

In: Jaroslav Peregrin (ed.): *Obrat k jazyku: druhé kolo. Filozofia, Praha 1958.*

Richard Rorty (1931)

studoval na univerzitě v Chicagu a potom na Yaleově univerzitě. V roce 1969 uspořádal výbor klasických prací analytických filosofů *Linguistic Turn (Obrat k jazyku)*, v jehož předmluvě pronikavým způsobem rozebral myšlenku obratu k jazyku. Do všeobecného povědomí se dostal po vydání provokativní knihy *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozofie a zrcadlo přírody; 1980)*, ve které zpochybňuje východiska klasické analytické filosofie, oslavuje filosofy, jako jsou Quine a Sellars, kteří se podle něj této tradici snaží vymknout, a volá po sblížení analytické a kontinentální tradice; filozofie se pro něj nyní stává už jenom zvláštním druhem literatury či literární kritiky. Pro své spektakulární zpochybňování běžně přijímaných názorů se stává vzorem pro filosofické rebely, zatímco filozofický establishment ho má spíše za povrchního exhibicionistu; v každém případě je v současné době pravděpodobně nejpoblíbenějším filosofem USA a jedním z nejpoblíbenějších na celém světě. Od roku 1983 působí na katedře humanitních věd Virginské univerzity (v duchu svého přesvědčení, že filozofie v klasickém smyslu se stává překonanou záležitostí, dává přednost tomu, když nemá s filozofií 'tabulkově' nic společného). Z množství jeho časopisecky publikovaných prací dosud vyšly tři výbory: *Consequences of Pragmatism (Důsledky pragmatismu; 1982)*, *Objectivity, Relativism and Truth (Objektivita, relativismus a pravda; 1991)* a *Essays on Heidegger and Others (Eseje o Heideggerovi a jiných; 1991)*. V roce 1989 publikoval knihu *Contingency, Irony and Solidarity (Kontingence, ironie a solidarita)*, ve které shrnuje své názory na osud filozofie, na úlohu intelektuálů i na liberální demokracii.

Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace*

RICHARD RORTY

Představte si lidské mysli jako sítě přesvědčení a přání, tedy postojů zaujímaných k větám – sítě, které se neustále přepřádají, aby pojaly nové postoje k větám. Neptejte se, odkud se nová přesvědčení a přání berou. Zapomeňte na chvíli na vnější svět, stejně tak jako na ono pochybné rozhraní mezi lidským já a světem, kterému se říká "vjemová zkušenost". Prostě jenom předpokládejte, že se objevují nová a nová přesvědčení a přání a že některá z nich kolidují s těmi starými. Některým z takových kolizí říkáme "rozpory", jiným "napětí". Obojí se různými technikami zbavujeme. Můžeme třeba staré přesvědčení nebo staré přání prostě opustit. Nebo můžeme vytvořit celou spoustu nových přesvědčení a přání, kterými rušivý prvek opouzdříme, čímž kolizi mezi ním a starými přesvědčeními a přáními zmírníme. Nebo můžeme celou oblast přesvědčení a přání prostě odstavit, a tím zrušit – můžeme k větám, ve kterých se vyskytuje nějaké slovo (třeba slovo "Bůh", nebo "flogiston"), vůbec přestat zaujímat postoje.

Pomocí známého triku můžete s přáními zacházet, jako by to byla přesvědčení. Dosáhnete toho tím, že budete s rozkazovacím postojem k větě S "Kéž by tomu bylo tak, že S!" zacházet jako s oznamovacím postojem "Bylo by lepší, kdyby tomu bylo tak, že S, než kdyby tomu bylo tak, že ne-S". Od teď tedy budu šetřit místem a vypouštět "a přání" a budu mluvit jenom o přesvědčeních. S lehčím srdcem to mohu udělat proto, že jako

* 'Inquiry as recontextualization: An anti-dualist account of interpretation', *Objectivity Relativism and Truth (Philosophical Papers, Vol. 1; Cambridge: Cambridge University Press, 1991)*, 93-110. Tento český překlad byl původně otisknuto ve *Filozofickém časopise* 42, 1994, 358-379 a zde je přetištěn s laskavým svolením profesora Rortyho a nakladatelství Cambridge University Press.

dobrý pragmatista následují Baina a Peirceho v tom, že považují přesvědčení za návyky činností. To znamená, že přesvědčení považují za stavy připisované organismům určité složitosti – taková připisování pak umožňují tomu, kdo je činí, předpovídat chování těchto organismů a (především) o tomto chování zpětně vypovídat. Sít přesvědčení je tedy třeba považovat ne prostě jenom za sebepřepřádající mechanismus, ale za mechanismus, který produkuje pohyby ve svalch organismu – pohyby, které uvádějí sám organismus v činnost. Tyto činnosti, tím že odhalují prvky okolního prostředí, produkují nová přesvědčení, která jsou zapřádána, a ta zase produkují nové činnosti, a tak dále tak dlouho, dokud je organismus naživu.

Říkám "mechanismus", protože chci zdůraznit, že tu není žádné já, které by nebylo totožné s touto sebepřepřádající sítí. Lidské já není ničím více než právě touto sítí. Dívat se na přesvědčení jako na návyky činností znamená dívat se na já zvenčí. Z tohoto úhlu pohledu není žádný rozdíl mezi myslí a tělem kromě rylovského rozdílu mezi pohyby organismu a vnitřními stavy tohoto organismu, které je třeba předpokládat, aby bylo možné tyto pohyby vysvětlit a předpovídat. Některé z těchto stavů jsou stavy svalů nebo srdce nebo ledvin; jiné jsou stavy mysli. Ale nazývat je "mentálními" znamená prostě říkat, že to jsou stavy intencionální, a to zase neznámá nic jiného, než že to jsou přesvědčení.

Zaujme-li člověk tento deweyovský postoj, bude přirozeně činit rozdíl mezi tím, čemu Dewey říkal "návyk", a tím, čemu říkal "zkoumání". Tento rozdíl je, podobně jako všechna Deweyova rozlišení, záležitostí stupně. Na jedné straně spektra jsou situace, kde je potřeba jenom minimální přepředení – jako když člověk pohne levou rukou, aby vzal vidličku, a když se přesvědčí, že vidlička není tam, ale na druhé straně talíře, pohne rukou pravou. Přepředení, které vyžaduje přijetí nového přesvědčení "Vidlička je na špatné straně", je obvykle natolik minimální, že si nezaslouží jméno "zkoumání". Někdy však, ve zvláštních situacích, způsobí získání tohoto přesvědčení přepředení tak dalekosáhlé, úmyslné a cílevědomé, že už si to jméno zaslouží. Mohlo by například přivést člověka k odhalení, že jeho hostitel není tím, za koho se vydává, ale drzým neznámým podvodníkem – odhalení, které člověka vede k přehodnocení jeho dlouhodobých plánů a nakonec i smyslu jeho života. K témuž dochází v důsledku přijetí přesvědčení, že se v Petriho misce vytvářejí neobvyklé obrazce usazeniny, nebo že se v průhledu dalekohledu objevují neočekávané skvrny. To může vést buď k "reflexním" činnostem, nebo to může způsobovat vědecké převraty. Co z toho to způsobí skutečně, je dáno tím,

jaká ostatní přesvědčení právě tvoří ten mechanismus, který se přepřádá. Jak se člověk pohybuje podél spektra od návyku ke zkoumání – od instinktivního přizpůsobování záměrů rutinní kalkulací k revoluční vědě nebo politice – počet přesvědčení přidávaných k síti nebo z ní odebíraných vzrůstá. V určitém bodě tohoto procesu se stává užitečným hovořit o "rekontextualizaci". Čím jsou změny rozsáhlejší, tím větší použití máme pro výraz "nový kontext". Tímto novým kontextem může být nová vysvětlující teorie, nová srovnávací skupina, nový popisný slovník, nový soukromý nebo politický cíl, poslední kniha, kterou člověk četl, poslední osoba, se kterou mluvil; možnosti jsou nekonečné.

