

rentním rysem obsahů lidské (a možná trochu i zvířecí) mysli (a něčeho jiného). Pokud přijmeme Searlovu terminologii, můžeme říci, že ‚pravá‘ sémantika je k mání jediné uvnitř lidské mysli a cokoli, co vykazuje sémantické vlastnosti vně této mysli (například slova nějakého jazyka), je může vykazovat jediné proto, že to bylo propojeno s mentálními obsahy, které tím na to svou sémantiku delegují.

Všimněme si ovšem, nakolik takový názor připomíná ony psychologické koncepce významu, vůči kterým se Frege a jeho následovníci cítili potřebu vymezit. Připomeňme, proč to vymezování: Frege byl přesvědčen, že pravdivost je objektivní záležitostí, kterou nemůžeme nechat propadnout závislosti na vůli jednotlivých subjektů; a význam nemůže být subjektivní proto, že pak by právě musela být subjektivní i pravdivost. A Wittgenstein byl přesvědčen, že sémantika jazyka musí být podepřena pravidly, která nemohou existovat a být udržována jinak než v rámci společenské, intersubjektívni koordinace. Podle tohoto názoru nemůže význam zcela mimo kontext lidského společenství vůbec existovat.

Z tohoto hlediska jde tedy fodorovsko-searlovská koncepce vlastně proti duchu analytické filosofie a obratu k jazyku. Searle má se svými názory na intencionalitu *de facto* mnohem blíže k Husserlovi než k Fregovi. Avšak zatímco pro Husserla je intencionalita klíčovým slovem otevírajícím prostor pro rozsáhlé analýzy toho, jak idealizovaný („transcendentální“) subjekt v rámci své mysli uchopuje to, co se mu jeví jako jeho svět, pro Searla je spíše jenom žolíkem, který se snaží přebíjet veškeré otázky o tom, odkud se bere sémantika, vědomí atd.

Postanalytická filosofie

Na troskách logického atomismu

V předchozích dvou kapitolách jsme viděli, že jak někteří sémantikové, tak někteří filosofové mysli vedou analytickou filosofii směrem, který značně otupuje její kritický odstup od čehokoli, co zavání spekulativní metafyzikou. Analytická filosofie se v blízkosti hranic s logikou, kognitivní vědou ap. soustředí spíše na to, aby držela krok s těmito vědními obory, a příliš se nezaobírá skrupulemi vůči těm způsobům filosofování či těm filosofickým koncepcím, proti kterým se vymezovali její otcové-zakladatelé. V rámci současné analytické filosofie však existuje i opačný pohyb, který se naopak od klasické analytické filosofie vzdaluje proto, že se se spekulativní metafyzikou nedokázala vypořádat důsledně.

Viděli jsme, že Quine zpochybnil některé z pilířů toho názoru na vztah jazyka a světa, který byl společný Russellovi, Carnapovi i ranému Wittgensteinovi, a který si tak právem mohl činit nárok na status jakési ortodoxie klasické analytické filosofie. Shledal totiž, že reprezentativní pojetí jazyka, které stojí v základech teorií těchto filosofů, není stále ještě ničím jiným než svého druhu metafyzickou spekulací, protože má ve skutečnosti pramálo společného s tím, jak jazyk skutečně funguje. Jeho holismus bourá představu, že by každý výrok našeho jazyka odrážel, vyjadřoval či zachycoval nějaký svůj kousek mimojazykové skutečnosti nezávisle na všech ostatních výrocích.

Přijímáme-li tedy stále to, že pravdivé výroky vyjadřují fakty, pak se zdá, že musíme připustit, že tyto fakty tu nemohou být – jako takové – dříve, než je tu jazyk, a nezávisle na něm; a to se zdá být podezřele blízké *idealistickému* názoru, který hlásali mnozí z těch, proti nimž analytičtí filosofové povstali (viz začátek kapitoly o Russellovi). Současně to, zdá se, vede k *relativismu*: je-li svět světem faktů

a jsou-li fakty závislé na jazyce, pak mluví různých jazyků, jak se zdá, musejí žít v různých světech.

Viděli jsme, že Quine sám přitom není ochoten se k takovýmto důsledkům hlásit: nedomnívá se, že by byl větší relativista či idealista než třeba Russell či logičtí empiristé, a také vědu rozhodně neuznává o nic méně než oni. A viděli jsme, že svou „ontologickou relativitu“, nad kterou někteří jeho odpůrci bědují jako nad otevřením dveří zhojbnému a vědu podvracejícího relativismu, vidí jako tezi si ce překvapivou a převratnou, avšak v žádném případě nějak podřívající či ohrožující onen druh realismu, který je předpokládán moderní přírodovědou.

Někteří filosofové to však vidí jinak: mají pocit, že Quine si prostě jenom neuvědomuje některé skutečné důsledky svých převratných tezí. Že jeho pragmatismem ovlivněný pohled na jazyk není pouhým vylepšením klasické analytické filosofie, ale vede k jejímu zcela zásadnímu přehodnocení. Tak vzniká to, čemu už je lépe říkat *postanalytická filosofie*: filosofie, která se snaží navázat na to dobré, co přinesla analytická filosofie (na její střízlivou racionalitu, na její důraz na argumentování a odůvodňování i na její snahu pečlivě ověřovat rozumnost všech těch otázek, na které se má odpovídat) a přitom neváhá opustit to z analytické tradice, co se dnes už zdá přežitě či nesprávné (reprezentační teorii jazyka, přemrštěný scientismus, apriorní despekt k jiným způsobům filosofického myšlení).

Již jsme však také viděli, že analytická filosofie se začala už od doby, kdy se po druhé světové válce její těžiště přeneslo z Evropy do USA, postupně proměňovat. V USA totiž padlo sémě carnapovského logického empirismu do nové půdy, prosycené různými původními vlivy, mezi nimiž dominoval vliv pragmatismu (Charles S. Peirce, John Dewey, William James).⁸⁸ Díla amerických analytických a postanalytických filosofů tak často nejsou přímým pokračováním klasické russellovsko-carnapovské tradice, ale spíše produktem jejího zkřížení s pragmatismem.

Názorně je to vidět v souvislosti s pojmem *významu*. Zatímco pro klasickou analytickou filosofii je význam nějakým druhem (mentální nebo reálné) entity pojmenovávané příslušným výrazem, pro americké pragmatisty je spíše něčím jako charakteristikou určitého

88/ Shrnutí jejich myšlenek může český čtenář najít ve slovenské monografii A. Rišky *Americká filozofia* (1996).

typu lidského chování. Určitým způsobem úspěšné chování (například nějaký akt, který někomu úspěšně naznačí budoucí chování toho, kdo jej vykonal) je chováním, které *má význam* – a *význam* jako takový je jenom naším pokusem takovou významnost uchopit jako objekt. Význam je tedy něčím jako, jak to formuloval Ayer (1978), „*zpěněžitelnou hodnotou*“ [*cash value*] slova. Z této perspektivy pak už není vůbec překvapující, když Quine prohlašuje, že „neexistují žádné významy ani podobnosti a různosti významů mimo to, co je implicitní v lidských dispozicích ke zjevnému chování“, a když konstatuje, že význam nemusí být nic určitého v tom smyslu, v jakém by musel být určitý, kdyby byly výrazy „nálepkami“ připevněnými na jinak na nich nezávislých věcech.

Výsledkem těchto vlivů je *naturalismus*, který Quine (1969, [49]) charakterizuje přesvědčením, že „poznání, mysl a význam jsou součástí téhož světa, se kterým mají co do činění, a že mají být studovány ve stejném empirickém duchu, jakým jsou prodchnuty přírodní vědy“. Viděli jsme, že Quine se rozloučil s představou, že filosof disponuje nějakými specifickými metodami, kterými by dokázal studovat „poznání, mysl a význam“ způsobem, který by filosofii nějak nadřazoval či předřazoval normálnímu lidskému poznávání, jaké nachází nejpropracovanější výraz ve vědě; a další filosofové ho v tom následovali. To pak znamenalo zásadní odmítnutí snění o čemkoli takovém, co bylo v klasické podobě apriorní, a v moderní podobě lingvistickou analýzou, která by nám odhalila konečné předpoklady našeho poznání či která by nám dovolila vybudovat nějaký nezpochybnitelný fundament, na němž by teprve mohlo vyrůst poznání vědecké. Důvodem tohoto odmítnutí je pro Quina i jeho následovníky stručně řečeno to, že každé zjišťování předpokladů našeho poznávání či každé zkoumání významu je nutně již samo o sobě poznáváním.⁸⁹ To neznámá, že takové předpoklady nemůžeme zkoumat – o tom, jak člověk poznává svět, toho dokážeme říci spoustu. Nebude to však poznání nějaké vyšší či fundamentálnější úrovně, než je to, jaké nám

89/ Karl-Otto Apel (1976, 12) říká: „Člověk se nemůže naučit plavat, aniž by šel do vody, tj. člověk se nemůže zabývat kritikou poznání, aniž by při tom už sám poznával.“ Apel to ovšem formuluje nikoli jako charakteristiku postoje Quina či jeho následovníků, ale jako charakteristiku Hegelova odmítavého postoje ke Kantovi. Nabízející se paralelu mezi stanoviskem některých postanalytických filosofů a stanoviskem Hegelovým (která se neomezuje na tento aspekt) tu ovšem rozvíjet nebudeme (částečně se jí zabývá Brandom, 2002b).

může poskytnout věda. Filosofie je tedy z tohoto pohledu prostě *součástí* lidského úsilí o poznání lidského světa – nikoli jeho *předstupněm* či jeho *fundamentem*.

