relativisticky“), ale je spíše důsledným domýšlením Davidsonových přesvědčení. Snad právě tento punc radikality Davidsona donutil k tomu, aby se ve svém článku *Rehabilitace pravda (Truth Rehabilitated)* uchýlil ke zvláštnímu dvojnásobnému prohlášení:

„... Korespondence, přestože je prázdná jako definice, uchopuje myšlenku, že pravda je odvislá od toho, jaký je svět, a měla by dostatečně zdiskreditovat většinu epistemických a pragmatických teorií [ pravdy]...“ [Davidson 2002, 73]<sup>177</sup>

Ramberg na tuto výměnu názorů reaguje způsobem, který obhajuje Davidsona a který zároveň uspokojuje Rortyho. Pravdu vnímá jako vztah (možná komplikovaný soubor vztahů), který vzniká v rámci jazykové hry připisování propozičních postojů. (Ta má, jak jsme viděli výše, ústřední místo v Davidsonově teorii radikální interpretace — na základě procesů připisování propozičních postojů jsme schopni konstruovat, která přesvědčení má mluvčí za pravdivá, a tím identifikovat významy slov.) Tato jazyková hra (či slovník jak to nazývá Rorty i Ramberg) je užít(a) vždy, když se dožadujeme potvrzení pravdivosti našich vět anebo se potřebujeme rozhodnout o pravdivosti či nepravdivosti vět jiných lidí. (Brandom takové jazykové hře říká, následuje Sellars, „logický prostor vyžadování a poskytování důvodů“.) Ramberg to v celém svém článku neříká explicitně, ale zdá se, že tuto jazykovou hru považuje za ústřední. Za hru, která prostupuje všemi ostatními slovníky — slovníky popisů (popisů jednotlivých vědeckých disciplín i popisy běžného jazyka) — a tvoří jejich základ, protože umožňuje komunikaci mezi lidmi. Cf. [Ramberg 2002b, 358–363]

Tak je možné nahlížet pravdu jako nutnou součást lidské komunikace, bez níž by lidé pravděpodobně neexistovali (Davidson), a přitom nepropadat iluzi, že predikát „být pravdivý“ je záležitostí korespondence mezi částí světa a jedinou větou (Rorty). Pravda může být pojímána pouze jako funkce jazyka, pouze jako korespondence jednoho segmentu jazyka se segmenty dalšími. Jak ovšem níže uvidíme, přesto jazyk není zbaven závislosti na světě. A tudíž ani pravda. Rozdíl je pouze v tom, že vztah mezi propozicí (tvrzením či větou) a příslušným výsekem reality nemůže být vykázan.

Díky výše nastíněné podstatě jazyka ti, kteří se snaží rozhodnout o pravdivosti věty „To je kniha“, neporovnávají tuto větu s příslušnou částí světa, ale s dalšími větami. Neodkazují se touto větou k předmětu (možná knize) na stole, ale k síti mnoha a mnoha tvrzení, které se blízce či vzdáleně týkají knih, slovesa „být“, zájmena „to“, přičemž některé z nich jsou pro tuto chvíli brány za pravdivé, jiné za nepravdivé, a predikát „být pravdivý“ je pro zkoumanou větu platný, když tato věta zapadá do logického prostoru zmíněné sítě vět (propozic). Predikát „být pravdivý“ proto není jednoduchým vztahem mezi větou a světem. Souhlasím sice s Davidsonem, že pravda je zcela nepostradatelný pojem. Musíme totiž předpokládat, že interpretovaný člověk dobře ví, co znamená predikát „být pravdivý“, jinak bychom jej ani nedokázali interpretovat. Na druhou stranu dávám za pravdu Rortymu v jeho názoru, že „pravda“ je věcí jazyka. Nevztahuje se totiž k „faktům“ světa způsobem, jakým se naší rukou můžeme dotknout kamene.

---

176 „... Už v roce 1969... jsem dokazoval, že neexistuje nic, o čem by se dalo v nějakém dobrém a užitečném smyslu říct, že to koresponduje s pravdivou větou...“ [Davidson 2004, 180]

177 „... Correspondence, while it is empty as a definition, does capture the thought that the truth depends on how the world is, and this should be enough to discredit most epistemic and pragmatic theories...“

Respektive: fakty světa jsou vždy již formulovány v jazyce, nemáme k nim bezprostřední přístup. **Fakta jsou posity.**

Teorie pravdy (a zde musíme — opakuji — skutečně dát Davidsonovi za pravdu) je potřebná, jelikož díky znalosti funkce predikátu „být pravdivý“ můžeme stanovovat pravdivostní podmínky a stanovování pravdivostních podmínek nám umožňuje určovat v neustálém procesu interpretace významy slov a přesvědčení, která jsou těmi slovy vyjadřována. Avšak stanovování pravdivostních podmínek (ještě jednou) neznamena schopnost vystoupit z jazyka, který nás ovlivňuje, nazřít svět v jeho pravé, jazykem, pojmovým schématem neposkrvrněné podobě a poté se opět vrátit do jazyka a bezchybně stanovit pravdivostní podmínky. Čím je tedy funkce stanovování pravdivostních podmínek? Není vztahem věty a výseku světa, spíše je složitější ostenzí.

Podle tradičního, velmi zakořeněného pohledu je ostenze úkonem, v němž propojujeme vnější svět s jazykem, a také místem, na němž můžeme deklarovat korespondenci mezi jazykem a světem. Ovšem výše naznačené pojetí mění i význam slova ostenze. Pojímat ostenzi jako vztahení věty či slova k určité části světa je neporozumění její funkci. Člověk není schopen jasně odlišit ontologii, v níž skrze svůj jazyk „žije“, od světa takového, jaký nezávisle na našem jazyku a našich představách je.<sup>178</sup> Proto nemůžeme o ostenzi uvažovat jako o prostředku, který nám dovoluje překračovat propast mezi „světem slov“ a „světem skutečnosti“. Když říkáme malému dítěti „strom“ a ukážeme na strom, nepřekračujeme propast mezi „jménem“ a „věcí světa“. Tato propast neexistuje, poněvadž — řečeno s Wittgensteinem — jazyk není pouhými slovy a jejich vzájemnými vztahy, ale je projevem formy života, v níž žijeme a z níž můžeme vystoupit zase jenom do jiné formy (do jiného jazyka). Představovat si, že se poukázáním na strom přenášíme ze „světa slov“ do „světa skutečnosti“ je pouze užitečná zkratka, kterou činíme, abychom vše zpřehlednili dítěti, jež se jazyku teprve učí. Ve své podstatě to, co děláme, je, že se snažíme dítě vycvičit v určitém jazykovém chování, které má užít za určitých okolností. Tyto okolnosti sice mají něco společného s tím, co nás obklopuje, ale mohou být určeny zase jenom pomocí jazyka (pomocí jiného jazykového chování). Naše ukázání na strom jako by bylo zkratkou za ukázání na tisíce vět: „To není auto.“ „To není cesta.“ „To není člověk.“ atd. atd. Ukázáním nepojmenováváme věc, ale poukazujeme na gramatické místo. Teprve ono pomůže dítěti naučit se příslušný výraz náležitě používat. Podobně i věta „Sníh je bílý“ se odkazuje ke stovkám a stovkám dalších vět a její pravdivost či nepravdivost záleží na smysluplnosti či nesmyslnosti spojníc mezi nimi.

To by však mohlo vést k názoru, že z celé původní představy vypadá realita a pravda je skutečně jen nástrojem radikálního idealismu, který sám sebe přesvědčuje, že to, co je považováno za pravdivé, pravdivé fakticky je. Taková interpretace pomíjí důležitý pragmatický prvek, který je v takovém pohledu na jazyk, pravdu a svět implicitně svinut. Při charakterizaci Konvence T jsme se zmínili o „vztahu splňování“. Existuje zde tedy vztah mezi jazykem a světem. (Věta „Tráva je zelená“ splňuje pravdivostní podmínky tehdy a jen tehdy, když existuje tráva a ta je zelená.) Jaký je však tento vztah? Jedná se o vztah kopie a

---

178 Někteří kritici pragmatismu, popř. postanalytické filozofie v podobných vyjádřeních spatřují logickou chybu: Je zde tvrzeno, říkají kritici, že nahlíží svět skrze nějaký jazyk, a současně, že svět nemůže být vyjádřen takový, jaký skutečně je. Jak to "ti postmodernisté" mohou vůbec tvrdit, když jsou přesvědčeni, že svět takový, jaký skutečně je, nemohou nahlédnout? Podle mého mohou a důvod je velice prostý. Představa světa nezávislého na nás je sekundárně odvozena z každodenně dobře pozorovatelného faktu, že mnohá z našich očekávání jsou zklamána, že musí být revidována, že naše představy a teorie musejí být proměňovány.

originálu? Výše jsme řekli, že vztah mezi jazykem a skutečností se nemůže odehrávat v atomistickém odkazování se slov „tráva“ a „zelený“ na fakta tráva a zelenost. Významy slov nabývají smyslu jen na pozadí systému celého jazyka. Koresponduje tedy jazyk se světem? Pokud ano, pak je slovíčko „korespondence“ naprosto nepoužitelný pojem. (Davidson nepoužitelnost slova korespondence v případě reference k celku jako světu /univerzu/ dokládá analýzami C. I. Lewise a A. Churcha. Cf. [Davidson 2004, 211]) Přesto si na okamžik vypomožme tímto slovem a řekněme: jazyk „koresponduje“ se světem. Ale co to znamená? Pouze to, že pokud by tak nečinil nebo činil v nedostatečné míře, nebyl by jazykem. Jakmile bychom pocítili, že užíváme neúčinný jazyk, že jazyk „nekopíruje“ svět, byl by okamžitě nahrazen jiným jazykem, příhodnějším.<sup>179</sup>

Když však mluvíme o jednotlivé větě, nemá smysl mluvit o korespondenci se světem, větu nepřikládáme k výseku světa, to, s čím koresponduje, jsou pouze ostatní věty jazyka. Pokud se chceme dostat ke světu, pak musíme to, co si představujeme jako důsledek věty, testovat ve střetu se světem. Tím se ale dostáváme z jazykového typu chování, opouštíme prostor jazyka a s ním i pojem „pravdy“ a přesouváme se do prostoru praxe. Proto jsou pro pragmatická pojetí tak klíčové pojmy jako „dispozice k jednání“, „důsledky uplatnění našich pojmů“ atd. A proto u klasických pragmatiků nacházíme takový důraz na „uspokojení“, „užitečnost“, tzn. na procesy, které překračují pouhou jazykovost predikátu „být pravdivý“. Jazyk a pravda se nemohou dotknout světa jinak než skrze praxi, v níž jazyk a s ním i pravda „zaniká“ v praktickém výkonu.

Pravda se přesto nerozpadne, nezmizí, nestane se závislá pouze na konvenci atd., když ji uzavřeme do jazyka – tedy tam, kde jediné má své místo, kde skutečně působí. Je tomu tak díky vztahu celku jazyka a světa. Souvztah celku jazyka (ontologie vyjadřované celkem jazyka) a světa však člověk sotva kdy dokáže definovat, protože jej může pouze nejasně předpokládat a pak tento svůj předpoklad přesunout na začátek své metafyziky *sekundárního*. Bez takového doplnění by postanalytické pojetí světa nedávalo smysl – stalo by se idealistickým či (nedej bože) relativistickým. Ontologické pozadí každého jazyka nelze artikulovat, a proto se nedá uchopit svět, ke kterému se my, uživatelé jazyka, dostáváme pouze skrze celek toho či onoho jazyka. To je také důvod, proč nikdy nebudeme schopni poznat realitu takovou, jaká je, a proč bychom možná měli přestat mluvit o světě, který je zcela neodvislý od našeho jazyka, jenž jej pro nás strukturuje. (Patrně tento závěr se snažil artikulovat Peregrin, když psal o návratu do bodu 0<sup>0</sup> zenbuddhistického kruhu.<sup>180</sup>)

### 3.3.8 Zpět k Rortyho rozbíjení zrcadla

Po exkurzu do výměny názorů mezi Davidsonem a Rortym se opět vrátím k *Filozofii a zrcadlu*... Rysy toho, co jsme si řekli o vztahu mezi jazykem a skutečností, o *neodloučenosti*, by nám měly pomoci pochopit Rortyho výchozí

---

179 Nový jazyk samozřejmě znamená, že se stará verze jazyka pod tlakem zkušeností s okolním prostředím promění ve svou novou formu — příhodnější, „logičtější“, užitečnější.

180 Viz zajímavou Peregrinovu esej *Zen a umění (davidsonovské) analytické filozofie*, obsažené v knize jeho úvah a esejí *Filozofie a jazyk*. [Peregrin 2003, 121-143]

pozici, která přes mnohá nepochopení ze strany jeho oponentů a přes mnohá zpřesnění ze strany jeho, zůstávají stále tytéž.

Když se Rorty snaží předestřít svoji pozitivní vizi poté, co zpochybnil a odhodil termíny „reprezentace“ („zrcadlení“), „korespondence“ mezi slovem a částí světa, „reference“, chápe se Davidsonova díla (které se mu díky tomu podařilo zpopularizovat i mimo okruh analytických filozofů) a zdůrazňuje dvě důležité teze:

1. Pakliže chce někdo zpochybnit pravdivost filozoficky nekontroverzních vět jako „Sníh je bílý“, „Vytrvalost růže přináší“, „Naše teorie světa koresponduje s fyzickou realitou“ (jejich nekontroverznost spočívá v tom, že většinou jen člověk, který se ještě dostatečně nenaučil našemu jazyku, by je použil v nevhodnou chvíli), pak by musel předložit jinou celkovou teorii skutečnosti, v níž takové věci jako „sníh“, „vytrvalost“, „fyzická realita“ atd. nebudou obsaženy, popřípadě budou pojímány zcela jinak. Taková teorie však bude pouhou sémantickou teorií, bude se odkazovat k tomu, co jsem výše nazýval ontologií. To znamená, že zde není mnoho, čím by mohla přispět filozofie jazyka ostatním lidem, ať už vědcům či laikům. Připomeňme si: Podle Rortyho jsou naděje vkládané do filozofie jazyka posledním projevem kantiánského přesvědčení, že filozofie by měla zakládat všechny ostatní ať už vědecké či nevědecké pohledy na svět. Cf. [299–300] Proto Rorty píše: „Korespondence je pro Davidsona vztahem, který nemá ontologické preference – může vztáhnout jakékoli slovo k jakémukoli druhu věcí.“ [300] A na té samé stránce dodává, že příroda nemá nějaký přednostní způsob, jak má být reprezentována. Tato vyjádření jsou v jistém smyslu nešťastná, protože mnohé ze svých recipientů odvedla od důležitého pragmatického předpokladu (metafyziky *sekundárního*), že svět působí na jazyk jako celek svým tlakem. Na Rortyho obranu uvedme, že A) v *Zrcadle* se v nás pokoušel vzbudit pochybnosti o představě důležitosti korespondence a reprezentace a B) že mnohá ze svých vyjádření později přeformuloval uspokojivěji. (Viz např. [Rorty 1998, 43 – 62, 66 – 69, 85 – 89])
2. Davidson kritizuje všechna pojetí pravdy a poznání, která se snaží oddělit pravdu od významu. Představa „alternativních pojmových schémat“ tak činí. Jak bychom mohli tvrdit, že existují naprosto odlišná „pojmová schémata“, kdybychom nedokázali cizí „schéma“ přeložit do našeho. A pokud to dokážeme, nemůže se v podstatě jednat o „alternativní“ pojmové schéma. Cf. [301–302] Davidson na závěr v textu *Osamotné myšlenky pojmového schématu (On the Very Idea of a Conceptual Scheme)*, který je pro tehdejší Rortyho argument podstatný, píše:

„... [O] rozdílech mezi pojmovými schématy musíme říci to samé, co jsme již řekli o rozdílech mezi přesvědčeními: Čím více vyjasňujeme a účinně deklarujeme rozdíl ať už ve schématech nebo v názorech, tím více rozšiřujeme sdílený (přeložitelný) jazyk nebo sdílený názor. Skutečně nemůžeme žádnou jasnou hranici mezi těmito případy vést. Jestliže se rozhodneme přeložit nějakou větu cizinců, kterou oni odmítají, větou, na které naše komunita silně lpí, pak jsme v pokušení nazývat to rozdílem ve schématech; jestliže se rozhodneme přizpůsobit evidenci jinými způsoby, bude přirozenější nazývat to rozdílem v názorech. Ale jestliže přemýšlejí odlišně než my, žádný obecný princip nebo

odvolání se na evidenci nás nemůže přinutit rozhodnout se, zda rozdíl spočívá spíše v našich přesvědčení a ne v našich pojmech...“ [Davidson 1984, 197]<sup>181</sup>

Jinými slovy: jestliže jsme vůbec schopni přeložit jeden jazyk do druhého, jestliže jsme vůbec schopni vytyčit rozdíly, mezi tím, co říkám já, a tím, co říká druhý, musíme sdílet mnohá přesvědčení anebo sdílet velkou část schématu. Je-li tomu tak, pak nemáme žádné hledisko, z něhož bychom mohli tvrdit, že se naše pojmová schémata liší. To na druhou stranu neznamená, že všichni lidé sdílejí stejnou ontologii či že mají jediné schéma. Nemůžeme to říci proto, že nejsme nijak rozumně s to pojmut rozdíl mezi obsahem a schématem, jelikož *obsah, svět, realitu nahlížíme vždy skrze náš jazyk. Z toho důvodu bychom toto třetí dogma empirismu měli odvrhnout. Uděláme-li to, pak svět neztrácíme, ale naopak s ním znovunastolujeme bezprostřední kontakt. Cf. [Davidson 1984, 198]*

Dichotomii obsahu a schématu Rorty vnímá jako tu, která vnitřně utvářela celou naši okcidentální kulturu. V jádru toho odlišení vězí představa, že je zde nějaká Realita, k níž či od níž se naším poznáním můžeme buď blížit, nebo vzdalovat. Záleží na způsobu, metodě, schématu, jež použijeme. Jsou dobrá schémata a špatná, dobrá se k Realitě přibližují a na ideálním konci našeho poznání dojde ke konečné konvergenci všech našich poznatků a my odhalíme naprostou korespondenci mezi Realitou a oním (nyní již s majuskulí, protože je tím jediným pravým) Schématem. Stejně jako je pravda nahlížena prizmatem korespondence mezi částí světa a slovem / větou, je i dobro nahlíženo jako souhlas mezi „dobrým činem“ a něčím věčným, co je oddělitelné od všech konkrétních podmínek.

Podle Rortyho je étosem Davidsonovy filozofie to, že po odvržení odlišnosti obsahu a schématu se nehroučíme do temnoty a klamu, ale naopak získáváme opětounou blízkost mezi světem a lidmi, která se vytrácela za vždy stále jen předpokládaným stínem Reality. Pravda tím nezaniká, jen se její status vyjasňuje. Pravda je funkcí našeho jazyka, která nám pomáhá dostat se do co nejlepšího vztahu s naším okolím. Jejím úkolem není nalézt Realitu, za všemi střípky našich vždy jen částečných interpretací, ale pomáhat nám orientovat se, adaptovat se, kontrolovat okolí atd. Stejný étos zasahuje i morálku. Jako zde není Realita, jež má být na konci věků vyjádřena v našem Jazyce, stejně tak zde není žádné obecné Dobro, jemuž by měl odpovídat jakýkoli náš „dobrý“ čin bez ohledu na okolnosti. *Není zde nic transcendentního, co by měly naše věty, myšlenky, činy zrcadlit, odrážet, k čemu by měly referovat, s čím by měly být ve vztahu korespondence. Cf. [308 – 310]*

---

181 "... [W]e must say much the same thing about differences in conceptual scheme as we say about differences in belief: we improve the clarity and bite of declarations of difference, whether or scheme or opinion, by enlarging the basis of shared (translatable) language or of shared opinion. Indeed, no clear line between the cases can be made out. If we choose to translate some alien sentence rejected by its speakers by a sentence to which we are strongly attached on a community basis, we may be tempted to call this a difference in schemes; if we decide to accommodate the evidence in other ways, it may be natural to speak of difference of opinion. But when others think differently from us, no general principle, or appeal to evidence, can force us to decide that difference lies in our beliefs rather than in our concepts.

### 3.3.9 Shrnutí Zrcadla

Tomáš Hříbek na konci svého textu *Nesnáze naturalismu; Rortyho přijetí v Čechách* [Hříbek] soudí, že Rorty nedokázal najít cestu mezi Charybdou světa jako *věci o sobě* a Skyllou triviálního, amatérského pojmu světa, a proto si ukládá mlčení o filozofickém pojmu světa. Má za to, že Rorty potřebuje stabilizovat svoji pozici naturalistickým pojmem reality. Realitu by měl podle Hříbkova soudu Rorty nahlížet nejen jako příčinu našich myšlenek, ale i jako obsah těchto myšlenek, což by bylo možné, kdyby jejich sémantické vlastnosti přestal vnímat jako nadbytečné posity teorie. [Hříbek, 48–49] Hříbkova doporučení jsou vcelku dobrou zkratkou interpretace člověka, který Rortymu relativně rozumí (o čemž svědčí jeho zajímavý článek), nicméně není schopen uchopit nejpodstatnější rys Rortyho textů.

Domnívám se, že Rorty si neuložil povinnost mlčet o světě. Podle mého dospěl k přesvědčení, že o něm nelze nic „zajímavého“ (jak to často vyjadřuje) říci. Nelze tomu proto, že když vyslovujeme nějaká tvrzení o světě, pak tato naše tvrzení musejí být vždy v souladu s ontologií (s přesvědčeními, jak se to se světem má), kterou užitý jazyk skrze své použití artikuluje. Svět, který je navždy ztracen, je světem, který není ovlivněn našimi slovníky.<sup>182</sup>

1) *O světě můžeme říci jen to, co považuje za pravdivé „většina těch přesvědčení, které momentálně nezpochybňujeme“.* Cf. [Rorty 1982, 14]

Opět se zde nabízejí nařčení z idealismu, ale jen v případě, že nebereme v úvahu to, co jsme si řekli výše o kauzálním vztahu mezi světem a celkem jazyka, kterým vyjadřujeme svá přesvědčení a skrze který „žijeme“. (Sám Rorty v mnohých svých pozdějších textech zpřesňuje svá vyjádření tak, aby nemohl být spojován s idealisty.) Pokud by se Rorty snažil říci o světě něco „zajímavějšího“, pak by se dostal do situace, kdy by musel poskytnout nějakou teorii „skutečnosti“, která by šla nad rámec přesvědčení, že zde mimo nás existuje svět, jenž nás nějak (kauzálně) ovlivňuje. Udělal by přesně onen krok, za nějž plísni jak realisty, tak idealisty. [Rorty 1982, 14–15] Pouštěl by se do nezodpovědné metafyziky *Prvého*.

S tímto podstatným nedorozuměním je vnitřně spojeno také Hříbkovo přesvědčení: Rorty na rozdíl od Davidsona odmítá ideji, že mezi jazykem a světem existují intencionální vztahy. [Hříbek, 47] Aby to potvrdil, odkazuje se Hříbek k jedné větě ze *Zrcadla*, kde Rorty sděluje, že svět lze popsat jazykem pravdivostních hodnot (v pravdivostně funkčním jazyce [in a truth-functional language]) (cf. [Rorty 1980, 204]), a dodává, že to vypadá, „jako by intencionální výrazy neměly v jeho [Rortyho] očích světlou budoucnost“ a že se proto „zdá být věrným Quinovým žákem“. [Hříbek, 43] Jsem přesvědčený, že se zde Hříbek s Rortym zcela minul a že právě zde leží centrum neporozumění Rortyho pozici.

Na uvedené a dalších blízkých stránkách (viz [Rorty 1980, 192–209] Rorty nevystupuje jako „věrný Quinův žák“, ale naopak jako jeho přísný kritik. Bere si totiž na paškál Quinovu snahu najít nějaký zřejmý epistemický brod mezi oblastí působení světa na nás a prostorem vyžadování a udávání důvodů pro naše přesvědčení, která máme za pravdivá, (brod, jenž Quina dovedl k privilegování slovníku pohybu částic, v němž lze popsat vše tak, aby se bezrozporně každé slovo jazyka odkazovalo k přesně zaměřitelné části reality /viz 3.3.5/). Pokouší se ukázat, že Quinova snaha je vlastně jen maskovaným úsilím převést všechno do extenzionálního diskurzu pravdivostních hodnot. K tomu Rorty skutečně

---

182 *Svět správně ztracený (The World Well Lost) (1972)* je název jednoho z prvních textů, v němž zcela otevřeně mluví o nemožnosti dosažení světa "takového, jaký ve skutečnosti je". [Rorty 1982, 3 – 18].

poznává, že lze vše vyjádřit v tomto diskurzu, ale vyslovuje pochybnost, zda nám v mnoha promluvách může být takový slovník vůbec k něčemu platný. Dokonce přímo říká: „Nikoli intencionalita, nýbrž intezionalita je [pro Quina] skutečným strašákem.“ Cf. [Rorty 1980, 204]

Na mnoha místech nejen v *Zrcadle...*, ale i v *Důsledcích...* se Rorty zmiňuje o „mluvení o“ [talking about] a upřednostňuje jej před „referencí“. To, že se snaží odstranit referenci, neznamená, že se pokouší zbavit intencionality. Zaměřovat se na nějaký předmět neznamená pouze mluvit o něčem „skutečně“ („korespondenčně“) existujícím. Výše jsme si dokládali Rortyho přesvědčení, že mnohé z toho, o čem mluvili vědci minulých věků, se ukázalo být pouhými „smyšlenkami“, posity jejich teorií. Stejně je možné, že i náš diskurz se ukáže obsahovat takové „nevědecké“ bubáky, přestože je nyní propagují ti z vědců nejlepší. Rorty vnímá „mluvení o“ jako náš velmi podstatný nástroj, kterým se adaptujeme na svět, díky němuž se s ním vyrovnáváme, nástroj velmi účinný a nyní již nepostradatelný, protože prostupuje téměř veškerou činnost člověka. Protože nejsme schopni vystoupit z celkové představy, jak se to se světem má, artikulovanou celkem našeho jazyka (celkem užívaných slovníků, které se mohou různě protínat, vytlačovat se, potírat jeden druhého, křížit se, mutovat atd.), nemůžeme také rigidně stanovit jasný vztah mezi slovem / větou a příslušnou částí světa. Nicméně to v Rortyho pohledu není nic tragického, tak slovníky (jazyk) fungují (funguje), a přesto se nám díky nim (němu) podařilo dosáhnout úrovně, jaké jsme dosáhli. Proto je pro něho důležité nemařit čas neplodnými půtkami nad beznadějnými teoriemi korespondence a reference a dělat něco užitečnějšího.<sup>183</sup> Udržovat konverzaci, pomáhat překlenout nesouměřitelnost slovníků, překládat slovníky vědců do slovníku laiků – to je úkol povznášející filozofie [edifying philosophy]. Cf. [365 – 379]<sup>184</sup>

To celé však neznamená odstranit s referencí intencionalitu, ale naopak rozšířit pojem intencionality na takový rozsah, jaký má v běžných promluvách, kdy často mluvíme o „neskutečném“ či pouze o zkusmo předpokládaném.

2) *Takto pojatá intencionalita nebrání teoretickými bariérami (vždy uměle vytvořenými na základě parciálního předpokladu či předsudků) v koloběhu konverzace a nechává na společenství lidí a na tlaku okolního prostředí, co se ukáže být užitečné, uspokojující, výhodné ve snaze jednotlivců a společenství účinně se vyrovnat s okolím.*

Jak vyčleněný text 1), tak 2) v sobě nesou nejhlavnější myšlenky, které se skrývají za celou stavbou *Filozofie a zrcadla přírody* a které tvoří podloží pro Rortyho další snahy. Obě nenápadně vyjadřují mýtus *neodloučenosti*, jenž Rorty nikdy dostatečně explicitně neartikuloval. Jeho mýtus, podobně jako u klasických pragmatiků, hlásá — přibližně: Člověk a svět jsou v nejtěsnější symbióze, proto také tento vztah nemůže být nikdy uspokojivě definován. Pokus o definici by se podobal snaze střevní bakterie definovat svůj vztah k člověku. Přesto člověk má prostředek, jak se alespoň v negativních přiblíženích dostat na cestě definice (a tím i svého uvědomění) co nejdále. Jestliže prostředkem k takovýmto pokusům o přiblížení byla pro klasické pragmatiky (těžko uchopitelná, přesto mnohé

---

183 Tohoto pragmatického étosu si v Rortyho *Mirror* Hříbek velmi dobře všiml. Cf. [Hříbek, 31]

184 Nyní parafrázuji myšlenky, které se staly nosnými ve třetí – podle Rambergova rozdělení – „konstruktivní“ části *Zrcadla*. Oně části jsme se v této kapitole nevěnovali a věnovat nebudeme, protože nám šlo především o načrtnutí východisek a základů pro celé Rortyho myšlení. To však neznamená, že by tato část byla méně významná. Důvodem, proč se jí nyní věnovat nebudeme, je však především to, že její obsah Rorty jasněji vyjádřil v pozdějších textech.



slibující) zkušenost, stal se pro postanalytické pragmatiky tímto prostředkem (zdánlivě lépe uchopitelný) jazyk.

Aby nás k těmto myšlenkám Rorty dovedl, musel nás provést několika spirálami dekonstruktivistické a genealogické cesty. Pokusíme se nyní tuto složitou pouť v malé zkratce projít opačným směrem:

Ukázal nám, proč díky zpochybnění rozdílu mezi obsahem a schématem, daným a postulovaným, analytickým a syntetickým nejsme schopni jasně stanovit, co znamená vztah korespondence, vztah reference či vztah reprezentace mezi slovem / větou a výsekem reality. Zpochybnit se nám tyto rozdíly podařilo díky tomu, že jsme se společně s Rortym pustili do důsledné analýzy jazyka. O důležitosti jazyka jsme byli přesvědčeni těžkostmi, které se nám stavěly do cesty (stejně jako filozofům, kteří žili před lingvistickým obratem, či filozofům, kteří jej dosud nepřijali), když jsme chtěli aplikovat nejasné přesvědčení, že filozofie (královská disciplína) může působit jako základ pro všechny další disciplíny i pro každodenní život. To, co se filozofie od 17. do 20. století snažila vyřešit především, byl problém reprezentace, problém toho, co a jak se z vnějšího světa uvnitř nás „zrcadlí“ takovým způsobem, že jsme schopni to poznávat. Přes Kanta, Huma, Locka a Descarta<sup>185</sup> jsme se dostali až do bodu, kdy se představa scholastického (renesančního) přímého realismu prolomila (patrně pod tlakem vzrůstající se protofyziologie a protopsychologie) do nového epistemologického obrazu, v němž mezi člověkem (subjektem) a světem (objektem) leží nepřekročitelná ontologická propast. Tuto propast se novověkým a osvícenským filozofům, stejně jako filozofům 19. a 20. století dařilo překračovat dostatečně neobhájeným předpokladem, že se objekt „zrcadlí“ v subjektu, že ono „zrcadlení“ je zvláštní schopností lidské mysli, kterou se lišíme od zvířat a jiných nižších bytostí (podobně jako se od nich v dřívějších představách lidé lišili rozumovou duší) a která — je-li doplněna správnou reflexí jejích kvalit a možností a je-li doplněna správnou metodou — může adekvátně poznat objekt, jenž se uvnitř ní „zrcadlí“. Mysl je scholasticko-antickou rozumovou duší poté, co duše zmutovala, když se k rozumovým aktivitám přesunulo vnímání, jež bylo ve starověku a středověku původně součástí tělesných aktivit. Jak mysl (ve své schopnosti hledět na a poznávat „zrcadlené“), tak rozumová duše (ve své schopnosti sejímat pohledem tvar či nabývat skrze svůj pohled tvaru poznávané věci) jsou ovlivněny antickým privilegováním pohledu nad všechny ostatní smysly (jako by pohled jediný byl něčím víc než jednou z mnoha aktivit těla).<sup>186</sup> Právě tento důraz na metaforu vidění přetransformovali Parmenidés a Platón v reálnou aktivitu rozumu. Přestože je důraz na metaforu vidění něčím, co bylo naprosto typické již pro rané řecké pojmání světa, privilegování pohledu nebylo obecně lidským, ale bylo spíše produktem antické idiosynkracie.

Tak se nám Rorty pokusil dokumentovat, že problémy, které se skrze určité pojmy a skrze určité teorie a představy světa snažíme řešit, nejsou problémy, které by se odkazovaly k něčemu stálému, neměnnému, pevně danému, k něčemu, co je naší povinností adekvátně odhalit. Pokusil se ukázat, že se jedná spíše o problémy, které vznikly v průběhu historického vývoje okcidentální civilizace a které by mohly být za jiných okolností zcela jiné. A to je také důvod,

---

185 Nezapomeňme, že tato jména jsou pouhými návěstími, které poukazují na historický vývoj okcidentálního myšlení.

186 Že tento postřeh není pouhým účelovým výmyslem filozofů (Husserl, Heidegger, Fink, Rorty a další), ale je obecně přijímaným faktem například i mezi znalci řecké historie a kultury, dokládá například Jean-Pierre Vernant. [Vernant, 21–22]

proč bychom se jimi neměli dále nechat vláčet v případě, že se při jejich řešeních bezúčelně točíme stále dokola, proč bychom naopak měli za takové bezúčelné situace v konverzaci s ostatními popsat, vylepšit a prosadit problémy nové, problémy, které před nás staví tento věk, se svými obavami, nebezpečími, nadějemi a utopiemi.

### 3.4 Reformátor versus sebeutvářející se básník

V této kapitole bych se rád pokusil načrtnout co nejpřesvědčivější a nejuvěrnější obraz Rortyho filozofie. Mé pokusy, které předcházely konečné podobě, (ostatně stejně jako konečná verze samotná) narážely na skutečnost, že Rortyho názory se vyvíjely a docházelo v nich k určitým posunům (byť nebyly tak velké, jak se obecně soudí). Avšak daleko větší překážkou se ukázala být skutečnost jiná (které jsem si zpočátku nebyl dostatečně vědom), skutečnost, že Rorty by sám sebe rád řadil mezi básníky a utopisty, jež se snaží načrtnout nové, v dané době těžko přijatelné pojetí člověka a světa.

Diskurz těchto básníků a utopistů je často zmatečný, nejasný a úhybný. Rorty na mnoha místech připouští, že diskurz takovýchto novátorů je ze strategických důvodů plný dvojznačností, výmluv a verbálních manévrů. Sám například zmiňuje Descartovu složitou pozici ve chvíli, kdy se musel vyrovnat s intuicemi, jež jej vedly zpět k přímému realismu scholastiky, a přitom se snažil dosáhnout jasné a zřetelné nezpochybnitelnosti *res cogitans*. Podle něj Descartes sám sobě povolil postupně proměňovat pojem „mysli“, ale nikoli pomocí nezvratných argumentů, nýbrž pomocí „verbálních manévrů“. Cf. [Rorty 1980, 49–50] Protože Rorty také — podobně jako Descartes — překračuje hranice, které se dlouho zdály být nepřekročitelné, často docházíme k tomu, že jeho různé formulace nejsou vyjádřením různých, vyvíjejících se názorů, ale projevem jeho urputné snahy učinit pro nás svoji vizi co nejpřijatelnější. V této snaze se dopouští mnohých úskoků a strategických kroků. Ty však nemůžeme nazvat lží či pokřivením skutečnosti nebo označit jiným dehonestujícím epitetem. Jedná se o manévry, které dělá každý, jenž se snaží opustit příliš známé, vyprahlé a nikam nevedoucí cesty a přitom potřebuje, abychom jej na jeho nové cestě následovali.

Avšak takové strategické tahy vystavují všechny, kteří se je pokouší zobecnit a vyčerpávajícím způsobem popsat, nebezpečí, že se utopí v nejasných (a mnohdy schválně rozostřovaných<sup>187</sup>) fasetách utopie. Další těžkostí bude čelit ten, kdo v oné utopii zahlédne střípky, které nás mohou vést na scesti, kdo se následně tyto střípky pokusí identifikovat a kritizovat je. Je totiž nesnadné chytnout dotyčného filozofa-básníka „za slovo“ a usvědčit jej ze lži. Nejde totiž o jednotlivá slova či inferenční průběh argumentů, ale o celé obrazy.

Abych co nejvíce odlišil své komentáře a případnou kritiku od Rortyho filozofické utopie, pokusím se v této kapitole utopii načrtnout a teprve v kapitole následující vystavím některé její části vlastním výhradám.

Následující text se budu snažit předestřít jako synchronní pohled a traktovat jej kolem několika pojmů, jež jsou pro Rortyho zásadní. Protože však v průběhu celé své filozofické kariéry Rorty tyto pojmy navzájem velmi důmyslně provázal, budu se muset na některé z nich odkázat před tím, než je přesně definuji, na jiné potom, co se již zdály být jednou provždy definované, a tak posunout jejich význam ještě dále.

---

187 Niže zjistíme, jak velkou roli hraje „rozostřování“ [„making fuzzy“] v Rortyho filozofii.

### 3.4.1 Síť přesvědčení, poznání a pravda

V textu *Ne-reduktivní fyzikalismus (Non-Reductive Physicalism)* [Rorty 1991a, 113–125] se Rorty pokouší shrnout dějiny pojmání vztahu mezi člověkem a světem (univerzem) pomocí tří schémat. První vyjadřuje pojetí běžné od antiky až po konec novověku. Jeho podstatou byla představa, že uvnitř každého člověka existuje pravé Já, které je obstoupeno falešným, přičemž pravé Já se snaží dosáhnout pravé, věčné (neměnné) Reality, jež je zakryta světem jevů. Nacházením pravého poznání a pravého přístupu k sobě (oba procesy probíhaly pomocí představy „očišťování“) člověk nakonec dosáhl jak skutečného Já, tak správné představy o světě. V novoplatonismu a v některých verzích křesťanského učení Já a Pravá skutečnost (Bůh) splývaly. Cf. [Rorty 1991a, 117–118]

Během osvícenství se toto schéma zkomplikovalo. Objevuje se proto schéma nové. Já je rozděleno do tří vrstev. Pravé Já zůstává, je to cosi, co *má přesvědčení a tužby*. Kolem něj je rozprostřeno střední Já, které obsahuje „nutné“, „strukturní“ přesvědčení, tedy přesvědčení, jež se nemohou změnit ve styku s vnějším světem. Naopak je to právě tato střední oblast, jež konstituuje naši představu světa. A konečně vnější Já, které je v bezprostředním styku s vnějším světem a ve kterém v důsledku tohoto střetu vznikají „nahodilá“, „empirická“ přesvědčení, jimiž na jedné straně vnější já reprezentuje svět a jež jsou na straně druhé „činěny pravdivými“ světem. Mezi světem a člověkem dochází ke kauzálním ovlivněním. Tento postkantánský model odpovídal situaci, kdy přírodní vědy převzaly funkci poznávání světa a vlastně i vnějšího já, avšak střední a pravé já stále ještě zůstávaly doménou filozofie. Protože jediné filozofie obecně mohla najít ten správný způsob, jak odhalit podmínky konstituce vnějšího světa pomocí identifikace „nutných“, „strukturních“ přesvědčení — tzn. pravd analytických *a posteriori* a syntetických *a priori* —, a protože jediné morální (praktická) filozofie mohla nějak ukotvit doménu pravého já. Cf. [Rorty 1991a, 118–121]

Problémy, které se objevily během následujících dvou set let, problémy, jež jsme sledovaly v předcházející kapitole a jejíž postanalytická řešení nám Rorty rekonstruoval ve svém *Zrcadle*, nakonec vedly k postupnému překopání celého schématu. Cf. [Rorty 1991a, 120–123] Ze vztahů 1) kauzálních, 2) reprezentativních, 3) vztahů činících pravdivými a 4) vztahů konstitučních zůstaly mezi světem a člověkem pouze vztahy kauzální. Svět na člověka působí a člověk působí na svět. Z mnohovrstevnatého já zůstalo lidské tělo, v němž paralelně existují dvě různé, navzájem se ovlivňující řady procesů a stavů — A) fyzikální (fyziologická, biologická, neurologická) a B) psychologická. *Ne-reduktivní fyzikalista* Davidson nás podle Rortyho naučil, že jedna řada událostí se nedá zcela převést do řady druhé a naopak. Jestliže z praktických důvodů převádíme mentální stavy na stavy neuronální, jedná se čistě o utilitární změnu na lingvistické rovině, nikoli na rovině ontologické. Proto nemůžeme nikdy říci, že naše přesvědčení nejsou nic než miliardy interakcí elektrických nábojů v neuronálních synapsích. Cf. [Rorty 1991a, 114–116]

Rorty upozorňuje, že díky takovému schématu došlo k výrazným posunům v pojetí lidského poznání. To, že můžeme říkat „Necítím, se dobře“ či „Obloha je dnes modrá“, není nikterak tajemné, stejně tak můžeme říci „Teplota mi stoupla nad 38°C“ nebo se bavit o vlnových délkách světla. Schopnost o něčem vypovídat není věcí „přítomnosti vědomí“ v lidském těle, ale otázkou schopnosti

naučit se jazyku. Cf. [Rorty 1991a, 121] Vymizení vědomí je vlastně vymizení představy onoho magického „vnitřního oka“ (jež Rorty dekonstruoval na většině stran svého *Zrcadla*) a tento posun nijak neublíží pojetí „já“. „*Já*“ *zde existuje, avšak ne jako něco, co má přesvědčení a tužby, nýbrž jako něco, co je přesvědčeními a tužbami*. Podle Rortyho přesvědčení nahradili nereduktivní fyzikalisté tradiční pokušení modelovat myšlení na podkladě nazírání [on vision] obrazem sítě přesvědčení a tužeb, jež jsou neustále v procesu přepřádání. Cf. [Rorty 1991a, 123]

Kdybychom chtěli co nejlépe charakterizovat tuto síť, bylo by dobré ocitovat prvních pět stran z jedné Rortyho z nejlepších esejí *Zkoumání jako rekontextualizace: Antidualistické pojetí interpretace (Inquiry as Recontextualization: An Anti-Dualist Account of Interpretation)*<sup>188</sup>. To je však nevhodné, proto se pokusím některé pasáže co nejvěrněji parafrázovat.

Na počátku eseje nás Rorty vyzývá, abychom si představili lidské mysl jako síť přesvědčení a tužeb, neptali se odkud přichází, zapoměli na pochybnou styčnou plochu nazývanou „vjemová zkušenost“ a prostě předpokládali, že se objevují nová a nová přesvědčení<sup>189</sup>, z nichž některá s těmi ostatními kolidují. (Rorty se touto sérií vedlejších vět předmětných snaží otupit naši tradiční představu, v níž proti sobě stojí člověk a předměty světa. Za okamžik uvidíme, proč je to důležité.) Těchto kolizí se zbavujeme buď tím, že odkládáme stará přesvědčení, nebo tím, že děláme takové revize starých, až do nich nová zapadnou, anebo k určité oblasti sítě přesvědčení přestaneme zaujímat postoje. O člověku Rorty mluví jako o „mechanismu“ přepřádání, aby zdůraznil, že uvnitř člověka není žádné centrum, žádné pravé Já. Lidská já jsou pouze touto sítí. Cf. [Rorty 1991a, 93]

V procesu objevování nových přesvědčení a přepřádání sítě se pohybujeme v deweyovské řadě s krajními body *návyk – zkoumání*. Objevují se nová přesvědčení, která tak snadno zapadají do naší dosavadní sítě, že na ně reagujeme navyklým způsobem<sup>190</sup>, jiné jsou tak zarážející, že jsme nuceni se pustit do zkoumání (jež může skončit nečekanými důsledky, které odstartují např. vědeckou revoluci), což není nic jiného než nové a nové převrácení, přepřádání sítě. Proces přepřádání může nabrat dvou odlišných podob:

- a) můžeme zaujmout nové postoje ke starým větám;
- b) můžeme zaujmout postoje k novým kandidátům na pravdivostní ohodnocení, k větám, které předtím neexistovaly či jsme k nim nezaujímalí žádný postoj;

V obou případech dochází k „rekontextualizaci“ – a to buď poskytnutím nového kontextu tím, že přeskládáme dřívější přesvědčení, anebo vytvořením zcela nového kontextu. V případě a) rekontextualizaci můžeme nazvat *odvozováním*, neboť odvozujeme nový kontext, nová přesvědčení, ze starých vět – logický prostor, v němž se pohybujeme, je již fixován. V případě b) překračujeme starý logický prostor pomocí *imaginace*. Cf. [Rorty 1991a, 94]

Právě načrtnuté pojetí já (jak ještě později uvidíme podrobněji) má vliv nejen na pojetí pravdy, ale na celé poznání a pojetí vědy. Je zřejmé, že přepřádání, které můžeme nazvat imaginací, překračuje logický prostor předešlých poznatků.

---

188 Je skvělé, že právě tuto esej Peregrin vybral a přeložil do své antologie *Obrat k jazyku: Druhé kolo*. (Viz [Rorty 1998, 149 – 171]).

189 Rorty hned na úvodní straně převádí tužby (a vlastně i jiné pocity) na přesvědčení (viz [Rorty 1991, 93]), proto se i já budu nadále zmiňovat jen o přesvědčeních.

190 Přesvědčení je zde pragmaticky pojato, proto být přesvědčen o něčem znamená nejen mít nějaký postoj k určitým větám, ale zároveň být připraven jednat, reagovat určitým způsobem.

A to nejen v tom, jaká nová pravidla odvozování musíme přijmout, ale také v tom, jaké objekty tento prostor konstruuje. To znamená: jaké „objekty budeme poznávat“.

Taková představa — „nás osvícené postkuhnovské intelektuály“ [Rorty 1991a, 96] — odvádí od realismu. Pro realismus není cílem poznání pouze dosažení stability uvnitř sítě, ale nalezení přirozenosti toho, co leží mimo síť našich přesvědčení. Tomu se postanalytičtí pragmatisté vzdělili, protože jsou přesvědčeni, že zde není žádný vnitřně privilegovaný kontext, na základě, kterého bychom mohli bezrozporně poznat onu „přirozenost“. Realisté naopak věří, že se k takovému kontextu můžeme dopracovat. Pragmatici mají za to, že „[p]řesvědčení nereprezentuje to, co přesvědčením není“. [Rorty 1991a, 97]<sup>191</sup> Samozřejmě, že existuje vypovídání *o něčem*, ale toto vypovídání nemá charakter reprezentace či korespondence, protože všechny objekty zkoumání, poznání, rozhovoru jsou konstruovány, jsou již kontextualizovány sítí přesvědčení. [Rorty 1991a, 97] (Všimněme si obrovské a jistě ne náhodné paralely mezi Deweyem a Rortym.)

Rorty dále rozehrává fiktivní rozhovor mezi esencialistou, který v průběhu debaty přijme označení realista, (tedy mezi člověkem, jenž věří, že věci, o nichž hovoříme, mají své vnitřní vlastnosti — esenci — a my se jich během procesu poznání chápeme) a antiesencialistkou<sup>192</sup>. Tato debata elegantním a přesným způsobem shrnuje kostru veškerých podobných dialogů. Ke konci této pře antiesencialistka, poté co je obviněna nejprve z jazykového idealismu, poté z transcendentálního idealismu, kontruje, že nedokáže najít, žádné použití pro rozdílné pojetí „věcí, jaké jsou samy o sobě“ a pojetí „věcí, jaké jsou pro nás“. Existují zde totiž pouze vztahy odůvodnění mezi přesvědčeními a kauzální vztahy mezi tím, co nás nějak ovlivňuje, a našimi přesvědčeními. Vztah reprezentace je naprosto zbytečný. Nic nepřidává a nic nevysvětluje, je to „páté kolo u vozu“. Na to realista odpovídá: Jestliže se antiesencialistka vzdává *reprezentovaných* objektů, měla by se vzdát objektů úplně a přiznat, že celé její pojetí poznání se smrskává na rekontextualizaci jejích vlastních přesvědčení. Zde Rorty fiktivní spor zakončuje a radí antiesencialistce, aby obětovala objekty [accepting this gambit] v zájmu koherentního pojetí člověka, poznání a pravdy. Cf. [Rorty 1991a, 101]

Z toho dále vyplývá, že je nutné „rekontextualizovat“ také naše pojetí poznání. Podstata poznání poměřeného tímto novým kontextem je nejlépe uchopitelná, když jej budeme nazírat jako interpretaci, protože není vlastně ničím jiným než věčnou interpretací starých a nových přesvědčení. Cf. [Rorty 1991a, 102] Jestliže jsou veškeré objekty našeho poznání skutečně jen rekontextualizované, přepřadené přesvědčení, pak zde neexistuje diltheyovský rozdíl mezi procedurami fyziků a procedurami sociologů. Cf. [Rorty 1991a, 102]

K tomu se ještě vrátíme později. Nyní bychom se měli podívat, co takovýto pohled na já jako síť přesvědčení a tužeb a poznání jako interpretaci či rekontextualizaci učinil s klasickým pojetím pravdy.

---

191 "...Beliefs don't represent non-beliefs..."

192 Téměř výhradně již od poloviny osmdesátých let užívá Rorty pro své kladné hrdiny femininního zájmena třetí osoby. Činí to s takovou důsledností, že si vysloužil od N. Fraserové políček, když na jeho adresu prohlásila, že používání femininního zájmena ještě z nikoho zastávce feministického postoje neučinilo.

V části nazvané *Intermezzo nad davidsonovskou filozofií* (3.3.7) jsem se snažil rambergovsky urovnat spor mezi Davidsonem a Rortym, který se rozhořel kolem pojmu „pravda“ (potažmo kolem predikátu „být pravdivý“). Pokoušel jsem se ukázat, proč na jedné straně přijmout Davidsonovo tvrzení, že potřebujeme teorii pravdy, a proč na straně druhé přijmout Rortyho vášnivé přesvědčení, že pravda je pouze lingvistickou záležitostí a že jestliže se pravdu snažíme umístit mimo jazyk, pak se vracíme k problémům reprezentantismu a korespondence. *Že pravda je tedy záležitostí pouze jazyka.*

Rorty však v mnoha svých eseích přistupuje na běžný úzus a mluví o pravdě mimo oblast jazyka, mluví o pravdě v oblasti praxe. Pokud takto skutečně chceme o pravdě uvažovat, soudí Rorty, je potřeba pravdu pojmut zcela jinak, je potřeba připustit, že nemá žádnou „epistemickou hodnotu“. Přičemž slovem „epistemická“ je zde míněna taková vlastnost pravdivého tvrzení, již se toto pravdivé tvrzení „dotýká“ skutečnosti takové, jaká je.