Všechny kontexty se ale dají rozdělit do dvou skupin: (a) nový soubor postojů, které člověk zaujímá k některým z vět, které byly v jeho repertoáru už předtím; a (b) zaujetí postojů ke zcela novým kandidátům na pravdivostní hodnoty, k větám, ke kterým dřív neměl postoje žádné. Tento rozdíl mezi dvěma smysly slova "kontext" zhruba splývá s rozdílem mezi odvozováním a imaginací, a také s rozdílem mezi překladem a učením se jazyku. O odvozování mluvíme, zůstává-li logický prostor fixován, není-li zaváděno nic nového, co by se mohlo stát předmětem přesvědčení. Vzorovými příklady odvozování jsou sčítání sloupce čísel nebo procházení sorites či vývojovým diagramem. Vzorovými příklady imaginace jsou nová, metaforická užití starých slov (např. gravitas), vynalézání neologismů (např. "gen") a propojování textů, které dosud v žádné souvislosti nebyly (např. Hegel a Genet [Derrida], Donne a Laforgue [Eliot], Aristotelés a Pismo [scholastici], Emerson a gnostici [Bloom], Emerson a skeptici [Cavell], kouti zápasy a Northrop Frye [Geertz], Nietzsche a Proust [Nehamas]).¹

Toto rozlišení je ale opět záležitostí stupně, a bude činěno různými lidmi, kterým jde o různé věci. Představme si účetního, který rekontextualizuje čísla podnikového výkazu daně z příjmu, protože si uvědomil, že by měla být jistá odečitatelná položka uvedena v tabulce H, a ne v tabulce M. Toto přesvědčení nakonec povede k tomu, že se účetní dopracuje k odlišnému výslednému řádku. Takový proces obvykle považujeme za chytré přeuspořádání předchozího materiálu, za chytré odvození z předchozích přesvědče-

^{1/} Takové úspěšné propojení je příkladem prudkého nevědomého přepředení: člověk překryje jeden soubor přesvědčení jiným a zjistí, že se navzájem magicky prostoupily a staly se osnovou a útkem nové, živě mnohobarevné tkaniny. Chápu to jako analogické tomu, co se děje ve snech, a tuto analogii chápu jako pointu Davidsonovy poznámky, že "metafora je snovým výtvořem jazyka".

ni o obsahu daňových zákonů. Je v tom ale samozřejmě i stopa imaginace (jak naznačuje výraz "tvořivé účetnictví"). A obdivovatelé Derridy, jako jsem já, považují zase jeho rekontextualizaci západní metafyziky, jeho neologickou redeskripci této metafyziky jako "phallogocentrismu", za vzorový příklad tvořivé imaginace. Ale Derridovi zarputilí kritikové to považují za pouhé přeuspořádání starých témat a hesel – jenom za předvádění starých kousků na starém jevišti, jaké k ničemu nevede.

Hranice mezi "racionalitou" a něčím jiným bývala tradičně vedena tak, aby přibližně splývala s touto hranicí mezi odvozováním a imaginací. Racionální jsme, říká se, pokud se držíme logického prostoru daného na počátku zkoumání a pokud můžeme přesvědčení, která máme na konci zkoumání, podepřít argumenty, které se odvolávají na přesvědčení, která jsme zastávali na začátku. Před příchodem Kuhna, Toulmina, Feyerabenda a Hansona se mělo často za to, že v tomto smyslu paradigmaticky racionálními oblastmi kultury jsou vědy o fyzickém světě. Mělo se za to, že vědci procházejí vývojové diagramy označené jako "logika potvrzování" nebo "logika vysvětlování" a že se pohybují v logickém prostoru, ve kterém jsou všechny možné popisy všeho už po ruce. Nebyli takový logický prostor k máni, nebo nebyl-li zřetelný, nastupovala "pojmová analýza", jejímž úkolem bylo ho zpřístupnit a zviditelnit – přeložit každý nejasný obrat nějakým výrazem jasným, kde "jasný" znamenalo něco jako "přístupný každému racionálnímu zkoumajícímu".

Podle tohoto názoru byly za "iracionalistické" považovány předkuhnovské návrhy, že by k tomu, aby bylo možné dělat historii vědy či antropologii, mohlo být potřeba naučit se nějakému novému jazyku, nebo že by mohlo být potřeba nějaký nový jazyk vytvořit, abychom mohli udělat pokrok ve vědě nebo v politice. V předkuhnovské filosofii vědy bylo racionální zkoumání záležitostí vtělení všeho do jediného, široce dostupného, známého kontextu – přeložení všeho do slovníku daného souborem vět, které by byl každý racionální zkoumající ochoten považovat za kandidáty pravdivostních hodnot. Vědy o člověku byly nuceny se do tohoto kontextu vtěsnat, zatímco uměním bylo dovolováno požadavku "rationality" unikát. Představa byla taková, že být vědecký a být racionální je zhruba totéž. Být vědecký je tedy záležitostí setrvávání v logickém prostoru, který tvoří svou podstatou privilegovaný kontext.²

2/ Toto předkuhnovské pojetí toho, co to znamená být vědecký, je kritizováno Deweyem na konci jeho 'The Influence of Darwin on Philosophy', in *The Middle Works of John De-*

My osvícení postkuhnovští filosofové jsme se už této představy zbavili, nezbavili jsme se ale ještě toho, co budu nazývat "realismem". To je představa, že zkoumání je záležitostí nalezení povahy něčeho, co leží vně sítě přesvědčení a přání. Z tohoto pohledu má zkoumání cíl, který není prostě rovnovážným stavem přepřádacího stroje – stavem, který splývá s uspokojením přání organismu, ve kterém je tento stroj obsažen. Pro nás pragmatisty naproti tomu neexistuje nic takového jako kontext, který by byl privilegovaný svou podstatou. Pro realisty existuje nějaký smysl, ve kterém předmětům zkoumání – tomu, co je vně organismu – přísluší nějaký vlastní kontext, kontext, který je privilegován tím, že patří předmětu, a ne zkoumajícímu. Tento realismus nacházíme jak v "tvrdých", tak v "měkkých" vědách – mezi antropology, kteří nemají rádi etnocentrismus,³ mezi literárními kritiky, kteří nemají rádi dekonstrukci, mezi těmi příznivci Heideggera, kteří nedůvěřují Derridovi,⁴ stejně tak jako mezi těmi, kdo si cení "absolutnosti" přírodovědeckého popisu světa.⁵

wey, Vol. 4, ed. Jo Ann Boydston (Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press, 1977), s. 14: "... přetrvává přesvědčení – i když historie ukazuje, že je to halucinace –, že všechny otázky, které si lidská mysl postavila, jsou otázkami, které mohou být zodpovězeny prostřednictvím alternativ, přinášejících s sebou otázkami samými. Intelektuální pokrok však ve skutečnosti obvykle přichází skrze opuštění otázek i s alternativami, které předpokládají – opuštění plynoucí z toho, že tyto otázky ztrácejí na životnosti i že se mění naše naléhavé zájmy. Neřešíme je; překonáváme je."

3/ Viz Clifford Geertz, 'The Uses of Diversity', *Michigan Quarterly Review* 25 (1986); a moje odpověď 'On Ethnocentrism. A Reply to Clifford Geertz', *Objectivity Relativism and Truth*.

4/ Příkladem jsou Hubert Dreyfus a John Caputo. Viz Dreyfus, 'Holism and Hermeneutics', *Review of Metaphysics* 34 (1980); a Caputo, 'The Thought of Being and the Conversation of Mankind: The Case of Heidegger and Rorty', *Review of Metaphysics* 36 (1983), 661–683. Oba články jsou přetištěny v *Hermeneutics and Praxis*, ed. Robert Hollinger (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1985).

5/ Viz způsob, jakým Charles Taylor trvá na této absolutnosti ve svém článku 'Understanding in the Human Sciences', následujícím bezprostředně za Dreyfusovým 'Holism and Hermeneutics' v tom čísle *Review of Metaphysics*, které je citováno výše v pozn. 4. Tyto dva články jsou následovány mým článkem nazvaným 'A Reply to Dreyfus and Taylor', a debatou mezi Dreyfusem, Taylorem a mnou. Tam mám námitky proti pojmu "absolutnost", který Taylor, podobně jako Bernard Williams, připisuje popisům poskytovaným přírodními vědami. Kritiku pozic zaujímaných Dreyfusem a mnou ve zmíněné debatě je možné nalézt u Marka Okrenta, 'Hermeneutics, Transcendental Philosophy and Social Science', *Inquiry* 27, 23–49.