Od Quina k relativismu

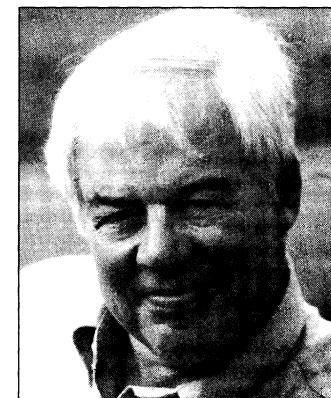
Nejradikálnějším ‚revizionistou‘ mezi Quinovými následovníky je bezpochyby Richard Rorty. Ten se snaží ukázat, že Quinův proklamativní scientistický realismus není ve skutečnosti slučitelný s holistickým jádrem jeho učení. Konstatuje-li Quine například, že fyzikalistická ontologie je zjevně přiměřená veškeré skutečnosti, je nasnadě otázka, o co toto své tvrzení opírá – když se vzdal představy, že by přiměřenost jazyka fyziky mohla být poměřována tím, jaké druhy věcí ‚skutečně‘, nezávisle na tomto jazyce existují. (Z pragmatistického hlediska by, zdá se, odpovědí mělo být, že fyzika se doposud ukazovala být nejužitečnější z našich teorií – odtud je však těžké přejít k absolutizujícímu zobecnění týkajícímu se *přiměřenosti veškeré skutečnosti*.) Jestliže se tedy mnozí filosofové domnívají, že ‚přiměřenost‘ fyziky spočívá v tom, že fyzika nachází a konstatuje to, co *skutečně existuje*, Rorty namítá: „Jeden slovník – slovník fyziky částic – může fungovat pro *každou* část vesmíru, zatímco hovořit o mitochondriích, amaurózách, ministrech či intencích je potřeba jen tu a tam. Avšak rozdíl mezi univerzálním a specifickým není rozdílem mezi faktickým a ‚prázdným‘, a už vůbec ne rozdílem mezi skutečným a zdánlivým či teoretickým a praktickým či přírodou a konvencí.“ (1980, 207).

Rorty tak konstatuje, že filosof nemůže na jedné straně tvrdit, že existence je relativní vzhledem k teorii, a na druhé straně jedním dechem říkat, že nějaká teorie (v tomto případě fyzika) je nejlepší proto, že správně postihuje to, co skutečně existuje. Jediné kritérium, které zbývá, je ono pragmatické: jedna teorie je lepší než jiná proto, že se ukazuje lépe (to jest: pro nás užitečněji) fungovat. A z podstaty tohoto smyslu slova „lepší“ plyne, že žádnou teorii nelze vidět jako „jednu provždy nejlepší“.

Rorty se tedy domnívá, že Quinova kritika klasické analytické filosofie nevede k pouhé revizi, ale k zásadnímu převratu. Zatímco klasičtí analytičtí filosofové se domnívali, že poznávající subjekt pouze pasivně zobrazuje již ‚hotovou‘ realitu, a to pomocí jazyka, který je jí více či méně přiměřený (a tak umožňuje více či méně přiměřené zachy-

Postanalytičtí filosofové

Termín postanalytická filosofie se asi poprvé se objevil v titulu sborníku J. Rajchmanna a C. Westa: *Post-Analytic Philosophy* (New York, Columbia University Press) z roku 1985, která obsahuje články filosofů Hilary Putnama a dalších. V jejím úvodu John Rajchmann konstatuje: „V Americe sílí názor, že základní programy [analytické] filosofie byly podkopány právě její vlastní technickou prací, a není teď jasné, jak by měla pokračovat. Byla zpochybněna samotná myšlenka logické analýzy. Možná neexistuje nic takového jako logika vědy, nic ‚filosofického‘, co by se dalo studovat. ... Negativním výsledkem bylo to, že se do velkých technických podrobností ukázalo, že problém, jak jsou slova připevněna na světě, nepřipouští řešení, a že racionalita ve vědě nebo v etice není věcí toho, zda člověk disponuje nějakými formálními metodami hodnocení a vynášení verdiktů.“ Jak tedy může analytická filosofie, která sama sebe vidí jako filosofii racionality, pokračovat, když racionalita je, jak se teď zdá, něco filosoficky neuchopitelného?



Symbolem tohoto pohybu v rámci analytické filosofie – pohybu od hledání filosofické pravdy ke konfrontaci různých hledisek a do jisté míry i od ‚logiky k literatuře‘ – se stal Richard Rorty (na fotografii). Studoval na univerzitách v Chicagu a v Yale. Do povědomí širší filosofické veřejnosti vstoupil zejména výběrem klasických textů *Obrat k jazyku* (*The Linguistic Turn*), který uspořádal a ke kterému napsal pozoruhodnou předmluvu. Později začal být vnímán zejména jako prorok relativismu, který je v rozporu se scientistickými ideály klasické analytické filosofie, a jako proponent extravagantních, ‚obrazoboreckých‘ názorů. Ve své knize *Filosofie a zrcadlo přírody* (*Philosophy and the Mirror of Nature*) předložil spektakulární, avšak nikoli povrchní kritiku východisek nejenom celé analytické tradice, ale v podstatě veškeré západní filosofie. Ve svých následujících textech se nejprve začal poněkud nekriticky klonit ke kontinentální filosofické tradici, později však i k ní získal patřičný kritický odstup. Jakým *enfant terrible* analytické filosofie Rorty je, je vidět z toho, jak jeho

názory v žertu charakterizoval Daniel Dennett: „Vezměte cokoli, co Rorty říká o názorech kohokoli, a vynásobte to faktorem 0,742; tak dostanete, co skutečně říká.“

Pohyb vyvolaný Rortym i jinými dalšími filosofy vedl některé americké myslitele k totálnímu odmítnutí analytické filosofie a k proklamativnímu nadřazení imaginace usuzování, literatury vědě a plurality a relativity hledisek jednoznačné pravdě. Více než o filosofy se ovšem charakteristicky jednalo a jedná o literární vědce či o lidi z pomězi filosofie a literární vědy. Tito myslitelé se nadšeně přihlásili ke kontinentální filosofii, a to nejčastěji k její současné, poststrukturalistické variantě. Mezi mainstreamem amerických filosofů pak sice sílí přesvědčení, že reprezentationalistické vidění jazyka a přehnaný scientismus, jaký charakterizoval klasickou analytickou filosofii, není udržitelný, že to však přesto neznamená, že by se na klasickou analytickou filosofii nedalo v ničem navázat. (K tomuto názoru se ostatně později přiklonil i Rorty.)

Pokračovatelé Quina a Wilfrida Sellarse, filosofové jako Donald Davidson, Robert Brandom, Hilary Putnam, John McDowell a další tak dospívají k filosofii, která se snaží navazovat na klasickou analytickou filosofii v tom, co za to stojí, a opouštět to, co se přežilo. K nim je třeba připočítat celou řadu evropských (post)analytických filosofů navazujících zejména na odkaz pozdního Wittgensteina.

Z velké řady knih tohoto druhu vybíráme:

- Brandom, R., *Making It Explicit*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1994.
- Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 2002.
- Davidson, D., *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1984.
- Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press 2001.
- Dummett, M., *Frege, Philosophy of Language*. London, Duckworth 1973.
- Dummett, M., *Frege, Philosophy of Mathematics*. London, Duckworth 1991.
- Dummett, M., *The Logical Basis of Metaphysics*. London, Duckworth 1991.
- Goodman, N., *Of Mind and Other Matters*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1984.
- Goodman, N., *Ways of Worldmaking*. Hassoocks, Harvester Press 1978.

- McDowell, J., *Mind and World*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1994.
- Putnam, H., *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press 1981.
- Putnam, H., *Representation and Reality*. Cambridge (Mass.), MIT Press 1988.
- Putnam, H., *Words and Life*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1994.
- Rajchmann, J., West, C. (eds.), *Post-Analytic Philosophy*. New York, Columbia University Press 1985.
- Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press 1989.
- Rorty, R., *Objectivity, Relativism and Truth*. (Philosophical Papers, Vol. 1). Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- Rorty, R., *Essays on Heidegger and Others*. (Philosophical Papers, Vol. 2). Cambridge, Cambridge University Press 1991.
- Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press 1980.
- Rorty, R., *Truth and Progress*. (Philosophical Papers, Vol. 3). Cambridge, Cambridge University Press 1998.
- Sellars, W., *Science, Perception and Reality*. Atascadero, Ridgeview 1991.
- Sellars, W., „The myth of the given: three lectures on empiricism and the philosophy of mind“. In: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, 1; eds. H. Feigl, M. Scriven). Minneapolis, University of Minnesota Press 1956.
- Schneider, H. J., *Phantasie und Kalkül*. Frankfurt am Main, Suhrkamp 1999.
- Stekeler-Weithofer, P., *Grundprobleme der Logik*. Berlin, de Gruyter 1986.
- Stekeler-Weithofer, P., *Hegel's Analytische Philosophie*. Paderborn, Schöningh 1995.
- Wheeler, S. C., III., *Deconstruction as Analytic Philosophy*. Stanford, Stanford University Press 2000.

