

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Quine, Davidson, Sellars, Rorty – na cestě k
jazykovému idealismu?**

Stefanie Dach

Plzeň 2012

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a filozofie komunikace

Diplomová práce

**Quine, Davidson, Sellars, Rorty – na cestě k
jazykovému idealismu?**

Stefanie Dach

Vedoucí práce:

Mgr. Radek Schuster, PhD.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2012

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, červen 2012

Děkuji především svému vedoucímu práce Radku Schusterovi za investovaný čas, za rady, podporu a trpělivost. Udělal mnohem více, než jsem od vedoucího práce očekávala. Nemám, jak to odplatit.

Děkuji svému manželovi za podporu během posledních let mého studia.

Děkuji všem učitelům, kteří dokázali otevřít v mé hlavě cesty a dveře, často aniž by o tom věděli.

Obsah

1 ÚVOD	1
2 ANTIREPREZENTACIONALISMUS	4
3 RORTY, QUINE A SELLARS	9
3.1 RORTY A QUINŮV ÚTOK NA ANALYTIČNOST	11
3.2 RORTY A SELLARSŮV ÚTOK NA MÝTUS DANÉHO.....	15
3.3 SELLARS A QUINE VE SPOLEČNÉ VIZI.....	22
3.4 JE RORTYHO INTERPRETACE QUINA A SELLARSE LEGITIMNÍ?.....	24
4 RORTY A DAVIDSON	35
4.1 RORTY A DAVIDSONŮV ÚTOK NA ROZLIŠENÍ MEZI SCHÉMATEM A OBSAHEM	36
4.2 JAK DALEKO VEDOU DŮSLEDKY DAVIDSONOVÝCH TEZÍ?	44
5 JAZYKOVÝ IDEALISMUS	51
5.1 RŮZNÉ FORMY JAZYKOVÉHO IDEALISMU.....	52
6 QUINE, SELLARS, DAVIDSON, RORTY – NA CESTĚ K JAZYKOVÉMU IDEALISMU?	55
6.1 QUINE.....	56
6.1.1 <i>Vnitřní a vnější pohled na teorie</i>	59
6.1.2 <i>Problém „blízkých stimulů“</i>	60
6.1.3 <i>Quine a „falešné dilema“</i>	64
6.2 SELLARS.....	65
6.2.1 <i>Jazykový idealismus a psychologický nominalismus</i>	66
6.2.2 <i>Manifestní obraz jako „pouhý fenomén“</i>	68
6.2.3 <i>Jazykový idealismus v rámci manifestního obrazu?</i>	72
6.3 DAVIDSON.....	76
6.3.1 <i>Triangulace a standardy podobnosti</i>	78
6.3.2 <i>Idealistické čtení anomálního monismu</i>	84
6.3.3 <i>Překonání sporu idealismus vs. realismus?</i>	86
6.4 RORTY.....	88
6.4.1 <i>Řeč a existence</i>	91
6.4.2 <i>Možné námitky</i>	94
6.4.3 <i>Jak důležité je pátrání po „nezávislém“ světě?</i>	100
6.4.4 <i>Je Rorty jazykovým idealistou?</i>	104
7 ZÁVĚR	106
8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	113
9 RESUMÉ	124

1 ÚVOD

„Relativista“, „postmodernista“, „buržoazní liberál“, „dekadent“, „filosof konce filosofie“, „enfant terrible“, to jsou jen některé z nálepek ulpívajících na Richardu Rortym, nejspíše jedné z nejvíce fascinujících postav nedávné angloamerické filosofie. Předkládaná práce se tématicky soustředí na něj a jednu další nálepkou, jíž je často označován, tj. „jazykový idealista“¹.

Rorty je především znám pro svou kritiku novověkého epistemologického projektu a pro svou snahu překonat distinkce jako subjektivní-objektivní, svět-jazyk, svět-mysl nebo věda-filosofie-umění, kolem kterých kroužily filosofické debaty posledních století. Jeho filosofování je zakotvené v některých centrálních tezích amerického pragmatismu (například představy poznání jako nástroje k vypořádání se se světem nebo odmítání korespondenční teorie pravdy). Rortyho stanovisko ústí na konci jeho akademické dráhy (celkem konzistentně) do postoje, kde vlastní činnost už nechápe jako filosofování v nějakém užším smyslu, ale jako volné a hravé dávání nejrůznějších textů a autorů do nových souvislostí².

To, že se tato práce bude soustředit na Rortyho a jazykový idealismus, neznamená, že se tím tématicky vyčerpá. Pro text je užitečné mít středový bod, ale tento bod není zdaleka vším, co dává textu svůj obsah. Jde spíš o háček, na který lze něco pověsit. V této práci nepůjde jen o Rortyho, nýbrž i o kontext argumentů těch autorů, o něž Rorty opírá své úvahy. Jedná se o W.V.O. Quina, D. Davidsona a W. Sellarse.

Půjde i o jazykový idealismus a jeho vztah k autorům, kterým se budu věnovat, ale nechtěla bych práci pojímat jako škatulkování velkých filosofů. Nálepkování by mohlo způsobit, že přestaneme přemýšlet o tom, co ten který autor myslel, jakmile najdeme zdánlivě vhodné označení jeho pozic. Mohli bychom mít dojem, že jsme jeho názory vyvrátili tím, že „jsme dokázali na něj pověsit určité ošklivé slovo“ (Reese-Schäfer 2006). Zkoumání jazykového idealismu v souvislosti se zmíněnými čtyřmi autory má být spíše heuristickým prostředkem k lepšímu pochopení a odlišení jejich názorů o vztahu mezi světem, jazykem a myšlením.

¹ Pro ukázkou obvinění Rortyho z jazykového idealismu viz Putnam 1998.

² Příkladem tohoto druhu psaní je Rortyho druhá monografie *Náhodilost, ironie, solidarita* (Rorty 1996), kde do jednoho celku spojuje Davidsona, Freuda, Derridu, Orwella a další.

Může vyvstat otázka, proč bychom měli Rortyho analyzovat právě v kontextu Quina, Davidsona a Sellarse, když se sám velmi často odvolává i na Wittgensteina, Heideggera a Deweyho jakožto své inspirátory (Rorty 2009: 5). Samozřejmě bychom mohli rozvinout i takovýto projekt, avšak byl by to projekt s jiným charakterem. Wittgenstein, Heidegger a Dewey se v Rortyho textech buď vyskytují jako velké figury v pozadí anebo jejich vlastní texty jsou Rortym kriticky vyloženy a dány do nových souvislostí. Jakmile nejde jen o exegesi a inspiraci z dějin filosofie, ale o samotnou argumentaci, Rorty se v první řadě opírá o Quina, Davidsona a Sellarse, a právě tento druhý vztah mě bude v následujících úvahách zajímat.

Hlavní část práce bude rozdělena do pěti kapitol. V první kapitole se budu věnovat antirepresentacionalismu jakožto jednomu centrálnímu tématu Rortyho filosofie. V dalších dvou kapitolách budu se snažit přiblížit Rortyho argumenty ve prospěch tohoto postoje a ukázat, jak se přitom opírá o argumenty ostatních tří autorů. Přitom se budu zabývat Quinem a Sellarsem v jedné kapitole, a Davidsonem zvlášť v následující, protože Davidson má pro Rortyho zejména v jeho pozdějších pracích nesmírný význam. V této souvislosti budu dále zkoumat, do jaké míry Rortyho čtení argumentů těchto autorů je věrné a bez alternativ, jelikož se Rortymu často vytýká, že překrucuje nebo trivializuje argumenty jiných k podpoře vlastních myšlenek (např. Putnam 1998, Farrell 1995). Ne úplně bez povšimnutí budou i vazby mezi argumenty Davidsona, Quina a Sellarse, pokud budou tématicky relevantní..

Další dvě kapitoly (kapitola 5 a 6) budou věnované otázce jazykového idealismu. V první z nich se budu zabývat samotnou představou jazykového idealismu a budu se snažit osvětlit tento pojem alespoň do té míry, aby bylo možné s ním v zápětí dále pracovat. V následující kapitole budu hledat stopy a prvky jazykového idealismu u Sellarse, Quina, Davidsona a Rortyho a diskutovat závažnost obvinění z jazykového idealismu, kterým občas čelí. V poslední části této kapitoly se vrátím k centrálnímu bodu textu, a budu se věnovat otázce, zda lze Rortyho označit za jazykového idealistu. V závěrečné kapitole budu dávat do souvislosti výsledky předchozích částí a nastíním možné motivace, které vedou a nevedou k tomu vůbec začít uvažovat o jazykovém idealismu.

Rortyho filosofický záběr je velmi široký a zahrnuje vedle filosofie jazyka, filosofie mysli a teorie poznání i literární kritiku a politickou a sociální filosofii. Přitom se nejedná o vzájemně oddělené celky.³ U Rortyho přechází kritika epistemologie plynule do politické filosofie a zpět. Omezený rozsah této práce mi nedovoluje věnovat se intenzivně částem Rortyho filosofie, které se zabývají politikou a společností. Práce se primárně soustřeďuje na oblasti, ve kterých působí všichni zde zkoumaní autoři, což jsou první tři oblasti výše uvedené.

Než budu pokračovat samotnou prací, chtěla bych krátce naznačit vlastní motivy pro výběr tématu práce. Uvědomuji si, že Rorty je tématicky velmi módním filosofem (a snad se jím právě v této době stává i v České republice, což jsem ale při výběru tématu nevěděla). Jeho texty jsou často čtivé, dokonce vtipné, obrazné, a plné fragmentů, které lze efektně využít v diskurzích s „postmodernistickým nádechem“. Ale každý, kdo četl například *Philosophy and the Mirror of Nature*, ví, že Rorty může být i obtížný autor, který využívá složitých a pronikavých argumentů. Občas je mu vyčítáno, že trivializuje dějiny filosofie nebo názory jiných autorů (Marvan 2009). Ať je to tak nebo jinak, neměli bychom trivializovat Rortyho z naší strany, ani k němu od samého počátku přistupovat jako k někomu, koho nemusíme brát zcela vážně⁴.

Poprvé jsem se s Rortym setkala před šesti lety, v době, kdy jsem byla čerstvě „zasvěcená“ do filosofie. Na jednom semináři jsme četli jeho text *Nahodilost jazyka* (první kapitola knihy *Contingency, Irony, Solidarity*, česky: Rorty 1996). Dodnes si pamatuji, jak mi tento text zděsil. Měla jsem pocit, že mi někdo chce tu úžasnou říši filosofie, kterou jsem právě objevila, ihned zase sebrat. Mnoho z toho, co jsem tenkrát přečetla, jsem zapoměla, ale ne tento text, i když jsem postupem času a studia začala chápat, proč někdo může zastávat názory jako ty Rortyho, a že to nejsou názory děsivé.

³ Rorty sám by nejspíš nesouhlasil s názorem, že existuje něco uceleného se jménem filosofie, co bychom mohli úhledně dělit na různé oblasti. Uvádím tyto „oblasti“ zde jen, aby bylo srozumitelné, co chci vyjádřit.

⁴ John McDowell uvádí v předmluvě ke knize *Mind and World* Rortyho jako jeden z prvních zdrojů inspirace své práce (mj. uvádí, že četl *Philosophy and the Mirror of Nature* tři- nebo čtyřikrát, McDowell 2001: 9). Robert Brandom věnuje svou knihu *Making it Explicit*, dvěma lidem, Rortymu a Sellarsovi (knihu neuvádím v seznamu literatury, abych nezbudila dojem, že jsem ji četla, bibliografický údaj: Brandom, R. (1998): *Making it Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Harvard: Harvard University Press, ISBN: 0-674-54330-0) . Chci jen naznačit, že určitě mohou být lidé, kteří Rortyho neberou vážně, ale že někteří velikáni současné anglo-americké filosofie k nim rozhodně nepatří.

Psát tuto diplomovou práci je pro mne příležitost „vyřídít si starý účet“, spojit začátek a konec studia do smysluplného celku, a v jistém ohledu je to i možnost otevřít si některé účty nové.

2 ANTIREPREZENTACIONALISMUS

Na Rortyho názory na filosofii je často nahlíženo jako na velmi radikální, jako na něco, co uzavírá éru analytické filosofie. Poprvé byly uceleně a široce podány v knize *Philosophy and the Mirror of Nature* z roku 1979. Nesmíme ale zapomenout, že Rortyho pozice nevznikly ve vzduchoprázdnu, ale navazují na jiné představitele téhož analytického hnutí, které Rorty kritizuje. Pokud bereme v úvahu, že dvě klíčové práce, o které se Rorty v *Philosophy and the Mirror of Nature* opírá, byly publikovány v roce 1951 (Quinův esej *The Two Dogmas of Empiricism*) a v roce 1956 (Sellarsův esej *Empiricism and the Philosophy of Mind*) ztrácí se i dojem, že je to Rorty sám, který zde něco ukončuje. Je ale možné, že právě v Rortyho podání získaly tyto již existující názory větší průbojnost.

V *Philosophy and the Mirror of Nature* využil Rorty převážně argumenty Quinovy a Sellarsovy, v pozdějších pracích se ale často opírá i o názory Quinova žáka D. Davidsona. Zatímco z Quinovy a Sellarsovy filosofie Rorty využívá jen určitou část, Davidsona recipuje a diskutuje téměř v celém záběru jeho filosofie.

V této a následujících dvou kapitolách se budu věnovat vzbám mezi myšlenkami Quina, Davidsona a Sellarse a Rortyho argumentů. Rorty se odvolává na všechny tři pro podporu svého antireprezentacionalistického stanoviska, které tvoří jádro jeho vlastních názorů. V této kapitole se budu zabývat Rortyho motivací pro přijetí tohoto postoje. Pak budu zkoumat, jak argumenty Quina, Sellarse a Davidsona mohou toto stanovisko podle Rortyho podpořit a do jaké míry bychom je mohli vyložit i jiným způsobem. Donald Davidson má na Rortyho myšlení vliv v širších souvislostech, okrajově se proto podívám i na otázky jazyka, metafory a pravdy ve vztahu Davidson-Rorty.

Rortyho názory tvoří, navzdory stylové uvolněnosti jeho pozdějších textů, překvapivě koherentní celek. Podlehly časovému vývoji, ale jednalo se spíše o evoluční proces než o nečekané skoky. Přesto Rorty není systematický myslitel ve stejném smyslu jako například W. Sellars. U toho druhého nelze uchopit obsah jediného článku bez toho, aby člověk četl velkou část zbytku jeho prací. U Rortyho naopak můžeme uchopit velkou část jeho myšlenek pochopením jen jediného článku nebo malého počtu článků.⁵ Má to jistě co do činění s tím, že zatímco Sellars je konstruktivní myslitel, Rortyho projekt je negativního, kritického rázu nebo se zaměřuje na exegesi jiných autorů. Dalším faktorem je ale i to, že v Rortyho pracích se v různých podobách vrací jedno téma, které bych zde chtěla prodiskutovat pod názvem „antirepresentacionalismus“. Náznaky Rortyho kritického postoje vůči reprezentačním nebo na optických metaforách založeným teoriím poznání se objevují už v závěrečných odstavcích jeho úvodu do sborníku k jazykovému obratu ve filosofii 20. století (Rorty 1967). Další Rortyho texty jsou do velké míry ukázkou, jak vypracovat, obhájit a dovést do důsledků tuto základní notu nejen v epistemologii, ale i v politické a sociální filosofii.⁶

Co myslí Rorty termínem „antirepresentacionalismus“? Jde o postoj, který míří proti epistemologickému projektu, který chce naše poznání popsat jako proces, ve kterém se dobereme správných reprezentací světa. Podle tohoto „reprezentacionalistického“ postoje znamená vědění mít (v mysli nebo jazyce) přesnou reprezentaci vnějšího světa (Rorty 2009: 3)⁷. Dochází k jakémusi zdvojení světa na vnější svět a na vnitřní svět, který v nejlepší případě věrně reprezentuje ten první. Entity, které mají tento úkol plnit, byly v dějinách filosofie označovány například jako ideje, propozice, smyslová data nebo významy.

⁵ Zdůrazňuji, že tím nechci říct, že Rorty je jednoduchý nebo plochý myslitel. Ani nechci říct, že čtení jeho prací od určitého bodu ztrácí zajímavost, spíš naopak.

⁶ Podle J. Tartagliy (2007: 120) je dokonce celá Rortyho kariéra postavená na odmítání reprezentační teorii poznání.

⁷ Kritik by zde mohl namítnout, že se Rortyho útok v tomto případě netýká tradiční analýze poznání jakožto pravdivého a zdůvodněného přesvědčení. Při reprezentační teorii poznání se ale podle mého soudu jedná o odrudu tohoto tradičního pojetí. Máme možnost pojmout například pravdivé přesvědčení jako přesvědčení, které přesně reprezentuje stav světa, což nechá vysvítit sepětí reprezentační teorie poznání a korespondenční teorie pravdy. Anebo máme možnost rovnou prohlásit, že přesvědčení, které správně reprezentují, jsou pravdivé i zdůvodněné. Tento poslední krok nás tlačí k hledání těch „základních“ reprezentací, které jsou zdůvodněné samy o sobě, tedy k fundacionalismu.

S takovým obrazem poznání jsou ovšem spojené některé potíže. Můžeme si totiž položit otázku, jak víme, že naše reprezentace opravdu reprezentují to, co reprezentovat mají.⁸ Smyslové klamy a omyly jsou jevy, které takové otázce přidávají naléhavost. Pokud k tomu přijmeme obraz světa v karteziánském duchu, který nevnímá mysl jako součást hmotného světa,⁹ ale jako něco od něj odděleného a vidí mezi světem a myslí mezeru, kterou musíme nějakým způsobem překlenout, už se nám s plnou silou vnucuje pochybnost, zda vůbec někdy něco poznáváme s jistotou.

Počátky reprezentacionalistických názorů vystopoval Rorty v antické řecké filosofii, v metaforách, které přibližují vědění a vidění (Rorty 2009: 39). Reprezentacionalistické teorie poznání se mohly zcela prosadit s novověkým oddělením mysli od zbytku světa. Reprezentace najednou získaly vlastní médium, mentální substanci. Navíc toto mentální bylo chápáno tak, že subjekt poznání k němu měl mít bezprostřední přístup, tak aby mohl mentální obsahy poznat přímo a bez omylu. Subjekt tedy měl mít epistemologicky primární přístup k mentálním reprezentacím a až druhotný a zprostředkovaný k „vnějšimu světu“. Ve spojení s názorem, že vědění znamená mít přesné reprezentace vnějšího světa, se mohlo zkoumání poznání soustředit na procesy fungování lidské mysli. Výhodou takového pohledu je očividně to, že nabízí nezpochybnitelný základ poznání v přímém přístupu k vlastním mentálním obsahům. Tato výhoda je ale získána za cenu toho, že jsme mysl oddělili od světa. Pokud chceme získat jistotu nejen pro poznání vlastních mentálních obsahů ale i pro poznání vnějšího světa, musíme vysvětlit, jak lze zprostředkovat mezi myslí a světem.

⁸ Sice bychom mohli tvrdit, že to, jak víme, kdy reprezentace reprezentuje přesně, není jádrem reprezentační teorie poznání (která jedinečně ztotožňuje poznání se správným reprezentováním). Z takového postoje by ale plynulo, že sice můžeme mít poznání, ale *nikdy* bychom o tom nevěděli. Pokud bychom byli spokojeni s takovým názorem, není jasné, proč jsme se vůbec do epistemologických snah pustili.

⁹ V této práci budu často pracovat s pojmem „svět“. Budu ho užívat v tom smyslu, ve kterém ho užíváme běžně a intuitivně, tedy přibližně jako „to, co mne obklopuje“ nebo „všechno, co je“ a to bez dalších filosofických kvalifikací ohledně toho, co to znamená, že mě něco obklopuje, nebo co to znamená „být“. Věřím, že i tak je tento pojem dobře srozumitelný. Další pojem, který se bude v práci často vyskytovat, je pojem „skutečnost“. I tento pojem bych povětšinou chápala tak, jak ho každodenně užíváme, jako „jak se věci opravdu mají“. Z takové charakterizace lze (stejně jako u pojmu „svět“) získat velmi snadno filosofický kapitál. Nejsem si jistá, zda je smysluplné ostře rozlišit každodenní a filosofické užití pojmů. Na těch místech v textu, kde neužívám filosoficky zcela nevinným způsobem pojmy „svět“ nebo „skutečnost“, mělo by to buď vyplývat z kontextu anebo tyto významové posuny budou naznačeny uvozovkami.

V této situaci máme tři možnosti. Můžeme říct, že mezeru mezi myslí a světem překlenout neumíme, a prohlásit svět za nepoznatelný, můžeme tedy zaujmout skeptický postoj. Anebo můžeme přistoupit na názor, že sama naše mysl tvoří nebo konstruuje svět. Za cenu idealismu bychom zrušili mezeru mezi myslí a světem a zajistili tak poznatelnost světa. Zatřetí bychom se mohli držet realistického názoru.¹⁰ Tím pádem bychom museli najít něco, čím přemostíme propast mezi myslí a světem. Vztah reprezentace by nám mohl toto pojítko zajistit. Abychom ale zajistili i to, aby naše reprezentace světa nebyly pouhými omyly, iluzemi a klamy, museli bychom najít některé reprezentace, které mají zvláštní vztah ke světu; takové reprezentace, o kterých víme, že reprezentují svět přesně v každém případě. Tyto základní reprezentace by propůjčily jistotu i dalším, které bychom na jejich základě odvodili. Třetí možnost lze tedy označit jako realistický fundacionalismus a podle Rortyho lze volit realistickou variantu reprezentační teorie poznání jen za současného přijetí fundacionalistického názoru (Rorty 2009: 170, House 1994: 56)¹¹.

Náčrt těchto tří řešení reprezentacionalistického dilematu snad osvětluje, proč je podle Rortyho reprezentacionalistický postoj zdrojem sporů mezi realismem a idealismem, a sporů mezi skepticismem a antiskepticismem (Rorty 1991: 2).

Původně byly reprezentace primárně chápány jako reprezentace mentální. V 20. století se začala epistemologická diskuze posunovat od vztahu mezi myslí a světem ke vztahu mezi jazykem a světem. Podle Rortyho jde ovšem o tah, ve kterém jen mysl nahradíme lépe zkoumatelným, protože intersubjektivně přístupným, předmětem, tj. jazykem. Původní motivace zůstává ale podobná: Stále jde o to najít takové

¹⁰ Třídění filosofických postojů na „idealistické“ nebo „realistické“ a další je většinou tak víceznačné a neostré, že některé pozice bychom mohli označit stejně tak jako idealistické tak i jako realistické. Realismus zde chápeme především jako ontologickou tezi o tom, že „svět“ existuje nezávisle na lidské myslí a lidském jazyce, a jako taková nás ještě nemusí zavazovat k určité epistemologické doktríně. Pokud se ale pojí realistická ontologická pozice s prvky reprezentační teorií poznání, dostaneme se do načrtnutých epistemologických potíží (myslím ale, že pro realistu trvajících na „nezávislosti“ toho, jaký svět je, od našich popisů, je těžké vyhnout se všem stopám reprezentacionalismu, protože bude mít pořád tendenci oddělovat mysl nebo jazyk a svět). Pokud není řečeno jinak, budu v dalším užívat termín „realismus“ jako označení právě pro ontologickou tezi.

¹¹ K výkladu V.D. House je třeba poznamenat, že interpretuje Rortyho převážně jako kritik realismu, i když se Rorty obrací i proti idealismu a skepticismu. Rorty ovšem skutečně věnuje velkou část svých textů právě útokům na realistické postoje (realistické ve smyslu přijetí teze, že naše pravdivé věty korespondují s něčím ve světě). House dále kritizuje Rortyho směšování realismu a fundacionalismu. Je ale nejasné, jestli tento druh „korespondenčního“ realismu bez fundacionalismu by měl ještě co říci v epistemologických otázkách, a Rortymu jde o podřívání epistemologických doktrín.

reprezentace, nyní už ne mentální nýbrž jazykové, které zajišťují pouto mezi námi a světem. Diskuze získala podobu debaty o významu a různých teoriích reference, a původní spor mezi realismem a idealismem se přerodil ve spor mezi realismem a antirealismem. Základní motiv takové filosofie jazyka ale zůstal podle Rortyho epistemologický: přispět k teorii jistého poznání (Rorty 2009: 257).

Rorty považuje tyto diskuze za dnes už neplodné. Navrhuje, abychom se jimi přestali zabývat a to tím, že odmítneme jejich kořen, tj. představu poznání jakožto přesného reprezentování. Jako alternativu nabízí pohled, který chápe poznání jako sociální záležitost, jako lidskou aktivitu, kterou vyvíjíme k dosažení praktických účelů, k vypořádání se se světem. Nahlíží na vědění jako na to, co v aktuálním diskurzu našeho společenství jako takové ob stojí (Rorty 1985a: 22-23)¹². Na tomto základě nemůžeme podle něj budovat žádnou filosoficky hlubokou teorii poznání, můžeme jediné převyprávět příběhy o tom, jak jsme se dostali k těm přesvědčením, která právě zastáváme.

Na podporu tohoto postoje Rorty povětšinou nenabízí žádné striktní argumenty, zejména jeho pozdější texty nabývají spíše podobu doporučení,¹³ abychom přijali antireprezentacionalistický pohled na poznání. Z Rortyho stanoviska lze jen důsledně popírat jakoukoliv šanci skutečné argumentace mezi reprezentacionalisty a antireprezentacionalisty. Kdyby Rorty uznal takovou možnost, zavázal by se k tomu, že můžeme zaujmout neutrální úhel pohledu na různé soubory přesvědčení, mimo jakoukoliv vlastní síť přesvědčení, takovou neutrální půdu, na které bychom uměli rozhodnout, které z těchto dvou stanovisek je správné, adekvátní (viz i Rorty 1995a : 41-42). Jako pragmatista podepírá Rorty svůj postoj zejména tím, že jeho přijetí povede za současné situace se svými aktuálními problémy (které se liší od problémů 17. století) k

¹² Rorty tento postoj nazývá „epistemologický behaviorismus“, později jednoduše „pragmatismus“, který s ním údajně sdílí Sellars i Quine (Rorty 2009: 176). U Sellarse svědčí ve prospěch tohoto názoru notoricky citovaná pasáž z *Empiricism and the Philosophy of Mind*, (Sellars 1956: §36). U Quina už to není zcela jasné. Podle Davidsona (1990: 49-53) se táhne skrze celé Quinovo dílo ambivalence, která nahlíží základ poznání v podobě významu pozorovacích vět buď jako sociální záležitost nebo jako vztah mezi poznávajícím a soukromým nervovým stimulem.

¹³ Ovšem na jednom místě ve svých pozdějších pracích (Rorty 1994a: 92, pozn. 16) píše, že to, co dělá, už nepojímá jako doporučování, nýbrž si nárokuje pravdivost svých tvrzení. Na první pohled se zdá, že by se mohlo jednat o velký rozchod s nezávaznou pozicí, kterou předtím zastával. Jestli ale čteme uvednou poznámku pečlivě, vidíme, že jde spíš o krok, kterým se stírají hranice mezi „pouhým doporučováním“ a „nárokem na pravdu“.

plodnějším výsledkům a k obcházení dnes již slepých filosofických uliček (Rorty 1999: xxii).

V knize *Philosophy and the Mirror of Nature* byl Rortyho styl ještě více založený na způsobu argumentace vlastní analytické tradice. Zde najdeme i konkrétnější zdůvodňování, proč opustit reprezentacionalistický postoj k poznání. Jak bylo načrtnuto výše, zastánce reprezentační teorie vědění může volit mezi skeptickým, idealistickým nebo realistickým řešením problému vztahu reprezentace mezi myslí nebo jazykem a světem. Pokud si zvolí poslední jmenované, směřuje jeho teorie poznání podle Rortyho k fundacionalismu, tj. k prohlášení některých reprezentací za základní, privilegované a ze své podstaty v kontaktu se světem. Rortyho strategie nyní spočívá v tom, zaútočit na představu privilegovaných reprezentací. K tomu využívá argumentů W.V.O. Quina a W. Sellarse, a to ve čtvrté kapitole *Philosophy and the Mirror of Nature*, kterou Rorty sám prohlašuje za centrální kapitolu celé knihy (Rorty 2009: 10). Soustředím se i zde na rozbor této kapitoly. Úkolem následujících úvah bude ukázat, jaký význam Quinovy a Sellarsovy argumenty v tomto rámci mají (což Rorty sám nečiní zcela explicitním), a jak v kombinaci získají tu sílu, kterou Rorty k podpoře vlastního stanoviska potřebuje.

3 RORTY, QUINE A SELLARS

Podle Rortyho spočívá jedna ze základních chyb při snaze postavit reprezentační teorie poznání na nosné epistemologické nohy ve spletní zdůvodňování s kauzálním působením, ze kterého je v Rortyho očích vinen v první řadě J. Locke (Rorty 2009: 14)¹⁴. Je velkou pomocí pro reprezentační teorii, když celkem nekontroverzně prohlásíme, že my a svět jsme spojeni kauzálními vztahy. Můžeme říci, že tímto působením v nás vznikají bez naší aktivity některé reprezentace světa (paradigmatickým příkladem je představa smyslových dat). Tím jsme našli způsob, jak překlenout mezeru mezi námi a světem. Abychom ale dosáhli našeho cíle, tj. uchopili, jak můžeme získat

¹⁴ V dalším stručně převyprávím „dějiny epistemologie“ jak je vykládá Rorty ve *Philosophy and the Mirror of Nature*. V jeho výkladu existují s velkou pravděpodobností široké mezery, na které jiní autoři i často poukazují (tak například John McDowell vykládá Kantovy myšlenky způsobem, podle kterého by Rortyem identifikované problémy vůbec nevznikly, viz McDowell 2001). Sama nemám dostatečné znalosti, abych se k tomuto tématu fundovaně vyjádřila. Kvůli tomu si zde nenárokuji pro svůj výklad žádnou přesnost. Jde mi spíš o to uvádět čtenáře do toho, jak epistemologický problém se jeví *podle Rortyho*.

jisté poznání o světě, musíme tyto reprezentace zároveň prohlásit za základní stavební kameny našeho poznání, tj. za premisy, ze kterých lze odvodit další vědění. Premisy mají propoziční formu. Je ovšem otázka, jak jsou zdůvodněné naše základní premisy. A právě v tomto bodě se může stát, že budeme směřovat kauzální působení a zdůvodnění tím, že se nebudeme příliš ptát, jak je možné, že naše základní reprezentace jsou entitami, které něco zdůvodňují, ale samy žádné zdůvodnění nepotřebují. Získali bychom reprezentace, o kterých bychom mohli uvažovat, jako kdyby byly zdůvodněné ze své vlastní povahy¹⁵ a byly by přesně takové, jak je chápeme, a zároveň bychom ani neměli možnost je neuchopit nebo je uchopit jiným způsobem než tak, jak právě jsou (to, co Sellars nazývá *self-authenticating episodes*, 1956: §33). Kauzální vysvětlení a zdůvodnění jsou ale podle Rortyho (i Sellarse a Davidsona) procesy, které musíme od sebe odlišit.

Tento lockeovský obraz poznání podle Rortyho zjemnil Kant, který uznal, že základní stavební kameny našeho poznání musejí mít propoziční strukturu. Tato základní přesvědčení by podle Kanta vznikla procesem syntézy dvou reprezentací: názorů, které nám jsou dány světem, a našich vlastních pojmů a kategorií (Rorty 2009: 148). Kantův návrh je pokusem o to, spojit do jednoho modelu poznání pasivní přijímání, které tvořilo jeho základ u Locke, s aktivní činností mysli (Tartaglia 207: 106). Tato syntéza by mohla vysvětlit, jak z procesu kauzální interakce může vycházet soud s propoziční strukturou, který je schopný zdůvodnit další přesvědčení. I zde ovšem hledáme něco, co by nám mohlo poskytnout nezpochybnitelný základ poznání, v Kantově podání jsou to například syntetické soudy a priori, soudy nutně pravdivé ve všech světech s lidskými subjekty zakoušejícími zkušenosti, ale zároveň spjaté s fenomenálním světem tím, že jako syntetické soudy je jejich obsah založený na názorech (Hanna 2004/2009). I u Kanta stále stojí v popředí snaha převést zdůvodnění tvrzení na kauzální mechanismy (Tartaglia 207: 108)

Podle Rortyho stojí Kantova teorie poznání na dvou základních distinkcích, tj. distinkce nutnost-kontingentnost (dnes v podobě distinkce mezi analytickým a syntetickým) a s ní spjatá distinkce mezi tím, co nám je v poznání dané světem a tím, co

¹⁵ DeVries a Triplett (2000) spíše než o zdůvodněných reprezentacích mluví o pozitivním epistémickém statusu. Je to možná lepší terminologie, protože výraz „zdůvodněná reprezentace“ už v sobě nese něco podivného.

přidává naše mysl (Rorty 2009: 169). Zbytek čtvrté kapitoly knihy *Philosophy and the Mirror of Nature* je věnovaná tomu, co Rorty považuje za Quinův a Sellarsův útok na tyto dvě distinkce, a jeho obhajobě proti kritikům.

3.1 Rorty a Quinův útok na analytičnost

Ve svém slavném článku *Two Dogmas of Empiricism* (Quine 1951) se snažil Quine mimo jiné ukázat, že nemůžeme vést žádnou ostrou dělicí čáru mezi analyticky a synteticky pravdivými větami.¹⁶ Rozlišení pravdivých vět na analytické a syntetické bylo jedním ze základních kamenů logického empirismu, přičemž syntetické věty by měly být pravdivé na základě empiricky zjistitelných faktů a analytické věty čistě na základě významů slov v nich obsažených. Quine k tomu poznamenává, že ani nemáme žádnou jasnou představu o tom, co tyto významy jsou (1951: 22), ani se zatím nepodařilo definovat analytičnost nekruhově pro libovolný jazyk. Jediné, co můžeme udělat, je vytvořit seznam těch vět, které jsou aktuálně považované v daném jazyce za pravdivé na základě významů anebo které my chceme za takové považovat, ale nepomáhá nám to uchopit, co by „pravdivé na základě významů“ mohlo znamenat pro kterýkoliv jazyk (Quine 1951: 31). Rorty (1987a: 120) interpretuje Quinův útok tak, že při teoretizování o jazyce můžeme jediné zaujmout stanovisko terénního lingvisty, který by na základě záznamů chování mluvčích daného jazyka neuměl rozlišit „analytickou“ větu („Dva a dva jsou čtyři.“) a „syntetickou“ větou, pravdivou na základě empirických faktů („Existovali černí psi.“). Mluvčí by vyjádřili svůj souhlas s oběma větami za jakýchkoliv okolností. Pro terénního lingvistu nehraje rozlišení na analyticky a synteticky pravdivé věty ve jeho práci žádnou roli (Rorty 1986: 339).¹⁷

Jaký význam má Quinovo stanovisko pro Rortyho vlastní argumentaci? Podle Rortyho podřýval Quine kantovské rozlišení na nutné a kontingentní pravdy. Původně ale šlo o to, zaútočit na reprezentační teorii poznání, a to v její fundacionalistické formě. Jaký záběr má útok na analytičnost na Rortyho původní záměr?

¹⁶ V dalším zkrátím „analyticky pravdivá věta“ na „analytická věta“ a „synteticky pravdivá věta“ na „syntetická věta“.

