

FILOSOFICKÝ ČASOPIS

Ročník XLII, 1994, číslo 3

RICHARDA RORTYHO CESTA K POSTMODERNISMU

JAROSLAV PEREGRIN

Ústav teoretické a počítačnické lingvistiky FF UK, Praha

Představa, že skutečnost má nějakou "podstatu", se kterou se musíme snažit korespondovat, je jenom další variantou představy, že bohové mohou být usmířeni předřikáváním správných slov.

"Filosofie" je to, čeho se stane kultura schopnou, když přestane sama sebe definovat pomocí explicitních pravidel a stane se dostatečně uvolněnou a civilizovanou, aby se spolehla na neartikulované know-how, aby postavila phronesis na místo kodifikace a konverzaci s cizinci na místo jejich zotročování.

Richard Rorty

Rozcestí analytické filosofie

Pro klasickou analytickou filosofii, tak jak se s ní můžeme setkat u Fregy, Russella, Carnapa či raného Wittgensteina, jsou charakteristické dva momenty: scientismus a antimetafyzičnost. Oba tyto momenty jsou ovšem chápány jako dvě strany téže mince. Přírodní vědy jsou považovány za vrcholný projev racionálního přístupu člověka ke světu a filosofie je uznána jako smysluplná jenom do té míry, do jaké je slučitelná s vědou a do jaké míry jí může být nápomocná; metafyzika (chápaná ovšem v širokém slova smyslu, jako zahrnující v podstatě veškerou spekulativní filosofii) je naopak považována za nejhorší projev selhání racionality; za něco, co se tváří jako věda, čemu ale chybí pro vědu tak zásadní objektivita.

[382]Klasikové analytické filosofie si vytyčují descartovsko-comtovský program: vyjít z toho, co je nepochybně dáno, a od toho postupovat k tomu, co je z toho možno nepochybně vyvodit; co je tímto způsobem nedosažitelné, tedy co není ani bezprostředně zřejmé, ani z bezprostředně zřejmého nevyvratitelně vyvoditelné, patří, řečeno s Humem a Carnapem, plamenům.¹ Od svých racionalistických a pozitivistických předchůdců se analytičtí filosofové liší především svým *obratem k jazyku*, tj. tím, že zdůrazňují důležitost jazyka jako média vědění; "bezprostředně dané" pro ně znamená "pozorovací (či protokolární) výroky" a způsoby vyvozování pro ně znamenají logické inference výroků z výroků.²

Kořeny analytické filosofie jsou také úzce spojeny s odmítnutím chápání abstraktních entit jako entit mentálních, tedy s chápáním filosofických a logických otázek jako bezprostředně

¹ Carnap, R., On the Character of Philosophic Problems. *Philosophy of Science*, 1, 1934, s. 5-19.

² O tom Peregrin, J., Jazyk a svět. *Filosofický časopis*, XLI, 1993, s. 737-760.

souvisejících s otázkami psychologickými. Frege si uvědomil, že chápání významů jako mentálních odrazů či reprezentací věcí, od dob Locka ve filosofii převládající, vede filosofa do světa postrádajícího intersubjektivitu. Klasická analytická filosofie tak byla ve své podstatě behaviouristická: to, co můžeme skutečně pozorovat, a co tak můžeme chápat jako bezprostředně dané, je fungování jazyka, tedy verbální chování lidí; na obsahy myslí či vědomí těchto lidí pak můžeme jenom nepřímou usuzovat.

Ve druhé polovině našeho století se však takový pohled začíná stavět do cesty proklamované alianci analytické filosofie s vědou. Prudký rozvoj zaznamenávají takové vědní obory, jako je psycholingvistika a kognitivní psychologie, a mnoho analytických filosofů má náhle pocit, že nemá-li se jejich cesta s cestou vědy rozejít, nemohou tento vývoj přejít jako filosoficky irelevantní. Rozvoj formální matematiky a rozvoj *computer science* se navíc na druhé straně zdají poskytovat prostředky jak lidskou mysl zachytit "objektivně", bez upadnutí do takového psychologismu, který odmítl Frege. Aliance s vědou se tak zdá vést analytickou filosofii od behaviourismu zpět k lockovskému reprezentacionalismu. Mnozí z analytických filosofů této výzvy uposlechli: v padesátých letech se začínají v rámci analytické filosofie objevovat otázky týkající se problému intencionality (Chisholm), v šedesátých letech začínají vznikat počítačové modely vědomí (Putnam) a v sedmdesátých a osmdesátých letech se už podstatná část analytických filosofů orientuje na paradigma *mysl jako reprezentace* (Searle, Fodor). Mnozí z nich [383] se přímo vracejí k předfregeovskému chápání významů jako mentálních entit, které jsou ovšem nyní modelovány matematicky.

Vedle toho však existuje filosoficky zajímavější protichůdný pohyb vedený postupným uvědomováním si faktu, že antimetafyzičnost, která byla principiálním motivem obratu k jazyku, naopak vyžaduje vzdání se scientismu. Někteří filosofové si uvědomili, jak Carnap, vyhlášený ve svých raných pracích válku na život a na smrt metafyzice, svými pozdějšími pracemi *de facto* iniciuje vznik metafyziky nové, jakkoli nyní podpírané moderní matematikou; a jak se filosofie myslí vedená pojmem reprezentace stává jenom novou podobou lockovského "mechanistického idealismu". Na ošidnost cesty, na kterou příklon k metafyzice a k mechanistickému chápání lidské mysli analytickou filosofii vede, sice pronikavě poukázal Wittgenstein; jeho bytostně *temné* učení však nutně zůstalo stranou hlavního proudu filosofie.

Hlasy uvědomující si ošidnost takové cesty se ale brzy začaly ozývat i uvnitř bašty analytické filosofie, v USA. Quine, Carnapův žák, přichází s tvrzením, že dělení pravd na analytické a kontingentní, dělení, které stojí v základu metafyzicky chápané sémantiky, je neudržitelné.³ Willfrid Sellars napadá reprezentativistickou doktrínu o rozdělení našich poznatků na ty, které jsou bezprostředně dané, a na ty, které jsou odvozené.⁴ Thomas Kuhn zpochybňuje kumulativitu vědeckého poznání.⁵ Ve sborníku *Post-analytická filosofie*, vydaném v roce 1985, Hillary Putnam, sám nedlouho předtím čelný představitel reprezentacionalistů, říká: "Tak jako logickému pozitivismu (který je ovšem sám druhem analytické filosofie), podařilo se i analytické filosofii zničit samotný problém, ze kterého povstala. Všechny pokusy tento problém vyřešit, nebo alespoň přesně říci, co by se mohlo brát za jeho řešení, selhaly. ... Máme tu tedy paradox: v okamžiku, kdy je analytická filosofie uznána za 'dominantní hnutí' světové filosofie, došla tato filosofie ke konci svého projektu - ale do slepé uličky, nikoli k završení."⁶

³ Quine, W. V. O., Two Dogmas of Empiricism. *Philosophical Review*, 60, 1952, s. 20-43.

⁴ Sellars, W., The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind, The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. In: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. I. Ed. H. Feigl and M. Scriven. Minneapolis, University of Minnesota Press 1956.

⁵ Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, University of Chicago Press 1962.