Postanalytická filosofická literatura je relativně dobře zmapována českými a slovenskými překlady. Pokud jde o Rortyho práce, existuje slovenský (i když ne příliš zdařilý) překlad *Philosophy and the Mirror of Nature (Filozofia a zrkadlo prírody)*. Bratislava, Kalligram 2000) a český překlad *Contingency, Irony and Solidarity (Nahodilost, iro-*

nie, solidarita. Praha, PedF UK 1996). Slovenský překlad výboru Davidsonových článků vyšel pod názvem *Čin, mysl', jazyk*. Bratislava, Archa 1997; česky vyšel překlad třetího svazku Davidsonových sebraných esejů *Subjective, Intersubjective, Objective (Subjektivní, intersubjektivní, objektivní)*. Praha, Filosofia 2004). Česky vyšel i překlad vlivné knihy Thomase Kuhna o filosofii vědy *The Structure of Scientific Revolutions (Struktura vědeckých revolucí)*. Praha, Oikúmené 1997), která mnohé postanalytické filosofy podstatně ovlivnila; a také Goodmanovy knihy *Ways of Worldmaking (Cesty světa-tvorby)*. Bratislava, Archa 1997). Články postanalytických filosofů (Quine, Sellars, Davidson, Goodman, Rorty a Putnam) v českém překladu obsahují i knihy *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Praha, Filosofia 1998 a *Co po metafyzice* (Putnam a Rorty). Bratislava, Archa 1997. Český překlad pozoruhodného Rortyho úvodu ke sborníku *Linguistic Turn* vyšel česky v *Aluzi*, 2002, č. 1 a 2.

Něco více o postanalytické filosofie se může čtenář dozvědět z mého úvodu k výše citované knize *Obrat k jazyku: druhé kolo* a také z druhé kapitoly mé knihy *Význam a struktura*. Praha, Oikúmené 1999.

cení), Rorty je přesvědčen, že hovořit o přiměřenosti jazyka realitě nedává vůbec žádný smysl – některé jazyky se sice mohou ukázat být prakticky užitečnější než jiné, i tak však máme k dispozici veliký výběr různých jazyků a pojmových schémat, které vedou k různým, často na sebe těžko redukovatelným způsobům vidění a chápání světa.

Na Quinovu adresu Rorty říká (1980, 171–172): „Quine má poté, co se snažil ukázat, že neexistuje dělicí čára mezi vědou a filosofii, sklon předpokládat, že tak ukázal, že filosofii může nahradit věda. Není však jasné, jakou úlohu má věda podle něj plnit. A není ani jasné, proč by ten uprázdněný prostor měla zabrat právě přírodověda, a ne politika, umění nebo náboženství. Quinovo pojedí vědy je stále podivně instrumentalistické. Je založené na rozlišení mezi ‚stimuly‘ a ‚posity‘, které se zdá vytvářet prostor pro staré rozlišení mezi intuícemi a pojmy. Quine však obě tato rozlišení transcenduje tím, že připouští, že stimulace smyslových orgánů jsou stejnými ‚posity‘ jako cokoli jiného. Je to jako by Quine, poté, co se zbavil rozlišení mezi pojmovým a empirickým, analytickým a syntetickým i mezi jazykem a faktem, se stále nebyl schopen zbavit rozlišení mezi daným a postulovaným. ... Jako by analytická filosofie nemohla být psána bez alespoň jednoho z velkých kantovských rozlišení a jako by ani Quine, ani Sellars nebyli ochotni přetnout ono poslední pouto, které je váže k Russellovi, Carnapovi a ‚logice jako esenci filosofie‘.“

Nejzásadnější bod toho zvratu, který se podle něj v analytické filosofii odehrál v souvislosti s Quinem (a také Wilfridem Sellarsem, o němž budeme hovořit později), tak Rorty vidí v tom, že je odmítnuta představa jazyka jako nástroje kopírování či reprezentování světa, a teorií, které v tomto jazyce formulujeme, jako obrázků či modelů skutečnosti (tedy představa, kterou tak názorně vykreslil Wittgenstein ve svém *Traktátu* a která byla tak či onak přítomna na pozadí v podstatě celé postfregovské klasické analytické filosofie. „Jsou-li učení Sellarse a Quina pročištěna,“ říká (1980, 182), „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.“ Rorty je však přesvědčen, že Quine i Sellars se z nepochopitelných důvodů zuby nehty drží myšlenky, kterou on považuje za absurdní, totiž „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“. (1980, 361)

Pro Rortyho postoj je tedy charakteristické zejména odmítnutí této koncepce jazyka, kterou jsme nazvali reprezentacionalistickou a která

do velké míry ovládla klasickou analytickou filosofii, tedy odmítnutí představy, že výrazy našeho jazyka jsou smysluplné proto, že zastupují věci, ze kterých se skládá svět. V knize *Kontingence, ironie a solidarita* z roku 1989 Rorty konstatuje, že s odmítnutím reprezentacionalismu padá i jakýkoli důvod chápat analytickou filosofii jako vyhraněný filosofický směr. Odhlédneme-li od různých slovníků a různých způsobů vyjadřování daných tradicí, neříká Quine podle Rortyho v podstatě nic jiného než třeba Hans-Georg Gadamer či Jacques Derrida či Umberto Eco. Zbavíme-li se představy, že je význam výrazu věcí, která je na tomto výrazu nezávislá a která je s ním jenom nějak náhodně, ať už ‚kauzálně‘ nebo ‚konvenčně‘, spojená, zbavujeme se i představy, že teorie jazyka je záležitostí přírodovědeckého zkoumání vztahů dvou různých typů věcí (totiž slov a neязыkových věcí), a musíme se smířit s tím, že je záležitostí interpretace. Rorty zdůrazňuje, že z tohoto hlediska jsou na tom stejně všechny jazykové hry – texty filosofů jako přírodovědců, a jako Nietzsche.

Rortyho postoj ústí do pluralismu, podle kterého se každý z nás opírá o nějaký svůj slovník, ze kterého vychází jeho způsob chápání a vykládání světa: „Všechny lidské bytosti,“ říká, „si s sebou nesou soubor slov, která používají, aby odůvodnily svoje činy, svoje přesvědčení a svoje životy. To jsou slova, kterými vyjadřujeme ocenění svých přátel a odpor ke svým nepřátelům, svoje dlouhodobé plány, svoje nejhlubší pochybnosti o sobě samých i svoje nejvyšší naděje. Jsou to slova, ve kterých vyprávíme, někdy prospektivně a někdy retrospektivně, příběhy svých životů. Budu těmto slovům říkat ‚koncový slovník‘ [final vocabulary] člověka.“ (1989, 73) Porovnávat tyto různé slovníky z hlediska správnosti nedává žádný smysl: „Pro nás ironiky nemůže být kritikou koncového slovníku nic než zase jiný koncový slovník; na redeskripci není jiná odpověď než re-re-deskripcie. Protože za slovníky není nic, co by posloužilo jako kritérium volby mezi nimi, spočívá kritika v prohlížení obrázku a tamtoho obrázku, a ne ve srovnávání obou obrázků s originálem.“ (1989, 80)

Rortyovský antirepresentacionalismus se může zdát ústít přímo do relativismu, ne-li do nějaké formy jazykového idealismu, podle kterého je svět produktem našeho jazyka. To však Rorty (jakkoli některými svými vyjádřeními s relativismem zjevně koketuje) odmítá. Jeho stanovisko totiž, jak říká, „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.“ (1991a, 101) Ani relativismus nepovažuje za udržitelný. Ve skutečnosti, říká, musíme postavení, ze kterého poznáváme svět, charakterizovat jako *etnocentrismus*: nemůžeme než poměřovat svět, ostatní lidi a ostatní společenství měřítky našeho vlastního společenství: „Relativismus nemá pravdu v ničem, etnocentrismus jí má v tomto: svá přesvědčení (ve fyzice, etice či jakékoli jiné oblasti) nemůžeme odůvodnit každému, ale jedině těm, jejichž přesvědčení se s těmi našimi do nějaké potřebné míry překrývají.“ (*Tamtéž*, 30)

V tomto směru jde dále než Rorty někdejší Quinův spolupracovník Nelson Goodman. Ten se postupně začíná otevřeně hlásit k relativismu, který ve svých pracích propaguje řadou živých metafor. „Jakýkoli svět,“ říká například (1984, 28), „docela tak jako hudební představení, je vytvářen a tvarován verzí konstruovanou v symbolickém systému.“ Způsob našeho uchopení skutečnosti je podstatnou měrou ovlivněn našimi zájmy a potřebami – tedy tím, čemu přikládáme větší a čemu menší důležitost: „Formy a zákony našich světů v nich neleží hotové a jen čekající na objevení, ale jsou kladeny verzemi světa, které utváříme – v jednotlivých vědách, umění, vnímání i každodenním jednání. To, jak se pohybuje zem, je-li svět složen z částic nebo vln jevů, jsou věci dané ne pasivním pozorováním, ale trpělivým sprádaním. Přírodní druhy nejsou dány už hotové, oddělené nepřekročitelnými mezerami nebo nevyhnutelným diktátem přírody, ale závisí na tom, jakou relativní váhu přikládáme určitým rysem z hlediska daných vědeckých cílů.“ (*Tamtéž*, 21)

Zdá se tedy, že Quine pomohl utrhnout lavinu, která se zdá hrozit pohřbit vše, co analytičtí filosofové považovali za své podstatné výsledky. Je tomu skutečně tak? Je nepochybné, že Quine – stejně tak jako Sellars a další pragmatismem ovlivnění američtí filosofové – některými z pilířů klasické analytické filosofie citelně otrásl; a že v podstatě uzavřeli možnost pokračovat v analytické filosofii zcela v duchu jejich klasiků. Mnozí filosofové však nesouhlasí s tím, že by tohle znamenalo uzavření krátké historie tohoto filosofického směru – domnívají se, že analytická filosofie po Quinovi již sice nikdy nebude taková, jako před ním (a nebude také v tak militantním protikladu ke zbytku filosofie), přesto si však uchová některé podstatné rysy klasické analytické filosofie: důraz na jasnou a explicitní argumentaci, respektování a využívání výsledků přírodních věd, matematiky a logiky, koncentrace na analýzu jazyka a vyjasňování pojmů.