¹⁷ Pointa se skrývá samozřejmě v tom, že my všichni jsme se učili svůj mateřský jazyk z úhlu pohledu podobnému úhlu pohledu terénního lingvisty.

Rorty parafrázuje útok na distinkci analytické-syntetické často tak, že Quine stíral rozlišení mezi jazykem a faktem (například Rorty 2009: 192, Rorty 1986: 350, pozn. 41). Podle Quina sice pravdivost tvrzení závisí jednak na tom, jak svět fakticky je, a jednak na jazyce, to ale neznamená, že bychom tyto dvě složky mohli hladce od sebe oddělit (Quine 1951: 34). Často nebude jasné, co ještě brát jako součást významu nějakého pojmu a co už jako informaci o světě (Kof'átko 2006: 32). Když se takto rozostřily hranice mezi tím, co patří k jazyku a co ke světu, začíná se rozmazávat i obraz, na kterém byla reprezentační teorie založená, tj. obraz, který vidí jazyk nebo mysl jako něco odděleného od světa, co reprezentuje nebo zrcadlí svět.¹⁸ Také o jazyce přestaneme uvažovat jako o struktuře jednou pro vždy dané, která stojí proti světu, ale budeme na něj nahlížet jako na něco stejně proměnlivého jako zbytek světa (House 1994: 43). Stejně jako Davidson (1986: 446) bychom chápali to, co zkoumají lingvisté a většina filosofů pod pojmem jazyk, jako abstrakci. Tím by ale padaly i představy o větách nutně, jednou pro vždy pravdivých na základě významů.

Není ale jasné, jestli tento druh argumentace si zachová silu, pokud ho aplikujeme nejen na přirozené, nýbrž i umělé jazyky. Zdálo by se, že proměnlivost přirozeného jazyka bychom uměli v případě umělé, pro účely vědy navrženého jazyka, udržet pod kontrolou. Při volbě jazyka bychom mohli stanovit obsahy našich pojmů tak, že bude jasné, která tvrzení můžeme považovat v rámci tohoto jazyka za analyticky pravdivá. Pro Quina je ovšem tento obraz pomýlený, protože naznačuje, že bychom mohli zaujmout stanovisko mimo všech jazyků a teorií a zvolit si adekvátní jazyk. My ale vždy už uvažujeme v rámci nějaké teorie (Quine 1998: 70-71), jejíž nejrudimentárnější podobou je náš přirozený mateřský jazyk. Pokud nemůžeme od sebe ostře odlišit, co je pravdivé na základě empirické evidence a co na základě významu, nemůžeme ani smysluplně oddělit volbu jazyka od volby teorie. I kdybychom navrhovali umělý jazyk, musí být tento jazyk aplikovatelný, aby byl skutečně jazykem, ve kterém lze hovořit o světě (Creath 2004: 50). Jinak řečeno: I volba fundamentálních kategorií našeho jazyka musí být zdůvodněné, byť nepřímým odkazem na pozorování (Rosenberg 2007: 37).¹⁹ Pointa je v tom, že jakkoliv se budeme snažit navrhnout umělý jazyk, který

¹⁸ Není ale jasné do jaké míry Quine sám ještě tomuto obrazu přitakává. Viz například Davidson 1974, kde tvrdí, že i Quine se drží něčeho, co Davidson nazývá rozlišení mezi schématem a obsahem.

¹⁹ Ale viz tamtéž pro názor, že tento postoj nemusí vést k přijetí „epistemologického kontinua“, tj. k názoru, že z hlediska jejich revidovatelnosti mají všechny věty stejný status.

má sémantiku, a stanovit apriori, které věty budou v jeho rámci pravdivé analyticky, neumíme to dělat ze stanoviska mimo všech teorií o světě (a tím pádem ani nebudeme schopni udržovat něco jako „pravdivost čistě na základě významů“, protože se skrze naše základní teorii promítá „faktičnost“ i do našeho nového jazyka). Jakmile kromě toho dojde k aplikaci a tedy k „pragmatickému testu“ tohoto jazyka, už postoupí vývoj, který zahrnuje vstřebávání faktů. Cíl těchto úvah je následující: Ani navrhování umělých nebo hledání ideálních jazyků nás nemůže vést do bodu, kdy budeme schopni ryze od sebe oddělovat, co v určitém pravdivém tvrzení „pochází od světa“ a co „od jazyka“, a tím ani nebudeme schopni vyznačit taková tvrzení, která by „nikdy nemohla padnout pod útokem zkušenosti“ (Glock 2003: 86).

Podle Quina nemůžeme tedy jasně od sebe odlišit „význam“ nějakého termínu naší teorie od toho, co tato teorie o této věci tvrdí. Pokud při našich zkoumáních a při testování teorie narazíme na bod, v němž se rozhodneme upravit nějaké teoretické tvrzení, neuměli bychom jasně říci, zda změníme „jen“ teorii nebo i náš jazyk (zda tedy určitý termín má pořád stejný význam, a jen o dané věci nyní tvrdíme něco jiného, anebo jestli se změnil samotný význam termínu, viz i Quinovu diskusi o výrazu „neutrino“ v Quine 1980: 42-43). V Quinově holistickém chápání nejsou žádné důvody připisovat tvrzením o jazyce teorií jiný status než samotným teoretickým tvrzením o světě (Hylton 2004: 132). V případě, že evidence nesouhlasí s pozorovacími větami, které z teorie odvodíme, můžeme upravit jak první tak druhá tvrzení, tak aby to, co odvozujeme z teorie jako celku, bylo opět v souladu s evidencí. Sice bychom mohli stále mluvit o analytických, na základě významů pravdivých tvrzeních,²⁰ nicméně jednalo by se o pohyblivé vymezení, které by nám už nemohlo sloužit jako základní kameny teorie jistého poznání (de Rosa, Lepore 2004: 78), protože by nevytyčilo žádnou třídu nutných, nerevidovatelných, jistých pravd.

Pokud převezmeme takové pragmatické vymezení analytických pravd zpět do přirozeného jazyka, vidíme, proč Rorty píše, že podle Quina jsou analytická jednoduše ta tvrzení, která aktuálně žádný z mluvčích určitého jazyka nechce napadnout (Rorty 2009:

²⁰ A Quine sám tento krok podniká, když v pozdějších pracích navrhuje chápat analyticky pravdivou větu jako takovou, jejíž pravdivost se naučí každý mluvčí určitého společenství, když se učí porozumět této větě (Creath 2004: 59).

174). Pokud bychom chtěli vůbec ještě mluvit o analytických tvrzeních, museli bychom je brát jako sociální jev.

V tomto bodě Rortyho využití Quina nekončí. Zužitkuje i Quinovo obecnější odmítání pevně daných významů slov nebo vět (v té míře, ve které by mohly sloužit jako stavební kameny fundacionalistické epistemologie). Do určité míry jde i zde o důsledek Quinova holismu. Přes všechnu kritiku zůstává Quine empiristou a co se týká významu, verifikacionistou (de Rosa, Lepore 2004: 66). To, co bychom mohli označovat jako význam, musí u něho zůstat vázané na to, co lze pozorovat. Ovšem podle jeho holistického stanoviska nemůžeme z izolované věty odvozovat žádné pozorovatelné důsledky, nemůžeme tedy mluvit o „významu“ izolované věty.²¹ Odvodit pozorovatelné důsledky můžeme až, když máme soubor vět dosáhající „kritickou sémantickou hodnotu“ (Quine 1994: 25). Význam by byl sdílený všemi větami v tomto souboru, ale žádné jednotlivé větě bychom nemohli připsat určitý význam. Pokud obrátíme směr, můžeme předpokládat, že pro stejné pozorovací věty bychom mohli konstruovat různé soubory vět, které by je implikovaly stejně. Dospěli jsme tak k bodu, který Quine nazývá „nedourčenost teorií evidencí“, a možná i tezí o neurčitosti překladu.²²

Pro Rortyho jsou při interpretaci Quina klíčové dva aspekty. Nejde ani primárně o to, že Quine více či méně úspěšně napadnul jedno kantovské rozlišení. Spíše jde zaprvé o to, že zaútočil na významy jakožto pevně ohraničené entity, které bychom uměli izolovat, identifikovat na jejich základě nezpochybnitelné pravdy a postavit na nich epistemologicky významné teorie. Je třeba si připomenout, že Rortyho cílem je zdiskreditovat reprezentační teorie poznání útokem na jejich fundacionalistické verze. Pokud přijmeme Quinovy názory, už se nebudeme moci odvolat na pojmy a významy jako na naše vyhledané privilegované základní reprezentace, na kterých bychom mohli postavit zbytek našeho poznání. Tím odpadne jedna možnost, jak zkonstruovat funkční reprezentační teorii poznání.

²¹ Pokud nejde o čistě pozorovací větu, jejíž význam lze ztotožnit s tím, co Quine nazývá stimulační význam, tj. soubor těch stimulů, za kterých mluvčí nebo skupina mluvčích s danou větou souhlasí, a těch stimulů, za kterých ji odmítá (Quine 1980: 86).

²² O tom, zda jsou tyto dvě teze totožné, nepanuje shoda, Rorty (2009: 195) odmítá mluvení o neurčitosti překladu právě tímto argumentem, i když zároveň odmítá i významy jako epistemologicky významné entity, Davidson (např. 1998: 318) ale hájí odlišnost neurčitosti překladu od nedourčenosti teorie evidencí.

Zadruhé lze podle Rortyho interpretovat Quina jako sdílejícího jeho vlastní sociální pohled na poznání. Quine sice vydává svou vlastní teorii poznání pod štítkem „naturalizovaná epistemologie“ (Quine 2006a), která by koneckonců byla součástí psychologie (a ne sociologie), ale podle Rortyho se Quine nemůže ubránit posunu svých názorů směrem k chápání poznání jako především sociálního jevu. Ohniskem je zde nejasný status pozorovacích vět v Quinově systému. V průběhu tvůrčí činnosti Quine posunul své pojetí pozorovacích vět postupně od vět, které jsou charakterizované svou přímou vazbou se stimulacemi v dané situaci, k větám, se kterými by souhlasili všichni kompetentní mluvčí daného společenství za stejných souborů stimulů a odmítali by je za stejných souborů stimulů (Quine 1994: 11). Na nejasných okrajích mezi pozorovacími větami a jinými příležitostnými větami může nastupovat do hry dokonce konvence o tom, co právě bude v daném společenství za pozorovací větu považované (Quine 1994: 11). Podle Rortyho je pozdně-quinovské pojetí pozorovacích vět adekvátní, ale už poukazuje jasně na to, že poznání je třeba uchopit jako sociální jev, který mohou zkoumat nanejvýš sociologie a historie vědy (Rorty 2009: 226).

Na tomto bodě na chvíli opustím Quina a podívám se na to, jak Rorty využívá druhou ze svých opor, tj. Sellarsovo napadení mýtu daného. Uvidíme, že na konci dospějeme k podobným závěrům, co se týká hodnoty Sellarsových argumentů pro Rortyho, jako to bylo v případě Quina.

3.2 Rorty a Sellarsův útok na mýtus daného

V předmluvě k *Philosophy and the Mirror of Nature* (Rorty 2009: xxxxi) Rorty zmiňuje Sellarsovo dílo jako jeden z hlavních milníků vzniku této knihy. Ve čtvrté kapitole se opírá především o Sellarsovu kritiku „mýtu daného“ a jeho holistický pohled na poznání, jak byly podány v eseji *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Na následujících stranách krátce načrtnu tyto dvě představy a ukáži, v čem spočívá jejich význam pro Rortyho kritiku reprezentacionalismu.

Pokud budeme na chvíli vycházet z toho, že proces poznání je souhrou dvou různých složek (jak se podle Rortyho objevují například u Kanta), tj. nekonceptualizované empirické složky (názoř, smyslová data, stimulae, počítka apod.) a pojmové složky, která třídí, organizuje a klasifikuje to, co k nám přichází

nekonceptualizovaně, a chtěli bychom vysvětlit, jak je možné poznat něco s jistotou na základě toho, jak funguje proces poznání, jedna strategie, kterou máme na výběr, je opírat se o jednu ze zmíněných dvou složek a hledat v ni základ nezpochybnitelného poznání (tj. privilegované reprezentace). Pokud následujeme Rortyho interpretaci Quina, už nebudeme mít možnost hledat zdroj jistého poznání v pojmové složce, protože nejsme schopni destilovat z našeho pojmového schématu ta tvrzení, která by byla pravdivá nutně a jen díky tomuto schématu, zaručeně bez přísad kontingentní empirické složky.

Mohli bychom tedy zkusit hledat základ jistého poznání v druhé složce, tj. v tom, co je nám empiricky dáno bez našeho vlastního příspěvku. Sellars ovšem navrhnul vlivnou kritiku každého projektu s tímto záměrem. K tomu je zapotřebí poznamenat, že Sellars se nezaměřil jen na teorie, které hledají základ jistého poznání v smyslově daném, nýbrž na „celý rámec daného“ (1956: §1). Rorty ho ovšem často interpretuje především jako kritika smyslové danosti (např. Rorty 2009: xxxi, 176; Rorty 1997: 5) a Sellarsův význam bývá nahlížen právě v tom, že podkopal teorie poznání, které chtějí konstruovat poznání jako založené na smyslových datech nebo podobných entitách. Soustředím se zde rovněž na tento aspekt.

V čem spočívá mýtus daného? Často se má za to, že nepoznáváme přímo, jak věci jsou, ale jen to, jak se zdají být. To by znamenalo, že jisti si můžeme být jedině tím, jak se nám věci jeví. To ovšem předpokládá, že jsme schopni nějak bezprostředně uchopit, jak se nám věci jeví, aniž bychom museli být schopni mluvit o tom, jaké jsou. To, co přitom uchopujeme, můžeme popsat jako fenomenální prožitky, smyslová data apod. Pokud chceme vybudovat teorii poznání, máme za tohoto předpokladu dvě možnosti: můžeme se omezit na to, poznat jen jevy nebo fenomény, které za to ovšem umíme poznat s jistotou, anebo se můžeme snažit dopracovat se od toho, jak se nám věci jeví, k tomu, jak skutečně jsou (Brandson 1997: 137), například tím, že budeme zkoumat kauzální mechanismy mezi věcmi a vjemy, které v nás vyvolávají.²³

Sellars ovšem pokládá tento obraz poznání za pomýlený, i když nemíří zcela špatným směrem (Sellars 1963: 303). V *Empiricism and the Philosophy of Mind* staví proti němu různé linie argumentace: zaprvé že pojem smyslového data, nebo

²³ Jestli toto poslední souvětí se zdá obsahovat rozpor, pak je to nejspíš tím, že tudy cesta nevede.

smyslového obsahu nebo podobně postavených entit, je vnitřně sporný, zadruhé že uchopit něco mentálně je jazykovou záležitostí, zatřetí že tvorba pojmů předchází jakémukoliv vědomí jakýchkoliv entit, které by mohly posloužit jako stavební kameny našeho poznání. V následujících odstavcích toto téma krátce rozvedu, a pak se vrátím k Rortymu.

V počátečních paragrafech svého eseje Sellars vyloží inkonsistence teorií poznání založených na smyslových datech nebo podobných entitách. Podle něho by zastánce takové teorie potřeboval od smyslových dat, aby splnily dva požadavky: Zaprvé by měly být jako počítky, kauzálně způsobené věcmi ve světě. O počítkách nemá smysl tvrdit, že jsou nepravdivé, propůjčili by tedy našemu poznání hledanou jistotu. Zadruhé, zastánce teorie smyslových dat potřebuje entitu s propozicionální strukturou, protože entita bez propozicionální struktury by nemohla zdůvodnit další přesvědčení. Podle Sellarse nastává inkonsistence už tím, že schopnost smyslově vnímat je zastánci teorie smyslových dat pokládána za vrozenou (jinak by muselo být nějaké učení, které by této schopnosti předcházelo, a to rozhodně není v duchu empirismu), a zároveň schopnost mít přesvědčení s propozicionální strukturou vyžaduje aplikaci pojmů, přičemž tato schopnost není vrozená, nýbrž získaná na základě učení se (Sellars 1956 §6-7). Smyslová data a podobné entity empiricismu jsou tedy zvláštní a rozporní kříženci, neboť to, co má empiristovi posloužit jako zdroj poznání, je dvojsmyslné a má být současně „příčinou přesvědčení“ i „zdůvodněním přesvědčení“ (Rorty 1987b: 169). Koreluje to s tím, co de Vries a Triplett (2000: xxxi-xxxii) identifikují jako Sellarsův hlavní argument proti danému: buď dané nemá propozicionální strukturu, pak nemůže zdůvodnit nic dalšího, nemůže přenášet žádné pravdivostní hodnoty. Anebo bude mít propozicionální strukturu, pak ale muselo získat vlastní pozitivní epistémický status tím, že je samo zdůvodněné jinými propozicemi.

Sellars navrhuje chápat poznání alternativně jako holistický a společenský proces. Sice známe epizody neodvozeného poznání, paradigmatickým příkladem jsou naše perceptuální přesvědčení (O'Shea 2007: 108). Můžeme si představit případ, kdy na červené rajče před námi přímo reagujeme přesvědčením o tom, že se před námi nachází červené rajče. Toto neodvozené přesvědčení můžeme sice považovat za základní v nějakém smyslu, ale to neznamená, že jde o přesvědčení nezdůvodněné a bez

předpokladů. Abych mohla říct, že vím, že přede mnou je červené rajče, potřebuji mít mnoho dalšího vědění (například o standardních podmínkách pro vnímání barev, o spolehlivosti vlastních perceptuálních přesvědčení, Sellars 1956: §35), a musím mít k dispozici celou síť pojmů, abych byla schopna začlenit své přesvědčení o rajčeti do „logického prostoru“ dalších přesvědčení (O’Shea 2007: 120), například odvodit z něj jiné přesvědčení, že to, co se nachází přede mnou, není hruška.

Pokud jde o naši schopnost introspekce, tj. schopnost uvědomit si vlastní „mentální obsahy“ a podat o nich zprávy (a lze jen obtížně odmítnout, že něco takového často děláme), Sellars ji vnímá jako schopnost získanou v průběhu procesu učení se, které musí předcházet získání pojmů jako pojem myšlenky nebo pojem smyslového dojmu, ne jako něco, co je nám prostě dáno (srovnej k tomu Sellarsův mýtus o Jonesovi, Sellars 1956 §48-63). Podle něj je tedy pomýlený descartesovský názor, že „mysl nepoznává nic snadněji než samu sebe“ (Rorty 2009: 62); mysl spíše poznává samu sebe až zprostředkovaně. Epistémicky primární jsou fyzické předměty našeho každodenního světa.

Rorty na jednom místě postaví věci tak, že Sellars úspěšně zaútočil na druhou Kantovu distinkci, tj. na rozlišení mezi tím, co je nám dané světem (názory), a tím, co přidává mysl (pojmy) (Rorty 2009: 169).²⁴ Myslím, že takový výklad věcí může být matoucí. Sellars sice rozhodně zpochybnil obraz, podle kterého se dobereme jistého poznání tím, že objasníme správné mechanismy syntézy mezi dvěma druhy reprezentací, kterými jsou názory a pojmy. Takový výklad poznání by zahrnul jiné formy danosti v tom smyslu, že by bylo možné uchopit fungování mentálních mechanismů introspekci, ve které by se nám tyto mechanismy samy odhalily ve své vlastní povaze. Avšak na druhé straně si Sellars sám podrží rozlišení mezi nekonceptuálními epizodami vnímání (*sensings*), které ovšem chápe neepistémicky, a konceptuálními epizodami (*experiencings*, myšlenky, přesvědčení apod.), které plní epistémické role (O’Shea 2007: 141). Říci, že Sellars zrušil kantovské rozlišení na názory a pojmy, by bylo nepřesné.

Jako v případě Quina myslím, že nejlépe čteme Rortyho odvolání se na Sellarse jako pokus podřývat snahy o nalezení privilegovaných reprezentací. V podstatě bychom

²⁴ Na jiném místě ovšem píše, že Sellarsův základní vhléd v esejí *Empiricism and the Philosophy of Mind* spočívá právě na kantovské myšlence, že názory bez pojmů jsou slepé (Rorty 1997: 3).

mohli číst Sellarse jako odpůrce jakýchkoliv privilegovaných reprezentací v Rortyho smyslu,²⁵ protože jakákoliv taková reprezentace by implikovala nějakou formu mýtu daného. Největší silu ovšem jeho útok nabírá proti teoriím smyslové danosti, a tak ho nejspíš využívá i Rorty, tj. k útoku na představu, že by nám smyslová data nebo podobné entity mohly posloužit jako privilegované reprezentace.

I u Sellarse hraje pro Rortyho velkou roli jeho alternativní pohled na poznání. Zatímco u Quina ještě nebylo zcela jasné, jestli poznání chápe jako sociální jev, u Sellarse o tom není pochyb. Často je citována pasáž z *Empiricism and the Philosophy of Mind*, která říká, že charakterizovat epizodu nebo stav jakožto epizodu nebo stav poznání neznamena podávat její empirický popis, ale začlenit je do prostoru důvodu, ve kterém zdůvodňujeme naše tvrzení, anebo jsme schopni je zdůvodnit (Sellars 1956: §36). Abychom zachytili pointu této klíčové pasáže, bude zapotřebí ji ještě chvíli rozvést. Musíme si všimnout toho, že jakýkoliv stav poznání bychom *mohli* popsat empiricky. Soustředím se v dalším na základní perceptuální přesvědčení (tj. na takové situace, ve kterých na předmět před sebou reagujeme spontánně větou nebo myšlenkou „Toto je x.“), protože ta i pro Sellarse představují základ dalšího poznání. Je ovšem zapotřebí vysvětlit, jak je můžeme samy charakterizovat jako poznání, když všechny cesty danosti nám už jsou uzavřené. Když charakterizujeme takovou epizodu empiricky, mohli bychom popsat kauzální cestu jejího vzniku, až k popisu určitého (dejme tomu) neurofyzilogického stavu, který je nabýváním určitého přesvědčení, nebo, trochu blíže Sellarsovi, krátkodobou dispozicí říci například „Vidím x.“. Tímto ovšem nebudeme nikdy v pozici, abychom zachytili to, co vyznačuje daný stav jako stav poznání. Náš empirický popis jednotlivého stavu nám neodkrývá, zda se jedná v případě námi nově nabytého přesvědčení o zdůvodněné přesvědčení nebo jen o to, co Sellars popisuje jako spolehlivou diskriminující reakci (tj. takovou reakci, které je schopný i papoušek nebo teploměr). Reakce druhého druhu jsou typické pro fázi, kdy teprve nabýváme pojmy, tj. první fáze učení se jazyku v ranném dětství. Dítě sice může spolehlivě reagovat na zelené předměty větou „Toto je zelené“, ale to by mohl i přístroj s kamerou, kterému bychom nejspíš nechtěli připsat poznání (deVries, Triplett 2000: 80).

²⁵ Sellars sám s termínem „reprezentace“ často pracuje (viz například Sellars 1981), ale má zřejmě na mysli něco jiného než Rorty. Privilegované reprezentace v Rortyho smyslu chápeme nejlépe jako již zmíněné Sellarsovy *self-authenticating episodes*.

Důležité je, že se pohybujeme na jiné rovině popisování než kauzální, když nějaký stav vyznačujeme jako stav poznání. Sellarsova podmínka proto, abychom o někom mohli říci, že něco ví, je, že tato osoba sama nejen spolehlivě reaguje za standardních podmínek například na zelené předměty výpovědí nebo myšlenkou „Toto je zelené“, ale že sama o této spolehlivosti ví. Kdyby byla tázaná, proč je přesvědčená, že x je zelené, mohla by své přesvědčení vždy zdůvodnit právě svým věděním o vlastních spolehlivých reakcích. O tom, že tato osoba něco ví nebo i neví, můžeme uvažovat ve chvíli, kdy je schopna hrát určitou jazykovou hru, tj. hru zdůvodňování (deVries, Triplett 2000: 98-99). Taková hra je vázaná na pravidla a normy, tj. na oblast sociální.

K podtržení sociálního aspektu této koncepce můžeme dát do souvislosti Sellarsův pohled na poznání s pohledem Donalda Davidsona. Davidson popisuje nabývání poznání z jiné strany, ale v podobném duchu: to, že osoba něco ví (anebo vůbec má přesvědčení), můžeme říci ve chvíli, kdy tato osoba nabyla pojmy pravdy a omylu, kdy počítá s tím, že se může mýlit, a že její nabyté přesvědčení se nemusí shodnout s objektivním stavem věcí (Davidson 2004d: 237). Představme si například, že vidíme zelený předmět nikoli za denního světla, nýbrž za červeného světla. Na konci kauzálního řetězce působení předmětu na nás vypovídáme: „Toto vypadá černě“. Pokud ovšem splníme Davidsonovou podmínku a ovládneme pojmy pravdy, objektivity a omylu, můžeme si představit následující, spíš sellarsovské, nebo podobné odvozování, které by daná osoba mohla předložit, kdyby byla tážána na zdůvodnění své výpovědi:

–Mám krátkodobou dispozici říci „Toto je černě“.

–Mé reakce tohoto typu jsou spolehlivé za standardních podmínek.

–Podmínky nejsou standardní.

–Tudíž, má aktuální reakce „Toto je černě“ není spolehlivá.

Podle Sellarse by daná osoba mohla v této situaci vyslovit větu typu „Toto (jen) vypadá černě“, a tím (zjednodušeně) vyjádřit, že má zkušenost, na kterou by za standardních podmínek reagovala výpovědí „Toto je černě“, avšak nechce se zavázat k

tomu, že vnímaný předmět je skutečně černý²⁶ (Sellars 1956: §17). Důležité je, že tento cit pro možnost omylu získáme podle Davidsona právě jen sociální interakcí, totiž tím, co popisuje jako situaci triangulace (například Davidson 1994: 124-125, viz i kapitolu 6.3.1.).²⁷

Také je zapotřebí si všimnout následující věci: Abychom mohli uvažovat o tom, co naše osoba v tomto případě věděla nebo nevěděla, nestačilo se podívat na jedno izolované přesvědčení, ale museli jsme brát v úvahu jeho vazby na mnoho dalších přesvědčení. Jde o holistickou koncepci poznání. Pokud je tato koncepce formulována tak stroze, jak bylo zatím načrtnuté, je očividně ohrožená nekonečným regresem (Brandom 1997: 160). Abychom mohli charakterizovat nějaký stav určité osoby jako stav vědění, museli bychom předpokládat, že tato osoba už nějaké vědění má (například o standardních podmínkách). Jak ale mohla získat *toto* vědění bez dalšího? Jediné východisko slučitelné s holistickým postojem se zdá být takové, které prohlásí, že vědění nabýváme najednou ve větších celcích (deVries, Triplett 2000: 89). To ovšem vede k na první pohled nepřijatelnému závěru, že dítěti před určitým okamžikem nemůžeme připsat vědění, ale od tohoto okamžiku ano. Musíme vysvětlit, jak se děje tento přechod nebo „skok“ (a Sellars se o to v pozdějších esejích pokouší, zatímco Davidson uznává, že žádné řešení nemá).

Rorty přijímá toto holistické a sociální pojetí poznání. Zdá se, že právě naznačený problém holistického chápání poznání by vyřešil poukazem na to, že okamžik, kdy dítě „nabývá poznání“, je okamžikem, kdy společenství dítěti připisuje poznání (nebo schopnost poznání), kdy ho přijme jako nového hráče ve hře zdůvodňování (Rorty 2009: 187). Mohlo by se zdát, že v tomto chápání jde o proces, který se odehrává zcela mimo sféru subjektu, že poznání je to, co společenství za poznání považuje. Není ale nevyhnutelné, aby tento silný sociální rozměr vylučoval to, že v mnoha případech mohu přesvědčeně a zdůvodněně prohlásit: „Já vím, že ...“. I

²⁶ Kdyby měla další vědění o tom, jak světelné podmínky ovlivňují vnímání barev, mohla by i říci „Toto vypadá černě, ale ve skutečnosti je to zelené.“

²⁷ Viz k tomu i Sellarsův příběh o Johnovi a obchodu s kravaty (Sellars 1956: §14-15), který líčí v podstatě různé Davidsonovy triangulace, zdařilé i nezdařilé.

introspekce a aplikace pojmů (jako pojmu poznání) jsou v Sellarsově chápání něčím naučeným, něčím, co si osvojujeme v sociální interakci.²⁸

Výsledek předchozích odstavců lze shrnout takto: Rorty využívá Sellarsových myšlenek ve dvou rovinách. Zaprvé se opírá o jeho útok na smyslově dané v podobě smyslových obsahů, kvalií, smyslových dat apod. Zadruhé přejímá Sellarsovu sociální koncepci poznání, přičemž zdůrazňuje její společenský aspekt.²⁹

3.3 Sellars a Quine ve společné vizi

Co je tedy výsledkem čtvrté kapitoly *Philosophy and the Mirror of Nature*? V Rortyho náročném výkladu, který předpokládá obeznámenost se zdroji, z nichž Rorty sám čerpá,³⁰ je odpověď na tuto otázku lehce skrytá. Ani interpreti této knihy se neshodují v tom, co autor ve čtvrté kapitole chtěl říci. Tartaglia (2007: 116) vidí cíl čtvrté kapitoly ve snaze podřývat analytickou filosofii útokem na dvě již zmíněná kantovská rozlišení (analytičnost vs. syntetičnost, názory vs. pojmy), bez kterých podle Rortyho názoru nelze provozovat analytickou filosofii, ani filosofii jako takovou, pokud je chápána primárně jako epistemologie (Rorty 2009: 172). Interpretován tímto způsobem, Rortyho výklad vykazuje některé nepřesnosti a nejasnosti, které jsem zmínila výše.

Není ale samozřejmé, že Rortyho rozbor musíme chápat v první řadě jako útok na kantovské distinkce, přestože se zdá, že ho sám tak prezentuje. I kdyby výklad byl konzistentní, co by tím ukázal? Že určitý projekt konstruovat filosofii jako disciplínu s vlastním předmětem nemůže být úspěšný? Že nemůžeme provozovat analytickou filosofii tak, jak byla provozována? Tím by jen vyzval jiné autory k tomu, aby postavili filosofii na jiné základy. A pokud je Rortyho vlastní výklad adekvátní, započal konec

²⁸ K tomu píše podobně i Davidson, že poznání světa, poznání myslí druhých a poznání vlastní myslí nejsou od sebe oddělitelné (Davidson 2004d: 236). Davidson je obecně dobrým příkladem toho, jak lze kombinovat důraz na veřejnost a sociální charakter jazyka, významů a poznání, se silným závazkem k autoritě první osoby.

²⁹ Neumím zcela posoudit, do jaké míry je Sellarsovo pojetí poznání interpretovatelné jako čistě sociální. Není vyloučené, že bychom mohli Rortyho zpracování Sellarsova epistemologie pojmut dokonce jako radikalizace jejího sociálního aspektu.

³⁰ Náročnost čtvrté kapitoly *Philosophy and the Mirror of Nature*, i jiných pasáží této knihy, spočívá v tom, že Rorty nevykládá myšlenky autorů, kterých užívá, ale rovnou je interpretuje a domýšlí občas i svérázným způsobem a vlastním stylem vyjadřování.

„analytické filosofie“ již v 50. letech. Proč by se tolik staral o to, nasadit tomuto hnutí poslední ránu?

Možná by bylo lepší vidět Rortyho historický výklad a linie, které kreslí od Kanta a jeho rozlišení až ke Sellarsovi a Quinovi spíše jako rétorický rámec, ve kterém se odehrává něco jiného. Rortyho výklad těchto souvislostí se mi zdá příliš lehkomyšlný na to, aby představil jádro toho, co mělo být řečeno. V.D. House (1994: 36-46) interpretuje Rortyho užívání Quinových a Sellarsových argumentů zcela bez odkazu na kantovská rozlišení. Cílem čtvrté kapitoly *Philosophy and the Mirror of Nature* vidí primárně v útoku na fundacionalismus, a tím i na realismus. Rortyho výklad chápe jako postavený na Sellarsově tezi „psychologického nominalismu“,³¹ tj. názoru, že naše mentální uchopování jakýchkoliv entit (tedy i smyslových dojmů apod.) je záležitostí jazyka, a že v jistém smyslu nemá člověk vědomí předtím, než se naučí ovládat jazyk. Na druhé straně nám zajišťuje přijetí Quinových myšlenek, že tento jazyk nebudeme chápat jako to pevné, na čem můžeme uchytit naši epistemologickou teorii, nýbrž jako něco kontingentního, proměnlivého, jako „součást světa“. Pokud přijmeme tyto názory, už pro nás nebude možné hledat privilegované reprezentace světa ani ve smyslových datech, protože by nebylo nic jako smyslové datum, co bychom mohli uchopit nezávisle na našem jazyce, ale ani ve významech výrazů tohoto jazyka samého, protože ten by neměl jednou pro vždy danou strukturu, ani by nebylo možné ho v daném okamžiku úhledně rozparcelovat na „významy“.

Pokud bychom s tím chtěli navazovat na Rortyho výklad Kanta, mohli bychom říci, že po přijetí Quinových a Sellarsových názorů jsme přišli jak o pojmy, tak o názory (tedy o oba druhy kantovských reprezentací), pokud jsme od nich chtěli, aby sloužili jako nezpochybnitelný základ poznání.³² Quine by nám umožnil zapomenout na pojmy a významy (příčemž by se zcela nevzdal intuicí jakožto základu poznání ve formě smyslových stimulací), Sellars by na druhé straně úspěšně zaútočil na názory (ale podržel by si pojmy jakožto určité úchyty, pomocí kterých umíme o našem vědění říci něco víc). V kombinaci by se vzájemně doplňovali, výklad jednoho by vyrovnal slabiny

³¹ House označuje tuto doktrínu, méně stroze než Sellars, jako „všudypřítomnost jazyka“.

³² To neznamená říci, že neexistují názpy (smyslové dojmy apod.) v nějakém smyslu ani že neexistují pojmy a významy v nějakém smyslu, ale to, že nám neposlouží jako to, čím bychom mohli zdůvodnit další poznání (House 1994: 38).

druhého. Bylo by to hladké čtení, které harmonizuje s Rortyho historickým výkladem a jehož užívá například i M. Williams v předmluvě k druhému vydání *Philosophy and the Mirror of Nature*. R. Šíp (2008: 67) vyloží Rortyho postup stejným způsobem.³³ Ovšem je to nejspíš čtení zjednodušující.

Nesmíme zapomenout, že podle Rortyho vlastních slov, Sellars a Quine říkají totéž, pokud jde o sociální povahu poznání a tvrzení, že zdůvodňování nespočívá v hledání vztahů mezi mentálními nebo jazykovými reprezentacemi a „světem“, ale v „konverzaci“ (Rorty 2009: 170). Když takto ve Quinovi a Sellarsovi nacházíme podle Rortyho stejné jádro, je nejspíš neadekvátní představa, že myšlenky obou autorů jednoduše skládáme dohromady jako puclík, aby se objevil celý obraz. Spíše bychom mohli říci, že jednoho z nich užíváme k tomu odstranit v druhém (z Rortyho hlediska) zbytečné nánosy, které zatěžují jejich hodnotný, sdílený základ.