Naproti tomu pro nás pragmatisty je předmět zkoumání "konstituován" zkoumáním jenom v následujícím smyslu: na otázky "O čem mluvíš?" a "Co to je, o čem chceš něco zjistit?" odpovídáme tak, že vyjmenujeme některá z důležitějších přesvědčení, která zastáváme za současného stavu zkoumání, a řekneme, že mluvíme o čemkoli, o čem jsou tato přesvědčení pravdivá. Modelem je zde známé kontextualistické tvrzení, že neeuclidovským prostorem je cokoli, o čem jsou pravdivé určité axiomy.⁶ My pragmatisté vnímáme otázku "Ale existuje *doopravdy* nějaká taková věc?" jako nejapný způsob vyjádření otázky "Jsou nějaká jiná přesvědčení, která bychom měli zastávat?" Tato poslední otázka může být zodpovězena jedině vypočítáním a doporučením takových jiných přesvědčení. Nepřijímáme tedy žádnou *obecnou* skepsi týkající se jiných myslí či kultur nebo vnějšího světa, zastáváme jenom konkrétní skepsi týkající se toho či onoho přesvědčení nebo souboru přesvědčení – konkrétní návrhy toho, jak přepřádat.⁷

Jedním ze způsobů jak formulovat pragmatistický postoj je říci, že pragmatista uznává vztahy *opodstatnění*, které spojují jednotlivá přesvědčení a přání, a vztahy *příčinnosti*, které spojují tato přesvědčení a přání s jinými prvky vesmíru, ale žádné vztahy *reprezentace*. Přesvědčení nereprezentují nic takového, co by nebylo přesvědčením. Existují jistě vztahy *bytí o*, v zeslabeném smyslu, v jakém jsou riemannovské axiomy o riemannovském prostoru, v jakém mluví Meinong o neexistujících předmětech a v jakém je Shakespearova hra o Hamletovi. Ale chápeme-li *bytí o* v takto umírněném smyslu, neexistuje žádný problém toho, jak může být přesvědčení o něčem neskutečném či nemožném. Protože *bytí o* není záležitostí ukazování ven ze sítě. Termínu *bytí o* užíváme jako způsobu přivedení pozornosti k přesvědčením, která jsou zásadní pro opodstatnění ji-

ných přesvědčení, ne jako způsobu přivedení pozornosti k něčemu, co přesvědčením není.

My pragmatisté musíme protestovat proti dvěma tradičním metodologickým otázkám (anebo musíme tyto otázky reinterpretovat): "Jaký kontext patří k tomuto předmětu?" a "Co to je, co dáváme do kontextu?" Pro nás jsou všechny předměty vždy už kontextualizované.⁸ Všechny už si s sebou nesou své kontexty, právě jako si s sebou nese riemannovský prostor axiomy. Nemůže být tedy řeči o tom, že bychom předmět vyjmuli z jeho starého kontextu a prozkoumali ho tak, jak je, abychom zjistili, jaký nový kontext by pro něj mohl být vhodný. Řeč může být jenom o tom, jaké další oblasti sítě můžeme prohlédnout, abychom našli způsoby odstranění zbytkových napětí v oblasti, kde nás to právě páli. Nelze ani odpovédět na otázku po tom, co to do kontextu dáváme, kromě nudného a triviálního "přesvědčení". Veškerá řeč o tom, že něco děláme s předměty, musí být podle pragmatistického chápání toho, jak pronikáme "do" předmětů, parafrázovatelná jako řeč o přepřádání přesvědčení. Takovým překladem se neztratí nic než úspornost, stejně tak jako se nic neztratí, parafrázujeme-li s Peircem řeč o předmětu řeči o praktických důsledcích, které bude mít ten předmět pro naše chování.

Jakmile opustíme tradiční opozici mezi kontextem a kontextualizovanou věcí, ztrácíme jakoukoli možnost dělit věci na ty, které jsou tím, čím

8/ Srovnej například s tvrzením Anthony Giddense, že "sociologie, na rozdíl od přírodních věd, pojednává o preinterpretovaném světě, kde je tvorba a reprodukce významových rámců samotnou podmínkou toho, co se snaží analyzovat, totiž lidského společenského chování: to je důvod, proč je ve společenských vědách dvojí hermeneutika" (*New Rules of Sociological Method*, s. 158). Tato pasáž je pochvalně citována Habermasem (*Theory of Communicative Action*, Vol. I, s. 110). Habermas ji komentuje tak, že "Giddens hovoří o 'dvojité' hermeneutice, protože ve společenských vědách nepřicházejí problémy interpretativního porozumění do hry až prostřednictvím závislosti popisu dat na teorii a závislosti jazyků teorií na paradigmatu; problém porozumění existuje již pod prahem tvorby teorií, je totiž již v získávání dat, a ne až v jejich teoretickém popisu; protože každodenní zkušenost, která může být transformována do vědeckých operací, je již sama strukturována symbolicky, a je tedy nepřístupná pouhému pozorování".

Mou reakcí na Habermasovu poznámku je, že je to právě "závislost popisu dat na teorii", co způsobuje, že je "pouhé pozorování" pojmem *stejně tak* nepoužitelným v *Natur* jako *Geisteswissenschaften*. Giddensova "dvojí" hermeneutika mi nedává smysl o nic větší než její blízká příbuzná, totiž Quinova "dvojí" neurčitost překladu. Tento poslední pojem byl podrobně kritizován Chomskym, Putnamem i jinými, a mnou v článku 'Indeterminacy of Translation and of Truth', *Synthese* 23 (1972), 443-462.

6/ O důležitosti neeuclidovské geometrie pro antiesencialistický, čím dál hravější, tón filosofie dvacátého století viz můj článek 'From Logic to Language to Play', *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 59 (1986), 747-753.

7/ Kritiku tohoto přístupu k obecnému skepticizmu, který sdílím s Davidsonem, je možné najít v článku Colina McGinna 'Radical Interpretation and Epistemology', in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, ed. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986). McGinn sdílí Nagelův antiwittgensteinovský a antipeirceovský názor, že existují aspekty zkušenosti, které se vymykají jazyku, a vymykají se tedy kontextualizaci. Obecnější, velmi pronikavou diskusi obecného skepticizmu, a zvláště toho přístupu ke skepticizmu, který je společný Nagelovi, Barrymu Stroudovi a McGinnovi, podává Michael Williams, *Unnatural Doubts* (Oxford: Blackwell, 1992).

jsou, nezávisle na kontextu, a ty, které jsou na kontextu závislé – jakoukoli možnost rozdělit svět třeba na pevné předměty a ohebné texty.* Nebo, jinak řečeno, jakoukoli možnost rozdělit svět na interní a externí vztahy, nebo na vlastnosti, které vycházejí z podstaty jejich nositele, a ty, které z ní nevycházejí – a ovšem i na věci, které jsou svou podstatou vztahy, a věci, které jsou svou podstatou nositeli vztahů. Jakmile se totiž díváme na zkoumání jako na přepřádání přesvědčení, a ne jako na objevení podstat předmětů, nemáme nic, co bychom mohli považovat za samostatné, nezávislé entity, kromě jednotlivých přesvědčení – jednotlivých postojů k větám. Ale ty se k tomu už vůbec nehodí. Protože přesvědčení je tím, čím je, jenom díky svému postavení v síti. Jakmile vidíme vztahy “reprezentace” a “bytí o” (které někteří filosofové pokládají za “fixující kontext” přesvědčení) jako to, co vyrůstá z dané kontextualizace těchto přesvědčení, stane se přesvědčení pouhou pozicí v síti. Je schopností sítě reagovat určitým způsobem na určitá přidání nebo ubrání. V tomto smyslu je podobné hodnotě nebo valenci věci – je to jenom dispozice různým způsobem odpovídat na různé stimuly.⁹

Připadá-li vám takové rozpuštění zkoumání do sebepřepřádající sítě domněnek hloupé, uvědomte si, že je přirozeným a přímým důsledkem zobecněného antiesencialismu. Antiesencialismus je, jak poznamenal Sa-

* V originále *hard lumps and squishy texts*. Pozn. překl.

9/ Za analogii mezi doxastickým obsahem a hodnotou vděčím Danielu Dennettovi. Ve své knize *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), s. 208 říká: “Propozice, jako způsoby ‘měření’ sémantické informace co do obsahu, se ukazují být spíše jako dolary než jako čísla. Otázka ‘kolik to stojí v amerických dolarech?’ může být užitečnou otázkou uvádějící věci na společný jmenovatel i přesto, že se často stane, že odpověď zkrusí skutečnost, která nás zajímá; a stejně tak nám může i otázka ‘jakou propozici (ve Standardním Rámcí P) to uchovává/předává/vyjadřuje?’ posloužit jako cenné, do jisté míry systematické, i když často prokrustovské, měřítko. Jenom naivní Američané si tu první otázku pletou s otázkou ‘Kolik to stojí ve skutečných penězích?’, a stejně naivní by bylo považovat nějaký standard propozic, jakkoli dobře zavedený, za bytí jen přiblížení ke způsobu, jakým je sémantická informace skutečně rozčleňována. Žádné skutečné, přirozené, univerzální jednotky ekonomické hodnoty, ani sémantické informace neexistují.”