Davidsonův naturalismus

To, že Quinovy myšlenky je možné rozvíjet, a v některých případech dokonce radikalizovat bez toho, aby to směřovalo k relativismu, ukazují práce Quinova žáka a podle mnohých i nejhlubšího analytického filosofa přelomu dvacátého a jednadvacátého století, Donalda Davidsona. I on se domnívá, že Quinův postoj vede ve svých důsledcích k nutnosti mnohem zásadnějšího přehodnocení názorů na jazyk, naše poznání, naši mysl atd., než jaké připouští sám Quine; a i on považuje, podobně jako Rorty, za nejzásadnější moment obrat od reprezentacionalismu. Na rozdíl od Rortyho však nemá pocit, že odmítnutím reprezentacionalismu směřujeme k pluralismu, či dokonce k relativismu; domnívá se naopak, že toto odmítnutí vede ke stanovisku, že kterého přestává být relativismus vůbec formulovatelný.

Vraťme se na okamžik ke Quinovu myšlenkovému experimentu s radikálním překladem. Quine pojednává o tom, jak pozorujeme, kdy domorodci se kterou větou souhlasí (a mají ji tedy za pravdivou), a kdy nikoli; a z toho vyvozujeme, co která věta znamená. Davidson k tomu poznamenává, že Quine poněkud pomíjí fakt, že kromě významů vět vstupuje do hry ještě jeden faktor, totiž přesvědčení těch, kdo ty věty vyslovují. Domorodec má totiž nějakou větu za pravdivou ne proto, že nastávají námi pozorované okolnosti, ale proto, že *je přesvědčen*, že nastávají určité okolnosti. A fakticky nastávající okolnosti se vždy nemusejí krýt s okolnostmi, o nichž se domorodec domnívá, že nastávají. (I přesto, že kolem běží kočka, může se domorodec – mylně – domnívat, že kolem běží králík.) Domorodcovo souhlasení a nesouhlasení s jednotlivými větami je tedy výsledkem *dvou* faktorů, přesvědčení a významu, z nichž ani k jednomu nemáme přístup nezávislý na tom druhém. (Davidson je ovšem přesvědčen, že to není jenom otázka přístupu: že významy, ale ani přesvědčení neexistují nezávisle na procesu interpretace. V tomto smyslu je tedy jak význam, tak přesvědčení *teoretickým, interpretačním konstruktem*).⁹⁰

Z toho plyne několik podstatných důsledků. Jedním z nich je to, že tvrdí-li domorodec něco, co nám připadá divné, můžeme to v principu připsat kterémukoli z uvedených faktorů: možná má divné přesvědčení, a možná jenom ještě dobře nerozumíme jeho slovům. Pokud je tím významem, který je ve hře, význam některých ze slov,

90/ Viz Peregrin (1999, § 5.7).

o kterých se domníváme, že se týká toho nejobecnějšího rámce domorodcovy kategorizace a chápání světa (slova jako „předmět“, „čas“, „bytost“, ...), máme tedy volbu, zda to připsat rozdílnosti pojmových rámců či opět jenom rozdílu v přesvědčeních: „Rozhodneme-li se překládat nějakou cizí větu odmítanou jejími mluvčími jako větu, na které my a naše společnost lpíme, budeme mít tendenci to nazývat rozdílem v rámcích; rozhodneme-li se zachytit toto pozorování jinak, může být přirozenější mluvit o rozdílu v názorech. Mají-li ale jiný jiný názor, nemůže nás žádný obecný princip nebo odkaz k pozorování přesvědčit o tom, že ten rozdíl spočívá v našich přesvědčeních, a ne v našich pojmech.“ (1984, 197)

Quine svou ‚ontologickou relativitu‘ vidí jako záležitost toho, že skutečnost můžeme popsat různými pojmovými systémy, což může vést k představě skutečnosti jako jakéhosi beztvarého těsta, které my různými svými formičkami a vykrajovátky (pojmy a pojmovými systémy vtělenými v různých jazycích) tvarujeme do podoby výsledného pečiva (skutečného světa).⁹¹ Připustíme-li pak, že jazyky nemusejí být jeden do druhého přeložitelné, jsou i příslušná pojmová schémata ‚nesouměřitelná‘ (ten kdo používá jedno z nich, nikdy nemůže skutečně porozumět tomu, kdo používá to druhé) – a mluvčí různých jazyků pak žijí doslova v různých, někdy zcela nesouměřitelných světech. V takovém případě tedy máme skutečný goodmanovský relativismus, který ovšem dobře zapadl i do obrázku, který vykreslili někteří antropologové (Whorf, 1956) či metodologové vědy (Kuhn, 1962). Jde o obrázek, podle kterého existují lidská společenství, jejichž jazyky si jsou skutečně natolik vzdáleny, že jsou jeden do druhého nepřeložitelné (ať už jde o vzdálenost mezi různými, paralelně existujícími společenstvími, jako je to v případě Whorfa mezi námi a indiány kmene Hopi, či mezi různými historickými etapami vývoje téhož společenství, jako je to v případě Kuhnových vědců dvou různých epoch).

Z Davidsonových výše uvedených úvah ovšem plyne, že tato představa je prostě neudržitelná; Davidson sám o ní hovoří jako o dalším, třetím „dogmatu empirismu“. Viděli jsme, že pro různost pojmových schémat neexistují žádná objektivní kritéria; a hovořit o schématu, které by bylo zcela ‚nesouměřitelné‘ s tím naším, neboli o jazyku, který by do toho našeho nebyl vůbec přeložitelný, už podle

91/ Tohle přirovnání je v literatuře známo jako tzv. „cookie-cutter metaphor“.

Davidsona nemůže dávat vůbec žádný smysl. Pokud něco není přeložitelné (alespoň v hrubých obrysech) do našeho jazyka, říká Davidson, nemáme žádný důvod tomu říkat ‚jazyk‘; a pokud je něco zcela nesouměřitelné s naším pojmovým schématem, nebyl by důvod to ‚pojmovým schématem‘ vůbec nazývat. Představa jazyka nepřeložitelného do toho našeho (samozřejmě z principiálních důvodů, nikoli z důvodů nějaké naší omezenosti) je pro něj tedy něco podobného jako představa ptáka, který by neměl křídla, ale ploutve a nežil ve vzduchu, ale ve vodě.

Toto vede Davidsona k přesvědčení, že relativismus je ve své podstatě nekoherentní. To ovšem není nic převratného: filosofové si již dávno všimli toho, že říkáme-li například „Každá pravda je relativní“, pak mám-li mít pravdu, musí být moje tvrzení aplikovatelné i na sebe sama, a jeho pravdivost je tedy nevyhnutelně jenom relativní – je pravdivé *pro mne*, ale nemusí být pravdivé pro ostatní, a tím jsou i jeho důsledky fatálně relativizovány. Davidson z toho však vyvozuje, že Quine proti své vůli podvrátil i empirismus, který se snažil pouze očistit od „dogmat“, jakými ho podle něj zatížili Carnap a spol.

Davidson je přesvědčen, že zbavíme-li se reprezentacionalistického pohledu na jazyk, nejenom tím zablokujeme relativismus, ale vezmeme půdu pod nohama i sporům o tom, zda jazykem reprezentujeme již dopředu existující věci, nebo zda tyto věci jejich jazykovou reprezentací nějak ‚dotváříme‘. Takovýto spor totiž může vzniknout jediné díky tomu, že vidíme slova jako štitky, které nám zprostředkovávají chápání jimi popisovaných exponátů, či jako prizmata, skrze která vidíme věci – to jest vidíme jazyk jako ono schéma, které dává tvar nějakému neutrálnímu obsahu. Avšak jestliže slovo ve skutečnosti *není* reprezentací věci, pak ani nedává smysl se přít o to, zda tady ta věc existovala předtím, než bylo toto slovo vytvořeno, či zda byla nějak spoluutvořena právě tímto slovem. Davidson říká: „Obsah a schéma ... jdou ruku v ruce; a můžeme je tedy nechat spolu zmizet. Jakmile tento krok učiníme, nezůstanou žádné objekty, vzhledem ke kterým by se dal formulovat problém reprezentace. Přesvědčení jsou pravdivá či nepravdivá, avšak nic nerepresentují. Je dobré zbavit se reprezentací a s nimi korespondenční teorie pravdy, protože je to představa reprezentací, co vyvolává myšlenky na relativismus.“ (2001, 46)

Tím Davidson samozřejmě nechce říci, že jazyk nijak nesouvisí se světem. Tvrdí, že vše, co se o souvislosti jazyka se světem dá říci, se dá popsat jako kauzální (to jest jazykem fyziky zachytitelná) interakce mezi uživateli jazyka a jejich prostředím. Není pochyb, že slovo

„pes“ má co dělat s psy – že vzniklo v důsledku toho, že byly smysly našich předků nějak kauzálně stimulovány psy. Zavádějící je podle Davidsona jenom představa, že vedle těchto kauzálních vztahů *a nezávisle na nich* existuje ještě nějaký ‚sémantický‘, nekauzální vztah mezi slovem „pes“ a psy (či nějakou ‚psovitostí‘); či že jazyk je něco *skrze co vidíme* svět, a co tedy může náš svět nějakým způsobem ‚tvarovat‘.

Davidson si podobně jako Quine uvědomuje nevyhnutelnost *naturalismu*: přesvědčení, že člověk je nutně vždy *in medio rerum*, že se nemůže povznést nějak ‚nad‘ svůj svět a zkoumat, zda tady ten svět skutečně je či zda má skutečně ten tvar, který má. Proto nedává Davidsonovi dobrý smysl ani všeobjímající skepse připouštějící, že o světě kolem sebe nic doopravdy nevíme, ani všeobjímající relativismus, který tvrdí, že je hloupost se domnívat, že náš svět musí být takový, jaký se jeví právě nám. Situace filosofa, budujícího ‚teorii světa‘ tedy připomíná, jak dávno před Davidsonem konstatoval Otto Neurath, situaci lodníka, který během cesty po moři přebudovává svou loď – nemůže tu starou prostě zahodit a pustit se do nové, musí vyměňovat prkno po prknu.