Shrnout to lze tak, že Rortyho výklad Quina a Sellarse ve čtvrté kapitole *Philosophy and the Mirror of Nature* sleduje trojí efekt: Zaprvé chce napadnout dva horké kandidáty na status privilegovaných reprezentací, a tím realismus jako epistemologickou doktrínu. Zadruhé chce líčit sociální pojetí poznání, jehož přijetí by nás zbavilo jedním rázem celého souboru „epistemologických problémů“. Zatřetí chce zpochybnit pojetí filosofie jakožto oboru, který nám může poskytnout neutrální půdu, na niž můžeme rozsoudit různé nároky na opravdové poznání na základě toho, že nám filosof poskytnul vhled do nadčasového fungování jazyka nebo mysli a objevil, které z jazykových nebo mentálních reprezentací jsou nezpochybnitelné a základní. Podobné pojetí podle něj motivuje i analytický přístup k filosofii.

3.4 Je Rortyho interpretace Quina a Sellarse legitimní?

Rorty bývá konfrontován s výčitkou, že překrucuje názory těch autorů, které cituje na vlastní podporu (viz například Farrell 1995 pro případ Davidsona). Částečně je to dáno tím, že se obvykle nepozastaví dlouho (pokud vůbec) u takového výkladu jiných autorů, který je veden „úzce“ na původním textu, a rychle skočí k asimilaci jejich

³³ K publikaci R. Šípa bych chtěla poznamenat, že s mnoha věcí z jejích prvních dvou kapitol mohu souhlasit, ale že výklad Sellarsových (a do jisté míry i Quinových) myšlenek se mi zdá být velmi nepřesný.

myšlenek do vlastního slovníku. Rorty se musí číst pečlivě, aby bylo jasnější, co si ze svých zdrojů bere a co vypustí, a kdy přidává výkladu svůj osobní punc.³⁴

Pro Rortyho užití Sellarse a Quina je příznačné, že se týká jen menších částí jejich filosofických názorů, a to těch, které bychom mohli nazvat „kritické“. Některé jiné části jejich myšlení Rorty i zcela odmítá. Je otázka, jestli můžeme odříznout tolik z původních filosofických systémů obou autorů a přitom nechat tu část, kterou chceme použít, nepoškozenou.

V případě Quina je Rortyho „vybíravost“ obzvlášť zřetelná. Z Quinovy filosofie Rorty přebírá kritiku rozlišení vět na analytické a syntetické, nebo, jak ji rád podává, kritiku rozlišení mezi jazykem a faktem, a přebírá i metaforu „sítě přesvědčení“ (viz například Rorty 1998d). Opírá se téměř výlučně o „raného“ Quina, tj. Quina z *Two Dogmas of Empiricism* (Tartaglia 2007: 121). V tomto eseji se Quine sám hlásil k silnému holismu a pragmatickému přístupu (Quine 1951: 43). V pozdějších pracích rozvíjel názory, které Rorty odmítá: preferenci pro přírodovědecké poznání, názor, že to, co je skutečné, je otázka přírodní vědy, odmítání těch entit, které nelze vyjádřit čistě extenzionální logikou, nebo snahu načrtnout „naturalizovanou epistemologii“. U Quina se projevují tendence k tomu, nadřadit přírodovědecký popis a vysvětlení skutečnosti jiným takovým popisům a vysvětlením, a připustit ty druhé jedině z hlediska jejich pragmatické užitečnosti, ne jako zachycení skutečnosti. Podobné názory by neharmonizovaly dobře s Rortyho odmítáním reprezentacionalismu. Antireprezentacionalistický postoj by mu nedovolil říci, že určitá lidská aktivita nebo určitá část kultury zachycuje skutečnost přesněji, než jiná. Zastánce antireprezentacionalismu by nemohl tvrdit o žádné lidské aktivitě, že zobrazuje nebo zachycuje skutečnost (Rorty 1998d: 170). Rozhodně by se musel bránit proti tvrzením, že v určitém jazyce (v Quinově případě v jazyce predikátové logiky prvního řádu) lze zachytit „opravdovou a ultimativní strukturu skutečnosti“ (Quine 1980: 382). Dovoluje mu jedině říci, že se přírodní vědy liší od jiných částí kultury tím, že často dávají přesnější předpovědi než jiné³⁵ (a že fyzikálním jazykem lze popsat univerzálně každý

³⁴ Nevidím za tím žádný záměr mást, spíše tendenci dát myšlenky jiných do nových souvislostí, kde mohou nečekaně vysvětlit některé jejich aspekty a důsledky, které byly předtím méně viditelné.

³⁵ Pokud se antireprezentacionalista chce takto vyjádřit, musí samozřejmě mít pojem předpovědi, který lze osvětlit bez odvolání se na představy korespondování, pasování nebo zachycení skutečnosti, jinak by nejspíš musel vypustit i tento pojem.

časoprostorový úsek, přičemž ekonomickým, sociologickým nebo mentálním jazykem lze popsat jen určité takové části, Rorty 2009: 388). Předpovídání je podle Rortyho ale jen jedním z mnoha účelů, které mohou lidské aktivity plnit. Ani podle něj nic neobjasníme, pokud tvrdíme, že úspěch vědeckých předpovědí lze vysvětlit právě přesnějším zobrazením skutečnosti, takže se můžeme podle něj takového způsobu mluvení klidně i vzdát (Rorty 1991: 6).

Opírat se o raného Quina je pro Rortyho ovšem nebezpečné z jiného hlediska: Quine ve *Two Dogmas of Empiricism* přitakal ještě fenomenalismu. Mluví o tom, že to, co naše vědecké teorie uspořádají, jsou naše smyslové zkušenosti (Quine 1951: 41). Až později nahradil mluvení o zkušenostech neutrálním výrazivem, v jehož centru stojí pojem smyslová stimulace nebo případně podráždění nervových končetin. Mluvení o smyslových zkušenostech navozuje celou hrst problémů o vztahu mezi našimi teoriemi a těmito zkušenostmi a tíhne k pojetí, které Sellars kritizoval jako mýtus daného.³⁶ Vzhledem k takovým tendencím se zdá být velmi vhodné doplnit Quinovy názory těmi Sellarsovými. Rortymu více vyhovuje Quinovo mluvení o smyslových stimulacích, protože tolik nezavání snahou chápat vztah mezi námi a světem jinak než jako čistě kauzální vztah (pro příklad Rortyho užití pojmu „stimulace“ viz např. Rorty 1998d).

Rorty by mohl preferovat raného Quina před pozdějším právě kvůli tomu, že ten první naznačuje své chápání teorií a poznání ve vágních metaforách (například v metafoře silového pole nebo tkaniva, 1951: 39). Quine sám chápe publikace, které následovaly *Two Dogmas of Empiricism* jako rozpracování a zpřesnění těchto metafor (Quine 1981a: 40), tj. rozvinutí teorie o tom, jak se dostaneme od smyslových stimulací k našim teoriím o světě. Rorty není příznivcem žádné teorie poznání; snahy postavit podobné teorie, které v Quinových pozdních pracích skutečně dominují (viz například celou publikaci *From Stimulus to Science*, česky Quine 2002), by neměly být podle jeho vkusu. Zdá se ale, že Quine nemá záměr ve své naturalizované epistemologii vypátrat, jak se dobereme jistého poznání o světě, ale spíše popsat kauzální mechanismy vedoucí od smyslových vstupů až k velmi komplexním výstupům ve formě teorií. Jak píše Rorty, Quinova naturalizovaná epistemologie není teorií poznání, ale nechá představu teorie

³⁶ Není ale jasné, jestli pojem „smyslová stimulace“ je v tomto ohledu zcela nevinný. Pro koncepci, která se snaží oddělovat nebezpečí mýtu daného od smyslových zkušeností, viz McDowell 2001.

poznání odumřít (Rorty 2009: 225). Vyčítat mu, že pokračuje v projektu epistemologie, by mělo hodnotu jedině jako spor o terminologii.

Rorty se ale zajímá méně o konkrétní teorie popisující kauzální vztahy mezi námi a světem, než o to nahradit převládající intuici, že potřebujeme epistemologii, intuici, že ji nepotřebujeme. Jde mu o posun našich způsobů nazírání otázky poznání a o proměnu obrazu našeho vědění jako stavby s pevným základem v něco, co se podobá spíš Quinovu silovému poli. Až se změní obrazy, ve kterých jsou ukryté naše současné intuice a ze kterých vyrůstají naše základní otázky a postoje ke světu, změní se i zbytek našeho uvažování a posune se důraz od starých okruhů problémů k novým.

Může si ale Rorty vzít z Quina jen to, co mu vyhovuje, a odmítnout zbytek jeho názorů? Rorty přejímá Quinovu kritiku rozlišení mezi analytickými a syntetickými větami. Tuto kritiku lze popsat i tak, že podle Quina nemáme žádná behaviorální kritéria, pomoci kterých bychom od sebe mohli ostře odlišit analytické a syntetické věty (Creath 2004: 49, viz i výše zmíněný pohled terénního lingvisty). Pokud Rorty přebere tento přístup k rozlišení mezi analytickými a syntetickými větami, nenutí ho to na základě stejného pragmatického a behavioristického přístupu přijmout i některé jiné Quinovy teze, které odmítá (například neurčitost překladu, nevymezitelnost reference, zavržení intenzionálních jsoucen)³⁷ Zejména co se týká jsoucen spjatých s intenzionalitou (významy, přesvědčení, apod.) se uplatňuje Rortyho liberální, „ultra-uvolněný přístup k ontologii“ (Tartaglia 2007: 92). Rorty je tedy na rozdíl od Quina neodmítá, nýbrž přijímá na základě toho že, mluvení o nich nám z praktického hlediska dobře slouží (a podle Rortyho není možné odlišit od sebe otázku po tom, zda něco existuje od otázky, zda mluvení o takové entity je užitečné, viz k tomu kapitolu 6.4.1.) Přitom nejde především o to tvrdit, že v nějakém smyslu existuje vše, o čem mluvíme. Spíš jde o to odolat veškerým pokušením učinit tvrzení typu „Nějaká věc existuje, pokud... (ji umíme vnímat smysly, máme pojem této věci, má jméno, je hodnotou vázané proměnné atd.).“ Z pragmatického hlediska je lepší se ptát, jestli naše mluvení o určitých věcech nám pomáhá dosáhnout našich cílů, nebo jestli bychom neměli raději mluvit o jiných věcech (Rorty 1998d: 154). Z takového postoje je neproblematické mluvit o

³⁷ Quine se ovšem v některých pracích nevyjadřuje tak negativně, jak ho interpretuje Rorty. Viz například Quine 1990, kde se hlásí k možnosti zkoumání významu na základě faktů. Na jednom místě knihy *Hledání Pravdy* zřejmě přijme i obdobu Davidsonova anomálního monismu (Quine 1994: 80).

Quinem odmítnutých entitách jako přesvědčeních, propozicích, významech, dokonce i kváliích, pokud nám pomáhají vysvětlit to, co se děje ve světě takovým způsobem, který slouží našim účelům. Nemá pak podle Rortyho žádný smysl se ptát, jestli tak jen mluvíme nebo jestli tato jsou skutečně existující (Rorty 2002: 14). Podle takového chápání je také možné se vzdát filosofického pojmu reference, kterou nemůžeme podle Quina jednoznačně určit (ale kterou si přesto ponechává ve svém systému), což ale na naši schopnost úspěšně komunikovat v praxi nemá nejmenší vliv (Rorty 2009: 199).

Pokud jsme takto tolerantní, mohli bychom se ale zeptat, jestli například logický empirista nemá také právo postulovat si veškeré entity a učinit veškerá rozlišení, která potřebuje k tomu, aby se dopracoval koherentnímu vyprávění o světě. Nemá právo na rozlišení mezi analytickými a syntetickými větami a nemá právo ostře odlišit jazyk od světa? Má tedy Rorty právo na to odmítnout některá rozlišení, protože neumíme podat taková kritéria, která by nám dovolila tato rozlišení učinit ostrými (jako v případě Quina a rozlišení mezi analytičností a syntetičností), a zároveň tolerovat jiné entity a rozlišení, pro které ze své strany žádné ostré vymezení nenabízí (například dichotomie příčina-důvod a fakty-normy)? Podle Rortyho je jakékoliv rozlišení vždy jen prostředek vázaný na současnost, který umožňuje rozhovor; něco, co přijmeme nyní, abychom byli vůbec schopni jednat, ale zároveň něco, co máme odhodit, jakmile už svůj účel neplní a stává se překážkou (Rorty 1985b: 84). Jediným základem, na kterém by mohl s Quinem odmítnout rozlišení mezi analytickým a syntetickým, ale tolerovat to, co Quine označuje jako *entia non grata* (propozice, významy apod.), by byla ukázka, jak první rozlišení překáží našemu uvažování a zkoumání a jak tolerance vůči jmenovaným entitám mu naopak může sloužit. Zdá se, že Rorty by se mohl hájit tím, že rozlišení mezi analytickým a syntetickým umožňuje projekty budování teorii poznání, ale že Quinem odmítnuté intenzionální entity tomu účelů neslouží, pokud je bereme jako něco, co postulujeme, abychom vysvětlili například chování druhých (Rorty 2009: 208-209).

Rorty vidí v Quinově fyzikalismu (tak i v Sellarsovi), který vede k odmítání intenzionálních jsoucen, pořád příliš silný zájem o ontologii (Rorty 2009: 199), o to nějakou cestou uchopit, jak svět doopravdy je a které entity do něj patří (i když oba autoři tento projekt chápou jako záležitost vědy, a ne filosofie). Jen když bereme ontologii ještě dostatečně vážně, můžeme podle Rortyho připsat důležitost něčemu jako

referenci, a můžeme mluvit o nevymezitelnosti reference a ontologické relativitě jako důležitých filosofických bodů (které ale, jak Quine sám uznává, nemají žádný význam pro praxi, 1998: 55). Rortyho cíl spočívá spíš v tom, zbavit se epistemologie a současně s ní také ontologických projektů. Lze to vyjádřit i tím způsobem, že Rorty radikalizuje Quinův pragmatismus tak, že mu padnou za oběť i myšlenky neurčitosti překladu, nevymezitelnosti reference nebo diskriminace intenzionálních entit. Především, že pokud Rortyho výklad Quina bereme jako takovou radikalizaci, lze ho přijmout.³⁸

Nyní se ale může zdát, že se s Rortym točíme ve zvláštním kruhu. Quinův útok na rozlišení mezi analytickými a syntetickými větami chtěl použít jako útok na epistemologické projekty, které jsou odkázaný na to, najít některé privilegované reprezentace, na základě kterých mohou postavit zbytek budovy lidského poznání. Pokud se ale ptáme, proč máme z pragmatického hlediska odmítnout právě toto rozlišení (ale podržet si jiná), Rorty to musí zdůvodnit tím, že podporuje neplodný obor epistemologie. Útok na epistemologii by byl v pragmatistických očích ospravedlněný na základě toho, že je útokem právě proti epistemologii, tj. koneckonců na základě určité antipatie vůči této oblasti filosofie. Tím pádem by mohl obhájce epistemologie vždy ignorovat Rortyho útok jako pouhou záležitost osobních preferencí pro určité způsoby a předměty filosofování.

Možnost, jak z toho kruhu vybočit, je ukázat, proč epistemologie *jako taková* je z pragmatického hlediska neplodná aktivita, proč ji nepotřebujeme. Pokud bychom toto uměli ukázat, tak by nám ovšem Quineův útok na rozlišení mezi analytickým a syntetickým už sloužil jenom jako podpůrný prvek, jako jakési dokreslení. Když Rorty tvrdí, že nám nabízí argumenty proti epistemologii (například ve formě myšlenek Sellarse a Quina), musíme vždy brát v úvahu, že koneckonců jediné jeho „argumenty“ pro nebo proti přijetí nějakého stanoviska, systému nebo projektu (pokud mají být v souladu s Rortyho ostatními názory) mohou být takové, které poukazují na žádoucí nebo nežádoucí praktické dopady takového přijetí (a Rorty to sám uznává, 1997b: 67).

Už nyní máme poukaz na to, že i když Rorty na různých místech předkládá argumenty proti epistemologii, neměli bychom tyto argumenty brát jako něco striktního. Většinou jsou ještě zakotvené právě v té „epistemologicko-kantovsko-analytické

³⁸ Tento pragmatismus můžeme odmítnout, ale to by byla jiná otázka.

tradici“, kterou Rorty vykládá jako kontinuální děj a kterou chce nechat celou za sebou. K tomu Rorty musí napadnout samotnou smysluplnost projektu epistemologie a zdá se, jak píše Putnam (1998: 176), že to činí indukci z neúspěšnosti epistemologických snah v minulosti. Určitě bude sporné, jakou váhu máme takovému argumentu připsat (Putnam sám ho označuje jako „pouhý“ induktivní argument). I A. Malachowski (1990: 140-141) poznamenává, že Rortyho pokus zdiskreditovat epistemologii jako filosofickou činnost selhal³⁹.

S přihlédnutím k těmto úvahám se můžeme podívat na otázku, jestli lze přijmout Rortyho výklad Sellarsových myšlenek. Stejně jako u Quina si Rorty i ze Sellarsova systému vybírá jen určité části. To, co ze Sellarsovy filosofie přijímá, má ale zdaleka větší rozsah, než to, co přejímá z filosofie Quina. Části, které odmítá, jsou Sellarsova obrazová teorie jazyka (*picturing*)⁴⁰ a jeho líčení úkolu filosofie jako hledání způsobu „synoptického vidění“ dvou kolidujících obrazů celkové skutečnosti světa, manifestního a vědeckého obrazu (Sellars 1962: 372). Sellars je ale velmi systematickým myslitelem. Různé části jeho systému se vzájemně podporují a osvětlují; tím vzniká otázka, jestli můžeme některé z těchto částí odříznout jako přebytečné. Stejně jako v případě Quina, můžeme toto odmítání určitých částí Sellarsovy filosofie pochopit jako dotažení pragmatického přístupu. I v tomto případě lze Rortyho kritiku Sellarse číst jako odmítání právě těch aspektů, které jsou zavázané ontologickým otázkám.

Podle Sellarse existují v současné době dvě obrazy, které si činí nárok na to být uceleným způsobem uchopením světa. Jedná se jednak o manifestní obraz, v jehož rámci se setkáváme jen s pozorovatelnými entitami⁴¹ (Sellars 1962: 375). Je to podle Sellarse obraz, v jehož pojmech se setkává člověk sám se sebou a přemýšlí o sobě. Tento obraz

³⁹ Můžeme se ale na tuto otázku dívat i z lehce jiného úhlu pohledu. Někteří autoři berou jako Rortyho hlavní motivaci a hlavní rámec jeho myšlení sociální a politickou filosofii (např. Guignon, Hiley 1990). Interpretují jeho kritiku epistemologie jako něco, co plyne z Rortyho snahy dosáhnout „zralou“ kulturu, která se nebude odvolávat na žádné nadčasové pravdy ve svém základě. Rortyho kritika epistemologie vystupuje v tomto rámci jako pokus rozrhat poslední pouto lidí na něco nelidského, kterému mají být odpovědní (v tomto případě objektivní skutečnosti). Jestli by taková kultura vedla ke zlepšení života, nelze ovšem rozhodnout a priori (Guignon, Hiley 1990: 357).

⁴⁰ V České republice a českém jazyce není Sellarsova filosofie zatím zmapovaná do všech podrobností. Kvůli tomu mi vzniká problém, jak nejlépe přeložit některé výrazy Sellarsovy občas svérázné terminologie. Zobrazování ve smyslu Sellarsovy obrazové teorie nazývá Sellars „*picturing*“. Budu se držet původní anglické terminologie a „*picturing*“ povětšinou nebudu překládat.

⁴¹ To ovšem nevylučuje ustanovení složitých empirických zákonitostí i v rámci manifestního obrazu, nejde tedy o ne-vědecký obraz v žádném radikálním smyslu.

je tedy důležité pro naše sebe-pojetí jakožto osob, jakožto svobodně jednajících aktérů. Jeho důležitou součástí je normativní slovník. Vědecký obraz je oproti tomu spjatý s kladením teoretických, nepozorovatelných entit (například fyzikálních částic), jejichž zákonité chování vysvětluje, proč se pozorovatelné entity chovají právě tak, jak se chovají. Vědecký obraz světa vznikl z důvodu, že v manifestním obraze lze klást otázky, které v jeho rámci neumíme zodpovědět. Vědecký obraz tak sice vyrůstá z manifestního obrazu, ale činí si nárok na to, že entity, které klade, jsou celou skutečností, „celou pravdou“ (Sellars 1962: 388). Ve vědeckém obraze už ale nevystupují lidé jako osoby, ale jen jako složité fyzikální systémy. Přijetím vědeckého obrazu je tedy podle Sellarse ohroženo sebe-chápání člověka.

Podle Rortyho se v tomto údajném konfliktu mezi manifestním a vědeckým obrazem zrcadlí jen to, že Sellars je pořád zavázán otázce, které entity jsou doopravdy skutečné. Vede ho to k bodu, kdy se zdá, že se musíme rozhodnout, zda přijmout vědecký nebo manifestní obraz, místo toho, abychom je přijali jakožto dva způsoby mluvení o světě, které každé poslouží jinému účelu (Rorty 1988: 160-161). Pro Sellarse je nepřipustné říci, že stůl je shluk neviditelných, bezbarvých částic, který sestává převážně z mezer, a zároveň i pevný předmět střední velikosti, který je barevný skrz naskrz (O'Shea 2007: 15). Rorty naproti tomu s takovou pluralitou nemá potíže, obrazy podle něj přeladíme podle aktuálních potřeb.

I Sellars ovšem připouští, že mluvení v rámci manifestního obrazu (například o fyzikálních předmětech a jejich vlastnostech), které by nebylo udržitelné v rámci vědeckého obrazu, poslouží praktickým účelům, i když je, celkově vzato, nepravdivým (Sellars 1956: §41). Narážíme zde na něco, co se vynořilo již krátce u Quina, totiž na rozlišení mezi tím, jak je pro nás praktické mluvit, a tím, co můžeme tvrdit *jakožto filosofové*.⁴² Rorty s tímto oddělováním filosofie od praxe nesouhlasí, protože navozuje představu, že bychom mohli nalézt nějaký bod odtržený od jakékoliv praxe, ze kterého bychom mohli mluvit „jako filosofové“. Pokud bychom zaujali pragmatické stanovisko, museli bychom odmítnout veškeré způsoby mluvení, které jsou od praxe zcela odloučené, jednak protože takové mluvení je iluzorní, jednak protože všechno, co nečiní

⁴² Viz k tomu již citované Quine 1998: 55 a Sellars 1956: §41, kde píše: „Ale *mluvím-li jako filosof*, jsem docela ochotný říci, že svět zdravého rozumu, svět fyzikálních předmětů v Prostoru a Čase, není skutečným – to znamená, že takové věci neexistují.“

žádný rozdíl pro naše praktiky, je jednoduše nedůležité (Rorty 2007a: 149). Jediným účelem, kterému by mohlo „filosofické mluvení“ sloužit, je změna našich současných praktik a jejich nahrazování jinými praktikami. Takové nahrazování by se ale opět nemělo zdůvodnit tím, že filosof ze svého odtrženého stanoviska nahlédl, jak věci doopravdy jsou a že naše nové způsoby mluvení budou díky tomu bližší skutečnosti, anebo tím že nahlédl, že dosavadní otázky byly pouhými pseudo-otázkami, ale tím, že toto nahrazování vede k pro nás žádoucím důsledkům (Rorty 2007a: 152).

Sellarsova snaha nevzdát se takového odtrženého stanoviska je patrná v jeho teorii *picturing*. Sellars si podržuje představu, že naše jazykové výrazy reprezentují nejazykové předměty a v tom smyslu je zobrazují. Teorie *picturing* je komplexní, ale pokud ji rozumím správně, jde o následující: Na jazykové výrazy se můžeme dívat buď ze sémantického hlediska, tj. jako na něco, čehož užití podléhá normám, anebo z materiálního hlediska, tedy jako na materiální předměty v širokém smyslu, jako na inskripce nebo zvukové posloupnosti. Jakožto to druhé patří výrazy do stejné kauzální sítě jako ostatní předměty světa (Seibt 2007: 98). Pokud budou podmínky kauzálního působení podobné,⁴³ budou tak i efekty v podobě našich jazykových reakcí jakožto materiálních předmětů. Struktura nejazykového světa bude korelovaná se strukturou z těchto výrazů (a v tomto smyslu můžeme mluvit o jazykových reprezentacích světa). Když zaujmeme sémantické hledisko, můžeme říci, že výrazy „jsou o“ předmětech ve světě, ale tento vztah je popsateľný i jako vztah čistě kauzální pravidelnosti.

Do tohoto bodu by podle mého názoru mohl souhlasit i Rorty, a mohl by přijmout i pojem jazykové reprezentace v tomto restriktivním smyslu⁴⁴ (sám píše v návaznosti na Davidsona, že to, že umíme interpretovat přesvědčení druhých jako „o“ předmětech ve světě, je dáno kauzálními vztahy mezi přesvědčeními a předměty, Rorty 1986: 353). Na tomto místě jsme ještě netvrdili o mnoho více než to, že pravidelné kauzální působení světa na nás způsobuje pravidelnosti v našich reakcích na svět. Pojem *picturing* zde ještě nemá implikace, které by mohly sloužit epistemologickým účelům.

⁴³ A jestli rozumím správně, musejí tyto podmínky zahrnout i aspekty sociální interakce.

⁴⁴ A nejspíš i to jen s dalšími omezeními, například tím, že jazyk bychom si neměli představit jako uzavřenou nehybnou strukturu, ale jako maximálně pohyblivou strukturu provázanou s jinými schopnostmi člověka a v žádném případě bychom na ni neměli nahlížet jako na něco, co lze „odejmout“ v daném okamžiku od konkrétního mluvčího a zkoumat nezávisle na něm, jeho chování a jeho přesvědčení. „Jazyk zobrazuje svět“ by bylo nejspíš v Rortyho případě zcela zavádějící vyjádření.

Ještě neumíme posoudit, zda naše reakce na svět nejsou jen pravidelné, ale i „korektní“ nebo „adekvátní“ z nějakého absolutního stanoviska (viz k tomu i Rortyho krátkou diskuzi Putnamova interního realismu, Rorty 2009: 298).

Sellarsův další tah je ovšem snoubit teorii *picturing* s teorií pravdy.⁴⁵ Zavádí představu, že jsou lepší, přesnější způsoby zobrazování (nebo pojmová schémata) a horší, méně přesné. Vychází jako mnozí pragmatisté z toho, že pravdu lze ztotožnit s tvrditelností. K obcházení potíží a neintuitivnosti⁴⁶ toho výkladu pravdy Sellars předpokládá, že tvrditelnost „pozorovací věty“ spočívá v tom, že její složky správně zobrazují předměty, o kterých daná věta je, a to vždy vzhledem k pojmovému schématu, které aktuálně užíváme (Seibt 2007: 112). Tím ale ještě není pojem pravdy zakotven v ničem ryze objektivním, ale vždy jen relativně k pojmovému schématu, zatím je pořád něčím, co je vázané na naše aktuální praktiky. Sellars ovšem učiní další krok, který má pojit pravdu k něčemu zcela objektivnímu. Podle Rortyho je Sellars motivován právě obavou, že pojem pravdy by pro nás mohl ztratit význam, pokud ho takto nezakotvíme v něčem, co není „pouze“ intersubjektivní (Rorty: 1988: 152). V Sellarsově případě je tímto objektivním zakotvením Peirceova regulativní představa ideálního vědeckého společenství na konci ideálního procesu zkoumání (pravda je to, co by toto ideální společenství na konci ideálního, potenciálně nekonečného procesu zkoumání přijalo, předpokladem je, že v tomto ideálním pojmovém schématu je způsob zobrazování dokonalý). Dimenze *picturing* je to, co nám dovoluje *uchopit představu* přibližování se tomuto ideálu (i když nebudeme vědět, jestli se mu skutečně přibližujeme, Sellars 1993: 141-142). Adekvátnější zobrazování skutečnosti nějakým pojmovým schématem by znamenalo větší blízkost k ideálu. Pokud rozumím správně, nemůžeme podle Sellarse uchopit pojem pravdy bez pojmu *picturing*.

Z Rortyho hlediska jde při *picturing* o nešťastný posun zpět do reprezentacionalismu se všemi jeho problémy (Rorty 1988: 152). Není podle něj jasné, jak máme zachytit, kdy zobrazujeme svět lépe a kdy hůře. Museli bychom mít možnost vystoupit z našeho pojmového schémata a zkoumat vztah zobrazování, abychom získali

⁴⁵ Vztah zobrazení sám o sobě ještě není spojený s pravdivostí. Není to sémantický, nýbrž pouze kauzální vztah.

⁴⁶ Jak píše Davidson (2000: 71) součástí našeho pojmu pravdy je to, že se v tom, o čem jsme přesvědčení a co můžeme tvrdit, můžeme mýlit.

představu o tom, co je lepší zobrazování v absolutním smyslu. Museli bychom daný vztah *picturing* zkoumat ne ze stanoviska jiného pojmového schémata (protože bychom získali kritérium „lepšího pojmového schématu“ opět jen relativní k tomu pojmovému schématu, ve kterém se právě nacházíme), ale z nějakého stanoviska mimo všech pojmových schémat, což je podle něj iluzorní představa a vede do skepticismu (Rorty 1988: 155).⁴⁷ Nejspíš bychom se tedy museli smířit s tím, že „kvalitu“ našeho zobrazování posoudíme vždy jen v závislosti na nějakém pojmovém rámci (Rorty 2009: 298). A tím ztrácíme i možnost dělat z *picturing* primární vztah, který nám dává možnost uchopit pravdu nezávisle na procesu zdůvodňování. Jako sekundární proces by se *picturing* dalo možná i v Rortyho uvažování akceptovat. To znamená, že adekvátní *picturing* bude to, co bude v rámci společenství akceptováno jako takové.⁴⁸ Pak nám zbude z pragmatického hlediska neškodné pojetí zobrazování, které nám ale neumí osvětlit ani pojem pravdy ani pojem poznání.

Teorie *picturing* byla u Sellarse prostředkem, který měl zajistit, že umíme uchopit proces odkrývání konečné povahy světa alespoň v principu. Jeho primární motivací pro takovou teorii je tato otázka po skutečné povaze světa. Pokud budeme jako Rorty tuto otázku považovat za nedůležitou, už bychom nebyli nuceni přijmout podobné teorie. Dopad na zbytek Sellarsova systému by nemusel být bezbřehý. Projevoval by se u představy konfliktu mezi manifestním a vědeckým obrazem tím, že bychom sice pořád mohli mluvit o dvou obrazech, ale již ne o kolizi mezi nimi, protože údajná ambice, kterou si činí oba obrazy na to být konečným uchopením skutečnosti světa, by padla společně s otázkou po opravdové povaze světa. Tento dopad by byl v Rortyho očích, jak zmíněno, jen žádoucí.

Dále by mohla být poškozena Sellarsova doktrína vědeckého realismu, tj. názor, že entity kladené funkčními vědeckými teoriemi existují a že chování pozorovatelných předmětů lze vysvětlit tím, že *ve skutečnosti* sestávají z entit postulovaných vědou (O'Shea 2007: 38). Jestli odřízneme ze Sellarsova systému teorii *picturing*, která podporuje

⁴⁷ Sellars sám nepředpokládá možnost posoudit adekvátnost našeho způsobu zobrazování ze stanoviska mimo všechna schémata. Podle něho umíme usoudit z toho, že predikční a kontrolní síla vědeckých teorií (pojmových schémat) v dějinách rostla, to, že probíhají procesy adaptace a učení se, které vedou k více a více adekvátním způsobům zobrazování (Seibt 2007: 110-111). Rorty (1991: 6) ovšem odmítá vysvětlit úspěch vědy tím, že se čím dál více přibližuje skutečnosti.

⁴⁸ Viz k tomu jeho poznámku, že představu jazykových reprezentací lze akceptovat, pokud je lze rekonstruovat v rámci inferencialistické sémantické teorie (Rorty 2007a: 157).

představu objevení konečné povahy skutečnosti, už bychom neměli funkční teoretické entity vědy ontologicky nadřadit předmětům našeho každodenního života (Rorty 1988: 160-161). Jinak by nám ale nic nebránilo v tom přijmout tyto teoretické předměty jako skutečné, Sellarsův realismus by sice nepřežil konkrétně jako *vědecký* realismus, ale jako celkem nesporný realismus našeho každodenního života.

Pokud vnímáme Rortyho výklad Sellarse (i Quina) jako pokus vykrytalizovat ještě pragmatictějšího Sellarse (nebo pragmatictějšího Quina), měli bychom jeho čtení těchto dvou autorů přijmout jako konzistentní. Odříznutí určitých částí jejich filosofických systémů ne nutně ohrožuje jejich funkčnost (tj. schopnost jejich částí se vzájemně zdůvodňovat a neumožnit až příliš velký počet otevřených otázek a nejasných předpokladů), pokud *současně* přestaneme klást absolutní ontologické otázky, tj. otázky po tom, co je doopravdy skutečné nezávisle na jakémkoliv lidským nebo jiným úhlu pohledu. Lze se jedinečně přit o to, jestli radikální pragmatismus je stanovisko, které bychom měli zaujmout, tedy jestli tyto absolutní ontologické otázky jsou otázkami, které bychom si měli nebo neměli klást. K tomuto tématickému komplexu se vrátím podrobněji v druhé části práce. Obdobně jako u Quina platí, že Rortyho užití Sellarsových argumentů bychom neměli číst jako striktní argumentaci proti epistemologii, protože způsob toho užití samotné je ze své strany jen zdůvodněné tím, že již předem máme pádné důvody odmítnout epistemologický projekt jako takový.⁴⁹

4 RORTY A DAVIDSON

Úzký vztah mezi Rortym a Davidsonem je patrný na mnoha rovinách a projevuje se zejména v Rortyho pracích po *Philosophy and the Mirror of Nature*. V této knize věnoval Davidsonovi podobný prostor jako Quinovi a Sellarsovi. V období po *Philosophy and the Mirror of Nature* ovšem Rortyho asimilace posledních dvou autorů

⁴⁹ To, že Rortymu nejde především o to, nacházet v epistemologii vnitřní rozpory (protože to by naznačilo, že epistemologii bychom mohli přijmout, pokud najdeme některou konzistentní, hájitelnou verzi toho projektu), nýbrž o její zavržení z pragmatických důvodů, vysvítá očividně i v této překvapující pasáži o J. McDowellovi, s ohledem na jeho obhájobu empiricismu: „Myslím, že toto [McDowellovo] řešení je briliantně originální a zcela úspěšné. [...] Rehabilitoval empiricismus. Ale samozřejmě *nechci* takové smíření nebo takovou rehabilitaci. Myslím, že většina běžných obrátů jazyka uváděných McDowellem by měly být odloženy místo toho aby dostali filosofickou posilu.“ (Rorty 1998c: 150)

už nepokračuje (vyjma přejímání odnoží Sellarsových myšlenek v podobě Brandomova inferencialismu). Zato v tomto období vzniklo ihned několik článků, které se bezprostředně zabývají filosofií Davidsona, v mnoha dalších na něj Rorty odkazuje. Davidson hraje i důležitou roli v první kapitole Rortyho druhé monografie *Contingency, Irony, Solidarity*.