Rorty v textu *Pragmatismus, Davidson a pravda (Pragmatism, Davidson, and Truth)* tvrdí, že nám Davidson umožnil uvažovat o pravdě nezávisle na obraze, který on nazýval „dualismus schématu a obsahu“ a Dewey „dualismus Subjektu a Objektu“. Jak Davidson, tak Dewey kritizovali přesvědčení, že pravda je vztahem mezi přesvědčením a ne-přesvědčením (tzn. částí světa). Na základě toho Rorty vymezuje tři významy slova „pravda“, které jsou poté, co jsme odložili výše zmíněný dualismus, přijatelné. Pravda jako:

1. *potvrzující, schvalující [endorsing] termín*, který funguje jako „poplácání po ramenech“ druhému, jestliže souhlasíme s tím, co říká, a doprovázíme to slovy: „Máš pravdu.“
2. *varovný termín*, který znamená něco jako: „Toto přesvědčení pokládáš za perfektně odůvodněné, ale nemusí to být pravda!“ Jedná se o varovné použití slova „pravda“ (založené na časté zkušenosti s lidskou omylností), které nás má upomenout na skutečnost, že odůvodňujeme naše přesvědčení za pomoci vztahu k přesvědčením ostatním, přičemž se některá z nich mohou ukázat být nesprávná a tudíž devalvovat přesvědčení, o něž jde.
3. *význam, který termín (tzn. pravdu) nevymezuje [disquotational]<sup>193</sup>* se pohybuje v metalingvistické oblasti, kdy nám metajazyk říká, jaké objekty a v jakých vztazích musí obsahovat výraz objektového jazyka, abychom ho mohli považovat za pravdivý. Cf. [Rorty 1991a, 128]

Ani jeden z těchto významů se neopírá o vztah mezi tvrzením a částí reality. Třetí význam je podle Davidsona, jak jsme výše viděli, jediným přijatelným způsobem, jímž slovo pravda můžeme „definovat“. Tato „definice“ však pravdu uzavírá v jazyce. Druhý význam se dostává mimo jazyk. Je jakýmsi zvednutým varovným prstem, který říká: „To, že je něco dobře odůvodněno, neznamená, že se později nemůže ukázat být nesprávnou představou“. První význam vypovídá o určité praxi, kdy já a někdo další sdílíme nějaký názor. Je zřejmé, že pro Rortyho, je predikát „být pravdivý“ spíše pomocným nástrojem v naší adaptaci na prostředí než termínem, který má jasně vymežitelný smysl. Už v *Důsledcích...* (přesněji v Rortyho *Úvodu: Pragmatismus a filozofie /Introduction: Pragmatism and*

---

193 „Disquotational“ bychom mohli také přeložit na základě nepravé genealogie významu jako „termín dvojího zmínění“, čímž bychom se mohli snažit upozornit na charakter a funkci pravdivého splňování v Davidsonově úpravě Tarského Konvence T: „S“ je pravdivá tehdy a jen tehdy, když je pravdivá p, přičemž p – pokud jsou pravdivostní podmínky stejné (jak to vyžaduje Davidsonova úprava původního Tarského pojetí, ve kterém šlo pouze o materiální implikaci) – jen znovu opakuje (někdy jiným způsobem) to, co je řečeno v S.

*Philosophy*) o pravdě píše: Pro pragmatiky je pravda názvem vlastnosti, kterou sdílí všechna pravdivá tvrzení, ovšem pragmatikové pochybují, že o tomto jejich obecném rysu lze říct něco určitého či podstatného. Cf. [Rorty 1982, xiii] Proto často říká, že skutečně využitelným pojmem v procesu poznání, v jeho přesahu od tvrzení k nějakému praktickému činu, je pouze pojem *odůvodnění* (cf. např. [Rorty 1999, 35]), kterému chce přisoudit stejné místo, jaké v religiozní a posléze ve filozofické kultuře hrálo slovo pravda.

Na to, jak se tento hrozen rekontextualizovaných pojmů projevil v pojetí filozofie samotné, se podíváme v následující části.

### 3.4.2 *Filozofie, pragmatismus a politika*

Již jsme parafrázovali Rortyho přesvědčení, které vyjádřil na konci *Zrcadla*, že úkol filozofie v postfilozofické, literární kultuře by měl spočívat v transformaci diskurzů, v překládání „nesouměřitelných“ slovníků do jejich „souměřitelné“ podoby, v prodlužování lidské konverzace. Filozofie by se měla stát „povznášející [edyfying] filozofií“, jejíž hlavní součástí je hermeneutická aktivita. Cf. [Rorty 1980, 365–379] Tato vágní, nejasná hesla zdánlivě vyhlašující program se postupně konkretizovala. Rorty filozofii pragmatizoval. Ovšem způsobem, jenž by mnozí strážci racionality s despektem nazvali „postmoderní“.

Již v *Důsledcích...* se Rorty v několika esejích odkazuje k dílu Jacquesa Derridy. Snaží se postihnout jeho hodnotu, doporučuje, abychom z Derridy nedělali tradičního filozofa tím, že vezmeme příliš vážně jeho pojmy, že na příklad z pojmu „stopa“ učiníme pojem metafyzický. [Rorty 1982, 99–103] Ve všech svých následujících knihách se k tématu „Derrida“ vrací. V textu *Filozofie jako druh psaní: Esej o Derridovi (Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida) (1978)* píše, že jedním ze způsobů, jak se vymknout kantovským pokusů vytvořit „obecnou teorii“ vztahu mezi reprezentacemi a jejich objekty, je přístup Derridy. Podle Rortyho nám může Derrida říci málo o jazyce, ale mnohé o filozofii. Snaží se totiž svým filozofováním ukázat, že bychom měli filozofii činit více „nečistou“, „více neprofesionální, zábavnou, aluzivní, sexuální a především více psavou“. Cf. [Rorty 1982, 93]

V předcházející kapitole jsem se pokoušel dokumentovat, že Rorty je filozofem vážným. Jeho „lehké“ výroky jsou vykoupeny seriózními důvody. Co je tedy v pozadí za tímto „radikálním“ pohledem? Malachowski se ve své rortyovské monografii domnívá, že to vše je motivováno vážnou obavou. Podle něj má Rorty za to, že bez zřejmé, odlišné techniky či bez odlišného problému by nebylo možné odlišit filozofii od ostatních disciplín, že filozofie musí být schopna zaujmout srdce a imaginaci těch, kteří se účastní na vzkvétajícím „tržišti“ myšlenek. A to, co je na tomto tržišti potřebné především, jsou nové myšlenky. Cf. [Malachowski 2002a, 85] Nepodezírám Malachowského z neporozumění Rortyho motivacím, přesto jeho důraz na obavu zde může být zavádějící. U Rortyho, jak ještě níže uvidíme, se nejedná o obavu, že by filozofie byla zbavena svého odvěkého práva zasahovat do lidských událostí, ale o obavu, aby se



filozofie nepokoušela opanovat prostor konverzace, svobodné výměny názorů, který samotnou filozofii předchází a dává jí smysl.

Co má na mysli Derrida, když se snaží produkovat „psanou filozofii“? Vedle potěšení z textu se s laskavou ironií snaží ukázat, že čtení či psaní jsou svébytné činnosti. V *Gramatologii* (viz [Derrida 1998]) se hravým způsobem odkazuje na texty velikánů evropského myšlení – Rousseaua, Hegela, Heideggera, Levi-Strausse –, a během jejich interpretace dokládá, že čím více rozvíjejí a „zpřesňují“ to, o čem se snaží vypovídat, tím méně se odkazují k něčemu, co je fakticky mimo jejich texty. Dokládá, že je nebezpečné za texty hledat „pravdu světa“, protože jazyk se nemůže dostat za slova, nemůže sám ze sebe vyskočit a poukázat k nějaké konkrétní na jazyce nezávislé realitě. V jedné z nejznámějších pasáží věnované Rousseauovým textům, píše, že čtení „nemůže legitimně překračovat text k něčemu inému, ako je on“, neboť „*nič nejestvuje mimo textu...*“ Cf. [Derrida 1998, 167] Pokud se do této Derridovy knihy začteme pozorněji, pak snadno zjistíme, že jak Rorty, tak i on mají společné východisko. Jazyk (slovník v Rortyho žargónu, text Derridově) — ať už jazyk našeho poznání, či jazyk biografie anebo jazyk naší běžné komunikace — neodhaluje skutečný, našimi představami neovlivněný svět.

Jaký je však vztah mezi textem a realitou? Proč bychom se za takové situace vůbec měli zabývat texty, když se potřebujeme dopídit toho, jak se máme adaptovat, vyrovnat se se světem? Malachowski má patrně správně za to, že čtení (a vlastně i psaní) textů je více než pouhým studiem, že je to aplikování textů. Texty nám pomáhají zvládat určitou situaci. Nejde totiž o nalezení vnitřních významů textu, ale o to, aby nás text posunul ke vnějšímu praktickému využití. Čtení mění kontext, do kterého zařazujeme situace a věci našeho každodenního života. Cf. [Malachowski 2002a, 95] Jestliže však někdo namítne, že taková „psaná“ filozofie ztrácí oporu ve vnějším světě, že cosi skutečnosti cizího — „nezávazné texty“ — nám nemůže poskytnout kontext, který by skutečnost odhalil takovou, jaká je, pak dotýčný zapomíná na situaci člověka, již jsme se v předcházející kapitole a předcházejících částech snažili naznačit. *Člověk poznává jen skrze své popisy* – tzn. skrze elaboráty, věty, texty. „Vše, co víme o tomto tvrdém, solidním stole... je to, že některé věty o něm jsou pravdivé.“ Viz [Rorty 1999, 55]<sup>194</sup> A zároveň však nemáme žádné nezávislé pozadí, na základě kterého bychom mohli pravdivé věty bezchybně odlišit od nepravdivých:

„... Říct, že X je *skutečně* modré, i když vypadá z jistého úhlu a pod jistým světlem žlutě, znamená říct, že věta ‚X je modré‘ je více užitečná — to znamená, že může být použita častěji — než věta ‚X je žluté‘...“ [Rorty 1999, 51]<sup>195</sup>

Taková rozostřenost mezi pravdivým a nepravdivým (jíž v podstatě čelí stejně tak pragmatik, jako realista) nás následně vede k tomu, že by se za podstatných změn v kontextu, na základě kterého určujeme pravdivost či nepravdivost vět, některé „pravdy“ mohly stát velmi pochybnými. Na příklad Klausovo volání po záchraně homogenity a čistoty naší společnosti vypadá na první pohled po sérii teroristických útoků na americká a evropská města jako seriózní názor, který vychází z pravdivě nahlédnuté „skutečnosti“ (přičemž je také v souladu s českou

194 "... All that we know about this hard, substantial table... is that certain sentences are true of it..."

195 "... To say that X is *really* blue even though it appears yellow from a certain angle and under a certain light, is to say that sentence 'X is blue' is more useful — that is, can be employed more frequently — than the sentence 'X is yellow'..."

tradicí, která nás učí hledět s despektem na vše cizí a jiné a jejíž jedním z mnoha projevů byly „pracovní“ tábory pro „nepřizpůsobivé“), ovšem při četbě sociologických, ekonomických, demografických, politologických článků, stejně jako při čtení románů velmi snadno dojdeme k rekontextualizaci pozadí, na základě které nám přijdou jeho slova zápečnická a neodpovědně vycházející z naivních, fašizujících ideálů některých skupin 1. republiky.

Pro Rortyho znamenají Derridovy texty nejen příležitost k intelektuálnímu užívání si textu, ale především nalezení metody, jak odůvodnit změnu v pojetí filozofie. Rortyho čtení Derridy je uplatněním textů v praxi. Jestliže filozofie nemůže říci o skutečnosti více než ostatní vědecké disciplíny a běžné poznatky každodenního života – sociologie, antropologie, biologie, historie, fyzika či např. lidová psychologie –, pak její role musí spočívat v něčem jiném, než v zajišťování základů pro jakékoli poznání.

V příznačně nazvaném textu *Přednost demokracie před filozofií* *The (Priority of Democracy to Philosophy)* (1988) říká, že tak jako bylo v osvícenství uvnitř širokého, veřejného diskurzu opuštěno mnoho teologických otázek (např. problémy Trojice, transsubstanciací atd.) má být dnes, díky analýzám a na základě nich vystavěné terapii, opuštěno mnoho otázek, doposud mylně považovaných za centrální. Např.: Co je to přirozenost člověka? Co je to autonomie Já? Čím je založeno morální chování? Jak definovat pojem „pravda“? Atd. atd. Cf. [Rorty 1990, 283]. V *Trockém a divokých orchidejích* (*Trotsky and the Wild Orchids*) (1993) Rorty popisuje, jak se složitě dopracovával k přesvědčení, že nelze zakomponovat skutečnost a spravedlnost do jedné vyčerpávající vize a že právě slídění po takové vizi zavedlo Platóna (a potažmo i nás) na scestí. Filozofie nemůže nabídnout takovou vizi. Cf. [Rorty 1999, 9 – 14]

Filozofie může být dobrým sluhou, ale nikoli dobrým pánem. Cf. [Rorty 1999, 232] Abychom např. pochopili dynamiku vývoje konkrétní lidské společnosti, nepotřebujeme, aby nám filozofie k takové činnosti kladla všeobecné základy. To, co politika potřebuje k tomu, aby mohla kvalifikovaně rozhodovat, není filozofická antropologie, ale konkrétní antropologické, sociologické, historické atd. výzkumy a popisy. Cf. [Rorty 1990, 284] Politika nevyžaduje od filozofie založení, politický prostor je prostorem lidské komunikace, která filozofii předchází. Politika je pro nás stěžejní oblastí, v níž se utváří ten nejzákladnější rámec, ve kterém se odehrávají naše životy. Filozofie by proto neměla stavět konverzaci překážky v podobě neřešitelných pseudoproblémů, ale měla by se stát součástí toho, co „děláme, když jsme o samotě“ (cf. [Rorty 1998b, 60], součástí toho, co nemá významný podíl na veřejném životě. Měla by se odsunout do soukromé sféry, jako se tam během osvícenství odsunulo náboženství. Cf. [Rorty 1990, 286]

Na jiném místě se však dočteme, že funkcí filozofie by mělo být "vyčistit cestu pro proroky a básníky, aby byl intelektuální život jednodušší a bezpečnější pro ty, kteří mají vize nových komunit..." [Rorty 1998, 214–215]<sup>196</sup> Z tohoto rozporu vysvítá, že ve veřejné sféře je pro filozofii přece jen nějaký úkol vymezen. Existuje filozofie, která nemusí být odstrčena do přítmi soukromého, ovšem je to jen taková filozofie, která se chopí povinnosti transformovat se tak, aby se vyrovnala politické naději. Cf. [Rorty 1999, 229] Takovou filozofií je pro Rortyho filozofie pragmatická. (Cf. např. [Rorty 1991b, 17–19])

---

196 "...Philosophy's function is rather to clear the road for prophets and poets, to make intellectual life a bit simpler and safer for those who have visions of new communities..."

Ta se již od času svého vzniku, především však díky dílu Deweyho, výrazně orientovala na podporu liberálně demokratického zřízení (toho správného druhu politiky) jako toho, co filozofii předchází. Filozofie je služka. Rorty na mnoha místech spojuje filozofii pragmatismu s postavou Deweye (a tím v mnoha záležitostech relevanci pragmatismu zužuje) a pragmatiky definuje jako „deweyovské sociální demokraty“, kteří mohou přispět společnosti stejně jako „básníci, dramatici, ekonomové a inženýři“. Ti všichni pomáhají postrkovat určité projekty kupředu a varovat před nebezpečími, které na společnost číhají. „Deweyovští sociální demokraté“ si jsou vědomi, že jejich zřízení v sobě již obsahuje mechanismus, jak činit zřejmým utrpení a nespravedlnost, a proto si jsou jisti, že společnost nepotřebuje žádnou „radikální kritiku“. To je důvod, proč nenahlízejí filozofa jako toho, kdo má zviditelňovat falešné a zkažené základy své společnosti, ale jako toho, kdo staví proti sobě její dobra a zla. Cf. [Rorty 1991b, 24–25]

Je zřejmé, že Rorty si z mnoha a mnoha stavebního materiálu, ze kterého byl pragmatismus ukut, pečlivě vybírá, a proto mnozí autoři mluví o rortyovském pragmatismu. Jeho pragmatismus také stojí na straně klasického pragmatismu v boji proti esencialismu. Ovšem kontury tohoto boje nejsou určeny zkušeností, ale jazykem, jsou určeny ústupem postanalytických filozofů do jazyka. (Cf. např. [Rorty 1999, 24–25, 95].) Tento fakt ještě více vyostřuje základní předpoklad pragmatismu, že v lidském poznání neexistují žádná jiná omezení, která by nebyla dána spolunažíváním mezi lidmi, a to v tom smyslu, že spolunažívání Rorty zužuje pouze na lidskou konverzaci. Cf. [Rorty 1982, 164] Aktuální či pouze předpokládaný nesouhlas našich bližních či členů rozhodující skupiny nás nutí revidovat své poznatky. Nikoli jednotná „vědecká metoda“, ale komunikace je tím, co zakládá všechny disciplíny. Cf. [Rorty 1991a, 53–55] Pragmatikové, se podle Rortyho snažili odjakživa prolomit přesvědčení, že existují rozdíly mezi filozofií, vědou a politikou. Věda, filozofie a politika jsou především způsoby řešení problémů. Cf. [Rorty 1999, xx–xxi]

Již na začátku 80. let 20. století můžeme v Rortyho textech vyčíst důraz na důležitost naděje (viz např. [Rorty 1982, 203–208]), ovšem od začátku 90. let se naděje stává téměř ústředním tématem. Skrze optiku naděje Rorty charakterizuje pragmatismus. Ten podle něho totiž jako první nahradil nutkání odkazovat se k neměnné realitě střízlivým odkazováním se k možné lepší budoucnosti. Cf. [Rorty 1999, 27] Z toho také vyplývá nový úkol filozofie: usnadnit příchod uspokojivější budoucnosti. Cf. [Rorty 1999, 35] Proto je pro Rortyho pragmatismus mimo jiné také vizionářstvím. Cf. [Rorty 1999, 99–100]

Odhalení lepších možností, odhalení doposud skrytých případů lidského utrpení a ponížení, které mají být odstraněny, nalezení nových kontextů pro vize lepší budoucnosti – to je přesně to, v čem může filozofii pomoci Derridou prosazovaná „psavá forma“. Přesto mezi „psavou“ filozofií a pragmatismus nemůžeme klást rovnítko. Pragmatická filozofie musí v Rortyho pohledu napomáhat komunitě k jejímu zlepšení, k odstraňování utrpení, vynalezení lépe fungujících institucí, což ve svém erbu „psavá“ filozofie *a priori* nemusí mít. Proto Rorty mnohokrát zdůrazňuje nutnost jakoukoli činnost (tedy i filozofii) prozkoumat a oddělit od sebe její společensky prospěšné části od těch neprospěšných, a ty neprospěšné uzavřít v *soukromé sféře*.

O přesnější odlišení *veřejného* a *soukromého* se pokusíme později. V následující pasáži se ještě jednou vrátíme k poznání a pomocí poznámek o něm se pokusíme definovat pro Rortyho důležitý termín „etnocentrismus“.

### 3.4.3 Normy poznání, solidarita a etnocentrismus

V části ztotožňující poznání s interpretací nových přesvědčení na podkladě přesvědčení starých a s procesem rekontextualizace této sítě (3.4.1) jsme byli svědky, jak Rorty zaútočil nejen na status filozofie (3.4.2), ale i na status věd. To je součást postosvícenského obrazoborectví, které je dáváno do vztahu s romantickou vzpourou proti osvícenskému upřednostňování přírodních věd. Rorty dokonce říká, že pragmatismus je prodloužením této idoly bořící snahy romantismu. Cf. [Rorty 1991b, 18] Romantismus, jak záhy ještě poznáme se alespoň pro konec osmdesátých a začátek devadesátých let stane Rortyho důležitou rekvizitou.

Toto obrazoborectví však i zde má svoje silné argumentační zázemí. I ono je živeno Rortyho interpretací davidsonovského popření rozdílu mezi obsahem a schématem. Pravda, Dobro, Spravedlnost atd. neexistují jako na kontextu a na lidských představách nezávislé entity, s nimiž naše tvrzení, skutek či jednání musíme porovnat, abychom mohli tvrdit, že tvrzení je pravdivé, skutek dobrý a jednání spravedlivé. Neexistuje nic, k čemu bychom se mohli odkazovat a co zároveň stojí mimo hranice, které nám stanovuje současná podoba konverzace.

V esejích 1. části *Objektivita, relativismu a pravdy (Objectivity, Relativism, and Truth)* Rorty jiným způsobem opakuje mnohé z toho, co se již snažil ukázat a pro co již argumentoval v *Zrcadle*. Snaží se učinit *naraci přijatelnější*<sup>197</sup> své pojetí vývoje lidského myšlení od osvícenství. Ukazuje, jak se v osvícenství staly pojmy „Příroda“, „Pravda“, „Dobro“, „Krása“, „Spravedlnost“, „Svoboda“ surogáty supranaturalistického pojetí Boha. Stejně jako dříve Bůh, než byla jeho věčnost a identita zpochybněna narůstající zkušeností a vědomím rozdílných etnických standardů, i ony byly věčné, neměnné a univerzální, než byla „standardnost“ naší racionality zpochybněna podobnými etnickými či historickými srovnáními. Cf. [Rorty 1991a, 21–22]

Dědici této osvícenské úcty k neměnným entitám jsou realisté, kteří věří, že lze jak pro vesmírná tělesa, tak pro univerzálně stejnou lidskou přirozenost najít nějaké obecné, na kultuře nezávislé charakteristiky. Realisté jsou následovníci tradice, která své poznání chce utvářet na základě dodnes těžko definovatelné „objektivity“. Jejich protihráči — v dějinách okcidentálního myšlení marginalizovaní — jsou ti, kteří naopak vztahují veškeré poznání k normám společenství, uvnitř kterého poznání vzniká. Nahrazují objektivitu solidaritou. Cf. [Rorty 1991a, 21–22] (Přesnější by bylo říci: ti, kteří „objektivní“

---

197 To je velmi důležité sousloví, protože Rorty si je dobře vědom, že argumentace je možná jen v logicky uzavřeném prostoru. Protože však on překračuje obzor obecně přijímaného realismu, který podle něho naivně věří, že je schopen odhalit „vnitřní“ rysy a vlastnosti věcí vnějšího světa, které jsou nezávislé na našich přesvědčeních, tak jeho pojetí také překračuje zakládající mýtus realismu a s tím i jeho logiku, která se od něj odvíjí. Naprosto konzistentně si uvědomuje, že se z těchto důvodů nelze spolehnout na klasickou argumentaci, spíše musí vyprávět příběhy, jimiž nové pojetí, nový mýtus (tak by to samozřejmě Rorty nevyjádřil) učiní přijatelnějším. (viz [Rorty 1989, 44])

konstruují ve vztahu k solidaritě.) Rorty ztotožňuje pragmatiky právě s touto druhou skupinou.

Výše jsme již ukázali (3.3.5), že snaha budovat poznání o člověku a společnosti na stejných „objektivistických“ principech jako poznání o fyzikálních tělesech není chybné proto, že přírodní vědy jsou více exaktní než vědy sociální (humanitní), nýbrž proto, že ani vědy zabývající se „tvrdými“ „fakty“, ani vědy zabývajícími se „fakty“ „měkkými“ nejsou osvobozeny od podstatných omezení lidského poznání. Tato omezení činí „objektivitu“ zbytečným a matoucím pojmem. Na neobhajtelnost východisek vědy (které jsou dodnes – podobně jako v dobách osvícenství – odvíjena z úspěchu přírodních věd a které pevně prosazuje moderní scientismus) upozorňuje Rorty také v eseji *Je přírodní věda přirozená? (Is Natural Science a Natural Kind?)* (1988). [Rorty 1991a, 46–62]

Jestliže si název eseje mírně parafrázujeme, pak jednoduše vyjádříme Rortyho intenci: Poznává přírodní (či humanitní) věda přirozenosti věcí okolního světa? Dotýká se „vnitřních vlastností“ věcí? V centrální pasáži této eseje ([Rorty 1991a, 52–57]) Rorty ukazuje, že **aby vědci mohli smysluplně tvrdit**: „ano, my pronikáme k ‚vnitřním podstatám‘ věcí, nejedná se tedy pouze o naše výhodné popisy, naše přesvědčení“, **pak by se nesměli odkazovat na úspěšnost svého počínání**. Úspěšnost či neúspěšnost je konstruována uvnitř vědeckých teorií, a není proto arbitrem pro rozhodnutí této otázky. Je to zcela stejné jako bychom se ptali: „Proč dokážeme tak dobře předpovídat zatmění?“ a odpovídali si: „Protože Ptolemaiův *Almagest* je přesnou reprezentací nebe.“ Nebo: „Proč je islám tak zjevně úspěšný?“ A odpovídali si: „Protože je to vůle Alláha!“ Aby se vědci dostali z tohoto důkazu kruhem museli by předložit jasnou představu, „jak se vědecký výzkum vztahuje k realitě“. Cf. [Rorty 1991a, 54]

Takový pokus je podle Rortyho vystaven stejné davidsonovské kritice, jako vše, co má co dočinění s realismem a s pravdou jako korespondencí mezi tvrzením (v tomto případě vědeckým) a výsekem reality: Abychom mohli specifikovat tento vztah jako korespondenci, museli bychom vystoupit z úrovně našeho současného poznání a nahlédnout svět nezávisle na našich dosavadních popisech. Cf. [Rorty 1991a, 55] To je však chimerické počínání (viz předešlé části 3.3.5 a 3.3.7).

Rorty nám na základě této davidsonovské kritiky doporučuje chápat vědu nikoli jako lidskou aktivitu, která díky racionálním a racionálně uplatňovaným metodám dokáže odhalit „objektivní (vnitřní) rysy“ reality, ale jako proces neustálé rekontextualizace našich přesvědčení. Přesvědčení nemohou nikdy opustit sociálně sdílený prostor naší komunikace a dotknout se „objektivních rysů“ reality. A pokud takové rysy přece jen odhalují, nedokážou nikdy stanovit jasné kritérium, na základě něhož bychom mohli rozlišit taková úspěšná přesvědčení od těch, která úspěšná nejsou. Konečným arbitrem úspěšnosti je vždy pouze to, co je konstruováno jako úspěch uvnitř určité teorie, určité rozhodující skupiny lidí (odborníků), uvnitř určité ontologie, uvnitř určité kultury, uvnitř určitého *ethnos*.

Tato vázanost kritérií úspěšnosti na teorii, z níž se při zkoumání vychází, se nejlépe odhaluje v porovnání s odlišnými kulturami. Poznání není ničím jiným než připsáváním jistého významu věcem, o nichž mluvíme či uvažujeme. Pokud bychom vědu chápali jako proces odhalující „objektivní rysy“, pak naším zájmem je připsat oněm vědám poznávaným věcem „standardní (neměnný) význam“. Ten význam, který přesně vyjadřuje „vnitřní rysy“ věcí. Tomáš Marvan správně

upozorňuje, že „to byl právě nesoulad s pojetím významů jako fixních jednotek, který přivedl W. V. Quina k jeho experimentu ‚radikálního překladu‘ (a k odhalení jeho neurčitosti) a Davidsona k pozoruhodnému projektu ‚radikální interpretace‘“. [Marvan, 593]

Co bezpochyby inspirovalo oba Rortyho předchůdce je právě skutečnost, že jak radikální překladatel, tak radikální interpret se často může dostat do problematické situace. Za okolností, které ztěžují překlad (interpretaci), před překladatelem (interpretem) může vyvstat otázka, zda může přisoudit význam, který je „standardní“ uvnitř jeho vlastní ontologie, slovu, které v hovoru s ním užívá domorodec (či člen vlastní konverzační skupiny – v Davidsonově případě) a které se zpočátku zdálo být přeložitelné slovem nesoucí onen zmíněný „standardní“ význam, které se však tomuto překladu náhle brání. Může narazit na otázku, zda má své rozpaky rozhodnout tak, že nesprávně rozumí tomu, co se snaží domorodec říci (či v případě Davidsonovy interpretace: tak, že partner v konverzaci neuvžívá slova našeho jazyka náležitým způsobem), anebo zda má mít za to, že domorodec (partner) je vyzbrojen naprosto odlišnou ontologií, v rámci níž přisuzuje věcem odlišné „standardní“ významy. Toto zmnožení „standardních“ významů činí slovo „standardní“ v tom lepším případě relativní k nějaké kultuře, skupině (ontologii), v tom horším naprosto bezvýznamné.

Rorty pokračuje v jejich pokusu odhalovat naivitu hledání „standardních“ významů. Na námitku, že musí existovat jediná ontologie, jediná sada „standardních“ významů, která přes všechny povrchovou, kulturní různost bezrozporně odhaluje (kopíruje) svět, zaujímá v *Poznání jako rekontextualizace (Inquiry as Recontextualization)* strategii prohloubené radikální interpretace. Uvádí příklad příslušníka naší atlantické civilizace, který se snaží překládat slovo „gavagai“, a do kontrastu s ním staví snahu domorodců „přeložit“, zvýznamnit křesťanské kříže, kteří si příslušníci naší civilizace – misionáři – přivezli sebou na jeden z nejmenovaných ostrovů:

„... K revidování překladu slova ‚gavagai‘ můžete být dovedeni v okamžiku, kdy si uvědomíte klíčovou roli, jakou hrají gavagaiové v duchovním životě kmene, a náhle si vzpomenete na výskyt kořene ‚gav‘ v mnoha různých slovech, které jste provizorně přeložili jako specificky teologické termíny... [J]estliže domorodci považují gavagai za centrální ve struktuře jejich univerza, je rozumné mít za to, že nemají žádný stručný a jednoznačný výraz, jenž bychom mohli přeložit jako ‚králík‘. Na základě těchto okolností můžeme to celé uzavřít konstatováním, že králíci jsou méně banálně interkulturní, než jsme si předtím mysleli. Ukázalo se, že jsme podlehlí stejnému druhu omylu, jakému podlehlí jistí domorodci, kteří proto, aby se jim lépe přenášel náklad, přeskládali zavazadla prvních křesťanských misionářů, jež dorazili k jejich břehům. Tito domorodci se domnívali, že objekty skládající se z krátkých kusů dřeva, které byly připevněny kolmo v jedné třetině dlouhých kusů dřeva,... jsou banálně interkulturní...“

[Rorty 1991a, 104–105]<sup>198</sup>

---

198 "... You may be led to revise your translation of 'gavagai' once you recognize the crucial role played by gavagais in the spiritual life of the tribe, and once you recall the occurrence of the root "gav" in various words which you have provisionally translated as specifically theological terms... [I]f the natives take gavagais as central to structure of the universe, then it is reasonable that they should have no terse and unambiguous expression which we can translate as 'rabbit'. Under these circumstances, we conclude that rabbits are less banally inter-cultural than we had thought. We turn out to have made, initially, the same sort of mistakes as was made by certain natives who rearranged, for easy of carrying, the baggage of the first Christian missionaries to arrive on their shores. These natives thought that objects consisting of short pieces of wood perpendicularly fastened a third of the way down the length of long pieces of wood...were banally inter-cultural objects..."

Při jedné z mnohých debat o Rortym, v nichž jsem tento příklad užíval, abych dokumentoval jeho pozici, mi jeden významný český realista namítl, že v případě okolností, za nichž Quine definoval svůj myšlenkový experiment „radikálního překladu“, by „gavagaie“ bylo lze překládat jako „králíky“, protože bez ohledu na to, co si k *podstatě* „gavagaiů“ *přimýšlejí* domorodci, lze u králíků a „gavagaiů“ vyčlenit stejné „podstatné vlastnosti“. Tehdy jsem si ani neuvědomil, že tato námítka je nejlepší obhajobou Rortyho pozice, jakou kdo může poskytnout.

Pojetí „gavagaiů“ prostupuje celou ontologií domorodců zcela odlišným způsobem než pojetí „králíků“ v ontologii naší. Jestliže by nějaký z příslušníků naší kultury zabil „gavagaie“ a odůvodňoval to tím, že se vlastně jedná o jednoho ze zástupců řádu „zajíců“, že je to „býložravec“ s dlouhýma ušima a krátkýma nohama, že v norách rodí více slepých a holých mláďat, že se jedná o jednu z geografických variant „králíka divokého“, jehož klasifikační latinský název je *oryctolagus cuniculus* a jehož domestikovaná varianta „králík domácí“ je v „civilizovaném světě“ pěstován kvůli jeho lahodnému masu na jídlo (čímž by vlastně vyjmenoval rysy králíků, které byl naučen považovat za „vnitřní“, za ty rysy, jež podle kulturního horizontu jeho společnosti tvoří „podstatu“ králíků), takový člen naší kultury by se dopustil ještě větší urážky boží než domorodci, kteří si z křížů udělali nosidla. Patrně by byl (z našeho úhlu pohledu) krutě potrestán a domorodci by na svoji obhajobu uvedli, že se dopustil nejtěžšího hříchu, protože zabil jednu z instancí vtělení a zjevení boha Gav, který je nejmocnější mezi dalšími jejich bohy a který by, nebyla-li by zjednána náprava potrestáním jednotlivce, potrestal celý kmen. Pro domorodce by byly „podstatné“ vlastnosti příslušníka atlantské civilizace stejně nepodstatné a jeho akt zpodstatnění projevem naprosté ignorance a iracionality jako pro misionáře „podstatné“ vlastnosti křížů, které jim přisoudili domorodci svým ignorantským a iracionálním zpodstatněním — když si z nich udělali nosítka. Jestliže přijmeme skutečně důsledně východisko poznání jako rekontextualizace a nikoli jako reprezentace „pravého světa“, pak mnohem snadněji pochopíme, že „podstatné“ jsou ze všech vlastností ty, které mohou být přisouzeny předmětu uvnitř nějakého celkového pohledu na svět, ty, jež jsou odvoditelné z taxonomií, které si s sebou nese každá ontologie a které kultury používají pro klasifikaci a hierarchizaci vnějšího i vnitřního světa člověka. Jestliže je pro domorodou kulturu stěžejní „fakt“, že gavagai slouží v tomto světě jako prostředek vtělení a zjevení boha Gav, pak nebudou mít téměř žádný důvod klasifikovat „gavagaie“ pomocí termínů „zajíc“, „býložravec“, „domestikovaný“, „lahodné maso“.

Díky takovému vyjasnění okolností bychom přesvědčení zmíněného českého realisty měli nahlížet jako implantování standardů „racionality“ naší kultury kulturám cizím. Čímž nikoli slovy, ale činem potvrzuje Rortyho tvrzení z jeho textu *Postmoderní buržoazní liberalismus (Postmodernist bourgeois liberalism)*:

„... Postmodernismus není o nic více relativistický než Putnamovo přesvědčení, že bychom se měli přestat pokoušet dosáhnout ‚pozice boží vševědoucnosti‘ a uvědomit si, že ‚jediné, v co můžeme doufat, je produkce racionálnější koncepce racionality nebo lepší koncepce morálky, když budeme vycházet z naší kulturní tradice...“

[Rorty 1991a, 202]<sup>199</sup>

---

199 " ... Postmodernism is no more relativistic than Hilary Putnam's suggestion that we stop trying for a 'God's-eye view' and realize that 'We can only hope to produce a more rational conception of rationality or better conception of morality if we operate from within our tradition...'"

Na jiném místě — v eseji *Solidarita nebo objektivita? (Solidarity or Objectivity?)* — se snaží setřít z pragmatismu pel relativismu, když rozlišuje tři významy slova relativismus:

1. každý pohled je stejně dobrý jako jakýkoli jiný;
2. „pravdivý“ je problematický termín, který má tolik významů, kolik je procedur odůvodnění;
3. není zde nic, co by mohlo být řečeno buď o pravdě či o racionalitě, vyjma popisů nejběžnějších procedur odůvodnění, která daná společnost — *naše* — užívá v té či oné oblasti zkoumání. Cf. [Rorty 1991a, 23]

Rorty pragmatismus spojuje výhradně s třetí charakteristikou, čímž opět jen jiným způsobem předkládá své přesvědčení, že nejsme schopni odůvodnit svá přesvědčení, že nejsme schopni definovat jinak naprosto matoucí a nejasná slova jako „racionalita“ či „objektivita“, pokud se neodkazujeme na souhlas uvnitř příslušné společnosti či příslušného *ethnos*. Cf. [Rorty 1991a, 23]

Proto nás Rorty vyzývá definovat vědu nikoli odkazem na předpokládanou univerzálnost termínů „objektivita“, „racionalita“, ale odkazem na zvýšení technologické výhodnosti či na nějaký vzrůst naší schopnosti předpovídat a kontrolovat vnější i vnitřní události v porovnání s tím, jak tomu bylo v minulosti. Je zřejmé, že vědecký pokrok můžeme podle Rortyho definovat jen uvnitř teorií, které věda sama vytvořila a přijala. Nejsme podle něj schopni zaujmout nadhistorické stanovisko, jediné, co můžeme udělat, je odkazovat se k úspěchům, které mohou být stanoveny vždy pouze relativně k našim současným zájmům. Proto bychom neměli řešit metateoretické hádanky typu: „Jaká metoda je společná paleontologii a atomové fyzice?“; či každodenní lidské poznání vidět jako něco zcela odlišného od poznání, které produkuje věda. Cf. [Rorty 1991a, 47] Rozdíl mezi „vědeckou racionalitou“ a jakoukoli jinou kognitivní aktivitou lidí je rozdíl pouze stupně, nikoli jiné „přirozenosti“.

Takový pohled na vědu je často nahlížen jako ztráta víry v moc vědy. To však Rorty odmítá a poznamenává, že „na vědě samotné není nic špatného, špatné jsou pouze pokusy ji zbožšťovat“. Cf. [Rorty 1991a, 33–34]

Takovýto etnocentrický (společenský) pohled na poznání, vědu, objektivitu či pravdu však přináší ještě hrozivější problém ve vědách humanitních, protože ani ony se nemohou spolehnout na žádné principy, pravdy, které jsou vnější dané společnosti, v níž jsou uplatňovány. Onen problém se ve své společensky zhoubné nahotě projeví ve chvíli, kdy jsou tyto intraetnické principy racionality a pravdy zpochybněny.

Toho si je Rorty velmi dobře vědom a sám upozorňuje na fakt, že mnozí intelektuálové s kritikou univerzalistického odůvodnění institucí kritizují i tyto instituce samotné, které vznikly v osvícenství a kterým vděčíme za vznik „buržoazních liberálních demokracií“. Ovšem hned nabízí řešení. Tvrdí totiž, že není nic špatného na osvícenských nadějích, a chce odlišit instituce, které byly na nich vystavěny, od filozofického odůvodnění těchto institucí. Cf. [Rorty 1991a, 34]. Tento proces odlišení a schopnost ocenit a pěstovat tyto instituce i poté, co jsou jejich původní opěrné body — přirozená, univerzální práva člověka, Racionalita, Svoboda, Pravda — odhaleny jako falešní bohové a svaleny z piedestalů, nazývá „postmodernitou“. Cf. [Rorty 1991a, 198–199]



Ještě než se k takovému odlišení a kladnému ocenění a obhajobě liberálních demokracií dostaneme, budeme si muset daleko pečlivěji charakterizovat Rortyho obhajobu **nahodilosti** obecně a **nahodilosti jazyka** zvláště jako důležitých dimenzí lidského života. Teprve díky takové charakteristice budeme schopni myslet **nahodilost společenství** — nahodilost liberálně demokratického společenství.

#### 3.4.4 *Nahodilost, jazyk a metafora*

*Definitivní slovník*<sup>200</sup> definuje Rorty jako „množinu slov“, kterými lidé „odůvodňují svá jednání, svá přesvědčení a své životy“. Jejich „definitivnost“ spočívá v tom, že jestliže jsou na adresu těchto slov vzneseny pochybnosti, pak „jejich zastánce nenalezne žádný způsob, jak je obhájit nekruhovou argumentací“. Cf. [Rorty 1989, 73]<sup>201</sup> To je také důvod, proč v případě, kdy se Rorty snaží předvést svůj *definitivní slovník*, předesílá, že argumenty, které budou pomoci jeho nového slovníku vystaveny, nebudou přesvědčivé pro lidi, jež zastávají slovníky jiné. Cf. [Rorty 1989, 8–9] Má za to, že přesvědčit je může jedině zajímavým příběhem. Jedině příběh totiž může tuto disproporci mezi dvěma zcela rozdílnými východisky překročit a to za pomoci strategie, kdy bude říkat „zkuste přemýšlet tímto způsobem“ a přitom poukazovat na problémy, které produkuje dosavadní definitivní slovník, jenž má být překonán. Cf. [Rorty 1989, 9] Vyzývá nás tedy spíše k *experimentální aktivitě myšlení* než k argumentaci.

Malá část slov definitivních slovníků jsou podle Rortyho pružné, všude se vyskytující termíny jako „pravdivý“, „dobrý“, „správný“ a „krásný“, větší část obsahuje silnější, rigidnější lokální termíny jako „Kristus“, „Anglie“, „profesní normy“, „slušnost“, „laskavost“, „Revoluce“, „Církev“ atd. Tato slova odvádějí v prostoru vymezeném daným slovníkem největší kus práce při snování příběhů či argumentaci. Cf. [Rorty 1989, 73] Slova, která tvoří „tvrdé“ jádro Rortyho definitivního slovníku, jsou např. „nahodilost“, „nahodilost jazyka“, „metafora“ „nahodilost společenství“, „ironik“, „silný básník“, „pragmatismus“, „liberální ironik“, „veřejné“, „soukromé“ atd.

V pasážích, kdy se snaží sám sebe odlišit od definitivního slovníku osvícenství se vždy dříve nebo později odkáže na **nahodilost**. Uvědomění si nahodilosti všeho kolem nám podle Rortyho mínění napomáhá tomu, že za jazykem (kde se podle tradice ukrývá to, co se snažíme vyjádřit nebo poznat) nevidíme nic pevného, neměnného, transkulturního. Rozum stejně jako Bůh jsou v jistém smyslu nahodilé pojmy, které naši dávní i nedávní předkové „zkonstruovali“, aby se vyrovnali s tlakem okolí. Tato důležitá vlastnost (prostupující podle Rortyho všim kolem nás) není v celé v knize *Nahodilost, ironie a solidarita (Contingency, Irony, and Solidarity)* — a to i přes její výmluvný

---

200 „Final“ (v sousloví „final vocabulary“) je v českých překladech převáděno buď jako „konečný“, nebo — jak je tomu v případě Pavla Tomana, překladatele *Nahodilosti, ironie a solidarita* — „poslední“ (slovník). Na možnost překládat „final“ jako „definitivní“ a na výhodu, kterou díky auditivnímu zážitku a významovým konotacím toto slovo má, mě upozornil Tomáš Hauer, za což jsem mu vděčný.

201 To mimochodem jinými slovy vyjadřoval Rorty již v roce 1967 ve svém Introduction (Úvodu) k *The Linguistic Turn (Lingvistický obrat)*. (viz kapitolu 3.2)

název — jasně definována. Přesto o ní můžeme nalézt zmínky v mnoha významných pasážích. Jednou z těch obširnějších charakteristik nalezneme na konci první kapitoly:

„... Způsob myšlení společný Blumenbergovi, Nietzsche, Freudovi a Davidsonovi naznačuje, že se snažíme dosáhnout bodu, kdy nebudeme uctívat *nic*, kdy se nebudeme chovat k *ničemu* jako k pseudobožskému, kdy budeme brát *vše* – náš jazyk, naše svědomí, naše společenství – jako produkt času a náhody. Dosažení tohoto bodu bude okamžikem, řečeno Freudovými slovy, ‚kdy budeme považovat náhodu za hodnotnou podmínku našeho osudu‘...“ [Rorty 1989, 22]<sup>202</sup>

V úryvku Rorty zmiňuje tři nahodilá zjevení — jazyk, svědomí (na jiných místech bude mluvit o sebeutvářejícím se jedinci, „silném básníku“, popř. člověku obecně) a společenství. Všem třem věnuje jednu z kapitol *Nahodilosti...*, aby v nich dokumentoval jejich kontingentní podobu, jejich určenost konkrétním místem, konkrétním časem, událostmi, které je předcházely, utopiemi a nadějemi, které se snažily dosáhnout.

Jak už jsem v průběhu celé práce mnohokrát upozornil, je pro postanalytické filozofy jazyk nejcentrálnější kategorií. *Jazyk* je pro Rortyho *tvrdým jádrem tvrdé části jeho definitivního slovníku*. Jako v minulosti význam jednoho či několika málo výrazů překryly významy výrazů ostatních – např. významy výrazů jako Bůh či Pravda – zdá se, že je to právě jazyk<sup>203</sup>, který tuto roli hraje v postanalytické metafyzice. Malachowski se domnívá, že centralita tohoto pojmu je dána jeho tradiční vázaností na pojem Pravdy. Cf. [Malachowski, 2002] Domnívám se však, že Rortyho boj proti klasickému pojetí pravdy a poznání jako korespondenci je pouze jeden z vedlejších důvodů spřízněný s důvodem hlavním. Za hlavní považují snahu vystačit si ve svém myšlení bez jakékoli metafyziky, bez jakéhokoli zakládajícího mýtu.

Jazyk (v širokém smyslu slova: jakýkoli symbolický řád, který s sebou nese logicky provázaný prostor vyplývání a usuzování) je jediný prostředek, díky kterému můžeme sdílet, komunikovat a vyjadřovat naše — jak by to vyjádřil James — *osobní proudy myšlení*. Jedině v rámci jazyka je možné něco učinit zjevným a připraveným k zařazení do řádu argumentativních postupů. Jedině v jazyce jsme schopni dát nějaký význam našim nejvnitřnějším pocitům a jedině v jazyce jsme schopni formulovat naše naděje a utopie. (Poslední zmíněné je nesmírně důležité pro Rortyho příklon k důsledkům lingvistického obratu.) Jedině jazyk nám poskytuje celkovou (byť vždy pouze nejasně a zkusmo konstruovanou) představu, jak se to se světem má. Proto není divu, že první kapitolu *Nahodilosti...* Rorty věnuje právě jazyku.

Ještě než se jí však budeme věnovat, měli bychom si připomenout Rortyho vztah k Heideggerovi. Ten nám totiž může napovědět mnohé o jeho pojetí jazyka.

---

202 "... The line of thought common to Blumenberg, Nietzsche, Freud, and Davidson suggests that we try to get to the point where we no longer worship *anything*, where we treat *nothing* as a quasi divinity, where we treat everything — our language, our consciousness, our community — as a product of time and chance. To reach this point would be, in Freud's words, to 'treat chance as worthy of determining our fate'..."

203 Vědomě v tomto slově nepoužívám majuskuli, abych přiznal postanalytickým filozofům jejich pozemský, naturalistický přístup.

Heidegger patří k postavám, které Rortyho fascinují. Rorty se s ním cítí spřízněn, ale zároveň jej od něho odpuzuje jeho „opětné propadnutí metafyzice“. Jeho pocit „vyvolení“ k tomu, aby se stal „pastýřem Bytí“, aby překročil historický pohled různých pojetí světa a dostal se nad ně.

To, co Rorty na Heideggerovi obdivuje, je jeho starost o jazyk a jeho pragmatický přístup k lidské situaci. První část *Bytí a čas* interpretuje na základě knihy Marka Okrenta *Heideggerův pragmatismus (Heidegger's Pragmatism)* tak, jako by Heidegger říkal: „Bytí zde existuje pokud jsme zde my“. Cf. [Rorty 1991b, 33] Možná právě toto své tvrzení komentuje na jiném místě poznámkou, že pro Heideggera je hranice mezi Bytím a jazykem tak nezřetelná, že se často obrací, jak na jazyk, tak na Bytí. Cf. [Rorty 1991b, 38] Zkrátka člověk může nějak rozumět světu jedině skrze nějaký jazyk. Rortymu je velmi sympatická koncepce okolitosti (Innerweltlichkeit) jako toho, co je „příruční“ (Zuhandenheit). Rozumíme světu podle toho, jak jsme v naší starosti schopni využít věci kolem nás. A k tomu potřebujeme jazyk. Věci totiž povstávají, zjevují se nějak skrze jazyce. Rorty to komentuje:

„... Interpretuji pragmatismus první části *Bytí a čas* — v jeho setrvání na prioritě příručnosti, *Zuhanden*, před pohotovostí, *Vorhanden*, a na neoddělitelnosti Dasein od jeho projektu a jeho jazyka — jako první pokus o nelogocentrický a neontoteologický způsob myšlení věcí. Je to holistický pokus vyhnout se odlišení schématu a obsahu...“  
[Rorty 1991b, 59]<sup>204</sup>

S dalšími částmi *Bytí a času* a především s pozdějším Heideggerovým dílem Rorty už spokojen není. Kritizuje jej, že chtěl překročit svůj definitivní slovník a argumentačně ukázat, proč ten jeho je nejbližší Bytí. Rorty v tom spatřuje paradoxní nevědomý projev opětného sklouznutí k ontoteologii, které se Heidegger snažil uniknout. Cf. [Rorty 1991b, 37] Jediný rozumný význam, který termín „Bytí“ podle Rortyho může nést, je to, že „není stejnou věcí ležící pod všemi popisy, ale je to něco s každým popisem vždy odlišného“. A proto měl Heidegger spíše psát o „Historii lidského porozumění Bytí“ a nikoli „Historii Bytí“. Cf. [Rorty 1991b, 38] Rorty se přiklání k tomu, aby slova jako FÝSIS, *subiectum*, Wille zur Macht atd. byla považována za zkratky celých jednotlivých slovníků, zkratky řetězců vzájemně provázaných metafor (cf. [Rorty 1991b, 37]) a nikoli za různá vyjádření jedné věci — Bytí. Tyto slovníky jsou tím, co pomáhá lidem orientovat se ve světě, protože tvoří to, skrze co žijí. Tím, jak jim lidé rozumějí, jak pomocí nich popisují svět a věci v něm, jak rozumějí svým životům v nich konstruovaným a přepisovaným, tím vším jim definitivní slovníky vytvářejí ono nikdy nepolapitelné „Bytí“. Takto zcivilněný pohled na Bytí a na jeho jazykovost Rorty uzavírá slovy:

„... Čím větší je snadnost, s níž používáme jazyk, tím méně jsme schopni *slyšet* slova tohoto jazyka, a tak jsme méně schopni *přemýšlet* o jazyce jako takovém. Přemýšlet o jazyce jako takovém v tomto smyslu znamená přemýšlet o skutečnosti, že žádný jazyk nám není přisouzen navždy a není nutný. Tak zapomenout na otevřenost jsoucna

---

204 "... I interpret the pragmatism of the first Division of *Being and Time* — the insistence on the priority of the ready-to-hand, the *Zuhanden*, over the present-to-hand, the *Vorhanden*, and on the inseparability of Dasein from its projects and its language — as a first attempt to find a nonlogocentric, nonontotheological way of thinking of things. It was a holistic attempt to eschew the scheme-content distinction..."

znamená zapomenout na možnost, že mohou existovat alternativní jazyky, a proto také alternativní jsoucná k těm, které známe...“ [Rorty 1991b, 45]<sup>205</sup>

Zde můžeme vidět, že Bytí u Rortyho mnohem více než u Heideggera splývá s jazykem. Respektive je-li pro Rortyho Bytí vůbec něčím, pak je jazykem. Je totiž od něho natolik neodtržitelné, že Rorty raději mluví o jazyce a Bytí pro jeho „nepolapitelnost“ ze svého vlastního definitivního slovníku vypouští. Taková představa má velmi blízko k pojetí Davidsonovu:

1. Nejsme schopni nijak překročit náš jazyk. Mluvíme a díváme se „skrze“ něj. V textu *Nahlíženo skrze jazyk (Seeing through Language)* Davidson píše: „Vidíme svět skrze jazyk asi stejným způsobem, jako vidíme svět *skrze* naše oči. Nevidíme jej skrze naše oči, ale našima *očima*.“ [Davidson 1997<sup>2</sup>, 18]<sup>206</sup> To mimo jiné znamená, že skrze něj reifikujeme věci a z těchto reifikací vytváříme pojetí světa. Takto zformulovaná věta je jen jiným vyjádřením výše zmíněné teorie poznání jako rekontextualizace. Věci jsou částmi sítě našich přesvědčení a tužeb, jejichž pojetí mohou být na základě další zkušenosti přepřadeny. Avšak pozor: Protože je jazyk především sociální věcí reifikace (či rekontextualizace) není subjektivní záležitostí.
2. Jazyk je živel, který se vyvíjí. Má svoji historii. Obohacuje se tím, že do sebe vstřebává nové zvuky, značky, přepisuje celé své části, objevují se v něm nová slova a to vše v závislosti na rekontextualizaci.
3. Přes jeho intersubjektivní charakter jazyk nelze svázat nějakým teoretickým konstruktem. (Např. teorií „standardních významů“, obecným pojetím „jazykové konvence“, teorií „komunikativního rozumu“ či představou „naslouchání Bytí“.) Nelze z jazyka vystoupit a určit jeho zákonitosti. Nedá se přijít na obecnou teorii jazyka a tím jej oktrojovat a přizpůsobit jej podmínkám vědeckého či filozofického bádání v klasickém smyslu. Už jenom proto, že samotné bádání je již předem činěno v tomto jazyku. Mohli bychom to vyjádřit parafrází výše citované věty: Neděláme výzkum *skrze* jazyk, ale *jazykem*.