Sellars a mýtus daného

Quinův boj s jeho „dvěma dogmaty empirismu“ vyvolal mezi americkými i evropskými filosofi okamžitě velký ohlas a následná diskuse se tak od svých počátků odehrávala na filosofické první scéně.⁹² Poněkud v jejím stínu se ovšem odehrával paralelní boj jiného amerického filosofa s jiným mýtem, který se týká jiného, neméně podstatného pilíře logického (a obecněji jakéhokoli) empirismu. Tento boj svedl Wilfrid Sellars s tím, čemu říkal *mýtus daného*; a fakt, že tento boj nebyl pro vývoj analytické filosofie o nic méně významný než ten Quinův, vycházel najevo jenom velmi pozvolna.

Sellarsovým základním textem je v tomto ohledu jeho článek „Empirismus a filosofie myslí“ z roku 1956. V něm napadá myšlenku ‚smyslových dat‘, jaká podle empiristů získáváme bezprostředním po-

92/ Tuto diskuzi se pomocí českých překladů pokouší zčásti zmapovat Peregrin a Sousedík (1995).

zorováním jako východisko našeho poznání (vzpomeňme na Russellovu epistemologii či na protokolární věty logických empiristů), z něž pak v kadlubu své mysli vytváříme celou svou teorii světa. Sellars tvrdí, že tato myšlenka je prostě nekoherentní; a s ní je nekoherentní i každý druh empirismu, který ji předpokládá.

Sellarsovou základní výhradou je, že představa lidského poznání založená na smyslových datech (a obecněji na čemkoli bezprostředně daném) žije z překračování nepřekročitelné hranice mezi kauzálním řádem a řádem logickým. To, že v nás nějaký vnější podnět vyvolá nějaký vjem (že stimuluje naše smyslové receptory, řekl by Quine), je záležitost toho prvního, je to *kauzální interakce*, která spadá pod legislativu fyziky. To, že je z nějakého elementárního poznatku vyvoditelný nějaký další poznatek, je záležitostí *logické inference* – a ta je předmětem nikoli fyziky, ale logiky. A představovat si, že smyslová data zprostředkovávají přímou cestu od vnějších podnětů ke všem našim poznatkům podle Sellarse předpokládá, že jsou na sebe kauzální interakce a logická inference přímo napojeny. To je však podle Sellarse, vzhledem k tomu, že se tyto dva vztahy týkají kategoriálně odlišných řádů věcí, prostě nemožné.

Smyslové datum je předurčeno k tomu, aby hrálo roli vjemu jakožto koncového bodu určitého kauzálního řetězce *a současně* i roli elementárního poznatku jakožto počátečního bodu určitého řetězce logického. Takže vidím-li, jak kolem mě běží králík, je příslušné smyslové datum jednak vjemem běžícího králíka, to jest nějakým objektem v médiu mé mysli či mé nervové soustavy, a jednak poznatkem, že kolem mě běží králík, což je *propozice* (fregovskou terminologií *myšlenka*) náležející do soustavy mé teorie světa. Sellars však poukazuje na to, že nic nemůže být současně objektem i propozicí, a že cesta od vjemu k poznatku je tedy vždy netriviální. Sellarsovou diagnózou je, že „fráze ‚dané‘ jako součást hantýrky odborné epistemologie s sebou nese podstatné teoretické zatížení, a popřít, že by existovala ‚data‘ nebo cokoli jiného, co by bylo v tomto smyslu ‚dané‘, lze bez toho, že by se tím člověk dostal do rozporu se zdravým rozumem“. (1956, 127)

Co potřebujeme, abychom se od vjemu dostali k poznatku, abychom se od objektu dopracovali k propozici? Sellarsovou odpovědí je, zjednodušeně řečeno, *pojmy*. Mohu mít vjem běžícího králíka, ale pokud nemám takové pojmy, jako je *králík* a *běžení*, nemohu mít poznatek, že kolem mě běží králík. A pojmy podle něj nezískáváme tak, že bychom je abstrahovali ze zkušenosti (že bychom tedy třeba pojem

králíka získali tehdy, když bychom pozorovali dostatek králíků na to, abychom byli s to postihnout jejich společné rysy). Sellars říká: „Námísto abychom k pojmu něčeho přišli tak, že bychom si všimli věcí tohoto druhu, mít schopnost všimati si věcí tohoto druhu již znamená mít pojem tohoto druhu věcí.“ (*Tamtéž*, 176) Tudíž „člověk nemůže pozorováním poznat žádný fakt, pokud navíc neví spoustu jiných věcí“. (*Tamtéž*, 168)

Abych tedy mohl v pravém slova smyslu poznávat, musím již mít nějaký pojmový aparát. Tady se zdá, že Sellarsova kritika empirismu ústí velice tradičním způsobem do představy, že nám musí být vrozen nějaký pojmový aparát, který je *a priori*, a kterým je empirické poznání, jež je *a posteriori*, teprve umožňováno. Sellars ovšem nechává tuto kantovskou představu, podobně jako před ním Carnap, prodělat určitou formu obratu k jazyku, avšak s výsledkem, který se toho Carnapova podstatně liší. Sellars se totiž nedomnívá, že bychom pojmy a pojmové rámce, které podmiňují naše poznání, volně vytvářeli konvencí (prostřednictvím koncipování jazyků): je přesvědčen, že i naše pojmy jsou nějakým, nikoli svévolným produktem našeho styku s vnějším světem, konkrétně našeho zacházení s jazykem. Ustanovování pojmů a poznávání světa prostřednictvím těchto pojmů jsou tedy podle Sellarse dva aspekty naší jazykové aktivity, které se neliší tím, že by ta první zcela předcházela té druhé, ani tím, že by ta první byla na rozdíl od té druhé zcela spontánní. Je tu jakási ‚dialektická jednota‘: náš jazykový kontakt se světem nás vede k ustanovování určitých pravidel (která tvoří náš pojmový aparát), a ta tvoří rámec našeho poznávacího procesu a jsou tímto procesem zpětně ovlivňována.⁹³

Sellars tedy doplňuje kantovské *bez pojmů není poznání* nekantovským *bez poznání není pojmů*. Viděli jsme, že Quine poukázal na neoddelitelnost ustanovování významů slov (pojmů) od užívání slov s těmito významy. Sellars ovšem trvá na tom, že jakkoli se tyto dvě věci neoddelitelně proplétají, nemůžeme je nechat splynout v jediné nediferencované ‚jazykové‘ či ‚epistemické‘ obcování se světem. To, co člověka odlišuje od ostatních tvorů, je fakt, že je schopen poznání v tom smyslu, že má *poznatky*, pro které má *důvody*, a které mohou být zase důvody jiných poznatků.

S Quinem se Sellars ovšem shoduje v odmítnutí atomismu – představy, že naše teorie je stavbou vybudovanou na základě něja-

93/ Právě tato ‚dialektika‘ vede Brandoma k hledání paralel mezi postanalytickou filosofií a Hegelovým překonáváním Kanta. (Viz pozn. 89)

kých absolutně elementárních a bezprostředně poznávaných atomic-
kých pravd. Sellars jde však dále než Quine: u toho totiž jako rezidu-
um takového základu zůstává představa ‚základové vrstvy‘ těch po-
znatků, které jsou vyjadřovány pozorovacími větami. (A jakkoli je to
v rozporu s Quinovým ‚oficiálním‘ holismem, někdy to vypadá tak,
jako by tato vrstva požívala jisté samostatnosti, na níž je zbytek jazy-
ka vystavěn jako volitelná nadstavba.) Sellars se naproti tomu ohra-
zuje proti jakémukoli základu v absolutním slova smyslu: „Metafora
‚základu‘ je zavádějící,“ říká (*tamtéž*, 170), „protože nám brání vidět,
že existuje-li logický rozměr, podle kterého ostatní empirické propo-
zice spočívají na zprávách o pozorování, je tu i jiný logický rozměr,
podle kterého je tomu obráceně.“ Sellars (*tamtéž*, 171) tak dochází
k závěru popírajícímu obecně empiristickou představu poznání jako
spočívajícího na základu toho, co nám dodají smysly: „Empirické po-
znání stejně tak jako jeho sofistikovaná nadstavba, věda, je racionál-
ní ne proto, že má základ, ale proto, že je to sebeopravující podnik,
který může zpochybnit *jakékoli* tvrzení, i když ne *všechna* najednou.“

Sellarsova kritika tak opět ústí do jisté formy holismu. Naše po-
znání není atomistické; není možné ho chápat tak, že do své mysli po-
jímáme nějaké základní kameny (‚pozorování‘) a z nich pak hierarchic-
ky budujeme stavbu našeho vědění. Pokud bychom na takovou meta-
foru poznání jako stavění přistoupili, nezbyvalo by nám než učinit zá-
věr, že každá další cihla může znamenat přebudování celé stavby od zá-
kladů. Podobně jako Quine také Sellars zdůrazňuje, že vztah jazyka
a světa je třeba studovat nikoli prostřednictvím hledání spojení mezi
slovy a věcmi, ale prostřednictvím zkoumání způsobu a okolností uží-
vání výroků a výrazů jazyka. Význam výrazu se pak z tohoto pohledu
(podobně jako z pohledu pozdního Wittgensteina) jeví nikoli jako ně-
jaká tímto výrazem označená (‚onálepkovaná‘) věc, ale spíše jako způ-
sob užívání tohoto výrazu, jeho role v rámci naší jazykové aktivity.