Představme si otázku “Kolik to stojí ve skutečných penězích?” jako paralelní stejně naivní otázce “K jaké větě skutečného jazyka – Jazyka Rozumu, nebo Jazyka Přírody, nebo Jazyka Pozorování – je tato dispozice k chování postojem?” nebo “K jaké části skutečnosti – skutečnosti jak skutečně je – je tato dispozice k chování zaměřena?” nebo “Do jakého kontextu tato dispozice skutečně patří?”

muel Wheeler,¹⁰ principiálním bodem konvergence mezi analytickou filosofií a filosofií kontinentální. Totéž hnutí myslí, které vedlo Whiteheada a Quina k tomu, že ohrnuli nos nad Aristotelem a relativizovali dělení na substanci a vlastnost, vedlo i Heideggera k výroku, že Západ začal zapomínat Bytí, když Řekové začali rozlišovat mezi “že” a “co” a mezi jevem a skutečností.¹¹ Vede Dennetta i jiné filosofy k odmítnutí toho, co Evans nazval “Russellovým principem” (tedy: “subjekt nemůže o ničem utvořit soud, pokud neví, o jakém předmětu jeho soud je”).¹²

Antiesencialistická filosofka* se těší na den, kdy budou všechny pseudoproblémy vytvořené esencialistickou tradicí – problémy vztahu jevů ke skutečnosti, myslí k tělu, jazyka k faktům – zrušeny. Domnívá se, že se všechny tyto tradiční dualismy zhrouť, jako už tolik domin, jakmile se zhrouť rozlišení mezi esencí a akcidentem. Rozlišování mezi skutečností a jevem vidí jako způsob poukazování na to, že nějaký soubor vztahů, nějaký kontext je svou podstatou privilegovaný. Rozlišení mezi myslí a tělem vidí jako způsob poukazování na to, že lidské bytosti mají nitro, které je mimo dosah jazyka (Nagel, McGinn), nebo k jehož podstatě patří

10/ Viz Samuel Wheeler, ‘The Extension of Deconstruction’, *The Monist* 69 (1986), 3–21 [český překlad ‘Rozšíření dekonstrukce’, *Filosofický časopis* 44 (1996); pozn. překl.], zvláště s. 10: “V jistém smyslu je nejpřekvapivějším vyjádřením myšlenky společně Quinovi a Derridovi to, že veškeré myšlení může být nanejvýš psaním mozku či psaním ducha, a oba tyto druhy zápisu dávají texty, s nimiž jsou přinejmenším z hlediska hermeneutiky stejné problémy jako s ostatními texty.” Když je tato myšlenka, u Davidsona, oddělena od Quinova nepodstatného fyzikalismu, stává se konvergence mezi Derridou a Davidsonem zřejmou. Viz Wheeler, ‘Indeterminacy of French Translation: Derrida and Davidson’, *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, 477–494.

11/ Martin Heidegger, *Nietzsche*, II, s. 14 n. “Co-bytí (*das Was-sein, to ti estin*) a že-bytí (*das Dass-sein, to estin*) se ve své rozdílnosti odkrývají spolu s rozdílností, na které vždy spočívá metafyzika – s rozdílností, která se ustanovuje poprvé a ve své konečnosti (i když schopná transmutace až po bod nepoznatelnosti) v platónském rozlišení mezi pravým bytím (*ontós on*) a ne-bytím (*mé on*).” Na konci s. 15 Heidegger říká: “Co-bytí a že-bytí se spolu s rostoucí nezpochybnitelností ztotožnění Bytí s jsoucností jsoucna (*die wachsende Fraglösigkeit der Seinendheit*) mění v prázdné ‘pojmy reflexe’, a tak získávají ještě větší sílu, úměrně tomu, jak začíná být sama metafyzika brána jako samozřejmost.”

12/ Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (Oxford: Clarendon Press, 1982), s. 89. Viz Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, s. 200, 210.

* O virtuálních reprezentantech jednotlivých filosofických postojů hovoří Rorty střídavě v ženském a mužském rodě. Volba konkrétního rodu nemá žádný hlubší smysl. Pozn. překl.

intencionalita (Searle), která uniká rekontextualizaci. Vidí rozdíl mezi jazykem a faktem jako způsob sdělení toho, že nějaké kousky jazyka mají speciální vztah – vztah přesné reprezentace – k něčemu, co je tím, čím to je, nezávisle na jazyce, nezávisle na jakémkoli popisu.

Esencialistický filosof, ten, kdo se chce držet pojmu “z podstaty vycházející, na kontextu nezávislé vlastnosti”, říká, že ono “to”, které zkoumání uvádí do kontextu, musí být něčím prekontextuálním. Antiesencialistka odporuje a trvá na tom, že jde o kontexty skrz naskrz. Činí to tak, že říká, že zkoumat věci můžeme jenom prostřednictvím popisu, že něco popisovat znamená uvádět to do vztahu k jiným věcem a že “chápat věc samu” není ničím, co by předcházelo kontextualizaci, že je to v nejlepším případě *focus imaginarius*. Je to představa současného chápání všech možných způsobů, jak může být ta věc popsána, všech možných kontextů, do kterých by mohla být uvedena. Je to nemožná představa porovnání všech nekonečně mnoha možných přesvědčení, která by mohla být, při určité možné interpretaci, nahlédnuta jako přesvědčení o této věci.¹³

Esencialista namítá, že popisy se mohou měnit od popisujícího k popisujícímu, zatímco popisovaná věc nikoli. Obviňuje antiesencialistku z toho, že zaměňuje řád bytí s řádem vědění, že je “verifikacionistkou”. Trvá tedy nadále na otázce: co to je, co je uváděno do vztahu s něčím jiným? Na relativizování a kontextualizování, říká, není nic špatného, ale vztahy vyžadují nositele. Dříve nebo později se musíme dozvědět, čím tito nositelé jsou, čím jsou *svou podstatou*. Jakmile se dozvíme *tohle*, budeme muset připustit potřebu tradičního dualismu. Protože pak budeme mít oporu pro to, co je skutečné, a ne jenom zdánlivé, co je tím, co se jazyk snaží přesně reprezentovat, co jsou *svou podstatou* mysl a tělo a jaký je *doopravdy* jejich vztah.

Na takovou otázku po tom, čím jsou nositelé těchto vztahů, jaké věci to jsou, které jsou donekonečna rekontextualizovány, musí antiesencialistka odpovědět, že cokoli *může* být považováno za nositele vztahu *nebo* může být rozpuštěno do množiny vztahů k jiným věcem, podle toho, jak je to právě potřeba. Vždy tu budou nositelé, kteří jsou ve vztazích, ale kteří to jsou, záleží na účelu kontextualizace, kterou právě provádíme. Můžete

13/ Viz Hilary Putnam, *Representation and Reality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), s. 89: “Chtít po lidské bytosti v časově omezené kultuře, aby přehlédla všechny způsoby lidské jazykové existence – včetně těch, které by transcendovaly její vlastní –, znamená chtít nemožný archimédovský bod.”

rozpustit makrostrukturu v mikrostruktuře – hvězdy a stoly v atomech –, ale můžete také nahlížet mikrostrukturální jsoucna jako nástroje předpovídání makrostrukturálního chování. Můžete rozpustit substanci v posloupnosti whiteheadovských událostí, ale můžete také považovat události za vztahy mezi aristotelovskými substancemi. Můžete rozpustit lidi do sítí přesvědčení a přání, ale můžete také rozpustit přesvědčení do postoje, který člověk zaujímá k věti. Můžete rozpustit větu do složeniny slov, ale můžete hned také poznamenat, že slovo má význam jenom v kontextu věty. Antiesencialistka se specializuje právě na vytváření tohoto účinku zrcadlové síně – chce nás přimět přestat se ptát, co je skutečná věc a co je obraz, a smířit se s donekonečna se rozšiřujícím výběrem obrazů, goodmanovských “světů”.

Tato antiesencialistická strategie se tak, zdá se, zbavuje *předmětů* zkoumání – věcí, které jsou ve všech těch zrcadlech odráženy. Na představě, že to jsou všechno od začátku až do konce zrcadla, je ale něco pochybného. Esencialista tedy v tomto stadiu debaty začíná nazývat sám sebe “realistou” a svou oponentku “lingvistickou idealistkou”. Vždyť ona hovoří, říká, jako by nešlo o nic jiného než o přeuspořádávání našich mentálních reprezentací do příjemných nebo užitečných sestav – jako by nebylo nic, co by měly reprezentovat. Antiesencialistka namítá, že její postoj nemá s idealismem nic společného, kromě uznání toho, že zkoumání nespočívá v konfrontaci přesvědčení s předměty, ale v úsilí o koherentní soubor přesvědčení. Je koherentistkou, ale nikoli idealistkou. Protože stejně tak jako kterýkoli realista věří, že existují předměty, které jsou *kauzálně* nezávislé na lidských přesvědčeních a přáních.

Realista namítá, že je antiesencialistka nucena říkat, že jsou předměty, tak jak jsou samy o sobě, nepoznatelné – a že tedy musí být nějakým zvláštním druhem transcendentální idealistky. Antiesencialistka ale odpovídá, že pro výraz “tak jak jsou samy o sobě” nenachází žádné použití a že nevidí použití ani pro rozlišení mezi “jak jsou” a “jak je popisujeme”. Většinu předmětů fakticky popisujeme jako na nás kauzálně nezávislých, a to je *vše*, co je potřeba k uspokojení našich realistických intuic. Není potřeba, abychom také říkali, že naše popisy *reprezentují* předměty. Reprezentace je, podle ní, pátým kolem u vozu. Máme-li vztahy opodstatňování mezi našimi přesvědčeními a přáními a vztahy příčinnosti mezi nimi a zbytkem vesmíru, jsou to všechny vztahy mezi myslí a světem či jazykem a světem, jaké potřebujeme.