⁶ Putnam, H., After Ayer, After Empiricism. *Partisan Review*, 51, 1984; přetištěno ve sborníku *Post-analytic*

[384] Richard Rorty komentuje situaci lapidárněji: "Pojem logické analýzy se obrátil proti sobě samému a spáchal pomalou sebevraždu."⁷

Obrat k jazyku

Rorty byl od šedesátých let širší filosofické veřejnosti znám především jako vydavatel a autor předmluvy hodně citovaného sborníku klasických prací z oblasti analytické filosofie, nazvaného *Linguistic turn* a obsahujícího zásadní články Schlicka, Carnapa, Quina, Strawsona a dalších.⁸ Byl tedy automaticky brán jako analytický filosof; ale kdo si skutečně přečetl jeho vynikající úvodní studii, musel pocítit, že se na analytickou filosofii dívá ze značného nadhledu, že jeho stanovisko zdaleka není omezeno pojmovým rámcem jedné filosofické metodologie.

Je patrné, že Rorty zřetelně vidí rozpor mezi dvěma možnými vyústěními obratu k jazyku a celé analytické tradice: mezi wittgensteinovským asystematickým filosofováním, jakožto terapií, a mezi návratem k metafyzice (ať už tentokrát zahalené do hávu logiky, teorie množin, "analýzy jazyka" či "popisu struktur vědomí"); a upozorňuje na to, že kormidlo pomalu ale jistě přejímá druhý z těchto přístupů. "V současné literatuře," říká Rorty, "slyšíme čím dál méně o 'rozpouštění problémů' nebo o 'provádění analýz'. Namísto toho se setkáváme s tvrzeními o objevech nutných pravd o různých druzích entit (intenzích, akcích, pocitech, myšlenkách atd.), aniž by bylo řečeno, že jsou tyto pravdy dedukovány z analýz výroků o takových entitách, a s jenom povrchními odkazy na tradiční filosofické problémy, které se jich týkají."⁹ Rorty je však přesvědčen, že to opravdu nové, co obrat k jazyku přinesl, je neoddělitelně spjata právě s wittgensteinovským terapeutickým přístupem, dovolujícím nám nahlédnout zavádějící roli jazyka ve formulaci tradičních filosofických problémů, aniž by přitom vedl k autoritativním odpovědím a k budování metafyzických systémů. "Současná praxe lingvistických filosofů," říká, "dává smysl, je-li vnímána jako pokus odstranit tradiční problémy, například poukazem na nejednoznačnosti v argumentech, které mají ukazovat, že filosofické problémy existují, nebo na to, že určité otázky, o kterých [385] si filosofové myslí, že vyžadují odpovědi, jsou ve skutečnosti hloupé, protože jazyk, tak jak ho dnes užíváme, nám nedává prostředky k tomu, abychom na ně odpověděli. Nedává smysl, je-li vnímána jako pokus, řečeno Austinovými slovy, užít 'zostřené vědomí slov k účelům zostření našeho vnímání ... jevů!'"¹⁰ Přínos předních myslitelů, analytické filosofie a obratu k jazyku, myslitelů, jako jsou Russell, Carnap, Wittgenstein, Austin a Ryle, tak Rorty spatřuje v tom, že otevřeli nové cesty filosofického myšlení (neboť ukázali, že tradiční filosofické problémy už prostě nemohou být formulovány tradičním způsobem); a nikoli v nových filosofických systémech, které někteří z těchto filosofů vybudovali.

Obrat k jazyku, tak jak u analytických filosofů v našem století proběhl, můžeme charakterizovat jako přijetí teze, kterou můžeme krátce formulovat jako (1), následované u podstatné části filosofů přijetím nějaké teze, jako je (2):

(1) Filosofické problémy jsou neoddělitelně spjaty s jazykem, který k filosofování používáme, a často se ukazují jako prostě jenom problémy nějakého konkrétního způsobu užití jazyka.

Philosophy. Ed. J. Rajchmann & C. West. New York, Columbia University Press 1985, s. 20-30.

⁷ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press 1982, s. 227.

⁸ *The Linguistic Turn*. Ed. R. Rorty. Chicago, University of Chicago Press 1967.

⁹ Tamtéž, s. 30.

¹⁰ Tamtéž, s. 31.

(2) Filosofie je *de facto* sémantika; filosofické problémy je možné s konečnou platností řešit tak, že konstruujeme systematickou (nejlépe formální) teorii významu, případně tak, že náš jazyk určitým způsobem reformujeme.

Rortyho postoje můžeme nyní charakterizovat jako nadšené přitakání (1), ale vehementní odmítnutí z toho vyvozovat cokoli jako (2).

Zrcadlo přírody

Skutečný poprask však Rorty způsobil především svou knihou *Filosofie a zrcadlo přírody*,¹¹ kterou vydal v roce 1980 a ve které útočí nejenom na současný establishment analytické filosofie, ale na podstatnou část západní filosofické tradice vůbec, a to s takovou mírou kacířství, že brzy získal, obzvláště ve Spojených státech, pověst jakéhosi filosofického extrémisty, se kterým by si neměl rozumný člověk zadat. Oproti vládnoucímu reprezentacionismu staví Rorty provokativní tezi "pojem 'přesné reprezentace' je je[386]nom automatický a prázdný kompliment, který skládáme těm přesvědčením, která nám úspěšně pomáhají dělat to, co chceme";¹² a o intencionalitě, chápané jako charakteristická vlastnost "mentální substance" říká "budeme se na intencionální dívat jenom jako na podřad funkcionálního, a na funkcionální jenom jako na druh vlastnosti, jejíž připsání závisí na znalosti kontextu, a nelze ji tedy vyčíst z předmětu samotného".¹³

Rorty dochází k závěru, že představa, kterou je nesena podstatná část západní filosofie, představa lidské mysli jako jakéhosi "zrcadla přírody", která se nám obvykle jeví jako samozřejmá záležitost zdravého rozumu, je jenom důsledkem letitého užívání určitého pojmového schématu nešťastně prosazeného některými filosofy; že "naše takzvaná intuice o tom, co je mentální, může být jenom naší ochotou nechat se svést specificky filosofickou řečovou hrou".¹⁴ Problém vztahu těla a duše, tak zásadní pro historii veškeré západní filosofie, tak podle Rortyho "byl jenom výsledkem Lockova nešťastného omylu týkajícího se toho, jak slova získávají významy, kombinovaného s jeho a Platónovým zmateným pokusem hovořit o přídavných jménech, jako by to byla jména podstatná".¹⁵ Tento náhled dal podle Rortyho postupně vzniknout představě, že to, co dělá člověka člověkem, je jakási "skelná esence", která mu dovoluje vnitřně odrážet či reprezentovat vnější svět, a zákonitě tak vedl k návrhu, "že vše (mysl našeho přítele, stejně tak jako jeho stůl a jeho tělo), co není součástí našeho vlastního Vnitřního Zrcadla - částí naší vlastní Skelné Esence -, je jenom 'positem', 'odvozením', 'konstrukcí', nebo něčím stejně pochybným, co na svou obranu vyžaduje metafyzické budování systémů (Descartes, Kant) nebo objevy o 'našem jazyce' (Russell, Ayer)".¹⁶

Chápání filosofie především jako "teorie poznání", pro moderní filosofii, a filosofii analytickou zvláště, tak charakteristické, se podle Rortyho datuje především od Kanta. Ten totiž podle něj provedl zásadní posun od filosofie jako "královny věd" zabývající se tím nejjobecnějším a zároveň nejnehmotnějším k filosofii jako disciplíně zjednáující základy vědě.

¹¹ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press 1980.

¹² Tamtéž, s. 10.

¹³ Tamtéž, s. 32.

¹⁴ Tamtéž, s. 22.

¹⁵ Tamtéž, s. 32-33.

¹⁶ Tamtéž, s. 112.

"Filosofie se stala 'primární' už ne ve smyslu 'nejvyšší', ale ve smyslu 'tvořící základ'."¹⁷ Filosofie před sebe postavila úkol oddělení "daného" od toho, co k tomu [387]subjekt přidává; což se v kontextu descartovského pojetí lidské mysli jevílo jako problém charakteru vztahu mentálních reprezentací k tomu, co reprezentují.