Rorty na začátku zmiňované první kapitoly — „Nahodilost jazyka“ ("Contingency of Language") — vyhlašuje, že jazyk musíme přestat vnímat jako médium mezi námi a světem, že pravdu nemůžeme hledat vně našeho jazyka, protože jen věty mohou být pravdivé či nikoli a protože svět nemluví, mluvíme jenom my, jinak řečeno: protože jsme to my, kdo vytváříme jazyk, nemůžeme vnímat pravdu jako korespondenci. Cf. [Rorty 1989, 3–8] Jelikož jsme si však již mnohé o jazyku a poznání řekli, nemusíme to nyní příliš rozvádět a raději se můžeme věnovat hlavnímu jádru kapitoly, které se opět točí kolem díla Donalda Davidsona.

---

205 "... The greater the ease with which we use the language, the less able we are to *hear* the words of that language and so the less able we are to think of language as such. To think of language as such, in this sense, is to think of the fact that no language is fated or necessitated. So to forget the openness of beings is to forget about the possibility of alternative languages, and thus of alternative beings to those we know..."

206 "... We do not see the world through language any more than we see the world through our eyes. We don't look *through* our eyes, but *with* them..."

Rorty nejprve zmiňuje důsledek zklamání lingvistických filozofů, když zjistili, že jazyk jako médium se jim mění ve stejně dualistický a temný mezičlánek, jakým byla mysl, jejímž těžkostem se chtěli vyhnout přesunem pozornosti právě k jazyku. Cf. [Rorty 1989, 9–10] Podle Rortyho nám Davidson ze všech ostatních (post)analytických filozofů nejvíce pomohl přestat vnímat jazyk jako prostředek vyjádření něčeho pomocí adekvátní reprezentace a naučil nás vnímat jazyk jako to, skrze co „přebýváme ve světě“. O tom jsme již vcelku obšírně mluvili v částech 2.3.5 a 3.3.7. Nyní nás bude spíše zajímat, jak se Davidsonovi podařilo nás přesvědčit, že jazyk — stejně jako vše ostatní — je nahodilý, vyvíjí se, nemá pevné formy, přičemž lidé tyto pevné formy ke své komunikaci ani nepotřebují.

Rorty se odkazuje na Davidsonův článek *Krásné rozházení náhrobních nápisů* (*A Nice Derangement of Epitaphs*) [Davidson 1986], v němž (společně s esejí *Komunikace a konvence* /*Communication and Convention*/ viz [Davidson 1984, 265–280]/) patrně nejpřesvědčivěji podal popis toho, že jazyk může fungovat jako prostředek komunikace, aniž by si lidé museli předem osvojit všechny konvence užití jazyka, významy všech slov, struktury, v nichž se slova mohou objevit. Jazyk se tak v Davidsonově popisu stává živou záležitostí interpretace. Není (a podle Davidsona ani být nemůže) předem sešněrovan nějakou předem závaznou a osvojenou podobou, z níž komunikující vycházejí.

Davidson se zmiňuje o malopropismech. To je název pro náhodné nebo chtěné záměny podobných slov s velice odlišnými významy. Když paní Malopropová v Sharidanových *Socích* chce říci, že její jazyk nepostrádá *pěkné uspořádání epitet* („*a nice arrangement of epithets*“), řekne, že nepostrádá *krásné rozházení náhrobních nápisů* („*a nice derangement of epitaphs*“). Davidson má za to, že bychom nikdy nemohli porozumět podobným přerokům, ale také metaforám, neologismům a mnohým jiným jazykovým figurám a zároveň si stále uvědomovat jejich svázanost s určitým řádem, kdybychom si — jako např. diváci Sharidanovy hry — nebyli schopni vystačit bez pevných pravidel komunikace.

Davidson ve svém článku nejprve shrnuje, co je obecně považováno za nutné předpokládat, aby mohla úspěšná komunikace proběhnout:

1. Význam nějaké promluvy, jež může být interpretována na základě jejich významových částí (slov) a struktury (tzn. na základě systémového uspořádání částí, v němž byly proneseny).
2. Komunikující musejí sdílet interpretační metody, kterými interpretují části a strukturu promluvy.
3. Souhrn podmínek 1 a 2 má konvenční povahu a komunikující si ji musí osvojit předtím, než se začnou na komunikaci podílet.

[Davidson 1986, 436]

Davidson zpochybňuje podmínku 3 a na základě toho pozměňuje i podmínky 1 a 2. Jeho počínání není tak svévolné, jak se může zdát, protože v běžných komunikačních aktech můžeme být překvapeni nezvyklým užitím slov, nezvyklou strukturou výpovědi, do které jsou zařazeny metafory či neologismy, jimž zpočátku nerozumíme, popřípadě můžeme být mateni naprosto jinou než očekávanou představou, která tvoří základ promluvy našeho partnera. A to nemluvíme o případech, kdy se jazyku učí dítě nebo kdy my se učíme cizímu jazyku odposlechem nebo kdy čteme Rilkeho báseň. Všechny zmíněné pokusy jsou podle Davidsona zvláštními případy interpretace a jejich základní charakteristikou je, že probíhají „za pochodu“.

Podobu takové interpretace „za pochodu“ Davidson předestřel na následujících stranách zmíněného textu. Interpret během procesu interpretace používá dvě teorie, jimiž operuje. V části 3.3.7 jsme zdůraznili, že ke zdárnému průběhu interpretace musí interpret vzhledem k holistickému charakteru jazyka brát v potaz jeho celkovou (vždy jenom zkusmo předpokládanou) podobu. Právě takovému uchopení slouží teorie *primární*. Ta je nutným východiskem interpretace a často – pokud se interpret setkává s interpretovaným poprvé – splývá s jeho vlastní *primární* teorií (s jeho představou, jak se to se světem a tedy i se slovy jazyka má). Druhou teorií je teorie *průběžná* [passing theory]. Zatímco *primární* teorie je základnou, která stanovuje, jak je interpret ochoten interpretovat promluvu, *průběžná* je naopak vyjádřením jeho aktuální interpretace ve chvíli, kdy se setká s nějakou anomálií — např. malopropismem. Kdy například narazí na nesrozumitelnou větu o rozházených náhrobních nápisech. Díky porovnání *průběžné* teorie s teorií *primární* může interpret tuto větu interpretovat jako komplikovaný přechek, který měl původně vyjádřit uspořádaná epiteta. Tak *primární* teorie ovlivnila dění na rovině teorie *průběžné*, protože to, že se jedná o malopropismus, mu mohlo dojít teprve ve srovnání s uspořádaností a pravidelností *primární* teorie. Ovlivnění však může být oboustranné. Ve chvíli, kdy interpretovaný systematicky zaměňuje slůvko „rozházený“ za „uspořádaný“ a výraz „náhrobní nápisy“ za slovo „epiteta“, pak interpret musí udělat změny ve své *primární* teorii, aby se v dalším průběhu komunikace vyhnul nejasnostem a nedorozuměním.<sup>207</sup> Cf. [Davidson, 442]

Takové porozumění procesu komunikace umožňuje vnímat jazyk jako neohraničený celek. Jako něco, co není svázáno příliš rigidními komunikačními konvencemi. Jazyk je sice podobný hře díky existenci pravidel, které musejí existovat, aby konverzace mohla probíhat. Ovšem podstata jazyka není stejná jako podstata například hry v šach. Přestože Wittgenstein tuto paralelu velmi často užíval, byl si dobře vědom, že na rozdíl od šachů může v jazyce docházet k mnoha a mnoha malým narušením pravidel. Jazyk je „organismus“, který se nám „před očima“, ukáže-li se to jako potřebné či krásné nebo dobré, může proměnit. (To však ale na druhou stranu neznamená, jak si za okamžik ukážeme, že zde může být připuštěna jakákoli libovolná změna. Jazyk je sociální, intersubjektivní záležitost, a tedy díky lidským zvykům a dispozicím záležitost se silným sklonem ke konzervatismu.) Davidson nás upozorňuje (a opakuje to po něm i Rorty), že zde není žádná taková věc jako jazyk, jak si ji představují filozofové a dodává:

„... A proto zde není, žádná taková věc, která má být naučena a ovládnuta. Musíme se vzdát myšlenky, že zde existuje nějaká jasně definovaná, sdílená struktura, kterou jazykoví uživatelé ovládnou a pak aplikují na jednotlivé případy...“

[Davidson 1986, 446], [Rorty 1989, 15]<sup>208</sup>

---

207 K tomu dvě poznámky:

1) Teprve ve chvíli korekce primární teorie dochází k dalšímu dilematu, jež nás zajímalo v oddíle 3.3.7 a 3.3.8, dilematu, zda interpretovaný používá nesprávně slova, anebo má takovým způsobem rozdílný pohled na svět, že mu v tomto případě epiteta a náhrobní nápisy splývají.

2) Výše popsaná interpretace „za pochodu“ je mírně zjednodušená, protože i interpretovaný během své promluvy interpretuje reakce interpretujícího. Na základě této „reflexivní“ interpretace mění svá přesvědčení o míře porozumění interpreta a popřípadě volí změny ve svých výpovědích. Tak dochází k velmi složitému, byť ve skutečnosti běžnému jevu hermeneutického zacyklení.

208 "... There is therefore no such thing to be learned or mastered. We must give up the idea of clearly defined shared structure which language users master and then apply to cases..."

S touto neohraničitelností a neovládnutelností celku jazyka úzce souvisí také jeho rozšiřování a proměňování, protože podstata jeho neovládnutelnosti spočívá v jeho otevřenosti změnám. Výše jsme se už zmínily, že Rorty souhlasil s Heideggerovým přesvědčením o důležitosti funkce metafor. Metafory jsou tím, co rozšiřuje a proměňuje jazyk. Klasické a všude opakované Nietzscheho přesvědčení, že pravda je „mobilní armáda metafor“, vyjadřuje stejné přesvědčení.

V části 3.3.7 jsme ukázali, jak se holistický pohled na jazyk promítl do pojetí charakteru jazyka samotného. Pokud je jazyk skutečně vnímán jako celostní struktura, jehož každá část je ovlivněna celkem a naopak celek ovlivňuje každou část, pak si jazyk již nemůžeme rozdělit na jeho vlastní jádro, které popisuje základní strukturu světa, a jeho periferii, která je rozostřená, a kde proto může docházet k figurativnímu přelévání významů mezi jeho jednotlivými částmi. Báseň není záležitostí okraje komunikačních aktů. Báseň prostupuje celým jazykem. To, co se nám běžně jeví, jako centrum popisující fakta, jsou dávné jazykové inovace, které nám již zevšedněly, a proto je pro nás tak složité komunikovat bez toho, aniž bychom je používali.

To je nietzschovské a heideggerovské pozadí, které dnes díky těžkostem, na které narazili analytičtí předchůdci, postanalytickové bez problémů přijímají. Vyvstává zde však jiné nebezpečí, kterého se jak Davidson, tak Rorty zjevně obávali. Pokud bychom pracovali s pojetím metafor, které je běžné od dob Aristotela do současnosti, tedy s pojetím metafor jako přenášením či záměny předem již známého významu, museli bychom čelit buď jednomu nebo druhému nebezpečí:

1. Buď je metafora tropem, který vzniká uvnitř jazykového řádu. Přesuny či záměny významu jsou umožněny tím, že dobře známé pojmy (pojmy, které patří centru jazyka, který popisuje „skutečné věci“) aplikujeme jiným než standardním způsobem a tím vytváříme proměnlivou, metaforickou periferii. V tomto pojetí by „světlo duše“ bylo periferní, metaforické pojmenování, které překračuje centrem našeho jazyka přísně stanovenou hranici mezi fyzickým (světlo) a mentálním či spirituálním (duše), čímž je vytvořen poetický výraz. Takový pohled je však pro postanalytiku (stejně jako pro nietzschovce či heideggerovce a další) nepřijatelný. Proto musí čelit druhému nebezpečí:
2. Anebo je metafora něčím, co přichází zcela mimo dosavadní podobu jazyka. Protože si však podle tradičního mínění do jazyka přináší svůj nový význam, musíme charakterizovat oblast, v níž tento význam nabývá, a charakterizovat zákonitosti jeho nabývání. Takové místo bylo pro Heideggera Bytí. U Rortyho jsme byli svědky sjakou nechutí se k takovému — jazyk a historii překračujícímu — Bytí stavěl. Toto pojetí totiž připouští, že pro nás existuje ještě něco jiného, než je jazyk a jeho historické proměny.

Obě nebezpečí vedly k stanovení podmínek, které musí splňovat postanalytické pojetí metafor:

- A) metafora nepatří do jazyka a zároveň
- B) nemá žádný význam.

Nelehkého úkolu definovat metaforu tímto způsobem se opět ujal Davidson a Rorty výsledky jeho práce s povděkem využívá. Cf. [Rorty 1989, 17–20]. V jedné ze svých esejí — *Co vyjadřují metafor? (What Metaphors Mean?)* [Davidson 1984, 245–264] — nás Davidson provází několika různými

typy pojetí metafory v analytické tradici, které více méně koketují s přenášením významu, popř. se záměnou významu (na základě dvojznačnosti slova, nebo na základě zaměny významu u výrazů, jež označují v jistém aspektu podobné věci). Po této přehlídce Davidson ukazuje, že taková objasnění ve své podstatě nevysvětlují nic, jelikož nedokáží vyjasnit právě princip přenosu / záměny.

Obecně se bezstarostně předpokládá, že metafora využívá význam, který je odlišný od výchozího slova („dvě *slunce* v lidské tváři“, „Tolstoj byl moralizující  *dítě*“). Ale původní význam je tímto užitím deformován. Jakmile identifikujeme vztah mezi původním významem slova a významem utilitárně „znetvořeným“, zjistíme, že metafora svým kvazivýznamem nezapadá do celkového obrazu. Je něčím jiným, tím, co nelze smysluplně definovat. Jestliže je "logika" jazyka prostorem, vytvořeným rozlišením mezi pravdivými a nepravdivými větami, pak se metafora v žádném případě nemůže odvolat na doslovné významy. Ty mají totiž smysl jen ve hře, která je rozehrána mezi pravdou a nepravdou. A přesto nás, pokračuje Davidson, „[m]etafora vede k tomu, že si všimneme něčeho, čeho bychom si všimnout nemuseli“. [Davidson 1984, 257]<sup>209</sup>

Jestliže chceme určit pravdivost metaforického užití věty, problém podstaty metafory se ještě vyostřuje. Z hlediska doslovných významů, z hlediska dané struktury jazyka je taková věta nepravdivá. Přesto nás na něco upozorňuje, je pro nás důležitá. Postupně křiví prostor mezi pravdivým a nepravdivým, pozměňuje ho, aby mohla být do něho vřazena i skutečnost, které jsme si díky metafoře právě všimli. Proto Davidson dodává: „Obecně se dá říci, že teprve když větu považujeme za nepravdivou, můžeme ji přijmout jako metaforu a začít štvanicí za tím, co se skrývá v jejích důsledcích.“ [Davidson 1984, 258]<sup>210</sup>

Přesto nemáme možnost, jak něco, co přichází zvenčí jazyka, tímto jazykem definovat. Davidson popírá, že by existoval nějaký „metaforický význam“, protože skutečný význam, je něčím, co je tvořeno strukturou jazyka, do níž ještě metafora nepatří. Jakmile se do ní zařadí — tzn. zevšední, a jako metafora odumře –, stane se stálou výbavou jeho struktury a dostane přesné vymezení pomocí pravdivostních hodnot. Pokud je ovšem metafora živá, nic nezastupuje. „Vtip nebo sen nebo metafora nás mohou přinutit, podobně jako obraz nebo úder do hlavy, uvědomit si nějaký fakt — ale ne proto, že by tento fakt zastupovaly nebo vyjadřovaly.“ [Davidson 1984, 262]<sup>211</sup> Metafora se podle Davidsona o rozdíl mezi nepravdou a pravdou nestará (na rozdíl např. od člověka, který lže) (cf. [Davidson 1984, 259]), prostě proto, že do tohoto prostoru prostě nespadá.

Celý esej bychom mohli shrnout s přihlédnutím k Rortyho textům Cf. [Rorty 1989, 17–20] či Cf. [Rorty 1991a, 162–172] takto: Je-li metafora pro jakýkoli jazyk něčím, pak jen tím, čím tento jazyk ještě není. Co je zatím mimo něj. Metafory jsou nezvyklé zvuky, zajímavá a netradiční spojení slov, která teprve později nabývají svého významu tím, že jsou zdoslovňovány. Zdoslovňovány lidmi, jež je k nějakému účelu úspěšně využívají. (Pokud ovšem nejsou tyto katachretické zvuky či nesmyslná spojení znaků pro svoji cizost a nezařaditelnost „vyplivnuty“ a zapomenuty.) Zdoslovňování počíná objevením tropu, který je vyzpozorován v neočekávaném, často logicky nepravděpodobném,

---

209 "...Metaphor does lead us to notice what might not otherwise be noticed..."

210 "...Generally it is only when a sentence is taken to be false that we accept it as a metaphor and start to hunt out the hidden implication..."

211 "... Joke or dream or metaphor ca, like a picture or a bump on the head, make us appreciate some fact — but not by standing for, or expressing, the fact..."



nepravdivém či nesmyslném spojení slov. Po nějaké době úspěšného užívání, ve chvíli počátku starosti o zvláštní zvuk či neobvyklou souslednost znaků, přestává být metafora metaforou a začíná se postupně stávat jedním z prvků jazyka. Nachází své místo v jazykové hře, ale zároveň proměňuje její systém. Vytváří jinou jazykovou hru. Někdy tak podobnou, že její proměnu ani nezaregistrujeme. Jindy radikálně odlišnou. Tak se nám v postanalytickém pojetí klasicky pojatá metafora proměňuje v postanalytickou metaforu, která povstává z negativního vymezení: Metafora je tím, co není jazykem (jazykovou hrou). Užívá jazyka (jazykové hry) jako místa svého „zjevení“, ale zatím není jeho (její) součástí.

Fascinující na postanalytickém pojetí jazyka<sup>212</sup> je skutečnost, s jakou důsledností je konstruován zevnitř. A to nikoli zevnitř „jazyka“ jako takového — i to by si vyžádalo alespoň povědomí o tom, co je vně jazyka —, nýbrž zevnitř konverzační praxe. Na vztahu interpret—interpretovaný je vystavěno nové pojetí pravdy, z tohoto vztahu také vychází postanalytická artikulace *mýtu neodloučenosti* člověka a světa, kdy jak člověk, tak svět vyvstávají, jsou „konstruovány“ v mase jazyka. Pomocí vztahu interpret—interpretovaný je charakterizována neovládnutelnost jazyka a jeho otevřenost vůči novému. Konečně na základě tohoto vztahu je ona otevřenost definována jako obohacování se metaforami, které přicházejí zvenčí (*a proto nemají význam*) a jsou spíše něčím jako „přerušením hovoru, abychom mohli udělat grimasu, nebo vytáhnutím fotografie z kapsy, abychom ji představili, či poukázáním na nějaký rys okolní krajiny nebo políčkem uštědřeným spolubesedníkovy či políbkem na jeho tvář“. [Rorty 1989, 18]<sup>213</sup> Tato konzistentnost je skutečně téměř dokonalá.

#### 3.4.5 Redeskripce, nahodilost „já“ a silný básník

V předešlé kapitole jsme poněkolidkaté zdůraznili, že jazyk je pro člověka tím, „skrže co žije svůj život“. Toto vcelku zřejmé přesvědčení postanalytičtí filozofové vyostřují – nepopírají existenci mimojazykového světa, ale tvrdí, že svět, ke kterému můžeme zaujímat nějaké postoje, tedy náš svět, je světem oděným naším jazykem. Svět nemluví, mluvíme my, pravda není tam vně jazyka, pravda je součástí jazyka. [Rorty 1989, 5–6]

V této souvislosti bude dobré, když si představíme jeden z velice důležitých termínů Rortyho definitivního slovníku — jeho důležitost spočívá v tom, že podtrhuje jazykovost lidského myšlení, jeho života a jeho představ o světě a lidech. Onou kategorií je *přepis* či *redeskripce*. Gideon Calder ve své stručné, přesto výstižné monografii o Rortym — *Rorty a přepis (Rorty and Redescription) (2003)* — popisuje důsledky, které má přijetí přesvědčení, že jazyk není médiem, ale nástrojem přizpůsobení se světu. (Připomeňme jen, že ani metafora nástroje není v případě Richarda Rortyho nejpřesnější, protože jeho představa je daleko bližší Heideggerově představě jazyka jako „příbytku Bytí“. Jazyk je pro Rortyho více než nástroj, je skutečně tím, „skrže co žijeme“). Podle Calderova mínění přijetí této metafory — její zdoslovnění — znamená:

---

212 V této části nazývám postanalytickým pojetím jazyka, Rortyho pojetí vystavěné převážně na textech Donalda Davidsona.

213 „...[T]ossing a metaphor into conversation is like suddenly breaking off the conversation long enough to make a face, or pulling a photograph out of your pocket and displaying it, or pointing at a feature of the surroundings, or slapping your interlocutor's face, or kissing him...“

1. Pragmatický přístup k soupeřícím popisům „já“ i světa.
2. Ocenění romantického důrazu na důležitost nalézání nových popisů.

Cf. [Calder, 43–44]

Pragmatickým přístupem je míněno, že různé popisy světa „bojují“ o své místo na slunci — buď v soukromém slovníku, v němž člověk popisuje svůj vnitřní svět, anebo ve veřejně slovníku, který je sdílen nějakým společenstvím, přičemž úspěšnost či uspokojivost užití rozhoduje o vítězství. (Zde musíme upřesnit: Calder na zmíněném místě mluví o „popisu“, z celé jeho knihy je však jasné, že popisy ve své podstatě neexistují. To, co dělá člověk, který chce podat nový popis — zavést novou metaforu do veřejného oběhu, popřípadě jej použít na charakterizaci svého jedinečného světa —, je, že *přepisuje* dřívější popis, který byl původně také *přepisem* – tedy že *přepisuje přepis*.) Zmínkou o „romantickém důrazu“ Calder opět tematizuje otevřenost jazyka vůči změnám a hodnotu této otevřenosti, již si s největší intenzitou jako první moderní intelektuální hnutí všiml právě romantismus.

Tím, že jsou jedinec a svět položeni do jazykovosti způsobem, jakým to definují postanalytičtí pragmatikové, jakákoli změna může být pouze přepsání dřívějšího přepisu. „Nic nemůže sloužit jako kritika definitivní slovníku vyjma jiného takového slovníku: neexistuje žádná jiná odpověď na přepis než přepis přepisu.“ [Rorty 1989, 80]<sup>214</sup> Když se Rorty například vyjadřuje k feminizmu, pak naprosto souladu s celou svojí představou radí feministkám, aby se nepokoušely popsat svět přesnějším způsobem, jelikož pro nás (lidi) neexistuje na našich popisech nezávislý svět. Nemohou tedy doufat v to, že když se jim podaří pravdivě nahlédnout podstatu světa, odhalí daleko větší prostor pro skutečné ženy. Cf. [Rorty 1998, 212] Jedinou reálnou cestou je nabídnou světu přepis současných stereotypů, pomocí kterých se popisuje vztah mezi mužem a ženou, „svět“ muže či „svět“ ženy. Rorty využívá příběh básničky Adrienne Richové, aby dokumentoval, že jejím problémem bylo najít příhodný přepis situace, v níž se nacházela. Richová si ve svých vzpomínkách stěžovala, jak bylo pro ni těžké v polovině 20. století popisovat sebe sama jako básničku na jedné straně a na druhé jako ženu, která má milostné vztahy s muži. Celou úvahu Rorty uzavírá porovnáním s jinou básničkou — Fryeovou —, která upozorňuje na skutečnost, že pro příhodný přepis je nutné vytvořit určitý klub, určitou sociální skupinu, jež se vymezí proti většině, skupinu, v níž nový přepis bude kolovat, prohlubovat se a z níž budou její členové čerpat svoji identitu, jelikož jako jedinec nemůže nikdo „dosáhnout sémantické autority“, neboť dosáhnout takové autority znamená „slyšet [svá] tvrzení jako součást sdílené praxe“. Bez takového sebepotvrzení skrze skupinu by sebe nemohl odlišit od pouze „zuřícího člověka“ nebo „maniaka“. Problémem Adrienne Richové bylo, že do žádné takové skupiny nepatřila ani žádnou takovou nevytvořila. Cf. [Rorty 1998, 220–223] Rorty svoji dlouhou úvahu uzavírá:

„... Navrhuji nahlížet současné feministické hnutí tak, že hraje stejnou roli v intelektuálním a morálním pokroku, jakou hrály na příklad platónská Akademie, raná křesťanská setkání v katakombách, neviditelní vyznavači Koperníka sedmnáctého století, skupiny pracujících, kteří se scházeli k diskusím nad pamflety Toma Paina, a mnoho dalších klubů, které byly zformovány, aby se pokusily vypracovat a uplatnit nové způsoby používání jazyka a sbíraly morální sílu na to, aby vyšly ze sebe a proměnily svět.

214 "... [N]othing can serve as a criticism of a final vocabulary save another such vocabulary; there is no answer to a redescription save a re-re-description..."

Jestliže takové skupiny vystavěly svoji morální sílu na tom, že dosáhly vzrůstu své sémantické autority skrze své členy, pak to také znamenalo, že členům těchto skupin vzrůstala schopnost najít svou morální identitu ve společenstvech takových skupin...“  
[Rorty 1998, 223]<sup>215</sup>

I v jiných textech posledního souboru esejí jeho sebraných spisů *Pokrok a pravda (Progres and Truth, Volume III) (1998)* se Rorty zabývá problémem *přepisu*. Například v článku *Racionalita a kulturní odlišnost (Rationality and Cultural Difference)*. [Rorty 1998, 186–201] I zde se dostává k rétorice (k přepisům) jako jedinému možnému a úspěšnému způsobu prostředku dosažení změny, přičemž svůj vlastní a Deweyho diskurz, v němž se vysvětluje pokrok na základě darwinistické evoluční metafory, definuje také jako jeden z úspěšných „rétorických manévřů“. (Čímž mimo jiné říká, že nepopisuje „Pravdu“, nepopisuje to, jak se to se světem skutečně má.) Jedná se o jeden z „rétorických stupňů“, které nám umožnily dosáhnout dalšího stupně pokroku (což pro Rortyho splývá s dosažením méně kruté a více jinakostí otevřené společnosti). Cf. [Rorty 1998, 190–193] V další esejí zase prosazování lidských práv vnímá spíše jako důsledek vyprávění příběhů, které se nás hluboce dotkly, než jako důsledek odhalení nezadatelných práv člověk (cf. [Rorty 1998, 167 - 185]) — podle něho v určitém období evroamerických dějin byla nezadatelná práva spíše výhodnou strategií k prosazování důsledků tklivých příběhů. Na jiných místech — většinou ve vztahu ke *Struktuře vědeckých revolucí* Thomase Kuhna — dokládá, že i pokrok v samotných přírodních vědách je založen na obrovské imaginaci a jazykové virtuozitě špičkových vědců. (Viz např. [Rorty 1999, 175 - 189].)

Jsme tak svědky toho, že se nám svět pod Rortyho rukama mění v sérii příběhů, vyprávění, sérii básní, které se postupně zdoslovňují a které pak v přímé úměře k jejich zdoslovňování vnímáme více a více jako neměnnou skutečnost. Avšak báseň zde není něčím, co by lidské poznání, lidskou vědu či úroveň etického chování snižovalo! Naopak. Imaginace — schopnost představit si svoji lepší podobu či lepší podobu světa a poté ji převést pomocí nesnadných jazykových tropů do jazyka a tím ji vlastně vdechnout sociální život — to je v Rortyho očích největším darem, jaký člověk obdržel. Darem, díky kterému člověk dokázal ve svém vývoji dojít tak daleko. Darem, který nás podle jeho mínění jako jediný může zachránit od nebezpečí, jež již na nás v blízké budoucnosti číhají.

Proto není divu, že druhou kapitolu *Nahodilosti...*, věnovanou nahodilosti člověka, začíná básní:

---

215 "... I am suggesting that we see the contemporary feminist movement as playing the same role in intellectual and moral progress as was played by, for example, Plato's Academy, the early Christians meeting in the catacombs, the invisible Copernican colleges of seventeenth century, groups of workingmen gathering to discuss Tom Paine's pamphlets, and many other clubs that were formed to try out new ways of speaking and to gather the moral strength to go out and change the world. For groups build their moral strength by achieving increasing semantic authority over their members, thereby increasing the ability of those members to find their moral identities in their membership in such groups..."

And once you have walked the length of your mind, what  
You command is as clear as a lading-list  
Anything else must not, for you be thought  
to exist.

And what`s the profit? Only that, in time  
We half-identify the blind impress  
All our behavings bear, may trace it home.  
But to confess,

On that green evening when our death begins,  
Just what it was, is hardly satisfying,  
Since it applied only to one man once  
And that man dying.

(Cit. podle [Rorty 1989, 23].)

(A jakmile jsi jednou prošel šíří své duše, co ovládáš, je stejně jasné jako seznam nákladu. O ničem jiném si nesmíš myslet, že to existuje. A jaký je zisk? Jenom to, že časem zpola určíme ten slepý otisk, který nese všechno naše chování, a snad vystopujeme jeho původ. Ale přiznat si, onoho zeleného večera, kdy přichází naše smrt, že bylo pouze, co bylo, je sotva uspokojivé. Neboť to platilo jen jedinkrát pro jediného člověka, a ten právě umírá.)

Rorty komentuje báseň tak, že pojednává o strachu ze smrti, ze zániku, k němuž se Larkin přiznával v rozhovorech. Má za to, že „strach ze zániku“ je zbytečná fráze. Podle něj nemáme strach z neexistence jako takové, pouze strach z nějaké konkrétní ztráty. „Smrt“ a „nicota“ a dokonce i „já“ jsou nezvučné a prázdné termíny. Aby něco znamenaly, je nutné nejdříve doplnit detaily. Cf. [Rorty 1989, 23] (Detaily jsou tím rozhodujícím, protože podstata neexistuje.)

Poté Rorty začíná s přeznačením slova „já“ — o to mu v druhé kapitole *Nahodilosti...* jde. „Já“ znamená to, co je odlišné od všech ostatních „já“. Cf. [Rorty 1989, 23] Všimněme si ještě jednou, že zde „já“ není definováno ve vztahu k nějaké neměnné pravdě o „já“, k nějakému všem lidem společnému vzoru, ale naopak vztahem k ostatním „já“. Nemáme před sebou žádnou esencialistickou definici. Odlišnost „já“ je jen jinak vyjádřené tvrzení, že člověk je „sít' přesvědčení a tužeb“, která se neustále přepřádá. Je to sít', která nemá centrum, je to sít', která svým přepřádáním sama sebe utváří.

U Larkina jeho „seznam nákladu“ — tedy to, co člověk učinil, prožil, pocítil — **nemusí** být *a priori* interpretováno jako pouze to, co o sobě může „já“ říci, co já po sobě zanechalo v podobě znaků, které jsou jinými lidmi komunikovatelné (např. v podobě románů, básní, hudebních skladeb, postavených domů, politických utopií). U Rortyho je to však již jednoznačné. Seznamy nákladů jsou pro něho zaznamenatelná díla.

„... Kdokoli, kdo zasvětil svůj život pokusům formulovat novou odpověď na otázku, co je možné a důležité, se bojí, že zanikne právě tato odpověď.

Ale to jednoduše neznámá, že se dotýčný bojí pouze toho, že jeho díla budou ztracena nebo ignorována. Tento strach se mísí ještě se strachem, že i když budou zachráněna a zaznamenána, nikdo si v nich nepovšimne něčeho odlišného...“

[Rorty 1989, 23–24]<sup>216</sup>

Nejde tedy jen o díla, ale také o to, aby byla originální. Jedině tak se „já“ etabluje mezi jinými „já“. Jedině tak se masa různých ovlivnění, nahodilostí, vět, vstřebaných i vykonaných děl stane něčím konkrétním, nezaměnitelným. „Já“ má zde zcela jazykový charakter, protože jediné v jazyce (v nejširším smyslu jako v nějakém systému znaků, který může být sdílen lidmi a nese s sebou nějaký sémanto-logický řád) jsme schopni onu výše zmíněnou odlišnost vyjádřit. Odlišnost „já“ je měřena tím, co po sobě zanechá ve zřetelné podobě pro ostatní. Rorty dokonce říká, že kdyby se člověku podařilo zcela vyjádřit odlišnost svého seznamu od seznamu ostatních, kdyby to byl schopen „dostat na papír (na plátno nebo na film)“, pak by teprve dokázal, že není kopie nebo replika. Zdá se, že pro Rortyho kopie nemůže ztělesňovat nějaké skutečné „já“. Teprve za takových okolností by „byl tak silný jak jen může být básník, což znamená, že může být tak silný, jak jen člověk může kdy být“. Cf. [Rorty 1989, 24] Rorty zde vědomě klade rovnítko mezi člověka a básníka. Člověk je natolik básníkem, nakolik je člověkem. Tato rovnost vychází z přesvědčení, že sebeutvářející se „já“ („já“, které se snaží zřetelně artikulovat či jinak vyjádřit svoji odlišnost, svůj seznam nákladu) čelí vlastně tomu samému, čemu čelí tzv. *silný básník*:

1. Bojí se toho, že bude pouze replikou předešlých básníků, předešlých popisů (přepisů).
2. Aby nebyl replikou musí „napsat svůj vlastní příběh“, přepsat sám sebe i svoji společnost.

Podle Harolda Blooma je charakteristickým znakem všech silných básníků [strong poet] „jejich úzkost z ovlivnění“. (Cit. podle [Rorty 1989, 24]) Protože v Rortyho pojetí se lidské „já“ stává opravdovým „já“ jediné díky tomu, že dokáže vyjádřit velkou část ze svých nejsubtilnějších idiosynkrazií, že dokáže popsat své vztahy ke světu, je pro něho silným básníkem každý člověk, který se pokusí přepsat popisy, jež jsou mu ve všech různých oborech lidských aktivit podsouvány a s nimiž nemůže souhlasit. Silným básníkem tedy může být jak vědec či literární teoretik, tak architekt nebo konstruktér — a za okamžik uvidíme, že i jakýkoli obyčejný člověk. Rorty v této souvislosti parafrázuje Nietzscheho, když říká, že člověk je zvíře, které sám sebe utváří svým sebepopisem. Cf. [Rorty 1989, 27] Abychom nebyli příliš zmateni, musíme mít na paměti vše to, co jsme si v předcházejících pasážích řekli o jazyce a přepisu, a zároveň také skutečnost, že zde slovo „básník“ má podstatně širší rozsah.

Považovat člověka za básníka by bylo v tomto kontextu zcela koherentní, kdyby se Rortymu podařilo ukázat, že skutečně *každý* člověk se nějak vymyká současným popisům, že *každý* člověk přepisuje sebe i svět.

Právě o to se Rorty pokouší v určité části zmíněné kapitoly „Nahodilost já“ ("Contingency of Selfhood") [Rorty 1989, 34–49] a v textu *Freud a morální*

---

216 "... Anyone who spends his life trying to formulate a novel answer to the question of what is possible and important fears the extinction of that answer.

But this does not mean simply that one fears that one's works will be lost or ignore. For that fear blends into the fear that if they are preserved and noticed, nobody will find anything distinctive in them..."

*reflexe (Freud and Moral Reflection)* [Rorty 1991b, 143–163]. Rorty zde představuje Freuda jako silného básníka, který nám svým přepisem lidské psychiky do mechanistického jazyka libidálních sil umožnil nahlížet na každého člověka jako na určitý *druh mechanismu, jenž se může zdát hloupým jen na povrchu*. Cf. [Rorty 1989, 35]

Aby Rorty dále rozvedl představu takového mechanismu, využívá interpretaci Freuda v Rieffově knize *Freud: Duše moralisty (Freud: The Mind of the Moralist)* [Rieff]. Ukazuje, jak se podle této interpretace každý člověk vyrovnává s nahodilostí svého života snovací prací své fantazie. Každý !! člověk — ne jen hysterik, schizofrenik atd. — se musí se svojí nahodilostí, s osudem, svými vlastnostmi, svou tělesnou stavbou vyrovnávat. Tak Rieff, následován Rortym, přenáší psychoanalýzu z oblasti mírné patologie mezi „zdravé“ a „normální“ jedince. K lepšímu či horšímu vyrovnávání dochází skrze proces, během něhož jedincova rozštěpená mysl (Id, Ego, Superego — podle Rortyho však oblastí může být klidně více a jen těžko je můžeme specifikovat právě tímto freudovským způsobem) vytváří vzájemným ovlivňováním jednotlivých částí mysli vlastní příběh „svého“ života, kterým se části pokouší zahrnout do jednoho příběhu, do jedné nerozdvojené mysli.

Snování vlastního života, lze urychlit terapií. Freud si podle Rieffa uvědomil, že mentalistický, „konverzační“ jazyk díky své struktuře, která odpovídá starým představám o podstatě lidské psychiky a o okolním světě, není schopen popsat ta jednání, která zdánlivě nejsou vyvoditelná z přesvědčení a tužeb jedince. Ono „nevědomé“ musel Freud popsat jazykem, který by odboural citovou vazbu, jež v mysli vytváří bloky (komplexy) a jež je příčinou vytěsnění. Jako nejefektivnější se mu zdálo využít mechanistický jazyk, který byl schopen všechny „oblasti“ prostoru mysli převést na řetězce neutrálních, kauzálních spojení „příčin“ a „následků“.

Freudova práce je tak příkladným případem práce silného básníka. Pomocí svého přepisu (mechanistického slovníku, jímž překryl starý, v těchto případech nefunkční, morální slovník křesťanství a osvícenství) dal snazší průchod našim snovacím aktivitám, které jsou důležité pro dosahování rovnováhy mezi napětím nabitými částmi naší mysli. Podle Rortyho umožnil nejen psychopatům, ale každému z nás dotknout se ve svých myšlenkách něčeho nového, doposud nepoznaného. Toto nové nám pomáhá nalézat mosty mezi regiony naší rozčleněné mysli. Denní snění, přerázení, nepochopitelná asociace, nutkavě se o svou formulaci hlásící vtíp či inspirace to je jen několik z mnoha prostředků, které skrze pavoučí práci mysli pomáhají člověku překonávat jeho úzkosti a problémy.

Tímto způsobem popsaný vnitřní život vytváří z každého člověka potencionálního silného básníka. Tak podle Rieffa Freud demokratizoval génia. Cf. [Rieff, 36] Rorty to ve své úctyhodné lásce k lidem s povděkem stvrzuje a doplňuje citátem Lea Bersaniho: „Psychoanalytická teorie učinila pojetí fantazie tak plodně problematické, že bychom neměli více považovat za přijatelnou hranici mezi uměním a životem.“ (Cit. podle [Rorty 1989, 36].)

Přesto ve Freudovi, stejně jako v Rieffově interpretaci, je téměř vše vystavěno kolem nejasného, *pro postanalytika bezpředmětného* pojmu „nevědomí“. Dále je zde mnoho, co nemůže být chápáno jako jazyk či skrze jazyk stvořené: např. „pudy“, „libidální báze“ atd. Dokonce i „Id“, „Ego“, „Superego“ jsou podezřelé termíny. Rorty potřebuje zachovat základní demokratickou intenci Rieffovy interpretace Freuda, ale zároveň musí přepsat Rieffův přepis vnitřního

prostoru „myslí“. Rortymu opět přichází na pomoc jedna z Davidsonových nenápadných, ale přesto důmyslných esejí *Paradoxy iracionality (Paradoxes of Irrationality)* [Davidson 1982]. V něm Davidson důsledně přeznačuje to, co obvykle nazýváme „mysl“, na — nám již dobře známou — *sít' přesvědčení, tužeb, hodnot, postojů...* Ukazuje, jak může takový popis vnitřního prostoru člověka pomoci při vysvětlení toho, co se v tomto prostoru děje.

Davidson začíná svoji esej úvahou o vztahu racionality k iracionalitě. Řeč o iracionálním chování můžeme vést jedině v porovnání s racionalitou. Tu je možné vyjádřit jen tam, kde uplatníme mentalistický jazyk, protože jedině on poskytuje logické vztahy<sup>217</sup>. Cf. [Davidson 1982, 299] Logické vztahy mohou být konstruovány jedině mezi přesvědčeními. Jsem přesvědčen, že přicházející není nepřítel, proto je logické, když ho bez obav přijmu do svého domu. Přesto může existovat jednání, které se vymyká této logické síti důvodů a na ni navazujícímu rámci racionálního chování. Víím, že přicházející je nepřítel, přesto ho přijmu. Mé jednání má nějakou příčinu — tzn. jedním pod nějakým kauzálním tlakem —, ale nejsem schopen jej podložit, vysvětlit důvodem. Proto Davidson pečlivě vytyčuje důležitý rozdíl mezi *příčinou a důvodem*: Zatímco příčina je to, co mechanicky něco způsobuje, důvod je také spouštěcí mechanismus, ale funguje jen v oblasti logického systému, který je utvořen určitou konstelací přesvědčení a který slouží jako podloží motivace nějakého jednání. Cf. [Davidson 1982, 292] Zatímco mohou existovat mentální události, které jsou příčinou a zároveň důvodem k nějakému jednání — chci se potěšit pohledem na sousedovy vzácné květiny, a proto vstoupím do jeho zahrady —, existují také události, které jsou pouze příčinami nějakého mentálního stavu či jednání — soused chce, abych zašel k němu do zahrady, poví mi o svých květinách a já, jelikož květiny miluji, neodolám a zajdu tam (sousedovo vyprávění není důvodem mého vstupu na jeho zahradu, je jen jednou z příčin, důvodem je má láska k flóře). Cf. [Davidson 1982, 300]

Tento příklad je analogie. To, o co Davidsonovi skutečně jde, je ukázat, že podobné řetězce příčin, které neprocházejí oblastí důvodů (tedy oblastí našeho rozhodování, oblastí, v němž probíhá zhodnocování a z níž povstává intencionalita) se neodehrávají pouze mezi dvěma různými „myslemi“ (sousedova a moje), ale i uvnitř každé z nich. Právě proto, že existují takové příčiny, jež nedokážeme zařadit do našeho logického prostoru, v němž jsme si schopni uvědomit podstatu mentální události, nejsme schopni si "uvědomovat" vše, co se uvnitř nás odehrává. To nás však, podle Davidsona, neopravňuje postulovat něco takového jako „nevědomí“. K vysvětlení fungování „mysli“ nám postačí, když ji popíšeme pomocí řetězce příčin a řetězce důvodů, které se občas na určitých „místech“ rozpojují. V tomto ohledu můžeme podle Davidsona přijmout fakt freudovského rozdělení „mysli“ na několik částí, ovšem neměli bychom je vnímat jako „vědomé“ a „nevědomé“, nýbrž jako části „soudržné, vytvářející logický prostor ke zdůvodnění“ a části „nesoudržné, jejichž spojení mezi jednotlivými mentálními událostmi či přesvědčeními či hodnotami jsou rozpojené nebo se neustále rozpojují“. Cf. [Davidson 1982, 303–304]

---

217 Jak je zřejmé z celého textu „mentalisticým jazykem“ má na mysli onen „jazyk“ (v Rortyho či Rambergově žargónu „slovník“), v němž připisujeme sobě i druhým přesvědčení a zároveň během tohoto aktu interpretace identifikujeme významy slov a vět. „Mentalistický jazyk“ je jazykem radikální interpretace, bez něhož by se nemohla obejít jakákoli lidská komunikace.

Zde si dovolím jen letmo zvýraznit podstatnou, přesto možná na první pohled ne zcela viditelnou skutečnost. Z davidsonovského úhlu pohledu má jediné tento způsob popisu vědomého a „nevědomého“ smysl, protože *viděno skrze jazyk* vše ostatní zůstává nezformulovatelné. Přesně takové vypaření se slova „nevědomí“ (a s ním potažmo i dalších nepohodlných slov) je to, co Rorty pro svůj systém potřebuje. Je to podstatný krok na cestě, která promění podezřelou „mysl“ na masu jazyka a masu příčin, jež za určitých ideálních okolností mohou být dostiženy důvody, a tak do jazyka nakonec zařazeny. Podstatná funkce slov „racionalita“ a „důvod“ nás v tomto postanalytickém pojetí uvádí stále hlouběji do hájemství jazyka. Neboť důvod je nutně vztažen k přesvědčení a to je myslitelné jediné jako to, co je již artikulováno jazykem anebo do jazyka snadno přeložitelného (narozdíl od pocitu či pudu). *Racionalita je v tomto pojetí jen jiným vyjádřením jazyka a naopak jazyk jiným vyjádřením racionality!!*

Tak se všechna nahodilá „já“ zjevují skrze masu jazyka, skrze mnoho definitivních slovníků a v nich produkovaných prepisů a sebe-prepisů. Jsou stejně nahodilá, na čase a místě závislá jako jazyk sám a ani tou „nejduchovnější“ částí svého života nepřesahují jazyk k něčemu, co díky své neměnnosti určuje jeho podobu. V jejich sebe-prepisech je všechna jejich malost i velikost. Taková „já“ jsou kdesi vskrytu silnými básníky, kterým je jasné, že musí snovat příběh svého života, že je to jediný způsob, jak dát do vztahu mnohá svá nutkání, potřeby, pocity, tužby a přesvědčení, jak zajistit, aby se jejich síť přesvědčení stala koherentní a účinnou. Intelektuál se v tomto pohledu liší od obyčejného člověka pouze tím, že „dělá znaky a zvuky to, co ostatní lidé dělají se svými manželkami a dětmi, se svými spolupracovníky, s nástroji ve svém zaměstnání, s pokladními účty svých obchodů“ atd. Cf. [Rorty 1989, 37]

Tato „já“ jsou zdroji veškerých metafor. A snahy uplatnit metafory mají stejnou příčinu – pozměnit tu část okolního světa, se kterou „já“ nejsou spokojená. Že některé metafory jsou nazývané pouhými „fantaziemi“, jiné naopak „poezií“ či „filozofií“ je dáno tím, že ty první na rozdíl od těch druhých nenašly uplatnění ve společenství, kde jediné mohou být zdoslovňovány a pasovány na „pravdivé“. Rozdíl mezi fantazií a genialitou tedy není rozdílem mezi vyjádřením něčeho univerzálního a vytvořením fantazie, která nemá oporu ve skutečnosti, ale rozdílem mezi užitými a odvrženými metaforami. Cf. [Rorty 1989, 37–38] Rorty si uvědomuje, že moc člověka je tak striktně vázána na jazyk. Tam, kde končí moc jazyka, tam také končí moc snovací práce „já“. „Svět“ i naše vlastní silné zoufalství, zbavené síly prepisu, nás mohou zabít či jinak zničit. Tomu však nemůžeme zabránit tím, že budeme hledat něco stálého, pevného a neměnného za našimi slovy. Cf. [Rorty 1989, 40]

Až na tuto mezní situaci se „silní básníci“ zdají být téměř bohy, kteří sami kladou své hranice. Je to však jen jedna strana popisu (prepisu) nahodilého „já“. Na té druhé se vypráví o tom, že „silní básníci“ nejsou nadčlověky. Jsou vždy pouze reaktivní. Nemohou být v nietzschovském smyslu aktivní, nereagující na nic, jelikož jazyk a s ním určité porozumění světu předchází a ovlivňuje každého jednotlivce. Neexistuje původní, nyní již ztracený popis Skutečnosti, na který se čeká. Existují pouze prepisy prepisů.

„... Metafory jsou nezvyklá použití starých slov, ale tato použití jsou možná jediné v kontrastu s pozadím ostatních starých slov, které jsou užívány běžným způsobem.



Jazyk, který by byl ‚jedna velká metafora‘, by byl jazykem, který nemá použití, a tedy tím, co není jazyk, ale žvatláni. A proto, i když souhlasíme, že jazyky nejsou prostředkem reprezentace ani vyjádření, zůstávají prostředky komunikace, nástroji sociální interakce, způsoby jak propojit já s ostatními lidmi...“ [Rorty 1989, 41]<sup>218</sup>

Tak nás samotná jazykovost ‚já‘ přivádí k nutnosti existence jazykového ‚my‘, které vždy potřebuje nějaké vyjádření, nějakou představu společného světa, v němž ‚my‘ žije. Již v části 3.4.3 jsme psali o důvodech, proč má Rorty za to, že se lidé jakéhokoli společenství mohou identifikovat a organizovat jedině na základě norem a příběhů, které si společenství samo vytváří. Že se proto nemůže jednat o normy, jaké osvícenci hledali v mimolidské říši Pravdy. Přesněji řečeno: i osvícenský příběh o této Říši byl jen jeden z mnoha úspěšných (nikoli pravdivých) příběhů našeho evro-amerického *ethnos*.