V tomto bodě si lze představit, že realista říká: zřekneš-li se pojmu *re-*

prezentování předmětů, pak by ses měla raději vzdát i pojmu rekontextualizování předmětů. Měla bys raději připustit, že vše, co nám tvoje pojetí zkoumání dovoluje dělat, je rekontextualizování tvých přesvědčení a přání. O předmětech nezjistíš vůbec nic – zjistíš jenom to, jak může být tvoje síť přesvědčení a přání přepřádána, aby pojala nová přesvědčení a nová přání. Nikdy se nedostaneš ven ze své vlastní hlavy.

To, co říkám, znamená tento gambit přijmout. Antiesencialistka by měla připustit, že to, čemu říká "rekontextualizace předmětů", by se stejně tak dobře mohlo nazývat "rekontextualizace přesvědčení". Přepřádání sítě přesvědčení je, chcete-li, vše, co dělá – vše, co může kdokoli dělat. Není to však, dodává, tak zlé, jak to realista podává. Za prvé, jedním z jejich podstatnějších přesvědčení, přesvědčením, které by bylo těžko představitelné jako revidované, je to, že v ní spousta předmětů, které neovládá, soustavně vzbuzuje nová a nová překvapivá přesvědčení, která od ní často vyžadují prudká a drastická přepředení. Není o nic nezávislejší na tlaku zvenčí, o nic více v pokušení být "svévolná" než kdokoli jiný. Je osvobozena od otázek "Reprezentuješ přesně?" a "Zachycuješ to, jak je ten předmět doopravdy, svou podstatou?", ne však od otázek jako "Můžeš přesvědčení o tom, že lakmusový papírek zčervená (nebo že existují nestelární zdroje radiace, nebo že tě tvůj milenec podvedl) pojmut mezi svá ostatní přesvědčení?" Za druhé, ve své vlastní hlavě uvězněna není. Přínejhorším je tomu tak, že společenství zkoumajících, do kterého patří, to společenství, které s ní sdílí většinu jejích přesvědčení, je momentálně uvězněno ve svém slovníku. Ale naříkat nad tím by bylo jako naříkat nad faktem, že jsme momentálně uvězněni v naší sluneční soustavě. Lidská konečnost není námitkou proti filosofickému názoru.

Nyní se od této rozsáhlé debaty mezi esencialistou a antiesencialistkou obracím k tématu interpretace. Interpretace se stala předmětem zájmu filosofů především v důsledku pokusu smířit rozpor mezi esencialismem a antiesencialismem. "Interpretace" je totiž tématem vzrušujícím jenom do té míry, do jaké ji můžeme postavit do protikladu k něčemu tvrdšímu, pevnějšímu, méně kontroverznímu – něčemu, jako je "vysvětlení" nebo "přírodověda".

Ti, kdo se chápou pojmu interpretace, obvykle rozdělují kulturu na dvě oblasti – v jedné z nich jde o interpretace a rekontextualizace od začátku až do konce, zatímco ve druhé ne. Říkají-li se nám, že bychom měli brát nějakou činnost jako *interpretační*, říká se tím obvykle to, že bychom neměli očekávat, možná oproti našim předpokladům, že tato činnost povede

k nějakým rozhodujícím argumentům nebo ke konsensu mezi odborníky. Neměli bychom očekávat, že bude mít přirozené východisko, ani že bude mít metodu. Snad bychom neměli ani očekávat, že poskytne "objektivní pravdu". Měli bychom být připraveni smířit se s tím, že budeme rekontextualizovat to, co je po ruce, a pak stavět jednotlivé rekontextualizace jednu proti druhé. Ale radit nám, abychom se smířili s touto mlhavostí, je zajímavé jenom do té míry, do jaké máme důvod se domnívat, že se jiným lidem, v jiných oblastech kultury, daří být mlhavými méně.

Předpokládejme, že jsme skrzskrz antiesencialisty. Pak budeme říkat, že *veškeré* zkoumání je interpretací, že *veškeré* myšlení spočívá v rekontextualizaci, že jsme nikdy nedělali nic jiného, a že nikdy nic jiného dělat ani nebudeme. Nepřipustíme, že to, o čem existuje objektivní pravda, může být kladeno do užitečného protikladu k tomu, o čem taková pravda neexistuje. Nepřipustíme, že by existovala *jakákoli* oblast kultury, ve které by měl esencialista opodstatnění. Jestliže tedy budeme termín "interpretace" vůbec používat, budeme ho muset rozšířit tak, aby pokryl vše to, co dělají makléři, geologové, pojišťovací agenti i tesaři. Pojem, který je roztažen do takové tenkosti, zbaven kontrastivní i polemické síly, však ztrácí kouzlo. Kdybychom byli všichni bývali od kolébky vychovávaní jako antiesencialisté, "interpretace" by nikdy nebyla vepsána na prapory filosofického hnutí. Dilthey, Gadamer a Charles Taylor by si museli najít jiná témata.

Návrh, že by člověk mohl být skrzskrz antiesencialistou, je návrhem, že by mohl přestat vidět zajímavý, diltheyovský, rozdíl mezi postupy fyzika a sociologa – nebo, přesněji řečeno, že by mohl najít kontext, ve kterém by se tento rozdíl ukázal jako irelevantní, a že by mohl shledat výhodným v tomto kontextu setrvat. To je návrh, který Taylor jednou satiricky charakterizoval tak, že Mary Hesse a já sdílíme "zábavnou představu", že "se skalní přívrženci Diltheye se svými rameny otlačenými léta trvajícím zapřením proti drtivému tlaku pozitivistických přírodních věd najednou propadnou po hlavě dopředu, jak se všechny rozpory vzdají vládě univerzální hermeneutiky".¹⁴ Něco jako tuto představu opravdu stále sdílím, není to ale zrovna fantazie vlády univerzální hermeneutiky. Je to spíše fantazie, že by samotná idea hermeneutiky zmizela způsobem, jakým staré obecné ideje mizí, když ztratí polemickou a kontrastivní sílu – když začnou být použitelné univerzálně. Moje fantazie je fantazií kultury

14/ Charles Taylor, 'Understanding in Human Science', *Review of Metaphysics* 34 (1980), s. 26.

tak hluboce antiesencialistické, že mezi sociology a fyziky dělá rozdíl jenom sociologický, ne metodologický nebo filosofický.

Abych svou fantazii vyjádřil podrobně, užiji strategií navržených mým oblíbeným současným antiesencialistou, Donaldem Davidsonem. Davidson dělá, jak se mi zdá, v rámci slovníku analytické filosofie (tedy zhruba slovníku který nahradil "myšlenky" "větami" a "ideje" "slovy") totéž, co činil Dewey v rámci slovníku dřívějšího. Oba věnovali většinu svého času boření řeckého dualismu, o kterém se, podobně jako Heidegger, domnívali, že byl do filosofické problematiky vtělen v důsledku esencialismu. Davidsonovi se obzvláště dobře daří boření rozdílu, který nechal jeho učitel, Quine, nešťastně nedotčený: rozdíl mezi těmi oblastmi kultury, ve kterých existují "skutečná fakta" (zhruba řečeno věd o fyzickém světě), a těmi, kde taková fakta neexistují.

Začnu od davidsonovského tématu, o kterém Taylor pochybuje – od radikální interpretace, procesu, o kterém se Quine a Davidson domnívají, že se jím antropolog učí dosud neprostudovanému domorodému jazyku. Taylor říká, že Davidsonův článek *Radical Interpretation* je pochybený ze stejného důvodu jako Quinovy historky o tom, kdy vydává domorodec zvuk "gavagai". "Tak jako všechny naturalistické teorie," říká Taylor, jsou ty Quinovy a Davidsonovy "postaveny jako teorie vypracované pozorovatelem o něčem, co pozoruje, ale čeho se neúčastní."¹⁵ Připouští, že jejich teorie mohou fungovat pro "oblast zboží střední velikosti,* obyčejných hmotných předmětů, které nás obklopují". Říká ale, že "když dojde na naše pocity, tužby, cíle, na naše společenské vztahy a praktiky, už to nejde. Důvodem je, že tyto jsou už částečně konstituovány jazykem, a chcete-li jim porozumět, musíte tomuto jazyku rozumět."¹⁶

Myslím, že správná davidsonovská odpověď by měla znít následovně: to zboží střední velikosti není "konstituováno jazykem" o nic méně, nebo o nic více, než ony pocity a cíle. Říci, že jsou některé věci "konstituovány jazykem", je totiž jenom určitý způsob vyjádření toho, že dvě skupiny nemluví o týchž věcech, mluví-li o nich příliš odlišně – jsou-li v nich těmito věcmi vzbuzována hluboce odlišná přesvědčení a přání. Nejde o to, že by některé věci konstituoval nejazyk a jiné jazyk. Jde spíše o to, že je-li v určitých situacích chování domorodců totožné s naším, představujeme

15/ Charles Taylor, 'Theories of Meaning', in *Philosophical Papers I*, s. 255.