Rorty zužitkuje Davidsonovy myšlenky k nejrůznějším tématům. V této práci jsem tedy konfrontována s otázkou, co vybírat, na co klást důraz a co opomíjet, protože o vztahu těchto dvou autorů by bylo možné psát i samostatnou knihu. Abych navazovala na předchozí výklad o Quinovi a Sellarsovi budu se soustředit především na to, jak Rorty využívá Davidsonovy nápady v *Philosophy and the Mirror of Nature* a ve článcích, které se k tomu tématicky vážou. Cílem je ukázat, jak podle Rortyho Davidson spojuje to, co bylo ve filosofii Sellarse a Quina pro Rortyho hodnotné, a jak opomíjí právě ty části, které jsou pro něj přebytečným balastem. Svůj výklad postavím na Davidsonově útoku na rozlišení mezi schématem a obsahem, který je pro Rortyho výchozím bodem své interpretace Davidsona⁵⁰. Na okraji se dotknu i Rortyho užití Davidsonových myšlenek v oblasti metafor a filosofie myslí. V další části se budu věnovat otázce, do jaké míry je Rortyho adaptace Davidsona věrná originálu.

4.1 Rorty a Davidsonův útok na rozlišení mezi schématem a obsahem

Davidsonův článek z roku 1974 *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* (Davidson 1974) představuje velmi zhuštěný výklad, ve kterém se schází nejrůznější témata jeho filosofie: teorie pravdy, sémantika, radikální interpretace, epistemologické otázky. Je to jeden z prvních Davidsonových článků, kde se spojují všechny tyto motivy, aby vytvořily základní náčrt vztahu člověka a světa, který se rozchází s mnoha „tradičními“ filosofickými problémy.⁵¹ Snad nejsem jediná, která po prvním pročtení tohoto článku pocítila určité zmatení a nejasnost o tom, kde bychom po přijetí Davidsonových názorů stáli, jaké otázky bychom ještě uměli klást, a co bychom mohli

⁵⁰ Davidson představí tento útok v článku *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*. Rorty (2005: 270) tento článek považuje za podobný zlomový bod ve vývoji analytické filosofie jako Quinovo *The Two Dogmas of Empiricism* a Sellarsovo *Empiricism and the Philosophy of Mind*.

⁵¹ Mnoho pozdějších článků s podobnou tematikou a s podrobnějším rozpracováním bylo přetištěno v *Subjective, Intersubjective, Objective* (česky: *Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita*).

ještě říci o našem vztahu ke světu. K tomu pocitu přispívá i Davidsonův občas lehce kryptický styl, ale především to, že při jeho pozici jde o pohled na vztah mezi námi a světem, který neuznává žádné bariéry nebo mezery a je tak radikálně neskeptický, že člověk vychován v duchu „nevyhnutelných“ filosofických otázek si na něj musí teprve zvyknout.

Cílem této kapitoly je osvětlit Davidsonovu pozici a vyložit, proč je pro Rortyho tak atraktivní. Nejde primárně o to posoudit platnost Davidsonovy argumentace. Davidsonovy úvahy namířeny proti pojmovým schématům (a další, publikovány například v článku *A Coherence Theory of Truth and Knowledge*, česky Davidson 2004a) chápu spíše jako vyjádření základního antiskeptického a antirelativistického naladění než jako pokus o striktní argumentaci. Nejspíš nebudou uspokojovat ani přesvědčovat ty, kteří toto naladění nesdílejí, zatímco mohou být přijaty jako originální a osvěžující těmi, kteří staví na podobných myšlenkových fundamentech.

On the Very Idea of a Conceptual Scheme je koncipován jako útok proti relativismu toho druhu, který tvrdí, že skutečnost umíme uchopit vždy jen relativně k určitému pojmovému schématu nebo jazyku (Davidson 1974: 183). Právě takový pohled je podle Davidsona předpokladem pro to, aby nám dala představa pojmového schématu vůbec smysl. Davidson zaútočí tedy na celý trojdílný obraz, který sestává z neutrálního obsahu, pojmového schématu, a vztahu mezi nimi. Tento vztah je podle Davidsona (1974: 191) většinou charakterizován buď v metaforách členění, konstituování nebo organizace obsahu schématem (tj. idealističtější varianta) nebo v metaforách pasování schématu na obsah, případně vysvětlení a předpovídání obsahu pomocí schématu (tj. realističtější varianta). Davidsonova strategie spočívá v tom, tázat se, do jaké míry jsou tyto metafory smysluplné, pokud zároveň předpokládáme, že rozdíl mezi pojmovými schématy není triviální, tj. že mohou být různá taková pojmová schémata, která klasifikují nebo předpovídají obsah stejně dobře, ale zároveň by byla pro uživatele jiného pojmového schématu nepřístupná nebo nesrozumitelná. Davidson převádí otázku po nesrozumitelných, ale stejně adekvátních pojmových schématech na otázku po nepřeložitelných jazycích, a dojde k závěru, že představa nepřeložitelného jazyka je nekonzistentní (Davidson 1974: 186). Jeho argumentace je podložena úvahami o podmínkách a předpokladech vzájemného porozumění a rozpoznání druhého jako jazyk

užívající bytosti. Detailnější prozkoumání těchto úvah by na tomto místě zavedlo příliš daleko. Nyní jde spíš o to ukázat, co by pro nás znamenalo odmítnout dichotomii mezi schématem a obsahem.

Pomyslná souhra mezi schématem a obsahem je jeden z modelů často užívaných k vysvětlení lidského poznání. Klasickým příkladem je kantovská představa, o které již byla řeč. Poznání se zde chápe jako proces syntézy mezi něčím, co je nám dáno ze strany světa bez naší aktivity (tj. názory neboli obsah), a něčím, co na tyto názory aplikujeme, abychom je třídili, uspořádali a podobně (tj. pojmy neboli pojmové schéma). Smyslem takového obrazu poznání je vysvětlit, co se přesně děje na styčném bodě mezi obsahem a schématem (Marvan nepubl.: 36).⁵² Hlavním problémem je tedy naplnit metafory organizování nebo pasování konkrétnějším obsahem.

Ve zmíněných metaforách se vyjevuje v určitém smyslu mechanický obraz vztahu schématu k obsahu a tím i mechanický obraz poznání. Pak můžeme zaujmout postoj, že existuje jeden správný způsob fungování tohoto mechanismu, který nám ve výsledku zaručuje jisté poznání, anebo postoj, že všechny anebo alespoň některé mechanismy si jsou rovnocenné, čímž končíme u pojmového relativismu, na který Davidson útočí.

Ovšem je zapotřebí si všimnout toho, že Davidsonův článek překračuje „pouhý“ útok na pojmový relativismus. Když píše: „Nemůžeme-li totiž srozumitelně říci, že se schémata liší, nemůžeme ani srozumitelně říci, že jsou schématem jediným.“ (Davidson 1974: 198, přeložil J. Peregrin), ruší celý obraz poznání jakožto souhry schématu a obsahu. Tímto krokem podle něj „znovunastolujeme bezprostřední kontakt s nám blízkými předměty“ (Davidson 1974: 198, přeložil J. Peregrin). Jak tomu porozumět?

Davidsonovský obraz vztahu poznávajícího člověka a poznaného světa se zásadně liší od obrazu, na kterém může být založená dichotomie schématu a obsahu. Davidson neuznává žádné „mezery“ mezi člověkem a světem; nevzniká tedy již zmíněný problém kontaktu. Člověk je součástí světa.⁵³ Pokud „my“ a „svět“ patříme do

⁵² Chtěla bych poděkovat T. Marvanovi za poskytnutí textu dosud nepublikované knihy. Stránky se vztahují ke stránkování elektronického souboru textu podle textového editoru.

⁵³ R. Šíp (2008: 13) tento obraz nazývá „mýtus neodlučitelnosti organismu a okolí“ („mýtus“ v neutrálním smyslu).

jedné kauzální sítě, nemůže nastat situace, kdy budeme „bez kontaktu“ (Rorty 1986: 351). Ale je tento kauzální kontakt stejný kontakt, který chtěl zajistit zastávce rozlišení mezi schématem a obsahem? Ten chtěl přece takový druh kontaktu, který by nám zajistil, že svět opravdu poznáváme. Podle Davidsona kauzální kontakt stačí k tomu, abychom mohli říci, že většina z našich přesvědčení o světě musí být pravdivá (Davidson 2004a: 178). Naučili jsme se totiž reagovat na předměty jazykovými výpověďmi a formováním přesvědčení v přítomnosti těchto předmětů. To, „o čem“ naše výpovědi a přesvědčení jsou, je fixováno předměty a událostmi, které naše přesvědčení a výpovědi zapříčiňují. Kdyby nebyla většina našich přesvědčení, jež se týkají určitého předmětu, pravdivá, netýkala by se právě tohoto předmětu, nýbrž jiného (podrobněji Davidson 2004a).⁵⁴ K tomu abychom mohli mluvit o poznání v tradičním smyslu, museli bychom ještě objasnit, kdy je přesvědčení adekvátně zdůvodněné. Pokud jsme ale už přijali, že z kauzálního spojení mezi našimi přesvědčeními a předměty ve světě plyne, že většina našich přesvědčení je pravdivá, můžeme zastávat ryze sociální povahu zdůvodňování bez obav, že bychom tím naše poznání „odtrhli od světa“.

Předpokládejme, že Davidsonův výklad je správný. Pokud ho přijmeme, měli bychom odmítnout i některé další způsoby uvažování, které jsou s rozlišením schématu a obsahu spojené. Předně nebude možné ostře rozlišit mezi tím, co je nám „dáno od světa“ bez lidského působení, a tím, co je výhradně lidský výtvar. Pokud jsou člověk a zbytek světa součástí jedné kauzální sítě, působí svět kauzálně na člověka, ale i člověk na svět. Nebylo by možné ostře rozdělit důsledky tohoto působení na „výtvary člověka“ a „výtvary světa“.⁵⁵ I svými jazykovými výpověďmi působíme na svět. Tato představa sama o sobě nemusí být kontroverzní. Svět by zajisté vypadal velmi odlišně od toho, jak vypadá dnes, kdyby lidstvo nikdy nezačalo mluvit jazykem. To, že jazykovým jednáním

⁵⁴ Je ovšem nejasné, jestli by takový obraz uspokojil skeptika, který tvrdí, že tímto kauzálním vztahem mezi námi a světem nemůže být zajištěné naše poznání světa. Může například namítnout, že to, že naše přesvědčení jsou ve většině pravdivé, nám ještě nezaručuje poznání (viz k tomu Klein 1986). Hodně závisí i na tom, jak by se Davidsonovo pojetí mohlo vypořádat s myšlenkovými experimenty typu „mozek v kádi“, kde je zajištěn kauzální kontakt s nějakým „světem“ (který zde sestává například z počítače, šíleného vědce apod.), ale kde přesto naše první intuice nás vedou k tomu říci, že přesvědčení, která zastává mozek v kádi, jsou převážně nepravdivá.

⁵⁵ V důsledku se pak zdají tvrzení, že dnes je těžké najít něco, co není lidským artefaktem, (Doubravová 2008: 143-144) a celé ostré odlišení umělého od přírodního nabývat méně vzrušujících rysů. Ještě triviálněji bychom pak mohli tvrdit, že „všechno je dílem světa“. Davidsonovské pojetí ovšem v mých očích neimplikuje, že bychom nemohli v našem běžném smyslu slova mluvit o tom, že jsme vyrobili židli.

působíme na svět, nemusí znamenat, že si „vytváříme předměty světa“ pomocí jazyka (analogicky k tomu, jak si vytváříme židle, domy apod. myšlenkovou i tělesnou aktivitou); to by bylo zcela neúměrným vztahem mezi příčinou a následkem připomínajícím mocnou sílu slova kouzelníka.

Dalším důsledkem Davidsonova pojetí je, že se můžeme obejít bez představy „věci o sobě“. Věc o sobě je ideální myšlenka neutrálního obsahu: to, co je „doopravdy skutečné“, co „sytí“ mechanismus naší syntetizující mysli, a zároveň je zcela nezávislé na pojmových schématech a nepostižitelné jakoukoliv lidskou poznávací aktivitou. V Davidsonově obraze se tato představa může vytratit. Věci na nás kauzálně působí, a my, podle našeho aktuálního nastavení,⁵⁶ reagujeme na jejich určité rysy formováním přesvědčení anebo jazykovými výpověďmi. Ale způsobů reakce na určitý předmět může být nekonečně mnoho a nemůžeme si zformovat přesvědčení o předmětu, které by vzniklo mimo kauzální kontext. To znamená, že pro nás bude předmět vždy pod určitým hlediskem; z toho ovšem neplyne, že za ním musíme předpokládat nepoznatelnou entitu „o sobě“. Předmět tedy poznáváme z našeho hlediska, ale to neznamená, že bychom ho nepoznali tak, jak skutečně je. Důležité je, abychom pustili z hlavy distinkci mezi „světem pro nás“ a „světem o sobě“. Odmítání představy světa o sobě tedy nemusí ústít do tvrzení, že vždy je jen „svět pro nás“ (nebo radikálněji, že „každý má svůj svět“, viz k tomu i Rorty 1998d: 159). Motivací pojmového relativisty podržet si představu „věci o sobě“ mohlo být zajistit, aby se všechny pojmově vytvořené verze světa týkaly pořád něčeho společného, i když nepostižitelného. A podobná je možná nakonec i motivace u Kanta, jeho úvahy o lidském pojmovém schématu (i když předpokládá jen jediný) totiž jakoby navozovalo představu, že by mohla existovat i jiná pojmová schémata.⁵⁷

Jaký význam má odmítání distinkce schéma-obsah pro Rortyho myšlení? Je třeba si všimnout, že samotné odmítání tohoto rozlišení nás neposune dál, pokud jsme již jako Rorty přijali modifikované výklady Quina a Sellarse. Mohli bychom znovu aplikovat zjednodušené čtení Rortyho užití Quinových a Sellarsových argumentů proti

⁵⁶ Což zahrnuje určité naše smyslovou výbavu, stejně jako naše aktuální zájmy a potřeby a naučené, navyklé jazykové reakce.

⁵⁷ A to je možná jedním ze způsobů, jak dát smysl Davidsonovu tvrzení, že když nechceme mluvit o různých pojmových schématech, neměli bychom ani mluvit o jediném. Jinak je toto tvrzení velmi kryptické. Mluvení o jediném pojmovém schématu by nás vždy mohlo vést k tomu předpokládat, že je jich vlastně více, protože možnost popisovat naše aktuální pojmové schéma bychom mohli mít jedině z hlediska jiného schématu (Sandbothe 2005: 328).

privilegovaným reprezentacím (viz kapitolu 3.3.). Vyjádřeno Davidsonovou terminologií: Quine zaútočil na privilegované reprezentace ukryté v pojmovém schématu, Sellars zaútočil na privilegované reprezentace v podobě neutrálního, daného obsahu. Davidson se svým zrušením dichotomie schématu a obsahu zbavil všech privilegovaných reprezentací; zrušil tím kantovský obraz poznání jakožto syntézy dvou druhů reprezentací, které podle Rortyho držel v zajetí i analytickou filosofii. Davidsonovo pojetí poznání se neodvolává na žádné epistemologické mezičlánky mezi předměty a přesvědčeními (Davidson 2004a: 167), tudíž se obejde i bez pojmu reprezentace (Rorty 1986: 344-345).

Jak bylo již naznačeno v kapitole 3.3. toto čtení, které jsme nyní rozšířili o Davidsona jakožto jakéhosi Quinovsko-Sellarsovského křížence, je možná až příliš zjednodušující, i když je bez tření a dobře stravitelné. Davidsonův útok na rozlišení mezi schématem a obsahem bychom ovšem mohli číst i jako variaci na Sellarsovo napadení mýtu daného (viz k tomu McDowell 2001: 15). Anebo bychom ho mohli vyložit i jako dotažení Quinových námitek proti rozlišení mezi analytickým a syntetickým, nebo rozlišení mezi jazykem a faktem. Není nutné Davidsona chápat jako někoho, kdo kombinuje přístupy Quina a Sellarse; spíš můžeme jeho odmítnutí rozlišení mezi schématem a obsahem vidět jako něco, co dovede myšlenky těchto dvou autorů v jistém směru do důsledků. Tento postoj lze podepřít i faktem, že Davidson odmítá některé názory, které naopak Quine a Sellars sdílí.

Jde primárně o zavržení fyzikalistického přístupu, který by přiznal předmětům, jež popisuje (částicová) fyzika, nadřazený ontologický status. Ukázkovým příkladem je Davidsonův anomální monismus. Jde o doktrínu ve filosofii mysli, která tvrdí, že každá jednotlivá mentální událost je totožná s jednotlivou fyzikální událostí, ale zároveň odmítá možnost redukovat mentální na fyzikální (podrobnosti viz Davidson 1971). Jak je patrné i z této krátké charakterizace, Davidson zde chodí na tenké čáře, a bude záležet do velké míry na našem čtení, jestli ho budeme přese vše považovat za fyzikalistu (takto je interpretován například v Polák 2009). B. Ramberg (2000: 356) naproti tomu vyloží vztah mentálního a fyzikálního u Davidsona jako symetrický vztah bez ontologické

předpojatosti. Tento výklad Davidsonovy pozice přijme nakonec i sám Rorty⁵⁸ (viz jeho odpověď k Rambergovu článku ve stejné publikaci).

Jak již bylo uvedeno, Davidson odmítá i představu věci o sobě. Pokud to shrneme, můžeme říci, že Davidson zavrhne pátrání po konečné ontologii, po souboru předmětů, které tvoří ultimativní skutečnost světa, nebo po „skutečné povaze světa“, pokud těmito výrazy chceme rozumět něco více než to, že jsme se o nějakém předmětu mylili a omyl napravili. Co u Davidsona zůstává, jsou různé popisy předmětů a popsané předměty. Zároveň musíme potlačit otázky typu: „Co je tento předmět skutečně zač?“, jestli se jimi chceme tázat na tu „povahu předmětu“, kterou bychom zahlédli, kdybychom se uměli oprostít od jakéhokoliv hlediska.

Pro Rortyho je Davidson tak hodnotný jako opora, protože v jeho očích zastává právě ty části Sellarsovy a Quinovy filosofie, které jsou zajímavé i pro Rortyho samého, ale odmítá jejich ontologické preference. S odmítnutím „skutečné povahy světa“ nebo „věci o sobě“ padá i představa, že by byl jeden správný způsob, jak reprezentovat svět, a tím se ztrácí motivace budovat teorii poznání založenou na reprezentacích. Davidson v tomto ohledu nabízí Rortymu mnohem více než Sellars nebo Quine. Zatímco oni mu „pouze“ poskytli zbraně proti určitým druhům privilegovaných reprezentací a náznaky sociálního pojetí poznání, Davidson mu dává celý obraz světa a člověka ve světě, ve kterém se zdá být reprezentační pojetí poznání nadbytečné.

Rorty využívá Davidsona k podložení svého tvrzení, že rozdíly mezi slovníky neznačí žádné rozdíly mezi tím, co je ontologicky hodnotné a co druhořadé (Rorty 2009: 206). Žádný slovník tedy nereprezentuje skutečnost „tak jak je“. Ne protože by nám taková skutečnost byla skrytá, ale protože „skutečnost, tak jak je“ nedává Rortymu smysl, pokud tento výraz míníme absolutně. Podle svých vlastních slov zde Rorty vděčí Davidsonovi za mnoho, protože jeho kritika rozlišení mezi schématem a obsahem

⁵⁸ Samozřejmě věci opět nejsou tak jednoduché. Jak plyne z Rambergova článku, Rorty nějakou chvíli doktrínu anomálního monismu i odmítnul, protože viděl v zájmu o redukovatelnost či neredukovatelnost slovníků pořád příliš silnou závazanost ontologickému tázání se. Ani co se týká Sellarsa a jeho fyzikalismu není situace tak přímočará. Sellars uznává, že náš konečný slovník bude vedle slovníku částicové (nebo jakési procesuální) fyziky nutně obsahovat slovník, který nás pojímá jako osoby (tedy normativní slovník), protože ten je nevyhnutelným předpokladem pro naše vědecké a jiné podobné aktivity. Tím je zase blízko Davidsonova pojetí neredukovatelnosti mentálního slovníku, jak je vyloženo v Ramberg 2000 (pokud by Sellars ovšem přitom nakladl takový důraz na to, že tyto slovníky zachycují konečnou ontologii).

umožňuje mluvit o tom, že svět je nám přístupný vždy jen pod popisem, bez toho, aby se přitom vyjádřil v termínech neutrálního nekonceptualizovaného obsahu nebo jakési věci o sobě (Rorty 1994a: 90). Názor, že nejsou žádné ontologicky speciální slovníky, vyjadřuje Rorty i tak, že svět nám nevnučuje způsob, jak ho popisovat (Rorty 1996: 6). Tvorba slovníků je přenechána nám. Z absence privilegovaného způsobu popisování nakonec vychází obraz, který pojímá vznikání nových slovníků jako kreativní lidský úkon, bez omezení ze strany světa (Guigon, Hiley 1990: 344).

To se zdá být ve zvláštním napětí s dalším Rortyho pohledem na slovníky a na fungování jazyka, v jehož základě stojí jiná myšlenka převzatá od Davidsona. V článku *What Metaphors Mean* ze 70. let minulého století Davidson hájí názor, že metafory nemají žádný přenesený nebo metaforický význam, nýbrž jedině význam doslovný (Davidson 1978). V *Contingency, Irony, Solidarity* Rorty přejímá tento pohled na metaforu a rozšiřuje ho do pojetí jazyka (a posléze celé kultury) vyvíjejícího se na základě toho, že lidé začínají zcela náhodně užívat slova novým způsobem, tj. metaforicky. Některá z těchto nových užití se rozšiřují, „umírají“ a vedou k dalekosáhlým přepřádáním sítí přesvědčení, kterými jsme, a tím ke změnám v jazyce a kultuře (Rorty 1996: 17-22).

Nyní se nabízí otázka, jestli mezi prvním pojetím jazykových změn (tj. jakožto výrazu lidské tvořivosti) a druhým pojetím (jazykové změny jako zcela náhodné a dějící se mimo oblast naší volby) není podivný nesoulad (viz i House 1994: 119). Také se můžeme ptát, jestli první pojetí alespoň svým rétorickým důrazem na lidskou tvořivost v protikladu k tomu, „co je tam vně“ (Rorty 1996: 5), není poplatné ještě příliš obrazu člověka a světa, který nelze jednoduše sladit s davidsonovským obrazem člověka ve světě vyloženým výše. Pokud ale odhlížíme od celé této rétoriky tvoření slovníků versus vnucování slovníků světem,⁵⁹ možná se nám otvírají i cesty k uvedení do souladu pojetí jazykových změn jako projev lidské kreativity i jako projev nahodilého kauzálního působení. Vyžadovalo by to ale vnímat kreativitu právě jako něco, co není odtržené od světa, jako kdyby to stálo proti němu. Museli bychom ovšem užívat rétoricky méně

⁵⁹ První kapitolu („Nahodilost jazyka“) knihy *Contingency, Irony, Solidarity* považují za sice čtivou, ale na mnoha místech rétoricky přetaženou a zavádějící. Často není v souladu s Rortyho jinde vysloveným záměrem (například Rorty 2009: 344) překonat rozlišení mezi tím, co je lidmi tvořeno a co je jimi nalezeno, který by harmonizoval lépe s Davidsonovým odmítnutím distinkce mezi schématem a obsahem.

efektních způsobů vyjadřování, které přiznávají, že lidské tvoření nových slovníků za účelem „vyrovnání se se světem“ je slučitelné s představou, že „svět“ nám něco „vnucuje“ (a možná se ani bez této představy neobejde). To, co je nám vnuceno, bychom nemuseli popsat jako „skutečnost, tak jak je“, ale můžeme to čistě pojmut jako verdikt o úspěšnosti našich slovníků a jiných praktik (tj. jestli nám přinášejí to, co potřebujeme či nikoliv).

V napětích a nejasnostech zmíněných v předchozích odstavcích už jsme našli první náznak toho, že se Rorty při interpretaci a adaptaci Davidsona občas alespoň rétoricky posouvá k tezím, které s jinými způsoby čtení Davidsona, i s jinými Rortyho vlastními výklady Davidsona, nelze dát do harmonického souznění. V další podkapitole se budu zabývat hlouběji otázkou, do jaké míry je Rortyho interpretace věrná Davidsonovi a jestli nevede na některých místech ke sporu s jeho vlastními myšlenkami.

4.2 Jak daleko vedou důsledky Davidsonových tezí?

V kapitole 3.4. jsem vyložila Rortyho způsob interpretace Quina a Sellarse jako pokus zradikalizovat pragmatické prvky přítomné u obou autorů odříznutím těch částí jejich systémů, které nelze jednoduše sloučit s Rortyho vlastním uvolněným, „post-ontologickým“ stanoviskem. Vztah mezi Rortym a Davidsonem je oproti tomu komplexnější. Je to dáno mimo jiné tím, že Rorty a Davidson byli skutečnými současníky vedoucími dialog, který se odrážel v mnoha jejich článcích. Zatímco ve vztahu Rortyho ke Quinovi a Sellarsovi lze vypátrat jen jednosměrný vliv,⁶⁰ Davidson a Rorty se vzájemně intenzivně ovlivňovali. Dokladem toho, že názory jednoho občas přiměly druhého pozměnit ty své, jsou například Davidsonův dodatek ke článku *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* (z roku 1987) nebo Rortyho odpověď na Ramberg 2000 (ve stejné publikaci).

Oblasti shody mezi Davidsonem a Rortym jsou velké, jak uznává i sám Davidson.⁶¹ V *A Coherence Theory of Truth and Knowledge* píše, že souhlasí s Rortym,

⁶⁰ Ani jeden z nich v podstatě na Rortyho ve svých pracích nereaguje, výjimku tvoří Quinův krátký článek *Let Me Accentuate the Positive* (Quine 1990).

⁶¹ To neznamená, že by se jejich shoda týkala všech stěžejních témat jejich myšlení. Zejména Rortyho postoj k některým částem Davidsonovy filosofie kolísal. Tak v článku *Non-reductive Physicalism* (Rorty 1987a) přijímá doktrínu anomálního monismu, kterou pak v pozdějších pracích kritizuje, aby se

že „nemůžeme z našich přesvědčení a našeho jazyka vystoupit, abychom se pak mohli poohlédnout po jiném kritériu platnosti, než jaké představuje koherence.“ (Davidson 2004a: 164). Přesto existují i názory, že Rorty svou interpretaci Davidsonovy myšlenky překrucuje, nebo že z nich vyvozuje důsledky, které by Davidson sám takto nepřijal. Příklady jsou Putnamův článek *Otázka realismu* (Putnam 1998) a článek F.B. Farrella *Rorty and Antirealism* (Farrell 1995). V obou článcích je Rorty konfrontován s podobnou výčitkou: užívá Davidsonovy argumenty na podporu antirealistického, idealistického stanoviska, přičemž Davidson sám zastává alespoň umírněný realismus.

Rortyho strategie při obraně proti takovým námitkám spočívá (přínejmenším v odpovědi na Farrellův článek) v tom poukázat na protichůdné citáty z Davidsonových prací, které by podporovaly jiné čtení jeho názorů, a pak v tvrzení, že na základě Davidsonových myšlenek si můžeme dovolit překonat celou debatu o realismu a antirealismu, což by činilo i spory o realistické nebo antirealistické čtení Davidsona zbytečné. Pokud zastáváme takový postoj, nemůžeme se podle Rortyho smysluplně ptát, které rysy světa se odrážejí v našem jazyce (Rorty 1995b: 193).

Není ale tak jasné, že se Davidson sám vůbec nesnaží specifikovat vztah mezi naším jazykem a světem. V článku *The Method of Truth in Metaphysics* píše:

„Mou představou je, že pokud jsou pravdivostní podmínky vět situovány do kontextu obsáhlé teorie, vycházející jazyková struktura bude reflektovat rozsáhlé rysy skutečnosti.“ (Davidson 1977: 201)

Ve stejném článku i v mnoha jiných vzniklých ve stejné době se Davidson hlásí k tomu, že z formalizované podoby našeho přirozeného jazyka v extenzionálním jazyce umíme vyčíst jeho ontologické závazky. Takovou Quinem inspirovanou představu Rorty odmítá, dokonce píše, že údajně ji zamítá i sám Davidson jako nešťastný relikv metafyzického myšlení (Rorty 1986: 353). Zdá se ale, že Davidson se ve skutečnosti až do konce své tvorby nevzdal Quinova pojmu „ontologického závazku“⁶², dokonce je na

k ní v modifikované formě vrátil ke konci své tvorby (viz k tomu Rorty 2005: 271-279). Podobně ještě ve *Philosophy and the Mirror of Nature* přijímá Davidsonův sémantický program jako „čistou filosofii jazyka“ (Rorty 2009: 259), aby ho v pozdějších článcích kritizoval jako nadbytečný (Rorty 2005: 281-286).

⁶² Pro pozdější eseje, kde Davidson ještě užívá pojmu „ontologického závazku“ viz například Davidson 1993a.

tomto pojmu postavená Davidsonova doktrína událostí jakožto existujících entit. Rortyho tvrzení, že Davidson tuto představu odmítá lze brát jako skutečnou desinterpretaci.

Jako v jiných případech mnoho závisí na tom, jak budeme číst výše citovanou pasáž, a v jakém kontextu ji vyložíme. Pokud bereme v úvahu, že podle Davidsona většina našich přesvědčení musí být pravdivá a že mezi různými jazyky nemůže existovat taková neshoda v ontologii, která by vedla k vzájemné nepřeložitelnosti těchto jazyků, bude jeho tvrzení, že náš jazyk reflektuje rysy skutečnosti, vyznívat pro Rortyho přijatelněji. Potom by se přirozené jazyky ve svých ontologických závazcích z velké části shodovaly, a jelikož by většina našich přesvědčení musela být pravdivá, nevyvstala by ani otázka, jestli se v těchto závazcích kolektivně mýlíme. Dokonce sám Rorty nevidí v Davidsonově ontologii, která uznává všechny entity potřebné k rozvíjení teorie významu pro určitý jazyk, velký problém, protože se nejedná o ontologii s redukcionistickými ambicemi (Rorty 2005: 273, pozn. 9). Nicméně způsob vyjadřování, podle kterého jazyk reflektuje rysy skutečnosti, by Rortymu měl vadit i tak, už jen kvůli obrazu, který kreslí.

Při těchto úvahách bychom neměli zapomenout na to, že citovaný Davidsonův článek je staršího data, stejně jako některé Rortyho články, které Farrell cituje v Rortyho neprospěch (tak především článek s výmluvným názvem *The World Well Lost* z roku 1972). V pozdějších článcích Davidson alespoň už nemluví tak často o ontologických závazcích,⁶³ vzdává se na Rortyho popud i zavádějícího mluvení o korespondenci mezi našimi přesvědčeními a světem (viz dodatek k Davidson 2004a), Rorty ze své strany přestává dávat do ostrého protikladu uživatele jazyka a svět.⁶⁴ Do určité míry bychom si mohli představit vztah obou autorů i jako pomalé vzájemné přizpůsobování jejich názorů. Nesmíme ale přehlédnout, že se Davidson až do konce své tvorby místy držel způsobu vyjadřování, které podle Rortyho hraje do ruky realistickým, korespondenčním

⁶³ Viz ovšem výše uvedený článek, který ale v této souvislosti představuje v Davidsonově pozdější tvorbě výjimku.

⁶⁴ Pokud odhlédneme od rétorických úletů, například z první kapitoly *Contingency, Irony, Solidarity*, na které jsem upozorňovala výše.

pojetím vztahu mezi našimi přesvědčeními a světem (Rorty 2005: 288). O tom svědčí například pasáž z Davidsonovo *Is Truth a Goal of Inquiry? Discussion with Rorty*:

„Je to přesně tak, jak si to představujeme – tam venku jsou opravdu osoby, hory, velbloudi a hvězdy, a často tyto předměty a události mají doopravdy ty vlastnosti, o kterých si myslíme, že je vnímáme. Naše pojmy jsou sice naše, ale to neznamená, že by nesloužily k tomu, popsat objektivní skutečnost jak užitečným *tak i pravdivým* způsobem.“ (Davidson 2005: 293, mé zdůrazňování)

Rorty dlouhodobě inklinoval k tomu interpretovat Davidsonovu tezi, že většina našich přesvědčení musí být pravdivá tak, že většina přesvědčení druhých musíme interpretovat takovým způsobem, aby se shodovala s našimi vlastními (Rorty 1995a: 25). V Davidsonově trojúhelníku, jehož vrcholy tvoří předmět nebo událost ve světě, mluvčí a interpret, by Rorty posouval důraz od vztahu těchto dvou posledních ke světu spíše na interakci mezi mluvčím a interpretem. Tak by odebíral „světu“ v procesu triangulace alespoň rétoricky na váze (k podrobnostem o triangulaci viz kapitolu 6.3.1.).

I zde je ovšem nutné poznamenat, že Rorty je v pozdější tvorbě ochoten blížít se Davidsonovské pozici. Uznává, že pokud většina našich přesvědčení musí být pravdivá, znamená to, že předměty a události světa v našich přesvědčeních pravdivě zachytíme (*get right*) (viz Rortyho odpověď na Ramberg 2000). Zda by toto bylo posledním slovem v debatě mezi Rortym a Davidsonem, není jasné, protože zde mluvíme o publikacích z konce života obou autorů. Pokud ano, rovnalo by se Rortyho uznání alespoň rétorickému návratu světa do jeho myšlení. Mohli bychom pak jeho čtení Davidsona po dlouhém období jeho tvorby interpretovat jako příliš radikální, jako čtení, které zanedbává vztahy mezi námi a světem na úkor vztahu mezi námi a druhými, přičemž Davidson klade vyvážený důraz na oba vztahy. Také by to znamenalo, že názor vyjádřen například Putnamem (1998: 181), že Rorty zanedbává Davidsonovo trvání na našem poznání objektivní skutečnosti, měl alespoň v určitém období Rortyho myšlení své opodstatnění (i když toto samotné uznání kritiky Rortyho nás nemusí ještě přesvědčit o jiné Putnamově výčitce vůči Rortymu, tj. že je jazykovým idealistou).

Po určité době trvání jejich filosofického dialogu se tedy Davidson a Rorty rozcházel alespoň mírou důrazu a konkrétnosti, kterými byli ochotni ve svých pracích

mluvit o „světě“. Rortyho vyjádření o světě jen málokdy překračují ujišťování, že věří ve svět, který existuje kauzálně nezávisle na lidské řeči.⁶⁵ Předměty ovšem podle něj identifikujeme až na základě toho, že určitým způsobem mluvíme (Rorty 1994a: 87). U Davidsona svět nabývá mnohem konkrétnější podoby. V rámci výkladu doktríny triangulace bez obav tvrdí, že v komunikaci reagujeme na stejné předměty ve světě, které způsobují naše přesvědčení, jako kdyby tyto předměty našemu mluvení předcházely.

Při tomto nesouladu mezi Davidsonem a Rortym se nemusí jednat o rozdíly neslučitelné. Rortyho můžeme číst tak, že všechno, co běžně za předměty označujeme, existuje bez našeho přispění (dokonce takto o nich mluvíme, a proč bychom o těchto běžně přijímaných postojích pochybovali?), ale nemá cenu uvažovat tak, jako kdyby předměty samy ve vztahu k ničemu jinému „o sobě tvrdily“, že jsou předměty. Davidsona můžeme vyložit tak, že sice v procesu triangulace většinou shodně identifikujeme předměty jako příčiny našich přesvědčení a přesvědčení druhých (o v tomto smyslu tyto předměty našemu mluvení předchází), ale nemá cenu říkat, že jsou to předměty „o sobě“, nezávisle na jakýchkoliv zájmech a potřebách. O tom, že některé základní zájmy v rámci našeho druhu široce sdílíme, nejspíš nebudeme pochybovat. Na základě naší biologické výbavy a evoluční adaptace bychom mohli být schopni vysvětlit, proč máme tendence identifikovat základní předměty podobným způsobem (Hříbek 2009: 53).