#### 3.4.6 Nahodilost společenství a liberální demokracie

Rorty na mnoha místech své práce vyjadřuje přesvědčení o nutnosti etnocentrismu a o skutečnosti, že budoucnost jakéhokoli společenství je závislá na schopnosti vysnit si lepší budoucnost. (Viz např. [Rorty 1991b, 184]) Tato přesvědčení vycházejí z ještě základnější představy, z představy nahodilosti společenství. Stejně jako ‚já‘ i společenství je nahodilý útvar. Jeho podoba se neodvíjí od věčných entit mimo prostor a čas, ale od jednotlivých událostí, od snů, jež se členům v daném společenství podařilo či naopak nepodařilo uskutečnit, od politických, přírodních a sociálních tlaků, kterým v určitých obdobích muselo společenství čelit.

Nahodilost společenství v jednom důležitém smyslu předchází a zakládá nahodilost jejich ‚já‘. Přestože bez těchto jednotlivých ‚já‘ by společenství neexistovalo, žádné jedno konkrétní ‚já‘ — přes veškerou svoji tvořivost a sílu — by nebylo ničím bez společenství, do něhož se narodilo či ke kterému se připojilo. Zde vidíme po několikáté zopakováno to, co se poprvé v americké filozofii objevilo s přijetím hegelovství. S takto jasně zformulovaným názorem tehdy přišli hegelovci ze Saint Louis. V tomto postanalytickém pojetí vidíme jediný výrazný, za to stěžejní rozdíl: ‚já‘ je závislé na ‚my‘ společenství, díky jazyku, který je předchází.

Když Rorty mluví o *ethnos*, z něhož vychází, jež jej ovlivnilo a pro něž píše své ‚žalmy‘ a přepisy, má na mysli především USA. Přesto se velmi často vyjadřuje o všech ‚západních demokraciích‘, protože cítí jejich historickou spřízněnost. Když tedy píše o ‚liberální demokracii‘ neobrací se pouze k demokracii USA, ale také k demokraciím v Evropě. Proto to, co píše o ‚liberální demokracii‘, považuje za relevantní i pro Evropu.

V roce 1983 Rorty napsal esej *Postmoderní buržoazní liberalismus* (viz [Rorty 1991a, 197–202]), v němž se patrně nejuceleněji (společně s třetí kapitolou

---

218 "... Metaphors are unfamiliar uses of old words, but such uses are possible only against the background of other old words being used in old familiar ways. A language which was 'all metaphor' would be a language which has no use, hence not a language but just bubble. For even if we agree that languages are not media of representation or expression, they will remain media of communication, tools for social interaction, way of tying oneself up with other human being ..."

*Contingency...* — „Nahodilost společenství“ /"The Contingency of Community"/ [Rorty 1989, 44—69]) věnoval svému pojetí nahodilosti liberální společnosti. Na začátku tohoto textu Rorty seskupuje teoretiky, kteří se vyjadřovali a vyjadřují k fungování společností, do dvou skupin:

1. skupinu nazývá „kantovci“ a jejich členy definuje jako ty, kteří věří, že existují nezcizitelná [intrinsic] lidská práva, vrozená lidská důstojnost a historii se vymykající odlišení mezi morálkou a chytrostí.
2. skupinu nazývá „hegelovci“ a tu definuje jako soubor těch myslitelů, kteří věří, že „lidstvo“ je spíše biologický než morální pojem, že neexistuje žádná důstojnost člověka, která by nebyla odvozena od důstojnosti nějakého společenství a že neexistují žádná nestranná kritéria, jimiž by se mohly poměřovat rozdíly mezi společenstvími. [Rorty 1991a, 197]

Ze všeho, co jsme již výše o jeho díle napsali, je zřejmé, že se Rorty bez velkých připomínek řadí do druhého seskupení. „Lidstvo“, důstojnost člověka, Pravda atd. koncipované jako obecné univerzální termíny, jsou pro něho dnes již vyčpělou a překážející (ve své době však úspěšnou!) osvícenskou strategií, jak prosazovat nahodilé metafory snilků, kteří doufali v méně krutý a více rovnostářský svět. Cf. [Rorty 1989, 194] S takovým přístupem však na sebe bere povinnost „vyvrátit“ několik výtek, které na adresu hegelovců vznášejí potomci kantova přístupu:

1) Jak může liberální demokracie vyrostlá na osvícenské představě univerzálních práv přežít jejich odstranění? Rorty si je vědom, že ani zde nemůže využít argumentaci, i zde musí použít strategii vyprávění a protipříkladů. Přiznává, že osvícenská představa univerzální hodnoty člověka, jeho nezcizitelných práv — jeho svobody a rovnosti — pomohla etablovat liberální kulturu, ale nyní již tento „rétorický stupeň“ není tím pilířem, o který by se měl opírat étos současných demokracií. Je žebříkem, po kterém jsme vystoupali a nyní bychom jej měli odkopnout. Cf. [Rorty 1989, 194] Většina lidí má však za to, že se o tuto osvícenskou představu opírat musí. To je podle Rortyho dáno tím, že veřejný diskurz je propleten s diskurzem tzv. metafyziků (tímto termínem podle vzoru Heideggera a Nietzscheho nazývá lidi, kteří hledají nějaké neměnné esence, k nimž by se měla blížit naše tvrzení, aby byla pravdivá). Cf. [Rorty 1989, 88] Rorty s povděkem cituje Micheala Sandela. Ten zcela heglovsky kritizuje Rawlsův postup při budování jeho teoretické, hypotetické *původní situace*, v níž jsou před volbou *primárních dober jednotlivci* „upravení“ „závojem nevědomí“ (cf. [Rawls, 21-23, 92]), a tvrdí, že se nemůžeme považovat za subjekty v Kantově smyslu či za autonomně volící osoby bez toho, abychom za takovou sebedefinici nezaplátili závazky, které máme ke své komunitě a ke svým blízkým, závazky, které nás dělají těmi, kým jsme. (parafrázováno podle [Rorty 1991a, 200])

Ať už si myslíme cokoli, vždy jsme zakotveni, v nějaké partikulární, lokální představě. I představa univerzálních práv člověka a univerzální Pravdy je naše okcidentální, etnická představa. Podle Rortyho však již nyní nastal čas, abychom se jí zbavili, protože se stává překážkou pro imaginaci a sociální fantazii, jež jsou tím, co je nám nejvíce zapotřebí. Námítku, že s opuštěním této představy se rozpadnou i liberální demokracie, Rorty překrývá analogií s opuštěním náboženských představ, které bylo nutné, aby se vlády mohla ujmout osvícenská představa univerzálních pravd. Tehdy také bylo tvrzeno, že opuštění náboženských tradic a hodnot oslabí

společenské vazby a pojetí spravedlnosti. Podle Rortyho se ukázalo, že to nebyla pravda, že očekávání, která se dříve upínala k posmrtnému životu jednotlivce, jsou nyní upínány k životu našich potomků.

Cf. [Rorty 1989, 85–86]

2) Další velkou námitkou, se kterou se Rorty musel utkat ve chvíli, kdy odmítl existenci osvícenských univerzálních práv a pravd, byla námitka, že etnocentrismus není schopen akceptovat různost jiných společenství. Rorty na tuto námitku reaguje svoji obhajobou „anti-anti-etnocentrismu“ (viz esej *O etnocentrismu: Odpověď Cliffordu Geertzovi /On Ethnocentrism: A replay to Clifford Geertz/ /1985/* [Rorty 1991a, 203–210]). Rorty v něm reaguje na přednášku *Užití rozmanitosti (The Uses of Diversity)*, v níž se Geertz snaží dokázat, že *procedurální spravedlnost*, charakteristická pro západní demokracie, je kulturním vzorcem, do kterého jiná etnika nemohou zapadnout, a tak jsou frustrováni a marginalizováni. Jako ilustrativní příklad volí případ z jihozápadu USA. Tam na léčení pomocí dialýzy nastoupil — podle striktně daných pravidel, které se přísně řídily potřebou léčby, nikoli podmínkami, za kterých může nemocný léčbu podstoupit — indián alkoholik, u něhož bylo jasné, že tato léčba vzhledem k jeho životnímu stylu je bezpředmětná. Doktoři neměli právo mu léčbu pozastavit a požadovat jeho abstinenci, a tak uvolnit místo lidem, u nichž by léčba měla větší smysl. Doktoři projevili obrovskou nechuť nad tímto případem a Geertz od nich požadoval, aby se snažili lépe svému pacientu porozumět. Měl za to, že přílišné trvání na západních liberálních hodnotách jim znemožnilo vnímat důvody, které indiána k jeho chování vedly. (Parafrázováno podle [Rorty 1991a, 204–205])

Rorty se tohoto ilustrujícího případu chytil, aby ukázal, že náš etnocentrismus si právě s takovými případy dokáže poradit. A to díky dvěma principům, které se vzájemně doplňují:

- A. K šťastným náhodám, které tvoří páteř liberálních demokracií, patří vytvoření způsobu řešení problémů pomocí *procedurální spravedlnosti*. Právě na zmíněném případě je doloženo, že politické uspořádání USA je v tomto ohledu dobré. Doktoři neměli právo odmítnout léčbu indiána ani na základě prognózy délky jeho života (mohli se mýlit), ani na základě svého osobního znechucení (mohli být příliš úzkoprsí, zahledění do sebe, do svých morálních přesvědčení). Kdyby tak učinili, média by se postarali, aby se dostali před soud.
- B. Společnosti, které vycházejí z tohoto etnocentrismu liberálních demokracií, jsou společnosti, jež se svým nastavením otevírají jinakosti. Jedná se o etnocentrismus, který „otevřít okna.“ Jedna věc je *procedurální spravedlnost*, u níž se vyžaduje, aby se ti, jež jsou v ní zapojeni, neohlíželi po příčinách a důvodech lidí, jejichž případy mají řešit, a postupovali na základě daných a schválených pravidel, druhou věcí je, že v tomto systému existují prostředky, místa a postupy, kterými se lidé v liberálních společnostech učí oceňovat jinakost a rozmanitost. Právě tací lidé jako Geertz, který je antropologem, a lidé dalších oborů – sociologie, psychologie, etnologie, biologie – jsou placeni státem, aby rozšiřovali obzory občanů o různých kulturách,

subkulturách, přístupech k životu, adaptacích. Navíc zde existují nevládní organizace a sociální aktivisté, kteří jim v tomto počínání vydatně pomáhají. Cf. [Rorty 1991a, 205–206]

Oba principy se vzájemně doplňují. Druhému vděčíme za to, že stále více — původně cizích — elementů je vtahováno do našeho *ethnos*, které se tak stává zajímavější a bohatší. Prvému vděčíme za to, že takto vtažení lidé si jsou rovni před zákonem.

3) Třetí námitkou proti odvržení osvícenských principů je, že za takové situace nebude existovat žádný opěrný bod, kolem něhož by se artikulovala morální pravidla. Rorty ani v tomto nevidí nějaký velký problém. Je si jist, že lidé budou mít smysl pro mravnost stejně, jako ji měli i před tím, protože *morálka je věcí řešení problémů a nikoli neměnných principů*. Ani starozákonní příkaz „Nezabiješ“, který prostupoval všemi následnými kodexy a příkázáními i osobními morálními vyznáními, není princip, který bychom mohli zbavit kontextu. I u něho je potřeba poměřit princip konkrétními okolnostmi a tím se jeho neměnnost, stálost a „racionálita“, s níž je takový princip často spojován, stává vágnější a vágnější.

„... [P]odívejme se nyní na princip: ‚Nezabiješ.‘ Ten je obdivuhodně univerzální. Ale je více či méně racionální v porovnání s principem: ‚Nezabiješ, jestliže dotyčný není vojákem hájícím svou vlastní zemi, nebo jestliže nemusíš předejít vraždě, nebo jestliže nejsi státem pověřený kat, nebo jestliže nepraktikuješ milosrdnou eutanazii?‘ Nevím, zda je to více či méně racionální, a proto neshledávám slovo ‚racionální‘ v podobných případech užitečné...“

[Rorty 1999, xxx]<sup>219</sup>

Pro pragmatiky jsou tzv. „pevné morální principy“ zkratkami zvyků předků, které nejvíce obdivujeme. Millův princip *největšího užitku* či Kantův *kategorický imperativ* nás upozorňují na jisté sociální zvyky, jež jsou podstatné pro křesťanskou západní společnost a jež ji učinili, když ne skutky, pak alespoň slovy, více rovnostářskou, než jsou kultury ostatní. Cf. [Rorty 1999, xxix]

Tento důraz na zvykovost, na tradičnost morálky Rorty nechal ještě více rozeznít v *Nahodilosti*... a činí je ještě kompatibilnější s jeho etnocentrickým pohledem na svět. Rorty cituje a zmiňuje několik autorů — Deweye, Rawlse, Oakshotha, Sellarse — a ukazuje, jak se zaobírali či zaobírají stejnou ideou jako on. Za maskou promluv o věčné realitě se skrývají velmi drahocenné a tradicí nashromážděné myšlenky, které povstaly z konfliktů zděděných institucí a nových podmínek (Dewey), to co ospravedlňuje naši koncepci spravedlnosti nejsou věčné principy, ale naše nejhlubší porozumění nám samotným a našim aspiracím (Rawls). (Parafrazováno podle [Rorty 1989, 58].) Citaci z Oakeshotta stojí za to přinést celou:

---

219 "... [C]onsider the principle 'Thou shalt not kill'. This is admirably universal, but is it more or less rational than the principle: 'Do not kill unless one is a soldier defending his or her country, or is preventing a murder, or is a state executioner, or a merciful practitioner of euthanasia'? I have no idea whether it is more or less rational, and so do not find the term 'rational' useful in this area..."

„...Morálka není ani systém obecných principů, ani kodex pravidel, ale hovorový jazyk. Obecné principy a dokonce pravidla z něho mohou být vyabstrahovány, ale (jako všechny jazyky) není výrobkem gramatiků; je vytvořen mluvčími. To, co má být předáno morální výchovou, není teorém podobný teorému: správné jednání má být férové nebo má být prostoupené láskou k bližnímu; ani není pravidlem podobným tomu: „vždy musíš mluvit pravdu“, ale předáno má být to, jak mluvit daným jazykem inteligentně... Nejedná se ani o záměr formulovat soudy o jednání nebo o řešení takzvaných morálních problémů, ale o praxi ve formulování terminů, jimiž máme myslet, vybírat si, jednat a vyjadřovat se...“<sup>220</sup> (Cit. podle [Rorty 1989, 58])<sup>221</sup>

Morálka je tedy v tomto etnocentrickém pohledu tradicí předávaná praxe, jak mluvit, jak jednat, jak myslet. Rorty rád charakterizuje morálku pomocí Sellarsova termínu „naše sdílené intence“ [we-intentions]. Tyto „intence“ charakterizují to, k čemu se upínáme, co tvoří jádro našich přesvědčení, co odlišuje „morální“ od „nemorálního“, přičemž „nemorální“ jsou ty věci, které „*my* neděláme“. Cf. [Rorty 1989, 59] Na jiném místě charakterizuje morálku pomocí metafory sítě. Jedna část sítě tvoří ta přesvědčení, tužby, emoce, které sdílíme s většinou členů své komunity. Pomocí této části se identifikujeme a stavíme ji do protikladu k obdobné části sítě většiny členů jiné komunity. Cf. [Rorty 1991a, 200] Předpokládat nějaké principy, které tuto praxi ze svého neměnného stanoviska mimo prostor a čas řídí, není potřebné. Stačí náš nahodilý jazyk, který vyjadřuje naše nejhlubší sebeporozumění a naše aspirace.

Všimněme si, jakou významnou roli v takovém přepsání pojetí morálky hraje opět jazyk. Nejenže nese naše sebeporozumění, ale dokonce s ním splývá. Není sebeporozumění bez jazyka. Bez veřejného, banálního, dobře srozumitelného jazyka by nebylo sebeporozumění ani morálky. (Důraz na banální, dobře srozumitelný politický diskurz veřejné sféry viz [Rorty 1991b, 196].)

Ale co s případy, v nichž se člověk s tímto jazykem nechce či nemůže identifikovat, když chce použít jiný jazyk, soukromější?

### 3.4.7 Liberální ironik, soukromé versus veřejné a víra

Tak jako vše v Rortyho textech i okruhy, které vymezují tázání se na „ironii, „liberálnost“, odlišení „soukromého“ a veřejného“, se konstruuje podél jeho jasného odmítnutí něčeho mimolidského, čeho by měly naše poznání či víra či naděje dosáhnout. Na počátku čtvrté kapitoly *Nahodilosti*... definuje dva naprosto různé přístupy k životu a k myšlení. První z nich zastupuje „ironik“, druhý „metafyzik“.

Ironička<sup>222</sup> je charakterizována jako ta, která má hluboké pochybnosti o definitivním slovníku, jejíž nyní užívá, je si vědoma, že argumenty vytvořené na

---

220 Oakeshott, M. (1975): *Of Human Conduct*, Oxford: Oxford University Press, s. 78–79.

221 "... A morality is neither a systém of general principles nor a code of rules, but a vernacular language. General principles and even rules may be elicited from it, but (like other languages) it is not the creation of grammarians; it is made by speakers. What has to be learned in a moral education is not a theorem such as that good conduct is acting fairly or being charitable, nor is it a rule such as 'always tell the truth', but how to speak the language intelligently... It is not a device for formulating judgements about conduct or for solving so-called moral problems, but a practice in terms of which to think, to choose, to act, and to utter..."

222 Protože ironik je ve sporu s metafyzikem hrdinou, Rorty — dle své tradice — v originále přistupuje k používání femininního zájmena, a tak z bezpohlavního, univerzálního ironika vytváří alespoň pohlavím určenou ironičku.

pozadí tohoto slovníku není schopna ani podepsat, ani odstranit tento slovník samotný, a nemyslí si, že je díky tomuto slovníku blíže „skutečnosti“ než jiní lidé. Cf. [Rorty 1989, 73]

Naproti tomu metafyzik je ten, kdo není zmaten otázkou: „Co je to vnitřní přirozenost (vědy či spravedlnosti či Boha)?“ Domnívá se, že jeho definitivní slovník poukazuje svými termíny k těmto esencím, k „přirozenostem“. Využívá „moudrosti“ zdravého rozumu, protože se netáže na takové „samozřejmosti“ jako, zda skutečně existuje jediná trvalá skutečnost za všemi dočasnými fenomény. Cf. [Rorty 1989, 74]

Ironička je nominalistka a historička. Nevěří na vnitřní esence, je přesvědčena, že esence jsou historickými a nahodilými útvary. Je si vědoma, že ve snaze dotknout se „skutečnosti“, při tázání se po tom, co je to spravedlivé, vědecké či racionální, se nikdy nedostane za definitivní slovníky, které pracují v daném čase. Neustále propadá obavám, zda se nenarodila ve špatném kmeni, zda nebyla vržena do špatného jazyka. (Nezapomeňme, že každému „já“ již předchází nějaké „my“, „já“ je reaktivní, a proto, pokud se narodilo do špatného kmene, je pro něho těžké, ba téměř nemožné nebýt také špatným.) Čím více je pužena artikulovat svoji pozici, tím více si uvědomuje nezakořeněnost a nahodilost používaných termínů. Cf. [Rorty 1989, 74–75]

Metafyzik na základě svého „zdravého rozumu“ věří, že máme vstupovat (dokonce je to naší povinností) do vztahu se „skutečností“ a že když se jí patřičně zeptáme, pomůže nám určit, jak by měl vypadat náš skutečně *definitivní* slovník. Cf. [Rorty 1989, 75] Domnívá se, že přestože ještě neznáme všechny odpovědi, máme již kritéria správnostých odpovědí. Termín „správný“ z toho důvodu neznamená „vhodný pro ty, kteří mluví tak jako my“, ale znamená „uchopení skutečné esence“. Cf. [Rorty 1989, 76]

Ironička předem nikdy nebude vědět, zda se její definitivní slovníky a definitivní slovníky pro ni naprosto cizích lidí budou sblížovat. Pro ni jsou věty podobné té, jakou je „Pravda není závislá na lidském rozumu“, frázemi lokálního definitivního slovníku, jsou projevem „zdravého rozumu Západu“. Ironičkou je právě natolik, nakolik podobné fráze v jejím slovníku chybí. Má za to, že definitivní slovníky jsou poetickým výkonem, jsou vytvářeny a nikoli objevovány. Cf. [Rorty 1989, 76 - 77]

Metafyzici se domnívají, že velkou část posledního slovníku již máme a jenom je potřeba domyslet jejich důsledky. Ironikové ve změnách slovníků nevidí postupné přibližování se k nezávislému světu, ale postupné nahrazování jednoho slovníku jiným (příhodnějším z pohledu přítomné chvíle, která se historicky ohlíží zpět na slovníky minulé). Tak byla věta: „Černoši nemají žádná práva, které by běloši museli respektovat“ postupně doplňována a přetvářena, až bylo jednoho dne možné říci: „Bílí i černí mají stejná práva“. Cf. [Rorty 1989, 77]

Pozice ironičky je kompatibilní s tím, jak si Rorty představuje nahodilé „já“ i nahodilé společenství, s tím, že jedinou skutečně významnou změnou je přepis původního přepisu, který povede k jinému pojetí problému, či k opuštění některých otázek, což obě změní jednání lidí. Rorty dále upozorňuje, že přepisování není charakteristickou aktivitou pouze ironiků, ale intelektuálů obecně. I metafyzik přepisuje. Jediným rozdílem mezi metafyzikem a ironičkou je, že metafyzik svůj přepis podepře „argumentací“, což z ironického hlediska lze popsat jako zakrývání přepisu zdánlivou argumentací. Cf. [Rorty 1989, 90]

Ironička se nesnaží zdánlivou argumentací zastírat svůj přepis. Její snahou je veřejně rozehrávat proti sobě slovníky různých postav (literárních, skutečných)

a různých kultur, a tak budovat svůj definitivní slovník, který se mění v těch termínech a frázích, jež shledala nebezpečně metafyzické. K tomu jí pomáhají literární kritici. Literatura totiž nejlépe dělá to, co je jedinou možností, jak se zbavit zahledění do svého slovníku — rozehrává slovníky, opětně přepisuje, a tak v této lingvistické praxi poznává omezenosti a zjednodušení našich původních definitivních slovníků. Cf. [Rorty 1989, 79–80] Literatura (toto slovo však musíme chápat podstatně širěji, protože Rorty do ní zařazuje i texty čistě teoretického nebo dokumentárního charakteru jako např. *Slová a věci, Filosofická zkoumání* či *Souostroví Gulag* Cf. [Rorty 1989, 82]) nás osvobozuje, a proto je to podle ní právě literatura, která by měla nastoupit na uvolněné místo akademické filozofie v naší post-filozofické době. Již v *Úvod: Pragmatismus a filozofie (Introduction: Pragmatism and Philosophy)* (1982) píše Rorty o „kulturních kritikách“, kteří jsou v tomto textu předobrazem budoucích ironiků a literárních kritiků, jako o nejdůležitějších postavách v současné post-filozofické době. Cf. [Rorty 1982, xl]

Jednou z velkých nadějí ironiků je, že jim literární kritici — mistři v rozehrávání různých slovníků, v hledání jejich nečekaných souvislostí a konotací — pomohou nahlédnout naprosto rozdílné slovníky jako navzájem kompatibilní: „Rádi bychom [my ironici] obdivovali současně Blakea i Arnolda, Nietzscheho i Milla, Marxe i Baudelaira, Trotského i Eliota, Nabokova i Orwella.“ [Rorty 1989, 81] Důvodem, proč by rád Rorty obdivoval současně Marxe i Baudelaira, Orwella i Nabokova je to, že obě skupiny jsou důležité, každá však z jiných důvodů.

První z nich přinášejí sociálně angažované knihy, které mění naše pochopení veřejných záležitostí, mění naše porozumění politické situaci a inspirují nás k novým návrhům a změnám v politické sféře, druzí nám naopak mohou poskytnout estetickou rozkoš, „mrazení“, jak to často popisoval Nabokov (viz [Rorty 1989, 146–147], a inspirují ironiky v jejich sebeutváření, sebezdkonalování, jež je součástí jejich neustálého sebezpřepisování v procesu hledání nových definitivních slovníků.

S touto mnohoužitečností literatury jsou však spojeny problémy na dvou rovinách:

1. Ironik je veden touhou nalézat a znovu opouštět definitivní slovníky, které by mu pomohly vytvořit si vlastní sebestodobu, vytvořit vlastní styl, podle něhož by chtěl, aby byl nahlížen a interpretován. Cf. [Rorty 1989, 99] Ovšem to předpokládá rozšířit svůj idiosynkratický slovník mezi ostatní. A každý přepis druhého člověka je ponížením, protože nově popsanému (přepsanému) člověku bere jeho slova, jeho vlastní možnost sebezpojetí a vlastní pojetí věcí kolem.

„... V tomto tvrzení [že jazyk těch, kteří jsou nově popisováni ironikem, je ironikovi vydán na milost a nemilost] je potencionálně mnoho krutosti. Jelikož nejlepším způsobem, jak člověku způsobit dlouhotrvající bolest je ponížit ho tím, že věci, které se zdály mít pro něho nesmírnou cenu, budou přepsány jako nicotné, zastaralé a bezmocné... Přepis často ponižuje...“

[Rorty 1989, 89–90 ]<sup>223</sup>

---

223 "...There is something potentially very cruel about that claim. For the best way to cause people long-lasting pain is to humiliate them by making the things that seemed most important to them look like futile, obsolete, and powerless...Redescription often humiliates..."

2. Proces sebezdokonalování se jen málokdy skutečně dotýká veřejnosti a pokud ano, pak velmi často zasahuje do této sféry negativně. Rorty v této souvislosti rád přináší příklady svých oblíbenců — Heideggera a Nietzscheho — které oba spojovala představa, že je nutné překonat moderní liberální společnost. Říká o nich, že pokud oslavují své osobní kánony, pokud pomocí filozofické literatury řeší svoje obsese jsou skvělí a mohou být pro podobně založené lidi nesmírně užiteční, pokud však předkládají své názory na moderní společnost a zaštiťují je svými filozofickými „pravdami“ (čímž zrazují své vlastní perspektivní hledisko a pasují se na ty, kteří pravdu přece jenom zahlédli) stávají se nudní a někdy krutí. Cf. [Rorty 1989, 119 - 120]

Aby Rorty čelil těmto pro něho – přesvědčeného liberála a (pokud mohu soudit) člověka se silným sociálním citěním – nepřijatelným dopadům, uplatňuje dvoustupňovou strategii:

A) Vytváří termín „liberální ironičky“. Pomocí postosvícenských charakteristik „liberála“ definuje variantu ironičky, která by se ze podobným násilností jak na druhých lidech, tak na liberální demokracii ráda vyhnula. Liberální ironička je liberální nikoli proto, že by — vystrašena dopady odstranění osvícenských předsudků — se raději opět k těmto předsudkům vrátila a opřela se o nezadatelná práva člověka a jeho přirozenost, nýbrž proto, že se pokouší definovat liberála způsobem, jaký jen letmo naznačila Judith Shklarová.

Shklarová ve své knize *Běžné neřesti (Ordinary Vices) (1984)* [Shklar] stopuje pojetí běžných neřestí a ukazuje, jak se proměňovalo jejich pojetí od řeckých dob, přes křesťanskou éru, renesanci až po vznik demokratických států. V první kapitole „Předřazení krutosti na první místo“ ("Putting Cruelty First") [Shklar, 7 – 44] se zabývá krutostí a snaží se ukázat, jak vzrůstající citlivost ke krutosti, její předřazení všem ostatním lidským neřestem na seznamu nejhorších věcí umožnilo vznik liberální kultury. Bohužel ani ve Shklarové knize se nedočteme nic konkrétního o vztahu mezi liberálem a krutostí vyjma vět:

„... Skutečně – nenávisť pociťovaná ke krutosti, předřazení krutosti na první místo zůstává mocnou částí liberálního vědomí... Zdá se mi, že by liberální a humánní lidé, jichž je mezi námi mnoho, kdyby byli dotázáni, jak by seřadili neřesti, dali krutost na první místo. Intuitivně považují krutost, za tu nejhorší věc, kterou děláme...“ [Shklar, 43–44]<sup>224</sup>

Shklarová ještě poukáže na rozdíl mezi morální a fyzickou krutostí [Shklar, 35–41], ale konkrétní charakteristiku krutosti, její jasně vymežitelné hranice zde (naštěstí<sup>225</sup>) nenajdeme.

Zdá se, že se v kapitolách 7 a 8 *Nahodilosti...* Rorty pokouší o specifikaci krutosti. Dokumentuje zde, jak nám „svěčtení“<sup>226</sup> může pomoci

---

224 "...Indeed, hating cruelty, and putting it first, remain a powerful part of the liberal consciousness... It seems to me that liberal and human people, of whom there are many among us, would, if they were ask to rank the vices, put cruelty first. Intuitively they would choose cruelty as the worst thing we do..."

225 „Naštěstí“ proto, že by se definice utopila v mnoha projevech krutosti, jež by nakonec Shklarovou vedly k nicneřikající abstraktní definici. Na druhou stranu právě v takové snaze o „přesnost“ by se ve vsí nahotě projevila omezenost přílišného důrazu na jazyk.



stávat se citlivější ke krutosti vlastní i těch ostatních, a tím obecně dokumentuje svůj názor, že literatura je pro nás všechny důležitější než filozofie.<sup>227</sup>

V 7. kapitole se pokouší analyzovat dílo Nabokova a ukazuje nám, jak autor, který — alespoň podle svých vyjádření — pociťoval odpor k literatuře se sociálním nádechem a s politickým apelem, autor, jemuž šlo o to najít „čistší a skutečnější svět estetické extáze“, nám může odhalit, jak se krutost konstituuje zevnitř, jak jsme schopni ubližovat druhým. Rorty vzpomíná doslov k *Lolitě*, kde Nabokov upozorňuje na větu o Lolitině mrtvém bratru, která se v textu mihla jen dvakrát. Podle Rortyho si čtenář teprve nyní uvědomí, že si i on — stejně jako Humbert Humbert (hrdina románu) — této (náhle zjevně) důležité věty nevšiml a tudíž nemohl pochopit mnohé z Lolitina světa. Tak dochází k podmanivému přenesení vědomí vlastní krutosti do čtenáře samotného, protože i on zčistajasna chápe, že stejně jako Humbert si nevšiml věcí, které jej nenaplnují vzrušením a zájmem o jeho vlastní záležitosti, které jsou však pro druhé velmi důležité. Podle Rortyho z celého románu vysvítá *morální* poučení (byť se morálním poučením Nabokov vysmíval a vyhýbal): Nikoli nešahat na malé dívky, ale všimnout si, co druzí lidé dělají a co říkají. Nedostatečná zvědavost ve vztahu k druhým je zdrojem nepochopení a následně krutosti. Cf. [Rorty 1989, 163–164]

V 8. kapitole Rorty pojednává o Orwellově *1984*. Nezajímá se tolik o autorovu kritiku totalitních režimů. Jde mu spíše o postavu O'Briena, o toho, kdo mučí. Rorty upozorňuje na několik (opět jen letmo v textu roztroušených) vět, které pomáhají charakterizovat O'Briena a vztah mezi ním a Winstonem (hlavním hrdinou románu) — vztah mučícího a mučeného. Podle Rortyho výkladu je O'Brien vnitřně velmi podobný Winstonovi — byl stejně ironický, stejně na pochybách o svém definitivním slovníku, dokonce jej Rorty nazývá „posledním ironikem v Evropě“. Cf. [Rorty 1989, 187] Ale protože je O'Brien inteligentní a protože díky okolnostem, které panovaly, ztratilo liberální pojetí světa nárok na existenci (cf. [Rorty 1989, 171]) — a tím i ironie, protože ironie je podle Rortyho vnitřně spjatá s liberalismem jako životním postojem — uchýlil se k sadistické hře, v níž mučí stejně založené lidi a jež mu má paradoxně pomoci pocítit úlevu díky tomu, že ironii, pochybnost stíhá, roztavuje a nakonec zcela ničí. Mučení probíhá tak, že své oběti — po pečlivém několikaletém studiu jejich chování, jejich náklonností a obsesí — donutí říkat a podepisovat věci, se kterými se dotýčný později nevyrovná. Bude naprosto jinou, psychicky roztroušenou bytostí. Orwell nám podle Rortyho vykresluje, jak se intelektuál v postliberální době může proměnit v krutého, vynalézavého sadistu. Ukazuje nám, že inteligence je stejně kujná a okolnostmi proměnlivá vlastnost jako sexuální instinkt. Že mezi inteligencí a slušností a solidaritou není žádný

---

226 Tento nepravý kalk je aluzí Bloomovy kategorie „misreading“, jež znamená způsob zacházení s literaturou, kdy se „svěhlavý (silný) čtenář“ — paralela k „silnému básníkovi“, jeho odvrácená tvář — svým „svévolným“ čtením pokouší vytvořit svou vlastní verzi významu textu. (viz Bloom, H. (1975): *A Map of Misreading*, New York: Oxford University Press.)

227 Zde si dovoluji jednu osobní poznámku: Právě tyto dvě kapitoly, podobně jako kapitoly 5 a 6 stejné knihy či skvělý text o Heideggerově nacismu z *Philosophy and The Social Hope* považují za některé z mnoha příkladů Rortyho citlivosti a literárního nadání.

pevný vztah, jaký zde realisté hledají od dob Platóna. Cf. [Rorty 1989, 185–188]

Ale ani tyto přesvědčivé interpretace nám nedávají jasnou odpověď na otázku, kde končí prosazení vlastních představ, tužeb, přesvědčení a začíná pro liberála neomluvitelná krutost. Proto Rortymu zbývá jediné: několikrát „shklarovsky“ opakovat, že liberál je ten, kdo „si myslí, že krutost je tím nejhorším, co můžeme dělat“. Cf. [Rorty 1989, xv, 74, 146, 212] Liberální ironička je člověk, který neustále zpochybňuje své i cizí definitivní slovníky, ale zároveň se děsí toho, že by druhým lidem svoji krutostí způsoboval bolest.

Definice jednoho z nejdůležitějšího pojmů Rortyho definitivního slovníku — „liberální ironik“ — zůstává po celou knihu vykloubeně dvojznačná a z pragmatického hlediska téměř nepoužitelná.

B) Druhou strategickou úrovní je *oddělení sféry soukromého od sféry veřejného*. Tato rovina logicky navazuje na závazek liberální ironičky nepůsobit bolest. Jakmile ironička zjistí, že bolest svým jednáním či přepisy způsobuje, stáhne se do své *soukromé sféry*, kde jsou taková jednání a přepisy nenapadnutelné, protože se týkají pouze jejího života. Veřejná sféra by tak měla být očištěna od hledání autonomie jednotlivců a měla by být otevřena pouze hledání férovější, méně kruté a více odlišností otevřené společnosti.

Toto oddělení je ve své podstatě nové načrtnutí toho, s čím Rortyho předešli o století a půl J. S. Mill [Mill] a o třicet let Isaiah Berlin [Berlin]. V obou zmíněných případech se jednalo o pokus načrtnout nenarušitelný prostor jednotlivce žijícího v liberální společnosti, kam žádný represivní ani morální orgán většiny nemá právo zasahovat. Prostor „negativní svobody“ je úžasná metafora, která se stala důležitým prostředkem při prosazování liberálního pohledu na svět. V Rortyho pojetí je však oddělení *soukromé* a *veřejné* sféry inverzní záležitostí. Zatímco Millovi i Berlinovi šlo o to, ochránit proti většině bezmocného jednotlivce, Rortymu jde o ochranu veřejného liberálního prostoru před výstředními a nebezpečnými nápady ironiků, o ochranu před možnostmi ironiků svými novými, rychle se proměňujícími popisy působit bolest lidem.

Rorty si je vědom, že dnešní okcidentální svět, s jeho otevřeností a s jeho hodnotami by již nemohl existovat bez ironiků — ostatně on je jeden z nich. Na začátku 4. kapitoly *Nahopdilosti...* vyhláší, že toto oddělení činí proto, aby obhájil právo ironiků na jejich ironickou praxi. Ovšem ono obhájení znamená nalezení místa, do něhož se ironická praxe uzavře a kde se opouzdří. Zvláštním slovníkům ironiků a jejich úpornému hledání autonomie je vykázán prostor soukromí. Nově popisovat druhé a sebe je možné jen tam. Cf. [Rorty 1989, 88–91] Ve veřejných debatách Rorty ironiky, pokud jsou zároveň přesvědčenými liberály, zavazuje k užívání dobře srozumitelného, banálního, všem přístupného slovníku. Cf. [Rorty 1991b, 196–197] Definitivní slovníky mohou být velice odlišné, ale jen do té míry, v níž ještě existuje přesah, který je formulován banálními slovy a který vyjadřuje ohled na cizí fantazie. Cf. [Rorty 1989, 92–93] Jedině v tomto přesahu, jenž je nejmenší, přesto rozhodující složkou pro veřejný politický život, lze veřejně politicky

vystupovat. Pokud tak někdo nečiní anebo tak nečiní vždy, nazve jej Rorty „ironikem, který nechce být liberálem“. Viz např. [Rorty 1989, 61].

Strategie A i B jsou vnitřně propojené a je nutné k nim tak přistupovat. Bez těžko specifikovatelné *liberální ironičky* by nebylo odlišení *sféry soukromého* a *sféry veřejného* a naopak. Ovšem nutnost strategií A i B by neexistovala, kdyby nebylo Rortyho úpěnlivé snahy zachovat liberální demokracii a přitom ji zbavit osvícenských opor. To, co z liberální společnosti zůstane po takové složité operaci (která by se snad dala přirovnat jediné k oddělení srůstu siamských dvojčat), je úctyhodná tradice *procedurální spravedlnosti*, mechanismů *procedurální vlády* a tradice logiky „banálního, dobře srozumitelného jazyka“, jež vyjadřuje nejvlastnější sebepojetí celého *ethnos* — tzn. vyjadřuje jeho pohled na to, jak se to se světem skutečně má, a jeho morálku vyznačenou hraničními soudy: „Toto dělá člověk, který není jedním z nás.“

Rortyho oddělení bylo podle jeho vlastních slov motivováno snahou obhájit ironickou praxi. Ovšem za veškerými jeho snahami tak učinit ční společenství, které si hlídá své procedurální hodnoty a snadnost komunikace prostřednictvím „banálního jazyka“. Měli bychom si ještě jednou zopakovat:

1. „já“ je vždy předcházeno „my“, které jej naprosto fatálně ovlivňuje jazykem, do něhož se „já“ rodí;
2. „my“ se skrze nahodilost svého jazyka utváří a sebeidentifikuje díky „společně sdíleným zájmům“ [we-intentions];
3. tento jeho jazyk je jazykem morálky, prostupuje veškerým pletivem společenství a určuje, jak mají všechna jeho „já“ inteligentně „myslet, vybírat si, jednat a vyjadřovat se“ (Oakeshott).

Je zřejmé, že jazyk „my“ prostupuje vším. Jen na jeho okrajích, ve stovkách do sebe se uzavírajících soukromých sfér je trochu odlišný život, jsou odlišné přepisy a odlišná slova.

Proto nás nemůže překvapit, když v eseji *Priorita demokracie před filozofií* (mimočodem tato přednost nesymbolizuje pouze přednost vyjádřenou v názvu, ale také fatální přednost „my“ před „já“) se dočteme:

„... [K]dyž jedinec<sup>228</sup> ve svém svědomí shledá přesvědčení, která jsou relevantní pro veřejnou politiku, která ovšem nejsou obhajitelná na základě přesvědčení běžných jejím spoluobčanům, musí obětovat svoje svědomí na oltář veřejného prospěchu...“

[Rorty 1990, 280]<sup>229</sup>

Rorty se kvůli oddělení *soukromé* a *veřejné sféry* dostal během 90. let 20. století do křížové palby. Poté toto velmi nešťastné odlišení přestal téměř užívat. V roce 1998 v rozhovoru s Nystromem a Puckettem (*Proti bosům, proti oligarchiím /Against Bosses, Against Oligarchies/*) Rorty prohlašuje, že nebyl pochopen. Jeho pojetí oddělení *veřejného* a *soukromého* je prý založeno na čistě nepolitickém odlišení veřejného jednání a toho, co „člověk dělá, když je o samotě“. Po tomto Rortyho vyjádření se tazající — patrně zmaten stejně jako já — zmínil o Whitmanovi (tzn. o jednom z Rortyho největších hrdinů /cf. [Rorty 1998c, 15–38]/) tedy o jednom z těch, kteří svoji vlastní sebeperfekci a

228 Na tomto místě originálu opět — tentokrát těžko přeložitelná — feminizace univerzálního, bezpohavního jedince na „jedinkyni“.

229 "... [W]hen the individual finds in her conscience beliefs that are relevant to public policy but incapable of defence on the basis of beliefs common to her fellow citizens, she must sacrifice her conscience on the altar of public expediency..."

sebestváření vztáhli na lidi a na celou americkou společnost. Poté se tázající Rortyho zeptal, co by doporučil člověku, který má podobný smysl pro poetickou sebetvorbu, jež však (podobně jako u Whitmana) vyžaduje proměnu veřejnosti, a proto také veřejnou přízeň spoluobčanů. Rorty odpovídá, že by mu doporučil, aby vstoupil do politiky. A dodává, že jeho odlišení *soukromého* a *veřejného* nebylo striktním příkazem, spíše upozorněním na fakt, že člověk nemá povinnost dát do jednoho schématu, do jedné vize jak *veřejné*, tak *soukromé* cíle. Cf. [Rorty 1998b, 60–61] Takové vysvětlení pro mě mnohé mění příznivým směrem, zároveň však činí *Nahodilost...* naprosto nesoudržnou knihou. V oné knize mělo totiž odlišení jasný záměr — nikoli zbavit ironika platónské povinnosti propojit *soukromé* s *veřejným*, ale *veřejné* nadřadit *soukromému*, aby se ironik nedopouštěl toho, co je tím pro liberála nejhörším: působit bolest a ponižovat.

V rozhovoru, jehož část jsem právě parafrázoval, se Rorty zmiňuje, že píše sérii esejí o náboženství. Cf. [Rorty 1998b, 61–62] Skutečně, během konce 90. let 20. století a prvních 3 let 21. století Rorty publikoval mnoho článků, které se zabývaly náboženstvím obecně, paralelou mezi teistickými a ateistickým prožíváním, pocity, jež člověka přesahují a přemáhají, a které se také zabývaly relací mezi náboženstvím a politikou.

Rortyho vztah k náboženství je dvojznačný a neostrý [fuzzy]<sup>230</sup>. Ve chvílích, kdy se snaží být intelektuálně co nejvíce koherentní, tvrdí, že bychom se měli bez náboženství obejít a dosáhnout toho, co navrhoval Sartre – „načrtnout závěry ze zcela konzistentní ateistické pozice“. Cf. [Rorty 1999, 48–49] V *Nahodilosti...* nás vyzývá k dosažení utopie, v níž bychom již neuctívali nic než náhodu, žádné kvazi-božství. Cf. [Rorty 1989, 22] Přesto na jiných místech zmiňuje, že existuje něco, co nás přesahuje. V následně parafrázovaném úryvku Rorty využívá citace z knihy D. Allisonové *Víra v literaturu /Believing in Literature/*. Rorty cituje větu Allisonové, že vždy lidé musí lnout k něčemu většímu než je on sám — k Bohu nebo historii nebo politice nebo literatuře nebo víře v hojivou moc lásky či spravedlivého hněvu. Rorty dodává, že to, co je typické pro takový stav, je, že nás vede do oblasti, kde není možná argumentace, jelikož se ocitáme mimo současný jazyk, dostáváme se za představivost typickou pro naši dobu. Cf. [Rorty 1999, 161]

Jak už naznačila zmínka o citaci z knihy *Víra v literaturu* i v tomto případě Rorty celý jev rád lingvizuje tím, že jej vztahuje především k literatuře. V textu *Připomínky k Pipinově čtení Jamese (Comments on Pippin on James) (2002)* charakterizuje prožitek z knih Prousta a Henryho Jamese jako prožitek podobný tomu, který popisují lidé, jež zažili religiózní zkušenost. Jedná se o náhlé rozšíření imaginace, sdílení intenzity míjejícího okamžiku, který se může přihodit, když milenci vzájemně shledají, že jejich láska je opětována. Cf. [Rorty 2002b, 351–352] Takové prožitky jsou tím jediným, co nás může vytrhnout nejen ze zažitého veřejného jazyka, ale také z našeho egoismu. N. H. Smith ve stati *Rorty o náboženství a naději (Rorty on Religion and Hope) (2005)* charakterizuje pozdní Rortyho snahu pojmut „pragmatické náboženství“ slovy:

---

230 „Fuzzy“, „make fuzzy“, „fuzzines“ („neostrý“, „rozostřit“, „neostroť“) jsou výrazy, které Rorty používá při vyjadřování jednoho ze svých nejoblíbenějších způsobů, jak předejít sporu mezi lidmi či různými skupinami lidí. Tento způsob spočívá v rozostřování významů určitých slov na takovou míru, že lidem z opačně laděného tábora již poté nepřijdou pobuřující natolik, aby by jim stál za nějaký spor. Rorty například mluví o Tillichovi jako o teologu, který umožnil protestantům mluvit o jejich víře v Boha, aniž by vyjmenovávali na čem přesně jejich víra spočívá. Cf. [Rorty 1999, 155–159]

„... Dospělost pragmatického náboženství... z velké části spočívá v pochopení vykupující role druhých lidí. V Rortyho pragmatickém náboženství vykoupení znamená ‚vykoupení z egoismu‘...“ [Smith, 83]<sup>231</sup>

Je vidět, jak jsou tyto vpády do *veřejného* (přemožení veřejného jazyka, přemožení popisů sebe sama, kterými se dotýčný představuje ostatním i sobě) důležitou součástí Rortyho pojetí „náboženských“ stavů. Zdá se, jakoby pro něj v těchto chvílích jasná hranice mezi *soukromým* a *veřejným* vymizela. Něco cizího, co nemůžeme identifikovat se současným „mý“ nás přemáhá, nutí nás užívat nezvyklý jazyk často ještě ne-jazyk (vzpomeňme na davidsonovské pojetí metafory) a při tom nás nutí překračovat hranici k těm ostatním.

Ale přece jenom i přes Rortyho vyhlášení v *Proti bosům*... pro něj tato hranice existuje nezměněna. V eseji *Náboženská víra, intelektuální odpovědnost a romance (Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance)* se ptá, zda má věřící právo na svoji víru. Odpovídá, že ano, pokud se jeho víra dotýká pouze jeho samotného. Cf. [Rorty 1999, 149] Je jedno, jestli stav, který zažíváme, je náhoda, touha či přesvědčení, když se váže na soukromý projekt, protože pak se není potřeba trápit odůvodněním. Cf. [Rorty 1999, 155] Široce sdílené odůvodnění bychom nebyli schopni vytvořit jinak než na základě „banálního, všem srozumitelného jazyka“, a proto — jak jsme viděli výše — bychom se svých stavů, tužeb či přesvědčení měli vzdát a obětovat je „na oltáři veřejného prospěchu“. Cf. [Rorty 1990, 280] Ve svém textu *Náboženství jako překážka v konverzaci (Religion As Conversation-stopper)* se Rorty pustil do polemiky s knihou S. L. Cartera *Kultura nevíry: Jak americké právo a politika trivializují náboženskou zbožnost (The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion)*. Její autor si v ní stěžoval, že když chce věřící vstoupit do veřejné diskuze, musí svá východiska znehodnotit tím, že je podá pomocí veřejně sdílené liberální rétoriky, čímž ztratí svoje argumentační zázemí a tudíž i svoji přesvědčivost. A proto požadoval, aby liberalismus rozvinul takovou politiku, která by akceptovala jakoukoli formu dialogu (tedy i náboženskou). (Parafrázováno podle Cf. [Rorty 1999, 172].) To Rorty vehementně odmítá s tím, že i ateisté se ve veřejné debatě vzdávají argumentů, které vycházejí z jejich nejnuitnějších přesvědčení. Poté dodává, že konverze náboženského slovníku na slovník sekulární je podle Rortyho „dobrou cenou za náboženskou svobodu“. Cf. [Rorty 1999, 173–174] Smith Rortyho složitý vztah k náboženství zobecnil tvrzením, že Rorty „privatizuje“ náboženství, jako kdyby to přímo vyplývalo z demokratizace politiky. *Pro Rortyho je zde však jedna výjimka — demokracie samotná — ta je nejvyšší nadějí a objektem religiózní úcty a zbožnosti.* [Smith, 84]

Je zřejmé, že zatímco pro mnohé z nás je hranice mezi *soukromým* a *veřejným* jen velmi těžko určitelná a vždy závislá na kontextu, pro Rortyho jakoby (alespoň v jeho teorii) zůstávala jasně stanovitelná, neboť se zdá, že jako jediná věc v jeho systému není *ex definitione* závislá na kontextu. Bolest je prostě bolestí a krutost krutostí. A abychom u toho na věky věků mohli zůstat, pak musíme zajistit, aby to, co může být připuštěno do veřejného prostoru, bylo v souladu s procedurálním mechanismem liberálně demokratického zřízení. Jestliže není (nebo alespoň se tak na první pohled nezdá, že by bylo), neznamená

---

231 "... The maturity of pragmatist religion... consist in large part in its recognition of the redemptive role of other human beings. In Rorty's pragmatist religion, redemption is refigured as 'redemption from egotism!...' "

to *a priori*, že bychom to měli zatratit — Rorty jako správný liberál nám přeci nechce působit bolest —, jen to musíme uzavřít do sféry *soukromého*.

Pod tlakem takových formulací vyvstává nový problém – problém skutečného Rortyho pojetí liberální demokracie. Charakterizovat ji pouze skrze procedurální mechanismus, do něhož může vstoupit jen to, co je široce sdílené, a proto snadno formulovatelné v banálním jazyce se zdá být spíše jednou z Rortyho strategií k dosažení vlastních cílů, než skutečně vážným návrhem.<sup>232</sup>

Výtkám, reagujícím na tuto skutečně neostrou [fuzzy] část Rortyho myšlení, se budeme věnovat v 5. kapitole. V následující části se ještě pokusíme zachovat neutrální tón a přiblížit poslední dva nesmírně důležité termíny Rortyho definitivního slovníku – *utopii* a *sociální naději*.

### 3.4.8 Utopie a sociální naděje

Poté, co Rorty zpochybnil, že sociálním pojátkem liberální společnosti je věrnost univerzálním zákonům, které dlí mimo lidský rozum a mimo lidskou zkušenost, říká, že společnosti tmelí jejich „společné slovníky a společné naděje“, přičemž principiální funkcí slovníků „je vyprávět příběhy o budoucích výsledcích, které kompenzují současné oběti“. Cf. [Rorty 1989, 86] Ani víra v jednoho Boha, ani věrnost univerzálním principům, ale příběhy vyprávěné v banálním, dobře srozumitelném jazyce, které vysvětlí, proč jsou nutné dnešní oběti a jaké budoucí blaho tyto oběti přinesou celé společnosti i jejím jednotlivcům. Sociální naděje udržuje schopnost lidí vyprávět si příběhy, které nám říkají, jak by věci mohly vypadat lépe. Cf. [Rorty 1989, 86]

I v tomto je Rorty obdivuhodně konzistentní. Protože v jeho systému není mimo náš jazyk nic, k čemu by bylo lze se odkázat, musí spoléhat na schopnost, kterou lidem propůjčuje právě jazyk — schopnost vyprávět příběhy, naslouchat jim a přepisovat je.