* V originále *middle-size dry goods*. Pozn. překl.

16/ *Ibid.*, s. 275.

si nás i je jako poznávající holá fakta o tom, jak věci jsou – o běžných nekontroverzních předmětech všedního života. Jestliže se ale tyto způsoby chování hluboce liší, říkáme, že máme různé *Weltanschauungen*, nebo kultury, nebo teorie, nebo že "různě tvarujeme svět". Méně filosofických problémů by ale vyvolávalo, kdybychom prostě říkali, že liší-li se tyto způsoby, komunikace se stává obtížnější a překlad méně užitečný. Překlad se může stát dokonce natolik opisným, že si ušetříme čas, když se prostě neznámému jazyku naučíme.

Může to být osvětleno pomocí příkladů. Davidson se domnívá, že byste neměli překládat "gavagai" jako "králík", ani "Unheimlichkeit" jako "bezdomoví", nejste-li ochotni říci, že většina z toho, co ve vašem překladu říká domorodci o králících, i toho, co ve vašem překladu říkají Němci o bezdomoví, je pravda. Měli byste být také připraveni říci, že většina jejich přání týkajících se těchto předmětů je rozumná. Krátce řečeno, neměli byste tyto překlady dělat, nemáte-li pocit, že se domorodci ke gavagaiům chovají docela tak, jak se my chováme ke králíkům, a že se Němci chovají k Unheimlichkeit stejně jako my k bezdomoví.

K tomu, že budete muset revidovat váš předběžný překlad slova "Unheimlichkeit", dojdete tehdy, když si uvědomíte, že by Němci museli být blázní, kdyby říkali *tohle o bezdomoví* a kdyby *takto* reagovali na jeho hrozbu. K revizi svého překladu slova "gavagai" můžete dojít tehdy, když poznáte zásadní roli, jakou hrají gavagaiové v duchovním životě kmene, a když si uvědomíte přítomnost kořene "gav" v různých slovech, která jste provizorně přeložili jako specificky teologické termíny. Může se ukázat, že se Taylor bude muset dívat na gavagaie, i když ne na králíky, jako na "konstituované jazykem".

Může se naopak ukázat, že domorodé slovo "boing", i když je to jméno pocitu, se dá snadno a elegantně překládat jako "nostalgie", a dokonce že všechny známé jazyky mají nějaké slovo, které lze stejně snadno takto přeložit. Pokušení říkat, že je nostalgie konstituována jazykem, by se pak stalo tak slabým jako pokušení říkat, že je jím konstituována bolest zubů. To naznačuje, že zajímavá dělicí čára nevede mezi lidským a nelidským, ani mezi hmotnými předměty a pocity, ale mezi způsoby chování, které vy a domorodci sdílíte, a těmi, které nesdílíte. Kdyby všichni lidé litovali pomíjivosti toho a jenom toho druhu věcí, jejichž pomíjivosti litujeme my, je pravděpodobné, že by mělo celé lidstvo stručný a jednoznačný výraz, který by se mohl do češtiny překládat jako "nostalgie". Na "boing" se tedy můžeme klidně dívat prostě jako na nálepku něčeho tak banálně

interkulturního, jako je bolení zubů. Berou-li ale domorodci gavage jako střed struktury svého vesmíru, pak je rozumné, aby neměli žádný stručný a jednoznačný výraz, který bychom mohli přeložit jako "králik". Za těchto okolností dospějeme k závěru, že králíci jsou méně banálně interkulturní, než jsme si mysleli. Ukáže se, že jsme původně dělali chybu stejného druhu, jaké se dopouštěli někteří domorodci, když zavazadla prvních křesťanských misionářů, kteří se objevili u jejich břehů, přerovnávali tak, aby se jim lépe nesla. Tito domorodci se domnívali, že předměty sestávající z krátkých dřevěných tyčí připevněných napříč v jedné třetině dlouhých dřevěných tyčí – jakési zboží střední velikosti, pro jaké zrovna měli stručný termín ve svém vlastním jazyce – jsou předměty banálně interkulturními.

To, co jsem tvrdil před chvílí – že nemluvíme o tomtéž předmětu, říkáme-li o něm příliš rozdílné věci –, je jednak zásadní pro Davidsonův pohled a jednak je to dobrou ilustrací toho, jak antiesencialismus funguje. Toto tvrzení opět znamená implicitní popření Russellova principu. Vzpomeňte si, že ten princip říká, že *nemůžeme učinit soud o předmětu, aniž bychom věděli, o jakém předmětu tento soud činíme.*

Tento princip spočívá na dvou myšlenkách: (a) na myšlence, že mýlit se můžete jenom o tom, o čem se v podstatné míře nemýlíte, a (b) na myšlence, že se můžete nemýlit jenom v tom, *čím nějaká věc je*, a mýlit se ve všem ostatním, co se této věci týká. Davidson se domnívá, že myšlenka (a) je dobrá, a myšlenka (b) je špatná. Pro něj neexistuje nic takového jako "vědění, čím něco je", má-li to být odlišné od vědění, že je to v určitých vztazích k určitým jiným věcem.¹⁷ Jeho antiesencialismus tady znamená tvrzení, že věci nemůžeme rozkládat na to, čím jsou, a to, které vlastnosti mají, ani (v rozporu s přesvědčením Russella a C. I. Lewise) dělit vědění na vědění *čeho* a vědění *že*. Říkáme-li, že mýlit se můžeme jenom o tom, o čem se z podstatné části nemýlíme, neříkáme tím to, že chybně popsat mohou jenom to, co jsem předtím identifikoval. Říkáme tím to, že chybně popsat můžeme jenom něco, co můžeme *také* popsat dost dobře. Přijmete-li russellovské rozlišení mezi identifikováním a popisováním, budete mít tendenci představovat si svět tak, jako by byl myslí předkládán rozdělovaný do předmětů, a tato rozdělení byla zjištělná nějakými prostředky, které předcházejí procesu utváření přesvědčení a které

17/ Právě o tohle jde zřejmě Wittgensteinovi, když říká, že je v jazyce potřeba spousta uspořádání, abychom dali smysl ostenzivní definici.

jsou na tomto procesu nezávislé. Nebo si tohle můžete myslet alespoň o světě banálně interkulturního zboží střední velikosti. Začnete-li ale číst historii vědy nebo etnografii, začnete možná pochybovat o tom, že tento princip platí i o těch divných věcech, o kterých se píše v těchto knihách. Pak můžete dospět k tomu, že budete říkat, že Aristotelés hovořil o něčem, co neexistovalo – o něčem, co lze nejprve identifikovat jenom jako "to, co Aristotelés nazýval *kinesis*" – a že o něčem jiném, co neexistuje, hovoří Polynésané ("něco, čemu říkají *mana*").

Tentýž esencialistický instinkt, který vás vedl k přijetí Russellova principu, vás ale může vést k přijetí principu Parmenidova: nelze hovořit o tom, co neexistuje. Je-li tomu tak, budete hledat nějaký zvláštní druh existence, který by mohlo mít to, co nemá existovat: subsistenci, nebo pojmovou existenci, nebo reprezentacionální existenci, nebo mentální existenci. Nebo snad "jazykovou existenci" – takovou existenci, jakou mají věci "konstituované jazykem". Uspokojen tímto pojmem, stanete se přívržencem Diltheye a rozdělíte svět na ne-jazykově-konstituovanou oblast přírodních věd a jazykově-konstituovanou oblast věd o člověku.¹⁸

Avšak i my antiesencialisté, kteří nevěříme ani Russellovi, ani Parmenidovi a kdo nerozlišujeme mezi předměty nacházenými před procesem utváření přesvědčení a předměty vytvářenými během tohoto procesu, můžeme kulturu stále dělit způsobem, který je blízký Taylorovu diltheyovskému rozdělení. Můžeme dělit předměty na ty, které v nás ta přesvědčení, která se jich týkají, vzbuzují v podstatě přímými kauzálními prostředky, a na ty ostatní. V případě předmětů onoho druhého typu jsou relevantní kauzální spoje buď velmi nepřímé, nebo vůbec neexistují. Většina zboží střední velikosti patří mezi předměty prvního typu. Jsou to předměty, jejichž jména se brzy objeví v průběhu kauzálního vysvětlování toho, jak jste přišli k určitým přesvědčením a přáním – totiž k těm, která vyjadřujete větami obsahujícími právě tato jména. Například pátrání po příčinách, které nás všechny vedly k získání přesvědčení a přání týkajících se Gorbačova, nás rychle povede zpět ke Gorbačovovi samotnému. Naproti