Descartovsko-lockovské pojetí lidské mysli podle Rortyho navíc vedlo ke směřování dvou zcela rozdílných věcí: mechanisticky chápaného fungování mysli a opodstatňování či dokazování našich přesvědčení a tvrzení. Mysl byla nahlédnuta jako mechanismus, a odůvodnění nebo dokázání nějakého tvrzení jako určitá forma "vyprodukování" tohoto tvrzení v rámci tohoto mechanismu. To bylo podle Rortyho způsobeno tím, že filosofové už od Platóna pojednávali o *vědění* v termínech *vnímání*: *něco vědět* bylo chápáno jako *mít nějakou vědomost*, v podobném smyslu jako je *něco vnímat* chápáno jako *mít nějaký vjem*. Tím byly pod společnou hlavičku *mentální* shrnuty dvě naprosto rozdílné věci: vjemy a vědomosti; a tím se konstituovala zavádějící lockovská představa lidské mysli. Lidské poznání tak bylo chápáno jako mentální vykonstruování nějakého systému vědomostí z nějakého omezeného souboru vědomostí základních, takových, které získáváme bezprostředně.

V rámci analytické filosofie zpochybnily podle Rortyho takové pojmání vědění především výsledky Willfrida Sellarse a Willarda Van Orman Quina, konkrétně jejich zpochybnění protikladů dané-versus-odvozené a nutné-versus-kontingentní. Sellarsova kritika pozitivistického chápání bezprostřední smyslové danosti ústila v závěr, že poznání není možné nahlížet jako hierarchicky konstruované ze smyslových dat; Quinovo zpochybnění smysluplnosti rozhraní mezi nutným a kontingentním vedlo ke zpochybnění rozhraní mezi významem a referencí, a tedy ke zpochybnění pohledu na jazykové výrazy jako na něco, co může díky svému významu dobře nebo špatně reprezentovat; tyto výsledky tak navozují nutnost dívat se na naše poznání holisticky, a zpochybňují tudíž samu myšlenku "základů poznání". "Jsou-li učení Sellarse a Quina pročištěna," říká Rorty, "jeví se jako doplňující se vyjádření jediného tvrzení: že žádné 'zachycení povahy poznání' nelze zakládat na teorii reprezentací, které jsou v privilegovaném vztahu ke skutečnosti."¹⁸ Rorty ovšem zdůrazňuje, že tento závěr není důsledkem rozhodnutí zaujmout takové či onaké filosofické stanovisko, že je důsledkem uvědomění si, jak se věci s naším poznáním skutečně mají. "Nebudeme holističtí, protože bychom měli nějakou slabost pro celky, o nic více než jsme behaviourističtí kvůli nějaké nechuti k 'duchovitým jsoucům', ale prostě [388]proto, že odůvodňování vždycky bylo behaviouristické a holistické. Jenom profesionální filosof sní o tom, že by mohlo být něčím jiným, protože jenom jeho děsí epistemologický skeptik."¹⁹ Nic jako univerzální "teorie poznání" tedy nemá smysl; poznání není nic absolutního, je to jenom jeden druh lidské činnosti, jehož standardy se mohou měnit. "Řekneme-li, že pravda a poznání mohou být posouzeny jenom standardy výzkumníků dnešní doby, neznamená to z hlediska Quinova a Sellarsova přístupu k epistemologii, že je lidské poznání méně vznešené nebo méně důležité či 'odtrženější od světa', než jsme si mysleli. Znamená to jenom, že se nelze nijak dostat ven z našich přesvědčení a z našeho jazyka, abychom našli nějaký jiný test než koherenci."²⁰

Rortyho obraz vývoje západní filosofie je tedy obraz Golema vymykajícího se z rukou svého tvůrce a hrozícího ho - obrazně řečeno - požíť. Díky sérii metafor, které s větším či menším přičiněním filosofů ovládly naše vidění světa, metafor, které bu_ nebyly nejšťastnější hned od počátku, nebo se takovými staly během času, vidíme dnes náš vztah ke světu jako nějakou

¹⁷ Tamtéž, s. 132.

¹⁸ Tamtéž, s. 182.

¹⁹ Tamtéž, s. 181.

²⁰ Tamtéž, s. 178.

formu budování reprezentací, v nejuvulgárnějším případě jako proces budování malých maket na nás nezávislé skutečnosti v našich hlavách; a úkol filosofie vidíme z podstatné části v hodnocení toho, do jaké míry se tyto makety "doopravdy" podobají skutečnosti. Pojmy, jako je opodstatnění či pravdivost, které jsou přese všechny problémy, jaké mohou v souvislosti s nimi vzniknout, v kontextu běžného fungování lidské společnosti víceméně přímočaré, se tak stávají něčím bytostně mysteriózním a neuchopitelným - je-li pravdivost shodou reprezentace se skutečností a opodstatnění předvedením této shody, pak se nemůžeme nikdy skutečně o pravdivosti ničeho přesvědčit a nic nemůžeme skutečně opodstatnit, protože nemůžeme sami ze sebe vystoupit, a na reprezentace jsme tak prostě odkázáni.²¹

Řešení vidí Rorty v opuštění tradičního pohledu na lidskou mysl, a především na pravdivost a opodstatňování: v opuštění představy, že opodstatnění může být něčím více než dosažením shody se standardy v lidském společenství ustanovenými. "Objektivita," říká, "by měla být nahlížena jako konformita s normami opodstatňování (tvrzení i činností), které shledáváme kolem sebe. Taková konformita se stává pochybnou a zrádnou jenom, když [389]ji považujeme za více než toto - totiž za cestu k získání přístupu k něčemu, co 'zakládá' současné praktiky opodstatňování na něčem jiném. Takový základ je chápán tak, že nepotřebuje žádné opodstatnění, protože se stal tak jasně a nezaměnitelně vnímaným, že může sloužit jako 'filosofický podklad'. To je zrádné, ne prostě v důsledku obecné absurdity jednou provždy opodstatněného souzení o neopodstatnitelném, ale v důsledku konkrétnější absurdity myšlenky, že slovník užívaný současnou vědou, morálkou nebo čímkoli je nějakým privilegovaným způsobem spojen se skutečností, což z něj dělá více než jenom další soubor popisů."²²

Nejpřekvapivější obrat činí ovšem Rorty v poslední části své knihy: uzavírá, že principy, na kterých stojí quinovský holismus, vlastně nejsou ničím jiným než principy hermeneutiky, jak je rozvíjena kontinentálními filosofy, jako je Gadamer. Rorty tak už nevidí jako nejzásadnější rozdíl mezi filosofií analytickou a filosofií fenomenologicko-existenciální, či mezi filosofií anglo-americkou a filosofií kontinentální, ale mezi filosofií systematickou, směřující k univerzálnímu rámci našeho vědění, do kterého by všechny naše ostatní poznatky o světě zapadly jako kamínky do mozaiky, a filosofií *vzdělávající*, učící člověka jak najít vztah k sobě samému a ke světu a jak se postavit k jakémukoli rámci, osobujícímu si nárok na absolutní platnost, s patřičnou dávkou kritičnosti. "Velcí systematictí filosofové," říká Rorty, "tak jako velcí vědci, stavějí pro věčnost. Velcí vzdělávající filosofové bourají kvůli své generaci. Systematictí filosofové chtějí svůj předmět dostat na pevnou půdu vědy. Vzdělávající filosofové chtějí nechat otevřený prostor pro pocit úžasu, jaký mohou někdy způsobit básníci - úžasu, že je něco nového pod sluncem, něco co *není* přesnou reprezentací toho, co už tu bylo předtím, něco, co nemůže být (alespoň v té chvíli) vysvětleno, a může být jenom popsáno."²³ Tak se mu na jedné straně barikády, na straně systematické filosofie, setkávají filosofové jako Husserl a Russell, zatímco na druhé, na straně filosofie vzdělávající, Heidegger a Wittgenstein, a spolu s nimi Dewey, Nietzsche, Quine, Sellars, Gadamer i Sartre; filosofové nahlízející "'objevování faktů' jako jeden z mnohých projektů vzdělávání".²⁴

²¹ Což je ovšem principiálně zřejmé již nejméně od Sexta Empirika.

²² Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, c.d., s. 361.

²³ Tamtéž, s. 369-370.

²⁴ Tamtéž, s. 364.

[390]Kontingence, ...

Není-li pravdivost shodou myšlenky či výroku se skutečností, ale shodou se standardy společnosti, se standardy, které nejsou dány odněkud shůry, ale souvisejí se způsobem, jak je lidská společnost uspořádána, pak se problémy ontologické a epistemologické dostávají do překvapivě přímé souvislosti s problémy etickými a politickými. Není-li svět sám o sobě určitý v tom smyslu, aby mohl být přiměřeně uchopen jenom jediným "správným" jazykem a jedinou "správnou" teorií, nelze za určitým bodem už otázku pravdivosti - navzdory našemu po staletí upevňovanému přesvědčení - stavět jako otázku po tom, jak svět "ve skutečnosti" je, a nezbyvá než ji postavit spíše jako otázku po tom, jak je ho "dobré" či "záhodné" uchopovat. Toto foucaultovské téma, naznačené již v *Zrcadle přírody*, se stává centrálním námětem Rortyho knihy *Kontingence, ironie, solidarita* vydané v roce 1989.²⁵

V první části této knihy Rorty rekapituluje a dále rozvádí myšlenku, která se objevila již v *Zrcadle přírody*: nic, ani lidský jazyk, ani lidské já, ani lidská společnost, není záležitost metafyzické nutnosti, vše je záležitostí kontingentního, tedy náhodného, historického vývoje; a s tímto poznáním bychom se měli naučit žít. Vysvětlovat pravdivost věty, opravdovost mého já či správnost uspořádání společnosti poukazem na nějaké *meta*, na nějakého Boha, na nějaké neměnné a dokonalé ideje či esence nebo na nějaký věčný přirozený řád nikam nevede a je to ve své podstatě sebeobelháváním. "Z našeho hlediska," říká Rorty, "je vysvětlovat úspěch vědy nebo žádoucnost politického liberalismu řečí o 'shodě se světem' nebo 'vyjadřováním podstaty člověka' totéž jako vysvětlovat, proč opium způsobuje ospalost, řečí o jeho dormitivní síle."²⁶ A dále: "Myšlenkový pochod společný Blumenbergovi, Nietzschevi, Freudovi a Davidsonovi vede k návrhu, abychom se dostali do bodu, kde přestaneme uctívat *cokoli*, kde nebudeme zacházet s *ničím* jako s quasi božstvím, kde zacházíme se *vším* - s naším jazykem, s naším vědomím, s naší společností - jako s produktem času a náhody. Dosažení toto bodu by znamenalo, řečeno s Freudem, 'považovat náhodu za hodnou určovat náš osud'.²⁷

[391]To ale neznamená, že by Rorty vyzýval k tomu, abychom hodili pojmy, jako je pravda, přes palubu (jak mu bývá stále a stále vyčítáno lidmi, kteří ho nepochopili, nebo kteří ho vůbec nečetli); znamená to jenom to, že vyzývá, abychom si uvědomili, že pravda se nestane o nic méně vznešenou, připustíme-li, že je záležitostí "jenom" lidského dialogu a konsensu, než když budeme trvat na tom, že je věcí danou nám odkudsi "zpoza" nebo "shůry". "Říkáme-li, že bychom se měli vzdát pravdy jako čekající někde 'tam venku', aby byla objevena, neříkáme tím, že jsme objevili, že tam venku není žádná pravda. Říkáme tím, že našim účelům by nejlépe posloužilo přestat vidět pravdu jako něco hlubokého, jako předmět filosofického zájmu, či 'pravdu' jako termín, který odměňuje 'analýzu'.²⁸ Pravdivost je věcí shody - řečeno s Wittgensteinem - s pravidly jazykové hry, kterou já a společenství, do něhož patřím, hrajeme. Není ani ničím subjektivním, ani něčím, co bych mohl podle libosti měnit; i když sám fakt, že dané společenství hraje tu a tu jazykovou hru není o nic absolutněji nutnější než třeba fakt, že se toto společenství skládá z jedinců takových a takových barev pleti.

Viděna "zevnitř", jsou pravidla jazykové hry objektivní nutností; viděna "zvenčí", jsou prostě kontingentními fakty.²⁹ Jsem-li "uvnitř", jsou pro mne tato pravidla závazná a není tedy

²⁵ Rorty, R., *Contingency, Irony, Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.

²⁶ Tamtéž, s. 8. Rorty zde naráží na scénu z Moličrova *Zdravého nemocného*, ve které se titulní postava snaží vysvětlit, proč opium způsobuje ospalost, poukazem na virtus dormitiva.

²⁷ Rorty, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, c.d., s. 22.

²⁸ Tamtéž, s. 8.

²⁹ Jazyk je pak z tohoto hlediska možné charakterizovat právě jako to, co vytváří takové "uvnitř", tedy jako jakýsi

pro mne *de facto* rozdílu mezi tím, zda jsou objektivní v nějakém absolutním smyslu, nebo jenom ve smyslu intersubjektivní společenství; rozdíl nastává tehdy, když společenství opouštím, a to jak doslova, tak jenom virtuálně, když se pokouším zaujmout nějaké absolutní, na konkrétním společenství nezávislé stanovisko. Přijmeme-li Rortyho pohled, musíme připustit, že pojmy jako *pravdivost*, *nepravdivost*, *pokrok* či *omyl*, dávají smysl jenom na pozadí konkrétního společenství a jeho pravidel; nemají smysl absolutně. "Vidět historii jazyka, a tedy umění, věd, i morálky, jako historii metafory, znamená opustit obraz lidské mysli, nebo lidských jazyků stávajících se vhodnějšími a vhodnějšími pro účely, pro které je Bůh nebo Příroda navrhli, například stávajícími se schopnými vyjádřit čím dál více významů, nebo reprezentovat čím dál více faktů."³⁰

To, že je člověk géniem, bláznem nebo něčím mezi těmito dvěma extrémy, pak podle Rortyho - podobně jako podle Michela Foucaulta - není zálež[392]žitostí míry jeho přiblížení se nějakému absolutně platnému ideálu; je to záležitostí toho, jak se vyrovnal se standardy aktuálně platnými ve společenství, do něhož patří. "Básnický, umělecký, filosofický, vědecký, nebo politický pokrok," říká, "je výsledkem náhodné shody soukromé posedlosti s veřejnou potřebou."³¹

... Ironie, ...