To, zda pozice Davidsona a Rortyho umíme smířit, bude záviset i na tom, jestli dokážeme dát smysl Rortym zastávané interpretaci, že Davidson nám nabízí možnost překonat obecné otázky o vztahu mezi jazykem nebo myslí a světem, a tím i možnost překonat spory mezi idealismem a realismem, nebo antirealismem a realismem. K této otázce se vrátím při zkoumání toho, jaké idealistické prvky lze najít u zde diskutovaných autorů. Nyní se podívám ještě stručně na další nejasný aspekt v souvislosti s Rortyho myšlením a odmítnutím schéma-obsahové distinkce.

⁶⁵ Výjimky, kde Rorty začíná mluvit o konkrétních předmětech ve světě, jsou spíše vzácné. Jednu takovou pasáž představuje například Rortyho výklad o existenci hor nezávislé na lidech v *John Searle on Realism and Relativism* (Rorty 1994b: 72). Občas se zdá, jako kdyby Rorty cítil strach z toho přivolat přízrak realismu už samotným psaním o našem vztahu k určitým předmětům.

Jak již bylo poznamenáno, jedním z klíčových kroků při odmítání rozlišení mezi schématem a obsahem je pro Davidsona zjištění, že nelze dát smysl představě vzájemně nepřeložitelných pojmových schémat. Zdůrazňuje, že rozpory mezi různými způsoby pojmání věcí nemohou narůstat do takové míry, aby byla vyloučená možnost vzájemného porozumění. Tento krok se zdá být v napětí s Rortyho tvrzením, že přechody mezi různými paradigmaty (jak ve vědě tak i v jiných oblastech kultury) nejsou věci objektivního rozhodnutí, pokud „objektivní“ znamená možnost učinit takové rozhodnutí s odvoláním na všemi akceptovatelné, „neutrální“, nadčasové standardy (Rorty 2009: 324). Ovšem i pojmový relativismus toho druhu, který je Davidsonem odmítán, se hlásí k takové nemožnosti objektivního rozhodování mezi různými schématy. Pokušení označit Rortyho za relativistu je kvůli tomu velké. K tomu místy přispívá i samotný Rortyho způsob vyjadřování, podle kterého například přijetím nového paradigmatu zkonstruujeme „mříž“ (což je obraz docela příbuzný Davidsonovým schématům). Až taková mříž by nám poskytovala proceduru racionálního rozhodování mezi různými názory (Rorty 2009: 330).

K tomu je zapotřebí poznamenat, že tato představa „mříže“ nebo jakéhosi rámce, který je vytvořen až samotným diskurzem a který teprve umožňuje rozhodování mezi názory na základě uznaných kritérií, se objevuje v poslední části *Philosophy and the Mirror of Nature*. Rorty sám říká, že v této knize ještě neuměl docenit všechny důsledky Davidsonova odmítnutí schéma-obsahové distinkce (Rorty 1994a: 92, pozn. 16). Podobný důraz na diskontinuitu a odlišnost ve střídání slovníků najdeme ale rovněž v pozdějších pracích, především i v *Contingency, Irony, Solidarity*.

Ovšem k odlehčení Rortyho pozice lze říci i něco navíc. Davidsonova pojmová schémata obsahují celek určitého jazyka, přičemž například pojmové schéma kvantové fyziky tvoří součást tohoto obsáhlejšího schématu, jakési „předměstí“ (Davidson, 1997: 128).⁶⁶ Když Rorty mluví o nesouměřitelných slovnících, nezdá se, že by měl na mysli obsáhlá schémata Davidsona. Spíše mluví o nesouměřitelných slovnících v určitých

⁶⁶ Nebylo by ale od věci se ptát, jestli tato Davidsonova představa sama nekoliduje s jeho názorem „že neexistuje taková věc jako je jazyk“ (Davidson 1986: 446). Jako pojmové schéma bychom tím pádem neměli ani chápat to, co bychom přirozeným způsobem označovali jako jazyk. Spíše by pojmové schéma mělo být něco, co vyznačuje daného mluvčího v daném čase. Je pak ale nejasné, jestli se dá „pojmové schéma“ ještě vůbec nějak zachytit nebo ohraničit. Nedokáží určit, jestli jde o problém Davidsonova pojetí nebo jestli se jedná spíš o další náznak toho, že představa pojmového schématu je neudržitelná.

oblastech, například o slovnících politiky nebo o slovnících fyziky (Rorty 1996: 6). Tím se otevírá pro Rortyho možnost přijmout Davidsonovu myšlenku, že mezi obsáhlými schémata nemohou existovat takové rozdíly, že komunikace by byla znemožněná, a zároveň tvrdit, že občas dochází v *některých částech* schémat ke změnám, které velice zhoršují podmínky porozumění mezi uživateli původního a nového slovníku. Avšak i zde bychom z Davidsonovské pozice pořád ještě mohli namítnout, že dokonce identifikace takové částečné neshody se musí odehrávat na pozadí celkové shody mezi schémata. Je tedy otázka, jestli by v Davidsonově pojetí mohly existovat různé slovníky, které jsou si vzájemně tak cizí, jak vyplývá z Rortyho způsobu vyjadřování.

V každém případě se Davidson a Rorty v této otázce rozcházejí alespoň ve způsobu položení důrazu. Zatímco Davidson silně akcentuje nutnost shody mezi „pojmovými schémata“, Rorty má spíš tendence vyzdvihnout nesouměřitelnost. Není jasné, do jaké míry Rortyho důraz na rozdílnost a cizost nových slovníků je primárně jen rétorickým prostředkem k tomu, aby čtenáři přiblížil představu historické podmíněnosti každého myšlení a mluvení. Tato představa samotná by byla nejspíš slučitelná s Davidsonovým pojetím, pokud ale uznáváme, že míra odlišnosti v přesvědčeních lidí z různých historických dob nemůže překročit jistou mez. I Rorty sám často zdůrazňuje úlohu hermeneutiky při přechodu mezi novými slovníky. Podle mého názoru ale i tak líčí příliš strohý obraz, když vykládá vývoj slovníků jako střídání fází celkové kontinuity a fází, kdy se objevují najednou zcela odlišné způsoby mluvení a myšlení a kdy přichází ke slovu hermeneutika se snahou najít přemostění mezi starým a novým (jako kdyby v jiných dobách nebyla zapotřebí). Zřejmé napětí mezi Rortym a Davidsonem v otázce podobnosti a odlišnosti slovníků zde nemohu odstranit a myslím, že ho možná odstranit nelze, že tu tedy existuje skutečný nesoulad mezi nimi.

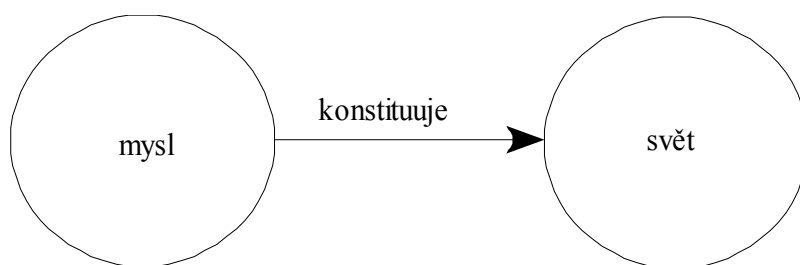
Na tomto místě bych ukončila diskusi, která se převážně soustředila na vazby mezi Rortym a některými autory, ze kterých čerpá. V dalších částech práce se budu věnovat otázce, do jaké míry lze u zkoumaných autorů vystopovat prvky jazykového idealismu, ze kterého je Rorty sám často obviněn. Budu se zabývat otázkou, jestli vývoj od Quina a Sellarse přes Davidsona k Rortymu míří k prosazování určitých idealistických názoru.

5 JAZYKOVÝ IDEALISMUS

Předtím, než můžeme analyzovat, zda se u našich čtyř autorů vyskytují prvky jazykového idealismu, měli bychom se věnovat otázce, co vůbec zkoumáme. Následující odstavce se budou zabývat otázkou, jaké pozice bychom mohli označit jako jazykově-idealistické a jaké ne, a se kterými dalšími pozicemi je jazykový idealismus příbuzný.

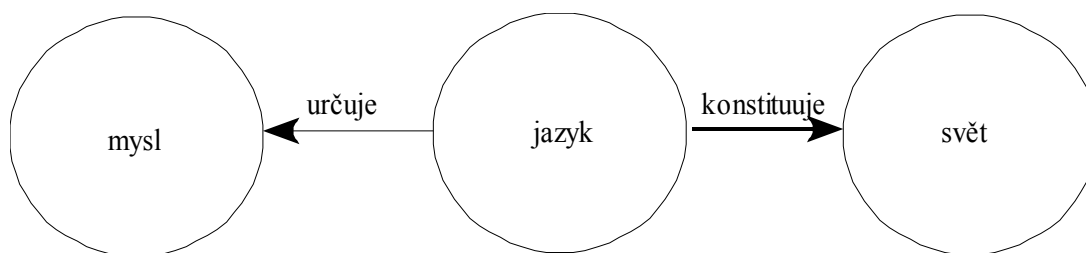
Lze jednoduše charakterizovat, co je jazykový idealismus? Idealismus bez přívlastku se nám může zdát alespoň matně smysluplný, pokud vycházíme z karteziánského obrazu striktního rozdělení světa na dvě substance, mysl a rozlehlou hmotu, a ptáme se, zda jedna z nich by nemohla být primární, nebo dokonce jediná. Mohli bychom dojít k závěru, že vše, co je, je mysl, anebo v méně radikální verzi, že to, co vnímáme jako hmotný svět, je naší myslí konstruováno (viz Obr. 1).

Jak ale do tohoto obrazu zakomponujeme jazyk? Vycházíme-li ze zmíněného obrazu konfrontace mezi myslí a světem, můžeme jazyku připsat roli zprostředkovatele mezi nimi, tj. roli média. To samotné nás ještě nepřivádí mnohem blíže k představě *jazykového* idealismu, protože jazyk by mohl jako médium hrát čistě neutrální roli, anebo by mohl být zcela závislý na mysl, jakožto pouhém vyjádření myšlenek, anebo nástrojem mysli. Pokud myslí a myšlení přenecháme takovou nadřazenou pozici vůči jazyku, *jazykový* idealismus nám nebude dávat dobrý smysl. Jestli v tomto obraze jazyk vůbec něco tvoří nebo konstruuje, pak jen jako nástroj nebo výraz mysli. Skončili bychom tedy u idealismu bez přívlastku.



Obr. 1: Vztah mysli a světa v idealismu

Aby se nám mohla zdát představa jazykového idealismu smysluplnou, musíme tedy vztah myšlení a jazyka obrátit. Pokud bude to, jak myslíme, ovlivněné, podřízené nebo dokonce zcela determinované jazykem, nebude už mysl primárním činitelem, který tvoří nebo konstruuje svět. Tímto činitelem bude jazyk. Náš obraz bychom mohli upravit takto:



Obr. 2.: Jazyk, mysl a svět v jazykovém idealismu

V tomto obraze si jazyk uchová charakter spojovacího článku mezi světem a myslí, i když se tento článek stal určujícím prvkem jak pro mysl tak pro svět. Budeme-li zastávat jazykový idealismus, budeme nejspíš vycházet z takového nebo velmi podobného obrazu.⁶⁷

5.1 Různé formy jazykového idealismu⁶⁸

F. B. Farrell popisuje jazykový idealismus jako názor, že „všechno je jazyk anebo že předměty jsou jen jazykovými konstrukty“ (Farrell 1995: 161). V jednom souvětí jsou zde ovšem sdružené dvě velmi odlišné představy: Za prvé zde najdeme

⁶⁷ Pokud nám jde jen o vztah jazyka a světa a myšlení budeme považovat za závislé na jazyku, mohli bychom z obrazu i zcela vypustit položku myslí. Dostali bychom obraz, který se velmi podobá našemu prvnímu obrazu, v němž byla mysl pouze nahrazena jazykem. Tento posun reflektuje posun od zkoumání vztahu mezi myslí a světem ke zkoumání vztahu mezi jazykem a světem, který se odehrával ve filosofii 20. století (viz Rorty 2009: 211). Samozřejmě můžeme obraz jednoduše přizpůsobit i realistickým pozicím. Důležité je ovšem, že jazyk a svět se v našem obraze ocitnou v konfrontačním postavení a že mezi nimi je mezera, která nám vnucuje pocit, že musíme najít něco, čím ji překlenout.

⁶⁸ Marvan (Marvan 2010, i částečně Marvan nepubl.) rozlišuje v podstatě stejné druhy postoje jako já zde. „Jazykovým idealismem“ ovšem nazývá jen první zde popsany postoj, ostatní dva nazývá „jazykovým konstruktivismem“ (a zdůrazňuje, že aktuálně „nejoblíbenějším“ postojem je druhý zde popsany). Myslím, že jde o rozdíl čistě terminologický. Na to poukazuje i fakt, že v jiném článku (Marvan 2011) shrnuje pod označení „jazykový idealismus“ i ty postoje, které jinde označil jako konstruktivismus. V mé práci by mělo být vždy jednoznačné, o kterém druhu jazykového idealismu hovořím, zda tedy mluvím o „idealismu“ anebo „konstruktivismu“ podle T. Marvana.

představu, že neexistuje nic jiného než jazyk. Předměty, které chápeme obvykle jako nejazykové, by musely být výtvořiny našeho jazyka, výtvořiny stvořené jakoby z ničeho. Je málo pravděpodobné, že existuje mnoho zastánců tohoto jazykového idealismu ve velmi silném smyslu slova. Tvrzení „Neexistuje doopravdy hmotný svět, je to jen výtvor naší mysli“ se může zdát alespoň v nějaké míře srozumitelné, ale tvrzení „Neexistuje doopravdy hmotný svět, je to jen výtvor našeho jazyka“ zní velmi podivné. Může to být tím, že nejsme schopni si představit jazyk bez materiální realizace (zvukové nebo grafické), tedy jazyk, který by nebyl vázán na nějaký hmotný svět.

Druhá část Farrellova citátu se týká představy, že náš jazyk konstruuje předměty světa. Tato představa je už o něco více intuitivní než první. Konstruování předpokládá existenci materiálu, ze kterého konstruovat. Můžeme si ho představit jako amorfní masu, netvarované „těsto světa“ (Marvan 2011: 276), nebo, v případě, že se přece jen nechceme zavazovat k existenci něčeho hmotného, jako beztvaré smyslové počítky.⁶⁹ Z této nezformované skutečnosti bychom našim jazykem budovali svět a předměty v něm, „gramatika tvoří esence“ (Anscombe 1981: 112). Ke skutečnosti o sobě, prostě našich popisů, bychom se nemohli dostat, jazyk by byl neprůhledným, neproniknutelným médiem z úvodního Davidsonova citátu.

Lze si ovšem představit ještě třetí smysl, ve kterém můžeme mluvit o jazykovém idealismu. Jde o možnost naznačenou například Davidsonem (1997:127): jazyk by mohl být „poloprůsvitným materiálem“, který nás sice nechá tušit strukturu skutečnosti, ale který tuto strukturu zkresluje; každý jazyk svým vlastním způsobem. Naše epistémická pozice je v tomto případě o něco lepší než u předchozího postoje; k „opravdové skutečnosti“, nezasažené našim jazykem, se ale ani zde nemůžeme dopracovat.

Především dva poslední zmíněné postoje se netýkají primárně jen toho, co skutečně je, ale i toho, co můžeme (a hlavně nemůžeme) poznat. Jsou slučitelné s přesvědčením, že existuje skutečnost o sobě, realita nezávislá na jakémkoliv popisu.

⁶⁹ Dokonce by tato „skutečnost o sobě“ ani nemusela být beztvárá, mohla by mít vlastní strukturu. Ale protože se tato struktura nepromítá do jazyka, a z pozice jazykového idealismu naše poznání je svázané s jazykem, nikdy bychom neuměli takovou strukturu uchopit. Zastáváme-li tento druhý postoj, nemůžeme smysluplně tvrdit „Existuje skutečnost nezávislá na našem jazyce, a má vlastní strukturu“. Z tohoto úhlu pohledu možná ztrácí smysl i prohlášení „Existuje skutečnost o sobě a je netvarovaná“. Jak píše Putnam (1998: 180) na tomto bodě hrozí jazykovému idealismu inkonzistence, protože jakoby předpokládal to, co zároveň odmítá jako nemožné, tj. možnost vystoupit z jazyka a dívat se na realitu „tak, jak je“.

Nemusíme tedy říci, že jazykový idealista zastává názor, že „není nic mimo jazyk“ (Marvan 2011: 272). Ale všechno to, co můžeme poznat, je podle něj výtvořem nebo konstruktem našeho jazyka, jazyk neodkazuje k ničemu nejazykovému ani nereprezentuje nic nejazykového (Marvan 2011: 272).

Všechny tři postoje popisují jazyk jako něco, z čeho není unik, z čeho neumíme vybočit nebo vystoupit, abychom získali přístup ke světu „tak, jak je“ a zjistili, jestli to, co říkáme, odpovídá nějaké skutečnosti, která nám je přístupná jinak než skrze jazyk.⁷⁰ Je ale důležité zdůraznit, že ne každý názor, že svět poznáváme vždy skrze jazyk, vždy pod popisem, lze ztotožnit jednoduše s jazykovým idealismem. Říci, že svět poznáváme vždy pod popisem, není totéž, co říci, že svět je konstruktem našich popisů (Rorty 1981c: 155). Pokud chceme zastávat tento názor a zároveň nebýt jazykovými idealisti, zřejmě bude klíčové, jestli pojmu světa umíme dát takový smysl, který nebude spočívat ani v jazykovém tvoření nebo konstruování, ani v představách o nám nepřístupném „světě o sobě“. Této myšlence se budu podrobněji věnovat při diskuzi jednotlivých autorů.

Jazykový idealismus je úzce svázán s jinými druhy filosofických postoji. Představa „uzavřenosti“ ve vlastním jazyce nás snadno dovede k výše zmíněné představě, že jazyk je jakési vězení, které nám nedovoluje poznat nejazykovou skutečnost. Dojdeme tedy k druhu skepticismu, který se týká nepoznatelnosti „skutečnosti o sobě“. Zároveň bychom ale neměli zapomenout na to, že můžeme jazykový idealismus číst i jako pokus odvrátit skepticismus ještě radikálnějšího rázu, tj. názor, že nelze poznat vůbec nic. Můžeme chápat jazykový idealismus jako krok, který nás odtrhne od „skutečného“ světa, avšak naopak ho můžeme chápat i tak, že se snaží zachránit náš kontakt se světem, tak jak ho známe a prožíváme, tím, že reinterpretuje tento svět jako výtvoř nebo konstrukt našeho jazyka. V tomto světě bychom se setkali jen se svým jazykem a jeho výtvoři⁷¹ a tím by náš kontakt s ním byl zajištěn. Abychom ale vůbec pociťovali hrozbu „ztráty kontaktu“ se světem, musíme v myslí nosit obraz

⁷⁰ Tato představa porovnání jazyka a světa (nezávisle na tom, jestli si myslíme, že je takové porovnání možné nebo ne) není samozřejmá a pokud bychom chtěli objasnit, co jí myslíme, nejspíš bychom se dostali do potíží. Je založená na chápání vztahu jazyka a světa jako konfrontace, jež byla naznačena v obraze výše.

⁷¹ To nejspíš myslí Marvan (2011: 272), když říká, že pro jazykového idealistu neexistuje nic externího, co by mohlo vyvinout tlak na náš jazyk a omezit náš diskurs. Metafora „tlaku“ a „omezování“ mi jinak nepřipadají velmi jasné.

podobný obrazu uvedenému výše, který nám vnucuje představu, že mezi námi a světem existuje jakási mezera.

Jiným názorem, se kterým je jazykový idealismus spjatý, je relativismus. Jestli v rámci idealismu bez přívlastku můžeme obejít relativismus ještě poměrně hladce tím, že pokládáme strukturu mysli za univerzální, u jazykového idealismu už budeme mít větší potíže. Jazyků je mnoho a každý jazyk popisuje svět svým svérázným způsobem. Je jen malý krok k tomu prohlásit, že každý jazyk si vytváří svůj vlastní svět a tím své vlastní pravdy. V extrémním případě můžeme tvrdit, že každý mluvčí mluví vlastním jazykem a ztotožnit pravdivé věty s těmi, které se nám osobně líbí (Marvan 2011: 272). Takový výsledek by byl v ostrém rozporu s tím, jak obvykle nahlížíme na pojem pravdy, protože součástí tohoto pojmu je, že jde o víc než individuální preference.

Nejspíš kvůli podobným neintuitivním důsledkům, je jazykový idealismus často nahlížen jako neatraktivní postoj.⁷² Pokud je nějaký autor „obviněn“ z jazykového idealismu, obvykle nejde o to, že by takovou pozici otevřeně zastával, ale o to, že jeho vlastní pozice předpokládá jazykově-idealistické postoje, nebo že hrozí, že do nich spadne, pokud nemá být inkonzistentní. Z našich čtyř autorů se přirozeně nikdo nehlásí k idealistickým pozicím. V dalším zkoumání tak půjde o to, jestli v jejich názorech lze vystopovat prvky, které naznačují jazykově-idealistické pozice a jak by se případně mohly odlehčit.

6 QUINE, SELLARS, DAVIDSON, RORTY – NA CESTĚ K JAZYKOVÉMU IDEALISMU?

Po předchozích úvahách se nyní mohu pustit do přemýšlení o tom, do jaké míry lze u našich čtyř autorů nalézt myšlenky, které by odpovídaly idealistickým postojům líčeným v předchozí kapitole. Pro úvahy typu „Je autor X jazykovým idealistou nebo jazykovým konstruktivistou?“ je k dispozici nemalé množství materiálu, i v českém prostředí. V českém jazyce vznikly práce tematicky zaměřené na jazykový idealismus zejména o Quinovi a Rortym, méně přímo i o Davidsonovi. Chtěla bych ve své práci

⁷² Marvan (2011: 272) používá například výraz „být vinen jazykovým idealismem“. Rorty (2009: 276) prohlašuje názor, že předměty konstruujeme svým jazykem, za absurdní.

navazovat na český materiál, kde to bude možné.⁷³ Nejméně se v České republice ohledně této otázky diskutovala Sellarsova filosofie. Především co se týká Quina a Rortyho budu moci často vycházet z názorů jiných autorů, vzájemně je kontrastovat a dát do souvislostí se svým vlastním pohledem na naši otázku.

6.1 Quine

Mezi nejrůznějšími tezemi, které Quina proslavily, se nachází i ta, že filosofie není od vědy oddělenou činností, nýbrž je s ní kontinuální. Podle tohoto názoru si filosofie nemá činit žádné nároky na to poskytnout vědě základy způsobem, který by sám nebyl založen na vědeckých postupech (Quine 2006a: 131). Na základě takového postoje ke vztahu mezi filosofií a vědou bychom mohli ze strany Quina očekávat silný závazek k ontologickému realismu, ke „zdravému rozumu vědce“. A skutečně můžeme u něj nalézt následující citáty :

„Co činí jednu kompletní fyzikální teorii pravdivou a druhou nepravdivou? Mohu jen odpovědět realistickým způsobem, který není příliš nápomocný, že je to povaha světa.“ (Quine 1981b: 179)

„Ale jsou to veřejně pozorovatelná tělesa [...], kterých se týká naše nejlepší vědění.“ (Quine 1968: 176)

Navzdory těmto otevřeným ujištěním ve prospěch realistického postoje bývá Quinovi často vyčítáno, že zastává názory blízké tomu, co jsem zde označila jako jazykový idealismus. Zdroj problému je v Quinovu případě snadno identifikovatelný: je to jeho doktrína předmětů jakožto positů.

„Posit“ je quinovský neologismus. Jde o entity, které jsou kladené nějakou teorií jako existující, a daná teorie se tak k jejich existenci zavazuje. O jaké předměty se jedná, lze odečíst z vět teorie přeložených do jazyka predikátové logiky (jde o ta individua, která mohou být hodnotou kvantifikátory vázaných proměnných v

⁷³ To mimo jiné i proto, že v souvislosti s některými z citovaných prací jsem mohla vést vlastní diskuse s jejich autory. Tato diplomová práce je pro mě i možností, jak zachytit výsledky těchto diskusí do textové podoby.

pravdivých větách teorie, Quine 2006b: 47-48).⁷⁴ Představa positu jakožto jakési hypotetické entity sama o sobě ještě není problematická. Quinův sporný krok spočívá v tom prohlásit všechny předměty za posity, tj. včetně každodenních fyzikálních předmětů (stoly, knihy apod.).

Podle Quina se díváme na svět vždy z hlediska nějaké teorie. „Teorie“ ale není v quinovském systému termín rezervovaný jen vědeckým teoriím. Pokud by tomu tak bylo, mohli bychom se ze světa kladených teoretických entit vědy stáhnout na pevnou půdu našeho každodenního světa s jeho předměty, o jejichž existenci běžně nepochybujeme (nejsme-li filosofové). Quine ovšem chápe i přirozené jazyky jako rudimentární typ vědecké teorie. Entity, ke kterým se zavazuje náš přirozený mateřský jazyk, jsou podle něj koneckonců entity teoretické. V jiných případech se Quine vyjadřuje ještě radikálněji, a označuje fyzikální předměty jako „konstrukce“ (Quine 2006a: 125) nebo dokonce „mýtus“ (Quine 2006b: 53). Právě takový způsob vyjadřování nahrává interpretacím Quina jakožto idealisty určitého druhu.

Podle Davidsona je možné Quina číst jako někoho, kdo si přidržuje rozlišení mezi schématem a obsahem (Davidson 1974: 191). Schéma by představovala struktura našich teorií včetně kladených předmětů, obsah by poskytovaly smyslové stimuly, k jejichž předpovídání a kontrole naše teorie slouží (Quine 1981c: 1). Na Quinově pojetí je ale zarážející, že dokonce i tyto stimuly a naši fyziologickou výbavu, která je umožňuje, prohlašuje za posity (1981c: 2). Zatímco zastánce schéma-obsahové distinkce se může pořád odvolat na něco, co je skutečné bez ohledu na všechna schémata (tj. neutrální obsah), Quinovo pojmové schéma se vznáší zvláštním způsobem ve vzduchu bez možnosti jakéhokoliv zakotvení.

Pořád by nám ale zůstaly otevřené různé cesty, jak sladit realistické předpoklady s doktrínou positů. Jednou z nich by byla cesta vědeckého realismu. Mohli bychom tvrdit, že entity té teorie, která je nejspěšnější, tj. té, která v Quinově pojetí nejlépe

⁷⁴ Je ale sporné, jestli tím opravdu s konečnou platností určíme naše ontologické závazky. Quinova doktrína ontologické relativity tvrdí, že lze reinterpetovat každou ontologii kladenou nějakou teorií takovým způsobem, že se teorie po reinterpetaci zavazuje k existenci jiných předmětů než předtím (přičemž se nemění distribuce pravdivostních hodnot mezi větami). Ani u Quina samého není jasné, jestli počítá s konečnou fixací ontologie. Z určité pasáže *Hledání pravdy* (Quine 1994: 60) se zdá vyplývat, že jde o věc našeho rozhodnutí, zda budeme považovat ontologii za určenou relativně k nějakému jazyku v pozadí, nebo zda přijmeme pohled (zastáván i Davidsonem, 1979: 238), že ontologii nikdy nelze konečně určit.

předpovídá budoucí smyslové stimulace (a zároveň odpovídá dalším kritériím obecně kladeným na dobrou teorii, například jednoduchost), mají největší nárok na to být brány jako skutečné. Můžeme si jako hraniční případ představit teorii, která dokonale předpovídá veškeré možné smyslové stimulace. Podle Quina by nemělo smysl říci, že svět není tak, jak ho taková teorie popisuje (Quine, 1981c: 22). Takový postoj koresponduje s Quinovým stanoviskem, že úkolem vědy je stanovit, co je skutečné (Quine 1981c: 21). Připomíná tím podobné názory Sellarsovy.⁷⁵

Narážíme zde ale na překážku, již si Quine, na rozdíl od Sellarse, sám klade do cesty. Bere za svou hypotézu, že by mohly existovat vzájemně neslučitelné teorie, které by ale celek našich smyslových stimulací vysvětlily a předpovídaly stejně dobře (Quine 1994: 108). Vzhledem k tomu, že teoretické entity jsou podle Quina většinou kontextuálně definované (Quine 1980: 43) a že se dané teorie alespoň v některých svých postulátech rozcházejí, nemůžeme říct, že by bylo možné, že se zavazují k existenci stejných entit a že o nich jen vypovídají odlišné věci. Vzájemně neslučitelné celkové teorie by se rozcházely ve svých ontologických závazcích. Za takového předpokladu bychom tedy už nemohly tvrdit, že z „dokonalé teorie“ lze jednoduše odečíst, ze kterých předmětů se skládá skutečnost, když by nám z principu mohly být dostupné různé takové teorie s různými ontologickými závazky. Podle Quina by ovšem obě teorie popisovaly tentýž svět, jen v různém pojetí (Quine 1994: 109). Pokud přijmeme ale takovéto stanovisko, nevidím způsob, jak bychom ještě mohli tvrdit, že skutečná skladba jednoho světa je odečitatelná z našich nejúspěšnějších teorií.

Interpret Quina, který by se chtěl vyhnout idealistickým čtením jeho názorů, stojí tedy před těžkým úkolem sladit realistické intuice, ke kterým se Quine hlásí, s výbušnou kombinací doktrín positů a vzájemně neslučitelných všeobsáhlých empirických teorií. Samozřejmě existuje možnost oslabit tyto dvě teze a učinit je slučitelné s realistickým východiskem. Zejména tezi o vzájemně neslučitelných empirických teoriích lze chápat jako málo pravděpodobnou hypotézu (tak to činí Marvan, nepubl.: 13). Náročnější úlohou by bylo vzít Quinovy teze tak, jak je předkládá, a snažit se je smířit s ne-idealistickým východiskem, aniž bychom odřízli podstatné části jeho systému.

⁷⁵ Viz například Sellars 1956: §41: „věda je mírou všech věcí“.

6.1.1 Vnitřní a vnější pohled na teorie

Cestu k takovému řešení otevírá jedna hojně citovaná pasáž z *Word and Object*:

„Vše, čemu přiznáme existenci, je posit z hlediska popisování procesu budování teorie, a zároveň něco skutečného z hlediska budované teorie.“ (Quine 1980: 53-54, přeložil T. Marvan)

Na tomto místě se ozývá něco, co se bude často objevovat i v další diskusi: rozlišení na pohled zevnitř určitého diskurzu a pohled zvnějšku na tento diskurz. Přijmeme-li určitou teorii za svou, nemůžeme podle Quina zpochybnit existenci předmětů, které postuluje. To můžeme jedině pohledem zvnějšku, z hlediska jiné teorie s jinou ontologií. Přitom je důležité zdůraznit, že podle Quina nemůžeme zaujmout stanovisko nepostížené teorií, tj. vždy budeme považovat některé předměty za existující bez vsi pochybnosti, a některé jiné budeme pokládat za „pouhé“ postuláty. Řečeno jinak: na každý předmět se můžeme dívat jako na posit, ale ne na všechny předměty se takto můžeme dívat současně (Peregrin 2008: 15).

Stačí k záchraně Quinova realistického základu tento rozdvojený pohled a současné ujištění, že při Quinově mluvení o „konstruktech“ nebo „mýtech“ v souvislosti s positivity jde o rétorické úlety, které bychom měli interpretovat vstřícně (Peregrin 2008: 12)? Nebo jde o manévr, který s tím, co běžně rozumíme slovem „skutečné“ už nemá nic společného?

F.B. Farrell vyčítá Rortymu ve svém článku *Rorty and Antirealism* podobný tah (Farrell 1995: 163). Píše, že se tímto krokem stáváme pragmatickými realisty (kteří uvnitř diskurzu bez váhání užívají realistického způsobu mluvení) a zároveň transcendentálními jazykovými idealisty (kteří nahlédli pohledem zvnějšku na náš diskurz, že tohoto realistického vyjadřování užíváme jedině proto, že je užitečné, a že to co uvnitř diskurzu považujeme za objektivní, je jen projekcí našich praktik). Tvrdí, že taková pozice je pohodlná v tom, že z ní můžeme „hrát na obě strany“: můžeme ostatní ujišťovat o naší zavázanosti existenci vnějšího světa, zároveň můžeme proti realistům mezi filosofy argumentovat, že naše praktiky předcházejí pojmu objektivní skutečnosti.

Bez ohledu na to, zda je taková kritika v Rortyho případě oprávněná (vrátím se k tomu později), zdá se, že Quine občas užívá takového přechodu mezi pohledem zevnitř a pohledem zvenjšku podle toho, jak je to pro jeho argumentaci vhodné. Čtenář může získat snadno dojem, že Quine aplikuje pohled zevnitř, pokud jde o to ukázat, že nepodléhá idealistickým tendencím; a že se obrátí k pohledu zvenjšku, podle kterého i běžné fyzikální předměty jsou posity, zejména pokud jde o prosazování své naturalizované epistemologie. Tak například spojuje na prostoru pouhých dvou odstavců tvrzení, že, zaprvé,

„řeč o věcech okolo nás, samotný náš pojem věcí, není nic jiného než pojmový aparát, který nám pomáhá předvídat a kontrolovat podněty našich smyslových receptorů ve světle podnětů dřívějších.“ (Quine 1981c: 1, přeložila L. Dostálová)

a zadruhé, že

„[n]ičím si nejsme více jisti než věcmi okolo nás.“ (Quine 1981c: 2, přeložila L. Dostálová)

Než se vrátím ke otázce vnitřního a vnějšího pohledu, podívám se stručně na základ Quinovy epistemologie, protože se mi zdá, že mnoho potíží pro vstřícnou interpretaci Quina vzniká právě na tomto bodě.

6.1.2 Problém „blízkých stimulů“

Quinova epistemologie má být postavená výhradně na pojmu smyslových stimulací, totiž má se obejít bez konkrétnějších závazků k podobě všeho, co je za hranici těchto stimulací (naše představa o tom, co *je* za jejich hranicí, bude pak součástí našeho výstupu, jímž reagujeme na vstup ve formě stimulací, tj. součástí našich teorií).

Kdyby bylo možné překonat tento epistemologický postoj, mohli bychom se nejspíš i obejít bez některých Quinových kontroverzních tvrzení. Pořád bychom mohli říct, že předpokladem našeho poznání předmětů je jazyk a že toto poznání se vždy musí dít v rámci nějakého jazyka, ale nemuseli bychom doslovně prohlásit, že se při těchto předmětech jedná o teoretické konstrukty (a tím evokovat představu, že je zde ještě

něco dalšího, co nemá teoretický charakter a co by bylo běžným fyzikálním předmětům ontologicky předřazené).