18/ Tytéž parmenidovské úvahy vás mohou ve filosofii přírodních věd přimět k tomu, stát se van Frassenovským instrumentalistou – nechat člověka "konstituovat" a "přijímat" atomy, ale "nacházet" a "věřit ve" stoly. Nebo vás mohou vést k tomu, že budete postulovat tolik světů *tout court*, kolik je *pojmových* světů, a říkat tedy spolu s Kuhnem, že Aristotelés a Galileo žili v různých světech. Jak van Frassenův, tak Kuhnův návrh rozebírám v článku 'Is Natural Science a Natural Kind?'. *Objectivity, Relativism and Truth*.

tomu vysvětlení, jak došlo k tomu, že máme určitá přesvědčení a přání týkající se štěstí, cudnosti a Boží vůle, nás zpět k těmto předmětům nepovedou. (Nebo nás k nim povedou, ale jenom na základě teorií nemateriální kauzality, jako je Platónova nebo Augustinova.) Totéž platí o přesvědčeních a přáních týkajících se neutrin, čísla π , kulatého čtverce, *many* a *kinesis*. Kauzální vysvětlení toho, jak jsme získali přesvědčení a přání, která vyjadřujeme větami obsahujícími jména *takových* věcí, obvykle *nebudou* hovořit o těchto věcech samotných.

My antiesencialisté se nedomníváme, že tohle ukazuje, že by mělo číslo π nebo ctnost cudnosti jiný druh ontologického statutu, než je ten, který mají Gorbačov a králíci. Jakmile se zbavíme představy, že cílem zkoumání je reprezentovat předměty, a nahradíme ho názorem, že zkoumání směřuje ke koherentnímu uspořádání přesvědčení a přání, stává se parmenidovská otázka, jak můžeme přesně reprezentovat to, co neexistuje, irelevantní a stranou jde i představa, že pravda může být jediné o tom, co je *skutečné*. Jediný pojem "předmětu", který tedy potřebujeme, je pojem "intencionálního předmětu". Intencionálním předmětem je to, k čemu odkazuje slovo nebo popis. K čemu odkazuje, zjistíte tak, že k tomuto slovu nebo popisu připojíte jazykový význam. To zase uděláte tak, že buďto přeložíte jazyk, ve kterém se toto slovo nebo tento popis vyskytují, anebo, je-li to nutné, tak že se tomuto jazyku naučíte. Otázka, je-li tento jazyk pro vaše účely užitečný, je z hlediska předmětnosti irelevantní stejně tak jako otázka, má-li předmět nějaké kauzální účinky.

Antiesencialisté se na předměty dívají jako na to, o čem je užitečné mluvit, abychom se vyrovnali se stimulačními, kterým jsou vystavena naše těla. Všechny předměty, včetně Quinových "stimulací", jsou tím, co Quine nazývá "posity". Jste-li ochotni vzdát se představy, že můžete najít něco, co *není* positem, a smířit se s tím, že tvoření positů je předcházeno už jenom stimulačními, a nikoli poznáním (tedy ne třeba "nereflektovaným poznáním", "perceptuálním poznáním" či "poznáním vlastní zkušenosti"), pak se můžete vyhnout představě, že jsou některé předměty konstituovány jazykem, a jiné ne. Rozdíl mezi banálně interkulturálními předměty a předměty kontroverzními se stane rozdílem mezi předměty, o kterých musíte mluvit, když chcete pojednat o běžných stimulačních vyskytujících se u vašich blízkých, a předměty, kterých je třeba, má-li se pojednávat o nových stimulačních vyskytujících se u nových známých (například aristotelovců, Polynésanů, avantgardních básníků a malířů, lidí, kteří uvádějí texty do nových imaginativních souvislostí atd.).

Co jsem dosud navrhoval, se týkalo toho, jak zachytit něco z Taylorových rozlišení, aniž bychom o čemkoli mluvili jako o "konstituovaném jazykem". Jak je to s jeho rozlišením mezi pozorováním domorodé kultury a účastněním se jí? Konkrétněji, jak je to s jeho tvrzením, že Davidsonovo pojetí radikální interpretace, založené na pravdivostních podmínkách, nebude fungovat, protože "nemůžeme přiměřeně chápat, čím některé z těchto pravdivostních podmínek jsou, aniž bychom trochu chápali jazyk"¹⁹ – to znamená, aniž bychom byli předtím účastníci užívání tohoto jazyka? To je výzva, ke které se Davidson staví čelem. Klade sám sobě otázku "Může být teorie pravdy verifikována na základě evidence, která byla k dispozici dříve, než interpretace začala?"²⁰ a odpovídá na ni následujícím způsobem: Ano, jestliže (a) můžeme identifikovat nějaké chování domorodců jako braní věty za pravdivou, a jestliže (b) použijeme Princip vstřícnosti.* Druhá podmínka znamená říci, že se náš způsob života se způsobem života domorodců již překrývá do tak velké míry, že už jsme automaticky, zadarmo, pozorovatelé-účastníci, *ne pouze* účastníci. Davidson se domnívá, že toto překrývání vede k redukci interkulturálního případu na případ intrakulturální – to znamená, že se s nejtajuplnějšími aspekty chování domorodců (jazykového i jiného) učíme zacházet stejným způsobem, jakým se to učíme u tajuplných aspektů chování atypických příslušníků naší vlastní kultury. K takovým příslušníkům patří kvantová fyzici, metafyzici, náboženští fanatici, psychotici, Oscar Wilde, paní Malapropová a tak dále – všichni ti lidé, kteří vyjadřují paradoxní přesvědčení a přání pomocí (převážně) známých slov našeho rodného jazyka.²¹

Můžeme si představit, že se Davidson Tayloru ptá: připouštíte-li, že se můžeme naučit řeč kvantové mechaniky nebo že se můžeme naučit rozumět paní Malapropové na základě toho, že se naše jazykové chování a jazykové chování Plancka nebo Malapropové tak podstatně překrývá (plus trochy zvědavosti a imaginace), proč se domníváte, že jsou věci o cokoli

19/ Ch. Taylor, 'Theories of Meaning', s. 275.

20/ Donald Davidson, 'Radical Interpretation', in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 133.

* V originále *Principle of Charity*. Pozn. překl.

21/ O analogiích mezi malapropismy a metaforami viz D. Davidson, 'What Metaphors Mean', v jeho *Inquiries into Truth and Interpretation*; D. Davidson, 'A Nice Derangement of Epitaphs', v LePorově sborníku citovaném výše; a můj článek 'Unfamiliar Noises' v druhé části *Objectivity, Relativism and Truth*.

těžší nebo jakkoli jiné například v případě, o kterém přemýšlíte vy, tedy v případě barbara ve starověkých Aténách?²² V případě Plancka zjistíme, o co mu jde, tak, že mu klademe otázky a nasloucháme jeho odpovědím, včetně otázek o tom, co myslí daným výrazem. Spokojení s tím, jak mu rozumíme, jsme, jakmile shledáme, že se s ním hádáme o kvanta jako s bratrem. V případě Malapropové, stejně tak jako v případě někoho s těžkým cizím přízvukem, se dohadujeme, co asi tak říká, prověřujeme naše dohady tak, že odpovídáme na to, co by podle nás bývala měla říci, a tak si postupně osvojujeme schopnost rozumět jí bez toho, abychom si při tom uvědomovali nějaký zmatek nebo nějaké vyvozování. Nedělali Peršané zřejmě totéž, když se snažili srovnat s Aténany? Platí-li tohle za "účastnění se", a ne jenom za "pozorování", pak je pojem "pouhého pozorovatele" prázdný. Quine a Davidson si nikdy nepředstavovali, že by mohl radikální překladatel svou práci dělat bez stimulování responsivního chování domorodců lépe, než by mohla třeba mořská biologka dělat tu svou, aniž by stimulovala své mlže. Oba ale mohou popírat, že by se on potřeboval do těch svých vcílovat více než ona do jejich.

Zdá se mi, že Taylor chápe Davidsona jako jakéhosi atomistu, někoho, kdo nejenom, jak říká, "vidí význam úplně v termínech reprezentace,"²³

22/ Bezprostředně za pasáží o pravdivostních podmínkách, kterou jsem citoval výše, Taylor píše: "jako pozorovatelé z nějaké totálně despoticke kultury, kteří se objevili v klasičeských Aténách, stále slyšíme to slovo 'rovný' a s ním spjaté 'podobný' (*isos, homoiós*). Umíme tato slova aplikovat na tyče, kameny a snad i na domy a lodí; protože existuje dostatečně přesný překlad do našeho vlastního jazyka (perštiny). A známe i jeden způsob, jak je aplikovat na lidské bytosti, známe například fyzickou podobnost nebo rovnost výšky. Je ale jeden zvláštní způsob, kterým tato slova užívají Helénové, a ten nás mate ..."