"Všechny lidské bytosti," říká Rorty, "si s sebou nesou soubor slov, která používají, aby odůvodnily svoje činy, svá přesvědčení a svoje životy. To jsou slova, kterými vyjadřujeme ocenění svých přátel a odpor ke svým nepřítelům, svoje dlouhodobé plány, svoje nejhlubší pochybnosti o sobě samých i svoje nejvyšší naděje. Jsou to slova, ve kterých vyprávíme, někdy prospektivně a někdy retrospektivně, příběh svých životů. Budu těmto slovům říkat 'koncový slovník' člověka."³² Rorty dále rozvádí rozdíl mezi systematickým a vzdělávajícím pojetím filosofie, nastíněný v *Zrcadle přírody* - te_ o něm ovšem hovoří jako o rozdílu mezi *metafyzikou* a *ironií*. Jako metafyzika charakterizuje člověka, který vychází z předpokladu, že existuje určitý koncový slovník, nadřazený všem ostatním; že cílem filosofie je určit a kultivovat "správný" koncový slovník, který nás dovádí k pravé podstatě jsoucna. Do protikladu k němu pak staví ironika, člověka, který nahlíží relativitu všech koncových slovníků; filosofa, který s vírou v možnost absolutizace nějakého koncového slovníku ztratil i metafyzickou půdu pod nohama a nezbyvá mu než se stát pochybovačem, kterému není nic, žádný koncový slovník, svatý. "Pro metafyzika je 'filosofie', definovaná odkazem na kanonickou posloupnost Platón-Kant, pokusem poznat určité věci, velmi obecné a důležité. Pro ironika je takto definovaná 'filosofie' pokusem aplikovat a rozvíjet určitý předem vybraný koncový slovník - takový, který se točí kolem rozdílu mezi jevem a skutečností."³³

Má-li tedy podle Rortyho filosofie vůbec ještě nějaký smysl, pak jedině jako, řečeno s Wittgensteinem, "boj proti začarování našeho rozumu naším jazykem"; tedy boj proti absolutizaci nějakého koncového slovníku. Neexistuje žádná absolutní podoba jsoucna, existují jenom způsoby, kterými jsoucno [393] uchopují lidé, existují jenom jazyky spočívající v poslední

vnitřní prostor, "ve" kterém může - a *de facto* musí - člověk přebývat. Viděn z tohoto úhlu je tedy jazyk vpravdě heideggerovským příbytkem bytí. Viz Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, Günther Neske 1959.

³⁰ Rorty, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, c.d., s. 16.

³¹ Tamtéž, s. 37.

³² Tamtéž, s. 73.

³³ Tamtéž, s. 76.

instanci na koncových slovnících. Každé poznání je tak svého druhu deskripcí, a není žádná cesta "za" všechny deskripce, k nějakému absolutnímu předmětu všech deskripcí. "Pro nás ironiky nemůže být kritikou koncového slovníku nic než zase jiný koncový slovník; na redeskripci není jiná odpověď než re-re-deskripce. Protože za slovníky není nic, co by posloužilo jako kritérium volby mezi nimi, spočívá kritika v prohlížení tohoto obrázku a tamtoho obrázku, ne ve srovnávání obou obrázků s originálem."³⁴ Se skutečností tedy můžeme být konfrontováni vždy jenom prostřednictvím toho či onoho jazyka, toho či onoho koncového slovníku; nemůžeme tedy, jak to chtěla tradiční epistemologie a kritika poznání, proti sobě stavět *svět-jak-ho-popisují* a *svět-jak-je-doopravdy* - nejde ale o to, že bychom to nedokázali, protože bychom neměli přístup k "věcem o sobě", jde o to, že to prostě nedává smysl; sama myšlenka "věci o sobě" je inkohorentní. Svět prostě povstává vždy jenom skrze naše uchopení, skrze náš jazyk, náš koncový slovník, naši vědu.³⁵ Proti sobě lze postavit nanejvýš *svět-jak-ho-popisují-já* a *svět-jak-ho-popisuje-jiný*. Nelze de-interpretovat, lze jenom re-interpretovat. "Pro ironického teoretika," říká Rorty, používaje namísto zprofanovaného slova *filosof* neutrálnější *teoretik*, "je příběh víry v ahistorické vědění a lásky k němu příběhem postupných pokusů najít koncový slovník, který není jenom koncovým slovníkem jednotlivého filozofa, ale slovníkem koncovým v každém smyslu - slovníkem, který není pouhým idiosynkratickým historickým produktem, ale posledním slovem, ke kterému konvergoval veškerý výzkum a veškeré dějiny a který činí další výzkum a další dějiny nadbytečnými."³⁶

Podle Rortyho je každá teorie - ať už vědecká, filosofická či jakákoli - nutně interpretací; věci podle něj nemají žádnou jednu provždy danou podstatu, která by jednoznačně upřednostňovala jednu formu jejich popisu, jednu teorii. Neexistuje tedy žádný skutečně kvalitativní rozdíl mezi přírodními a humanitními vědami; protože neexistuje skutečně kvalitativní rozdíl mezi něčím, jako jsou "věci" (které by byly tak, jak jsou), a "texty" (které by byly tak, jak je interpretujeme). Rozdíl je nanejvýše kvantitativní: to, čemu říkáme texty, se reinterpretaci či redeskripci poddává snadněji a šířeji. Rorty zpochybňuje smysluplnost vidění "správnosti" teorie jako záležitosti srovnání jazyka a světa; navrhuje dívat se na takovou "správnost" [394]spíše jako na věc užitečnosti této teorie pro obcování člověka se světem. Představa teorie, která by byla správná neotřesitelně a jednou provždy, se mu tak jeví jako pouhá iluze.

Na rozdíl od filozofa-metafyzika, snažícího se budovat "správnou" teorii světa skrze svůj "pravý" koncový slovník, se se tak filozof-ironik snaží každý takový koncový slovník všemožně problematizovat; a protože nemá k dispozici žádnou neutrální půdu, může to dělat jenom tak, že staví jeden koncový slovník proti druhému; že metafyzikovu teorii, vedoucí zdánlivě "za" všechny interpretace, reinterpretuje v rámci jiného koncového slovníku, a tím ji samu předvede jenom jako zvlášť rafinovanou, či zvlášť úpornou formu interpretace. "Metafyzik se pokouší povznést nad pluralitu jevů v naději, že viděna z takových výšin se objeví nečekaná jednota - jednota, která je znakem toho, že bylo zahlédnuto něco *skutečného*, něco, co stojí za jevy a vytváří je. Ironikovým kánonem, který chci probírat, je naproti tomu řada pokusů ohlédnout se po pokusech metafyziků o výstup do takových výšek, a nahlédnout jednotu, která leží v základě plurality těchto pokusů."³⁷ Je-li tedy metafyzikova teorie pokusem být věrným odrazem "pravého, absolutního jsoučna" překonávajícím historické podmínky svého vzniku, je ironikova teorie - pouští-li se ovšem vůbec do nějaké - pokusem předvést každou takovou teorii jenom jako "produkt času a náhody", tedy určitých historických okolností.

³⁴ Tamtéž, s. 80.

³⁵ Srv. Neubauer, Z., Pluralita světů, jednota vědění. *Kritický sborník*, 1991, č. 4.

³⁶ Rorty, R., *Contingency, Irony, Solidarity*, c.d., s. 96.

³⁷ Tamtéž, s. 80.

Prvním filosofem, který se takto postavil platónsko-kantovské tradici, byl podle Rortyho Hegel se svou "dialektickou metodou", na kterou se Rorty dívá prostě jako na dovednou konfrontaci koncových slovníků. Ironická filosofie - či, jak říká Rorty, ironická teorie - je tedy prostě v jistém smyslu druhem literární kritiky; je kritikou filosofických textů. Literární kritiku ovšem Rorty nechápe jako poměřování literárních děl pevnými, jednou provždy danými kritérii (možnost existence takových kritérií ironik zřejmě nepřipouští), ale jako předvádění textů pod novými úhly pohledu, a především jako navozování překvapivých souvislostí mezi texty, které se spolu dosud zdály nijak nespojit - takových souvislostí, jaké nás on sám učí vnímat mezi texty analytické a kontinentální filosofie, ale také takových, jaké nás učí vnímat třeba Milan Kundera. Ztrácí se tedy nejen hranice mezi filosofií a literární kritikou, ztrácí se i hranice mezi takto chápanou literární kritikou a literaturou - filosofický text je nahlédnut prostě jako svého druhu [395]literární text, charakteristický tím, že se určitým způsobem vztahuje k určitým předchozím textům. K ironické, "podvratné" tradici je tak tedy v našem století třeba počítat nejen filosofy, jako jsou Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Derrida, či Davidson, ale i literární kritiky a spisovatele jako Nehemas, Proust, Nabokov či Orwell. Filosofie, chápaná jako "ironická teorie", se stává prostě specifickým literárním žánrem.