Nabízí se otázka, proč Quine, který se hlásí k naturalismu a realismu, vůbec chce svou epistemologii budovat na základě smyslových stimulací a nervových podráždění. Pokud je jeho realismus tak robustní, jak tvrdí (Quine 1981c: 21), proč neučinil krok, který po něm udělá Davidson (1990: 59), totiž umístění stimulu do veřejně pozorovatelných předmětů? Podle Marvana (nepubl.: 11), jde o pragmatické úvahy o jednoduchosti individuovatelnosti stimulací. Nakolik se ale chceme přiklánět k tomu, že smyslovou stimulaci lze snadněji měřit, individuovat a rozpoznat než fyzický předmět, který je jejích zdrojem (představme si jen k tomu potřebnou aparaturu)? A to zejména po tom, co jsme prohlásili i smyslové stimuly samotné za posity, tj. za entity, které bychom neměly poznávat o nic objektivněji než stoly nebo králíky? Smyslové stimuly možná mají jako výchozí bod pro epistemologii výhodu v tom, že vzniklá teorie bude elegantnější a jednodušší, než kdybychom ji začali budovat na základě vnějších podnětů. Avšak z *pragmatického* hlediska, tedy právě z hlediska, které by aplikoval terénní lingvista při zkoumání neznámého jazyka, bychom měli jednoznačně preferovat fyzické předměty, které způsobují smyslové stimuly, za vhodnější východisko. Jak by tento lingvista získal vůbec přístup k neznámému jazyku, kdyby začal spekulovat o (jemu nedostupných) smyslových stimulacích domorodců?

Možná za Quinovým upřednostňováním smyslových stimulací stojí snaha nevystavět se příliš námitkám skeptika pochybujícího o existenci vnějšího světa. Tak by bylo jasnější, proč na základě celkem nesporného tvrzení, že kontakt se světem máme jediné skrze smysly, učiní krok, který již tak nesporný není, totiž udělat ze smyslových stimulací základní kameny své epistemologie. Důvodem, proč začít budovat epistemologickou teorii právě u smyslových stimulací, by mohla být i jistá provázanost s logicko-empirickým epistemologickým myšlením, spojená se snahou nahradit „smyslové zkušenosti“ nebo „smyslová data“ lépe vymezeným pojmem (viz k tomu Quine 1981b: 180). Na základě těchto úvah bychom mohli označit rozhodnutí začít budovat epistemologii právě od smyslových stimulací, buď za defensivní (protože výsledná teorie bude lépe hájitelná proti skepticismu) anebo za konzervativní (protože

je silně zpoplatněná logicko-empirické tradici). Přiznávám ale, že jde jen o spekulaci z mé strany.

Bez ohledu na to, jak se k této otázce stavíme, umístění stimulů na povrch lidského těla se zdá být jádrem problému. Podle Davidsona je Quinova epistemologická strategie v zásadě fundacionalistická⁷⁶ a je jako každá taková strategie provázaná se skepticismem (Davidson 2004c: 168). Podle něj Quine možná choval pořád empiricistickou naději, že lze sloučit epistémickou evidenci (to, co zdůvodňuje naše přesvědčení) se senzorickými příčinami těchto přesvědčení. Zároveň poukazuje na to, že Quineovo vlastní vyjadřování v tomto směru není jednoznačné (Davidson 2004c: 166). Sám Davidson nám ale nabízí možnost i v rámci Quinova systému obejít tuto potíž. Quine má podle něj často tendenci neumístit stimuly na povrch lidského těla, nýbrž do samotného předmětu, který způsobuje naše přesvědčení a přesvědčení druhých, tj. Quine podle něho hojně využívá to, co Davidson nazývá triangulační situaci (Davidson 1990: 53). Vzhledem k výše zmíněným praktickým potížím, které by potkal terénní lingvista, pokud by se chtěl opírat výhradně o smyslové stimuly, to není ani překvapující. Pokud chceme zajistit intersubjektivitu, budeme podle Davidsona vždy muset zvolit umístění příčin našich přesvědčení tak, aby byly sdílené (Davidson 1990: 60). A skutečně se můžeme u Quina dočíst například následující věty:

„Dítě se učí svá první slova a věty tak, že je slyší a používá je v přítomnosti náležitých podnětů. Tyto podněty musí být vnější, protože musí působit jak na dítě, tak na mluvčího, od něhož se to dítě učí. [...] Niterné faktory se mohou proměňovat *ad libitum* bez vlivu na komunikaci, pokud ovšem jazyk zůstane takto na vnější podněty naladěno.“ (Quine 2006a: 129)

Jedna možnost, jak interpretovat Quina vstřícně a odvrátit idealistické čtení, by byla zdůraznit tento spíše davidsonovský pohled, který se zavazuje ke sdíleným podnětům ve vnějším světě. Zároveň bychom museli považovat mluvení o sepětí pozorovacích vět se smyslovými stimuly (Quine 1994: 12) za doplněk mířící na

⁷⁶ Davidsonova kritika Quina se v tom podobá některým kritickým námitkám, které Quinovi adresuje Rorty.

elegantnost teorie a výroky o každodenních fyzických předmětech jako mýtech za rétorické úlety.⁷⁷

I kdybychom ale toto zcela vstřícné čtení odmítli a shledávali, že nemůžeme takto zmenšit význam pojmu smyslových stimulací v Quinově systému, zdá se, že bychom mohli pořád obejít silně idealistický výklad Quinových názorů a spokojit se s tím, chápat ho jako určitý druh skeptika, co se týká poznání povahy vnějšího světa. Jedna z možností, jak sladit závaznost k existenci vnějšího světa s tím, že „stimulace smyslových receptorů nakonec tvoří veškerou evidenci, které se musíme všichni držet“ (Quine 2006a: 125), je zaujmout pozici, která sice akceptuje existenci nějakého vnějšího světa, ale zároveň tvrdí, že to, co pokládáme za naše poznání, by se mohlo zcela míjet s tím, jak tento vnější svět ve skutečnosti je. Tím pádem by mohly být fyzické předměty „pouze“ kladené naší teorií, a možná by tato teorie dokonce vystihla povahu vnějšího světa, ale neměli bychom, jak to zjistit (příčemž nejlepší vodítko by bylo pragmatické, tj. funkčnost teorie při vysvětlení a předpovídání; to ale u Quina, jak už víme, nevylučuje, že dokonale funkčních teorií může být více). Jak poukazuje T. Marvan (nepubl.: 14), najdeme u Quina i taková vyjádření, která pojímají vnější svět jako jakousi černou skříňku. Otevírá se tím možnost interpretovat Quina jako realistu v tom, že uznává existenci vnějšího světa, který je nějakým způsobem zdrojem našich stimulací, ale vůči konkrétní podobě tohoto světa zůstává v pozici agnostika. Pokud bychom ho chtěli i za tohoto čtení interpretovat jako jazykového idealistu, nabízí se možnost třetího typu popsaného v kapitole 5.1., tj. sice existuje realita se svou vlastní strukturou, ale jazyk působí jako závoj mezi touto strukturou a tím, co je nám kognitivně přístupné (i když by u Quina nebylo zcela jasné, jestli jako závoj funguje jazyk, nebo náš smyslový aparát, nebo případně oba, srovnej k tomu Rorty 1986: 350-351). Zdá se mi ale, že taková interpretace Quina by neučinila zadost jeho důvěře ve vědu jako té oblasti lidské činnosti, která nám má a může říct, co existuje.

⁷⁷ Je sporné, do jaké míry můžeme nějakého autora bránit tím, že některé jeho formulace se rozhodneme vzít přímočaře tak, jak jsou, a jiné prohlašujeme za pouze rétorické. Myslím si ale, že málokterý autor píše tak konzistentně (a to ještě k tomu přes celá léta svého působení), abychom uměli lehce sladit veškeré jeho vyjadřování do jednoho nerozporného celku. Vzhledem k tomu, že jsem si i u Rortyho dovolila označit některé jeho formulace za „pouze“ rétorické, neměla bych upírat tuto vstřícnost Quinovi. To samozřejmě znamená, že jiná, i opačná, interpretace těchto autorů, která bude brát vážně ty jejich výroky, které jsem zde vážně nebrala, může být stejně akceptovatelná. Mám ovšem dojem, že Quine je autor, u kterého je sladování protichůdných výroků často obzvlášť těžké.

6.1.3 Quine a „falešné dilema“

Vraťme se ale ještě zpět k původní otázce: Podle Quina jsou předměty postulované teorií posity jediné z pohledu zvnějšku, pokud teorii přijmeme, nemůžeme tyto předměty považovat za posity, ale bereme je jako reálně existující. Je tento obraz dostatečně přesvědčivý, aby odvrátil idealistické čtení Quinových názorů? Podle J. Peregrina (2006: 15) tomu tak je. Aby čtenáře přesvědčil o takovém názoru, nabízí v uvedeném článku pouze zdůraznění, že předměty teorie, kterou aktuálně zastáváme, musíme brát jako reálně existující (doplním, že chápu Quina tak, že toto není věcí rozhodnutí, ale že není možné, abychom je nebrali jako reálně existující). Co ale, pokud nám připadá podezřelý samotný názor, že lze jakoby podle libosti střídat vnější a vnitřní pohled a tím realistický a jakýsi zdrženlivý postoj k předmětům? Všimněme si, s jakou lehkostí a samozřejmostí Quine mluví o fyzických předmětech našeho každodenního diskurzu jakožto konstruktech. Ze stanoviska jaké teorie to činí? Z pojmového schématu smyslových stimulací (které, ovšem, jsou rovněž pouhými posity)? A pokud je náš přirozený jazyk s jeho pojmovým schématem fyzických předmětů „naší druhou přirozeností“ (Quine 1980: 34), bylo by pro Quina skutečně tak lehké opustit tuto naši druhou kůži?

Podle P. Kořátka (2006: 76, pozn. 43) nikdy nebude pojetí předmětů jakožto současně reálně existujících i positů bez rozporů, bez ohledu na to, zda rozlišujeme pohled zevnitř a zvnějšku teorie.⁷⁸ Chápu to jako způsob jak vyjádřit, že pokud jsme už „nahlédli“, že dokonce i předměty našeho každodenního života jsou posity, není žádné cesty zpět. Podle tohoto názoru se nemůžeme vrátit „do stavu nevinnosti“, tj. do stavu, kde budeme pojímat každodenní předměty bez zábran a se vším důrazem jako skutečné. Zda je tento „návrat“ možný či nikoliv, je otázkou, kterou na tomto místě neumím rozsoudit.⁷⁹ My, (myslím všichni ti, kteří Quina nikdy nepotkali), známe Quina čistě jako filosofa písíci většinou, jak se zdá, z vnějšího pohledu na naši teorii, na náš

⁷⁸ Stojí ale za to zmínit, že vyjádření P. Kořátka, že realistický postoj patří k naší „životní výbavě“ (2006: 16) a že zastávat realistický postoj je pro něj holá nezbytnost (2006: 19), připomínají silně Quinovy výroky o tom, že nám nezůstane žádná jiná možnost než přijmout nějakou teorii, a tím přijmout i předměty, jež postuluje jako reálné.

⁷⁹ Pokud mu rozumím správně, J. Habermas zastává názor, že to není jen možné, ale že se tak v naší každodenní praxi většinou i chováme (Habermas 2000: 49), ovšem ve spojení s pojetím pravdy orientovaným na ideálních řečových situacích, a ne imanentním k teoriím, což by mohl být tah, který může vzít jeho pozici osten idealismu.

přirozený jazyk. Neznáme ho jako člověka jednajícího v každodenních situacích, v situacích, ve kterých by nejspíš bylo přirozené a nezbytné zaujmout realistický postoj k předmětům. Předpokládám, že ve chvílích, „kdy nebyl filosofem“, Quine byl stejně nereflektujícím, „nevinným realistou“, kterými jsme my všichni v každodenní praxi (nebo alespoň většina z nás). Jak jsem ale zmínila už výše, nemusíme přijmout smysluplnost tvrzení, že v jedné chvíli můžeme mluvit „z praxe“ a v druhé „jako filosofové“, odtržení od jakéhokoliv praktického jednání.

J. Peregrin (2006: 18) nabízí k obhajobě Quina ještě další bod: idealistická čtení Quinových názoru mají být založená na tom, že vidíme falešný rozpor mezi pojetím předmětů jakožto positů a pojetím předmětů jakožto nezávislých na našem jazyku a našich teoriích. Na první pohled by se mohlo zdát, že nemáme jinou možnost než přijmout tento rozpor. Podle Peregrina ale existuje způsob vidění věcí, kde se tato rozpornost rozplyne. Zdá se mi, že zde přemýšlí podle podobné linie jako Rorty, když tvrdí, že bychom neměli odlišit otázku po tom, co existuje, od otázky po tom, o čem bychom měli mluvit. K tomuto spíš nezvyklému pohledu se vrátím později (viz kapitulu 6.4.1.). Pokud by toto řešení bylo přijatelné, otevřela by se nám cesta k tomu, smířit realistické názory s mluvením o posittech, anebo spíše v souladu s Rortyho záměrem, takové mluvení odsouvat stranou.

Na tomto místě nechám tedy otázku, zda *musíme* Quina interpretovat jako jazykového idealistu viset ještě nezodpovězenou. Vráťím se k ní v závěru práce. Určíte už nyní lze říci, že ho takto interpretovat *můžeme*. Zdá se, že s využitím Quinových rozporuplných vyjádření by byla taková interpretace obhájitelná. Zajímavější postoj než idealistické čtení Quina na základě výčtu jeho výroků o „konstruktech“ by mohl právě být výše naznačený pohled, který se pokusí o originální sladění na první pohled protichůdných názorů.

6.2 Sellars

Jazyk má ve Sellarsově filosofii zcela ústřední postavení; to nejen v tom ohledu, že metodologicky stojí pevně na půdě analytické filosofie a často pracuje pojmovou analýzou, ale především i tím, že schopnost ovládat jazyk chápe jako klíč k pochopení racionality, myšlení a lidského vědomí. Ve spojení se Sellarsovou teorií poznání, která

sice staví na určitém druhu „fundamentu“, ale je přesto primárně pojata holisticky a sociálně, by tato ústřední role jazyka mohla nasměrovat jeho systém k nějakému druhu jazykového idealismu.

V této podkapitole bych chtěla diskutovat Sellarsovu filosofii ve vztahu k jazykovému idealismu především s ohledem na dvě témata, která se v této práci již objevila: ohledně doktríny psychologického nominalismu a ohledně sporu manifestního a vědeckého obrazu světa o podobu celkového uchopení skutečnosti. Zejména jejich kombinace nechá sílit možné podezření z jazykového idealismu. V závěru kapitoly se vrátím do rámce čistě manifestního obrazu, kde můžeme také nacházet myšlenky, které by mohly podpořit idealistickou interpretaci Sellarse.

6.2.1 Jazykový idealismus a psychologický nominalismus

Sellarsova často citovaná teze zvaná „psychologický nominalismus“ se objevila pod tímto názvem v *Empiricism and the Philosophy of Mind*:

„Každé vědomí [*awareness*] druhů, podobností, faktů apod., zkrátka každé vědomí abstraktních entit – a dokonce ovšem i každé vědomí jednotlivin – je záležitostí jazyka.“ (Sellars 1956: §29)

Podle A. Chruckyho (1991), jednoho ze Sellarsových žáků, tato pasáž nás může svádět k tomu interpretovat Sellarse jako jazykového idealistu. Zdá se, že podle něj by taková interpretace, kdyby mohla být založená jen na této jediné citaci, byla i adekvátní. Jazykový idealismus charakterizuje právě jako tezi, že veškeré vědomí je zprostředkováno jazykem. Je ale otázka, jestli Sellarsovu tezi psychologického nominalismu musíme nutně brát jako idealistickou.

Vycházíme-li z toho, že poznání světa je něco, co nelze odloučit od vědomí, a chápeme-li jako Sellars vědomí jako vázané na jazyk, pak se může zdát, že jazyk nám určuje, co je poznatelné, co bude reálné „pro nás“, a že by tím pádem mohl před námi zahalit to, co neumí vyjádřit. Tento obraz připomíná třetí druh jazykového idealismu, o kterém jsem psala v kapitole 5.1.: jazyk je zde pojatý jako jakýsi závoj, který nám zkresluje skutečně existující strukturu světa.

Měli bychom se ale zeptat, jestli lze Sellarse tak přímočaře obvinít z jazykového idealismu. Především se nezdá být jasné, proč z tvrzení „Veškeré uvědomování si je záležitostí jazyka.“ by mělo plynout to, že jazyk nám neumožňuje postihnout skutečnost anebo dokonce to, že jazyk utváří svět. Určitě by bylo možné podporovat idealistické čtení doktríny psychologického nominalismu argumentem, že existuje velké množství nejrůznějších jazyků. Mluvčí různých jazyků by se tedy lišili v tom, čeho si jsou na základě svého jazyka vědomi, v jistém smyslu by tedy každý jazyk vytvořil svým mluvčím „vlastní svět“.

Proti takovému pojetí lze namítnout několik věcí. Z davidsonovského pohledu by se zdálo, že tento výklad zbytečně zdůrazňuje odlišnost různých jazyků a zanedbává nezbytnost dalekosáhlé shody mezi jazyky v pojmání světa, která je zapotřebí k tomu, abychom něco vůbec uměli identifikovat jako jazyk. Především ale není jasné, proč bychom měli možnost, že se liší to, čeho si jsou různí lidé vědomi, na základě jejich jazyka, chápat jako „vytváření světů“. Proč by z této možnosti mělo plynout, že jazyk zahaluje nebo zkresluje skutečnost? I pokud je vědomí vázané na jazyk, proč bychom si v důsledku měli být vědomi něčeho, co je tímto jazykem vytvářeno analogicky k tomu, jak vyrobíme židle?⁸⁰ Pokud se liší lidé v tom, čeho si jsou vědomi na základě svého jazyka, lze to pojmout i tak, že si na základě svého jazyka všimají odlišných aspektů světa, který ale jazyk ve výše popsaném smyslu nevytváří. Dalo by se namítnout, že tím pádem přesto poznáváme svět vždy jen pod určitým hlediskem, které nám určuje náš jazyk, a nikdy ne tak, jak bychom jej postihli pohledem absolutně nezávislým na jazyku. Taková námitka se jeví jako lítost nad lidskou omezeností obecně. Mohli bychom stejně tak litovat toho, že ke vzhledu světa máme přístup jedině skrze lidské oko a že nikdy nebudeme mít přístup k tomu, jak by se opticky jevil nezávisle na jakémkoliv oku (nebo podobných čidlech). A na závěr bychom dodali, že v nějakém smyslu tedy naše oko přispívá ke konstruování světa a že žijeme v odlišných světech podle toho, jak jsou naše oči utvářené. Samozřejmě to není zcela nesmyslný nebo vyloučený názor. Zdá se mi ale, že v případě oka jsme již mnohem méně ochotni než v případě jazyka učinit krok od předpokladu, že svět je nám přístupný vždy jen

⁸⁰ Chtěla bych připomenout, že to neznamená, že by „jazyk“ a „svět“ byly od sebe kauzálně oddělené. Takové oddělení by právě zapadlo do obrazu (popsaného v kapitole 5), na kterém mimo jiné staví jazykový idealismus (který se pak snaží vzniklou nespojitost mezi jazykem a světem překlenout až dodatečně, například vztahem „vytváření“).

z určitého hlediska (určitým okem, určitým jazykem apod.) k závěru, že máme přístup jen ke konstruované nebo zkreslené skutečnosti (okem, jazykem apod.). Pokud přijmeme velmi zjednodušený obraz, který pojme smyslové orgány stejně jako jazyk jako druh filtru⁸¹ pro to, čeho jsme si vědomi, nejspíš nebudeme cítit nutnost takového závěru.⁸²

Z těchto úvah se zdá vycházet bod, který zazněl již v kapitole 5.1.: Budeme spíše naklonění číst teze o úzké svázanosti jazyka a vědomí s idealistickou konotací, pokud nám dává smysl představa „věci o sobě“. Pokud vycházíme z takové představy, působení jazyka bude pro nás vždy zkreslením skutečnosti, protože skutečnost v podobě věci o sobě jsme si nadeřinovali právě tak, že je tím, co žádný jazyk nebo vnímací aparát nepostihuje. Už jsme viděli, že tento obraz například nemá místo v davidsonovské koncepci. Hodně bude záležet na tom, jestli nám bude připadat smysluplný jeho svět bez věci o sobě (bez ohledu na to, zda je tato věc pojatá jako pro nás poznatelná či nikoliv). Jak ale ukáží nyní, v souvislosti se Sellarsem je zapotřebí říci, že není zcela prost tendencím k pojetí věci nebo světa o sobě, i když ne přesně v Kantově smyslu.

6.2.2 Manifestní obraz jako „pouhý fenomén“

Abych se přiblížila tomuto problému, podívám se znovu na Sellarsovu tezi o kolidujících obrazech světa, manifestního a vědeckého obrazu. Jak jsme již viděli, Sellars dává postulátům vědeckého obrazu ontologickou přednost před tím, co chápeme jako existující v rámci manifestního obrazu. To, jaký je svět ve skutečnosti, bychom odhalili v ideálním limitním procesu vědeckého zkoumání (viz kapitolu 3.4.). Přitom je zapotřebí zdůraznit, že Sellars netvrdí, že tento limit je nedosažitelný a „skutečnost“ pro nás z principu nepostižitelná. Ani ovšem netvrdí, že je jisté, že jednoho dne lidstvo tohoto bodu dosáhne. Důležité je, že pro Sellarse tato skutečnost, kterou postihneme na konci ideálního procesu zkoumání, supluje kantovskou věc o sobě. Tento Sellarsův svět o sobě se tedy nenachází z principu mimo dosah lidského poznání. Sellars sám píše, že

⁸¹ Ke smyslovému orgánu přirovná jazyk například Davidson (1997: 131).

⁸² Obraz jazyka jakožto filtru nejspíš vůbec nevystihuje Sellarsovy představy. Představa filtru je ještě náchylná k tomu být interpretována jako ten druh schématu, který kritizuje Davidson. Používám obraz filtru zde jen, abych podtrhla analogii k smyslovým orgánům a poukázala na diskrepanci mezi tím, že relativně pohotově bychom řekli, že jazyk vytváří náš svět, ale už méně pohotově prohlásíme, že oči,

při konečné úvaze chápe svět manifestního obrazu (tedy svět makroskopických fyzikálních předmětů) jako fenomenální v kantovském smyslu, avšak roli Kantova noumenálního světa u něj hraje svět konstruovaný vědeckými teoriemi (Sellars 1962: 341).

Pokud spojíme názor, že svět, jak ho v běžném životě zažíváme, není ve striktním smyslu skutečný, s názorem, že vědomí je vázané na jazyk, zdá se, že lze Sellarse přeci jen označit jako jazykového idealistu svého druhu. Jestli to, čeho si můžeme být vědomí, je dáno našim jazykem, pak můžeme chápat naše vědomí makroskopických fyzikálních předmětů jako vědomí fiktivních entit, které nám „podsouvá“ přirozený jazyk. Náš jazyk by nám v tomto případě zahalil to, jaký je svět ve skutečnosti, a ze světa našeho každodenního prožívání by se stal pouhý konstrukt. I u Sellarse najdeme tedy návaznosti na třetí typ jazykového idealismu popsany v kapitole 5.1., i když zde nemůžeme pojmut „závoj jazyka“ jako něco, co je nevyhnutelným lidským osudem, protože podle Sellarse máme alespoň z principu možnost postihnout skutečnou povahu světa pomocí vědeckého zkoumání.

Je zapotřebí zdůraznit, že tvrzení, že uvědomění si jakékoliv entity je záležitostí jazyka, ještě nemusí znamenat, že to, čeho jsme si vědomí, je určeno jedině našim jazykem. To, co omezuje vědomí a tím nám „konstruuje“ svět, nemusí být výlučně jazyk, ale mohou to být i parametry našeho vnímacího aparátu. Nicméně nám zůstane představa našeho každodenního světa jako určitého lidského výtvoru, pokud se díváme na manifestní obraz z hlediska vědeckého obrazu. (Nejsem si ovšem zcela jistá, jestli by podle Sellarse bylo vůbec možné tvrdit, že z hlediska vědeckého obrazu jde při entitách manifestního obrazu o iluze nebo konstrukty. Ve vědeckém obraze už nevystupují například vnímající subjekty, které by mohly něco konstruovat. Při tvrzení, že objekty našeho každodenního světa jsou z hlediska vědeckého obrazu pouhými konstrukty, by se podle Sellarse mohlo jednat o nepřípustné smíšení úhlu pohledu manifestního a vědeckého obrazu. Mohli bychom pak nanejvýš říci, že pro většinu předmětů manifestního obrazu není ve vědeckém obraze místo, že z hlediska tohoto obrazu prostě neexistují. Nařčení z jazykového idealismu by tím pádem možná přišlo vniveč.)

Pokud se pohybujeme v rámci manifestního obrazu, lze podle Sellarse zastávat jediný konzistentní a smysluplný postoj, který sám nazývá přímým nebo také naivním

realismem (Sellars 1963: 304). Jedná se o takový druh postoje, který uznává fyzikální předměty jakožto existující „vně nás“, tak jak je vnímáme, to znamená včetně všech sekundárních vlastností jako barev, chutí apod. Uvnitř manifestního obrazu nemáme možnost mluvit o fyzikálních předmětech jako o konstruktech (například ze smyslových obsahů). Naše nejzákladnější poznání se totiž týká právě těchto fyzikálních předmětů; pojmy jiných entit (jako například pojem smyslových počítků) a tím i kognitivní přístup k těmto entitám, získáme až odvozením a analogiemi z našich původních pojmů vztahených k fyzikálním předmětům (Sellars 1963: 351).

Zdá se, že máme zde podobné pojetí jako u Quina: uvnitř rámce, který představuje naše běžné pozorování, nemůžeme než přijmout předměty patřící do tohoto rámce jako reálné. Pokud opustíme tento rámec a zaujmeme pohled z místa jiného rámce (v tomto případě rámce vědeckých teorií) nahlédneme, že to, co jsme brali jako nezávisle na nás existující, je ve skutečnosti jen „fenomémem“ nebo „konstrukcí“ (viz ovšem kvalifikace, co se týká Sellarse, zmíněné výše). Tak se objasňuje, proč u Sellarse například čteme jednak, že „přímou vnímáme fyzické předměty“ (1963: 351), ale jednak i „že takové věci [makroskopické fyzické předměty] neexistují“ (Sellars 1956: §41). První tvrzení je učiněno v rámci manifestního obrazu, druhé oproti tomu ze stanoviska vědeckého obrazu, které zpochybňuje manifestní obraz jako celek.

Tato analogie s Quinem má i zřetelné meze. Při diskusi o Quinových positech jsem problematizovala otázku, zda se můžeme jednoduše vrátit do nevinného nazírání fyzických předmětů jako skutečných, když jsme jednou vnějším pohledem na naši teorii „pochopili“, že jde o postuláty. Pokud by nám tato možnost byla otevřená, našli bychom tím cestu k sladění pojetí fyzických předmětů jako reálných a zároveň jakožto positů. Zdá se, že Quine takovou možnost návratu přijme jako neproblémovou. U Sellarse tomu tak už není. I když píše často a vyčerpávajícím způsobem o problémech týkajících se vnímání nebo poznání, tedy o problémech manifestního obrazu. Skutečně v tomto rámci píše jako přesvědčený realista, který existenci fyzických předmětů vždy předpokládá, a to bez špetky skepticismu ohledně skutečnosti vnějšího světa. Na první pohled se tedy zdá, že pro Sellarse návrat do nevinného stavu není obtížný. Nesmíme však přehlédnout, že většinou po jeho analýze pevně zakotvené v manifestním obraze

následuje relativizace, že se věci mají ve vědeckém obraze jinak, a že právě v rámci tohoto obrazu máme hledat odpověď na otázku po skutečné podobě světa.

Můžeme si klást otázku, proč Sellars věnuje analýze manifestního obrazu tolik prostoru, pokud jde opravdu o něco, co má pro člověka spíše praktickou hodnotu, a co je při konečné úvaze z ontologického hlediska nepravdivé. Odpověď se nachází nejspíš v tom, že manifestní obraz je rámcem, ve kterém si člověk uvědomuje sám sebe a uvnitř něhož vyvstávají otázky, které nelze v rámci manifestního obrazu zodpovědět, což dává vzniknout vědeckému obrazu (Sellars 1981: 282). Dalším důvodem se zdá být to, že až po pečlivé analýze manifestního obrazu lze říci, které jeho prvky „přežijí“ konflikt s vědeckým obrazem (Sellars 1962: 383). Přesto podle Sellarse neodpovídá manifestní obraz skutečnosti; „jakožto filosofové“ můžeme odmítnout existenci makroskopických fyzikálních předmětů. Pro filosofa může tedy být manifestní obraz „konstruktem“ nebo „pouhým fenoménem“, možná „praktickou iluzí“, při jejímž zformování jazyk hraje ústřední roli. Skutečnost předmětů manifestního obrazu zde nelze zachránit únikovým manévrem po způsobu Quina. Tím pádem se zdá být interpretace Sellarse jakožto jazykového idealisty (i když ve velmi úzkém smyslu) obhájitelná.⁸³ V úzkém smyslu proto, že Sellars plně uznává nezávislou existenci skutečnosti s její vlastní strukturou, kterou můžeme dokonce i poznávat (i když možná ne pozorovat). Připomínám i nejistotu zmíněnou výše ohledně toho, zda existuje u Sellarse vůbec základ, na kterém lze mluvit o předmětech manifestního obrazu jako o pouhých konstruktech. Označit ho jako idealistu lze tedy jen s velkou opatrností.

Velmi zásadní rozdíl mezi Sellarsem a Quinem spočívá v tom, že pro Quina jsou všechny předměty alespoň potenciálně teoretické, Sellars ale teoretické a pozorovatelné entity jasně rozlišuje.⁸⁴ Quinův pohled umožňuje určitou nezávaznost (a

⁸³ Zpochybnit lze tento výklad jiným způsobem, provedeným A. Chruckym (1991), totiž oslabením Sellarsovy teze psychologického nominalismu. Uvědomování si entit by nemuselo být vázané striktně na jazyk: Pokud připouštíme i jiné druhy vědomí, než lidské pojmové vědomí, a zároveň připouštíme, že zvířata, malé děti apod. disponují reprezentačními systémy primitivnějšího druhu než je lidský jazyk, můžeme dojít (v souladu s lehce reinterpretovaným Sellarsem) k závěru, že ne všechny druhy vědomí a myšlení jsou vázané na jazyk. To by pak sice bránilo tomu charakterizovat Sellarse jako jazykového idealistu v plném smyslu slova, ale nezměnilo by to nic na faktu, že svět našeho běžného života a uvažování by podle něho nebyl skutečným.

⁸⁴ To ovšem neznamená, že by bylo rozlišení mezi teoretickými a pozorovatelnými entitami předem dané. Jde o rozlišení epistemického statusu různých entit. Predikáty pozorování („stůl“, „zelené“, „třešeň“) vystupují v neinferenčně, jak i inferenčně, nabytých přesvědčeních. Teoretické predikáty („atom“, „elektromagnetické pole“) oproti tomu vystupují jen v inferenčně nabytých přesvědčeních (Brandom

možná právě v ní tkví neuspokojivost jeho přístupu): Pokud mohou být všechny předměty střídavě reálné nebo konstruované, nemusím se jako filosof, který tento aspekt předmětů nahlédl, zavazovat k určité podobě skutečnosti. Mohu vystupovat podle potřeby jako realista nebo jako agnostik, co se týká podoby vnějšího světa. Sellars je oproti tomu ve svém postoji mnohem jednoznačnější, i když v nečekaném směru. Uznává epistémickou prioritu a tím výsadní postavení pojmového rámce makroskopických fyzických předmětů, aby v dalším kroku obětoval existenci těchto samých předmětů v prospěch teoretických předmětů vědy. Cenou za tento závaznější pohled je jistě ztráta únikové cesty, co se týká skutečnosti manifestního obrazu; už nelze říci, že tento obraz je v jednom smyslu konstrukt a v jiném reálný. Oproti Quinovi tím ovšem Sellars získává mnohem bytelnější pojem skutečnosti (i když samotná preference teoretických entit nad pozorovatelnými je určitě velmi sporná).

6.2.3 Jazykový idealismus v rámci manifestního obrazu?

Zatím jsem uvažovala o tom, zda můžeme z hlediska Sellarsova vědeckého obrazu pojmut manifestní obraz jako jakýsi konstrukt neodpovídající skutečnosti. Nabízí se ale otázka, jestli lze v Sellarsovi nacházet stopy jazykového idealismu, pokud se pohybujeme jen v rámci manifestního obrazu a necháme na chvíli stranou spor mezi manifestním a vědeckým obrazem. Tato druhá otázka by mohla být s ohledem na pozdější analýzu Rortyho důležitější, protože ten samotnou představu o kolidujících obrazech odmítá.

Sellars zastává podobně jako Quine holistický pohled na jazyk a poznání. Jde o stanovisko, které pojímá jazyk a vědění jako jakousi síť, kde o žádné izolované jednotce nelze říci, že má význam nebo že představuje vědění. Protikladem této představy by byl krajní atomismus, kde by každá jednotka o sobě nesla význam nebo by byla potenciálně charakterizovatelná jako vědění (například na základě toho, že ji lze párovat se stavem ve světě). Holismus možnost takového individuální párování mezi jazykovými jednotkami nebo přesvědčeními a světem odmítá. To je ovšem názor, který může svádět k tomu tvrdit, že v holistickém pojetí se ztrácí kontakt mezi jazykem nebo

1997: 163). Přitom se ale mohou zvykem a cvičením stát z teoretických predikátů pozorovatelné predikáty. Fiktivní ilustrací toho je Sellarsův mýtus o Jonesovi, ve kterém se původně teoretické entity označené „myšlenky“ staly přímo pozorovatelnými (Sellars 1956: 59).

přesvědčeními na jedné straně a „světem“ na druhé straně. Jsme-li holisté a chápeme-li jazyk jako síť, která je v určitém smyslu uzavřená, měli bychom vysvětlit, jakým způsobem je tato síť přesto propojená se světem. Jinak by se mohlo zdát, že se vnáší ve vzduchu bez kontaktu se světem, který tím pádem už nemůžeme poznávat a ani o něm nemůžeme nic vypovídat (ledaže by „svět“ byl v určitém idealistickém smyslu totožný s naší sítí přesvědčení nebo jazykových entit).

Sellars nepojímá význam jako vztah mezi jazykovou entitou a světem, nýbrž význam výrazu reinterpretoval jako jeho roli v rámci daného jazyka. Tuto roli lze charakterizovat tím, že zařadíme daný výraz v neznámém jazyce z hlediska jeho funkce do stejné třídy výrazů jako výraz v nám známém jazyce. Větu „'Rot' znamená 'červená'.“ bychom měli číst tak, že v německém jazyce plní výraz s optickým vzorem 'rot' funkci, která je ilustrována tím, jak v češtině fungují výrazy s optickým vzorem 'červená' (Sellars 1998: 101).⁸⁵ Pro charakterizaci významu na této úrovni se tedy Sellars neodvolává na žádné vztahy mezi jazykovými výrazy a nejazykovými výrazy, ale využívá k ní jen mezijazykovou funkční klasifikaci. Tento nástroj používá dokonce i k rekonstrukci vztahu, který je většinou pojatý jako prvotní spojovací můstek mezi jazykem a světem, tj. denotace (Sellars 1967: 277).