Taylor pokračuje: "Naším problémem teď není jenom to, abychom pochopili, že jde o užití metaforické. Dá se očekávat, že nám taková věc nebude neznámá ... Co nám ale dosud nedošlo, je pozitivní hodnota tohoto způsobu života. Nechápeme ideál lidí svobodných občanů. ... Nevíme, jinými slovy, vznešenost takového druhu života. ... Abychom tedy porozuměli, co tato slova reprezentují, abychom je pochopili v jejich reprezentující funkci, musíme jim rozumět v jejich artikulačně-konstitutivní funkci. Musíme vidět, jak mohou dodat určité artikulaci horizont zájmů" (s. 275-277; moje tečky někdy znamenají vypuštění odstavce nebo i větší části textu).

23/ Ch. Taylor, 'Theories of Meaning', s. 279. Viz také s. 255: "Dívat se na teorii jako na teorii pozorovatele je jiným způsobem připuštění primátu reprezentace; protože z tohoto hlediska by teorie také měla být reprezentací nezávislé skutečnosti." Davidsonovy pozdější práce učinily jeho anti-representacionalismus zřetelnějším, než tomu bylo v člancích, které rozebírá Taylor.

ale kdo předpokládá, že člověk může reprezentovat malý kousek skutečnosti, aniž by současně reprezentoval spousty skutečnosti. To ale pomíjí holismus, který Taylor a Davidson sdílejí, a fakt, že oba dva mají stejné malé použití pro Russellův princip. Davidson je přesvědčen, že jedno přesvědčení můžete mít jen tehdy, máte-li jich spoustu, a že jeden kousek chování můžete interpretovat, jenom můžete-li jich interpretovat spousty.²⁴ Stejně tak není pravda, že by Davidson viděl význam v termínech reprezentace, znamenali to, jak říká Taylor, že "přičítá tomu, co je řečeno, to, co je, takovým způsobem, že to spolu s vhodnými hypotézami o lidských přáních a úmyslech dává vhodná připsání postojů k propozicím mluvčím".²⁵ Nepřičítá tomu, co je řečeno, to, co je. Spíše uvádí do vztahu to, co je, s tím, co je řečeno (např. že Kurt obvykle říká "Es regnet", jenom když prší, "Ich bin ein Esel", jenom když vypadá zkroušeně atd.), a používá těchto vztahů jako evidence pro hypotézy o pravdivostních podmínkách. To není o nic více proces přiřazování či reprezentování, než je jím fyzikovo užití makrostrukturálních vztahů pro účely in-spirování nebo potvrzení hypotéz o mikrostruktuře.

Co já tvrdím, je to, že *holismus snímá prokletí z naturalismu* a že člověk může být tak naturalistický jako Davidson, pokud si dává pozor, aby byl tak holistický jako Taylor. Být naturalistou je tedy v tomto smyslu být takovým antiesencialistou, který, tak jako Dewey, nevidí žádné zlomy v hierarchii komplexnějších a komplexnějších zvládání nových stimulací - v hierarchii, která má dole améby přizpůsobující se změně teploty vody, uprostřed tancující včely a šachisty dávající mat a na vrcholu lidi podnětující vědecké, umělecké a politické revoluce.

Co se ztrácí na takovéto quasi-skinnerovské úrovni abstrakce - na úrovni, na níž vidíme veškeré zkoumání jako záležitost vyrovnávání se s inkoherencemi, které jsou mezi přesvědčeními vytvářeny novými stimulacemi? Co se ztrácí, je vše to, co nám dovoluje vést filosoficky zajímavou dělicí čáru mezi vysvětlením a porozuměním, nebo mezi vysvětle-

24/ Pěkné vyjádření tohoto holismu je možné najít v závěrečném odstavci Davidsonova článku 'Reality without Reference' z jeho knihy *Inquiries into Truth and Interpretation*. Odmitá tam (s. 145) to, co nazývá "stavebnicovými teoriemi", kvůli "snaze dodat každé větě bohatý obsah přímo na základě ne-sémantické evidence" a končí výrokem: "Reference však odpadá. Nehraje žádnou zásadní roli ve vysvětlování vztahu mezi jazykem a světem." Stejně tak odpadá, tvrdil později Davidson, "reprezentace".

25/ Ch. Taylor, 'Theories of Meaning', s. 253.

ním a interpretací. To je ovšem právě to, co my antiesencialisté *chceme* ztratit.

Co doufáme získat? Jakkoli je to divné, není to nic jiného než to, co chce Taylor získat s využitím diltheyovského dualismu: hradbu proti redukcionismu, proti představě, že lidské bytosti nejsou "nic než" něco podlidského. Všimněte si totiž, že jedním důsledkem toho, když se vzdáme chápání pravdy jako přesnosti reprezentace nebo jako korespondence s tím, jak věci samy od sebe jsou, je, že my pragmatisté nemůžeme dělit kulturu na části, které tuto úlohu plní dobře, a na ty, které ne. Jsme tedy hlouzí k skinnerovským útokům na pojmy jako "svoboda" a "důstojnost", jsme hlouzí k výzvě "scientismu". Skinnerovská, ale holistická, naturalizace teorie zkoumání s sebou přináší nemožnost brát vážně skinnerovský redukcionismus. Díváme-li se na zkoumání jako na rekontextualizaci, nemůžeme brát vážně chápání některých kontextů jako svou podstatou privilegovaných, jako protikladu k tomu, když je chápeme jenom jako užitečné pro nějaký určitý účel.

Zbavíme-li se myšlenky "různých metod příslušných povaze různých předmětů" (např. jiné pro jazykově konstituované předměty a jiné pro ty, které jazykově konstituované nejsou), obracíme pozornost od "požadavků předmětu" k požadavkům cíle, kterému má určité zkoumání sloužit. Účelem je přeladit filosofickou debatu z metodologicko-ontologické vlny na vlnu eticko-politickou. Protože nyní se debatuje o tom, jaké cíle stojí za to, aby byly dosahovány, které jsou důležitější než jiné, a ne o tom, k jakým cílům nás zavazuje podstata lidství nebo skutečnosti. Pro antiesencialistu spolu všechny možné cíle soutěží za stejných podmínek, protože žádné z nich nejsou "zásadněji lidské" než jiné.

Lze trvat na tom, že "touha znát pravdu", chápána jako touha rekontextualizovat, a ne jako (podle Aristotela) touha znát esenci, patří k podstatě člověka. Ale to je jako říkat, že k podstatě člověka patří užívat vratiprst. Nemáme na vybranou než tento prst používat, a nemáme na vybranou než užívat naši schopnost rekontextualizovat. Ať se děje cokoli, budeme dělat obojí. Z eticko-politického úhlu pohledu se ale dá říci, že to, co je charakteristické ne pro celou lidskou rasu, ale jenom pro její nejvyvinutější, nejosfistikovanější část - sečtělá, tolerantní, vzdělaná příslušníky svobodné společnosti -, je touha vysnit si tolik nových kontextů, kolik je jen možné. Je to touha být ve svém přízpůsobování se tak mnohostranní, jak to jen jde, jenom tak pro radost. Tato touha se ukazuje spíše v umění a literatuře než v přírodních vědách a to mě svádí vidět

naši kulturu jako čím dál tím více poetizovanou a říkat, že se čím dál více posouváme od scientismu, který vadí Taylorovi, k něčemu lepšímu.²⁶ Jako správný antiesencialista ale nemám žádné *hluboké* premisy, o které bych se mohl opřít a vyvodit z nich, že je to tak skutečně lepší - ani dokázat naši vlastní nadřazenost nad minulostí, nebo nad současným ne-Západem. Vše, co mohu udělat, je rekontextualizovat různá hnutí ve filosofii i jinde, abych je předvedl jako stupně v příběhu poetizace a pokroku.²⁷

26/ Taylorův článek 'The Diversity of Goods' (obsažený v jeho *Philosophical Papers*, Vol. 2) chápu jako skvělý příspěvek k této poetizaci. V Taylorových spisech je však napětí - napětí, které považuji za nešťastně aristotelovské a protikladné k žádoucímu, dominantnímu napětí hegelovskému -, které ho vede k potřebě teorie "já" jako *více než* sebe-přepřádacího mechanismu. Vede ho to k tomu, že chce něco jako metafyzickou, stejně tak jako demokratickou, svobodu.

27/ Toto pojetí "poetizace kultury" jsem se pokusil podrobněji vyjádřit v 3. kapitole své knihy *Contingency, Irony and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).