... Solidarita

Ironik tedy nahlíží marnost snahy proniknout k nějaké "pravé" podstatě jsoucna; jeho cílem není zmocnit se pravdy, čekající někde "tam venku"; jeho cílem je osobní autonomie jako forma pravdivé existence. "Obecným rysem ironiků je," říká Rorty, "že nedoufají, že by mohly být jejich pochybnosti o jejich koncových slovnících odstraněny s pomocí něčeho většího, než jsou oni sami. To znamená, že jejich kritériem odstranění pochybností, jejich kritériem soukromé dokonalosti, je autonomie, a ne příslušnost k moci jiné než oni sami."³⁸ Historii naší západní filosofie pak Rorty vidí ne jako historii čím dál věrohodnějšího zachycování podstaty člověka či světa, ale právě jako historii pokusů o seberealizaci: "Zatímco metafyzik vidí moderní Evropany jako zvláště schopné objevovat, jak věci doopravdy jsou, ironik je vidí jako zvláště rychlé v měnění svého obrazu, ve svém přetváření."³⁹

Nevede ale postavení autonomie na tak vysoké místo žebříčku lidských ctností k neblahým důsledkům pro lidskou společnost? Neotvírá takový individualismus, takové "pohrdání všemi bohy" prostor, který je pak nutně zaplněn nietzscheovskou adorací vůle a síly vedoucí potom zákonitě, ve zkratkovitém převedení na půdu ideologie, k uznání "práva silnějšího" a nakonec k přijetí nějakého "vůdcovského principu"? To Rorty vehementně odmítá - je totiž přesvědčen, že důsledná snaha o autonomii nás naopak vede k nahlédnutí nutnosti srovnat se se svými spoluobčany, k hledání konsensu; a tedy k závěru, že je třeba "říkat 'pravdivé' a 'dobré' čemukoli, co vzejde ze svobodné diskuse", v přesvědčení, že "postaráme-li se o politickou svobodu, pravda a dobro se o sebe postarají samy".⁴⁰

[396]V záležitostech uspořádání lidské společnosti tak Rorty odmítá nejenom názory myslitelů, které řadí mezi metafyziky, ale i názory mnohých filosofů, které považuje za představitele jemu jinak blízké ironické tradice. Chybou metafyziků i mnohých ironiků bylo podle Rortyho to, že se snažili fakticky sjednotit dvě bytostně nesjednotitelné sféry - sféru soukromého a sféru veřejného. Tradiční metafyzická filosofie doufala dosáhnout sjednocení

³⁸ Tamtéž, s. 97.

³⁹ Tamtéž, s. 78.

⁴⁰ Tamtéž, s. 84.

soukromých a veřejných zájmů v procesu pronikání za jevy, k "pravé" skutečnosti; poznání pravé podstaty jsoucna pro ně znamenalo nejenom dovršení seberealizace, ale i poznání toho, jak nejlépe organizovat lidská společenství. Ani velcí ironikové však nebyli ochotni připustit rozpolcení člověka na to, čím je sám pro sebe, a to, čím je pro společnost; a jejich ironie, tak mocná, pokud šlo o autonomii člověka, je v oblasti "věcí veřejných" vedla na scestí. "Metafyzika doufala, že dosáhne jednoty našich soukromých a veřejných životů tak, že nám ukáže, že sebeobjevování a politická užitečnost mohou být sjednoceny. ... Ironická teorie vedla k pokusu dosáhnout téže syntézy skrze vyprávění místo skrze systém. Ale tento pokus byl beznadějný."⁴¹ Podle Rortyho tedy selhali nejenom metafyzikové jako Platón či Marx se svými představami o potřebě budování "správné" společnosti; selhali i ironikové Nietzsche a Heidegger, když se domnívali, že je-li jejich "nadřazení poezie metafyzice" tak mocnou zbraní ve sféře seberealizace, je tím nutně i mocnou zbraní ve sféře organizace lidské společnosti.

Řešením je podle Rortyho to, že se smíříme s tím, že se úděl člověka rozpadá do dvou disparátních sfér - do sféry soukromého, kde je imperativem autonomie a seberealizace, a do sféry veřejného, kde je imperativem svoboda, solidarita a předcházení krutosti. Rortyho řešení tak ústí v apologetiku politického liberalismu; a to liberalismu jak v tom smyslu, v jakém je dnes ve všech pádech skloňován v našich sdělovacích prostředcích, tak ve smyslu definice Judith Sklarové, totiž že liberál je ten, kdo považuje krutost za nejhorší věc, které je člověk schopen.

Je ovšem potřeba mít na mysli, že na rozdíl třeba od Habermase Rorty odmítá být *ideologem* liberalismu; protože s jeho ironickým postojem je neslučitelné být ideologem čehokoli. Nemyslí si, že liberalismus může být ideálem v tom smyslu, v jakém byl třeba pro marxisty ideálem komunismus; že by se mohl stát cílovou metou nějakého "budování". Liberalismus není podle Rortyho nějaká obecně sdílená vize, ke které by lidská společnost měla [397]směřovat; není ničím víc než prostě uznáním svobodné diskuse jako poslední instance ve věcech rozhodování o uspořádání vztahů mezi lidmi. Liberalismus nevyžaduje žádnou shodu o tom, co je obecně lidské, a co by tak muselo najít výraz v rámci nějakého ideálního uspořádání společnosti; protože "svoboda nevyžaduje konsensus o ničem základnějším, než je její vlastní potřebnost".⁴²

Zpochybnil-li Rorty podstatnost dělící čáry mezi filosofií a literaturou; objevuje se mu nyní dělící čára nová, která podle něj podstatná skutečně je: dělí knihy na ty, které nám pomáhají stát se autonomními, a ty, které nám pomáhají stát se méně krutými. Do první kategorie můžeme počítat například Platóna, Heideggera, Prousta, Nabokova, Derridu; do druhé třeba Dickense, Milla, Deweye, Orwella, Habermase.

Rozum proti rozumu

Rortyho odmítnutí "vědecké" koncepce filosofie a jeho chápání všech forem lidského - filosofického i vědeckého - teoretizování prostě jako jistých forem literární tvořivosti nás může vést k závěru, že je Rorty prostě jakýmsi neoromantikem, jakýmsi novodobým Herderem, pohlížejícím na rozum s despektem. Abychom ale Rortyho stanovisko skutečně pochopili, musíme si uvědomit, jak naprosto nesprávný by takový závěr byl. Celé Rortyho dílo je totiž nesené důvěrou v rozum a odporem k jeho znásilňování. Rorty vychází z tradice analytické filosofie - jejího důrazu na racionalitu, na přesnost vyjadřování a na explicitnost a důslednost argumentů; a v tomto smyslu zůstává analytickým filosofem stále. (Z tohoto hlediska je mezi

⁴¹ Tamtéž, s. 120.

⁴² Tamtéž, s. 84.

jeho a třeba Derridovými texty přes všechny paralely, které mezi nimi existují, na první pohled patrný hluboký rozdíl.) Jeho roztržka s tradiční analytickou filosofií není záležitostí toho, že by se rozhodl rozum opustit; tato roztržka začíná naopak tam, kde podle jeho názoru analytičtí filosofové požadavkům rozumu nedostáli.