Zdálo by se tedy, jako kdyby významy jazykových výrazů jakožto jejich role byly u Sellarse zvláštním způsobem odpojené od nejazykové skutečnosti. Sellarsova analýza zde ovšem nekončí. Role jazykového výrazu lze podle něho pojmout jako soubor přípustných „přechodů“ (inferencí) v rámci daného jazyka, které zahrnují zkoumaný výraz. Tento soubor přechodů obsahuje pro některé výrazy nejen tahy vedoucí od jedné výpovědi⁸⁶ k druhé, ale i „vstupní přechody“ (vedoucí od stavu světa k výpovědi) a „výstupní přechody“ (vedoucí od výpovědi k jednání ve světě) (Sellars 1998: 92). Jsou to zejména tyto vstupní a výstupní přechody, které zajišťují napojení jazyka na svět. Ne každého výrazu role zahrnuje vstupní přechody (například funkce výrazu „od Země nejvzdálenější hvězda“), ale především klasické pozorovací predikáty jsou hojně aplikované právě v těchto přechodech (například: „Toto je zelené.“).

⁸⁵ Nebo podle Sellarse, s využitím překladu J. Peregrina: „Je-li něco 'rot' (v němčině), je to •červené•.“ (anglicky: „'Rot's (in German) are •red•s.“)

⁸⁶ „Výpověď“ na tomto místě není zcela přesné slovo, protože navozuje představu, že jde jen o nahlas vyslovené věty. Sellars užívá výraz „jazykové konceptuální epizody“, což zahrnuje v jeho případě i myšlenky.

Abychom získali představu o tom, jak je jazyk napojený na zbytek světa, zbývá objasnit, o jaký druh přechodů se jedná u vstupů do jazyka (i u ostatních přechodů). V podstatě jde o kauzální vztah, kde kompetentní mluvčí automaticky reaguje na daný stav světa zformováním příslušného přesvědčení a případně jazykovou výpovědí. Tato automatizace je dosažena jazykovým tréninkem v dětství (Sellars 1969: 63-64). Pokud bychom náplň tohoto tréninku považovali za čistě ostenzivní cvičení slov, zachránili bychom v každém případě představu na jazyce nezávislé skutečnosti (protože význam alespoň některých výrazů by spočíval v tom, že je lepíme na věci, které už předtím „nějak jsou“), ale rozbili bychom zároveň i Sellarsův holismus. Pro Sellarse ostenzivní spojení tvoří jednu složku významu výrazu, ale jeho správná aplikace je určena mnoha dalšími věcmi. Především nebude správná aplikace samotné pozorovací věty „Toto je červené.“ nikdy určena jen tím, jakou barvu na předmětu vnímám. Bude určena i dalšími okolnostmi jako osvětlovacími podmínkami. Rozhodující bod je v tom, že význam pozorovací věty „Toto je červené.“ není dána čistě na základě vstupních přechodů do jazyka, ale i vnitrojazykovými tahy jako „Něco je červené, tehdy a jen tehdy když připadá červeně standardnímu pozorovateli za standardních podmínek.“ (Sellars 1956: §18). I když můžeme tedy mluvit o pozorovacích větách, které jsou jako vstupy do jazyka určitým způsobem základní, jejich význam je vázaný i tahy, které jsou činy čistě uvnitř jazyka nebo i výstupními přechody mezi jazykem a světem.

V žádném případě bychom tedy neměli předpokládat, že jazyk je podle Sellarse odpojený od světa, bez ohledu na to, jakou podobu tomuto světu chceme připisovat. Jeho obraz mluvčích bytostí ve světě se podobá v mnoha aspektech obrazu Davidsonovu: člověk, jeho jazyk a zbytek světa tvoří jedinou všeobsáhlou kauzální síť. Představa, že jakákoliv součást této sítě by mohla být bez kontaktu se zbytkem, pak jednoduše nedává smysl.

Chtěla bych na tomto místě upozornit ale na jinou věc, kterou lze dát do souvislosti s Rortyho myšlenkami vyloženými později (kapitola 6.4.1.). Vráťím se k citátu uvedenému výše: „Něco je červené, tehdy a jen tehdy když červeně připadá standardnímu pozorovateli za standardních podmínek.“ (Sellars 1956: §18). V části *Empiricism and the Philosophy of Mind*, kde se citovaná věta vyskytuje, jde Sellarsovi o to ukázat, že pojmy jako „je červené“ nebo „připadá mi červeně“ nezískáme čistě na

základě ostenzivního učení se, ale že k ovládnutí jakéhokoliv pojmu je zapotřebí mít vždy k dispozici mnoho dalších pojmů.⁸⁷ Mne zde zajímají ale především výrazy „standardní pozorovatel“ a „standardní podmínky“. To, co si můžeme představit pod těmito pojmy, očividně nelze vymezit ad hoc a jednou pro vždy; stále půjde o druh akceptované sociální praxe.⁸⁸ Ilustrací toho je Sellarsův příběh o Johnovi a obchodě s kravatami (Sellars 1956: §14-18). John se jako jediný ve svém společenství nedokázal hladce vyrovnat se zavedením elektrického osvětlení, ani s tím, že barvy vypadají v umělém světle jinak než v světle denním. V průběhu času se naučí, že předměty mají ty barvy, které vnímáme za standardních podmínek, a že standardní podmínky v tomto případě zahrnují plné denní světlo.

Co ale, kdyby se ve stejné situaci jiné společenství, složené z příznivců elektrotechnického pokroku, „rozhodlo“, že standardní podmínky pro vnímání barev zahrnují umělé světlo místo denního?⁸⁹ V případě Sellarsova příkladu by šlo o to, že v jednom společenství by bylo správné říci, že daná kravata je modrá, a v druhém, že je zelená. Nemáme zde případ toho, „že náš jazyk určuje, co je skutečné“?

V určitém neškodném smyslu nejspíš i ano, a to přibližně ve smyslu, ve kterém bychom mohli tvrdit: „Dnes se zdá být nepřátelský, ale ve skutečnosti je to velmi milý člověk.“ Tím ale neříkáme nic víc než právě to, že za jiných okolností, které bychom mohli akceptovat jako standardní, se daný člověk chová lépe. Výraz „ve skutečnosti“ zde slouží k tomu odlišit případy a okolnosti akceptované za standardní od jiných. Mohli bychom uvažovat i situaci, kde by se náš člověk choval úplně stejně, ale my bychom řekli: „Ve skutečnosti je to nepřátelský člověk, ale občas se chová i lépe než normálně.“ Ve „světě“ se nic nezměnilo, pouze se změnila naše kritéria, která vymezují standardní podmínky pro aplikaci určitých pojmů. Nelze říci, že zde jazyk něco vytvořil

⁸⁷ Zde očividně hrozí problém, jak lze v tomto případě vůbec získat pojmy, pokud to vždy předpokládá, že už jinými pojmy disponujeme.

⁸⁸ Viz k tomu i: „A ovšem to, *které podmínky jsou standardní pro daný způsob vnímání, je na úrovni zdravého rozumu dáno seznamem podmínek, který vykazuje tutéž vágnost a otevřenou texturu, která je charakteristická pro běžnou rozmluvu.*“ (Sellars 1956: §18, překlad J. Fiala a kol., zdůraznění Sellarsovo)

⁸⁹ Samozřejmě by to bylo nepravděpodobným krokem, protože by to znamenalo změnu podmínek aplikace všech pojmů pro barvy v daném jazyce. Můžeme si ale jistě i představit, že elektrické osvětlení už bylo zavedeno dávno, a že podmínky aplikace pojmů pro barvy se změnilo postupem času. Koneckonců, je pro nás dnes, kdy trávíme mnoho času při umělém osvětlení, stále tak jasné, jestli standardní podmínky pro vnímání barev zahrnují umělé nebo denní světlo?

(když odhlédneme od toho, že náš vztah k zmíněnému člověku se bude nejspíš v obou příkladech lišit). Vraťme se k našim dvěma společenstvím a nejasnostem o barvě kravat: I zde si umíme dobře představit, že pokud by příslušníci těchto společenství na sebe narazili a navazovali komunikaci, rychle by zjistili, v čem spočívá zdánlivá nekompatibilita v jejich pojmech pro barvy. Koneckonců k samotnému porozumění příkladů o kravatách je zapotřebí, abychom předpokládali, že se „ve světě“ nic nezmění: příslušníkům *obou* společenství budou kravaty pořád připadat zeleně v umělém osvětlení a modře při denním světle.

Je ale zapotřebí si všimnout i toho, že by zároveň nebylo smysluplné ptát se: „Je tedy ta kravata skutečně zelená nebo modrá?“ nebo „Je tento člověk tedy skutečně přátelský nebo nepřátelský?“⁹⁰, pokud zde slovem „skutečně“ míníme něco jiného, než jsme mínili v předchozím odstavci, totiž to, jaká by byla kravata a jaký by byl člověk bez ohledu na *jakékoliv* akceptované praktiky při aplikaci pojmů.

Myslím, že tyto úvahy dostatečně osvětlují, že v tomto bodě nelze Sellarse „obvinit“ z jazykového idealismu. Zároveň poukazují na představu světa a vnímajících a mluvících bytostí v něm, která by, pokud je konzistentní a atraktivní, umožnila zapomenout na samotnou otázku idealismu: představa, podle které je nám svět vždy přístupný jen z určitého hlediska, čímž jej ovšem postihujeme „tak, jak je“ a přitom nic nevytváříme v tom smyslu, ve kterém truhlář vyrábí židle.

6.3 Davidson

Mnoho autorů se shoduje v tom, že Davidsona lze chápat jako více či méně přesvědčeného realistu (viz k tomu Kořátko 2006: 79, poznámka 51 a Farrell 1995 pro důrazný názor, nebo Marvan nepubl.: 42, pro umírněný postoj). V kapitole 4.1. jsem citovala z konce Davidsonova článku *On the Very Idea of a Conceptual Scheme* v tom

⁹⁰ Dalo by se namítnout, že pojmy, se kterými zde pracuji, jsou samotné buď sociálně-normativní povahy („přátelský“) nebo označují takzvané sekundární kvality, tj. vlastnosti vázané na lidský vnímací aparát („zelený“). U takzvaných primárních kvalit, které nemají být závislé na lidském vnímání (například tvar), by můj argument mohl selhat. Na to lze odpovědět dvě věci: Sám Sellars vzdává rozlišení na primární a sekundární kvality v rámci manifestního obrazu (viz. například Sellars 1956: §41). Kromě toho nevím, zda je opravdu tak jasné, že kupříkladu tvary by se mému argumentu vymykly. Zda je mince skutečně kulatá, eliptická (z šikmého úhlu) nebo obdélná (ze strany) by byla stejná otázka, co budeme považovat za standardní podmínky pro vnímání tvarů. Je možné, že podobně už nelze nahlížet na mikrofyzikální entity, ale to by bylo zcela v souladu se Sellarsovou koncepcí vědeckého obrazu.

smyslu, že zrušením představy schématu a obsahu se vrátíme k bezprostřednímu kontaktu s předměty nám dobře známými. Zdá se, že z takového názoru opravdu vysvítá silný závazek k realismu. Proč bych se tedy měla vůbec zastavit u Davidsona, abych o něm napsala celou kapitolu v souvislosti s jazykovým idealismem?

Davidson směřuje svými myšlenkami k druhu všedního realismu, což zdůrazňuje Marvan (nepubl.: 37), ale i Rorty (Rorty 1986: 354).⁹¹ Problém vidím v tom, že tento realismus je opravdu tak všední a bezstarostný, že je velmi rezistentní vůči filosofickému kladení otázek. Především se neotvírá otázkám, které jsou s realistickým postojem často spojené. Jedná se o otázky typu: „Jaká je povaha skutečnosti, objektivně a nezávisle na lidském pohledu?“ Z Davidsonova pohledu se taková otázka nejeví jako smysluplná. Pro něj je pojem objektivnosti nerozlučně svázaný s pojmem intersubjektivnosti a tím právě s lidskou komunikací (Davidson 2004e: 127). Z této pozice pak otázka po skutečnosti nezávisle na lidských aktivitách a lidském hledisku nemá smysl. Jelikož ale jde o otázku, která bývá realisty kladena, každý pokus o její odmítnutí nebo dokonce prohlášení, že žádný takový objektivní a nezávislý pohled neexistuje, se může jevit jako posun idealistickým směrem.

V této kapitole bych chtěla osvětlit, jak se můžeme dostat k idealistickému (nebo alespoň idealističtějšímu) čtení Davidsona, pokud budeme trvat na výše uvedené otázce. Budu argumentovat, že vzhledem k tomu, že tato otázka nehraje u Davidsona žádnou významnou roli, neměli bychom se do takového čtení pustit. V tomto případě je zapotřebí hájit možnost, že si můžeme dovolit podržet si „všední realismus“ a zároveň otázku po povaze skutečnosti nezávisle na nás neklást. Je to zároveň pátrání po obraze světa nastíněného v kapitole 5.1., tedy po takovém obraze, který se obejde bez představy konstrukce světa naší myslí nebo naším jazykem, ale který ani nespočívá v názoru, že by „realita“ mohla znamenat něco, co je nezávislé na jakémkoliv hledisku. Ve sporu realismu a idealismu by to znamenalo zaujmout pozici: „Nejsem ani idealistou ani realistou.“, a na otázku: „Stojíš tedy někde uprostřed mezi nimi?“ snad odpovědět: „Ne, ten spor se mi pouze nezdá být smysluplný.“ Podle některých autorů je takový krok nelegitimní. Například T. Marvan (nepubl.: 40) píše, že se musíme rozhodnout, jestli

⁹¹ Rorty v této souvislosti nemluví přímo o „všedním“ realismu, ale připisuje Davidsonovi postoj trivializovaného (tj. filosoficky nezajímavého) realismu. Ovšem na stejném místě si ztěžuje i na Davidsonovo přitakání pojmu „objektivního světa, který není lidmi vytvořený“.

chceme být realisty nebo idealisty (konstruktivisty). Tuto otázku řeší ovšem vzhledem k možnosti nebo nemožnosti střední pozice, ne z hlediska toho, zda je ospravedlnitelné spor mezi realismem a idealismem zcela odsunout stranou. Rortyho se ale k této otázce staví tak, že odmítá „povinnost“ hledat řešení tohoto sporu. Protože má práce míří především na zhodnocení Rortyho vztahu k jazykovému idealismu, budu se zabývat i tím, do jaké míry lze spor mezi realismem a idealismem překonat.

6.3.1 Triangulace a standardy podobnosti

Nejdříve budu zkoumat Davidsona z pozice, která bude považovat spor mezi realismem a idealismem za důležitý. Paradigmatickou otázkou tohoto sporu lze formulovat následovně: „Co je zdrojem skutečnosti? Je nezávislá na nás jakožto vnímajících a mluvících subjektech, anebo je námi (spolu-)konstituovaná?“ Skrze prisma této otázky se nejdříve podívám na Davidsonovu doktrínu triangulace, ve které vidí například T.Marvan (nepubl.: 39) možný zdroj idealistického čtení Davidsona.

Klíčový význam situace triangulace vystupuje zejména v případě, kdy se dítě učí první jazyk (viz Davidson 2005b: 204) anebo kdy my jako kompetentní uživatelé nějakého jazyka jsme konfrontováni s úplně neznámým jazykovým chováním (například ve fiktivní situaci Quinova radikálního překladu). Triangulace slouží jako model toho, co se děje při radikální interpretaci. Jelikož si ale podle Davidsona nikdy nemůžeme být jisti, zda mluvčí nám známého jazyka užívá slova stejným způsobem jako dosud, musíme vycházet z toho, že pořád triangulujeme (viz jeho tvrzení, že radikální interpretace se netýká jen cizího prostředí, nýbrž i domácího, Davidson 1973: 125). Situace triangulace si lze nejlépe představit jako situace přímé percepce nějakého předmětu a následného zformování přesvědčení. Podle Davidsona nejsme schopni identifikovat příčinu našeho přesvědčení, pokud jsme sami. Naše přesvědčení by se stejně tak mohlo týkat vzdáleného předmětu, který vnímám (například stolu), jako mých nervových stimulací nebo dějů v mozku (Davidson 2004a: 141). Situace se mění, pokud přistupuje druhá osoba. Formuje se trojice vztahu mezi první a druhou osobou a mezi každou z nich a předmětem, na který společně reagují. První osoba je nyní schopna určit jako příčinu svého přesvědčení ten předmět, který se nachází v průsečíku linií jejího vlastní zaměření a zaměření druhé osoby. První osoba je mimo to schopna rozpoznat

podobnosti reakcí druhé osoby na daný předmět. Tím má možnost přizpůsobit své vlastní reakce tak, že nakonec obě osoby budou vždy reagovat podobným způsobem na podobný stimul.⁹² Tuto triangulační situaci si můžeme představit například jako model situace, ve které se jako děti učíme významům nejjednodušších vět.

Na první pohled bychom mohli získat dojem, že situace triangulace již předpokládá existenci tolika entit, které ji předcházejí, že o příliš malém závazku k realismu nemůže být u Davidsona ani řeč. Především předpokládá existenci jiných osob. A zdálo by se, že předpokládá i na nás nezávislou existenci vzdáleného předmětu. Mohly bychom na triangulaci pohlížet tak, že všechny tři vrcholy trojúhelníku zde už jsou tak, jak jsou, a všechno, co zbývá, je uvádět je do takového vztahu, že dojde ke vzájemnému porozumění. Problém se ale skrývá v otázce, proč jsme vůbec schopni identifikovat společné příčiny našich přesvědčení. Podle Davidsona tato schopnost předpokládá, že sdílíme určité standardy podobnosti, na jejichž základě sdružujeme předměty podobným způsobem do tříd vzájemně si podobných předmětů (Davidson 2004a: 140). Stačilo by si představit bytosti s jiným aparátem vnímání, jehož pomocí by byly schopny reagovat na vlastnosti předmětů, které jsou pro lidi zcela nepostižitelné. Jejich standardy podobnosti by se tím pádem mohly zásadně odlišovat od našich, a naše pokusy o triangulaci s těmito bytostmi by kvůli tomu končily neúspěšně.⁹³

Zastánce realismu by na tomto místě mohl Davidsonovi vytýkat, že zřejmě předpokládá, že vztahy podobnosti nejsou objektivně ve světě, a že je tam vnášíme až my (a tím pádem strukturu skutečnosti v nějakém smyslu spoluvytváříme). Může se zdát, že se Davidson brání názoru, který přiznává skutečnosti její vlastní inherentní strukturu. Rýsuje se obraz, podle kterého my na základě svých standardů podobnosti, rozčleňujeme jinak nestrukturovanou, beztvárovou skutečnost do světa předmětů, jak ho

⁹² I když to neznamená, že osoby musí sdílet stejné reakce. Podle Davidsona nejspíš postačuje, pokud bude každá z nich reagovat na podobné sdílené stimuly s nějakou pravidelností tak, aby druhá osoba uměla korelovat příčinu a reakci. Také je třeba si všimnout toho, že úspěšnost triangulace má mnoho předpokladů: naši schopnost rozpoznat podobnosti v reakcích druhého, nebo naši schopnost rozpoznat, kdy triangulace selhala, když například naše vlastní reakce na předmět pro druhou osobu již nejsou dostatečně podobné.

⁹³ Jde o námitku vnesenou T. Marvanem (nepubl.: 30). Nesouhlasím zcela s tím, že by různá smyslová vybavení musela nutně vést k selhání triangulace, zejména pokud na chvíli odhlédneme od praktických omezení v podobě našeho konečného času a zdrojů. Především pokud jako realista předpokládáme, že svět má vlastní objektivní povahu, a dále předpokládáme, že tuto povahu můžeme i poznat, měli bychom uznat, že na základě odhalení této objektivní povahy světa musíme v nějakém bodě dojít k tomu, že identifikujeme reakce a příčiny reakcí cizích bytostí.

známe. Realista tak může nabýt silné podezření, že mluvení o standardech podobnosti vede na cestu idealismu.

Zdá se, že realistu⁹⁴ znepokojuje myšlenka, že podobnost není „už ve světě“, že nic není takřikajíc podobné ničemu jinému (anebo všechno je podobné všemu), dokud se neobjeví bytost s vlastními standardy podobnosti, a svět roztřídí na věci vzájemně si podobné a od sebe odlišné. Není ale jasné, proč by mělo mluvení o našich standardech podobnosti znamenat, že nezachycujeme rozdíly, které jsou „ve světě“. Připomínám přirovnání s lidským okem: Chtěl by realista zastávat tvrzení, že to, jak klasifikujeme objekty na vzájemně si podobné a odlišné, je závislé na našem lidském oku, znamená, že naše oko tyto podobnosti a rozdíly do světa vnáší? Pravděpodobně by ho nechtěl přijmout, a pokud by ho zastával, zavázal by se k tomu chápat náš každodenní svět jako jakési zdání a skutečnost jako něco, co nám není přístupné vůbec anebo zcela bezprostředním „vnitřním zřením“.

Myslím ale, že by realista takový názor spíš nezastával. Co ho ale v tomto případě nutí interpretovat řeč o našich standardech podobnosti jako idealisticky zabarvenou myšlenku? Domnívám se, že mu zde vadí to, že výraz „naše standardy podobnosti“ naznačuje, že standardů podobnosti je mnoho a že nelze říci, že některé z nich zachycují přesněji strukturu podobnosti, která už je ve světě jakoby „o sobě“. Samozřejmě máme pořád možnost interpretovat „naše standardy podobnosti“ jako něco, co může být bližší nebo vzdálenější strukturu podobností, která ve světě již je zcela nezávisle na nás (a v nejlepším případě se postupem času více a více s touto strukturou překrývá). Zdá se však, že by Davidson takovou interpretaci odmítnul. Pokud ho následujeme v jeho odmítnutí rozlišení mezi schématem a obsahem, v rámci kterého odmítá právě i metaforu, že naše schéma odpovídá něčemu vůči nám neutrálnímu „ve světě“ (Davidson 1974: 193), ztratíme možnost pojmut „naše standardy podobností“ jako něco, co se postupem času může naladit na strukturu podobností, která je světu

⁹⁴ Když píšou „realista“, nemám na mysli žádnou konkrétní pozici. „Můj realista“ je kompilát z různých námitek, které se objevily v diskusích o Davidsonových, Rortyho a jiných podobných názorech, a z dalších, které bych se snažila sama vnést z pozice realisty. Ani v tomto fiktivním rozhovoru s Davidsonem a později s Rortym nechci nikomu podsouvat názory, které mu jsou cizí. Označení „realista“ bych zde chápala jen jako přibližné a praktické označení pro druh Davidsonova a Rortyho kritika. Forma fiktivního rozhovoru slouží spíše jako prostředek k objasnění, jaká je Davidsonova i Rortyho pozice a kde leží možnosti napadnout ji (a to, že druhá strana je zastoupená právě realistou, je zdůvodněno tím, že právě z této pozice lze vést nejúčinnější útoky na Davidsona i Rortyho ohledně možného tihnutí jejich názorů k jazykovému idealismu).

inherentní.⁹⁵ V tomto pojetí by skutečně nic ve světě nebylo samo o sobě podobné ničemu jinému. Z takového hlediska by Davidsonova představa přesně zapadla do skupiny těch myšlenek, které podle realisty mají idealistický nádech.

Dosud jsme ale přemýšleli pouze tak, jak by realista chtěl, abychom v tomto případě uvažovali. Podle něho máme totiž jen dvě možnosti: buď je struktura podobnosti a rozdílů již ve světě, a my ji jenom zachycujeme dobře nebo špatně, anebo strukturu podobnosti vnášíme do světa my (Marvan nepubl.: 39). Uvažujme o analogii: máme číselný prostor racionálních čísel větších než 0 a menších než 1. Pro řešení určitého problému máme v tomto prostoru vyznačit nějakou hranici, která rozděluje čísla do dvou tříd. Rozhodneme se vést hranici v hodnotě 0,4 a dostaneme dvě třídy: první třídou je třída racionálních čísel větších 0 a menších nebo rovných 0,4, a druhou je třída racionálních čísel větších 0,4 a menších 1. Čísla 0,4 a 0,41 se liší tím, do jaké třídy patří. Zavedli jsme tuto diferenci mezi těmito dvěma čísly my? V jistém smyslu ano, protože my jsme se rozhodli pro určité roztržidění našich čísel. Znamená to však snad, že rozdíl mezi 0,4 a 0,41 neexistoval, dokud jsme se tak nerozhodli? Určitě bychom měli tendenci říct, že nějaký rozdíl tu již byl. Hranici jsme mohli vyznačit jedním z nekonečně mnoha různých způsobů, a tím jsme „zavedli“ kritérium pro podobnost a rozdílnost. Každá z těchto hranic by ale reflektovala rozdíl, který v jistém smyslu „tam už byl“. Zdá se, že v některých případech nelze jednoduše tvrdit, že strukturu rozdílů a podobnosti buď zavádíme anebo nacházíme hotové.

Proti takové analogii je lze mnohé namítnout. Především je možné napadnout výběr příkladu z oblasti matematiky, která může sama být interpretována jako lidský konstrukt. Princip můžeme ale uplatnit obdobným způsobem na kontinuální spektrum barev a roztržidění barev na jednotlivé třídy zachycené pojmy pro barvy. Pointa tohoto výkladu je, že podle Davidsona jsme to my, kteří klasifikujeme předměty a události světa do tříd na základě našich standardů podobnosti, a že je potenciálně nekonečně mnoho způsobů, jak to učinit (Davidson 1997: 129). Každá taková klasifikace bude ale reflektovat rozdíl, který „tam již byl“.⁹⁶ Jak jinak bychom (podle Davidsona) měli vůbec

⁹⁵ Viz i Davidsonův názor, že jazykem se přímo stýkáme se světem (Davidson 1997: 131), což vylučuje představy o věci o sobě.

⁹⁶ Viz k tomu i Anscombe 1981: 115, kde píše, že jazyky s odlišným gramatickým fungováním vyjadřují „odlišné esence“, což ale neznamená, že by jednomu jazyku muselo uniknout něco, co druhému ne.

klasifikovat a třídit, pokud bychom se nemohli opřít o rozdíly, které klasifikaci předchází (Davidson 1974: 192). Shrnout to lze snad takto: ve světě již je nekonečně mnoho toho, co nazýváme rozdíly, a to, které z nich budou pro nás relevantní je otázka našich standardů podobnosti (stejně jako například naší smyslové výbavy).

Realista by se mohl bránit a říci, že máme sice bezpočet možností klasifikace, ale že každá z nich bude přece jen založená na struktuře, která je světu inherentní, tj. podle našeho nejlepšího vědění struktura subatomárních částic. Právě na této rovině by selhala naše matematická analogie, protože v té existovalo skutečně nekonečně mnoho způsobů, jak vést dělicí hranici. Příroda ale, jak může tvrdit realista, takovou nekonečnou dělitelnost nevykazuje; na subatomární rovině v nějakém bodě narazíme na úroveň diskrétních částic. Ty naše klasifikace, které se týkají mikrofyzikální částic, by zachytily opravdovou skutečnost s jejími „objektivními podobnostmi a rozdíly“,⁹⁷ a na této úrovni končí naše klasifikační svoboda. Jednalo by se tu ovšem o velmi reduktivní pojetí a realista, který by ho chtěl zastávat, jako by se zavázal k tomu, že všechny naše klasifikace, jež nelze vyvodit z mikrofyzikální roviny (a to by se mohlo například týkat jak vlastnosti „být králíkem“ tak i vlastností „být červené“ nebo „být kulaté“), jen zdánlivě reflektují skutečnost.⁹⁸ Proti tomu stojí davidsonovské pojetí, které odmítá tento redukcionistický postoj. Pokud budeme ale sledovat tuto linii a zastávat názor, že svět má jednu skutečnou povahu (nezávisle na tom, jestli ji umíme zachytit či nikoliv), mohou se nám Davidsonovy zmínky o našich standardech podobností v kontextu s jeho dalšími názory jevit jako nepřipustný krok směrem k idealismu.

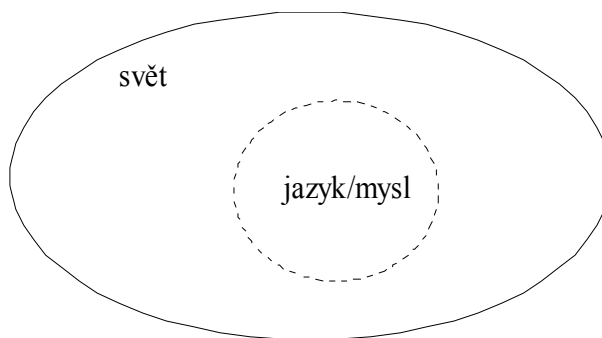
Zdá se, že realistova otázka „Je podobnost něco, co je už ve světě, nebo něco, co tam sami vnášíme?“ je poplatná konfrontačnímu obrazu člověka a světa. Na základě takového obrazu se lze ptát „Pochází to vše (podobnost, předměty, struktury, apod.) od člověka, anebo ze světa?“ a nepřipouštět třetí možnost vedle těchto dvou a trvat na tom, že musíme volit jednu z nich. Pokud ale pojmáme člověka jako součást světa, kterou z tohoto světa nelze jednoduše vyříznout a pojmout nezávisle na něm, nemusíme chtít

⁹⁷ Jde o výraz D. Lewise, (citováno dle Rorty 1991: 7, pozn. 13).

⁹⁸ Nejsm si jistá, do jaké míry bychom i v tomto redukcionistickém obraze uměli vyloučit možnost nekonečného počtu klasifikací. Pokud bychom pro popis mikrofyzikálních částic uměli tvořit predikáty Goodmanova typu „*is an emerose*“ (alespoň potenciálně, to, že by nám tyto predikáty nejspíš nesloužily, je, zdá se, jiná otázka), není jasné, jestli bychom opravdu mohli říct, že na úrovni nejzákladnějších fyzikálních částic končí naše klasifikační svoboda.

právě tuto volbu učinit.⁹⁹ Realista by mohl namítnout, že příliš zdůrazňujeme „nerozpletnost“¹⁰⁰ působení světa a lidských aktivit a že naše výsledná teorie je z tohoto důvodu „mlhavá a nepřesvědčivá“ (Marvan nepubl.: 49). Je ovšem otázka, proč jsme povinni na naši teorii o světě a člověku v něm klást nárok, že musí najít rozpletení lidského působení a působení zbytku světa na obecné rovině. Za takovým nárokem se skrývá možná spíše přání, aby to bylo možné. Mimo to je zapotřebí si všimnout, že důraz na obecnou nerozpletnost působení člověka a zbytku světa neznamena, že bychom neuměli v jednotlivých případech vcelku nekontroverzně říci, kde je kauzální vliv člověka na zbytek světa větší a kde je menší.

Místo obrazu pojímající vztah mezi lidskou myslí nebo jazykem a světem jako druh konfrontace (viz obr. 1, kap. 5), můžeme základní obraz davidsonovského pojetí znázornit jednoduše takto:

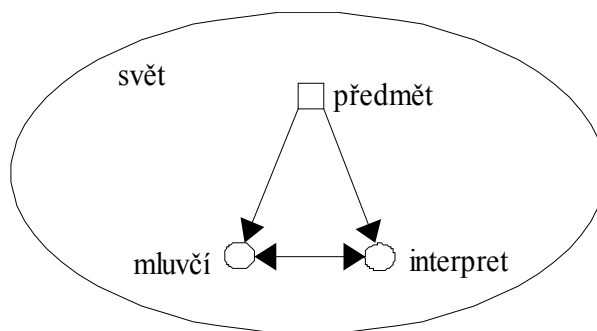


Obr.3: Nekonfrontační pojetí vztahu mezi jazykem/myslí a světem

Takový obraz světa bychom mohli charakterizovat jako „naturalistický“ a určitě bude toto označení v některých ohledech vystižné. Avšak samotný pojem naturalismu již zastřešuje tolik různých postojů (a ne všechny harmonizují s Davidsonovou filosofií), že může být v této souvislosti zavádějící. Pokud bychom chtěli našim obrazem ještě více vystihnout Davidsonovu filosofií, neměli bychom do něj zakreslit jazyk, jako kdyby byl vlastní entitou. Měli bychom ho upravit například následujícím způsobem:

⁹⁹ Co by nám totiž zabránilo říci, že „svět“ skrze nás nebo jiné myslící bytosti „vynalzá“ pojmy, kterými ho lze zpětně popisovat? (Nemyslím tím, že by svět měl záměry, ani že by šlo o teleologický proces.)

¹⁰⁰ Tuto metaforu jsem převzala od T. Marvana (nepubl. 49).



Obr. 4: Svět, mluvčí a interpret

Pokud se takto po vzoru Davidsona vyhýbáme „zpředmětnění“ jazyka, zároveň zmenšíme motivaci číst ho jako jazykového idealistu kteréhokoliv druhu.

6.3.2 Idealistické čtení anomálního monismu

Než se vrátím v další podkapitole k tomuto pojetí světa a člověka v něm, budu se věnovat příkladu toho, jak se můžeme dostat k idealistickému čtení Davidsona, pokud budeme trvat na otázce, „jakou povahu svět ve skutečnosti má“, a budeme ochotni akceptovat jen univerzálně platnou odpověď. Vráťím se nyní krátce k Davidsonově koncepci anomálního monismu. M. Polák ve své stati na toto téma píše, že podle Davidsona je skutečná povaha světa fyzikální a mentální je pouhým výtvozem našich popisů.

Taková diskriminace mentálního ale nemůže být zcela v duchu Davidsona, který mimo jiné píše, že „propoziční postoje, jako záměry, přání, přesvědčení, naděje a obavy, jsou stejně reálné jako atomy nebo baseballové pálky“ (Davidson 1998: 316). Kdybychom chtěli Davidsona interpretovat podle výše naznačené linie ale bez negativní předpojatosti vůči existenci mentálního, měli bychom ho buď číst tak, že mentální události stejně jako fyzikální události existují nezávisle na našich popisech, anebo tak že fyzikální události stejně jako mentální události jsou výtvozy našich popisů. První cesta nás přivádí k problému, jak uchopit, že některé události mohou být zároveň mentální a fyzikální, a že mentální je zároveň neredukovatelné na fyzikální (a je tedy úctyhodnou ontologickou kategorií). Druhá cesta, zdá se, se ústí přímo do jazykového idealismu.

Budeme-li trvat jako M. Polák na tom, že „pokud budou dva popisy, jeden mentální a jeden fyzikální, popisovat tutéž událost, *musíme zodpovědět otázku, o jaký typ události se jedná*” (Polák 2009: 30, mé zvýraznění), zdá se, že se nám první možnost interpretace uzavře, protože odpověď „Jedná se o událost fyzikální i mentální.” zřejmě není ta, která by autora na tomto místě uspokojila. Zůstala by nám možnost původní interpretace M. Poláka, která z Davidsona učiní fyzikalistu v rozporu s Davidsonovým vlastním uznáním mentálního. Anebo bychom jako třetí možnost z něj skutečně mohli vyčíst idealistické tendence, nyní ovšem v napětí s jinými jeho názory, které vyznívají více realisticky (viz výše).

Myšlenkový pochod, který nás původně zavedl do tohoto dilematu, je přibližně následující: „Události, které popisujeme jako mentální (nebo fyzikální), mají jednu skutečnou povahu nezávisle na nás, a tuto povahu musíme odkrývat. Pokud takovou nezávislou povahu nemají, jsou našimi konstrukty (výtvoři našich popisů).” Je to podobná základní premisa jako realistovo „Buď to pochází od nás, nebo od světa.“ zmíněná výše (a v obou případech jde o variace na Peregrinovo falešné dilema, viz kapitulu 6.1.3.). Jak jsme viděli, nejsme schopni na základě takového východiska dát různým Davidsonovým poznámkám konzistentní smysl. Řešením je pak jediné interpretovat Davidsona příklonem na jednu stranu (jako realistu u T. Marvana, nebo obdobně jako fyzikalistu u M. Poláka) za cenu toho, že ignorujeme některé jeho názory (například Davidsonovy názory o standardech podobnosti u T. Marvana nebo Davidsonovo uznání mentálního u M. Poláka).