Sellarsovský inferencialismus

Na čem se tedy shodují Quine, Davidson, Sellars, Rorty i většina dal-
ších postanalytických filosofů (a co tak může být bráno za charakte-
ristický rys postanalytické filosofie), je odmítnutí reprezentačního
a korespondenčního pojetí jazyka ve prospěch pojetí ‚interaktivního‘:
jazyk je spíše než jako sada reprezentací, které něco *představují*, na-

hlížen jako sada nástrojů, kterými lze něčeho *dosáhnout*. V tomto po-
stanalytickém filosofově navazují na pozdního Wittgensteina s jeho chá-
páním jazyka jako „sady nástrojů“ a současně na pragmatisty s jejich
viděním významu jako vhodnosti pro určitý účel.

Viděli jsme, že Wittgenstein na rozdíl od pragmatistů položil dů-
raz na fakt, že jazykové hry mají specifický druh *pravidel* a že pocho-
pit jazyk znamená pochopit povahu těchto pravidel. Směřoval k chá-
pání významu jakožto *role* výrazu, která je mu vymezena těmi pravi-
dly, kterými se řídí. Tento normativní rozměr chyběl v rámci klasic-
kého amerického pragmatismu; v rámci filosofie USA ho do hry uve-
dl Sellars, který také přišel s názorem, že klíčovou roli mezi pravidly,
která jsou podstatná z hlediska významu, hrají pravidla *odvozovací*
neboli *inferenční*.

S odvozovacími pravidly jsme se již setkali, když jsme pojedná-
vali o axiomatické metodě: tam byla *de facto* prostředkem získání dů-
sledků daných axiomů. Byla to tedy pravidla, která musela mít tu
vlastnost, že nás od pravdivých výroků nikdy nemohla dovést k vý-
roku nepravdivému. Sellars ovšem konstatuje, že taková pravidla jsou
nejenom nástroji teoretika axiomatizujícího nějakou teorii, že leží
v samotných základech přirozeného jazyka. Odvozovací pravidlo
podle Sellarse stanoví, že kdykoli je správné tvrdit nějaké výroky (či
typičtěji výroky nějakého tvaru), je správné tvrdit i nějaký jiný výrok
(výrok nějakého jiného tvaru). V češtině například platí, že je-li
správné tvrdit výrok tvaru „X je pes“, je správné tvrdit i výrok „X je
savec“. To můžeme zapsat následujícím způsobem:

(*) $X \text{ je pes} \vdash X \text{ je savec}$

Jinými příklady odvozovacích pravidel platných pro češtinu by moh-
ly být třeba

$A, B \vdash A \text{ a } B$

$X \text{ šetří; Kdo šetří, má za tři} \vdash X \text{ má za tři}$

$X \text{ ví, že } A \vdash A$

atd.

Tato pravidla nám na první pohled říkají, co máme dělat, konkrétně co
máme z čeho odvozovat, jak máme jednu ‚myšlenku‘ dostávat z jiných.
Je však třeba si uvědomit, že jejich smysl je ve skutečnosti jiný: spíše
než to, co dělat máme, nám říkají, co dělat *nemáme* (přesněji řečeno

nesmíme, chceme-li používat slova v tom smyslu, jaký skutečně mají, to jest jaký jim je udělován právě těmito pravidly). Tak pravidlo (*) nám neříká nic takového, jako že kdykoli tvrdíme, že Alík je pes, musíme vzápětí tvrdit, že Alík je savec, či že kdykoli nás napadne, že Alík je pes, musíme od toho okamžitě přejít k myšlence, že Alík je savec. Říká nám, že *nelze současně tvrdit, že Alík je pes a popírat, že Alík je savec*. (Proto také Sellars považuje *neslučitelnost* za primitivnější pojem než *odvoditelnost*: konstatování, že *A* je odvoditelný z *X*, podle něj znamená, že cokoli je neslučitelné s *A*, je *eo ipso* neslučitelné s *X*.)

Inferenční pravidla je tedy třeba vidět jako jistý druh *omezení*. Podobně jako třeba pravidla šachu nám neříkají, jak konkrétně táhnout, ale jenom vymezují, jaké tahy jsou nepřípustné, nám pravidla jazyka neříkají, co konkrétně tvrdit, ale jenom to, jaká tvrzení činit nesmíme. A podobně jako pravidla šachu tím vymezují určitý prostor, totiž prostor možných šachových partií, nám inferenční pravidla také vymezují určitý druh prostoru, totiž prostor smysluplnosti těch výrazů, které v nich figurují. Takže pravidla, která primárně *omezují*, současně *vymezují*: vymezují nový druh prostoru, díky kterému můžeme hrát šachy nebo smysluplně hovořit.

Přirovnání jazyka k šachům (které je mimochodem v lingvistické a filosofické literatuře velice frekventované) nás ovšem opět staví před onen vážný problém, na který jsme poprvé narazili v souvislosti s pozdním Wittgensteinem: pravidla jazyka nemůžeme ustanovit konvencí (protože ta jazyk už *předpokládá*), takže musíme dát nějaký smysl představě, že pravidla jazyka se nějak vyvinula spolu s jazykem a zůstávají do velké míry implicitní. Teď ovšem máme tento problém ve specifitější podobě: co to znamená řídit se implicitním *inferenčním* pravidlem?

Odpověď na tuto otázku se pokusil jasně formulovat a podrobně rozebrat zejména Sellarsův prominentní žák a klíčová postava současné postanalytické filosofie Bob (Robert) Brandom (1994). Ten navrhl redukovat pojem odvoditelnosti na ‚sociologické‘ pojmy *závazku* a *oprávnění*. (Tím se blíží pozdně wittgensteinovskému pohledu, ze kterého se vysvětlení jazyka a významu musí v poslední instanci opírat o výklad určitých společenských praktik.) *Tvrdit* výrok podle něj znamená brát na sebe závazek tento výrok v případě potřeby opodstatnit a současně to znamená poskytovat jiným lidem oprávnění toto tvrzení dále šířit s tím, že jeho opodstatnění delegují na nás. Přitom, a to je podstatné, se závazky spojené s určitými výroky přenáší i na jiné výroky: tvrdím-li, že *XY* je zloděj, pak se tím zavazuji

opodstatnit nejenom tento výrok, ale i výroky, že *XY* je zločinec, že není bezúhonný člověk atd. atd. – totiž všechny výroky, které jsou z toho mého (správně) odvoditelné.

Co to ale znamená *brát na sebe závazek* či *poskytovat oprávnění*? To není podle Brandoma dost dobře vysvětlitelné mimo kontext určitých lidských praktik a institucí a nelze to beze zbytku vysvětlit pomocí ‚přírodovědeckých‘ termínů. Můžeme sice říci, že fakt, že je někdo k něčemu zavázán, se projevuje tak, že když tento dotyčný svěmu závazku nedostojí, bude společenstvím sankcionován, sankce ale v mnoha případech opět mají podobu nepopsatelnou čistě přírodovědecky (nemusejí spočívat v něčem takovém jako je ‚bití holí‘, mohou být věci třeba ztráty nějakého statusu, což je opět věc nevysvětlitelná mimo kontext lidských praktik). Závazky a oprávnění, a tedy i inferenční pravidla, a tedy významy výrazů, a tedy jazyk, jsou tudíž něčím, co nelze vysvětlit, budeme-li hovořit pouze ‚přírodovědecky‘ o tom, co je; musíme hovořit i o tom, co (v různých smyslech) *být má* – čemuž my všichni, jakožto lidé, velice dobře rozumíme, avšak do řeči přírodovědy to přeložit nelze.

Stanovisko, ke kterému tak Brandom dospívá, tedy můžeme nazvat *normativním pragmatismem*. Je to stanovisko pragmatistické v tom, že jazyk je chápán interaktivně a význam je brán jako charakteristika výrazu z hlediska toho, k čemu tento výraz slouží, avšak současně normativní v tom, že podstatné není to, jak tento výraz mluvčí fakticky užívají, ale to, jakými *pravidly* se jeho užívání řídí. Přesvědčení, že pro význam jazykových výrazů jsou zásadní inferenční pravidla, je v Brandomově podání úzce spojené s přesvědčením, že jazyk dělá jazykem především to, že jeho prostřednictvím můžeme *udávat a požadovat důvody*. (Morganová, 1995, v poněkud jiném kontextu výstižně říká: „Dítě se stává se plnohodnotným členem lidské rasy, jakmile se naučí významu slov ‚proč‘ a ‚protože‘.“)⁹⁴ Důvod nějakého tvrzení zřejmě musí být opět artikulován jako tvrzení, a to tvrzení, jehož pravdivost zaručuje pravdivost toho odůvodňovaného – takže udávat důvody můžeme jedině v jazyce, který je *inferenčně artikulován*, to jest některé jeho výroky jsou odvoditelné z jiných. A právě schopnost udávat a požadovat důvody – jinými slovy *racionality* – je podle Brandoma tím, co dělá člověka člověkem a co mu umožňuje za pomocí slov vytvářet prostory smysluplnosti.

^{94/} Cf. též Dennett (1996, kapitola 6).

Příčiny vs. důvody

V jistém smyslu jsme se teď vrátili na počátek této knihy, k Fregovým názorům z jeho *Begriffsschriftu*. Připomeňme, že Frege nejprve navrhl „očistit“ výrazy od všeho toho, co není podstatné z hlediska „usu-zování“ (to jest inference), a potom konstatoval, že právě tímto pochodem oddělujeme to, co je záležitostí *obsahu* těchto výrazů, od toho, co je z hlediska obsahu irrelevantní. Frege se ovšem zabýval především matematikou a není pochyb, že v jejím rámci hrají důkazy a potažmo inference roli zcela ústřední – měli bychom však tohle vynášet i ven z matematiky? Neděláme v běžném životě s naším jazykem stovky jiných věcí než je odvozování?