Na počátku této roztržky je poznání, že tradiční představa člověka jako "zrcadla přírody" vede do slepé uličky. Představa logických pozitivistů, že přesné poznání bude umožněno jazykem, který bude přesně a dokonale korespondovat se skutečností, se ukázala jako neopodstatněná: [398]charakter skutečnosti totiž není takový, aby bylo o takové korespondenci možné netriviálně hovořit. Korespondence jazyka a světa, jak ji předstřel mladý Wittgenstein a po něm Alfred Tarski, totiž dává smysl jedině na základě našeho podvědomého retrospektivního vprojektování struktury našeho jazyka do struktury světa - a tím je ovšem současně triviální.⁴³

Cesta, na které se Rorty s tímto poznáním vypořádává, ho vede k postojům, pro které bývá označován za představitele postmoderního myšlení. Takto onálepkován pak ovšem bývá jeho postoj často chápán bu_ jako bezbřehý relativismus ("každý má svou pravdu"), nebo jako bezbřehý pragmatismus ("pravda je to, co se komu zrovna hodí"). Ale to je naprosto zavádějící: Rorty je relativistou v tom smyslu, že filosofovi upírá archimédovský pevný bod, a je pragmatistou v tom smyslu, že nechápe vědění jako věrné odrážení skutečnosti, ale jako schopnost se s touto skutečností dobře vyrovnávat; to však v žádném případě neznamená, že by odmítal rozlišovat mezi teoriemi lepšími a horšími, či, chceme-li, více a méně pravdivými.⁴⁴ Odmítá nanejvýš přesvědčení, že [399]z existence lepších a horších teorií nutně plyne existence nějaké nejlepší.⁴⁵

⁴³ Peregrin, J., Jazyk a svět, c.d.

⁴⁴ Jeden příklad za všechny: *Literární noviny* 10 a 11/1994 otiskly esej Rudolfa Starého *Velký Malý příběh*; v něm je Rortyho učení charakterizováno následujícím způsobem: "Pravdu nenacházíme (neobjevujeme, nenásledujeme), pravdu tvoříme, říká R. Rorty. Pravda není něco, co vzniká konfrontací lidské činnosti a zkušenosti s realitou, tj. s tím, co je dáno, co se děje, nebo se už událo, takže pravda je vždy stejně nalezená jako námi utvořená, nýbrž je údajně zcela v moci našich jazykových (slovník, výroky) schopností. Realita světa sama podle Rortyho nepromlouvá, je descartovsky poprvé dokonale němá (...); promlouvá pouze lidské ego, které fichteovsky poprvé tvoří zcela nahodile - kontingentně - svůj svět." (Prostřední z citovaných vět očividně nedává úplně dobrý smysl - snad z ní nějaké slovo vypadlo; o to ale nejde.) Ale: (1) Rorty v žádném případě nepopírá, že je pravda záležitostí konfrontace člověka a světa; co popírá, je jedině to, že by pravda byla záležitostí reprezentace, "odrážení" světa. Říká: "Antireprezentacionalistickým přístupem rozumím ten, který se na poznání nedívá jako na záležitost vystižení skutečnosti, ale jako na záležitost získání návyků činnosti, jejichž prostřednictvím se srovnáváme se skutečností [coping with reality]" (*Objectivity, Relativism and Truth*, c.d., s. 1). (2) Pravdivost je podle Rortyho skutečně v jistém smyslu záležitostí jazyka, ale to jenom v tom veskrze neproblematickém smyslu, že pravdivé či nepravdivé mohou být vždy jenom výroky nějakého jazyka - o tom, co je pravdivé, tedy v *jistém (triviálním!) smyslu* rozhodujeme tím, že si zvolíme jazyk či slovník (pro Čecha je pravda *Prší* zpravidla, když je pro Němce pravda *Es regnet*). V žádném jiném, netriviálním smyslu Rorty pravdivost být "v moci našich jazykových prostředků" nevidí. "Říci, že pravda není tam venku," zdůrazňuje, "znamená prostě říci, že kde nejsou věty, tam není pravda, že věty jsou součástmi lidských jazyků a že lidské jazyky jsou lidskými výtvoři" (*Contingency, Irony and Solidarity*, c.d., s. 5). (3) Rorty není v žádném případě fichteovským idealistou; rozhodně si nemyslí, že by byl svět nahodile tvořen lidským egem. Jeho stanovisko "nemá nic společného s idealismem, kromě uznání toho, že zkoumání nespočívá v konfrontování přesvědčení s předměty, ale v úsilí o dosažení koherentního souboru přesvědčení. ... [zastávce tohoto stanoviska] věří, stejně tak pevně jako kterýkoli realista, že existují předměty, které jsou *kauzálně* nezávislé na lidských přesvědčeních a přáních" (*Objectivity, Relativism and Truth*, c.d., s. 101). Odmítnutí chápat poznání jako záležitost "konfrontace přesvědčení s předměty" je jenom dalším důsledkem chápání jazyka ne jako prostředku *odrážení* světa, ale *interakce* se světem. Poznání není reprezentování, a kritériem jeho pravdivosti tedy nemůže být shoda reprezentace s reprezentovaným (myšlenky či výroky s realitou); to ale vůbec neznamená, že by neexistovala *žádná* kritéria pravdivosti poznání, že by tedy "ego tvořilo svět nahodile a nezávisle na realitě".

⁴⁵ Odmítá tedy to, co Quine nazval *limitními mýty* (viz o tom Peregrin, J., W. V. Quine a jeho logický

Charakterizujeme-li analytickou filosofii určitým způsobem myšlení a argumentace, je Rorty stále analytickým filosofem; považujeme-li ji ale za neoddělitelnou od metafyzického přesvědčení, že nás analýza může dovést k nějaké pravé podstatě jsoucna, pak ji dávno opustil. Je však třeba vidět, že Rortyho spor s metafyzikou není primárně záležitostí kierkegaardovského přesvědčení o "dehumanizující moci objektivitu" či derridovské obavy z "tyranie logocentrismu",⁴⁶ primárně je důsledkem pochopení toho, že metafyzicky chápaná racionalita vyvrací sama sebe. Na rozdíl od Heideggera či Derridy, i na rozdíl od Wittgensteina, se kterým sdílí analytické východisko, Rorty také nezůstává ve výšinách přístupných pouze úzkému okruhu filosofických géniů a nadšenců; příběh své filosofické cesty vypráví - tak jako jiný z jeho vzorů, John Dewey - jazykem srozumitelným i těm, kteří zůstávají na zemi; a s chutí i vehemencí se pouští do polemik s těmi nejpřízemnějšími výtkami, kterými ho jeho současníci častují.⁴⁷

Permanentní spor s analyticko-filosofickým establishmentem, který tak Rorty vede, ho ovšem někdy tlačí do pozice, kdy je nucen až přehnaně [400]zdůrazňovat to ze svých názorů, co je v protikladu k tomu, co je obecně přijímáno; a v polemickém zápalu se dostává až na hranici extrému opačného k tomu, který se snaží vyvrátit. Jeho relativizace rozdílů, které byly tradičně zcela samozřejmě brány jako absolutní, rozdílů mezi přírodními a humanitními vědami, mezi filosofií a literaturou, či mezi deskripcí a interpretací, je něčím natolik radikálním, a zejména pro filosofy vyrostlé v analytické tradici natolik těžko stravitelným, že je někdy, aby svými oponenty oťrásl, nucen své názory formulovat především provokativně; a takové formulace pak skutečně mohou budít dojem, že to, o co mu jde, je prostě destrukce jakýchkoli rozumných opozic, a tedy romantistické podvrácení rozumu jako takového.