„... Ironička nemůže nabídnout stejný druh sociální naděje jako metafyzik. Nemůže tvrdit, že přijetím jejího přepisu vás samotných nebo vaší situace vás činí lépe připravené na souboj se silami, které proti vám stojí. Podle jejího pohledu taková schopnost je otázkou zbraní a štěstí, nikoli otázkou toho, že pravda je na vaší straně, nebo že jste správně určili ‚pohyb dějin‘...“ [Rorty 1989, 91]<sup>233</sup>

To na jednu stranu její sociální naděje snižuje v očích lidí, kteří ještě stále příliš podléhají metafyzickému pohledu na svět, na druhou stranu utopii (tzn. příběh, který ještě v současnosti nikde nenalezl své místo /u-topia/, ale který tvrdí, že až bude jeho výzev dosaženo, bude nám lépe) činí naprosto nepostradatelnou pro světový názor ironické liberálky. Protože se nemůže odkázat na poznání Pravdy, nemůže se vykázat lepší, přesnější, pravdivější teorií, jejíž uplatnění povede ke

---

232 Podobně snad můžeme vnímat i jeho za vlasy přitažené „tušení“ z *Nahodilosti*..., že „západní sociální a politické myšlení by již mohlo mít poslední konceptuální revoluci, které bylo potřeba, za sebou“. Viz [Rorty 1989, 63]

233 "... [S]he [ironist] cannot offer the same sort of social hope as metaphysicians offer. She cannot claim that adopting her redescription of yourself or your situation makes you better able to conquer the forces which are marshaled against you. On her account, that ability is a matter of weapons and luck, not a matter of having truth on your side, or having detected the 'movement of history'..."

kýženému výsledku, jediné, co jí zbývá, je prolomit se za pomoci své fantazie skrze krustu zažitých konvencí a institucí, jejichž přežívání udržuje současný řád v koloběhu produkce stále větších a větších rozporů, a tak zahlédnout lepší budoucí možné uspořádání věci.

Aby Rorty přesněji definoval naprosto jiný přístup k sociální změně a potažmo k sociální soudržnosti (připomeňme, že je to sociální naděje, tedy sdílené vyprávění o lepší budoucnosti, co drží společnosti pohromadě), porovnává charakteristický přístup tzv. *radikálních teoretiků* a přístup *utopistů*. *Radikální teoretikové* se domnívají, že současné problémy vyplývají z kořenů našeho způsobu poznání, proto mají za to, že je nutné dostat se prostřednictvím „radikálního myšlení“ až na *hlubší rovnu*, kde se teprve nadstavba jevů rozplyne a oni spatří věci takové, jaké skutečně jsou. *Utopisté* nepřemýšlejí v termínech omylů a *hloubky*. Odkládají kontrast mezi povrchností jevů a realitou skrývající se v *hloubce* a nahrazují ho kontrastem mezi bolestivou přítomností a pravděpodobně méně bolestivou, mlhavě se rýsující budoucností. Cf. [Rorty 1998, 214] A právě tento posun od tradičního nímání se v teorii k imaginativnímu pohledu do budoucnosti je procesem, v němž Rorty nachází místo pro práci filozofů, kteří by měli „prokletit cestu prorokům a básníkům, aby učinili intelektuální život o trochu jednodušší a bezpečnější pro ty, kteří mají vize nových komunit“. Cf. [Rorty 1998, 214–215]

Tento velký protest proti „teorii teorie“, který byl zjevný i v Rortyho pohledu na vědu a filozofii, protest proti intelektuálnímu hnípání se v teoriích, které se vyhýbají praktické politické práci, protest proti hledání základů tam, kde se mají hledat především nová řešení, smělé nápadité vize, se promítá i do jeho často až nepřiměřeného útoku na tzv. „kulturní levici“. Jedná se o levici, jež se postupně v americké společnosti etablovala od konce šedesátých let, kdy politická, reformistická levice ztratila svoji tvář tím, že se zapletla do problémů s vietnamskou válkou. Představitelé „kulturní levice“ jsou podle Rortyho vyznavači různých komplikovaně vyhlížejících filozofických systémů, jež se snaží propracovat k oné „hloubce“, v níž podle nich jediné mohou být nalezena řešení současných komplikovaných problémů. (Viz kapitulu „Kulturní levice“ /"A Cultural Left"/ z knihy *Dokončit naši zemi /Achieving of Our Country/*, v níž Rorty nejuceleněji shrnuje své časté lamentace na politickou nečinnost této teoretické, intelektuálské levice. Cf. [Rorty 1998c, 77–107]) Rortyho vztah k této akademické odnoži levice, kterou častuje ne příliš lichotivými jmény vypůjčenými od svého spolubijce přeteoretizovaných intelektuálů, Harolda Blooma – jmény jako např. „společnost dekonstruktivistické cesty“, „derridovci“, „představitelé podivné směsi Marxe a Foucaulta“, „hlídači kulturní odlišnosti“, „škola resentimentu“ atd. – není tak jednostranný, jak by se na první pohled mohlo zdát. Vcelku přesně to vyjadřuje Nystrom s Puckettem ve svém *Úvodu* k rozhovoru s Rortym:

"... Zatímco Rorty připouští, že tato kulturní levice zmenšila množství sadismu a krutosti, které slabší musí zakoušet, a tak proměnila Ameriku ve více civilizovanou společnost, než jakou byla před třiceti lety, její neschopnost prakticky se ujmout témat třídy a práce vytlačila levici z prostoru, v němž politická akce může vykonat mnoho dobrého..."

[Nystrom, Puckett, vi]<sup>234</sup>

---

234 "... While Rorty grants that this Cultural Left has reduced the amount of sadism and cruelty that the less powerful need experience and 'has made America a far more civilized than it was thirty years ago', its inability to address practically issue of class and labor has removed the Left from areas where political action could do the most good..."

Tedy Rorty uznává jejich přínos pro humanizaci společnosti v USA, ale to podle něho nemůže vyvážit skutečnost, že se nezajímají o sociální naděje pro celý americký národ, neboť tuto naděje kouskují a distribuují pouze jeho relativně malým částem.

Pokud budeme souhlasit s Rortym, že největším prohřeškem je hledání „základů“, tzn. (pseudo)vědeckého „odůvodnění“ odkazující se na Pravdu či Skutečnost, a pokud s ním dále budeme souhlasit, že „kulturní levice“ stejně jako všichni ostatní metafyzikové hledá chimérické „základy“ místo, aby hledala sociální naděje, že si myje ruce nad existencí současných „struktur a diskurzů moci“, jak pod vlivem Foucaulta nazývá instituce, a že jediné co vytváří jsou „subverzivní, opoziční diskurzy“, přičemž není schopna přijít s nějakou celkovou vizí ( cf. [Rorty 1991b, 179–180]) (nedokáže se např. ujmout „témat třídy a práce“), pak je jeho kritika pochopitelná.

V eseji *Unger, Castoriadis a romance národní budoucnosti (Unger, Castoriadis, and the Romance of a National Future) (1988)* ([Rorty 1991b, 177–192]) se Rorty pokouší jasněji vyjádřit své výhrady ke „kulturní levici“ tím, že jejich činnost porovnává s se snahami Roberta M. Ungera, brazilského filozofa. Jeho knihu *Politika jako práce konstruktivní sociální teorie (Politics: A work in Constructive Social Theory)* považuje za příklad textu, v němž člověk odloží svoji potřebu hledat základy a místo toho se snaží přispět k dalšímu vývoji svého národa tím, že předkládá nějaké konkrétní užitečné změny, které jsou podepřeny nikoli složitou teorií, nýbrž příběhem sociální naděje. Jeho práci připodobňuje ke snahám W. Whitmana, který se o století dříve snažil najít podobnou celonárodní vizí pro USA. Cf. [Rorty 1991b, 177–178] Rorty opakuje, že naděje a z ní vyvěrající utopie nepotřebují žádná filozofická založení a dokládá to změnou Ungerových textů, které dříve propadaly stejné chiméře „teoretického základu“ jako např. texty „derridovců“. Cf. [Rorty 1991b, 180; též 180, pozn. 12]

Rorty dále cituje jednu Ungeru pasáž, v níž se autor zmiňuje o disparitě „mezi našimi zájmy [Brazilčanů] a archaickými společenskými formami, které tyto zájmy předpokládají“, a které díky své archaičnosti vyžadují, aby se lidé, chtějí-li něco změnit, přidali k nespokojeným, vzpurným intelektuálům „ve stylu poslední módy buržoazního radikalismu 19. století“. Všechny, kteří se pokusu o změny účastní, zachvacuje přirozeně hněv při pohledu na rozdíl mezi zájmy a skutečností, a přesto tomuto hněvu nedovolují, aby to byl právě on, kdo „řekne poslední slovo“. Protože nelze říci „poslední slovo o historickém světě, který obýváme“. (Parafrázováno podle [Rorty 1991b, 183]) Na to Rorty s ostnem namířeným na „kulturní levici“ reaguje:

„... Tento odstavec je typický pro Ungera v jeho nejlepších chvílích a dobře ilustruje, co jej odlišuje od ‚školy resentmentu‘. Neříká poslední slovo o čase, v němž žije. Také žije v imaginární, letmo načrtnuté budoucnosti. Je to druh světa, v němž by romantikové *měli* žít; a to, že tam žijí, je důvodem, proč oni a jejich zmatení, utopičtí, nevědečtí následovníci z nižší buržoazie mohou příležitostně učinit budoucnost lepší i pro nás ostatní...“  
[Rorty 1991b, 183]<sup>235</sup>

---

235 "... This paragraph is typical of Unger at his best, and illustrates what separates him from the School of Resentment. He does not give the last word to the time he lives in. He also lives in an imaginary, lightly sketched future. That is the sort of world romantics *should* live in; their living there is the reason why they and their confused, utopian, unscientific, petty bourgeois followers can, occasionally, make the actual future better for the rest of us..."



Výběrem právě této pasáže, v níž je zmíněna „móda buržoazního radikalismu 19. století“, se Rorty — jako na mnoha jiných místech svých textů — distancuje od (u marxistů častého) přesvědčení, že je nutné nejdříve odhalit „dějinný pohyb“, aby mohlo být nalezeno řešení současných problémů. Odhalování takového „dějinného pohybu“ je jen jiným výrazem pro hledání opory v mimolidské sféře, je jen staronovým hledáním Boží vůle či Pravdy. Oproti tomu Rorty staví svět „letmo načrtnuté budoucnosti romantiků“, který inspiruje „zmatené“, „utopické“, „nevědecké“ příslušníky „nižší buržoazie“, kteří mohou romantické sny o lepší budoucnosti realizovat.

Původně dehonestující slova jako „zmatený“, „nevědecký“, „utopický“ v Rortyho pohledu na svět nabývají zcela přirozeně kladného charakteru: my totiž nejsme schopni zahlédnout přesné obrysy ideálního světa, náš pohled do budoucnosti je vždy rozostřený, protože se nikdy nemůžeme opřít o Pravdu, nikdy nejsme schopni odhalit všechny příčiny negativních jevů, nikdy nejsme schopni ani za pomoci nejmodernějších výtvarných věd uchopit ideální svět v jeho celku; pokud se máme dostat dále, je potřeba, abychom se naučili snít, abychom pomocí fantazie a naší stále se rozvíjející schopnosti empatie překračovali soudobé hranice myšlení. Dostat se dál je především otázka odvahy vykročit dopředu. Vědecké, teoretické poznání nám přinejlepším může být dobrým sluhou poté, co již známe směr tohoto vykročení. „Nižší buržoazii“ (paradoxně zcela v horizontu marxistické sociologie) má zde Rorty na mysli intelektuály. Lidi nižší střední třídy, kteří neztratili kontakt s „vykořisťovanými“ a kteří mají na druhou stranu dostatek vzdělání a volného času na vymýšlení a politické realizování utopických projektů.

Jak je zřejmé utopické projekty nejsou pro Rortyho radikálními převraty, nejsou výzvou k tomu, co Rorty (dosti nepřesvědčivě) ztotožňuje s „touhou po totální revoluci“ (viz např. [Rorty 1989, 65, 101] nebo [Rorty 1991a, 213]), ale jsou to malé příběhy, které vycházejí z nějakého „ted' a tady“, k němuž se snaží nalézt co nejpřesvědčivější „zítra a tady“. Vázanost na konkrétní místo a čas je v Rortyho myšlení vyjádřena přesvědčením, že „politická imaginace je téměř vždy národní imaginací“. Cf. [Rorty 1991b, 184] Je téměř vždy vázána na konkrétní problémy konkrétního *ethnos*.

Ve chvílích, kdy všechno běžné a známé nefunguje a my hledáme cokoli, co by daný problém řešilo, není podle Rortyho „argumentativní proces“ relevantní pro obhájení utopického příběhu. Kostra utopického scénáře vypadá takto: Zde je ten a ten problém. Já předkládám tuto vizi lepší skutečnosti, v níž se onen problém již nevyskytuje. Nabízím ty a ty způsoby jak se z přítomnosti k lepší budoucnosti dostat. A jelikož při řešení problému zatím nic jiného zjevně nefunguje, zkusme to a uvidíme. Cf. [Rorty 1991b, 189 - 190] Teorie často předstírá, že se dotkla Pravdy, předstírá, že není jenom zkusným projektem. S utopií je tomu jinak. Její konec je vždy otevřený a nezajištěný. Utopie nesmí říkat poslední slovo, jelikož utopie je v podstatě neodůvodnitelná. Aby byla utopie skutečně utopií v Rortyho smyslu, musí být neustále konfrontována s důsledky, které s sebou přináší, a jakmile se ony ukáží být v rozporu s ideálem méně kruté a více svobodné společnosti, musí být taková utopie zavržena. *Uskutečňování utopie musí jít ruku v ruce s vědomím, že se jedná o pouhou utopii, návrh, nikoli konečné řešení.*

Důvody, které Rortyho vedou k tomu, že pojímá utopie jako neodůvodnitelné, zvýrazňují nejen logiku utopií samotných, ale také nejvnitřnější motivaci pro nadřazení utopie teorii. Z přísně etnocentrické perspektivy by Rorty nikdy

neobhájil svoje přesvědčení, že to, co je nejcennější na západním nacionalismu, je jeho vůle k seberozšiřování, jeho „otevírání oken“ členům jiných *ethnos*. (Viz např. [Rorty 1991a, 203 - 210] či [Rorty 1989, 198].) Rorty se dokonce několikrát zmiňuje o „budování kulturní, globální utopie“ (viz. např. [Rorty 1998, 201]), která má patrně vzniknout rozšiřováním jednotlivých *ethnos* do té míry, až nakonec splynou. Taková „utopie“ však nemůže vycházet z vyhlídek úzce zaměřených na národní budoucnost, pokusy o její etablování musí být zajištěny přesvědčením, které vzhledem k Rortyho etnocetrickému pojetí společnosti *není obhajitelné*, a proto má *charakter religiózního přesvědčení*. Patrně správně nás Smith upozorňuje na skutečnost a dokládá ji, že Rortyho pojetí pragmatické religiozity je variantou utilitarismu, jehož základním krédem je: „Co nejvíce štěstí pro co nejvíce lidí“. Cf. [Smith, 79–85]

Přes tuto blízkost mezi Rortyho nadějí (utopii) a náboženstvím jsme se již v minulé části museli zmínit o Rortyho antireligiózním postoji. Smith pečlivě analyzuje Rortyho texty, v nichž se vyjadřuje k náboženství, a ukazuje, že Rortyho animozita je motivována především odsudkem „infantilní snahy věřících utéci z času a náhody“ svým příklonem k něčemu velkému a neměnnému, co člověku navždy zabezpečí jeho „přežití“. Tato snaha je podle Rortyho podobná osvícenské snaze spočinout v hájemství věčných pravd. A stejně jako tento osvícenský surrogát bohů je i samotná víra v bohy útekem od skutečnosti a zabraňuje člověku čelit faktům, čímž jej oddaluje od ideálu utilitaristických vizí. Cf. [Smith, 85–87]

„... Náboženství se z utilitaristického úhlu pohledu zdá být pouze jedním z možných řešení jednoho základního technického problému — problému maximalizace štěstí nebo minimalizace utrpení. Nezdá se být odpovědí na existencialistický problém významu — například ve formě struktury, která slouží k osmyslnění (spíše než k eliminování) utrpení tím, že umístí lidský život do širšího morálního řádu...“ [Smith, 87]<sup>236</sup>

To je také pozadí, na němž Rorty staví svoji víru, že kultura, která dosáhne etického standardu zodpovědnosti vůči sobě samotné (což znamená, že lidé nebudou svoji zodpovědnost vztahovat k něčemu jinému než k sobě a svým spoluobčanům) bude tou kulturou, jejíž rozkvět poroste až k maximu. Smith se v tomto kontextu odkazuje k Rortyho (mně zatím nedostupnému) textu *Kontinuita mezi osvícenstvím a "postmodernismem"* (*The Continuity between the Enlightenment and „Postmodernism“*)<sup>237</sup>, kde Rorty připouští, že se může ukázat být pravdivá předpověď Johna Graye, že „kultura nemůže přežít buď bez víry v Boha či bez víry v nějakou jeho jinou náhradu“. K tomu ale Rorty podotýká, že je to empirická záležitost, a proto „nám jedině experiment může říct“, „zda touha poslouchat jde skutečně tak hluboko, že činí liberální utopii nemožnou“. Je zjevné, proč se Rorty i v této jeho metaautopické pasáži odkázal na experiment: Nejde zde o objekt myšlení, ale objekt naděje, víry. Cf. [Smith, 89]

Je tedy jasné, že Rortyho příklon k utopii a sociální naději má v jistých rysech náboženský charakter. Aby upozornil na tyto nutné religiózní prvky začíná

---

236 "... From within the utilitarian point of view, religion only appears as one possible solution to an essentially technical problem — the problem of maximising happiness or minimising suffering. It does not appear as a response to the existential problem of meaning — for instance, as a framework for making sense of (rather than eliminating) suffering by locating human life in a larger moral order..."

237 In: Baker, K. M., Rail, P. H. (2001): *What's Left of Enlightenment?*, Stanford: Stanford University Press, s. 19–36.

pro svoje pojetí utopie razit nové slovo *romance*. Během přiblížení významu tohoto slova sám uznává, že za utilitarismem i pragmatismem leží „víra v budoucí možnosti morálních lidí, víra, kterou je těžké odlišit od lásky k lidské komunitě a od naděje do ní vkládané“.

„... Budu nazývat toto neostré překrývání se víry, naděje a lásky ‚romancí‘. Taková *romance* může krystalizovat kolem odborů stejně snadno jako kolem kongregace, kolem románu stejně snadno jako kolem svátosti, kolem Boha stejně snadno jako kolem dítěte...“  
[Rorty 1999, 160–161]<sup>238</sup>

Přesně toto neostré [fuzzy] (neostré natolik, že nevyvolává nevoli ostatních!!) překrývání se víry, lásky a naděje je tím, co nás nese za všechny argumenty, protože nás nese za současné užití jazyka, nese nás za imaginaci přítomného věku. Cf. [Rorty 1999, 161] O tomto puzení jsme již mluvili v minulé části, ale stejně jako v ní i v této části o něm nemůžeme říci nic konkrétního, neboť Rorty o tomto puzení neříká nic konkrétního — patrně proto, že ono puzení musí zůstat skryté, neostré a nespecifikované. A to zřejmě z toho důvodu, že by jinak nemohlo tak snadno krystalizovat kolem románu stejně jako kolem svátosti či kolem odborů stejně jako kolem církevního sboru, neřkuli kolem Boha stejně jako kolem dítěte.

U této náboženské tematiky ještě na okamžik zůstaneme, protože tak se nám možná podaří specifikovat Rortyho roli v současném světě. Není utopistou v pravém slova smyslu. Měli bychom jej považovat spíše za Jana Křtitele než za Krista. Je totiž spíše oním filozofem, který „čistí cestu prorokům a básníkům“, filozofem, který „činí intelektuální život jednodušší a bezpečnější pro ty, kteří mají vize nových komunit“. Cf. [Rorty 1998, 214 - 215] Ač o utopii v posledních letech napsal mnoho, přesto nepředestřel žádnou politicky uskutečnitelnou utopii. Dokonce se často zdá, že stejně jako většina z nás ztrácí víru nejen v možnosti své země, ale i celého světa. Například v poznámce, v níž reaguje na svoji předpověď, že budování oné „globální, multikulturní utopie“ bude zasvěceno několik málo příštích století, píše: „Budeme *mít* [k dispozici] několik století? Patrně nikoli. Možnost nukleárního holocaustu nebo enviromentální katastrofy nezmizela...“ Následně však srdnatě dodává: „Zdá se však, že nám špatné vyhlídky nedávají důvod k zastavení konstruování utopií.“ [Rorty 1998, 201, pozn. 26]<sup>239</sup>

Rortyho návrh, který se nejvíce blíží jeho pojetí nadějeplné utopie, je jeho prohlášení v textu *Globalizace, politika identity a sociální naděje (Globalization, the Politics of Identity and Social Hope) (1996)*. Zde říká, že absence globální politiky vede k tomu, že superbohatí mohou jednat bez jakéhokoli ohledu na cizí zájmy, proto se domnívá, že by sociálně nejužitečnější věcí bylo neustále zaměřovat pozornost vzdělaného publika našich zemí na potřebu globální politiky, která by mohla vyvinout nějaký druh moci, jež by byla protiváhou moci superbohatých. Cf. [Rorty 1999, 233] Na následující straně však upřímně doznává: „Připouštím, že šance na znovuoživení Spojených národů ať už

---

238 "... The kind of religious faith which seem to me to lie behind the attractions of both utilitarianism and pragmatism is, instead, a faith in the future possibilities of moral humans, a faith which is hard to distinguish from love for, and hope for, the human community. I shall call this fuzzy overlap of faith, hope and love 'romance'. Romance, in this sense, may crystallize around a trade union as easily as around a congregation, around a novel as easily as around a sacrament, around a God as easily as around a child..."

239 "... Do we *have* a few centuries? Perhaps not. The possibility of nuclear holocaust or enviromental catastrophe will not go away, for a long time — and if either happens, it will be fair, though a bit pointless, to blame 'the West'. But short odds seems no reason to stop constructing utopias..."

z důvodů kontroly válečníků anebo z důvodů kontroly superbohatých bez svědomí, je nepatrná...“ [Rorty 1999, 234]<sup>240</sup>

Zdá se proto, že Rortyho pro nás nejdůležitější utopií je jeho i přes chmurné vyhlídky neustále obnovovaná víra v sílu naděje a utopie. Je to opět místo, kde se ateista Rorty nejvíce dotýká mystéria náboženské víry. Neboť nejhlubší nadějí je ta, díky níž člověk doufá i tam, kde je vše beznadějně. Cf. [Smith, 93] Je to patrně podobný výkon, kterého se musel zhostit i William James, aby se naučil věřit v lidskou svobodu. *Nejdříve je nutné věřit víře, pak je teprve možné konat. Víra se stává tím nejdůležitějším výkonem.*

Pro nás velice důležitým rysem Rortyho pojetí utopie je skutečnost, že *utopie hraje v postanalytickém (neopragmatickém) náhledu na společnost podobnou roli, jakou hraje v postanalytickém pojetí jazyka metafora. Vymyká se současným pravidlům, vymyká se tomu, co je, a často i tomu, co je považováno za možné. Tím otevírá možnost příchodu něčeho zcela nového, jiného.*

Zajímavostí Rortyho vývoje je, že ve svém zatím posledním souboru esejí sebraných ve *Filozofii a sociální naději*, které byly napsány povětšinou po vydání *Nahodilosti...*, a tudíž i po sérii velmi ostrých kritik, jež tato kniha vyprovokovala, téměř nepoužil sousloví „silný básník“ (mimo jiné Harolda Blooma /autora termínu „silný básník“/ ve *Filozofii a sociální naději* zmiňuje pouze jednou a to ve vztahu k ideálu „neostrosti“ [„fuzziness“] — cf. [Rorty 1999, 126]) a raději užívá pojmů „utopista“, „utopie“ a „sociální naděje“. Ovšem ani utopista, stejně jako silný básník, není *a priori* zbaven nebezpečí, které může znamenat pro své spoluobčany v případě, že se jeho utopie při svém uskutečňování ukáže být nebezpečná. Neboť i pragmatikovo a utilitaristovo „naprosto nové“ ve chvílích, kdy jej romance vede za hranice současného jazyka a imaginace, může být stejně neurčitě a vposledku nebezpečné jako touha po „Zcela jiném“ Nietzscheho, Heideggera či představitele „podivné směsice Marxe a Foucaulta“, jako touha, již Rorty s takovou vehemencí kritizuje. (Viz např. [Rorty 1989, 101]) Ostatně takovým utopistou svého druhu byl (nebo za něho byl poníženy a zbídačeny Němci alespoň považován) i Hitler.

---

240 "... I admit that the chance of revitalizing the United Nations, either for purposes of dealing with warlords or for those of dealing with the conscienceless super-rich, is slim..."

### 3.5 Rortyho jazyk jako Májin závoj

Přestože následující stránky budou naplněny výtkami, rád bych nyní ještě jednou zdůraznil, že má práce je napájena tichým obdivem k Rortymu.

Jestliže bude jeho dílo, jako díla tisíce jeho předchůdců, zapomenuto, odloženo, opouzdřeno a fabrikováno na jeden ze statisíců dílků učební látky „dějin filozofie“, jistě nebude zapomenut styl a význam jeho „rozbíjení zrcadla“. Jestliže (až rozruch kolem *Nahodilosti*... utichne a silný básník stejně jako „sentimentální [wet]<sup>241</sup> liberální utopista“ se rozplynou jako pěna na dříve rozbouřeném toku) bude tato kniha nahlížena jako jeden z nepovedených pokusů „vykročit z naší námi samými zaviněné nesvéprávnosti“<sup>242</sup>, jistě za Rortym bude zářit jeho étos neublížování, který jej zařazuje vedle velkých morálních postav lidského myšlení.

Na následujících stranách přiblížím své přesvědčení, že jeho projekt „postmoderního buržoazního liberalismu“ s jeho „básníky“ a „utopisty“ je nenaplnitelným ideálem, velmi blízkým ideálu „čistého křesťanského společenství“ a že tento ideál bylo možné vykroužit jedině za vydatné pomoci postanalytického privilegování sdíleného jazyka, z něhož — jako v jakési novodobé kosmogonii — vše povstává a do něhož se vše zase vrací. Přesto se nemohu zbavit dojmu, že jestliže je jeho dílo vykloubeně rozporuplné, pak právě proto, že v Rortyho charakteru převažuje soucitný člověk nad chladně analyzujícím intelektuálem, který je schopen podříditi svoji profesní dráhu své lidskosti. A v tom snad spočívá jeho velikost, již mnohé z nás předčí.

#### 3.5.1 Rorty, Foucault a Mill

V části 3.4.7 jsme si ukázali, proč je *krutost* jedním z nejdůležitějších Rortyho termínů. Zkusme ještě jednou prozkoumat, tentokrát očima autora disertační práce, co vlastně znamená nebýt krutý :

Existují lidé, kteří nepůsobí druhému žádnou bolest a nepřivádí jej do stavu ponížení? Pakliže ne, nestávají se taková teze načrtnutá ve 3. a 4. kapitole *Nahodilosti*... (teze: liberální ironik je ten, který neublíží, a z toho vyplývající striktní odlišení soukromé a veřejné sféry) jen skrytou touhou po ideálním, jemuž se první dvě kapitoly té samé knihy vysmívaly? Jestliže tomu tak není, pak která "bolest" či "trýzeň" či "krutost" je ještě pro liberála únosná a která již ne? Může existovat spravedlivá "bolest" či spravedlivé „ponížení“? Může existovat spravedlivá „krutost“ vůči někomu? Třeba "krutost" nespravedlivě či nehumánně vězněných? Škálu otázek lze s každým konkrétním příkladem rozšiřovat téměř do nekonečna.

Nejasnost celého Rortyho projektu jakoby se (mimo jiné, za to výrazně) zračila na konci 3. kapitoly *Nahodilosti*... Cf. [Rorty 1989, 61–69]. Tam v obrazu letmo načrtnuté přímkou, znázorňující různé morální, ontologické a epistemologické přístupy, Rorty vytyčuje dva body, reprezentované dvěma vyhraněnými filozofy, mezi nimiž se rozkládá úsečka těch, kteří mohou být

---

241 „... like us tolerant wet liberals...“ („... jako my, tolerantní, *sentimentální* liberálové...“) Viz [Rorty 1998, 53] (kurzíva přidána)

242 Kantova charakteristika osvícenství. Cf. [Kant, 381]

počítání mezi *liberální ironiky*. Využití úsečky není nikterak originální, leč účinný prostředek. Náhle se totiž může zdát, že přece jenom lze *liberální ironičku* alespoň částečně specifikovat. Když však přehlédneme Rortyho argumenty pozorněji, začnou se nám ony hraniční body (přinejmenším jeden z nich) rozpouštět.

Prvním bodem — hranicí — je *metafyzik*, který je *liberálem*. Jürgen Habermas je v Rortyho perspektivě člověk velmi blízký jeho vlastní hodnotové orientaci, ovšem neschopný se vzdát svých metafyzických impulzů: Chce pro liberální společnost najít racionální transhistorické založení v tzv. *komunikativním rozumu*, skrze jehož statut by bylo zachráněno klasické pojetí racionality. Rozdíly mezi Rortym a Habermasem nejsou v hodnotové či politické orientaci. Jsou méně významného ražení, jsou to rozdíly "pouze filozofické". [Rorty 1989, 65–68]

Druhým bodem je Michel Foucault. Jeho Rorty považuje za *ironika*, který není ochotný být dostatečně *liberálem*.

Habermas a Foucault ohraničují pravé hájemství *liberálních ironiků*. První je příliš hluboký *metafyzik*, druhý příliš hluboký *ironik*. Přes snadnou přehlednost tohoto obrazu je výsledek dosti zamlžený. Rorty např. uvádí svůj nesouhlas s Foucaultem těmito výtkami:

"... [Foucault p]odobně jako Habermas a Sellars přijímá Meadův názor, že já je výtvořem společnosti. Na rozdíl od nich však není ochoten připustit, že ta já, která byla formována moderními liberálními společnostmi, jsou lepší než já společností dřívějších. Největší část Foucaultova díla – podle mého patrně ta nejhodnotnější – spočívala v tom, že nám ukazovala, jak vzorec nabytí kultury charakteristické pro liberální společnosti vnutil jejím členům druhy omezení, o kterých se starším, předmoderním společnostem ani nesnilo. Ovšem Foucault není schopen uznat, že tato omezení jsou kompenzována stupněm úbytku bolesti..." [Rorty 1989, 63]<sup>243</sup>

Je pravdou, že Foucault nepoměřoval míru bolesti, aby hodnotil, která podoba "podrobení" byla lepší či přijatelnější. To však neznamená, že by privilegoval jakoukoli jinou společnost či období, ani to neznamená, že by nepřipouštěl míru úbytku bolesti. Jeho postoj byl čistě kritický nikoli s ohledem na minulost, ale s ohledem na budoucnost. S ohledem na možná budoucí rizika a s ohledem na možnou lepší budoucnost. Poskytoval to, bez čeho se neobejde žádný utopista — přesnou charakteristiku současných problémů. Bent Flyvbjerg charakterizoval jeho postoj snad nejpříměněji:

„... Zde je Foucault nietzscheovským demokratem, v očích kterého každá forma vlády — ať liberální nebo totalitní — musí být podrobena analýze a kritice, založené na vůli nebýt ovládnán, chuti vyslovovat své zájmy na veřejnosti a odmítání souhlasu s čímkoliv, co se ukazuje být nepřijatelným. Foucaultovy normy jsou založeny na historickém a osobním kontextu a sdílí je mnoho lidí po celém světě..." [Flyvbjerg 1993, 960 - 961]

Jestliže Foucault přijímal nějakou nálepku s libostí celý život, pak jen tu, že je (nebo se snaží být) "historikem". Foucault se nechce podílet na filozofickém

---

243 "... Like Habermas and Sellars, he accepts Mead's view that the self is the creation of the society. Unlike them, he is not prepared to admit that the selves shaped by modern liberal societies are better than the selves earlier societies created. A large part of Foucault's work — the most valuable part, in my view — consist in showing how the patterns of acculturation characteristic of liberal societies have imposed on their members kinds of constraints of which older, premodern societies had not dreamed. He is not, however, willing to see these constraints as compensated for by a decrease in pain..."

mýtu Dějin (cf. [Eribon, 183]), ale chce být ve své práci co nejvíce historický. (K tomu také viz [Foucault 1994, s. 75–98])

Dodnes jsem nepřišel na to, co vlastně Rorty míní onou „kompenzací“. Jedná se snad o prosté, nešťastně zformulované konstatování, že během vývoje našich západních společností došlo k zjevnému úbytku pozorovatelného fyzického či duševního násilí, anebo o mlhavou snahu definovat, co je kompenzace a co již za ni považovat nelze? Je takovou kompenzací možnost státního orgánu zavírat vězně Knobelssisse na samotku?<sup>244</sup> Je správné, že státní orgán uvrhuje vězně do izolace proto, že se možnostmi, které jediné má k dispozici — pervertace vězeňského řádu —, bouří proti skutečnosti, že mu nebyl umožněn spravedlivý proces? Máme to brát jako dostatečnou kompenzaci za to, že Knobelssiss nebude vystaven mučení jako před třemi stoletími Damien? Cf. [Foucault 2000b, 33–36] Je plnou kompenzací za nespravedlivý a nelegální proces to, že Knobelssiss může vydat za podpory několika nevládních organizací knihu o kriminále s Foucaultovou předmluvou? Je to situace, se kterou by se mohl či dokonce měl liberál smířit? Je mi jasné, že mé otázky jsou velmi konkrétní a že Rorty ve výše citované ukázce operuje na daleko abstraktnějším poli. Přesto jsem považoval za důležité poukázat na fakt, že se větší a důležitější část Foucaultova díla ustavovala ve vztahu k současným problémům a v zájmu je řešit, rozšiřovat obzory, vytvářet pole, na jehož podkladě je možné rozvinout nové diskurzivní praktiky, které mají podporovat alternativní sebe-uvědomění individuí liberálních společností.

Ale i další Rortyho charakteristiky jako by se zcela míjeli s Foucaultovými snahami.

"... Avšak Foucault společně s Marxem a Nietzsche sdílí přesvědčení, že jsme zašli příliš daleko, než aby reforma mohla fungovat — že je zapotřebí prudkého otřesu, že naše představivost a vůle je natolik omezena socializací, kterou jsme obdrželi, že nejsme dokonce schopni navrhnout nějakou alternativu ke společnosti, kterou nyní máme..." [Rorty 1989, 64]<sup>245</sup>

Vzhledem k tomu, že Rortyho *Nahodilost...*, tj. kniha z níž cituji, vyšla pět let po Foucaultově smrti, nemohl se Rorty domnívat, že by Foucault vyzýval k „prudkým otřesům“. Ba právě naopak. Již od *Vůle k věděni*, která poprvé vyšla v roce 1976 (viz [Foucault 1999]), hovoří o moci jako o překrývajících se sítích sil, které vytvářejí uzly a které prostupují celou společností, o sítích, jejichž působení nemůžeme vnímat pouze v jednoduché dichotomii "vládnoucích" a "ovládaných", jelikož se různá pole moci prolínají, mísí, navzájem zeslabují a zesilují, a jediná inteligentní možnost, jak její formy narušovat, je převracet tyto uzly na ruby právě v těch místech, kde na nás nejvíce doléhají. Moci se nelze zbavit, pouze upravit její poměr mezi mnoha skupinami. Cf. [Foucault 1999, 108–120] Snít v tomto kontextu o „diskurzu a strukturách, které jsou prosty vší moci“ je naprostý nesmysl, o němž mohou mluvit pouze Foucaultovi velmi špatní žáci.

---

244 Na přelomu 70. a 80. let se Foucault spolu s dalšími intelektuály angažoval v kauze "Knobelssiss", jež patřila mezi akce, které se snažily poukazovat na velmi prapodivné mechanismy beztrestně uplatňované ve francouzských věznicích té doby. Právě díky iniciativě této skupiny byl o rok později Knobelssiessovi v obnoveném soudním procesu výrazně zmíněn trest. (Viz [Eribon, 273–274])

245 "... Foucault, however, shares with Marx and Nietzsche the conviction that we are too far gone for reform to work — that a convulsion is needed, that our imagination and will are so limited by the socialization we have received that we are unable even to propose an alternative to the society we have now..."

V žádném případě nemůže jít o nějakou *totální revoluci*, již s velkou oblibou Rorty indikuje jako zdroj Foucaultovy práce. *Totální revoluci* Bernard Yack popisuje jako nutkání k věčnému boji proti společnosti vycházející z rousseauovské představy nějaké „hloubky“ uvnitř člověka či „autenticity“ či „přirozenosti“, jež je společností znásilňována. (Parafrazováno podle [Rorty 1989, 65], [Rorty 1991a, 213].) Takový pohled na Foucaultovy motivace nepostihují jejich skutečný zdroj. Když Foucault mluví o dějinně podmíněné konstrukci subjektu nebo „gubernamentalitě“ (což je proces vznikající ve vztahu mezi vlastními ideály a jejich pečlivým a trpělivým každodenním uskutečňováním, díky němuž je možné ovládat sebe samého více než obvykle), pak to má jen máloco společného s jednou provždy daným, s „hloubkou“ či „přirozeností“. „Hloubka“ a „přirozenost“ je ve Foucaultově filozofii právě tím, co je nejprve utvářeno a poté představováno, jako něco „neměnného“, „stálého“ a „právě nyní jednou pro vždy odhaleného“. Je to jeden z nejstarších mechanismů, jimiž člověk může ovládat druhého člověka, a proto jeden z nejčastějších cílů Foucaultovy kritiky. Ve svých pozdních dílech Foucault uvádí ideu transgrese (původně spojenou s tradicí francouzského myšlení, především s Bataillem) do vztahu starosti o sebe (viz např. [Foucault 1993]), kdy, jak se zdá, právě každodenní zájem o sebe má člověka dovést k politické práci na té nejnižší úrovni — tedy k něčemu, co by mělo být Rortymu sympatické. Za Foucaultovým dílem zkrátka nestojí nebezpečný ironik, jehož jediným zájmem je, „aby [jeho] autonomie byla ztělesněna v našich institucích“ [Rorty 1989, 65]<sup>246</sup>.

Výše citovaná pasáž, v níž Rorty spojuje Foucaultův styl filozofické práce s Marxovou a Nietzscheho touhou po radikálním rozchodu, pokračuje výtkou, že Foucault není ochoten vycházet z nějakého konkrétního „my“, natožpak z „my liberálové“ (cf. [Rorty 1989, 64]<sup>247</sup>), načež cituje z Foucaultova rozhovoru s Paulem Rabinowem, kde se k tomuto tématu Foucault vyjadřuje. Přitom Rorty cudně opomíjí fakt, že výtka, kterou Foucault komentuje, byla jeho výtkou a že jej proto Foucault zmiňuje jako jejího autora (z čehož mimochodem lze usuzovat, že se jedná o problém, který již spolu přinejmenším jednou řešili<sup>248</sup>). Protože Rorty vynechává podstatné věty, které předcházejí a následují po úryvku, jež cituje (viz [Rorty 1989, 64]), bude dobré si jej uvést v původní „rozšířené“ verzi:

„... Je však také *nutné určit, co v politice znamená „klást problémy“*. R. Rorty poukazuje na to, že se v těchto analýzách neopírám o stanovisko nějakého „my“ — jednoho z těch „my“, pro něž konsenzus, hodnoty či tradice stanovují rámec našeho myšlení a určují podmínky, za nichž může být potvrzováno. Ale problém je právě, zda je skutečně správné umístit sebe sama do rámce nějakého „my“, abych potvrdil principy, které zastávám, a hodnoty, které uznávám, či *zda není spíše nezbytné učinit možnou nějakou budoucí formaci tohoto „my“ vypracováním příslušné otázky*. Zdá se mi totiž, že „my“ nesmí předcházet otázce; může být pouze výsledkem — a nutně dočasným výsledkem — otázky, která je položena novými slovy, v kterých ji člověk zformuluje...“

[Foucault 2003, 257–258] (kurziva přidána)

---

246 "... the 'demand that our autonomy be embodied in our institutions'". (Zde Rorty využívá k charakterizaci Foucaulta větu, kterou cituje z knihy Bertranda Yacka: *The Longing for Total Revolution: Philosophic Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986, s. 385)

247 V tomto kontextu Rorty zmiňuje též Foucaultovu větu: „Domnívám se, že představit si jiný systém znamená rozšířit participaci na současném systému“ jako doklad toho, že Foucault byl přesvědčen o nutnosti prudkého otřesu [convulsion], a o deset let později tuto větu komentuje jako Foucaultovu „nejhloupější poznámku“. Cf. [Rorty 1999, 129]

248 Je možné, že tato pasáž je reakcí na rozhovor, který vedli v Berkeley roku 1983 M. Foucault, M. Jaye, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty a C. Taylor.



Je zřejmé, že Foucault se chápe problému zcela odlišným způsobem než Rorty. Pro něho „my“ není nějakým jasně a jednoduše stanovitelným společenstvím. Nepochybují o tom (a jsem přesvědčen, že Rorty ve chvílích, kdy se vzdává svých strategií, nepochybuje též), že Foucault byl přesvědčeným liberálem. Pro Foucaulta ovšem vězel problém v paušální definici pojmu „my liberálové“ na základě takových vágních frázi jako „my — nepůsobící bolest, my, kteří neponižujeme“. Jeho texty byly tázáním se a zároveň formulováním jazyka (slovníku), jímž tyto otázky mohly být kladeny. Svou činnost spojoval s činností ostatních, kteří se ptali politiků na témata, jež do té doby nebyla chápána jako politická: vztahy mezi pohlavími, moc medicíny, problémy s duševně nemocnými, meze delikvence a penalitních systémů. Cf. [Foucault 2003, 258] Všechny tyto otázky zpochybňují jasnou vymezenost „my“. Snažil se „nalézat hlas těch, kteří byli umlčeni“, čímž mínil především vytvoření nových diskurzů (slovníků), kterými je možné zformulovat pocíťované, ale v jazyce té doby nezformulovatelné. (K tomu viz [Marcelli 1995, 39–41].) Každou takto nově konstruovanou otázku si můžeme představit jako otázku typu: „Jestliže takto zacházíme z trestanými, můžeme se nazývat liberály?“ nebo: „Jestliže takto přistupujeme k duševně chorým můžeme i je zařazovat do našeho ‚my‘? nebo: „Jestliže ty a ty a ty (podotýkám, že jsou zde striktně míněni občané jednoho národního státu či příslušníci západních liberálních demokracií) vyčleňujeme z naše ‚my‘, existuje skutečně toto ‚my‘?“ A všechny tyto otázky se stmelují do otázky stěžejní: „Kdo je vlastně toto ‚my‘, když je stejné jen na první pohled a ve své podstatě proměnlivé, závislé na skupinách, jež toto ‚my‘ pro daný historický okamžik konstruují a definují?“ V tomto kontextu je pochopitelné, proč se Foucault snaží představit si jiné „my“, proč se snaží ve svých analýzách nevycházet z nějakého předem daného „my“. Ovšem to není známkou, že by byl méně přesvědčeným liberálem než Rorty.

Z výše řečeného by se mohlo zdát, že Rorty většinu svých výtek nemohl myslet vážně, protože jeho komentáře příliš zjednodušují Foucaultovy skutečné záměry. Je zřejmé, že mu v jeho knihách tento Francouz slouží podobným způsobem, jakým mu slouží i jiné filozofické postavy — je pro něho nálepkou, zkratkou za určitou odnož tradice, za určité směřování. Slouží mu jako nálepka, která pojmenovává velkou část „kulturní levice“, popřípadě část „post-nietzschovské filozofie“. Ostatně Foucaulta mnohokrát zmiňuje jedním dechem právě s nimi. (viz např. [Rorty 1991a, 33, 213 poz. 2] [Rorty 1991b, 133, 137, 179–180], [Rorty 1999, 129, 237–238]) Takto znehybněnou nálepkou Rorty potřebuje, aby mohl načrtnout svoji explikativní úsečku a díky ní učinit *liberální ironičku skutečnou*.

Jenomže toto není celý příběh osvětlující důvody, proč se Rorty tak vášnivě a tak nepřesně zabýval Foucaultem. Když nás Rorty vyzývá, abychom privatizovali nietzschovsko-sartrovsko-foucaultovskou snahu o dosažení autenticity a čistoty, abychom přešli politickému postoji, „který by [nás] vedl k přesvědčení, že nějaký společenský cíl je důležitější než odstranění krutosti“. cf. [Rorty 1989, 65]; vyzývá nás k jednání, které má sloužit jeho agonální strategii.

Rortyho ideálem je svět, kde jsou si lidé naprosto rovni – alespoň za ideálních okolností a alespoň před zákonem. *Ideál ideální liberální demokracie*. Jeho ideál je neslučitelný s Foucaultovým kritickým pohledem, v němž se

odhaluje, jak i v liberální demokracii společnost a lidé skutečně (ne-ideálně) fungují. Foucault stejně jako moderní sociologové teorie konfliktu (Coser, Mills, Dahrendorf, Collins) nebo Frankfurtská škola (snad s výjimkou Habermase) nebo myslitelé Aronova či Bourdieuova typu, tedy intelektuálové poučení faktickým jednáním skupin a jednotlivců v demokraciích, se již nemohou opírat o původní naděje, které byly do demokracie vkládány. Nemohou např. sdílet až nábožensky motivovanou víru Emersona, Whitmana, Jamese a Deweyho, že společenský experiment zavedení liberální demokracie vytvoří nového člověka. Rorty naopak takovou víru přijímá s jedinou, avšak podstatnou výhradou — vzhledem ke svým osvícenským impulzům, které zdědil a kterých se nechce a patrně ani nemůže zříci, zbavuje tuto víru kvazi-náboženských motivů. Tak mu z živoucí Whitmanovy utopie (viz [Whitman]), původně plné vnitřního zření a přesvědčení o správnosti a posvátnosti této cesty, zůstala pouze představa procedurálního mechanismu, jehož fungování je možné jedině tehdy, *když jsou všechna nejvnitřnější přání, motivy, nutkání, vize, „jiné“, posvátné atd. odstraněny tím, že jsou uzamčeny do soukromého*. Rorty tento procedurální mechanismus ztotožnil s liberální demokracií a jednotlivce, kteří se původně měli stát „nadčlověky“ demokracie a kteří se také proto nemohou vměstnat do úzkých hranic tohoto mechanismu, prozřelou ztotožnil s přepřadajícími se sítěmi, jejichž podstatná část musí raději zůstat uzavřena ve sféře *soukromého*.

Chtěl-li Rorty svůj ideál zachovat v celé čistotě, bylo nutné vše, co by jej mohlo pošpinit či zkomplikovat jeho snadnou (alespoň teoretickou) přijatelnost, pacifikovat. *Uzavřít v soukromém*. Aby to však bylo možné, musí se jasně stanovit hranice mezi „já“ a „my“, která je odděluje.

Jak už jsem se zmínil, podobná oddělení byla v novodobé historii a ve vztahu k fungování liberální demokracie vytvářena přinejmenším od dob J. S. Milla. Ovšem v té době byl ohrožen jedinec. Zdá se, že podle Rortyho je dnes ohrožena liberální demokracie. Proto se sice pokouší ustavit podobné odlišení, jenže století snah o jasnou definici prostoru, v němž se „já“ vymezuje k a vyděluje z „my“, nás dnes učinilo ještě skeptičtější, než byli lidé v polovině 19. století. Již samotný Millův pokus, dosud nepřekonaný dokonce ani I. Berlinem, v sobě skrýval hluboké rozpory. Bude možná užitečné na ně upozornit, abychom zviditelnili nemožnost striktního odlišení „já“ a „my“.

Mill hned na začátku eseje *O politické svobodě* jasně deklaruje obranný cíl své práce:

„... Cielom tohto spisu je dokázat istý veľmi jednoduchý princíp, ktorý je povolany celkom upraviť donucovacie a mocenské spôsoby zaobchádzania spoločnosti s jednotlivcom — či už ide o prostriedky fyzického násilia v podobe zákonných trestov, alebo morálneho nátlaku verejnou mienkou. Týmto princípom je, že jediným cieľom, ktorý ľuďi opravňuje zasahovať... do slobody konania iných je sebaobrana... Jediným účelom, pre ktorý sa môže moc spravodlivo použiť proti ktorémukoľvek členovi spoločnosti aj proti jeho vlastnej vôli, je zabrániť ubližovaniu druhým... Iba za tú časť, ktorá sa týka druhých, zodpovedáme spoločnosti... Jednotlivec je suverénom, pokiaľ ide oňho samotného, o jeho vlastné telo a myseľ...“ [Mill, 22–23]

Onen „jistý jednoduchý princip“ se u Rortyho zúžil na „nepůsobit bolest a neponižovat“, ale vzhledem k tomu, že jen těžko lze stanovit nějaké obecné hranice ubližování a ponižování, které zároveň jasně vymezují každý konkrétní případ, značně se tato kategorie ve svém obsahu i rozsahu rozrůstá. Rorty

nenavrhuje žádné represivní momenty, apeluje na naši citlivost a věří, že „svěčtení“ nám pomůže tuto citlivost neustále rozšiřovat. Nemusí proto přesněji vymezovat hranci mezi „já“ a „my“.

Jeho apel je demokratickým apelem ironického liberála, ale má přibližně hodnotu věty: „Vždyť ho to bolí!!“, kterou křikneme na naše dítě, když na pískovišti uhoří jiné dítě kyblíkem do hlavy. Problém spočívá v tom, že málokdo z nás může v sobě zcela jednoznačně rozpoznat Humberta Humnerta nebo O'Briena. Aby se oddělení *veřejného* a *soukromé* mohlo stát základem naší osobní žité (praktické!!) etiky, potřebovali bychom znát víc o mnohem konkrétnějších situacích — knihy mohou být vždy jen naší vzdálenou, i když cennou inspirací. Avšak kdyby se Rorty pokusil o jasnější specifikaci, dostal by se do stejných těžkostí jako Mill. Oddělení „já“ a „my“ by nakonec dekonstruoval.

Když se totiž Mill ve zmíněném textu o specifikaci pokusil, musel z ráje „negativní svobody“ postupně vylučovat další a další až se zdá, že v prostoru, do něhož nemůže nikdo zasáhnout, zůstal pouze jakýsi abstraktní jedinec.