Důležitost, kterou Sellars přisoudil inferenčním pravidlům, ovšem nesouvisí s frekvencí, s jakou se v rámci našich aktivit vyskytuje odvozování jakožto činnost. Jde spíše o to, co je oním charakteristickým rysem lidského jazyka, který ho činí natolik odlišným třeba od komunikačních prostředků jiných živočichů. V jistém smyslu můžeme říci, že i psi zaštekání mohou mít význam. Pes například může svého pána nebo své druhy varovat před něčím, co pociťuje jako blížící se nebezpečí, a v tomto smyslu tedy můžeme říci, že určitý druh zvuku, který vydává, *znamená blížící se nebezpečí*. Se zvuky, které vydávají lidé v rámci své jazykové aktivity, se to však má ještě jinak: o české větě „Blíží se sem tanky“ neříkáme, že znamená blížící se nebezpečí, ale že znamená, že se blíží nebezpečí (konkrétněji určité specifické nebezpečí, v podobě tanků.) V čem je podstatný rozdíl? Pro lidský jazyk je charakteristické to, že je nejenom nástrojem určité praxe, určitého *know-how*, ale že i vytváří prostor pro *teorii*, pro *know-that*. Lidský jazyk dovoluje tvořit to, čemu Frege říkal *myšlenky* a čemu se dnes nejčastěji říká *propozice*. Jak to dokáže?

Jednou odpovědí je, že propozice se skládá z pojmů a slova lidského jazyka – na rozdíl od psích zaštekání – pojmy vyjadřují. Avšak propozice a pojmy jsou natolik dvěma stránkami téže mince, že taková odpověď vlastně není žádným netriviálním vysvětlením. Odpovědět na otázku, proč naše slova vyjadřují to, čemu říkáme pojmy, se nezdá být o nic jednodušší než odpovědět na otázku, proč naše věty vyjadřují to, čemu říkáme propozice. (Rozhodnutí, zda při vysvětlování vyjdeme z pojmů a potažmo slov, či z propozic a potažmo výroků, ovšem není nepodstatné: je to *de facto* rozcestí, na kterém se rozhodujeme pro atomismus nebo pro holismus.)

Viděli jsme, že většina pofregovských analytických filosofů mě-

la pocit, že na tyto otázky je třeba odpovídat čistě „přírodovědecky“. Jejich odpor ke spekulativní metafyzice je vedl k přesvědčení, že to, co není přímo uchopitelné prostředky moderní přírodovědy a zejména fyziky (na kterou, jak se většinou domnívali, je veškerá přírodověda v poslední instanci redukovatelná), je prostě jenom iluzorní. Viděli jsme, že Russell se dokonce v duchu tohoto druhu „fyzikalismu“ pokusil zrušit fregovské dvě úrovně sémantiky; což ho vedlo do těžko řešitelných problémů. Jiní analytičtí filosofové, zejména Carnap, se tak pokusili ony dvě úrovně zachovat s tím, že se jim dá nějaký smysl, který nebude předpokládat z hlediska přírodovědy esoterickou fregovskou „třetí říši“. Tohle se nakonec uskutečnilo spíše prostřednictvím jistého „účetního triku“, než doslova – „třetí říše“ nebyla zrušena, ale pouze učiněna úctyhodnější tím, že byla zašticena autoritou matematiky, konkrétně teorie množin.

Velká většina amerických postanalytických filosofů po Druhé světové válce v každém případě přijala fyzikalismus: přesvědčení, že existuje výhradně to, čeho existenci konstatuje přírodověda a potažmo fyzika. A to, co je význačné pro postanalytickou filosofii Sellarse, Rortyho i Davidsona, je odmítnutí tohoto názoru. Avšak zatímco u Rortyho vychází odmítnutí fyzikalismu z přesvědčení o neredukovatelné pluralitě jazyků a slovníků („jazykem fyziky možná můžeme popsat úplně vše, to však neznamená, že některé věci nemůžeme popisovat i jinak a že by tyto jiné způsoby popisu byly neužitečné“),⁹⁵ u Sellarse (a také u Davidsona) vychází z přesvědčení, že určité aspekty světa (konkrétně ty, které souvisejí s významem) prostě nelze jazykem přírodovědy postihnout.

Co je vlastně ta fregovská *myšlenka* neboli *propozice*? Jak si Sellars povšiml, je to něco, co existuje v jakémsi *logickém prostoru*. Propozice se vyznačuje tím, že ji lze negovat, že ji lze konjunktivně spojit s jinými propozicemi, že z ní lze jiné propozice odvozovat atd. To není nějaká její náhodná vlastnost, je to něco, co dělá propozici propozicí: stěží si představit něco, čemu by dávalo smysl říkat propozice, a co by například nemělo negaci. Tak jako hmatatelné věci existují ve fyzikou popisovaném (časoprostoru a jejich *modem vivendi* je to, že v rámci tohoto prostoru kauzálně interagují s jinými věcmi, si

95/ To ovšem Rortymu nebrání prohlašovat, že v pragmatickém slova smyslu je jazyk fyziky v mnoha ohledech nadřaditelný těm ostatním a že pokoušet se jím popsat celý vesmír je podnikem, který je nejenom vzrušující, ale v mnohých ohledech užitečný.

propozice můžeme představit jako existující v logikou popisovaném logickém prostoru a jejich *modem vivendi* je to, že jsou v logických vztazích k jiným propozicím. A logické vztahy stojí na vztahu vyplývání neboli správné odvoditelnosti. Důvod, proč jsou výrazy našeho jazyka smysluplné oním zvláštním, ‚propozičním‘ způsobem, který je charakteristicky odlišuje od ‚výrazů‘, ‚jazyků‘ jiných tvorů, tedy souvisí s tím, že je jazyk inferenčně artikulován, což je, jak jsme viděli, zřejmě nezbytné k tomu, abychom mohli udávat důvody, což z nás dělá racionální tvory.

Samozřejmě, že ‚fyzikalista‘ bude mít tendenci vidět řeč o ‚logickém prostoru důvodů‘ jako pouhou metaforu, která se ve skutečnosti vztahuje k našim faktickým společenským praktikám. Z hlediska sellarsovsko-brandomovského normativního pragmatismu je ovšem podstatné, že řeč o důvodech, o tom, co je správné a nesprávné, a v posledku o tom, s jakými významy máme co do činění (tedy *povídání o důvodech* [*justificatory story*], jak to nazval Rorty),⁹⁶ není přeložitelná do přírodovědecké řeči o příčinách a důsledcích (do *povídání o příčinách* [*causal story*]).

Podobně to vidí i Davidson. Jak už jsme to probírali v předchozí kapitole v souvislosti s jeho teorií „anomálního monismu“, je toho názoru, že pro pojednávání o myslících lidech máme kromě svého standardního ‚přírodovědeckého‘ slovníku ještě jiný druh slovníku, kterému bychom mohli říkat *konatelský*.⁹⁷ Lidé popisujeme jednak jako mechanismy řídicí se zákony přírodních věd, jednak však také jako *konatele*, kteří *vědomě* konají *činy*, a to na základě svých *přesvědčení* a *přání*, která také *vyjadřují* pomocí *smysluplných* slov. Davidson má ovšem za to, že veškerý tento konatelský slovník je možné stěsnat do jediného termínu, a to toho, který vyjadřuje pojem *pravdy*. Veškeré ostatní konatelské pojmy jsou podle něj na pojem pravdy převoditelné. „Bez pochopení pojmu pravdy,“ říká (1999, 114), „není možný nejenom jazyk, ale ani samo myšlení.“

96/ Viz jeho esej „Pragmatism, Davidson and Truth“, in: Rorty (1991).

97/ Tento termín používá Ramberg (2000).

Zatím v Evropě...

Když jsme opustili to, čemu jsme říkali klasická analytická filosofie, přesunuli jsme se, spolu s posouvajícím se těžištěm analytické filosofie, do USA. Po druhé světové válce najdeme skutečně ty nejvěhlasnější analytické filosofy na americkém kontinentě. Znamená to, že se Evropa analyticky vyliadnila?

Samozřejmě nikoli. Avšak poté, co Evropu zasáhla ona velká vlna emigrace, spojená s druhou světovou válkou, začala plíživější a soustavnější emigrace vyvolaná silící dominancí USA ve světě vědy. Celá řada významných evropských filosofů buď do USA přesídlila, nebo se alespoň zapojila do výzkumných programů ze Spojených států iniciovaných. USA tak jednoznačně určovaly krok a to historicky nejpodstatnější se odehrávalo tam.

V některých případech je však příspěvek evropských filosofů neprávem přehlížen. Za příklad Evropana, jehož význam je z hlediska vývoje analytické filosofie nepominutelný, nám může sloužit Angličan Michael Dummett. Ten se do velké míry zasloužil o to, že byl doceněn význam Gottloba Frega (především svými knihami *Frege: filosofie jazyka*, 1973; *Frege: filosofie matematiky*, 1991a); kromě toho prozkoumal zejména filosofické důsledky logického konstruktivismu a intuicionismu (nejvýznamnější je v tomto ohledu jeho kniha *Logický základ metafyziky*, 1991b). Dummett se domnívá, že názor, který hájili intuicionisté v rámci logiky, totiž že pravdivost je záležitostí existence důkazu, a neexistuje-li ani důkaz, ani vyvrácení, nemá o pravdivosti smysl vůbec hovořit, je třeba aplikovat na veškeré naše teorie. Stanovisku, ke kterému tak dospěl, se začalo říkat antirealismus: podle něj nemá smysl tvrzení, které nemůžeme ani dokázat, ani vyvrátit, považovat za pravdivé nebo nepravdivé.