Nebudeme-li ale Rortyho soudit podle několika z kontextu vytržených citátů a zamyslíme-li se nad tím, co skutečně říká, nahlédneme, že spor postmodernismu s modernismem není (nebo alespoň ne jenom) dalším kolem odvěkého sporu romantismu s racionalismem; že jeho podstata je hlubší. Vedle postmodernistů, kteří jenom oprašují romantistická témata despektu k rozumu, jsou i takoví - a právě k nim patří Rorty -, u kterých je ono diskutované post důsledkem přesvědčení nikoli o tom, že bychom měli odmítnout racionalitu ve jménu něčeho "vyššího" ("citu", "Boha", "nové spirituality" či "systematické plurality"), ale o tom, že to, co má za racionalitu moderní doba, vyvrací samo sebe. Moderní myslitelé totiž z podstatné části ztotožnili racionalitu s pohybem rozumu v předem vymezeném prostoru - což, jak namítají jejich postmoderní odpůrci, znamená *sterilizaci* rozumu, protože s vymezením prostoru, ve kterém je se pohybovat, máme již *eo ipso* předem vymezeny všechny možnosti, ke kterým můžeme dospět.

Říká-li tedy Rorty, že je filosofie druhem literatury, neznamená to, že by nebylo podstatného rozdílu mezi tímto a jinými druhy literatury; znamená to spíše to, že tento rozdíl není, a svou podstatou nikdy nemůže být, záležitostí jednou provždy daného, mechanicky použitelného kritéria. Rozum neustále kodifikuje a explikuje svou činnost pomocí formálních kritérií; nelze

postpozitivismus. Doslov ke knížce Quine, W. V., *Hledání pravdy*. Praha, Herrmann a synové 1994.

⁴⁶ Srv. Smith, H., The View from Everywhere: Metaphysics and the Post-Nietzschean Deconstruction Thereof. In: *týž, Beyond the Post-Modern Mind*. Quest Books 1989.

⁴⁷ Kromě obou knih, kterými jsme se zde zabývali podrobně, publikoval Rorty i celou řadu článků, z nichž podstatnou část je možné najít ve třech knižních souborech: první z nich, *Consequences of Pragmatism*, vyšel v roce 1982 a další dva, *Objectivity, Relativism and Truth a Essays on Heidegger and Others*, v roce 1991. Překlad Rortyho esejů *Soukromá ironie a liberální naděje a Heidegger, Kundera a Dickens* uveřejnila spolu se zasvěceným úvodem M. Machaly a K. Klusáka *Světová literatura* 1993, č. 5; překlad eseje *Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace* vychází v tomto čísle Filosofického časopisu.

ho však na taková formální kritéria redukovat.⁴⁸ Hodit kritéria prostě za hlavu by [401]bylo vsutku *iracionální*; stejně iracionální je ale taková kritéria rozumu nadřadit.

S u m m a r y

Richard Rorty's Path to Postmodernism

Jaroslav Peregrin

Analytical philosophy was originally both scientific and antimetaphysical; however, in the second half of the present century these two motifs appear to no longer go hand in hand. Analytical philosophers, who espouse scientism often fall back, who espouse into metaphysics - now in a formal, mathematical disguise. Richard Rorty pointed out that what underlies the stubbornness of metaphysics is the idea of a man as a "mirror of nature" and of human knowledge as getting the nature of things, right as representing their essence. In his books *Philosophy and the Mirror of Nature* and *Contingency Irony and Solidarity*, as well as in his numerous essays, he put forward an alternative, anti-essentialist viewpoint, radically parting with representativism. In his view, there is no "getting things right", there are only various ways of interpretation; and philosophy thus cannot be understood as the matter of finding out the "real nature of the world", but rather as the matter of playing off one interpretation against another, one vocabulary against another vocabulary. The relativism implied by this position makes Rorty into one of the most discussed representatives of *postmodernism*; however, we must realize that his relativism is not the matter of disrespect for rationality, that it is rather, on the contrary, the consequence of his conviction that traditional analytical philosophy, and modern philosophy in general, unwarrantedly identified rationality with manoeuvring in a pre-given logical space and wholly disregarded the fact that rational inquiry always includes challenging and revising this space.

[402]

Z u s a m m e n f a s s u n g

Richard Rortys Weg zum Postmodernismus

Jaroslav Peregrin

Die analytische Philosophie war ursprünglich sowohl durch Szientismus, als auch durch die Zurückweisung der Metaphysik charakterisiert; in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts gehen aber diese zwei Motive nicht mehr Hand in Hand. Die analytischen Philosophen, welche

⁴⁸ Jak zdůraznil Wittgenstein, nemůže žádné pravidlo, žádné kritérium, nikdy beze zbytku činnost rozumu kodifikovat - vždy nutně existují různé způsoby "rozumného" užití tohoto pravidla, a k jednoznačnosti bychom potřebovali další pravidlo, které by určovalo jak ono první pravidlo užívat (ukazatel cesty se nám zdá jednoznačně říkat, kam máme jít; to je ovšem jenom proto, že předpokládáme nějaké pravidlo typu „máme jít tam, kam ukazuje zašpičacená strana ukazatele“); a tak bychom ovšem museli pokračovat donekonečna.

Obvykle se má za to, že porozumění musíme prostě předpokládat - že porozumění pravidlu je jedna věc, a následování tohoto pravidla jiná. Wittgensteinovo i Rortyho stanovisko můžeme chápat jako poukaz na to, že racionální chování není vždy smysluplně rozložitelné do takových dvou fází; a že předpoklad takového rozkladu - který může být v některých kontextech, třeba v kontextu metodologie vědy, rozumný a nutný - uzavírá možnost zabývat se filosoficky nejhlubšími otázkami.

sich am Szientismus anlehnen, verfallen oft zurück in die Metaphysik - jetzt eine Metaphysik, die formal und mathematisch verkleidet ist. Richard Rorty weist darauf hin, daß der Hartnäckigkeit der Metaphysik die Idee zugrundeliegt, daß der Mensch ein "Spiegel der Natur" sei und daß das menschliche Wissen in dem richtigen Erfassen der Dinge, in der Darstellung oder Repräsentierung ihrer Essenz, bestehe. In seinen Büchern *Philosophy and the Mirror of Nature* und *Contingency, Irony and Solidarity*, sowie in seinen zahlreichen Essays, legte er einen alternativen, antiessenzialistischen Gesichtspunkt vor, den Repräsentativismus radikal zurückweist. Aus diesem Gesichtspunkt gibt es kein "richtiges Erfassen der Dinge", es gibt nur verschiedene Arten von Interpretationen; und Philosophie kann also nicht als eine Sache des Herausfindens der "tatsächlichen Natur der Welt" verstanden werden, sondern als eine Sache des Gegeneinanderstellens von Interpretationen oder von Vokabularen. Der aus diesem Standpunkt folgende Relativismus macht Rorty zu einem der meistdiskutierten Vertreter des *Postmodernismus*; es ist aber wichtig einzusehen, daß sein Relativismus nicht Sache einer Respektlosigkeit bezüglich der Rationalität ist, sondern, ganz im Gegenteil, das Resultat von Rortys Überzeugung, daß die traditionelle analytische Philosophie und die moderne Philosophie im allgemeinen in unbegründeter Weise die Rationalität mit dem Kalkulieren in einem vorgegebenen logischen Raum identifizierte, und daß sie die eine Tatsache ganz unbeachtet läßt, daß eine rationelle Untersuchung immer auch das Bezweifeln und Revidieren dieses Raumes einschließt.