Mill nejdříve z tohoto ráje vylučuje děti, které musí být chráněny proti vlastním činům stejně jako proti vnějšímu nebezpečí (cf. [Mill, 23]) a poté i společnosti, jež ještě nedosáhly dostatečného stupně pokroku, „na ktorom sa môže rozvíjať prostredníctvom slobodnej a rovnej diskusie“. Jejich vládce, „plný odhodlania pre pokrok, je oprávnený použiť akékoľvek prostriedky vedúce k cieľu, ktorý by sa ani inak pravdepodobne nedosiahol“. Cf. [Mill, 23] Nyní pomineme zajímavé konotace dotýkající se vývozu demokracie i důsledky těchto činů a zaměříme se raději na další výjimky.

Když člověk jedná tak, že nezasahuje do zájmů druhých (a skutečně, nejde již jen o fyzické či psychické ubližování, ale zasahování do zájmů druhých – viz [Mill, 110] – protože i ono může působit bolest a ponížení), pak žádný jednotlivec, případně žádná skupina nemá právo mluvit dotyčnému do toho, jak prožije svůj život. Cf. [Mill, 112] Na druhou stranu už i pocity, se kterými přijímáme druhé, by neměly být neangažované: Jestliže někdo v něčem vyniká, co přispívá k jeho vlastnímu dobru, pak mu patří náš obdiv a naopak. Neboť když je někdo ve svých kladných vlastnostech a činech ochablý a když k němu nepociťujeme opovržení, „nemôžeme sa sami vyznačovať opačnými vlastnosťami“. Cf. [Mill, 113] Při nepříznivém mínění o někom nemáme sice právo potlačovat jeho individualitu, ale máme právo nepotlačovat svoji. Ba dokonce „[m]áme právo — ktoré môže prerásť do našej povinnosti — vystríhať iných pred nekým, ak si myslíme, že jeho príklad alebo rozhovor s ním pravdepodobne budú mať zhubný vplyv na tých, ktorý sa s ním stýkajú“. Cf. [Mill, 114] (Patrně právě taková vyjádření vyprovokovala Nietzscheho k jeho /spíše mýtu než realizovatelné/ koncepci „nereaktivní aktivity aristokratické morálky“ /viz především [Nietzsche 2002]/.)

Poté, co se Mill za všechny pochybovače sám sebe ptá, zda vzhledem k tomu, že žádný člověk není izolovanou bytostí, je možné, aby ubližoval sobě a zároveň neubližoval ostatním (cf. [Mill, 117]), a vyjmenovává mnoho případů, kdy jedinec zdánlivě jedná jen sám za sebe a pro sebe, ale přitom se dotýká ostatních:

- když ničí svůj majetek a ublíží tím i osobám, které jsou na něm přímo nebo nepřímo závislé;
- když nedbá o své tělesné nebo duševní síly, protože nejenže tím ubližuje svým nejbližším, ale dluží svůj díl služeb, kterými je povinován

společnosti (navíc — v případě, že by takové jednání bylo velmi časté, bylo by příčinou ublížení veřejnému blahu);

- když svými neřestmi způsobuje škodu ostatním svým příkladem;
- když člověk není schopen se sám bránit negativním vlivům;
- když hraje hazardní hry;
- když propadá opilství;

(atd.)

[Mill, 117–118]

Všechny tyto situace si podle Milla vyžadují zásah buď represivního orgánu anebo přinejmenším nátlaku morálního odsouzení většiny. Takové zásahy však nejsou podle něho motivované tím, že někdo narušil své povinnosti vůči sobě, nýbrž tím, že narušil své povinnosti vůči ostatním. Cf. [Mill, 119] Jedinou výjimku tvoří dva případy: 1) když provinilce k takovému chování nutí nějaká vyšší povinnost (??) anebo 2) přípustná míra egoismu. Cf. [Mill, 120]

Ovšem Mill ve své lásce k lidem nechce zůstat u represe. Raději (celkem moderním způsobem) apeluje na prevenci. Společnost sice má právo potrestat takové jedince, kteří se dopouštějí výše zmíněných zásahů do prostoru „negativní svobody“ druhých lidí, ale to nemůže zůstat jejím jediným nástrojem. Musí se předcházet těmto věcem a Mill přiznává, že společnost vlastní jeden velmi dobrý nástroj — výchovu: „Společnost nad námi má absolutnu moc počas celého raného obdobia ich [sic] existencie — počas celého detstva a maloletosti —, počas ktorého sa môže snažiť vypestovať v nich [sic] schopnosť racionálne sa správať.“ [Mill, 120] Společnost má v Millově pohledu absolutní moc nad člověkem prostřednictvím procesu vzdělávání, takže je zde velká (utilitaristická) naděje, že se podaří vychovat člověka, který přesně zapadne do rastru, jenž vymezuje správného občana liberální demokracie. Ti, jež se již do tohoto rastru nevejdou, mohou být bez skrupulí (byť v hranicích zákona či veřejného morálního odsouzení) potrestáni.

Již to, co Mill specifikoval jako zásah jednoho člověka do sféry druhého, natolik znejistilo hranici mezi jedincem a ostatními, že se celé odlišení *soukromého* a *veřejného* zdá být jednou velkou utopií. Avšak utopií, která byla v Millově době vcelku opodstatněná. Moc jedněch nad druhými byla jasně specifikovatelná, týkala se především ekonomické nadvlády anebo nadvlády morální jasně vázané na konkrétní sociální uskupení. „Negativní svoboda“ zastupovala ideál, kolem něhož se mohl rozvinout účinný diskurz, dobře znějící příběh, který mohl pomoci prosadit představy o správnosti větší svobody jednotlivce.

Dnes se však nacházíme ve zcela jiné situaci. Moc jedněch nad druhými není tak jasně specifikovatelná. Síla ekonomického pozadí moci je stále zjevnější, ale zároveň příliš provázána s příběhy, jež společnost vstřebala jako neměnné fátum. (viz např. [Korten]) Reklama a jí využitá móda umožnily naprosto cizí ideály vetřít do stylu jednání a očekávání jedinců a tím je „individualizovat pomocí unifikace jejich tužeb a jejich sebepojetí“. Kolonizace jejich myšlení je o to jemnější a nenápadnější, oč více byl k ní využit právě diskurz svobody, který se začal v osvětenství a byl vyostřen Millem a dalšími filantropy. (Viz skvělou kapitolu *Kolonizace zkušenosti* v knize Jerry Mandera, který pracoval velkou část svého života jako reklamní agent. [Mander, 113–149]) Obávám se, že se Rorty mýlí, když si myslí, že „porobení“ dnes požadují skutečná řešení více než jen větší podíl na zvětšujícím se bohatství, jež se koncentruje na malé části zeměkoule.

Přičemž mezi „porobené“ již dávno patří jak výši svého platu, tak společenským statusem i nižší střední třída — tedy vzdělanci, z nichž by se patrně měli etablovat Rortyho utopisté. Neboť ta je stejně jako klasická „dělnická třída“ vtažena do předem nastaveného systému vytváření „hodnot“ a na něm závislém přerozdělování, který se stále zřetelněji vymyká kontrole národních států a přesouvá se do rukou „sponzorujících“ nadnárodních korporací. Proto očekávat změnu právě od nich je dosti krátkozraké.

Naplnuje se sice Millův ideál, ovšem v jeho temné podobě: Na jedné straně vzrůstá ona stále více se absolutizující možnost státního aparátu ovlivnit výchovu a vývoj jedince v jeho útlém věku, to bylo způsobeno důrazem na instrumentalizaci poznání a také rozpadem tradičních společenství a malých sociálních skupin, a na straně druhé osudově klesá schopnost státu ochránit své občany před silami, jimiž vládou nadnárodní organizace. Oba procesy mají za následek přesný opak toho, v co doufal Mill — jedinec se sice individualizuje, osvobozuje od jha společenství, ale to jen proto, že je stále více vydán napospas něčemu, co faktické společenství již nevytváří, a tudíž je vůči tomu bezmocný.

Rortyho-Oakeshottův pohled na jazyk jako zdroj morálky, jež je podle nich jediným původním zdrojem etiky a legislativy, má svá opodstatnění a skutečně je relevantním příběhem pro vysvětlení vzniku morálky a práva, avšak vše nasvědčuje tomu, že takový popis celé situace byl přiměřený do doby, než naplno začaly fungovat organizace typu GATT (WTO), Mezinárodní měnový fond, Světová banka či různé zóny volného obchodu. Představitelé těchto organizací postupně vytvářeli svůj jazyk na rozvalinách ekonomických slovníků 1. poloviny 20. století, vytvořili své ptidepe, které fakticky není ukotveno v žádném banálním jazyce nějakého konkrétního společenství, ale naopak v úzce profilovaném, širší vrstvy opomíjejícím slovníku ekonomů, kterým se od konce 2. světové války dařilo — díky brettonwoodské skupině a jejich dohodám — mít výsadní vliv na původně nezávislé národní státy západních demokracií a přes ně na většinu států celého světa. Cf. [Korten, 163–186] Rorty jako by si toho nebyl vědom a zužuje své pojetí „postmodernismu“ na pouhé odmítání hledání vnitřních charakteristik věcí a s tím spojené odmítání velkých vyprávění. (Cf. [Rorty 1991a, 198–199], kde se Rorty hlásí k Lyotardovu odmítnutí velkých vyprávění.) Ovšem postmodernismus má přinejmenším dvě strany. Z té jedné Rorty činí ideál, k němuž by měly mířit všechny společnosti, o té druhé se však téměř nezmiňuje. To je důvod deformace jeho pohledu na současné problémy. Skeptický, vysoce vzdělaný, na „metanarativní příběhy“ nevěřící intelektuál (kterým Lyotard jistě byl), blahosklonně trpěný společně se svojí malou svitou obdivovatelů na okraji společnosti, je vedlejším produktem nového velkého vyprávění — vyprávění, jež dohromady splétá novodobé malé příběhy o bohatství, růstu HDP, o ekonomické důstojnosti a statusu, o flexibilitě a globalizaci, o přesunování kapitálu a nadvládě ekonomické moci, vyprávění, jež zbytek populace již dávno vstřebal jako soudobou verzi Boží vůle či Pravdy, která byla těmi nejpovolanějšími odborníky jednou pro vždy odhalena.

Proto mluvit dnes o *ethnos* a přikládat jim největší význam při procesu ovlivňování jednotlivce je politicky přinejmenším návratem do 60., 70. let 20. století. Není divu, že se tolik Rortyho kritiků (R. Bernstein, C. Norris, R. Comayová, N. Fraserová, L. Lentricchia, M. Fisk a jistě i další) ptá, jaké „my“ měl vlastně na mysli. Cf. [Rorty 1991a, 15] Jak pojetí jednotného „my“, tak pojetí naprosto svobodného, a proto nebezpečného „já“ jsou důsledky Rortyho neochoty slevit ze svého na první pohled nadějného, přesto téměř nepoužitelného ideálu.

### 3.5.2 Kolonizátor „my“ a agonální „já“

Richard Shusterman, vedle R. Bernsteina<sup>249</sup> jeden z nejbřítčích Rortyho kritiků vycházejících z pragmatického tábora, má patrně správně za to, že Rortyho pojetí „já“ je příliš artificiální a příliš orientované na soukromou etiku. Cf. [Shusterman, 396] Taková kritika může zpočátku vypadat nelogicky, když vezmeme v úvahu, jak je „já“ v Rortyho systému závisle vztaženo k „my“. Za okamžik však ukážeme, že neustále se obohacující „já“ je jen logicky propojený pandán dominantního „my“, že je jeho logickým důsledkem.

Shusterman asi uprostřed kapitoly „Postmoderní etika a umění žít“ [Shusterman, 368–404], kterou věnoval analýze a kritice Rortyho pojetí estetizace života, poznamenává, že i silný básník „musí vedieť rešpektovať omezenosť, aby vytvoril seba ako výnimočné individuum“. Cf. [Shusterman, 384] Bylo by nespravedlivé mít za to, že Rorty pojímá „já“ pouze jako silného básníka, jak se zdá Shusterman naznačovat. Silný básník je pro Rortyho tím, kdo se dokáže vymknout průměru ostatních, kdo je ale zároveň na ostatních závislý díky parazitnosti svého jednání na již předem existujícím jazyce. Cf. [Rorty 1989, 40–41] Přesto Shustermanova kritika ukazuje správným směrem. V Rortyho pojetí „já“ skutečně existuje velké pnutí.

Rortyho hrdinové — silný básník a ironik — jsou jeho ideály, k nimž bychom se měli ve svém soukromém životě přibližovat. Jejich podstatou je neustálé přepřádání sítě, která proto, že nemá žádné centrum, žádné „skutečné“, „přirozené“, „hluboké“ či „autentické já“, je znova a znova nucena zpochybňovat své definitivní slovníky, snažit se o stále nový a nový přepis a to vše z toho důvodu, že *celou touto sítí, pokud je dostatečně uvědomělá své nahodilosti a vrženosti, prochází („rortyovská“) úzkost z vědomí, že by se mohl „kmen“, do něhož se ona síť narodila, ukázat být špatným, z vědomí, že mohla být vržena do špatného jazyka*. Cf. [Rorty 1989, 74–75]

Toto je pro nás velmi důležitý moment. K onomu hltavému sebetvoření, sebeperfekci nevede jednotlivce jeho vláda nad sebou samým, popřípadě jeho touha najít tuto vládu (jejíž hledání bylo charakteristickým rysem filozofů většiny historických období), ale v podstatě jej k tomu vede vlastní bezmocnost ve vztahu k „my“, vědomí své faktické vázanosti na společnost. Důsledky takového ideálu sebetvorby, neustálého neurotického přepřádání popisuje Shusterman docela přesvědčivě:

„... Tento život je v podstate romantickým dobrodružstvom, pokiaľ ide o žáner, neúnavným, nenasytným, faustovským hľadaním obohacujúceho vzrušenia cez zvedavosť a inováciu; hľadaním, ktoré je také rozsiahle, aké je neštrukturované vďaka nedostatku centrovania... Avšak absencia akéhokolvek centra (ktoré nemusí byť ani univerzálne ľudské, staticky večné, ani dané namiesto vytvoreného) bráni tomu, aby bolo druhom *Bildungsroman*, ktorým navidomoči chce byť...“ [Shusterman, 385]

---

249 Charakteristická věta, která má blíže k Foucaultovi než k Rortymu a která vyjasňuje Bernsteinovy výtky nejpronikavěji: „... Ale žádná praktická filozofie nemůže být přiměřená naší době, pokud si neosvoji analýzu moci a jejího zasahování do našeho každodenního života...“ (Cit. podle [Flyvbjerg 1996, 101])

Rorty často mluví o sebetvorbě a o sebeperfekci. Jak správně podotýká Shusterman, tyto zmínky nemusejí *a priori* znamenat, že sebetvorba je neustálým hledáním *nového*. Cf. [Shusterman, 393] Ovšem pro Rortyho je nové nesmírně podstatné, a proto se právě ono v 2. kapitole *Nahodilosti...* a v eseji *Freud a morální reflexe* stává vedle nahodilosti druhým nejvýznamnějším pojmem. Ostatně i pojetí přepisu je založeno na privilegování nového. Tato volba má v Rortyho systému logiku. Vede jej k tomu to, co jsem nazval *rortyovskou úzkostí*. „Já“ může uniknout negativním formám, kterými jej od jeho narození formuje společenství (ono vždy a absolutně předcházející „my“), jedině tehdy, když si neustále otevírá nové a nové horizonty. „Já“ si může být jisto, že je samo sebou, jenom tehdy, když právě vytváří nový přepis, jímž na okamžik uniká jazyku „my“.

Proto se Rortyho hrdinou v *Nahodilosti...* stává silný básník a proto je zde tvorba předřazena na první místo a reflexe je pojímána jako něco druhotného, odvozeného, méně důležitého, jako něco, co intelektuála svádí k neustálému teoretizování. Jednostrannost privilegování tvorby je příčinou Rortyho slepé skvrny. Snaha vymanit se z područí „optických metafor“, vymanit se z hledání univerzálních pravd, vymanit se z pocitu povinnosti přizpůsobit jakýkoli poznatek věčnému a obecnému poznání — EPISTÉMÉ (poznání, se kterým se geneticky pojí představa „pravého světa“), vedla Rortyho k přesvědčení, že neexistuje žádný jiný koncept poznávání a že proto je poznávání dobré charakterizovat především jako tvorbu. Právě v tomto místě je Rorty skutečně nejvíce „romantikem“, protože v takových okamžicích (stejně jako romantici) pluje na vlně upřednostňování tvorby. Je to nesmírně paradoxní situace, jelikož tento romantický prvek je naprosto vřazen do osvícenské osnovy a místo, aby narušoval nadvládu „my“ nad „já“, ji skrytě podporuje.

Rorty v těchto chvílích zapomíná na Aristotelovu FRONÉSIS, jež je závislá vždy na kontextu a jednotlivinách a je vázána na praxi a již samotný Aristotelés, alespoň v *Etice Nikomachově*, stavěl nad poznání obecného. (K důležitosti FRONÉSIS pro praktické, kritické myšlení viz [Flyvbjerg 1996, 101–118].) Proto je pro Rortyho podezřelý jakýkoli projekt, který nespočívá v produkci nějakých utopií či nových přepisů a který se snaží analýzou konkrétního a praktického jednání odhalit nezřejmé příčiny a motivace. Lidé jako Foucault, kteří se snaží i v našem osvíceném věku<sup>250</sup> teoretizovat a analyzovat, aniž by nabídli nějakou jasnou utopii vyjádřenou pomocí banálního, dobře srozumitelného jazyka, Rortymu nutně připadají buď jako zpozdilí, jako lidé navracející se do věku „nesvéprávnosti“ (v němž byli lidé závislí na Bohu či jeho surrogátech), anebo mu připadají jako lidé, kteří kryjí své soukromé tužby a zájmy teorií, jež se jen naoko k surrogátům odkazuje. Nepřipouští si, že tito lidé mohou svými analýzami připravovat nový veřejný jazyk, jenž se teprve má stát banálním a v němž bude možné jasněji charakterizovat problém či podat utopii.

Jak už jsme podotkli, pojetí „já“ je v Rortyho systému ovlivněno pojetím „my“. Hltavé, neuroticky se sebeutvářející „já“ však následně „my“ ovlivňuje. „Já“, které neustále vše kolem sebe přepisuje, a tak se na okolí stává nezávislé tím, že si jej svým přepisem podmaňuje, je pro „my“ nebezpečné. Zcela přirozeně

---

250 Rorty sebe a sobě nejbližší párkrát označil za „osvícené“ [enlightened] – viz např. „...my, osvícení post-kuhnovští intelektuálové...“ cf. [Rorty 1991, 96]; o ideální formě liberalismu se vyjádřil jako o kultuře, „která bude skrz na skrz osvícená a sekulární...“ cf. [Rorty 1989, 45]. Je to možná jenom náhoda, možná jenom určitá stylizace, ale pro mě tyto roztroušené zmínky vyjadřují značky, které přesně ukazují na Rortyho faktické zakotvení, jež překrývá jeho romantismus.

ohrožuje ostatní „já“ a dokonce může ohrozit i kvalitu či soudržnost „my“. To je důvodem, proč je nutné, aby jeho moc byla omezena. Odlišení *soukromého* a *veřejného* je proto paradoxní, přesto pochopitelnou obranou před (útokem se bránícím) „já“.

Přestože pojetí sféry *soukromého* a *veřejného* bylo a je v rozvinutých liberálních společnostech vždy přítomno, jedná se spíše o regulativní a kritický princip. Jeho jasná hranice oddělení není možná, neboť se prakticky specifikuje vzhledem ke zcela konkrétním okolnostem (např. u soudu či v novinách nebo veřejných debatách, při střetu „technařů“ v tričkách s policejními těžkooděnci). Je případ od případu odlišná a specifikace je pokaždé místem boje o moc. Ten je nevykořenitelný. Můžeme jej jako členové liberální společnosti omezit dohodami a upřednostněním souboje v konverzaci před soubojem fyzickým. Ovšem nezjevnost a proliferace strategií, jimiž se jednotlivé skupiny snaží dosáhnout moc tím, že se stanou vládci přepisu této hranice, jsou nevymýtitelné i v liberálních demokraciích, protože vždy předcházejí regulativním dohodám. Žádný utopista ještě nenavrhl zjevně životaschopnou utopii společnosti bez boje o moc, neboť i ušlechtilější souboj uvnitř konverzace je taháním se o možnost ovládat druhé a nebýt ovládan.

*Soukromé* a *veřejné* se navzájem prostupuje. Shusterman dokonce tvrdí, že i Rortyho pojetí silného básníka je ovlivněno sociální konstrukcí subjektu současnou liberální společností. (Mimořádně konstrukce subjektu je stěžejní téma téměř všech Foucaultových knih.) Popírá, že by bylo fakticky možné *soukromé* a *veřejné* oddělit. Nejen proto, že silný básník stejně jako ironik pouze parazituje na banálním, dobře srozumitelném jazyku, ale hlavně proto, že

„... samotný jeho [Rortyho] ideál súkromnej sebekreácie, túžba po individuálnej výnimočnosti a originalite je produktom tlakov danej spoločenskej sféry. Je to sféra umeleckej a intelektuálnej konkurencie, ktorej spoločenskú logiku narastajúcej individualizácie na zabezpečenie legitimacy, odlišnosti a predajnosti podrobne analyzuje Pierre Bourdieu<sup>251</sup> ... Nepotrebujeme veľmi pronikavý alebo revolučný pohľad, aby sme videli v jeho glorifikácii a úsilí o nové, v jeho ‚estetickom hľadaní novej skúsenosti a nového jazyka‘ práve kľáňanie sa novému, ktoré naplňa rýchle a neúnavné tempo tovarovej spotreby v našej neskorokapitalistickej konzumentskej spoločnosti...“

[Shusterman, 397–398]

Shusterman dále zmiňuje proponenty kritické teorie estetiky zboží, kteří poukazují na to, že požadavek trvalé estetické inovace ve jménu tvořivosti a pokroku je pouze výhodným a důmyslným systémem zvyšujícím směnné hodnoty tím, že starostlivě deformují smysl užitné hodnoty. Shusterman proto nachází mezi tímto systémem a neustále se přepisujícím a sebe vynalézajícím ironikem a silným básníkem genetickou spojitost. Oba jsou filozofickým doplňkem konzumentského hledání maximalizace spotřeby. Samotná idea privatizace morálky — vlastníka nebo konzumenta majetku stejně jako neustále se přepisujícího ironika — odráží logiku veřejné morálky, která tak učinila, aby byl maximalizován růst kapitalismu a liberalismu. Cf. [Shusterman, 398–399]

Tedy i silný básník je produktem společnosti, jejích sil a tlaků. Historicky šla privatizace morálky ruku v ruce s deformací a rozpadem konkurenčních malých sociálních skupin. Tímto dvojsečným osvobozením se vytvořil prázdný

---

251 Zde se Shusterman odkazuje na Bourdieuho práce: *The Market of Symbolic Goods*, In: *Poetics*, 14, 1985; a *The Production of Believe*, In: Collins R. (ed.), *Media, Culture, and Society: A Critical Reader*, London: Sage, 1986



prostor, který mohl za pomoci reklamy, módy a nově nastavených ideálů sociálního statusu ovládnout trh, a tak účinně a zevnitř ekonomizovat a ovládat, „kolonizovat“ (Mander) jednotlivce.

„... [Idea sebetvorby a sebevynalézání] nemôže zakryť fakt, že nielen rozsah realizovateľných možností, ale aj samo vedomie a voľba jednotlivca sú veľmi obmedzené a neustále programované spoločenskými silami, ktoré obvykle ďaleko prekračujú jeho schopnosť (ako indivídua) klásť im odpor, tobôž kontrolovať ich...“

[Shusterman, 399]<sup>252</sup>

A tak i podoba toho, co se v Rortyho pojetí nejvíce vymyká vševládnoucímu „my“ — neustále přepisující „já“ —, je vlastně z velké části produktem „my“ samotného. Toto „my“ pomocí Rortyho přepisu a přepisů jemu podobných ještě účelněji, protože více skrytě, „já“ ovládá. Činí tak skrze svůj nepřímý, přesto intenzivní a nevyhnutelný tlak, jímž „já“ nutí, aby se sebezpůsobovalo jen určitými způsoby.

Velmi podobná kritika Rortyho — která přestože se také dotýká „já“, míří tentokrát na příliš zjednodušené pojetí „my“ — podala již v roce 1990 Nancy Fraserová [Fraser].

Fraserová nejdříve načrtává Rortyho systém a upozorňuje na všechna jeho pnutí. Připomíná, že Rorty v těch nejnaivnějších chvílích předpokládá že svoboda v umění *nějak automaticky* podporuje svobodu ve společnosti, že co je dobré pro básníka, je dobré i pro dělníka. Cf. [Fraser, 306–308] Tuto strategii nazývá Fraserová „strategie neviditelné ruky“ — patrně proto, že stejně jako v primitivních verzích libertariánského přístupu k ekonomii překonává tato Rortyho strategie všechny sváry, boje a rozdílné záměry, a to tak podivuhodně, že *neviditelný* zůstává jak proces překonávání, tak faktický výsledek. Proto podle Fraserové ve chvílích kritičtějších uznává, že romantismus a pragmatismus se velmi často projevují protikladně. Oba -ismy jsou považovány za reakci na metafyziku, oba jsou však strukturně odlišné. Na rozdíl od pragmatismu je romantismus především snahou vymknout se „kmeni“, společenství. Přičemž romantismus je nebezpečný především ve chvíli, kdy oním „kmenem“ je liberální demokracie. Cf. [Fraser, 309–310] Proto Rorty musí zvolit třetí smířující strategii, strategii odlišení *soukromého* a *veřejného*, díky které je silný básník „domestikován“, „jsou mu přistřižena křídla, aby zapadl do soukromého života“ . Cf. [Fraser, 312]

Toto schéma jsme již několikrát načrtli, zajímavé pro nás je spíše, jak na něj Fraserová reaguje. Upozorňuje na jeden podstatný Rortyho rys, který leží u „kořene“<sup>253</sup> jeho pojetí „my“ i „já“. Jedná se o neodůvodněné přesvědčení, že jakékoli hledání příčin, předpokladů a podmínek je návratem k esencialismu. Tento předpoklad mu slouží jako oslí můstek k dalšímu přesvědčení, že odložíme-li tuto zpozdilou touhu po odhalení nějakých esencí, vnitřních rysů atd., automaticky nalezneme adekvátní výchozí bod pro naše další úvahy — jedinou a jednolitou solidaritu „my“, vyjádřenou a nesenou banálním, všem srozumitelným

---

252 Opět je v tomto kontextu nutné připomenout, že jen málokterí z těch, kteří upozorňují na tyto fakty a z nich plynoucí nebezpečí, tak činí proto, aby nás vyzývali k fantasmagorickému návratu do „zlatého věku“ doby předmoderní. A jistě tak nečinil Foucault a nečiní Shusterman.

253 Pojem „kořen“ by se Rortymu díky jeho konotaci se slovem „hloubka“ jistě nelíbil. Všimněme si však, že bez představy kritiky (radikální?), která jde pod samotné jazykové vyjádření k jeho motivacím, bychom nedokázali říci nic nejen o Rortyho, ale i např. Russellových nepřiznaných předpokladech.

jazykem. Fraserová se poté ptá: „[S]kutečně ‚sbohem objektivito‘ znamená ‚vítám tě solidarito‘? Zde jistě není žádný logický vztah mezi anti-esencialismem a naší loajalitou k vlastní společnosti“ [Fraser, 308]<sup>254</sup>

Odpověď na tuto otázku Fraserové je jednoduchá: Protože jako správný postanalytický filozof (poučený selháním svých analytických předchůdců a řešením, které společně vypracovali jeho postanalytičtí spolubojovníci — především Quine, Sellars, Davidson a Brandom), již předem pojal Rorty vše jako produkt nějakého určitého jazyka. Připomeňme si charakteristiku *epistemologického behaviorismu*: Racionalita a epistemická autorita je vysvětlována odkazem k tomu, co nás společnost nechá říkat. Cf. [Rorty 1980, 174] A co nás společnost nechá říkat je dáno jazykem, kterým ona mluví a který ji tak utváří. Jestliže jako kritik osvícenství zpochybním existenci vnitřních vlastností, respektive schopnost člověka tyto vlastnosti apodikticky určit, a zároveň jako člověk, který se ještě stále až příliš trápí statusem pravdy a poznání, a proto privileguji *jeden, – pro určitou společnost – vše zahrnující jazyk* (protože v jediné něm je možné jasně stanovovat, co pro daný jazyk „pravdivé“ je a co není), pak mi právě tento jazyk, jednolitý jazyk jednolitého „my“ zůstane jediným faktickým východiskem.

Rorty si jistě musí být vědom neadekvátnosti takového východiska. Vždyť to, že mluvíme češtinou, společně s tím, že když dokážeme davidsonovsky interpretovat jiného Čecha, a proto s ním musíme sdílet většinu jeho přesvědčení (viz [Davidson 1984, 197]), prakticky ještě vůbec neznamená, že spolu musíme souhlasit, že onen druhý Čech nemá velmi odlišné zájmy, ba dokonce zájmy těm mým odporující, že nemůže mít naprosto jiné pojetí světa. Onen druhý Čech může být klidně hluboce věřící křesťan, který můj styl života může nahlížet jako téměř „dábelský“ a nepřijatelný, může mě považovat za nechutného barbara, a přesto budeme mluvit stejným jazykem. Jazyk nějakého „my“ je ve skutečnosti prostorem pro mnoho konkurujících, střetávajících se, bojujících a jednu druhou požírajících se skupin. Jazyk není nivelizátorem rozporů, naopak je prostředkem, v němž tyto rozpory teprve mohou krystalizovat a zároveň prostorem, v němž jedna skupina pohlcuje druhou, popřípadě se s druhou strategicky spojuje.

Přesto Rorty tuto strategii jediného „my“, které se zjevuje pouze při velmi specifickém, davidsonovském použití slova „interpretace“, se zatvzrelou důsledností uplatňuje mimo epistemologii i na etiku, politiku, estetiku, sociologii. Podle mého jej k tomu vede jeho *ideál* procedurálního mechanismu *čisté* liberální demokracie. Pokud se mu totiž podaří „my“ udržet jednolitě a zároveň určené pouze liberálně demokratickými nadějemi, které vkládá do západních demokracií, pak může uskutečnit svoji vizi *Liberální demokracie*, v níž bezchybný procedurální mechanismus hájí to nejpodstatnější pro její chod a kde se na jejích okrajích skví statisíce, miliony, ba miliardy malých barevných, originálních a sebezdokonalujících se světů soukromých životů. Protagonisté těchto soukromých životů se ze své vlastní vůle rozhodli nepřekračovat hranici směrem do veřejné sféry, pokud své návrhy nejsou schopni odůvodnit banálním, všem srozumitelným jazykem a prostřednictvím toho získat souhlas většiny.

Neznám text, v němž by se Rorty vůči výtkám Fraserové skutečně ohradil, mimo pasáží, v nichž ty, kteří jsou podobni Fraserové, ztotožňuje s jakýmsi mlhavě definovanými *radikálními teoretiky*, a tím je odbývá jako ty, kteří hledají nějaký další surogát Boha, popřípadě jako další vyznavače „Zcela jiného“

---

254 "...[I]s to say goodbye to objectivity really to say hello to solidarity? Surely there is no relation of logical entailment between anti-essentialism and loyalty to one's society..."

*totalních revolucí*. Jedině v *Proti bosům...* [Rorty 1998b, 61] se letmo zmiňuje, že jej Fraserová špatně interpretovala a že jeho oddělení *veřejného* a *soukromého* je založeno na odlišení veřejného jednání a toho, co „člověk dělá, když je osamotě“ (což je (paradoxně??) parafráze Whiteheadovy definice náboženství). Jeho odpověď nám může připadat matoucí do té doby, než si uvědomíme, že podle Rortyho ideálu vše, co člověk dělá, po čem touží, co považuje za důležitý zdroj svého života, ale zároveň to nemůže obhájit před ostatními v banálním, všem srozumitelném jazyce (cf. [Rorty 1990, 280]), musí být uzavřeno ve sféře *soukromého*. Tedy nejlépe tam, kde „je člověk osamotě“, protože tam není povinen nic odůvodňovat. Cf. [Rorty 1999, 149] Ve veřejném prostoru musí ustoupit ze všeho, co většina příslušného společenství nepřijme. V takovém ideálu *Liberální demokracie* se snáze konstruuje představa soužití lidí, kteří si navzájem vůbec neubližují, protože jejich ideje, záměry a cíle, jež se týkají všech, jsou natolik rozostřené [fuzzy], že druhé nepobuřují, snáze se konstruuje představa soužití lidí, kteří ve veřejném prostoru naplňují pouze od vnitřních přání, nadějí a zdrojů odnloučené procesy procedurálních mechanismů abstraktní liberální demokracie.

O něco výše jsme upozornili na skutečnost, že „my“ zasahuje do prostoru *soukromého* a že projevem takového zásahu je i Rortyho artikulace „já“. Nyní se pokusíme ukázat, že i člověk, který poctivě uzavře svá nejvnitřnější přání, touhy (např. svoji hlubokou náboženskou zbožnost atd.) zasahuje určitým způsobem do artikulace „my“.

Polovinu své eseje *Náboženská víra, intelektuální odpovědnost a romance* Rorty věnuje své interpretaci Jamesova textu *Vůle věřit*. Považuje jej za zradu pragmatismu, protože v ní James upřednostňuje víru před racionalitou. Jelikož se racionální v postanalytickém pojetí kryje s odůvodněním před ostatními členy společenství pomocí banálního jazyka, vyvazuje podle Rortyho James víru z rámce procedurálního mechanismu, ale zároveň není ochoten své přesvědčení uzamknout v soukromém. Aby tuto zradu argumentačně obhájil, snaží se poukázat na rozporuplnost Jamesovy argumentace. Má za to, že James porušuje velmi důležitou pragmatickou maximu: mysl nelze rozdělit na část intelektuální a část vášnivou, protože se jedno i druhé neoddělitelně prostupuje. Dokládá to jednou z nejdůležitějších pasáží zmiňovaného Jamesova textu, ovšem opět ji zkracuje — tentokrát o druhou část souvětí, která je dosti podstatná pro pochopení nejen části předcházející, potažmo celé Jamesovy eseje, ale také pro pochopení Rortyho slepé skvrny. Proto si ocitujeme tuto pasáž nezkrácenu v Jamesově „rozšířené“ verzi:

„... Naše vášnivá povaha zákonitě ne jen může, nýbrž musí rozhodnout mezi záležitostmi, kdykoli se jedná o tu volbu, která svou přirozeností nemůže být rozhodnuta na racionálních základech; neboť říct za takových okolností: ‚Nerozhoduj, ale nech otázku otevřenou, je ve své podstatě rozhodnutí vášně, — stejně jako rozhodnutí ano nebo ne — a je to podstupováno se stejným nebezpečím ztráty pravdy...“

[James 1968, 723]<sup>255</sup>

James ve zmiňované eseji dokládá, že každý přístup k poznání je ve své podstatě racionálně nezajištěný. Už jsme si na několika místech práce ukázali, že pro

---

255 "... Our passional nature not only lawfully may, but must, decide an option between propositions, whenever it is a genuine option that cannot by its nature be decided on intellectual grounds; for to say, under such circumstances, 'Do not decide, but leave the question open,' is itself a passional decision,— just like deciding yes or no, — and is attended with the same risk of losing the truth..."

postanalytické filozofy se racionality kryjí se semanto-logií daných jazyků (viz především 3.3.7 a 3.3.8). Ukazovali jsme si také, že James měl k tomuto pojetí velmi blízko (viz 2.3.4 a 2.3.5). Ale na rozdíl od něj neztotožňoval veškeré poznání s poznáním artikulovaným v jazyce. V *proudu myšlení* existuje mnohé, co nelze artikulovat, a přece to má vliv na naše rozhodování. James má za to, že všechny axiomy vždy vyvstávají z nepřeberného množství jednotlivých projevů tzv. „přirozenosti vůle“ [willing nature] — to znamená nejen z „úmyslných aktů vůle, které ustanovují dispozice k přesvědčením, jimž se nyní nemůžeme vyhnout“, ale také ze „strachu a naděje, předsudků a vášní, napodobování a oddanosti, tlaku vlastní společenské vrstvy a skupiny“. Je mnoho věcí, do kterých nevidíme a neznáme je dokonale, přesto v jejich určitý výklad věříme. Cf. [James 1968, 721–722] Dokonce si v něj nemůžeme dovolit nevěřit, protože okamžité rozhodnutí je na nás tlakem okolí či okolností vynuceno. Musíme se rozhodnout teď, vsadit na jednu kartu. Cf. [James 1968, 718]

Je zřejmé, že si Rorty svou interpretaci vytváří svého „Jamese“. Obávám se však, že tentokrát nikoli proto, aby stvořil nálepku a tím poukázal na určitou tendenci v myšlení lidí určitého období (jako tomu bylo v případě Descarta či Hegela), ale čistě účelově, aby podpořil svá nejvnitřnější přesvědčení. Z předešlého odstavce je zřejmé, že James se nepokoušel oddělit intelektuální část mysli od části vášnivé. Podle Jamese vášnivost natolik prostupuje naše intelektuální schopnosti, že jednu od druhé nelze odlišit a to natolik, že často musíme jednat jinak, než nám velí „veřejná racionalita“. James nepodléhá tendenci, jíž podléhají postanalytičtí filozofové, tendenci ztotožňovat racionalitu s „racionalitou veřejnou“ (se sémanto-logií onoho banálního, veřejného jazyka) — uznává v souladu s Deweyem, že inteligentní jsou například již i určité neverbální reakce těla.<sup>256</sup> James dále neříká, že by to, co nemůže být v souladu s „veřejnou racionalitou“, mělo být pouze *soukromé*. Moc dobře si totiž uvědomuje, že své tělo, své činy, své reakce nelze uzavřít v *soukromém* stejně snadno jako svůj osobní slovník. Mohu dokonce přestat komunikovat s ostatními, ale už i tím nějakým způsobem vstupuji do veřejného prostoru a ovlivňuji jej.

Rorty tak vášnivě zaútočil právě na tuto pasáž snad proto, že se v ní skrývá implicitní kritika jeho ideálu. „Nerozhoduj, ale nech otázku otevřenou“ v druhé části citátu by Rorty patrně rád interpretoval jako: „nerozhoduj se na základě svých vnitřních přesvědčení pokud se toto rozhodnutí týká i ostatních lidí, kteří je nesdílejí“. Ovšem následující slova tuto interpretaci odhalují v její upřímné nahotě, a snad proto tuto druhou část Rorty ve svém textu necituje. Ono pokračování zní: „...je ve své podstatě rozhodnutí vášně, — stejně jako rozhodnutí ano nebo ne — a je to podstupováno se stejným nebezpečím ztráty pravdy“. Tedy: *Nerozhodovat se na základě vlastních nejvnitřnějších přesvědčení znamená rozhodovat se na základě své vlastní vášně — tedy na základě svého nejvnitřnějšího přesvědčení, které nemůže být pro tuto chvíli ztotožněno s veřejnou racionalitou*. Rortyho nejvnitřnější vášně, jeho centrum (které, jak správně poznamenal Shusterman, musí mít každá síť přesvědčení a tužeb, aby se zcela nerozpadla) je jeho ideál *Liberální demokracie*. Kdybychom přistoupili na Rortyho strategii, kdybychom se skutečně podřídili jeho maximě odsouvání nejvnitřnějších přesvědčení do soukromí, podřídili bychom se jeho *nejvnitřnějšímu přesvědčení*.

---

256 Zde se opět odkazují na Višnovského článek o pojetí racionality / inteligence u Deweyho. [Višnovský 2004]

Se vši úctou k Rortymu musím poznamenat, že přece jenom je na této ideji rozporuplná jedna důležitá věc: Proč bych měl ve veřejném prostoru plédovat pro *liberální společnost*, když bych odložil své nejnvtirnější přesvědčení v její důležitost? Abych tak vůbec mohl činit, musím toto přesvědčení srdečně zastávat. Jak osvícenší Otcové-zakladatelé, tak Whitman či Dewey toto vnitřní přesvědčení (které je v podstatě nezdůvodnitelné, a proto mající náboženský charakter) sdíleli a tedy i na veřejnosti uplatňovali. To je také důvod, proč nazývám Rortyho postup „strategií“. Strategií, která má na jeho stranu získat i ty, jejichž nejnvtirnější přesvědčení se více či méně liší, a to tím způsobem, že se jejich pozice účinně oslabí, když se ve veřejném prostoru vzdají právě svých nejnvtirnějších přesvědčení.

Rortyho představa povinnosti člověka vzdát se všech nejnvtirnějších přesvědčení, jakmile vstupuje na veřejnou scénu a kdykoli nemůže tato přesvědčení odůvodnit před většinou společenství, by se mohla zdát být dobrým způsobem, jak předejít důsledkům fanatických, fundamentálních vyznání. Obávám se však, že z pohledu fundamentálního vyznavače určité „pravdy“ by byla představa, že se této „pravdy“ vzdá, naprosto nepřijatelná, a proto je tento ideál z praktického hlediska bezvýznamný. Naopak tato povinnost může být nespravedlivá vůči ostatním, kteří nevykazují větší fundamentalismus než Rorty, když tuto povinnost předkládá. Smith v již zmiňované eseji *Rorty o náboženství a naději* upozorňuje, jak se na Rortyho konstruování zmíněné povinnosti podíleli jeho vnitřní přesvědčení. Ukazuje, jak a proč Rorty vyčleňuje v náboženské víře dva konstitutivní momenty:

1. stát se jiným, lepším a
2. infantilně se spolehnout na boha (bohy). Cf. [Smith, 85]

První moment Rorty přijímá a integruje jej do svého pragmatického pojetí religiozity tak, že „stát se jiným, lepším“ ztotožňuje s utilitaristickou formulkou: „Více štěstí, pro co nejvíce lidí.“ Druhého momentu se radikálně zřiká jako toho, co zabraňuje člověku vzít osud do svých rukou a fakticky naplňovat tuto utilitaristickou formulku. Cf. [Smith, 86] Smith má správně za to, že v tomto pohledu na náboženství je Rorty až příliš jednostranný. Nevidí, že zde existuje ještě jiný moment, proč se lidé obracejí k bohu (bohům) jako ochránci svého „bezpečí“. Nikoli proto, aby dosáhly absolutní bezpečnosti či aby si zajistili budoucí štěstí, nýbrž proto, že víra v něho saturuje jejich existenciální potřebu smyslu, poskytuje jim existenciální kontext, v němž se lidské snahy stávají hodnotné a jejich utrpení přijatelné. Jedná se o řešení problému významu — např. objevení smyslu (nikoli eliminování) zřejmého lidského utrpení tím, že je lidský život zasazen do podstatně širšího morálního řádu. Cf. [Smith, 86–87] Utilitaristický pohled není schopen tvářit v tvář utrpení, bolesti a bezmoci nabídnout nějaké řešení vyjma pouhého uznání takové skutečnosti:

„... [N]áš vztah ke světu, k brutální moci a nahé bolesti není stejným vztahem jaký máme k lidem. Když čelíme ne-lidskému, ne-lingvistickému nemáme již žádnou možnost překonat nahodilost a bolest pomocí přivlastnění a proměny, máme pouze schopnost rozpoznat nahodilost a bolest...“ [Rorty 1989, 40]<sup>257</sup>

---

257 „... [O]ur relation to the world, to brute power and to naked pain, is not the sort of relation we have to persons. Faced with the nonhuman, the nonlinguistic, we no longer have an ability to overcome contingency and pain by appropriation and transformation, but only the ability to *recognize* contingency and pain...“

To je důvod, proč mnozí z nás onen — lidské obzory přesahující — kontext hledají. Takový kontext však má smysl, když je uplatňován kolektivně, podobně jako musel být sebepopis heterosexuální básnířky Richové uplatňován v rámci nějakého klubu, aby si mohla být jistá, že její sebepopis a na něj se vážící styl života nejsou jen projevy „zuřícího jedince“ nebo „maniaka“, ale projevem smysluplného života. (Cf. [Rorty 1998, 221–223]) Odsuzovat věřící za to, že se nechtějí vzdát svých nejnuitnějších přesvědčení a z nich vycházet při politické argumentaci (cf. [Rorty 1999, 168–174]), znamená zastírat, že utilitaristická, abstraktní formulka: „Maximalizovat štěstí a minimalizovat utrpení“ není nejnuitnějším přesvědčením a že není náboženstvím svého druhu. Navíc náboženstvím pragmaticky velmi málo využitelným, neboť centrální slova tohoto vyznání jsou natolik rozostřená [fuzzy] (aby byla přijatelná „pro co největší počet lidí“), že je prakticky bezcenné.

Kdyby se skutečně mnozí podřídili Rortyho strategii (což se mi osobně nezdá pravděpodobné), pak bychom měli před sebou další příklad ovlivnění — tentokrát ovlivnění podoby „my“ tím, jak si je přepsalo „já“ (Rorty). Fakticky „já“ i „my“ se neustále ovlivňují. Mezi různými „já“ existuje na mnoha vzájemně se křížujících úrovních soubor o nadvládu popisu „my“. Svým podlehnutím společenským tlakům při „přepisu“ toho, jak by měl vypadat ironik či silný básník, stejně jako svojí vlastní strategií Rorty potvrzuje, co chce popřít: **jasná hranice mezi „já“ a „my“ není stanovitelná**, „já“ je vždy v principu ohroženo vpády „my“ či jiných „já“, a proto se nachází v permanentním napětí, v situaci přetahování s ostatními (byť se toto přetahování může odehrávat jako svobodná konverzace mezi univerzitním profesorem a jeho studenty). Rorty často kritizoval Foucaultův pojem „moci“ jako tak široký, až je (z postanalytického hlediska) nepoužitelný (srovnej [Rorty 1991<sup>2</sup>, 195]). Přesto právě nastíněná situace nepřipomíná Rortyho ideál jednoznačně určitelného vztahu mezi „já“ a „my“ a z toho vyplývajících možností politického jednání, ale daleko více spíše Foucaultovu představu moci jako sítě, v jejichž uzlech probíhají strategické pokusy o její získání, síť, která nemůže být pojata jako prostý vztah mezi ovládaným a ovládajícím, síť, v níž mocenské vztahy jsou imanentní ostatním vztahům (ekonomickým procesům, známostem, sexuálním stykům) (srovnej [Foucault 1999, 108 – 120]), .

Rortyho nenaplnitelný ideál, jeho utopie *Liberální demokracie* ve své touze po „my“, ve kterém to nejhorší, co jeden člověk může druhému učinit, je působit mu bolest nebo jej ponižovat, nebere v úvahu agonální povahu lidské společnosti, a proto přese všechnu lidskost může být nebezpečný. Neřeší skutečnost, že ve faktické politice se musíme vyrovnat s problémy, které se nedají řešit pouhým dodržováním procedurálních mechanismů a že procedurální mechanismy (zaplatpánbu za existenci některých z nich) upravují jen malou část lidského spolunažívání.

Přestože s celkovým postojem Urse Martiho mohu jen těžko souhlasit, přináší ve svém článku *Osidla paternalismus (Kritika politické filozofie Richarda Rortyho)* další příklad jednostrannosti a nedostatečnosti Rortyho politické filozofie. Několikrát zdůrazňuje to, co jsme již naznačili, že Rortyho pragmatismu mnohdy chybí skutečný vztah k praxi. To by vzhledem k jeho brojení proti přílišným (radikálním) *teoretikům* mohlo vypadat jako naprosto mylné, kdyby to nebyla zjevná pravda. Už jsme se výše zmínili, že odvolávat se na *ethnos* v době,

kdy probíhající proces ekonomické globalizace zrychluje své tempo, je ze *strategického, agonálního* hlediska přinejmenším zpozdilé.

Marti se odkazuje k mně zatím nedostupnému Rortyho článku<sup>258</sup> a shrnuje jeho postoj: Protože, tvrdí Rorty, selhaly všechny pokusy odpovědět na ontologickou otázku „co je člověk?“, vyšel „fundamentalismus lidských práv“ z módy a vytvořila se kultura lidských práv, která má morální převahu nad jinými kulturami. Jako filozofové bychom podle Rortyho měli pomoci naší kultuře v tom, aby nehledala svoji kulturní převahu, ale spíše nabyla sebevědomí a vlivu, protože v sobě obsahuje hodnoty tolerance. Důležité je nevycházet, tak jako „fundamentalisté lidských práv“ z nějakých teoretických premis, ale podporovat sebevědomí Západu a jejich institucí, protože jejich vnitřní devizou je schopnost neustále rozšiřovat své pojetí *ethnos*. S lidmi jiných netolerantních *ethnos* bychom měli jednat jako s těmi, kterým se děje křivda, neboť se narodili do špatného kmene. (Parafrázováno podle [Marti, 626–628])

Marti upozorňuje, že Rorty naivně ztotožňuje schopnost evro-americké kulturní oblasti otvírat se odlišným lidem i kulturám se zvyšující se filantropickou citlivostí Západu. Poznává, že takové pojetí je falešné, protože „osud ponižených se nezmění díky samotné skutečnosti, že s nimi máme soucit“.

„... Právě toto si však Rorty myslí: historie nás podle něj učí, že je třeba veškerou naději vložit do oněch mocných, kteří „ponenáhlu, z pouhé laskavosti, přestávají druhé utlačovat“, do takových lidí, jako jsou „zámožní osvoboditelé otroků v Nové Anglii nebo sentimentální boháči, jako Robert Owen a Bedřich Engels“...<sup>259</sup> [Marti, 628]

Nedomnívám se, že by Rorty neviděl pouze iniciační impulz těchto „sentimentálních boháčů“, přesto je pravdou, že jejich roli, stejně jako roli silných básníků, často nekriticky přeceňuje. Patrně z toho důvodu, že se pokouší udržet jasnou a nezkalenou hranici mezi „já“ a „my“. Kdyby připustil, že skutečnou příčinou změn nebyly ani nové metafory silných básníků ani utopie sentimentálních utopistů, ale různé kolektivní akce, nátlaky, společenské mimikri, které tyto metafory a utopie využily k prosazení svých cílů, kdyby připustil, jak tvrdí Nancy Fraserová, že „činiteli historických změn jsou spíše sociální hnutí než výjimeční jednotlivci“ (cf. [Fraser, 318]<sup>260</sup>), opět by upozornil na agonální podstatu lidského společenství a opět by vymazal jasnou hranici mezi „já“ a „my“, protože vůli mnoha lidí semknutých v nějakém hnutí proto, aby obhájili svá „práva“, může jen těžko uzavřít do sféry *soukromého*. Jelikož oni už svým přípravným činem — zorganizováním se — dali jasně najevo, že si chtějí prosadit svoje „práva“ i přesto, že je prozatím nedokáží obhájit v banálním jazyce, který je ze své podstaty vždy na straně tradičního (což ostatně rortyovsko-oakeshottovské pojetí jazyka bez skrupulí přiznává).