Velice pozoruhodné se mi pak zdají být výsledky německé analytické filosofie, která tvoří jakýsi ‚svět sám pro sebe‘. Německy psaná analytická filosofie po druhé světové válce je totiž poněkud méně radikalistická a poněkud otevřenější vnějším podnětům než ta psaná anglicky. Jestliže tedy Davidson či Brandom museli v USA tvrdě bojovat s převládajícím vyhraněným fyzikalismem (a v jistém smyslu znovu objevovat Kanta), v Německu se takto vyhraněný fyzikalismus nikdy příliš neprosadil a kantovská poučení tam byla stále živá.

Němečtí analytičtí filosofové, jako je Kuno Lorenz, Friedrich Kambartel, Eike von Savigny, Hans Julius Schneider, Pirmin Stekeler-Weithofer a další, sice zůstávají hluboko ve stínu svých amerických

souputníků pokud jde o mezinárodní věhlas, pokud však jde o hloubku výsledků, nijak si s nimi nezádají. Například brandomovský inferencialismus byl v Německu dávno předjímán tzv. konstruktivistickou školou vedenou Paulem Lorenzenem; zatímco davidsonovský důraz na konatelský slovník je předjímán tím, že v německé filosofii jazyka pojem konání [Handlung] prakticky nikdy neztratil klíčový význam.

Tak například Pirmin Stekeler-Weithofer ve své knize *Základní problémy logiky* (1986) poukazuje na to, že exponenti logické analýzy jazyka mají tendenci stírat zásadní rozdíl mezi přirozeným jazykem (který je *předmětem* jejich a našeho zájmu) a jazyky formální logiky, (které jsou *prostředky* zkoumání přirozeného jazyka). Viděli jsme, že zejména Russell se pokusil pasovat logiku do role nástroje dobývání ‚logických forem‘ zpod povrchu výrazů a výroků našeho jazyka; Stekeler-Weithofer však poukazuje na to, že mnohem přiměřenější je vidět logiku spolu s Wittgensteinem jako prostředek, jehož pomocí získáváme „přehledné znázornění“ [übersichtliche Darstellung]⁹⁸ našeho přirozeného jazyka. (A jestliže někteří američtí analytici filosofové, jmenovitě Brandom, se přes znovuoobjevení Kanta posouvají k velké rehabilitaci tradičního fackovacího panáka analytické filosofie Hegela, pak Stekelerova-Weithoferova kniha *Hegelova analytická filosofie* byla vydána již v roce 1995.)

Pronikavou studii role formálních struktur v rámci studia přirozeného jazyka podává i Hans Julius Schneider ve své knize *Fantazie a kalkul* (1999). Ten konstatuje, že ti nejhlubší myslitelé analytické filosofie (zejména Frege a Wittgenstein) tápavě prošliapávali ‚třetí cestu‘ mezi tou, která je vedena přesvědčením, že struktura našeho jazyka prostě jenom popisuje nějakou na ni nezávislou strukturu (ať už to má být struktura světa nebo struktura možných komunikačních aktů), a tou, která vychází z přesvědčení, že tato struktura je čistě svévolná (a světu, který jazykem popisujeme, ji ‚vtiskujeme‘). Jazyk je podle něj výsledkem komplikované interakce mezi ‚kalkulem‘ (to jest námi ustanovovanými pravidly) a ‚fantazií‘ (to jest naší schopnosti jít vždy ‚za‘ tato pravidla).

98/ Cf. můj článek „Formální logika na stopě významu“, in: Peregrin (2003c).

Kontinentální filosofie: od klatby k dialogu?

Rorty či Putnam se mimo jiné proslavili výroky o analytické filosofii jakožto slepé uličky: tak Putnam například říká (jak jsme jej citovali již v pozn. 1 na straně 17), že „analytické filosofii se podařilo zničit samotný problém, ze kterého povstala“, a že „v okamžiku, kdy byla uznána za ‚dominantní hnutí‘ světové filosofie, došla do slepé uličky“, zatímco Rorty konstatuje, že „pojem logické analýzy se obrátil proti sobě samému a spáchal pomalou sebevraždu“. (1982, 227) Zejména Rorty se pak zdá vidět cestu v tom, že analytická filosofie přestane ohrnovat nos nad filosofií kontinentální, od které se má v mnohém co učit. Znamená to, že postanalytická filosofie ústí do uznání marnosti analytické revolty a návratu zpět k tomu druhu filosofování, proti kterému povstala?

Odhlédneme-li však od spektakulárních prohlášení, jako jsou ta právě citovaná, nelze nevidět, že i postanalytická filosofie si zachovává mnoho atributů, které charakterizují filosofii analytickou a kterými se výrazně liší od filosofování v kontinentálním duchu. Na druhé straně je však pravda, že mnozí její představitelé postrádají onen despekt k filosofické tradici a filosofování v ‚nevědeckém‘ duchu, kterým se do velké míry vyznačovala klasická analytická filosofie, a také bez velkých skrupulí překračují (čím dál tím nejasnější) hranice, jež mají analytickou filosofii od kontinentální filosofie oddělovat.

Tak například filosof Samuel Wheeler III. se ve svých pozoruhodných textech (2000) snaží ukázat, že nenecháme-li se zmást na první pohled zcela nesouměřitelnými hantýrkami, není stanovisko, ke kterému směřují Quine či Davidson, tak vzdálené tomu, o co jde francouzským poststrukturalistům. Podle Wheelerovy interpretace Quinovy destrukce rozhraní mezi analytickým a syntetickým hraje v Quinově argumentaci klíčovou roli poukaz na fakt, že filosofové, kteří přijali chápání nutnosti jako záležitosti významů jazykových výrazů, se nevědomky opřeli o to, co se snaží vyvracet, neboť „teoretik, který se opírá o rozhraní mezi analytickým a syntetickým, aby vysvětlil nutnost jako důsledek objektivních faktů o významech, musí chápat esencialisticky buď samy významy, nebo nějaké jiné věci. ... Teoretik opírající se o rozhraní mezi analytickým a syntetickým tedy předpokládá, že existují nutné pravdy, které nelze vysvětlit jazykovými jevy.“ (2000, 38) A Wheeler se snaží ukázat, že tato quinovská *destrukce* není nepodobná derridovské *dekonstrukci* – u obou jde totiž podle něj o poukazování na fakt, že filosofové, kteří se snaží odmít-

nout ‚dogmatické‘ předpoklady svých předchůdců, své filosofování nevědomky opět opírají o (tataž nebo jiná) dogmata, a že ‚filosofie bez dogmat‘ nemá jinou volbu než v jistém smyslu neustále podřezávat větve, na které se usazuje.

Rorty ve *Filosofii a zrcadle přírody* říká, že dělení na analytické a kontinentální filosofy není vůbec podstatné; že podstatné je spíše dělení na filosofy-systematiky, kteří budují něco, co má vydržet navěky, a filosofy-vzdělavatele, kteří se zajímají spíše o svou generaci a kvůli ní bourají to, co vzbuzuje přehnanou úctu nebo co je neopodstatněně bráno jako nezpochybnitelná samozřejmost. (Jako prototypy těchto dvou filosofických povah si můžeme představit Platóna a Sókrata.) „Systematičtí filosofové,“ říká Rorty (1980, 369–370), „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.“ Pod praporem systematické, budovatelské filosofie se mu pak šikují filosofové jako třeba Husserl či Russell, zatímco pod zástavu filosofie vzdělávající, bořící svolává filosofy, jako jsou Heidegger, Wittgenstein, Dewey, Nietzsche, Quine, Sellars, Gadamer či Sartre – filosofové, kteří nahlízejí „objevování faktů“ jako jenom jeden z mnohých projektů vzdělávání“. (1980, 364)

Jestliže Rortyho křížování hranice mezi analytickou a kontinentální filosofií v osmdesátých letech dvacátého století mělo přidech provokativního pašeráctví, o dvacet let později se situace změnila natolik, že podobná migrace už málokoho skutečně provokuje. Když tedy Brandom ve své knize *Povídání velkých mrtvých* (2002b) provedl něco podobného, totiž vedl zásadní dělící čáru mezi filosofy někde úplně jinde, než kudy probíhá (teď již značně zpustlá) hranice mezi analytickou a kontinentální filosofií, mohl se plně soustředit na věcný aspekt svého činu. Brandoma ovšem zajímá jiný druh hranice než Rortyho: v duchu obratu k jazyku vidí za zásadně podstatnou hranici mezi dvěma způsoby vidění jazyka, totiž mezi tím, který jsme nazvali *reprezentacionalistický*, a tím, který zdědil po Sellarsovi a který nazývá *inferencialistický*.

Brandom se pokouší ukázat, že tato hranice úzce souvisí s tradičnější hranicí mezi *empirismem* a *racionalismem*; avšak nejnázornějším způsobem ji můžeme vymezit prostřednictvím termínů sémantických. Zatímco reprezentacionalista je přesvědčen, že chceme-

-li o něčem hovořit, pak to musíme nejprve pojmenovat, to jest *reprezentovat* nějakým výrazem, inferencialista má za to, že z předjazykových praktik se stávají skutečně jazykové praktiky (o nichž pak může mít smysl říkat, že v jejich rámci to či ono pojmenováváme či reprezentujeme) úměrně tomu, jak se inferenčně artikuluji. Inferencialismus zřejmě souvisí s pragmatismem; avšak Brandom se snaží ukázat, že překvapivě souvisí i s (hegelovským) idealismem. Mezi inferencialisty-pragmatisty tak podle něj patří nejenom Dewey a Frege a Sellars, ale i Hegel a Heidegger.