Toto přílišné ulpívání na pojetí „my“ jako banálního, dobře srozumitelného jazyka a touha, aby problémy byly řešeny sentimentálními reformisty shora dolů než výbuchem kolektivní akce zuřivých ze zdola nahoru, neumožňuje Rortymu docenit důležitost strategií nutných k prosazení *nového*<sup>261</sup>.

---

258 Rorty, R., *Menschenrechte, Vernunft und Empfindsamkeit*, Transit, 1994, 7

259 Zde se Marti opět přímo odkazuje na — v předešlé poznámce uvedený — článek a cituje z něj.

260 "... Consider the agents of historical change to be social movements rather than extraordinary individuals..."

261 V tomto pohledu je Rorty možná až příliš ovlivněn neopakovatelnou náklonností historie k pragmatismu. Jistě i na něho udělala velký dojem role (a naděje, které tato role vyvolala) Hookova myšlenkového trustu

Předpokládám, že pokud vůbec něco, pak diskurz univerzálních práv člověka se v budoucnosti stane jednou z důležitých strategií k prosazení vyrovnání deficitu mezi vyostřeně se zrychlující ekonomickou globalizací a stagnující globalizací práv jednotlivců a národů v globálním prostoru. Odkaz na univerzální práva však nebude osvícenským odkazem k neměnné mimolidské realitě, ale utopický sebeobranný reflex společností ženoucích se k zániku. Bude účinnou strategií. Takové možnosti „univerzálních“ práv a potřebu jejich čistě strategického charakteru však Rorty, ve svém postanalytickém boji proti všemu, co přesahuje jazyk a lidskou konverzaci, není schopen zahlédnout.

### 3.5.3 *Ústup do jazyka versus tělo a nevyjádřitelné*

Pragmatismus ve své klasické a neoklasické verzi (narozdíl od verze postanalytické) má v mnohém blízko k francouzské tradici na tělesnu založené, „vnitřní“ zkušenosti (Bataille, Blanchot, Artaud a další). Tato vnitřní zkušenost je ve svém vyjadřování vždy vázána na jazyk, ale jazyk ji nevytváří, naopak ji osudově omezuje, a proto musí být on i sémanto-logika, kterou utváří a nese, neustále překračovány. Není náhodou, že pragmatik Shusterman se ve zmiňované práci na svoji podporu několikrát odkazuje na „transgresistu“ Foucaulta. Cf. [Shusterman, 37, 115, 391, 392] Jeho pojetí „já“ a „my“ a jejich vzájemného pronikání vychází z daleko více diverzifikovaného a realističtějšího pohledu, než jaký nabízí Rortyho systém. Shusterman chápe lépe dvojklanost „postmoderní situace“ patrně proto, že se nechal poučit kritikou mnohých mechanismů moderny a s nimi i spojených nadějí, které v 19. a 20. století do projektu liberální demokracie vkládali lidé podobní Whitmanovi či Deweymu. Tyto naděje se postupem času ukázaly být naivní. Rorty se však s nimi stále nekriticky ztotožňuje. Jelikož je Shusterman střízlivější a skeptičtější, má blíže k Foucaultovi a výše zmíněné francouzské tradici než k Rortymu, který jednou nohou ještě stále vězí v prosvětleném modernistickém pojetí člověka a světa. Ostatně už jenom Rortyho způsob, jakým privileguje literaturu, jeho výběr románu jako nositele *nového* i jeho výběr samotných autorů, které interpretuje — Orwell, Nabokov, Dickens, Henry James, Proust<sup>262</sup> — to vše nese stopy modernismu. Skutečně — rozdíly mezi Rortym a Habermasem jsou pouze „filozofického“ (tedy v Rortyho žargónu „méně důležitého“) rázu. Cf. [Rorty 1989, 67]

Zatímco pro Foucaulta je jazyk prostorem k agonálnímu střetávání se v boji o moc, prostorem, v němž se usměřňuje rozložení moci, její na historii a geografickou oblast vázaný způsob projevu, (obě „leží“ a „odehrává se“ „pod“ jazykem, a proto je nutné jak rozložení moci, tak jeho projevy pomocí práce s jazykem zviditelnit), pro Rortyho je jazyk jedinou skutečností, za níž se lidé nemohou dostat, za níž již nemůže být nic. Jazyk je pro něj posledním hájemstvím racionality, je poslední (v jistém smyslu) neměnnou, „univerzální“<sup>263</sup> konstantou

---

levicových reformistických intelektuálů během období New Dealu, kterým se díky jejich vlivu na prezidenta podařilo prosadit mnoho významných reforem shora, jež předešly obrovským občanským nepokojům. Ale to je bohužel spíše výjimka potvrzující „pravidlo“ dějin.

262 Za tento postřeh jsem vděčný profesorovi Hrochovi.

263 „Univerzální“ proto, že každá racionalita je v postanalytickém pojetí univerzálně vázána na nějaký jazyk.



osvícenství poté, co ostatní konstanty Rorty a další jeho kolegové napadli, historizovali a „etnizovali“.

Jestliže listujeme Rortyho texty chronologicky, můžeme zaznamenat jednu velmi pozoruhodnou skutečnost. Na konci sedmdesátých a začátku osmdesátých let byl Rorty k Foucaultovi mnohem smířlivější — z některých textů dokonce vysvítá, že jej považoval za zbloudilého deweyovce, což bylo nepochybně míněno jako určité vyznamenání. Cf. [Rorty 1982, 203–208]<sup>264</sup> Na konci osmdesátých a začátku devadesátých let, jak jsme viděli výše, ho již považoval za „ironika, který nechce být liberálem“. Z některých textů (viz např. [Rorty 1991b, 193–198]) se dokonce zdá vysvítat, že jej podezříval z té nejhorší vlastnosti — že ho považoval za člověka, který není dostatečně citlivý k utrpení druhých lidí. Již jsme se zmínili, že tento postoj mohl být ovlivněn chováním některých představitelů „kulturní levice“. Jestliže si ale na druhou stranu uvědomíme Rortyho vztah k Derridovi, zarazí nás, že ač je tento také miláčkem (možná větším než Foucault) amerických příliš akademických a příliš teoretických intelektuálů a jejich „zbloudilých“ studentů, Rorty se s ním neustále vyrovnává a stále jej ctí.

V eseji *O tom, v co můžeme doufat: Rorty o Deweym a Foucaultovi* (*On What We May Hope: Rorty on Dewey and Foucault*) ukazuje James D. Marshall, jak byla na začátku osmdesátých let Rortyho představa o vnitřní blízkosti mezi Deweym a Foucaultem naivní. Dokládá, že Foucault nebyl (a ani nemohl být vzhledem k odvíjející se skutečnosti a k již známým kritickým analýzám) tak důvěřivý v kladný vývoj liberální demokracie, nemohl si být jako Dewey jistý, že „se nakonec věci v dobré obrátí“ [Rorty 1991b, 49]. Představíme si jen několik Marshalllem zmíněných důležitých disparit: Foucault na rozdíl od Deweyho nespatořoval jasnou kontinuitu mezi každodenním životem a vědeckou aktivitou. Cf. [Marshall, 83–84] Dewey podobně jako Rorty natolik podlehl hegelovskému nadřazení společnosti nad jedince, že v jejím systému je velké pnutí mezi pravdou jako tím, co je běžné, a mezi tím, co se jednou může ukázat být pravdivé a co již kdysi tvrdil jedinec vymykající se většinovému názoru svého „my“. To vnitřně souvisí se skutečností, že svobodu striktně váží na příslušnost k nějakému společenství. Z toho vyplývá povinnost každého komunikovat s ostatními, což znamená podřídit se obecnému diskurzu a stylu myšlení. Foucault naproti tomu odmítá komunikaci jako povinnost a pojímá ji jako právo. Hájí právo mlčení<sup>265</sup>, samoty, odstupu, a tím důsledněji chrání *soukromé*. Cf. [Marshall, 85–88] Dewey vnímá konstrukci subjektu jako proces pouhého mnohvrstevnatého adaptování se na různé situace. Foucault zdůrazňuje roli diskurzivních praktik při konstrukci subjektu, tím do systému konstrukce subjektu vedle potřeby adaptace

---

264 Jeho postoj se nejlépe odráží v závěrečných větách eseje *Method, Social Science, and Social Hope*: „... Ačkoli Foucault a Dewey se pokoušejí dělat tu samou věc [osvobodit nás z toho, co Nietzsche nazýval ‚nejdelší lží‘, z přesvědčení, že za našimi náhodnými a riskantními experimenty se nachází Bůh nebo Věda nebo Poznání nebo Pravda], zdá se mi, že Dewey dělal svoji práci lépe jednoduše proto, že mu jeho slovník poskytl prostor pro neobhajitelnou naději a nezaložitelný, přesto vitální smysl lidské solidarity...“ [Rorty 1982, 208]

265 Vyzdvihování mlčení není estetické gesto. Mlčení je jedním z prostředků, jak se bránit „pastýřské moci“ moderního státu, která člověku ukládá za povinnost neustále předkládat k posouzení (nyní již ne duchovnímu vůdci či demokratické většině, ale úzké skupině odborníků, popř. úředníků) své nejtajnější touhy a přesvědčení, svá pojetí světa, své potřeby. Toto vystavení „kontrolé“ zdánlivě probíhá na úrovni řeči, ale ve své podstatě zasahuje do sebepojetí vlastního já, zasahuje do prostoru „negativní svobody“, a tak znásobuje moc „my“ nad „já“. Identifikace pastýřské moci je jedním z nejdůležitějších Foucaultových činů, kterými podtrhl proměnlivost a snadnou narušitelnost hranice mezi „já“ a „my“ i v liberálních demokraciích. (K tomu viz především eseje „*Omnes et singulatum*“; *Ke kritice politického rozumu* a *Subjekt a moc* /viz [Foucault 2003, 153–226]/.)

uvádí i silové hry a dává jasně najevo, že konstrukce subjektu není pouhou adaptací, ale také a především procesem utvářeným bojem o moc. Cf. [Marshall, 88–91]

To, co Rortymu umožnilo setrvávat na Deweyho pozicích, které byly snad přiměřené nadějším 1. poloviny, těžko však rozčarováním 2. poloviny 20. století, byla jeho (post)analytická průprava, jeho přílišný důraz na jazyk. Paradoxem tohoto spletnice ovlivnění zůstává skutečnost, že Dewey by v případě ústupu do jazyka byl spíše na straně Foucaultově, protože nikdy nepodlehл pokušení ztotožnit *primární zkušenost* se *zkušeností sekundární*, a tak naprosto vymazat hranici mezi „poznáním na základě obeznámenosti“ a „poznáním že“, hranici mezi „významem“ pouze pocíťovaným, nejasně zakoušeným, neartikulovaným a významem artikulovaným pomocí rámce nějakého sémanto-logického systému. V pohledu všech tří klasických pragmatiků je zachován prostor, v němž to, co je později v jazyce pozvednuto k artikulaci, již existuje před touto artikulací, je u nich zachován prostor pro nelingvistickou zkušenost, která je úzce navázána na tělesnost. Vzpomeňme jenom Peircovo zdůrazňování teleologičnosti tělesných reakcí, v kterých již povstává význam. Podle Peirce je za vši hrou signifikace „neinterpretovatelný základ“, který je nesen tělem a který vzniká ve „vztahu mezi tvory a světem“. Teprve z tohoto vztahu „tryská jazyk“. (Cf. [Mounce, 25–57]). Dále vzpomeňme na Jamesovy dvě paralelní sítě: 1. síť jedinečných, pouze na *osobní vědomí* se vázajících, nikdy zcela artikulovatelných prožitků; a 2. sémanto-logickou síť — různé „série“ / logie, jež jsou schopny překračovat *osobní vědomí* a díky nimž je proto možné komunikovat. A konečně vzpomeňme stále se zvětšující důraz na tělesnost a estetiku, jež z této tělesnosti povstává, u pozdního Deweye, který jako by se v textu *Umění jako zkušenost (Art as Experience)* distancoval od svého dlouhého privilegování vědecké racionality, a tedy i *sekundární zkušenosti*, který jako by se dsledněji navracel ke *zkušenosti primární*. (Viz např. [lw.10].) Zdá se, že tehdy konečně plně uznal její důležitost, protože považuje estetickou zkušenost za to, co člověka vede a pudí k hledání harmonie a jednoty, k hledání celkového vztahu k veškeré zkušenosti, považuje ji za to, co je zakódováno už v „základních životních funkcích“, které máme společné s ptáky a zvířaty. Cf. [lw.10.19-20]

Pokud se tato hranice vymaže a *primární* bude ztotožněna se *sekundární zkušeností* (s jazykem), tak jako to učinili někteří analytičtí a většina postanalytických filozofů, zcela se zruší jasná hranice mezi „já“ a „my“, která je daná oněmi dvěma sítěmi. Tím se zpochybní existence subjektivního, *soukromého*, jehož hájemství je především v *primární*, nikdy zcela sdělitelné, *zkušenosti*. „Já“ totiž začne být odkázáno pouze na jazyk „my“, začne na něm parazitovat, neboť jazyk je náhle vším a zároveň je téměř zcela v rukou společenství. Cf. [Rorty 1989, 40–42] Aby si „já“ udrželo svůj prostor, musí jej neustálými výpady přepisů dobývat na společenství zpět. V takové situaci je nutné zachovat mír mezi volně se rozpínajícím, banálním jazykem společnosti a neuroticky se bránícím „já“, které zuřivě útočí, protože je logikou systému, do něhož bylo zařazeno, na pokraji vymazání. Za takové situace je pak nutné najít nějakou proceduru, která by jasně stanovila hranice *soukromého* a *veřejného*. Ovšem taková hranice bude vždy určována zevnitř logie banálního, srozumitelného jazyka. Proto takové „já“ bude vždy spíše jejím konstruktem než čímsi, co se odehrává a roste v *primární zkušenosti*.

Samozřejmě nemluvíme o skutečnosti, ale filozofickém světě. Banální život banálního člověka je napájen ze zdroje vlastní *primární zkušenosti*, která

udržuje jednotlivce alespoň mlhavě odlišitelného od „my“. Dokonce i filozofové, jakmile opustí své psací stoly a prostory plné knih, se střetávají se světem. A čím více jsou odkázáni na své tělo — na pocity, které nelze vtělit do slov, aniž by se z nich setřel pel, jakým na nás působí třeba právě objevená metafora, tím více v nich bují nejazykové, nezařaditelné, *nové*. A přes nespolehlivost nového, se i jim toto nové neustále vnucuje. Domnívám se dokonce, že v těchto chvílích neustálého pendlování mezi masem a masou jazyka, jsou nejzajímavější. I oni zdá se mlčky uznávají, že nejnudnější a nejnebezpečnější věcí je zůstat v onom metodologicky dnes patrně nejčistším stavu — v roli pozorovatele, který se davidsonovsky „dívá“ *skrze status quo jazyka*.

V následujících odstavcích se pokusím jasněji vykreslit logiku tohoto privilegovaní jazyka, ústupu do něj a zároveň další zjevné deformace, kterých se dopouští na lidech a světě kolem při snaze o jejich přepis.

Foucault v roce 1972 připojil jako dodatek k novému vydání *Dějin šilenství* stať *Mé tělo, tento papír, tento oheň*. Jedná se o zpozdilou odpověď na výtky vůči pojetí Descarta, které Derrida přednesl nedlouho po prvním vydání *Dějin šilenství* a které později vydal pod názvem *Cogito a dějiny šilenství*. (Viz [Derrida 2002]) Foucault zde píše:

„... V jednom nicméně souhlasím: jestliže klasičtí interpreti v dobách před Derridou a podobně jako on onu pasáž z Descarta vymazali, nebylo to z nepozornosti. Je to systém. A Derrida je dnes jeho nejrozhodnějším reprezentantem, jeho posledním zábleskem. Praktiky diskurzu jsou v tomto systému omezovány na stopy představované textem, vypouští se dění, které přitom probíhá, a podržují se pouze značky, jež lze číst; vymýšlí se hlas za texty, aby se nemuselo analyzovat, jakým způsobem je subjekt v diskurzu implikován; za prvotní se označuje, co je a co není řečeno v textu, aby se praktiky diskurzu nemusely přenášet do pole transformací, v němž se uskutečňují...“

(citováno podle [Eribon, 139])

Tato ostrá odpověď byla nepochybně motivována osobní roztržkou mezi Foucaultem a Derridou během práce na redakci jednoho z čísel *Critique*, k níž došlo asi půl roku předtím. Cf. [Eribon, 138–139] Přesto je na odpovědi zřejmé, co výrazně odlišovalo Foucaulta jak od Derridy, tak — a to především — od Rortyho. Bylo to Foucaultovo přesvědčení, že za diskurzem, za jazykovostí stojí racionalita a praktiky, které se přímo nezračí v jazyce, protože obé jsou tím, co už předem usměřňuje svými hranicemi logii jazyka. Za jazykem jsou praktiky, které „implikují“ určitá sebepojetí subjektů a objektů poznání, a pokud jsou tyto praktiky ztotožněny pouze s tím, co je řečeno či čemu je nasloucháno, praktiky ustupují jazyku. Jsou jím skryty. Když Foucault hovoří o „hranici, která se rozpouští“, o „nicotě“, o „bytí jazyka“, dokonce i o „smrti“, má namysli tuto vždy unikající, skrývající se racionalitu.

To, že jazyk nereprezentuje Realitu, v čemž se Foucault s Rortym bez problémů shodnou, ještě neznamená, že každý jazyk (slovník) není projevem něčeho, „co mu propůjčuje hlas, ale tímto jazykem není“. Není to žádný mystický Heideggerův Has Bytí, ale určitý styl myšlení určité historické doby na určitém místě. Jestliže se nedostaneme za texty, za promluvy, za rortyovské slovníky, pak nic podstatného nepochopíme, byť budeme rozhojňovat slovníky či žánry — byť budeme obecně rortyovsky rozhojňovat pole možností, jak naložit s určitým problémem.

Na první pohled se může zdát, že Rorty je ve svém filozofickém přístupu radikálnější než Foucault. Za Foucaultovým hledáním „praktik diskurzu“, „mechanismů vládnoucí racionality“ či systémů, „co námi hluboce prochází, co byly před námi a co nás udržují v určitém čase a prostoru“ (parafrázováno podle [Eribon, 179]) můžeme vidět zbytek reprezentacionalistického projektu, zbytek přesvědčení, že člověk odhaluje — byť ne již neměnnou, ale pouze geograficky a časově omezenou, ale přece jenom — skutečnost, a naopak za Rortyho snahou vše ponořit do jazyka můžeme vidět pokus o „postmoderní“ myšlení uplatněný *ad absurdum*. V předcházejících kapitolách jsem se však pokoušel načrtnout, že Rortyho pozice je pevně zakotvena v anglosaské analytické tradici, a ukázat, že překročení této tradice nebylo výrazem toho, že (řeceno slovy, jimiž se snažil denunciovat pozdního Wittgensteina Russell) „... by ho vážné myšlení unavilo a že vynalezl učení, které činí takové myšlení zcela zbytečnou věcí...“ (cit. podle [Monk, 473]), ale bylo snahou vyřešit na základě *racionální* úvahy problémy, se kterými si tato tradice dlouho nedokázala poradit. V porovnání s Rortyho přece jen tradiční cestou je Foucaultův přístup v mnohém radikálnější, neboť je ovlivněn skrytou tradicí alternativního pojetí pravdy jako osobní „zkoušky“ a „souboje“. Cf. [Miller, 269–270] Tato tradice přežívala marginalizována na okraji intelektuálního života okcidentu poté, co sofisté, kynikové a další byli převládající platónsko-aristotelovskou tradicí převálcováni. V 50. letech 20. století našlo ve Francii toto pojetí své místo poté, co byl zde opět objeven Nietzsche. Foucaultovy nejnvtirnější motivace a inspirace přicházely z tohoto kanálu.

Podle některých Rortyho vyjádření se může zdát, že je s analytickou tradicí svázán jen náhodou. V rozhovoru s Nystromem a Puckettem připomíná, že se mu na univerzitách v Chicagu a v Yale dostalo neanalytického vzdělání. Teprve, když nastoupil na své první učitelské místo, uvědomil si, že je špatně připraven na dráhu učitele filozofie v USA a začal dohánět analytické vzdělání. Cf. [Rorty 1998b, 50–51] Přesto bychom neměli zapomínat, že v Chicagu byl mezi jeho učiteli i Carnap a že svoji disertaci právě na Yale psal pod vedením Paula Weise na téma *Pojem možnosti*. Cf. [Ramberg 2002a] Když k tomu připočteme drtivý vliv, který v USA měli až do konce 70. let analytici filozofové (cf. [Rorty 1998b, 52–53]), pak je zřejmé, že Rortyho (přes jeho – jím mnohokrát proklamované – počáteční platónské období) zasáhla a ovlivnila analytická tradice velmi silně. Ostatně jedním z několika přesvědčení, které tvoří podloží této práce je, že postanalytická filozofie je soudobým *vyvrcholením*, nikoli překročením celé platónské tradice.

Gideon Calder ve zkratce, přesto výstižně a přesvědčivě dokládá, že celé analytické a postanalytické hnutí je naprosto imanentní okcidentální tradici. Ukazuje, že *lingvistický obrat* byl umožněn Kantovou odpovědí na otázku: Jak mohou být naše myšlenky spojeny se zkušeností? Ona odpověď zněla: Samotná uspořádanost naší každodenní zkušenosti předpokládá zakládající jednotu myšlení, předpokládá formální univerzální řád schopností, které diktuji přírodě způsob, jímž se nám svět jeví. *Lingvistický obrat* jen zvýraznil roli, kterou hraje jazyk v artikulaci zakoušeného, a nakonec tuto roli učinil absolutní. Systémem, který zakládá onu jednotu, již nelze uniknout, je jazyk, který v této funkci nahradil systém mentálních kategoriálních pojmů a syntetických schopností čistého rozumu. Stále více se ukazovalo být zřejmé, že to nejsme my, kdo mluví jazykem, ale, že v určitém smyslu je to jazyk, který mluví námi. Rorty v této tradici

pokračuje a má za to, že veškeré naše uvědomění si světa je jazykovou záležitostí. Nesouhlasí s jediným, že by filozofie měla identifikovat podmínky, které předem určují naše výroky, protože to zkrátka nejde, neboť to vyžaduje překročení jazyka. Cf. [Calder, 11–13]

Podstatné na této linii je skutečnost, že přese všechnu kritiku vychází z novověkého oddělení aktivního myšlení od pasivní zkušenosti. To je také důvodem, proč Rorty naprosto nepochopil pokus klasických pragmatiků přepsat pojetí *zkušenosti* tak, aby mohla být *zkušenost* vytržena z tohoto kánonu. Zkušenost je pro Jamese stejně jako pro Deweyho aktivní: selektuje, vybírá, usměrňuje ještě předtím, než je nabídnuta k artikulaci. Jednota nevychází z logie jazyka, ale již z toho, co jazyk předchází. Jazykový výraz je již předurčen významem, aktivitou *primární zkušenosti*. Proto i neartikulované má již svůj význam. Jelikož však zkušenost není procesem odehrávajícím se v prostoru „mentálního oka“ novověkého vědomí a jelikož není pouze pasivní a ze své přirozenosti odrážející Realitu, nemůžeme ve zkušenosti hledat *dané* empirismu. To však neznamená, že v něm už neexistuje nějaký řád. Je to řád aktivity zkušenosti: selekce, spojení, dispozic a schopnosti nenadále nové reakce na nové impulzy. Inteligence se proto projevuje už na úrovni tělesných reakcí. (K tomu viz části 2.3.1, 2.3.6, 2.4.6, 2.4.7) To jsou myšlenky, které jsou Rortymu vzdáleny a které ho nutí na zkušenost zcela zanevřít.

Postanalytická filozofie se upřímně snažila vyrovnat se s tím, že ani analytická filozofie jazyka (jako ta z jejího pohledu nejnadějnější) nedokázala najít přechod od části formální — systému myšlení, systému jazyka — k části, kterou měla produkovat novověkem okleštěná oblast pasivní zkušenosti — dané, obsah, smyslové vjemy atd. Výsledkem této snahy bylo přesvědčení, že jelikož nejsme s to odlišit dané od formujícího a jelikož jsou obé přítomné v jazyce, nemá smysl snažit se dostat za jazyk. To pro nás nejpodstatnější se nám tedy dává v jazyce a nic mimo něj vlastně není potřeba. (Viz kapitolu 3.2) Tento zpočátku nepochopitelný a zdánlivě radikální názor se však připravoval již jedno celé století předtím. A Rorty, jak je jeho dobrým zvykem, tento postoj pouze lapidárně a výstižně vyjádřil:

„... Říci, že pravda není tam vně, znamená jednoduše říci, že tam, kde nejsou věty, není ani pravda, že věty jsou částmi lidských jazyků a že lidské jazyky jsou lidskými výtvory. Pravda nemůže být tam vně... svět je tam vně...“ [Rorty 1989, 5]<sup>266</sup>

Již jsme si dokumentovali, že onen „svět tam vně“ je pro postanalytiku — a především pro Rortyho — něčím, co musí uznat. Přitom však pro ně není něčím pozitivním, je spíše tím, co se díky kauzálním tlakům negativně odráží v našem jazyce. (Viz část 2.4.9)

Na tomto citátu se odráží další charakteristika přináleživosti postanalytického myšlení do okcidentální tradice založené Platónem (popř. Parmenidem). Celý její systém se odvíjí od pojmání pravdy jako korespondence s „pravým světem“. Byť toto pronásledování skončilo tím, že takovou pravdu a „pravý svět“ postanalytikové s ulehčením odvrhli, nepřevrátili naši tradici, jenom jí umožnili, aby pokračovala dál novými způsoby. *Nyní je pravda nacházena pouze v jazyce*. Postanalytici pronásledovali pravdu dál a zjistili, že o

---

266 "... To say that truth is not out there there is simply to say that where there are no sentences there is no truth, that sentences are elements of human languages, and that human languages are human creation... Truth cannot be out there... The world is out there..."

korespondenci či koherenci můžeme mluvit jen ve vztahu jedné množiny vět k množinám ostatním, obecně: že o nich můžeme mluvit jen v zeslabeném smyslu uvnitř jazyka. *Pronásledování pravdy a pokusy ji definovat, společně s poznáním, že pravda je vnitřní funkcí jazyka, bez níž by komunikace těžko mohla existovat, posvětily postanalytické vyzdvižení jazyka na jedinou skutečně pro nás existující realitu.* Takto se postanalytici dopracovali ke své metafyzice *sekundárního*, ale přesto jako by si nebyli vědomi, že i jejich pohled stojí na zakládajícím mýtu. Mýtu *hegemonie jazyka*, který s sebou přináší mnoho problémů a nebezpečí. (Na některé z nich jsme již na mnoha místech upozorňovali výše.)

Jestliže se nám jako Rortymu stane díky linii Quine, Sellars, Davidson, Brandom jediným východiskem jazyk, kterým mluvíme (popř. — pokud vezmeme v úvahu jazyk utopie — kterým bychom měli mluvit), a jestliže na rozdíl od klasických pragmatiků a výše zmíněné francouzské tradice nepojmeme zkušenost jednotlivce jinak než jako podezřelý, pasivní prostor, kde se děje cosi, co ještě nemá význam, pak je nemožné dostat se k něčemu, co jazyk určuje zvenčí. Toto předjazykové může být u postanalytiků pouze předpokládáno, neboť

„...veškeré uvědomování si *druhů, podobností, faktů* atd., zkrátka veškeré uvědomování si abstraktních entit — a dokonce i uvědomování jednotlivin — je jazykovou záležitostí...“  
[Sellars 1963, 160] [Rorty 1980, 182]<sup>267</sup>

Ale to je v rozporu s naší každodenní zkušeností. Každý máme v sobě prožitky, pocity, které se snažíme artikulovat. Dokonce jsme si jisti, že ony prožitky a pocity mají nějaký význam, jinak bychom se s takovou nepříjemnou a zdlouhavou věcí, jakou je artikulace ještě nezřejmého a neznámého, neobtěžovali. Jsou nám dokonce v jistém ohledu bližší (i když často nepříjemnější) než jazyk, slovníky, teorie, jimiž je vykládáme, protože se v nás odehrávají „bezprostředně“. Ovšem nejde tu o „bezprostřednost“, jakou měla mít chimérická smyslová data empirismu. Není to nic jasně daného, co můžeme uchopit a jasně odlišit od toho, čím toto dané formujeme. Formování probíhá podle přiměřenější metafyziky *sekundárního* klasického pragmatismu již na úrovni vždy zpola mýtické *primární zkušenosti*, nelze proto odlišit formální a obsahové. Navíc pojmy „formální“ a „obsahové“ jsou úzce svázané s novověkou tradicí, kterou klasický pragmatismus překonal radikálněji než postanalytická filozofie. Tato „bezprostřednost“ prožitků a pocitů nespočívá v přenosu epistemické informace, ale v její okamžité přesvědčivosti.<sup>268</sup> Přesvědčivosti, jakou pro nás má náš pohled, díky němuž jsme viděli, že „míč prošel obroučkou“ (2.3.5). Tyto pocity a prožitky jsou tak přesvědčivé, že na základě nich začneme některá tvrzení odmítat a jiná naopak přijímat.

Jazyk k těmto vnitřním fenoménům přistupuje zvenčí, a díky tomu jsme náhle schopni je komunikovat. Avšak tím je jazyk vyvlastňuje důvěrné sféře intimního a činí je intersubjektivními. Podřizuje je zákonům veřejných logií. Jsou náhle přístupnější ostatním lidem, ale pouze za tu cenu, že se od určité chvíle tento nám důvěrně známý pocit stane postradatelný a může být nakonec vykrácen stejně jako Wittgensteinův skutečný brouk v krabíčce. Cf. [Wittgenstein 1998,

---

267 "... all awareness of *sort, resemblances, facts*, etc., in short all awareness of abstract entities — indeed, all awareness even of particulars — is a linguistic affaire..."

268 Téměř tím samým způsobem odlišuje zkušenost klasického pragmatismu od „smyslových daností“ pragmatik Shusterman a dodává, že zkušenost tvoří základ, ovšem tento základ je pouze funkční — od něčeho je nutné vyjít — nikoli ontologický či epistemologický. Cf. [Shusterman, 212] Tento základ však nelze obejít, protože pokud tak učiníme, zbyde nám pouze jazyk.

§ 293] Dokonce může být v jazyce konstruovaný význam záměrně ostatními deformován a tato deformace je nám poté v diskurzu podsouvána jako ten správný „význam“. A tato deformace a podsouvání nemusí být ani záměrná, deformace je totiž přirozeným jevem ve chvíli, kdy onen nyní již ne-náš pocit, začne žít pouze v diskurzivním oběhu. Protože však musíme komunikovat s lidmi, neboť bychom ani nemohli přežít, nemůžeme se uzavřít v oné rajske bezprostřednosti, chtět nechtět se musíme podříditi logiím. A to je místo, kde vyvstává jazyk jako náš osud. To ovšem neznamená, že je naší jedinou realitou.

Postup postanalytiků bychom mohli vnímat jako kaskádovité, pomalé a důsledné zakopávání se v jazyce. Jako *ústup do jazyka*. Když zapudili „zkušenost“ s tím, že je to jen maskovaný substitut či jiný název pro počítky, vjemy, dané, smyslová data, proud mentálních obrazů atd. (viz např. [Davidson 2004, 164]), zmizel jim i svět, protože právě ve zkušenosti (v té, kterou Dewey nazýval *primární*) se s ním setkáváme. Bylo to pro ně o to snadnější, oč bylo od novověku „zřejmé“, že se člověk se světem může „potkat“ jedině v té, jimi oktrojované, pasivní zkušenosti omezené na vnímání.

Tak na nás svět pouze nějakým nezřejmým způsobem kauzálně tlačí (a tato kauzalita je spíše předpokládána, aby se učinilo za dost zjevné skutečnosti, že nám cosi brání dělat libovolné věci). Pak se ale může snáze jevit, že přepis je oddělený od světa, že člověka (silného básníka, ironika) k přepisu nutí pouze jeho zvědavost, velká představivost či nutková potřeba sebetvorby či tvorby utopii. Jakoby taková představivost a potřeba nebyly motivovány nejhlubšími prožitky, pocity, nespokojeností. Jako bychom k takovým věcem nebyli ponoukáni ničím, co se vymyká jazyku „my“, protože vyvěrá z něčeho, co sice „my“ může snadno a hluboce (někdy až k nepoznání) ovlivnit díky svým tlakům na „já“ (odtud Foucaultova nesmiřitelnost a urputnost), *ale co má přesto svůj původ v žité, naprosto soukromé zkušenosti*.

Všimněme si, jak toto zakopávání se v zákopech jazyka vede postanalytiky s obdivuhodnou důsledností k vymazávání všeho, co by mohlo naznačovat, že za jazykem ještě něco je, že toto něco, přestože to není *dané* klasických empiriků, na nás působí a že je ještě před svým vstupem do jazyka již formované.

V části 3.4.4 jsme si podrobně ukazovali, jak Davidson i Rorty vehementně upírají metafoře význam. Metafora je pro ně, něco co nezapadá do současné podoby jazyka a především nemá kognitivní obsah, použít metaforu je spíše něco jako neverbální gesto, něco jako ukázání fotografie, políbení nebo naopak políček. Cf. [Rorty 1989, 18] Jenže i neverbální gesto má nějaký význam a bylo z nějakého důvodu učiněno, přičemž z dosud řečeného nemusí být tento důvod zřejmý. Rorty stejně jako Davidson se to snaží zatemnit. Proč je pro ně tak důležité, aby metafora neměla význam?

*Protože jakýkoli znak může mít význam jedině v rámci určitého systému dalších znaků!!* Přiznat metafoře význam znamená říci, že zapadá do nějakého systému, do nějakého logického řádu (byť by to byl řád, který se nejasně krčí v našem zmateném pocitu, v náhlém prozření atd.). To by dále znamenalo připustit, že se naše myšlení neodehrává pouze uvnitř námi užívaného slovníku, ale že je — byť zpočátku zmateně a roztěkaně — schopno se vymknout slovníku (slovníkům) a že je schopno se pohybovat a hledat pro sebe významy i tam, kam moc jazyka již nesahá. Že systém, ze kterého myšlení čerpá přesahuje racionalitu vymezenou jazykem. Náhle bychom nemohli přistupovat k jazyku a — to především — k racionalitě jako *terénní lingvisté*, ale jako lidé, kteří se musejí

spolehnout mimo jiné i na tušení, intuici, instinkt, výjimečný zážitek, dosud neartikulovanou skutečnost a kteří musí těmto událostem přisoudit schopnost produkovat význam. (Opět upozorňuji, že právě toto nečinilo problémy Jamesovi /viz např. komentáře k jeho *Vůle věřit* v předešlé části/ ani Deweymu.) To by však znamenalo také připustit, že se musíme spolehnout na něco, co neustále překračuje racionalitu, které postanalytická tradice vymezila místo uvnitř jazyka, ztotožnila ji s jazykem, aby zde neexitovalo nic, co by mohlo připomínat metafyziku. Kdybychom připustili toto překročení, narušili bychom představu snadné vymežitelnosti a kontrolovatelnosti toho, co je racionální a co již racionální není. Tím bychom vymazali i poslední pozdně osvícenskou instanci racionality pojatou jako uzavřenou, pevně stanovenou logii, která je vlastní každému jazyku.

Rorty často zdůrazňuje Davidsonovo tvrzení, že metafory „jsou příčinami, nikoli důvody změny přesvědčení“. (Viz např. [Rorty 1989, 50]) Avšak vztah příčiny a důvodu při změně přesvědčení není tak jednoduchý. To, že nejsme zpočátku schopni jasně odůvodnit, proč se pokoušíme použít právě tuto metaforu, ještě neznamená, že samotné použití metafory nemá důvod. A právě to se jak Rorty, tak Davidson pokoušejí popřít. Skutečně, důvod je zpočátku pouhým puzením něco vykonat — podobným puzením, na základě něhož zoufale vytáhneme fotografii ve chvíli, kdy zjistíme, že nejsme schopni podat popis člověka, kterého hledáme. Ale vytažení fotografie, stejně jako zanechání rozhovoru a vykonání nějakého gesta má svůj důvod. A tedy i význam. Význam, který není vymezen jazykem, kterým se mluví, ale vymezen čistě soukromým, kontextem našich potřeb, záměrů, obav, intuicí, jež nemohou být v danou chvíli plně v jazyce vyjádřeny, protože nemohou být zcela sdíleny ostatními.

Dalším příkladem ústupu do jazyka je snaha vyličit síť přesvědčení, tužeb, přání atd. jako — alespoň latentně — plně lingvistickou. První takové kroky můžeme spatřit, když jsou tužby „pomocí známého triku“ (Rorty) převáděny na přesvědčení. Tento trik spočívá v tom, že budeme s přací větou „Kež by tomu bylo tak, že S!“ zacházet jako s větou oznamovací „Bylo by lepší, kdyby tomu bylo tak, že S...“ Cf. [Rorty 1991<sup>1</sup>, 93] Celý postup využívá naivní představu, že naše přání jsou natolik zřejmá, neodrážejí žádné temné, dosud ještě neartikulované spoje mezi centrem a periferií naší zkušenosti, že je můžeme jednoduše zaměňovat za přesvědčení. Za přesvědčení, která ze své podstaty musí být v koherentním vztahu k ostatním přesvědčením, jinak by nemohly být přesvědčeními, ale... právě touhami, impulzy, přáními nebo rozmary.

Protože to však neodpovídá skutečnosti, bylo nutné se v této souvislosti vypořádat postanalytickým způsobem přinejmenším s pojmem „nevědomí“ (s pojmem tak důležitým pro intelektuální život 20. století). Toto slovo vymezuje v současném diskurzu region právě těch hnutí mysli, která nemůžeme zařadit do rámce našich přesvědčení. V části 3.4.5 jsme představili způsob, jakým Donald Davidson přeznačil slovo „nevědomí“, tak abychom i tuto část mohli považovat za síť přesvědčení. Nevědomí je pro něj oblast, v níž přesvědčení fungují jako příčiny našeho jednání, je to ovšem oblast, již nedokážeme spojit s oblastmi ostatními, a tak nedokážeme přesvědčení v této oblasti zařadit do koherentního rámce odůvodnění. I nevědomí je v tomto pohledu pojato jako potencionální jazyk, jako něco, co je již společně s celkem jazyka přítomno, jen je to dosud latentní. A tak se ve své podstatě už nesetkáváme s něčím jiným než je funkce jazyka (například se zkušeností, která se jazyku vymyká). Setkáváme se pouze



s jazykem. Jediný problém je v tom, že nejsme schopni tuto část vytáhnout na povrch, nejsme ji schopni propojit, ale přesto je „po ruce“ a čeká, kdy se potřeba či možnost propojit objeví. *Jsme stále v jazyce.*

Ovšem jedna věc je mít za to, že zcela integrovat nevědomí můžeme tehdy, když se nám ho podaří vyjádřit v jazyce, a tak ho prostoupit sítí důvodů, (srovnej příklad takového „odívání“ do jazyka [Rorty 1991<sup>2</sup>, 150 – 151]), a druhá je považovat ho za jazykový skrz naskrz, když se k němu jinak než prostřednictvím odůvodnění a vytváření příběhů v jazyce nedostaneme!

Podobně jako nevědomí musí být součástí jazyka a podobně jako metafora může obdržet význam, až je zdoslovněna v jazyce, nesmí přesahovat za jazyk ani definitivní slovník, který vymezuje tu nejzazší hranici racionality. Proto Rorty definitivní slovník definuje jako to, co *a priori* nemůže být obhájeno, co nemůže být použito jako nástroj, protože nemůžeme specifikovat záměr, pro který byl vybudován. Cf. [Rorty 1991b, 37–38] Specifikovat záměr by nepochybně znamenalo ocitnout zase se v jiném slovníku. *Tedy ocitnout se opět v jazyce.*

S touto „nepřekročitelností“ definitivního slovníku vnitřně souvisí také tvrzení podobná tomu, že „Evropa se *nerozhodla* akceptovat způsob vyjadřování romantické poezie nebo sialistické politiky nebo galileovské mechaniky... Spíše postupně ztrácela návyk používat jistá slova a postupně nabývala návyk používat jiná“. [Rorty 1989, 6]<sup>269</sup> Tak Rorty popisuje výměnu definitivních slovníků. Změna nemá příčinu, Evropa jen *nějak* ztratila návyk a *nějak* nabyla nový.

I zde vidíme šavlový tanec, kterým se Rorty pokouší překlenout propast mezi potřebou vše uzavřít v jazyce a mezi evidentní skutečností, že všechny změny mají nějaký důvod. Uznat druhé by znamenalo připustit, že existuje něco mimo jazyk, popřípadě že v okamžiku změny něco existovalo mimo jazyk, co umožnilo odvrhnutí jednoho návyku a budování návyku nového. Je to podobná scéna té, v níž se odmítalo přiznat metafoře význam, do té doby než byla plně pohlcena a pacifikována jazykem.

Susterman rozvíjí kritiku podobnou. V knize *Estetika pragmatismu*, přesněji v kapitole *Dno interpretácie*, kde se ve III. až V. části (viz [Shusterman, 196–219]) vymezuje proti Rortymu a potažmo i Davidsonovi (a Derridovi). Upozorňuje především na to, čeho jsme se již dotkli v předešlé části: Quinovsko-davidsonovský model interpretace předpokládá, že každé porozumění řeči druhého zahrnuje radikální interpretaci. Cf. [Shusterman, 204–205] Podle Sustermana není zjevné, že bychom neproblematické věty pronesené v rodném jazyce museli dekodovat nebo interpretovat. [Shusterman, 205] Jako filozofa jazyka, který chápal důležitost toho, co není ještě artikulovatelné, a přesto nikdy nepodlehli kouzlu *mýtu daného*, Shusterman zmiňuje Wittgensteina, který měl za to, že lingvistické chápání je záležitostí správného odpovídání nebo reagování na relevantní jazykové hry, přičemž tato schopnost se nezískává předcházející interpretací, ale drilem, tréninkem. Cf. [Wittgenstein 1998, §§ 5, 6, 9, 86] a [Shusterman, 206] Ovládání jazyka je věcí ovládnutí inteligentních návyků gestikulace a reagování v rámci efektivní účasti na formách života. To, co musíme jednou dekodovat a interpretovat, stává se po určité době součástí toho, co Shusterman shodně s Deweyem nazývá „tělesné formy vědomí a chápání, které

---

269 "...Europe did not *decide* to accept the idiom of Romantic poetry, or of socialist politics, or of Galilean mechanics... Rather, Europe gradually lost the habit of using certain words and gradually acquired the habit of using others...

nejsou svojí povahou lingvistické, i když jakmile o nich mluvíme, musíme je jazykem vyjadřovat“. Cf. [Shusterman, 2007] Tato inteligence však není určována jazykem či slovníky, nedá se jasně osvícensky uzavřít a definovat. Je něčím, co je vždy *jiné* — o „inteligentnosti“ takové inteligence můžeme hovořit až *ex post*. Inteligence není vlastností lidského „vědomí“ či společenství, byť je jimi bezpochyby výrazně ovlivňována.

Právě představené, *úzkostlivé trvání na uzamčení lidské zkušenosti, lidských praktik, lidských institucí či výsledků jejich činnosti atd. v jazyce, bychom měli chápat jako nejvlastnější jádro postanalytického univerza, jako jeho metafyziku sekundárního*. Jak už jsem kdesi v tomto textu poznamenal, metafyzika sekundárního je experimentální metafyzikou, je experimentálním pokusem poskytnout svým myšlenkám rámec, v němž se mohou plně rozvinout. Poté již jen musíme čekat, zda nám zkušenost neodhalí, že tento rámec není funkční, není schopný plnit roli integrátora či že celý systém deformuje zjevné skutečnosti anebo produkuje více problémů, než kolik řeší systémy konkurenční.

Přes výstižnost a přesvědčivost Shusterman neřekl ve výše parafrázované pasáži to podstatné. Neřekl především to, že quinovsko-davidsonovská strategie radikální interpretace je velmi účinná v sémantických a epistemologických sporech, v nichž se oba Rortyho předchůdci snažili poukázat na neudržitelnost představy významu jako fixní jednotky a na (s ní spojenou) neudržitelnost představy pravdy jako korespondence s vnější, neměnnou a věčnou realitou. Tato strategie se však stává naprosto matoucím nástrojem ve chvíli, kdy tuto strategii — jako Rorty téměř vždy (a Davidson občas) — použijeme k vysvětlení vztahů mezi „já“ a „my“, vysvětlení hranice mezi *soukromým* a *veřejným*. Epistemologicko-sémantická strategie sice velmi snadno rozpustí novověké opozitum *subjektivní* versus *objektivní*, privileguje *intersubjektivní*, čímž konečně novověkou ideu *objektivnosti* vykáže na správné místo, a vyrovná se tak s chimérou „pravého světa“, ale pokud se využije i v „antropologičtěších“ otázkách, otázkách, které jsou každodennímu životu podstatně bližší, pak nebezpečně podpoří hegelovské tendence nadřazení „my“ nad „já“ a zcela zatemní možnost pojmut vztah mezi „já“ a „my“ realističtěji. Právě v tomto nepřiměřeně rozšířeném „polí“ pro působnost jednoho nástroje postanalytici podlehlí platónské touze vše podřadit jedné vizi — nazvěme tuto vizi: ***Věčný a neměnný pohled terénního lingvisty skrze jazyk***. Právě toto podlehnutí z jejich obdivuhodného myšlení činí další, tradičně pojatou poznámku pod čarou k Platónovi. Se vši úctou k Rortyho dílu musíme připustit, že velkou část odpovědnosti za toto podlehnutí nese právě on, neboť téměř všechny své závažné texty modeloval na pozadí davidsonovské sémantické filozofie.

V této kapitole a částečně v kapitolách předcházejících jsem se pokusil doložit dvě věci:

1. V této části jsme ukázali, že rortyovský neopragmatismus (postanalytický neopragmatismus) není filozofií, která by byla prosta všech předpokladů a která by byla prosta metafyziky. (Nikoli proto, že by postanalytičtí pragmatikové byli neschopní filozofové, ale prostě proto, že to není možné.)
2. Právě zmíněná metafyzika sekundárního a na ní vybudovaný systém postanalytického pragmatismu ve své potřebě udržet svůj systém koherentní a funkční deformuje v mnoha bodech reálnou situaci, a proto

nemůže přispět k řešení problémů, na které jsme poukázali v částech 3.5.1 a 3.5.2.

#### 3.5.4 Nevyslovitelná smrt

Ještě než se s Rortym rozloučím, rád bych vyjasnil pomocí jednoho důležitého momentu jeho přínaléžitost k naší modernistické, pozdně osvícenské kultuře. Rád bych doložil, že zdánlivě radikální metoda definování racionality pomocí současného, právě užívaného slovníku je přece jenom prodchnuta tendencemi, jež jsou pro vývoj naší okcidentální kultury charakteristické.

Připomeňme si ještě jednu definici *metodologického nominalismu*, která, zdá se, asi nejlépe vyjadřuje postanalytický přístup nejen k epistemologickým otázkám, ale i k člověku a světu, a která byla a zůstala nejdůležitějším Rortyho metodologickým krédem. (Viz [Rorty 1967, 11]) Toto krédo nám říká: Každý výraz, který nemůžeme bezrozporně vztáhnout přímo k nějaké konkrétní fyzické věci, musíme definovat na základě toho, jak mluvčí jazyka určitého společenství daný výraz užívají. Pokud se stane, že něco bude natolik idiosynkratické, že to neprorazí do úzu podstatné části společenství, pak na to zkrátka „[ne]může být dána *nějaká* odpověď“ Cf. [Rorty 1967, 11]. To znamená, že to z *veřejného hlediska* mizí z prostoru uchopitelného. Stane se to *bezpředmětným*. Ještě přesněji — neexistuje to. Z postanalytického pohledu je „skutečné“ pevně podřízeno současnému stavu systému užití slovníků / jazyka.

Z toho konzistentně vyplývá, že *pro nás jako přesvědčené postanalytické osvícence* jisté druhy promluv prostě nemají šanci existovat. Jakákoli zmínka o něčem, co přesahuje za jazyk *je bezpředmětná*. A zde možná by bylo dobré oddělit Derridu od Rortyho, protože Derrida, jak se alespoň jeví, měl pro *tušené, nezformulovatelné, přesahující* daleko větší porozumění. Jen pro dokreslení uvedu citaci z Rortyho textu, v němž vyčítá Derridovi jeho občasný „mystický“, „levinasovský“ slovník:

„... Neshledávám Levinasovo Jiné více užitečné než Heideggerovo Bytí — obojí mi připadá nemotorné, neohrabané a nic nevysvětlující. Nahlížím na etiku jako na to, co začínáme vytvářet, jakmile čelíme volbě mezi dvěma nerozhodnutelnými akty; každý z nich může být za jiných okolností stejně přirozený a jasný. Ani mé dítě, ani moje vlast nejsou ničím podobné Levinasově Jinému, ale když čelím volbě mezi obviněním svého dítěte a porušením zákonů své vlasti křivým svědectvím, začnu se kolem sebe ohlížet po nějakých etických principech. Možná že nenajdu žádnou pomoc, ale o to nyní nejde. Moje neschopnost pomoc najít nebude uspokojivě vysvětlena odkazem na Propast, která mě odděluje od Jiného...“ [Rorty 1996a, 41]<sup>270</sup>

Taková kritika „levinasismu“ se patrně vědomě vyhýbá kontextu, v němž byl použit. Podstatou Derridovy kritiky logocentrismu je poukázat, že se mocenské

---

270 "... I don't find Levinas's Other any more useful than Heidegger's Being — both strike me as gawky, awkward, and unenlightening. I see ethics as what we have to start creating when we face a choice between two irreconcilable actions, each of which would, in other circumstances, have been equally natural and proper. Neither my child nor my country is very much like a Levinasian Other, but when I face a choice between incriminating my child or breaking my country's laws by committing perjury, I start looking around for some ethical principles. I may not find any that help, but that is another question. My failure to do so is not satisfactorially explained by reference to an Abyss that separates me from an Other..."

skupiny, které ovládají diskurzivní pole, snaží vždy vyloučit či překrýt *jiné*. Logocentrismus je možný právě proto, že stopy po *jiném*, odlišném jsou v kulturním systému vymazány, struktura (vždy se úzce vážící na určitý jazyk) vytváří své centrum a periferii, vytváří uzavřený celek, v němž je vše „racionální“, protože ovládnutelné a předvídatelné. Rorty nehodlá respektovat onu nepostižitelnou vlastnost *jiného*, kterou Derrida ctí. V postanalytickém pohledu na svět to, co existuje, je vyjádřitelné, a co je nevyjádřitelné, *nemá význam a tedy v jistém důležitém smyslu neexistuje*. (A pokud ano, pak jedině podobným způsobem jako davidsonovská metafora.) Proto se Rorty raději obrací k té nejzemitější události — k situaci osobní volby, jejíž kontury jsou zřetelně popsateľné a rozčlenitelné. Ve své touze po „praktičnosti“ uzavírá Derridovy myšlenky pouze do svého postanalytického kontextu: Na jedné straně je láska k potomku, na druhé loajalita k zemi. Oboje může být, byť nedostatečně, přesto využitelné, formulováno v banálním, všem srozumitelném jazyce. Neschopnost nějak se rozhodnout je prostě směla, střet dvou kontradiktorických částí sítě přesvědčení.

Když však Rorty celý problém postaví do svého postanalytický „pragmatického“ kontextu, naprosto se mýjí se záměrem Levinase a potažmo Derridy, kteří se snaží alespoň naznačit to, co je až za vyjádřitelným. Co vyjádřeno být nemůže. Setkání s *jiným*, jak jsme již mnohokrát v průběhu tohoto textu poznamenali, je úzce spojeno s neschopností o něm mluvit. Jiné nás nevyzývá k nějaké totální revoluci, jak se Rorty společně s B. Yackem domnívají. *Jiné* je prostě naším neustálým korelativem, existuje uvnitř i vně nás, ať děláme revoluce či nikoli. Je tím *nikdy zcela poznatelným*, tím, co nemůže být včleněno do naší řeči, do našeho „morálního“ profilu, ale zároveň tím, bez čeho by řeč nemohla existovat stejně, jako by nemohla existovat změna našich morálních já a slovníků. Je hranicí řeči. Jedině to, co je v nás z *jiného*, nám může umožnit kritický odstup, z něhož můžeme posléze snovat třeba utopii. Jelikož je každý další okamžik ovlivněn *jiným*, jelikož *jiné* je zdroj změn uvnitř nás i naší společnosti, je *jiné* stálou výzvou básníků. A dnes už opět nejen jich. Někteří filozofové si toho začínají být vědomi:

„... [J]de o zatažení filosofické zkušenosti do řeči a o objev, že v řeči a v pohybu, jímž řeč vyslovuje to, co nemůže být vysloveno, se uskutečňuje zkušenost hranice, v té podobě, v níž je úkolem dnešního myšlení...“ [Foucault 2002, 33]

Pouhé řeči o *jiném* budou vždy znít takto mlhavě a vyhýbavě, dokud se nestanou součástí lidského životního postoje, protože *jiné* je *ne-řeč*, *ne-jazyk*.

Následující příklad nám přiblíží další pro osvícence *bezpředmětnou* oblast. Řeč o smrti. Je to oblast, která nejvíce splývá s *jiným*. Všimněme si, že *bezpředmětnost* v tomto případě má přímou strukturní souvislost právě s vymazáním *jiného* — s vymazáním „pozadí“ smrti — z našich slovníků. (Philippe Ariés se domnívá, že ono *jiné*, které bylo vymazáno, byla materialita *zla*, kolem níž byla řeč o smrti konstruována od starověku až do 17.–18. století. [Ariés, 382]) Jestliže nevíme, co bude následovat po smrti, a máme to zakázáno alespoň předpokládat, pak se smrt dostává mimo zformulovatelné. Modernímu osvícenci nezbude nic jiného, než řeč o smrti zploštit na něco, co se sice nějak „konce“ dotýká, ale odehrává se ještě „v životě“.

Ještě jednou se podíváme na Rortym citovanou Larkinovu báseň:

And once you have walked the length of your mind, what  
You command is as clear as a lading-list  
Anything else must not, for you be thought  
to exist.

And what`s the profit? Only that, in time  
We half-identify the blind impress  
All our behavings bear, may trace it home.  
But to confess,

On that green evening when our death begins,  
Just what it was, is hardly satisfying,  
Since it applied only to one man once  
And that man dying.“

(Cit. podle [Rorty 1989, 23].)

(A jakmile jsi jednou prošel šíří své duše, co ovládáš, je stejně jasné jako seznam nákladu. O ničem jiném si nesmíš myslet, že to existuje. A jaký je zisk? Jenom to, že časem zpola určíme ten slepý otisk, který nese všechno naše chování, a snad vystopujeme jeho původ. Ale přiznat si, onoho zeleného večera, kdy přichází naše smrt, že bylo pouze, co bylo, je sotva uspokojivé. Neboť to platilo jen jedinkrát pro jediného člověka, a ten právě umírá.)

Zopakujme si: Tato báseň, navazuje Rorty, mluví o strachu ze zániku, k němuž se Larkin přiznával v rozhovorech. „Strach ze zániku“ je ale zbytečná fráze. Nemáme strach z neexistence jako takové, pouze strach z nějaké konkrétní ztráty. „Smrt“ a „nicota“ jsou stejně nezvučné a prázdné termíny. Aby se taková slova naplnila smyslem, je třeba přesně doplnit detaily, přesně specifikovat, co nebude, je třeba konkretizovat svůj strach. Cf. [Rorty 1989, 23] Zde se nám opět opakuje variace na parmenidovské přesvědčení, že co neexistuje, nemůže být myšleno. V období *lingvistického obratu* spočívá odchylka v tom, že gnóma je formulováno inverzně, přičemž myšlení je nahrazeno jazykem: *Abychom o něčem mohli říci, že to existuje, musíme jasně definovat význam, který zvolenými zvolenými slovy míníme.*

Jak definovat smrt? (Jak definovat Boha?) Jaké detaily uvést? Pro mnohé z nás zůstala smrt tajemstvím, jež se nám „ukazuje“, o němž píšeme básně a snažíme se ukazující se alespoň nepřímou vyjádřit, aby se z našeho života nevytratil další prvek *jiného*, které je ať chceme nebo nechceme naším osudem. Samozřejmě, v takových případech je nesmyslné hrát hru vyznačenou „podáváním a vyžadováním důvodů“. Nejde zde o pravdu či nepravdu. Slovo „*smrt*“ má — zbaveno svého nevyjádřitelného tajemství — triviální a o strachu naprosto nic nevypovídající význam: „vyhasnutí životních funkcí“. Jestliže však Rorty přece jenom chce o smrti něco říci (a my už víme, že tak činí, aby ji „utilitaristicky“ využil k definování svého tehdejšího hrdiny z *Nahodilkosti*... — silného básníka /viz 3.4.5/), musí konkretizovat.

„... To, čeho se [Larkin] bojí, je, že bude anulován jeho idiosynkratický seznam nákladu, jeho vlastní smysl pro to, co je možné a důležité. To je to, co činí jeho Já odlišné od Já

Strach ze smrti se pro Rortyho stává strachem z toho, že se ztratí všechno, co dotyčný prožil. Především se stává ztrátou toho, co odlišuje „jeho Já od Já ostatních“.

Tak Rorty opouští skutečné mystérium smrti a činí z ní ztrátu. Ztrátu, která se projeví mezi živými. Je to vlastně „*smrt mezi živými*“ nebo „*smrt pro živé*“. Nikoli ona neodvolatelně jedinečná smrt určitého člověka. Kterého těsně před smrtí začne rozleptávat strach ze ztráty jeho samotného, nikoli strach ze ztráty jakési v tu chvíli bezvýznamné „jedinečnosti“. Ta má totiž smysl jen do chvíle, kdy se ještě můžeme porovnávat s tím, od čeho se odlišujeme či chceme odlišit. „Jedinečnost“ může člověka zajímat do okamžiku, kdy je ještě příliš zakotven mezi živými na to, aby začal skutečně přemýšlet o smrti.

Brána smrti člověka zjevně „individualizuje“. Ovšem zcela jiným způsobem, než jak nás to učí moderní myšlení — např. sémiotika, pro níž jiné může existovat jen tam, kde je mnohé. V okamžiku smrti se člověk stává „osobností“ právě proto, že už se nemusí, nemůže a patrně ani nesmí s někým porovnávat či se k někomu vztahovat.

O smrti samotné toho více říci nemůžeme. Můžeme však říci mnohé o tom, jak se proměňovalo pojetí smrti v dějinách okcidentálního myšlení. Ariés ve svých *Dějínách smrti* rozlišuje pět základních přístupů ke smrti, které se v některých stoletích prolínaly, jeden druhému konkurovaly, až nakonec dospěly do stádia posledního. První čtyři přístupy nazval: 1) *ochocení smrti*, 2) *smrt sebe sama*, 3) *smrt vzdálená i blízká* a 4) *smrt blízkého*. [Ariés, 370–379] Sled těchto přístupů se vyznačoval nárůstem vědomí individuality umírajícího i truchlících.

Ve čtvrtém přístupu, přístupu, který se ustavil na konci osmnáctého století, tato individualizace nabyla zřejmého vrchu a vytvořila pojetí výsostně osobního vztahu mezi zemřelým a truchlícím. Objevila se romantická glorifikace smrti a titanizace mrtvého tím, že mu byla přisouzena nesmrtelnost. Tyto radikální psychologické proměny v pojmání smrti měly překlenout hluboký stesk za mrtvým. Do té doby nebyly stesk za mrtvým stejně jako strach umírajícího ze smrti odkázány na tak vypjatě individualistický kontext. V romantickém postoji k smrti musíme spatřovat obrannou reakci, jíž se lidé té doby bránili hluboké ztrátě jistoty, která byla v předešlých stádiích více či méně samozřejmá. Ztráty jistoty zvládnuté a společností ritualizované smrti. Tuto ztrátu s sebou přinesla proměna z tradiční společnosti na společnost moderní, vyznačující se především rozpadem stálých, vnitřně soudržných sociálních komunit vrcholného baroka a počínajícího osvícenství. [Ariés, 377–379]

Další přístup — přístup moderní — Ariés nazval *převrácená smrt*. Hluboká individualizace smrti, která ztížila možnost ritualizace vpádu tohoto druhu *jiného*, vedla lidi k postupnému zakrývání skutečnosti smrti. A to v několika fázích, které začaly v polovině 19. století strachem a neschopností blízkých mluvit s umírajícím o jeho blízkosti se smrtí, pokračovaly ruku v ruce s rozvíjením se lékařského dohledu nad smrtí, jež vyvrcholilo odklizením terminálně nemocných do nemocnic a ústavů. U takto internovaných umírajících, konečně již odstraněných z každodenního dohledu jejich blízkých, se opět mohla projevit špinavost a odpornost smrti, jež byla překryta a „vymazána“ romantickou

---

271 "... What he fears will be extinguished is his idiosyncratic lading-list, his individual sense of what was possible and important. That is what made his I different from all the other I's..."

idealizací smrti blízkého, idealizací, která se v hrůze rozhodla smrt pojmout jako „krásnou“. Poté se v novodobém vztahu ke smrti objevil soucit umírajících nad rozpaky svých blízkých a tento soucit vyústil ve vzývání tiché, nehlozmné a křehké smrti, která pozůstalé téměř ničím nezatěžuje. Celý proces dnes dostoupil až k postupnému úpadku pohřebního aktu, který se zmenšuje na několikaminutový proces spálení a rozprášení popela, v němž se odráží poslední jev „vyobcování smrti“ — neslušnost zármutku. [Ariés, 317–362]

Právě v tomto kontextu bychom měli vidět Rortyho nechuť mluvit o smrti. Neboť dnes mluvit o smrti je neslušné a nemožné. Smrt neexistuje! Možná existuje „vyhasnutí životních funkcí“, ale smrt nikoli. A pokud má mít pro postanalytika toto slovo nějaký význam, musí být vztáhnuto k tomu, co se dá popsat banálním jazykem.

Strach ze smrti se tak stává strachem, že po sobě nezanechám nic originálního, tedy že po sobě nezanechám nic, co by bylo pouze mé. Romantický obranný reflex se proměnil na soudobé, neurotické zaměňování života s mrtvou originalitou. To je poslední verze modernistického zakrývání skutečnosti smrti. Je to korelát nemocnic, do kterých zavíráme umírající. Je to dokonalé zamlčení *jiného*.

## Z á v ě r

Na konci první části (1.13) jsme si připomněli zvláštní různorodost prvků, které paradoxně se mísíce, utvářely americkou filozofii — idealismus spojený s materialismem a ateismem, hegelianismus spojený s darwinismem, analytickou filozofii spojenou s filozofií narativní atd. Zmínili jsme se také o dvou hlavních liniích — 1. idealistické, na teologii založené, spekulativní filozofii a 2. sociální a právní filozofii Otců zakladatelů —, které se v osmnáctém a devatenáctém století prostupovaly natolik, že ve dvacátém století umožnily vznik velice různých, v některých případech pro Evropany až nepochopitelných myšlenkových proudů. Přesto všechno je nutné opět a opět zdůraznit, že i přes jasnou odlišnost americké filozofie, jež je dána tzv. *pragmatickou dispozicí*, je ona pevnou součástí a organickou variantou okcidentální tradice. *To, co neodlučně spojilo evropskou a americkou filozofii, byl velký důraz na problém poznání.*

V první části jsme ukázali, že úsvit americké filozofie byl ovlivněn problémem poznání a to díky Johnatanu Edwardsovi, který originálně, přesto důsledně navázal na učení Johna Locka. Ať v pozdějších stádiích americká filozofie procházela jakýmikoli proměnami, její ústřední téma bylo již navždy určeno dobou „spekulativního myšlení“. Stěžejním tématem se stala duše, později sekularizovaná a naturalizovaná mysl (mind) a ještě později jazyk, který mysl vystřídal. Otázky, které se kolem duševna / mentálna a posléze jazykovosti vytvářely („Co je člověk?“ „Jak člověk poznává?“ „V jakém vztahu je lidská mysl (jazyk) k tomu, co člověk poznává?“ „Můžeme ‚to‘ poznat bezesbytku?“ „Je člověk na této neznámé ‚entitě‘ /Bůh, svět, evoluce, absolutní vědomí atd./ závislý?“ „Pokud ano, má svobodnou vůli?“ „Jaké morální normy plynou z té a té teorie duše / mysli / jazyka a z té a té teorie vztahu člověka k ‚entitě‘?“), *americké myšlení opakovaně a v různých variacích připoutávaly k problému poznání.* Ani pragmatické a posléze postanalytické rozpuštění mysli nezměnilo centrální pozici poznání ve většině filozofických úvah.

Na tom samém místě (1.13) jsme také upozornili, že i pro Rortyho je problém poznání stěžejní, přestože má Rorty potřebu prokázat jeho nerelevantnost pro aktivní lidský život a pro schopnost člověka vytvářet nové utopie. Neexistuje téměř žádný jeho text (ať už se týká gnozeologie, etiky, politiky, práva či jeho oblíbených autorů atd.), ve kterém by se nezmínil, popř. nenaznačil, že je potřeba odhodit korespondenční teorii pravdy, která míří k něčemu lidskou konverzací nepodmíněnému, anebo že je potřeba odhodit s touto teorií úzce spojenou představu „Dobra“ či „Práva“. Téměř ve všech textech od roku 1972 (rok prvního uveřejnění eseje *Svět správně ztracený*) je nápadně či nenápadně svinuta kritika korespondence, reprezentace či reference. Od pozdějších textů jsou tyto kritiky shrnuty pod kritiku jedinou — pod davidsonovskou kritiku odlišení obsahu a schématu.

Jestliže se Rorty snaží charakterizovat lidský jazyk, činí tak jedině skrze proces komunikace, tedy skrze poznání druhého (viz např. [Rorty 1989, 3–22]), jestliže se snaží definovat „já“, pak skrze rekontextualizaci jeho přesvědčení, tedy skrze poznání okolí (viz např. [Rorty 1989, 23–43]), jestliže se snaží jasněji vyložit „nahodilost společenství“, činí tak mimo jiné pomocí definování postoje, jaký k poznání zaujímají metafyzici a ironici (viz např. [Rorty 1989, 44–95]), jestliže se snaží vyjádřit svůj postoj k etice, vztáhne jej k poznání (viz např. [Rorty 1999, 72–90]), jestliže Rorty vyjadřuje své názory na spravedlnost a právo, odkazuje se k poznání (viz např. [Rorty 1999, 93–103]), jestliže píše o vzdělání,



nezapomene se zmínit o pravdě a problematičnosti pojetí pravého já a jsme zase u poznání (viz např. [Rorty 1999, 114–126]), jestliže hodnotí Ecovy texty o sémiologii, nevyhne se úvaze o poznání (viz např. [Rorty 1999, 131–147]), jestliže píše o religiózní víře, intelektuální odpovědnosti a romanci opět celý text zakládá na svém pojetí poznání (viz např. [Rorty 1999, 148–167]), jestliže se vyjadřuje k Heideggerovu nacismu, podloží jeho východisek je skrz naskrz epistemologické (viz např. [Rorty, 190 – 197]).

Čím více se Rorty rétoricky odpoutává od tématu poznání, tím více jsou jeho myšlenky na určitém pojetí poznání závislé. Je to zcela pochopitelné. Právě poznání je totiž centrální v celém prostoru okcidentu, jelikož právě ono zde bylo — ve svém osvobozujícím odtržení od lokálních kultur — nejdůležitějším prvkem dynamického vývoje celé oblasti. Problém poznání od nás proto nejvíce ze všech problémů vyžaduje, abychom odkryly své axiomy, na základě kterých poznání definujeme a chápeme. Rortyho postanalytická hrůza z metafyziky, do které by se nutně zapletl, kdyby uznal své předpoklady, mu velí, aby raději od poznání utekl. Aby raději privilegoval tvorbu nového, tvorbu utopie atd. Takové privilegování se podle něj zřejmě nemusí tolik trápit nepřiznanými předpoklady. Tvorba je pro něho spíše něčím jako náhodný zvuk, u kterého nás teprve posléze napadne, že je to vlastně dobrá „metafora“, kterou lze úspěšně využít. Jenže poznání na něho číhá všude. Je totiž ukryto v jeho sellarsovsko-davidsonovském pojetí racionality, které je striktně založeno na teorii (radikální) interpretace, na hře požadování a poskytování důvodů.

Teologické kořeny americké filozofie — permutovány téměř k nepoznání — se v dalších aspektech odrážejí Rortyho strukturu myšlení. Je to především dlouhá a propracovaná tradice idealismu, která se za přispění kritiky klasických pragmatiků stala výhodnou platformou pro kritiku realismu (a především pro kritiku s realismem spojené teorie poznání jako korespondence), a to i přesto, že jak klasický pragmatismus, tak pragmatismus současný (i v jeho rortyovské verzi) nemůžeme s idealismem ztotožnit.<sup>272</sup> Kořeny představy zkušenosti, která je osobní, ale díky své *sekundární* „části“ zároveň sociální (sdílená ostatními), můžeme přes pragmatické teorie jasně stopovat až k idealismu předchůdců pragmatismu, kde onu všezahrnující a u nich ještě ne-osobní zkušenost reprezentovala různě vyjádřená představa „absolutního vědomí“ (např. Roycův „Absolutní Znatel“). Jakmile však slábly pozice teistických pohledů na svět, začali se filozofové na konci devatenáctého století zbavovat představy tohoto „všezahrnujícího supervědomí“. Tím se plně otevřela cesta, která byla charakterizována důrazem na zkušenost jednotlivce.

Právě slábnutí teistických pozic se silně odráží v (nejen) Rortyho přísném setrvávání na ateistických pozicích, které jsou uplatňovány s odhodlanou důsledností a které jakoby byly převrácenou formou americké religiozity, jež ještě v první polovině 20. století měla v USA významný vliv na filozofii. Vlastně bychom generaci filozofů vymezenou lidmi jako Putnam, Davidson, Rorty atd. mohli považovat za první generaci, které se podařilo zcela vymanit své pojetí filozofie z teistického rámce.

---

272 Jsem si jist, že pokud by realismus už ve svých kořenech nebyl svázán s představou pravdy a poznání jako korespondence věty (propozice) se příslušnou částí světa, nenapadlo by žádného z mně známých pragmatiků, včetně Rortyho, bojovat proti realismu. Ovšem takový „realismus“ by byl jiným realismem. Jedni s tímto na vědomí můžeme říci, že James, Dewey, Davidson, Rorty nebyli pouze naturalisty, ale také realisty. Ze skutečně pragmatického hlediska to není protimluv.

Tento osvobozující duch americké filozofie bychom měli vnímat jako dokonání práce, která se začala osvícenstvím a která byla v Evropě ukončena na přelomu 19. a 20. století, v Americe se však zjevně dokončuje až s výše zmíněnou generací filozofů. Není proto divu, že myšlení amerických osvícenců (většinou Otců zakladatelů) velmi organicky prostupuje myšlením této generace. Právě zmíněnou paralelu u Rortyho nemusíme ani stopovat, jelikož se k ní sám hlásí. V mnoha esejích se odvolává na pojetí „veřejného prostoru“, který se v americkém osvícenství začal koncipovat a který našel své vynikající vyjádření v americké Ústavě. Stejnou politizaci a etizaci filozofických témat, jakou můžeme najít v textech typu *Zdravý rozum*, *Poznámky o státě Virginie*, *Listy federalistů*, můžeme nalézt ve většině Rortyho textů.

Jak fascinace poznáním, tak osvícenské impulzy, které mohou vést až k tomu, že „veřejný prostor“ bude pojat jako neagonální prostor mechanismu procedurální spravedlnosti, se velmi výrazně projevuje v Rortyho myšlení. Proto bychom právě Rortyho mohli považovat za jednoho z těch amerických myslitelů, kteří nejvěrněji vyjadřují a reprezentují svoji národní tradici. Přesto bychom však neměli přehlédnout, že Rorty je zároveň myslitelem, který se v jistém smyslu své tradici odcizil, neboť (podle mého pohledu na věc) se odcizil tomu, co je na americké filozofii nejcennější — klasickému pragmatismu.

Reaktivnost na dříve převládající vliv teologie na filozofii si s sebou nese společně s osvobozením, které bezpochyby uskutečňuje, také mnohá omezení, jež představitele výše zmíněné generace vede k určitému druhu slepoty. Jedná se předně o ta omezení, díky nimž je pro ně těžké si uvědomit, že každý systém myšlení (tedy i ten /zdanlivě/ nemetafyzický, protože nahlížený pouze *skrze jazyk*) vychází z určitého mýtu, z určité celkové, a proto nikdy zcela nezdůvodnitelné, představy (ontologie).

V kapitolách 2.3 a 2.4 jsme na mnoha místech podrobně dokazovali to, že klasičtí pragmatikové si této skutečnosti byli vědomi a že na počátku jejich metafyziky stál *mýtus neodloučenosti člověka a světa*. Navrhoval jsem, aby chom metafyziku klasických pragmatiků vnímali jako *metafyziku sekundárního*. Taková metafyzika na rozdíl od metafyziky např. Aristotelovy je koncipována s vědomím, že žádný systém myšlení, nemůže být založen bez nějaké celkové představy, která je v rámci tohoto systému neodůvodnitelná, že však mýtus, jenž tuto celkovou představu umožňuje, může být jako východisko všech úvah uplatňován pouze jako východisko experimentální, tedy že musí být (na rozdíl od *metafyziky Prvého*) opuštěno, jakmile se ukáže, že není schopno plnit funkci integrátora všech částí systému.

Pro klasické pragmatiky byla součástí *mýtu neodloučenosti* představa *primární (čisté) zkušenosti*. Právě skrze ni je člověk nerozpojitelně včleněn do okolního světa a právě díky tomuto včlenění se klasickým pragmatikům podařilo odkopnout zátěž novověkých východisek (problém subjektu a objektu poznání mezi nimiž tkví propast). *Mýtus neodloučenosti a primární zkušenost* jsou součástí *metafyziky sekundárního*. Jsou experimentálně na počátek kladena východiska, která musejí být opuštěna, jakmile se ukáže jejich neúčinnost.

Pro postanalytické pragmatiky se tato neúčinnost zjevovala především v nemožnosti definovat *primární zkušenost*. Touhu vše definovat uvnitř jasně vymezeného jazyka postanalytičtí filozofové zdědili od svých analytických předchůdců, jejichž kořeny musíme spatřovat v evropském myšlení. A právě v tomto faktu bychom měli nahlédnout nejen příčinu postanalytického odcizení

národní tradici, ale především příčinu nevědomého návratu k novověkým kánonům. Postanalytikové ztotožnili *zkušenost* s čímsi stejně matným a pasivním, jako je „smyslový obsah“ empiriků, a zúžili ji pouze na to, co klasičtí pragmatikové nazývali *zkušenost sekundární*, tedy na systémy logií, díky nimž může být za ideálních okolností vše jasně definováno a touto definicí *osvětleno*. Zejména v části 3.5.3 (ale letmo i v částech jiných, např. v částech 2.3.6 a 2.4.9) jsme si ukazovali, že takové podřízení všeho logiím činí ze zkušenosti něco, co se může projevit pouze vyjádřeno v jazyce (popř. v nějakém sémanto-logickém systému). Pro postanalytické filozofy nakonec může být taková zkušenost (jako Wittgensteinův brouk) „vykrácena“ a stává se pouze jazykem.

Takto oktrojovaná zkušenost je náhle zcela vyjádřitelná, takže se zbavuje postanalytiky nemilované metafyziky, zbavuje se všeho, co překračuje vyjádřitelnost, ale zároveň přináší jejich systému mnohá fatální omezení. Především tento systém myšlení není schopen jasně definovat, jak dochází ke změnám logií, jazyka a k — s tím spojeným — změnám praxe. (Viz část 3.5.3) Pokud takto upravený systém myšlení bude řešit pouze logicko-sémantické problémy, může být velmi úspěšným přístupem, neboť řeší mnoho těžkostí, na nichž si „vylámali zuby“ mnozí z klasických analytických filozofů (problém pravdy, poznání, připisování významů atd.). Jakmile je však uplatněn v teoriích, které by měli mít nějaké konkrétní praktické dopady, ona omezení se stanou viditelnějšími a v jistém smyslu velmi nebezpečná, jelikož produkují zcela pokřivený pohled na pojetí „já“, na vztah mezi „já“ a „my“ a na pojetí lidské společnosti (viz 3.5.1 a 3.5.2). To je také hlavní důvod, proč je Rorty (přes svoji nezpochybnitelnou velikost a genialitu) naprosto bezzubý a neinspirativní v řešení mnoha etických a sociálních otázek.

Byť se klasičtí pragmatikové museli trápit s neuchopitelností *zkušenosti*, neměli s výše zmíněnými věcmi („já“, vztah mezi „já“ a „my“, pojetí společnosti) tak velký problém, jejich systém myšlení byl daleko lépe schopen se vyrovnávat se skutečností. Bylo tomu tak především proto, že *zkušenost* nebyli ochotni podřadit jazyku. Naopak teprve ze *zkušenosti* jazyk „tryská“ (Peirce). Proto smíření se s jejich experimentální *metafyzikou sekundárního* (*zkušenost* klasických pragmatiků musí být více předpokládána než definována), jim zajistilo daleko praktičtější a příhodnější východisko pro řešení sociálních a etických problémů, než jaké nabízí současný postanalytický pragmatismus.

Na závěr svého *Závěru* se s laskavým svolením čtenářů pokusím o prorocství: Vše, co jsem výše poznamenal o omezení postanalytického pragmatismu, mě vede k domněnce, že postanalytický pragmatismus, aby si zachoval svoji životaschopnost, se v budoucích letech bude muset stále více a více přibližovat východiskům „neoklasického pragmatismu“ (tedy východiskům současné verzi pragmatismu, jež daleko věrněji navazuje na pragmatismus klasický). Bude muset opustit zákopy jazyka, v nichž se jeho představitelé úspěšně skryli před faktem, že samotný osvícený jazyk není věčnou entitou, ale něčím, co je vždy předcházeno těžko definovatelnou a temnou *zkušeností*.

## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:<sup>273</sup>

- Aldrich, V. C. (1973): What is Like to be a Man, *Inquiry*, 16, 3, s. 355–366.
- Ariés, P. (2000): *Dějiny smrti II*, Praha: ARGO.
- Aristotelés (1996): *Fyzika*, Praha: Rezek.
- Aristotelés (2000): *Metafyzika*, Praha: Rezek.
- Abrams, M. H. (2001): *Zrcadlo a lampa*, Praha: Triada.
- Bataille, G. (2003): *Vnitřní zkušenost, Metoda meditace*, Praha: Dauphi.
- Berka, K. (1999): Analytická filosofie v USA na sklonku 20. století, *Filosofický časopis*, 47, 1, s. 152–156.
- Berlin, I. (1997): Dva pojmy svobody, In: Kis, J., *Součaná politická filozofie*, Praha: OIKOYMENH, s. 47–99.
- Bernauer, J. W. (1987): Michel Foucault's Ecstatic Thinking, In: *Philosophy and Social Criticism*, 12, 213, (special issue), s. 156–193.
- Boisvert, R.D. (1988): *Dewey's Metaphysics*, New York: Fordham University Press.
- Boisvert, R.D. (1998): *John Dewey, Rethinking of Our Time*, New York: State university of New York Press.
- Bloom, H. (1983): *Agon, Towards a Theory of Revisionism*, Oxford: Oxford University Press.
- Bloom, H. (2000): *Kánon západní literatury*, Praha: PROSTOR.
- Brandom, R. (1994): *Making It Explicit*, Harvard: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2000a): Rozum, vyjádření a filosofie, *Filosofický časopis*, 48, 3, s. 422–437.
- Brandom, R. (2000b), *Articulating Reason*, Harvard: Harvard University Press.
- Brandom, R. (ed.) (2002), *Rorty and His Critics*, London: Blackwell.
- Brandom, R. (2004): Pragmatistické osvícenství (a jeho problematická sémantika), *Filosofický časopis*, 52, 2, s. 257–275.
- Calder, G. (2003): *Rorty and Redescription*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Cavell, S. (1998): *In Quest of the Ordinary*, Chicago: University of Chicago Press.
- Davidson, D. (1982): Paradoxes of Irrationality, In: Hopkin, J., Wollheim, R. (eds.), *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 289–305.
- Davidson, D. (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. (1986): A Nice Derangement of Epitaphs, In: LePore, (ed.), *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, s. 433–446.
- Davidson D. (1997a): *Čin, myseľ, jazyk*, Bratislava: Archa.
- Davidson, D. (1997b), Seeing through Language, In: Preston, J. (ed.), *Thought and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 15–27.
- Davidson, D. (1998): O samotné myšlenke pojmového schématu, In: Peregrin, J. (ed.), *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, FILOSOFIA, Praha, s. 109–125.
- Davidson D. (2002): Truth Rehabilitated, In: Brandom, R. (2002), *Rorty nad His Critics*, London: Blackwell, s. 65–74.

---

273 Seznam použité literatury slouží také jako index citovaných děl. Na rozdíl od bibliografického standardu pro seznam literatury jsou hned za jména autorů předržena data roku vydání. To zjednodušuje orientaci v použitém anglosaském způsobu odkazů na citované či parafrázované texty, kdy rok vydání identifikuje dané dílo. Pokud v určitém roce vydal určitý autor dvě a více děl, jsou v tomto seznamu stejně jako v odkaze v textu rozlišeny malými písmeny abecedy (např. 1991a).

- Davidson, D. (2004): *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*, Praha: FILOSOFIA.
- Descartes, R. (2001): *Meditationes de prima philosophia, Meditace o první filosofii*, Praha: OIKOYMENH.
- Dewey J. (1992): *The Collected Works of John Dewey, 1882–1953*, [CD-ROM]. Charlottesville VA: IntelLex Corporation.
- Deleuze G. (2004): *Nietzsche a filosofie*, Praha: Hermann a synové.
- Derrida, J. (1993): *Texty k dekonstrukci*, Bratislava: Archa.
- Derrida, J. (1998): *Gramatológia*, Bratislava: Archa.
- Derrida, J. (2002): Cogito a dějiny šilenství, In: Týž, *Násilí a metafyzika*, Praha FILOSOFIA.
- Eldridge, M. (1997): *Transforming Experience*, London: Vanderbilt University Press.
- Ellison, J. (1984): *Emerson's Romantic Style*, Princeton: Princeton University Press.
- Emerson R. W. (1983): *Essays and Lectures*, New York: The Library of America.
- Eribon, D. (2002): *Michel Foucault, 1926 – 1984*, Praha: Academia.
- Feyerabend P. K. (2001): *Rozprava proti metodě*, Praha: Aurora.
- Festenstein, M. (1997): *Pragmatism and the Political Theory (From Dewey to Rorty)*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Festenstein, M., Thompson S. (eds.) (2001), *Richard Rorty, Critical Dialogues*, Cambridge: Polity Press.
- Flyvbjerg, B. (1996): Nárýs užité etiky pro trvale udržitelný rozvoj, *Filosofický časopis*, 44, 1, s. 101–119.
- Flyvbjerg, B. (1999): Habermas a Foucault: myslitelé občanské společnosti?, *Filosofický časopis*, 47, 6, s. 945–975.
- Foucault, M. (1993): Co je to osvícenství?, *Filosofický časopis*, 41, 3, s. 363–379.
- Foucault, M. (1994): *Diskurz, autor, genealogie*, Praha: Svoboda.
- Foucault, M. (1999): *Vůle k věděni*, Praha: Herrmann a synové.
- Foucault M. (2000a): *Slová a věci*, Bratislava: Kalligram.
- Foucault, M. (2000b): *Dohlížet a trestat*, Praha: Dauphin.
- Foucault, M. (2000c): *Moc, subjekt a sexualita*, Bratislava: Kalligram.
- Foucault, M. (2002): *Archeologie věděni*, Praha: Hermann a synové.
- Foucault, M. (2003a): *Myšlení vnějšku*, Praha: Hermann a synové.
- Foucault, M. (2003b): *Užívání slasti; Dějiny sexuality II*, Praha Hermann a synové.
- Fiala, J. (2000): *Analytická filosofie. První čítanka — díl I.*, Plzeň: Fakulta humanitních studií Západočeské univerzity.
- Fraser, N. (1990): Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy, In: Malachowski A. R. (ed.), *Reading Rorty*, Basil Blackwell, Cambridge, s. 303–321.
- Funda, O. (2005): *K Rortyho kritice osvícenské racionality*, [online], [cit. 2005–05–08]. Dostupné z: <[http://profil.muni.cz/I01\\_2005/funda.html](http://profil.muni.cz/I01_2005/funda.html)>.
- Goodman R. B. (1990): *American Philosophy and the Romantic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hadot P. (1993): *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha: OIKOYMENH.
- Hall, D. L. (1994): *Richard Rorty (Prophet and Poet of the New Pragmatism)*, New York: State university of New York Press.
- Hauer, T. (1993): Toulání není bloumání, *Filosofický časopis*, 41, 3, s. 486–504.

- Hauer, T. (2002): *Napište si svoji knihovnu (aneb o jazykových vagabundech a postmoderním veřejném prostoru)*, Praha: ISV.
- Heidegger, M. (1993): *Konec filosofie a úkol myšlení*, Praha: OIKOYMENH.
- Hopkin, J., Wollheim, R. (eds.) (1982): *Philosophical Essays on Freud*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Horyna, B. (1999): *Sebekritický rozum je ironický rozum aneb Jak vyvrátit podivína Rortyho*, [online], [cit. 2003-01-15]. Dostupné z: <http://www.phil.muni.cz/fil/texty/ironie.html>.
- Horyna, B. (2000): *Mýty jednoho slova*, Praha, KLP.
- Hroch, J. (1995): K pojetí pravdy a interpretace v post-analytické filosofii, In: Nosek, J., Stachová, H. (eds.) *Realismus ve vědě a filosofii*, Praha: FILOSOFIA, s. 414–426.
- Hroch, J. (1997a), *Filozofická hermeneutika v dějinách a současnosti*, Brno: Georgetown.
- Hroch, J. (1997b), K sociálně filosofickým a sociálně kulturním koncepcím Richarda Rortyho, *Filosofický časopis*, 45, 4, s. 632–642.
- Hron, Z. (ed. et trans.) (1999): *Jezerní básníci*, Praha: Mladá fronta.
- Hříbek, T. (2000): Nesnáze naturalismu; Rortyho přijetí v Čechách, *Filosofický časopis*, 48, 1, s. 27 - 49
- Ingarden, R. (2000): Logistický pokus o novou podobu filosofie, In: Fiala, J., *Analytická filosofie. První čítanka – díl I.*, Plzeň: Fakulta humanitních studií Západočeské univerzity, s. 52–58.
- James W. (1956), *Will to Believe, Human Immortality*<sup>274</sup>, New York: Dover Publication, Inc.
- James W. (1968): *The Writings Of William James*, New York: First Modern Library.
- James, W. (1998a): Prúd myslenia, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 182–205.
- James, W. (1998b): Pragmatistický výklad pravdy a jeho nesprávne pochopenia, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 254–268.
- James, W. (1998c): Pragmatizmus a zdravý rozum, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 226–237.
- James, W. (1998d): Pragmatistická koncepcia pravdy, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 238–253.
- James, W. (1998e): Pragmatizmus a humanizmus, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 269–279.
- James, W. (1998f): Pragmatizmus a náboženstvo, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 280–294.
- James, W. (1998g): Pragmatizmus a radikálny empirizmus, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 224–225.
- James, W. (1998h): Vôľa veriť, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 295–314.
- Kant, I. (1993): Odpověď na otázku: Co je to osvícenství?, *Filosofický časopis*, 41, 3, s. 381–387.
- Keller, J. (2001): *Úvod do sociologie* (čtvrté přepracované vydání), Praha: Slon.

---

274 Tato publikace obsahuje dvě samostatné knihy a tomu odpovídá i její stránkování. Je-li citace označena [James 1956<sup>1</sup>, ...], bude odkazovat k *Will to Belive*, bude-li označena [James 1956<sup>2</sup>, ...], citace pochází z knihy druhé - *Human Immortality*.

- Keller, J. (2004): *Dějiny klasické sociologie*, Praha: Slon.
- Kiss, J. (1997): *Současná politická filosofie*, OIKOYMENH, Praha.
- Kolář, P. (2002): *Pravda a fakt*, Praha: FILOSOFIA.
- Korten, D. C. (2001): *Keď korporácie vládnu svetu*, Košice: Vydavateľstvo Mikuláš Hučko.
- Kuklick B. (2001): *A History of Philosophy in America 1720-2000*, Oxford: Clarendon Press.
- Kuhn, T. S. (1997): *Struktura vědeckých teorií*, Praha: OIKOYMENH.
- LePore, E. (ed.) (1986): *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell.
- Malachowski A. R. (ed.) (1990): *Reading Rorty*, Cambridge: Basil Blackwell.
- Malachowski, A. R. (1990): *Deep Epistemology without Foundations*, In: Týž, *Reading Rorty*, Oxford: Basil Blackwell, s. 138–155.
- Malachowski, A. R. (2002a): *Richard Rorty*, Chesham: Acumen.
- Malachowski, A. R. (ed) (2002b): *Richard Rorty*, London: Sage Publications.
- Mander, J. (2000): *Čtyři důvody pro zrušení televize*, Brno: Doplněk.
- Marcelli, M. (1995): *Michel Foucault alebo stať sa iným*, Bratislava: Archa.
- Marcelli, M. (2001): *Příklad Barthes*, Bratislava: Kalligram.
- Marshall, J. D. (2001): On What We May Hope: Rorty on Dewey and Foucault, In: Peters, M. A., Ghirardelli Jr., P., *Education, Philosophy, and Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., s. 79–99.
- Marti, U. (1997): Osidla paternalismu, Kritika politické filosofie Richarda Rortyho, *Filosofický časopis*, 45, 4,
- Marvan T. (1997), Spor o povahu jazyka: Davidson a Dummet, *Filosofický časopis*, 45, 4, S. 585–596.
- Materna, P. (1994): Rortyho pragmatický antidualismus a antiesencialismus (Kritická poznámka), *Filosofický časopis*, 42, 3, s. 355–357.
- McDermott, J. J. (1968): Introduction: Person, Process and the Risk of Belief, In: James W.: *The Writings Of William James*, New York: First Modern Library, s. xiii–xlviii.
- Melkonian M. (1999): *Richard Rorty's Politics (Liberalism at the End of the American Century)*, New York: Humanity Books.
- Menand, L. (2001): *The Metaphysical Club, A story of Ideas in America*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Mill, J. S. (2001): *O politickej slobode*, Bratislava: Kalligram.
- Miller, J. (1993): *The Passion of Michel Foucault*, New York: Simon & Shuster.
- Monk, R. (1996): *Wittgenstein: Úděl génia*, Praha: Hynek.
- Mouffe, C. (ed.) (1996): *Pragmatism and Deconstruction*, London: Routledge.
- Mounce H. O. (1997): *The Two Pragmatism, From Pierce to Rorty*, London: Routledge.
- Nehamas, A. (1985): *Nietzsche, Life as Literature*, London: Harvard University Press.
- Nietzsche, F. (1993): *Ecce homo*, Praha: Naše vojsko.
- Nietzsche, F. (1996): *Radostná věda*, Olomouc: Votobia.
- Nietzsche, F. (2002): *Genealogie morálky*, Praha: Aurora.
- Nozick, R. (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford: Oxford University Press.
- Nystrom, D., Puckett, K. (1998): Introduction, In: Rorty, R., *Against Bosses, Against Oligarchies*, Charlottesville: Prickly Pear Pamphlets. s. ii–xiii.
- Palenčár, M., Šlosiar, J., Višnovský, E. (1997): *Človek v súčasných duchovných premenách*, Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied M. Bela.

- Patočka, J. (1992): *Evropa a doba poevropská*, Praha: Lidové noviny.
- Patočka, J. (1996): *Nejstarší řecká filosofie*, Praha: Vyšehrad.
- Parker B.L. (1982): *Emerson's Fall*, New York: Continuum.
- Pechar, J. (1993): K vztahu Wittgensteinova Traktátu a Filosofických zkoumání, *Filosofický časopis*, 41, 5, s. 761–780.
- Peirce, C. S. (1998a): Upevňovanie viery, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, 58–73.
- Peirce, C. S. (1998b): Ako vyjasniť naše idey, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 74–90.
- Peirce, C. S. (1998c): Princípy fenomenológie, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 91–113.
- Peirce, C. S. (1998d): Základy pragmatizmu, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 114–130.
- Peirce, C. S. (1998e): Logika ako sémiotika: teória znakov, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 131–151.
- Peregrin, J. (1992): *Logika ve filosofii, filosofie v logice*, Praha: Hermann a synové.
- Peregrin, J. (1994): Richarda Rortyho cesta k postmodernismu, *Filosofický časopis*, 42, 3, s. 381–401.
- Peregrin, J. (1997a): *Co po metafyzice? (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*, Bratislava: Archa.
- Peregrin, J. (1997b), Současná filosofie USA: Analytická filosofie pod rentgenem pragmatismu, In: Peregrin, J.: *Co po metafyzice? (Hilary Putnam a Richard Rorty o realismu a relativismu)*, Bratislava: Archa.
- Peregrin, J. (ed.) (1998): *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, Praha: FILOSOFIA.
- Peregrin, J. (1999): *Význam a struktura*, Praha: OIKOYMENH.
- Peregrin, J. (2000): „Co budeš dělat, až ti začnou říkat ‚relativista‘?“, *Filosofický časopis*, 48, 2, s. 315–322.
- Peregrin, J. (2003): *Filosofie a jazyk*, Praha: Triton.
- Peters, M. A., Ghirardelli Jr., P. (2001): *Richard Rorty: Education, Philosophy, and Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Platón (1996): *Ústava*, Praha: OIKOYMENH.
- Pokorný P. (1968): *Počátky gnose, Vznik gnostického mýtu o božstvu Člověk*, Praha: ACADEMIA.
- Preston, J. (ed.) (1997): *Thought and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Proudfoot, W. (2000), *William James on an Unseen Order*, In: Harvard Theological Review, přečištěno [online], [cit. 2001–05–12]. Dostupné z: <http://www.findarticles.com/cf-o/m2399/1-93/61525127/print.jhtml>
- Putnam, H. (1975): The Meaning of Meaning, In: Týž: *Mind, Language, and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1995): *Pragmatism. An Open Question*, Oxford: Blackwell.
- Putnam, H. (1998): Otázka realismu, In: Peregrin, J. (ed.), *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, Praha: FILOSOFIA, s. 175–193.
- Quine, W.V.O. (1998): Ontologická relativita, In: Peregrin, J. (ed.), *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, Praha: FILOSOFIA, s. 49–82.
- Quine, W.V.O. (1994): *Hledání pravdy*, Praha: Hermann a synové.
- Quine, W.V.O. (2002): *Od stimulu k vědě*, Praha: FILOSOFIA.
- Ramberg, B. (2002a): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, entry „Rorty Richard“*, [online], [cit. 2005–06–20], Dostupne z:



<http://plato.stanford.edu/archives/sum2002/entries/rorty/>

- Ramberg, B. (2002b): Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson, In: Brandom, R.: *Rorty and His Critics*, London: Blackwell.
- Rawls, J. (1995): *Teorie spravedlnosti*, Praha: Academia.
- Rieff, P. (1966): *Freud: The Mind of the Moralist*, New York: Harper & Row.
- Rockefeller, S. (1991): *John Dewey, Religious Faith and Democratic Humanism*, New York: Columbia University Press.
- Rorty, R. (ed.) (1967): *The Linguistic Turn. A Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Rorty, R. (1967): Introduction. Metaphysical Difficulties of Linguistic Philosophy, In: Týž (ed.): *The Linguistic Turn. A Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago: The University of Chicago Press, s. 1–39.
- Rorty, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell.
- Rorty, R. (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1990): The Priority of Democracy to Philosophy, In: Malachowski, A. (ed.), *Reading Rorty*, Cambridge: Basil Blackwell, s. 279–302.
- Rorty, R. (1991a): *Objectivity, Relativism, And Truth, Philosophical Papers, Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991b): *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers, Vol. 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1996a): Response to Simone Critchley, In: Mouffe, C. (ed.), *Pragmatism and Deconstruction*, London: Routledge, s. 41–46.
- Rorty, R. (1996b): Remarks on Deconstruction and Pragmatism, In: Mouffe, C. (ed.), *Pragmatism and Deconstruction*, London: Routledge, s. 13–18.
- Rorty, R. (1998a): *Truth and Progress, Philosophical Papers, Vol. 3*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998b): *Agaisnt Bosses, Against Oligarchies: A Conversation with Richard Rorty*, Charlottesville: Prickly Pear Pamphlets.
- Rorty, R. (1998c): *Achieving of Our Country*, London: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998d): Zkoumání jako rekontextualizace: Antidualistické pojetí interpretace, In: Peregrin, J. (ed.), *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, Praha: FILOSOFIA, s. 149–171.
- Rorty, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Rorty, R. (2002a): Response to Donald Davidson, In: Brandom, R. (ed.), *Rorty and His Critics*, London: Blackwell, s. 74–80.
- Rorty, R. (2002b): Response to Björn Ramberg, In: Brandom, R. (ed.), *Rorty and His Critics*, London: Blackwell, s. 370–377.
- Rorty, R. (2002c): Comments on Pippin on James, In: *Inquiry*, 45, 3, s. 351–358.
- Ruland, R., Bradbury, M. (1997): *Od puritanismu k postmodernismu*, Praha: Mladá fronta.
- Runama, R. (2000): *On Rorty*, Belmont: Wadsworth.
- Ryder, J., Wilkoszewska, K. (eds.) (2004), *Deconstruction and Reconstruction*, Amsterdam, New York: Rodopi.
- Ryder, J., Višnovský, E. (eds.) (2004): *Pragmatism and Values*, Amsterdam, New York: Rodopi.
- Sellars, W. (1963): *Science, Perception, and Reality*, New York: Routledge and Kegan Paul.

- Sellars, W. (1998): Význam jako funkční klasifikace, In: Peregrin, J. (ed.), *Obrat k jazyku: Druhé kolo*, Praha: FILOSOFIA, s. 85–106.
- Shklar, J. N. (1984): *Ordinary Vices*, London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Smith J. E. (1984): *America's Philosophical Vision*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, N. H. (2005): Rorty on Religion and Hope, In: *Inquiry*, 48, 1, s. 76–98.
- Sobotka, M. (1998) *Útěcha z ironie?*, In: Kritický sborník, XVII, 1, s. 67–71.
- Sorell, T. (1990): The World from its Point of View, In: Malachowski, A. (ed): *Reading Rorty*, Cambridge: Basil Blackwell, s. 11–25.
- Šmajš, J. (1998): K evolučně ontologické reflexi informace, *Filozofický časopis*, 46, 5, s. 753–773.
- Thindal G. B., Shi D. E. (1994): *USA*, Praha: Lidové noviny.
- Tocqueville, A. de (1992): *Demokracie v Americe II*, Praha: Lidové noviny.
- Tugendhat, E., Wolf, U. (1997): *Logicko-sémantická propedeutika*, Praha: Rezek.
- Vernant, J.-P (ed), (2005): *Řecký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad.
- Višnovský, E. (1997): Sme „zrkadlom“ prírody? (Konzekvence Rortyho neopragmatismu pre filozofiu človeka), In: Palenčár, M., Šlosiar, J., Višnovský, E., *Človek v súčasných duchovných premenách*, Banská Bystrica: Fakulta humanitných vied M. Bela.
- Višnovský, E. (1998): Davidson a Rorty: Od (post)analytickej filozofie k (neo)pragmatismu, In: Cmorej, P. (ed.), *K filozofii jazyka, vedy a iným problémom*, Příloha Organonu F, s. 151–163.
- Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.) (1998): *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris.
- Višnovský, E. (1998b): John Dewey, In: Višnovský, E., Mihiňa, F. (eds.), *Pragmatizmus*, Bratislava: Iris, s. 316–377.
- Višnovský, E. (2000): Pragmatizmus ako ontologický realizmus a filozofická antropológia, *Filozofia*, 55, 6, s. 502–506.
- Višnovský, E., (2004): Dewey's Reconstruction of Rationality, In: Ryder, J., Wilkoszewska, K. (eds.): *Deconstruction and Reconstruction*, Amsterdam and New York: Rodopi, s. 151–163.
- Višnovský, E. (2004b): Pragmatism and Our Cultural Identity, In: Ryder, J., Višnovský, E. (eds.), *Pragmatism and Value*, Amsterdam and New York: Rodopi, s. 21–34.
- Voegelin, E. (2000): *Kouzlo extrémů*, Praha: Mladá fronta.
- Vorovka K. (1929): *Americká filosofie*, Praha: Sfinx.
- Whitman, W. (1903): *Vyhlídky demokracie*, Praha: Jan Laichter.
- Williams, B. (1990): Auto-da-fé: Consequences of Pragmatism, In: Malachowski, A. (ed), *Reading Rorty*, Cambridge: Basil Blackwell, s. 26–37.
- Wittgenstein L. (1993): *Tractatus logico-philosophicus*, Praha: OIKOYMENH.
- Wittgenstein L. (1998): *Filozofická zkoumání*, Praha: Filosofia.
- Yolton, J. W. (1990): Mirrors and Veils, Thoughts and Things, In: Malachowski, A. (ed): *Reading Rorty*, Cambridge: Basil Blackwell, s. 58–72.