Jestli ale toto východisko odmítneme v této ostré formě, otevírá se nám jednak možnost rehabilitovat naši první interpretaci Davidsonova anomálního monismu, totiž že *v nějakém smyslu* by mohly být některé události mentální i fyzikální. Otázku po „jejich skutečné povaze” bychom mohli odmítnout jako prázdnou. Kromě toho bychom tímto krokem získali prostor pro to, nevnímat věty „Mentální/fyzikální události jsou nezávislé na nás.” a „Mentální/fyzikální události jsou závislé na našich popisech.” jako nesmiřitelné. Jednalo by se zde o obdobu Peregrinova falešného dilematu zmíněného v kapitole o Quineovi.

6.3.3 Překonání sporu idealismus vs. realismus?

Svým výkladem v předchozích podkapitolách nechci říci, že výklady Davidsona nabízené M. Polákem a T. Marvanem nejsou adekvátní. Pokud si zvolíme výše zmíněné východisko, dostaneme se právě k jejich interpretaci (případně budeme Davidsona skutečně číst jako druh jazykového idealisty anebo jednoduše jako nekonzistentního myslitele). Ani není mým záměrem znehodnotit jejich východisko. Chtěla bych se ale pokusit načrtnout alternativu, která již vyzněla na mnoha místech v této práci. Týká se Rortyho výkladu Davidsona jako někoho, kdo nám umožňuje odsunout spor mezi realismem a idealismem nebo antirealismem stranou. Protože se zde jedná o obraz světa, který Rorty (pokud je jeho výklad přijatelný) s Davidsonem sdílí ve velké míře a který bude klíčový i pro posuzování Rortyho názorů ohledně jazykového idealismu, budu pokračovat v diskusi o tomto problému i v následující kapitole.

Rorty píše, že se zejména v Davidsonově triangulaci ukazuje nemožnost číst jej jako realistu ani jako antirealistu (tedy jako určitý druh idealisty v našem smyslu, Rorty 1995b: 191). Jestli je tento názor akceptovatelný, velmi by osvětlil, proč někteří autoři vidí v triangulaci zdroj neotřesitelného realismu (Farrell 1995: 160), jiní zase nacházejí v této doktríně prvky idealismu (Marvan nepubl.: 39-40). Strany trojúhelníka vedoucí od mluvčího a interpreta k předmětu ve světě podporují realistický výklad, zatímco strana spojující mluvčího a interpreta evokuje různé teorie jazykového a sociálního konstruování skutečnosti (ve kterých by pak mohly hrát svou roli i standardy podobnosti). Otázka nyní je, jestli lze tyto strany od sebe oddělovat a zkoumat každou z nich v izolaci, a případně nacházet důvody pro upřednostňování jedné z nich. Podle Rortyho je nemůžeme oddělovat (Rorty 1995b: 193-194). Pokud ho budeme v tomto názoru následovat, nezaujímal bychom ve sporu realismus versus idealismus ani tak střední pozici („trochu realismu, trochu idealismu“), jako spíš pozici, která je akceptuje jako nerozpletné dimenze jednoho procesu (každá zachycující určitou stránku našich procesů interakce se světem, na úkor té druhé). Přijmout takový postoj znamená jednak rezignovat na otázku „Jaký je svět, nezávisle na našich sociálních interakcích?“ ale i na otázku „Co tento mluvčí míní, nezávisle na světě?“. Jestli dojdeme k závěru, že jde o přijatelnou pozici, museli bychom uznat, že obvinění z jazykového idealismu mine podle Rortyho a Davidsonových kritérií svůj cíl.

Do jaké míry lze nacházet podporu pro načrtnutý postoj u Davidsona samotného? Chtěla bych uvést některé pasáže, které snad pomohou navozovat právě ten pocit, že z Davidsonova trojúhelníku nemůžeme vybočit (tj. nemůžeme ho ani zcela rozebrat). V článku *Epistemologie a pravda* Davidson píše, že vytvořit teorii pravdy pro určitého mluvčího znamená vztáhnout jeho věty ke světu (Davidson 2004b: 207). Zatím se pohybujeme v rámci, který bychom mohli ještě číst v čistě realistických intencích. Pokud se však podíváme na další pasáže, už se tento dojem začíná ztrácet:

„Komunikace závisí na tom, že každý její účastník má pojem sdíleného, intersubjektivního světa, a správně si myslí, že jej mají i ostatní. Ale *pojem intersubjektivního světa je pojem objektivního světa* – světa, jehož se mohou týkat přesvědčení každého účastníka komunikace.” (Davidson 2004e: 127, mé zdůraznění)

Zde by nás měl zarážet hladký přechod od pojmu intersubjektivní k pojmu objektivní. Zdá se, že náš pojem objektivního světa je tu svázán nerozlučně s aktivitou a sociální interakcí myslících a komunikujících bytostí (a tím pádem by nekorespondoval s pojmem objektivní zastávaným například T. Nagelem, který objektivitu chápe jako oproštění se od jakéhokoliv specificky lidského pohledu, Nagel 1974: 442, což je podle mne velmi blízké realismu). Realistovi by mohlo být naproti tomu bližší Davidsonovo tvrzení, že mít pojem objektivního světa a objektivní pravdy znamená mít schopnost odlišit to, jak se věci skutečně mají, od toho, jak si myslíme, že se mají (Davidson 2004c: 178, Davidson 2000: 71). Pokud ale k tomu přidáme Davidsonův názor, že pojmy objektivní pravdy, objektivního světa a autonomního předmětu nejen umožňují komunikaci, ale nabývají jí zároveň až v komunikaci a triangulaci (Davidson 1993b: 160, Davidson 2004d: 237), obešli jsme jednou jeho trojúhelník, bez toho, abychom mohli jeden ze zastupovaných vztahů vyzdvihnout jako primární. S tím harmonizuje i Davidsonův důraz na to, že tři druhy našeho poznání (vlastní myslí, druhých myslí a světa) nelze od sebe oddělovat, ani je zredukovat na jeden z nich, ale že každý z nich musí jít vždy ruku v ruce s ostatními (Davidson 2004d: 234). K tomu bych ještě chtěla dodat následující pasáž, v níž se Davidson otevřeně obrací zády ke sporu mezi realismem a idealismem nebo antirealismem:

„Je zbytečné zavrhnout nebo přijmout názor, že to, co je skutečné, a to, co je pravdivé, je 'nezávislé na našich přesvědčeních'. Jediný jasný a pozitivní smysl, který lze dát této formulaci a který se shoduje se záměry těch, kteří se ji drží, vychází z představy korespondence, a ta je bezobsažná.“ (Davidson 2005b: 175-176)

Nelze tedy popírat, že v Davidsonovi nacházíme oporu pro postoj, který se nepokouší rozplést vztahy mezi naším myšlením a jazykem, druhými myslícími bytostmi a zbytkem světa univerzálně platným způsobem. Z určitého hlediska se může jednat o neuspokojivou pozici, která se problémům a důležitým otázkám vyhýbá a „pouze je zamete pod koberec“ (Rorty 1998a: 282). Hájit důležitost pokusů o takové rozpletení je ale něco jiného, než hájit stanovisko (lhostejno zda realističtější nebo idealističtější), které z nutnosti a žádoucnosti takového rozplétání již vychází. Jestli chceme zaútočit na Rortyho pozici (a tím pádem i na Davidsonovu, pokud je Rortyem dobře vystižená) nesmíme opomenout úkol zdůvodnit, proč je její důraz na nerozpletitelnost pomýlený a v čem spočívá hodnota pokusů najít univerzálně platnou podstatu vztahu mezi naším myšlením a jazykem a zbytkem světa.

Na tomto místě přijmu předpoklad, že Davidsonovi můžeme připsat pozici, ze které filosofický spor mezi realismem a různými druhy antirealismů, idealismů a konstruktivismů již nevypadá lákavě. Taková pozice by se rovnala návratu k všednímu realismu, který je základem našeho každodenního jednání a který není filosoficky impregnovaný. Jsem si vědoma toho, že to není jediné možné čtení Davidsona. V následující kapitole se budu věnovat Rortyho adaptaci této pozice.

6.4 Rorty

Tuto kapitolu otevřu krátkou sbírkou citátů z různých Rortyho publikací. Jedná se o citáty, které by nám mohly přiblížit idealistickou interpretaci Rortyho myšlení. Výroky tohoto druhu se objevují v Rortyho pracích tak hojně a občas i s takovou rétorickou nadsázkou, že není možné nemít pochopení pro realistu, který bude na jejich základě označovat Rortyho jako idealistu. V dalším se budu snažit nastínit kontext Rortyho myšlení tak, aby se otvírala cesta k jinému pohledu. Budu se přitom snažit

maximálně vstřícně využít Rortyho přesvědčení, že spor mezi realismem a idealismem pro něj není podstatný, i jeho nechuť pohybovat se v rámci tohoto sporu.

Pokud bychom chtěli interpretovat Rortyho jako filosofa s idealistickými tendencemi, našli bychom pro to na první pohled velkou oporu v nejrůznějších jeho výroci. Uvažme následující citáty:

„[V]hled, že svět je nám přístupný jedině pod popisem lze spojit s vhledem, že svět existuje bez sebe-deskripce, že nemluví vlastní jazykem, který bychom se mohli jednoho dne naučit.” (Rorty 1981a: 185)

„Za účelem zkoumání je všechno konstituováno sítí významů.” (Rorty 1981b: 199)

„Stejně jako hrdinky, jejichž příběhy vyprávějí spisovatelé, stejně jako naše Já, jejichž uvědomění si své minulosti ústí v jejich osvojení si zcela jiné budoucnosti, stejně tak i předměty se mění, když se mění naše popisy.” (Rorty 1993: 105)

„Antiesencialistka [zastupující Rortyho stanovisko] ale odpovídá, že pro výraz 'tak jak [věci] jsou samy o sobě' nenachází žádné použití a že nevidí použití ani pro rozlišení mezi 'jak jsou' a 'jak je popisujeme'.” (Rorty 1998d: 159)

„Jiný způsob jak vyjádřit to, co chce [William] James říci, je, že pravda a skutečnost existují díky sociálním praktikám, spíše než obráceně.“ (Rorty 2002: 7)

„Searle vyjmenuje několik filozofických názorů, které považuje pro Západní racionalistickou tradici za ústřední [...]: 'naše poznání se týká skutečnosti nezávislé na naší mysli' a tvrzení že poznání je vyjádřeno v 'propozicích, které jsou pravdivé, protože přesně reprezentují skutečnost'. Nesouhlasím ani s jedním z těchto tvrzení.” (Rorty 1994b: 67)

Bylo by možné, tuto sbírku citátů rozšířit libovolně ve stejném duchu. Nejsou to žádné ojedinělé případy, které bychom mohli odsouvat stranou jako součást rétorických přestřelek, neboť se hojně vyskytují v Rortyho pracích. Uvádím zde některé z nich takto

mimo kontext, abych ukázala, že jsem si zcela vědoma následující věci: Na základě takových citátů lze poměrně jednoduše sestavit výklad Rortyho myšlenek poukazující na to, že tyto jeho výroky nejsou v žádném případě slučitelné s realistickým obrazem světa, a že tedy Rortyemu musíme nevyhnutelně připisovat idealistické tendence.

Taková interpretace by byla přímočarým řešením otázky, jak dát smysl výše uvedeným a podobným Rortyho výrokům. Proti tomu stojí ovšem fakt, že Rorty sám idealismus jako metafyzickou doktrínu odmítá. Sice oceňuje, že právě idealismus začal pochybovat o názoru, že předmětům patří některé vlastnosti inherentně a nezávisle na kontextu (Rorty 1993: 106). Zároveň ale považuje za nepřijatelné jak idealistické metafyziky (například mluvení o absolutním duchu, Rorty 1998b: 6) tak i samotnou představu, že by náš jazyk nebo naše myšlenky vytvořily předměty jako židle nebo hory (Rorty 2009: 276, Rorty 1994b: 72).

Nyní je otázka, jestli chceme tato Rortyho ujišťování o vlastním odmítnutí idealismu číst jako jistou zástěrku, která má činit jeho názory celkově přijatelnějšími a pod kterou pak může podle libosti rozvinout idealisticky zabarvené teorie. Je to jednou z možných cest. Mohli bychom se ale také pokusit najít obraz, ve kterém lze přece jenom smířit na první pohled kolidující výroky jako „Představa skutečnosti nezávislé na jazyce či mysli je prázdná.“ a „Samozřejmě hory a podobné předměty nejsou našimi výtvoři.“ (srovnej Rorty 1994b: 72). K tomu je zapotřebí brát vážně Rortyho prohlášení, že chce překonat spor mezi realismem a idealismem.

V následujícím bych chtěla postupovat takto: Nejdříve vyložím, jak by podle Rortyho mělo vypadat myšlení, které se otázkami realismu a idealismu už nezabývá. Jedná se o problém, jak vidět svět, abychom se nechytli v Peregrinově „falešném dilematu“ (viz kapitolu 6.3.1.). Zároveň prozkoumám, kterým potížím takové vidění světa čelí a co bychom mohli namítnout z pozice Rortyho hlavního soupeře, tj. z pozice realisty. Jestli se přesto ukáže Rortyho cesta jako přijatelná, znamenalo by to zároveň i to, že proti němu nemusíme vznést obvinění z jazykového idealismu (a tím pádem ani proti Davidsonovi v Rortyho čtení a snad ani proti Quinovi). Na závěr bych se chtěla krátce vyjádřit k otázce, zda naším odmítnutím zabývat se „skutečnou povahou reality“ nepopíráme něco hluboce lidského, určitou touhu, která bez ohledu na to, zda je naplnitelná či nikoli, propůjčuje lidskému zkoumání světa důstojnost bez ohledu na

praktické výsledky této aktivity. Za zvážení rovněž stojí, zda by na samotném základě pragmatických úvah nebylo lepší přijmout představu hledání „objektivního světa“.

6.4.1 Řeč a existence

U Rortyho se pohybujeme v rámci obrazu světa, který jsem vylíčila již v souvislosti s Davidsonem: je jen jeden svět, vůči kterému člověk (jeho jazyk nebo jeho mysl) nestojí v konfrontaci, nýbrž je jeho součástí. Kontakt mezi námi a světem nemusíme „zajistit“ nebo filosoficky osvětlit. Tento kontakt není ničím, co bychom mohli ztratit (Rorty 1991: 5), ani ničím, co bychom mohli mít „lépe“ nebo „hůře“, „více“ nebo „méně“. Je jednoduše dán kauzálním působením zbytku světa na nás a našim kauzálním působením na svět. Přičemž je velká většina předmětů kauzálně nezávislá na tom, jak mluvíme (Rorty 1994a: 86), v tom smyslu, že jsme je svými slovy nevytvořili tak, jak bychom vyrobili židli. Tento obraz na nás nezávislého světa se ale zdá být v rozporu s Rortyho výroky citovanými výše.

V základech Rortyho vidění světa leží to, co bychom mohli nazvat pragmatizací všech rozlišení. Jde o názor, že veškeré dualismy, včetně těch, které se nám aktuálně zdají být intuitivně zřejmé, jsou „jen“ nástroje k tomu, abychom dosáhli svých cílů (Rorty 1985b: 84). Patří k nim i centrální filosofické dvojice jako duch-hmota, člověk-příroda, tělo-mysl, jazyk-svět, skutečnost-jev, subjekt-objekt, rozum-vášeň. Žádný z těchto dualismů není imunní vůči rozpuštění. Nemá podle Rortyho smysl tvrdit, že některé z nich mají oporu ve „skutečnosti“, protože toto je jen vágní způsob jak vyjádřit, že nám dobře slouží. Dokonce by některá z těchto rozlišení mohla být klíčová pro pozici člověka jakožto myslící a jazykem vládnucí bytosti. K takovým nejspíš patří rozlišení mezi subjektem a objektem, anebo mezi pravdou a míněním (viz k tomu například Davidson 2000: 71). To ovšem neukazuje více než to, že tento způsob pojmání světa a člověka v něm měl ohromný úspěch. Říci, že jsme na tomto místě vystihly „skutečnou“ distinkci, je podle Rortyho prázdné.

Prázdné není primárně kvůli tomu, že by neexistovala „skutečnost“, anebo kvůli tomu, že skutečnost je naším výtvořem, nýbrž kvůli tomu, že nedokážeme dát smysl představě, že našimi slovy a rozlišeními zachycujeme něco, co je reálné nezávisle na jakémkoliv úhlu pohledu (protože jak bychom se k této čisté skutečnosti dostali?).

Přesněji řečeno, jde o představu, která Rortymu nedává smysl (ani autorům jemu blízkým). Uznává totiž, že z pozice realisty může výraz „odpovídá skutečnosti“ být dokonale jasný a srozumitelný (Rorty 1995a: 42, pozn.63). Nejde tedy ani tolik o to zpochybnit právo filosofa definovat si pravdu jako „shodu přesvědčení se skutečností“ nebo poznání jako „přesné reprezentování skutečnosti“ ani nejde o to zpochybnit správnost těchto definicí. Spíše Rorty chce připomenout, že takové pokusy o zachycení pojmu pravdy nebo poznání nemají praktickou hodnotu, pokud je „skutečnost“ v nich pojatá jako něco, co s žádnou praxí nikdy nemůže souviset.

Rorty interpretuje fakt, že filosofické diskuze již více než 100 let krouží primárně okolo otázky, zda a do jaké míry naše myšlenky nebo věty reprezentují či nerepresentují „skutečnost“, jako stopu teologického vidění světa. Přitakání představě skutečnosti o sobě, nezávislé na jakémkoliv pohledu, chápe jako zbytek touhy být ve svém jednání a myšlení pod vlivem něčeho nelidského, vzdáleného, ale přesto autoritativního. Tato „skutečnost s velkým S“ je podle něj sekularizovanou obdobou Boha (Rorty 2004: 134). Koneckonců jde o odmítání lidské zodpovědnosti za to, které názory zastáváme, poukazem na to, že „skutečnost“ nám určitá přesvědčení vnutila. Pro Rortyho jde o projev nezralosti, který oddaluje nástup skutečně humanistické kultury (Rorty 1994b: 82).

Rortyho antirepresentacionalismus se chce vymezit jak vůči realismu, tak i vůči idealismu a příbuzným postojům (Rorty 1991: 2-3). V jeho výkladech je ovšem problematické to, že se téměř výlučně věnuje útokům proti realismu. Ať je to kvůli tomu, že realistické postoje převládají mezi profesionálními filosofi, nebo kvůli tomu, že realistické intuice jsou obecně silnější než idealistické a musí pro Rortyho tedy být primárním terčem. Taková nevyváženost zve k interpretacím, které Rortyho samého pokládají za idealistu. Jeho častá tvrzení o tom, že představa „odpovídání skutečnosti“ není plodná, by měla doprovázet stejně častá tvrzení, že představa „konstruování skutečnosti“ je stejně málo plodná.¹⁰¹

Kámen úrazu pro Rortyho totiž neleží především ve výrazech „odpovídání“ nebo „konstruování“, nýbrž v pojmu „skutečnost“. Rozhodně nemůže chtít, abychom přestali

¹⁰¹ K tomu je zapotřebí poznamenat, že tento nedostatek se týká méně jeho pozdějších prací. Jak je patrné z datací zdrojů, které v této kapitole primárně cituji, i já se opírám více o pozdější práce, v nichž je Rortyho stanovisko prezentováno s menšími rozpory a větší jasností.

tento pojem užívat; pragmatista jako Rorty by jistě nemohl odmítnout užívání pojmu, který je tak zásadní v nejrůznějších typech diskurzu. Ani se nezdá, že eliminace pojmu skutečnosti je Rortyho záměrem. Sice je očividná jeho snaha se tomuto pojmu ve svých textech vyhýbat, pokud právě neutočí na realismus a realistické pojetí skutečnosti. Není ale nutné interpretovat toto nevyjádření se o „skutečnosti“ jako nedostatek. Je v souladu s Rortyho filosofií, že nelze nic říct *obecně* o skutečnosti; pro něho není „skutečnost“ pojmem, ze kterého bychom mohli získat nějaký filosofický kapitál. Můžeme se ptát, jestli žije v České republice skutečně 10,5 milionů obyvatel nebo zda skutečně existují jednorožci. U obou otázek máme podle Rortyho vodítka v našich sociálních praktikách, které nám dávají představu o tom, co znamená obhájit odpovědi na ně.

Takové akceptované praktiky nám podle něj ale chybí u jiných tvrzení o existenci či neexistenci určitých předmětů. Pointa není primárně v tom, že bychom nevěděli, jak obhájit tvrzení typu „Existuje věc o sobě.“, „Čísla neexistují.“ nebo „Některé předměty existují, jiné subsistují.“ Rozsáhlá filosofická literatura je důkazem, že existovali a existují lidé, kteří se snaží tato tvrzení obhájit nebo vyvrátit, a to s dosti velkou obratností. Problém tkví podle Rortyho spíš v tom, že nemáme žádné všeobecně akceptované praxe, které by nám řekly, co znamená zdůvodnit tato tvrzení (Rorty 2002: 23). Pokud se ptáme na počet obyvatel nějakého státu, jsou způsoby zdůvodňování odpovědi očividné a akceptované, co ale u otázky, zda existuje věc o sobě?

Tyto úvahy nemají naznačit, že existuje pevná hranice mezi jakýmsi schváleným „každodenním“ použitím pojmu „skutečnosti“ a údajně nepřipustnými filosofickými adaptacemi. Ve společenství kantovců může být zdůvodnění existence věci o sobě všeobecně akceptovanou záležitostí, stejně jako v křesťanském společenství zdůvodnění existence Boha. Zároveň by se mohlo stát, že v těchto společenstvích z nějakých důvodů nepanuje široká shoda o tom, jak zdůvodnit tvrzení o počtu obyvatel nějakého státu. To, která existenční tvrzení umíme všeobecně akceptovaným způsobem zdůvodnit a které ne, není podle Rortyho něco, co vyvěrá z odlišného „ontologického statusu“ entit vystupujících v těchto tvrzeních, nýbrž jde o sociologický fakt o daném společenství (Rorty 2002: 23).

Na tomto místě je zřejmé, že by Rorty chtěl zrušit, nebo spíše jen reinterpretovat, další rozlišení, které by se nám mohlo intuitivně zdát klíčové. Jde o odmítnutí rozlišení

mezi „Mluvíme o x.“ a „x existuje.“ (Rorty 2002: 14). Může se zdát, že se zde jedná o krok, který ústí přímo do jazykového idealismu. Nejde však pouze o to prohlásit veškeré věci, o kterých mluvíme za existující. Taková pozice by již nepočítala s možností, že se můžeme mýlit, a tak by se ztratila dimenze našeho mluvení o „skutečnosti“ a „existování“, která je zásadní. Rorty tedy musí zachytit možnost vyjádřit „Mluvíme o x, ale x neexistuje.“ Jeho strategie spočívá v návrhu, že bychom lépe řekli: „Mluvíme o x, ale neměli bychom mluvit o x (nýbrž o y).“ (Viz analogicky pro zastávání přesvědčení místo mluvení Rorty 1998d: 154.) Jde v podstatě o quinovský motiv, kde otázku „Co existuje?“ převedeme na otázku „O čem chceme mluvit?“.

Měli bychom si zde všimnout dvou věcí: Zaprvé, Rorty neprohlašuje tvrzení typu „x existuje.“ za nesmyslná nebo nefunkční, spíše se snaží nabízet alternativní vyjadřování, které slouží stejným účelům, ale je méně náchylné k tomu vést do filosofických uliček, jež jsou pro Rortyho slepé. Zadruhé neplyne z věty „Mluvíme o x, ale neměli bychom mluvit o x (nýbrž o y).“ závěr, že jsme vytvořili předměty x nebo y tím, že o nich mluvíme.¹⁰²

6.4.2 Možné námitky

Realista ale bude jistě chtít napadnout Rortyho nahrazení „x existuje.“ za „Mluvíme o x, a aktuálně neexistují vážné námitky vůči tomu, abychom mluvili o x.“. Realista bude od Rortyho chtít odpověď na otázky, zda tedy předmět x existuje nezávisle na tom, že o něm mluvíme, jestli existoval předtím, než jsme o něm začali mluvit atp. Rortyho standardní odpověď na tyto otázky zní, že samozřejmě velké množství předmětů existuje nezávisle na našem mluvení o nich a existovaly dávno předtím, než jsme o nich začali hovořit, vždyť je přesně jako takové nezávislé předměty popisujeme (Rorty 1998d: 159). Neuměli bychom užívat pojmy jako „hora“ nebo „kámen“ správně, pokud bychom prohlásili, že je vytváříme svými slovy (Rorty 1994b: 72, podobně Peregrin 2008: 18-19). Tato odpověď nejspíš realistu neuspokojí, protože jako kdyby naznačovala, že nezávislou existenci předměty mají právě proto, že takto o nich mluvíme. Rortyho odpověď bude pokládat za idealisticky zbarvenou, možná dokonce

¹⁰² Viz k tomu Rorty 2007a: 157: „Oni [kvietisté – zde zastánci Rortyho přístupu] budou odporovat idealistovu tvrzení, že to, co míníme, určuje to, co je.“

za rétorický manévr.¹⁰³ Všimněme si ovšem toho, že pořád z Rortyho slov neplyne, že předměty vytváříme. Dosud jediné odmítá vyjadřovat se k tomu, jaké předměty jsou nezávisle na našich popisech. Myslím, že je na místě si také připomenout závěr kapitoly o Sellarsovi (kapitola 3.2.2.). Tam jsme viděli, jak lze sloučit názor, že předměty a jejich vlastnosti existují a mění se nezávisle na tom, jak mluvíme, s názorem, že otázka po tom, jaká je nějaká věc „ve skutečnosti“ je otázkou po tom, co je v určitém společenství široce akceptováno jako standardní případ.

Právě zde by zastánce realismu mohl zaútočit a ptát se Rortyho, jak tedy předměty jako stromy a kameny vypadaly předtím, než se objevil člověk, aby je popisoval. V mých očích sice jde o pochopitelný krok ze strany realisty, ale zároveň se jedná o nelegitimní tah v diskusi. Zastánce realismu zde žádá, aby jeho oponent popsal něco, co sám implicitně nastavil jako nepopsané a nepopsatelné.¹⁰⁴ Jediná smysluplná odpověď z Rortyho hlediska na takovou otázku může být: „Samozřejmě byly stromy a kameny tenkrát stejně jako dnes, tak jak je dnes popisujeme, a pokud nám paleontologie a geologie říkají, že byly větší či menší než dnes, bude rozumné tomu uvěřit.“ Pokud se zastánce realismu s touto odpovědí neuspokojí, je čas se ho ptát, na co tedy svou otázkou mířil a jestli sám má lepší odpověď. Buď může na svou otázku odpovědět stejným způsobem jako Rorty, tím ale jeho otázka již nemůže sloužit jako útok na Rortyho pozici. Zadruhé by mohl přiznat, že nemůžeme dost dobře vědět, jak předměty vypadaly, než se objevil člověk. To ale není nic víc, než uznání, že naše epistémická pozice má svá omezení, a že k minulosti před člověkem máme přístup jediné zprostředkovaně (přes fosilie, staré geologické vrstvy apod.). Z této omezenosti nemůžeme jednoduše vyvodit ontologické závěry, které mají podpořit tezi o existenci

¹⁰³ Důvod, proč by realistovi vadil tento druh vyjadřování, leží nejspíš v jeho již zmíněné antipatii vůči názorům, které zdůrazňují nerozpletnost toho, jak mluvíme, a toho, jaký je svět. Podobně se tato nespokojenost s obdobnými názory odráží například v této pasáži od V. D. Househo (1194: 117): „Jeho [Rortyho] řešení problému realismu/idealismu je o málo víc než slovní trik rozlišení mezi 'světem' a 'pravdou'. [...] Avšak na konci jeho pokus o smíření scientistického naturalismu s romantickým idealismem je obojím a zároveň ani jedním. Na konci není jasné, jestli příroda je produktem lidské tvořivosti anebo lidská tvořivost je výsledkem přírodních kauzálních sil.“ Rorty by s touto zmíněnou nejasností byl nejspíše spokojený. Velmi zřetelně se zde odráží předpoklad realisty (nebo idealisty), že Rorty bude považovat za klíčové stejné otázky jako on sám, tak jak je očividné jeho zklamání z toho, že Rorty na tyto otázky neodpověděl.

¹⁰⁴ Možná se v otázce o podobě světa předtím, než se objevily jazykem nadané bytosti, projevuje náklonnost realisty k pojmu věci o sobě (protože jeho otázku *lze číst jako* otázku po tom, jaká je věc o sobě, jen je obalená přijatelnějším pláštěm). Nevím, jestli můžeme skutečně mluvit o „inherentní struktuře skutečnosti“ a zároveň být zcela prosti tíhnutí k pojmu věci o sobě.

způsobu, jakým věci jsou inherentně. Pokud by realista sám odpověděl „Nevím.“, není jasné, proč vůbec zamýšlel svou otázku jako útok na Rortyho. Zatřetí by realista mohl reagovat na Rortyho odpověď tvrzením, že ona právě nepředstavuje odpověď na realistovu otázku. V Rortyho odpovědi se zdá, jako kdyby se lidé dívali a popisovali prase, což ale realista právě chtěl vyloučit. Tím ale realista vyjadřuje vlastní závazek k existenci předmětů nebo některých jejich vlastností, které *nelze* popisovat a jež jsou takřikajíc nevyslovitelné. To neznamená, že by to byla nesmyslná pozice. V každém případě by se ale za těchto okolností skrývala pod nevinně vypadající otázkou realisty závažná metafyzická teze. Jeho otázku bychom pak lépe četli jako: „Proč by nemohlo existovat něco, co nejsme s to popsat?“ Právě toto nepopsatelné bychom pak měli podle realisty na mysli, když mluvíme o tom, co je skutečné.

Už se zdá být jasné, že pro realistu nebude snadné v tomto fiktivním rozhovoru pevně uchopit Rortyho pozici tak, aby bylo možné ji zařadit jednoduše do nějaké kategorie realismu nebo různých druhů idealismu či konstruktivismu. Realistovou snahou bude přimět Rortyho k tomu uznat na lidech nezávislou existenci předmětů tak, že tyto předměty mají aspoň některé takové rysy, které nejsou podmíněné žádným lidským ani jiným úhlem pohledu (a jsou v tom smyslu inherentní). Rortyho strategií bude uznat kauzálně nezávislou existenci některých předmětů a jejich vlastností, ale nebude chtít eliminovat jejich vztaženost k člověku („vždyť takto o těchto předmětech mluvíme“). V obrazu světa realisty je takový postup nepřijatelný. Nejspíš bude chtít tvrdit, že pokud se Rorty nezavazuje k existenci předmětů, jež je nezávislá na lidech, projevuje idealistické tendence. Rorty by pak s velkou pravděpodobností odpověděl, že nikdy netvrdil, že předměty svými popisy vytvoříme; a tím může diskuse začít znovu od počátku.

Realista by se nyní mohl snažit zaútočit na Rortyho z jiné strany. Může tvrdit, že Rortyho ztotožnění otázek „Existuje x?“ a „Měli bychom mluvit o x?“ trpí stejnými potížemi jako Quinova doktrína positů.¹⁰⁵ Zastánce realismu by mohl vyložit Rortyho tak, že pokud se nacházíme uvnitř určitého diskurzu, musíme přijmout jako existující ty předměty, o kterých v rámci tohoto diskurzu mluvíme. Mohl by pokračovat, že Rorty ale z nějakého pohledu vně diskurzu nahlédl to, že se koneckonců při otázce existence

¹⁰⁵ Tento krok podniká například Farrell (1995).

předmětů jedná čistě o pragmatickou úvahu o tom, o kterých předmětech bychom měli mluvit, abychom „se vypořádali se světem“. Taková pozice by podle realisty zaprvé již neměla nic společného s „robustním“ realismem, který chce pojmout existenci předmětů jako nezávislou na lidských aktivitách. Zadruhé by mohla čelit stejným problémům jako pozice Quinova: Jak sloučit pohled zevnitř a vně diskurzu? Jak se vrátit do stavu, kdy se můžeme zavazovat se vším důrazem k existenci těch předmětů, které náš aktuální diskurz klade jako existující? Jak je můžeme přijmout bez rozpačitosti, když jsme jednou „pochopili“, že při mluvení o nezávislé existenci předmětů vlastně mluvíme o svých jazykových praktikách? Jak je možné, že pro nás má nediskutabilně existovat to, o čem mluvíme, ale zároveň máme mít možnost nahlédnout, že jiné kulturní nebo sociální skupiny mluví jinak, a že tedy „pro ně“ musí existovat jiné předměty?

Podobně jako u Quina by realista mohl chovat podezření, že jde o účelné nastavení Rortyho vlastní pozice, které mu umožňuje flexibilně se bránit námitkám z různých stran. Dokud jde o to uspokojit „naše realistické intuice“ (Rorty 1998d: 159) může se Rorty ukázat přesvědčený o existenci těch předmětů, o kterých běžně mluvíme, a zůstat pevně ukotven v našem každodenním diskurzu. Jinde ovšem, pokud jde například o zdůvodnění nahodilého charakteru aktuálních otázek řešených ve filosofii, především v celé oblasti epistemologie, Rorty chce nahlížet na náš současný diskurz s odstupem, z historizujícího a sociologického hlediska, které nám ukazuje, že tento diskurz pro nás nemusí být závazným.¹⁰⁶

Rorty by se nejspíš bránil tím, že by zpochybnil samotné rozlišení mezi vnitřním a vnějším. Můžeme mluvit o rozmanitých věcech, včetně našeho mluvení samotného. Přitom můžeme mluvit o jazykových praktikách antických Řeků, stejně tak jako o našich současných praktikách. K tomu by podle něho nemuselo být nutné vyznačit ostré hranice mezi pohledem „zevnitř“ diskurzu a pohledem „zvnějšku“.¹⁰⁷ Stejně tak, jak lze aplikovat sociologické zkoumání na sociologii samotnou bez toho, abychom museli říci, že jsme opustili sociologické stanovisko, tak i náš diskurz lze vztáhnout k němu samému

¹⁰⁶ Tyto úvahy jsou inspirovány myšlenkami Guignona a Hileyho (1990: 360-361), které se týkají Rortyho pohledu na lidské Já.

¹⁰⁷ To je zapotřebí relativizovat následující poznámkou: stírání rozdílu mezi pozicí uvnitř a vně diskurzu (nebo pojmového rámce apod.) vidím jako možný Rortyho postoj v jeho pozdních pracích. Pokud se díváme na *Philosophy and the Mirror of Nature* nebo *Contingency, Irony, Solidarity* našli bychom dost příkladů, kde Rorty staví na rozlišení mezi vnitřním a vnějším pohledem na diskurz. Ukazateli toho jsou například již zmíněná metafora „mříže“ nebo důraz na diskontinuitu mezi slovníky.

bez toho, abychom museli lokalizovat svá stanoviska jako „uvnitř“ nebo „vně“. A pokud tento náš diskurz zahrnuje i historické, antropologické a podobné vědomosti o tom, že lidé v jiných dobách, z jiných kultur nebo sociálních skupin mluvili a mluví jinak než „my“, máme zdroje proto uchopit náš diskurz zevnitř jeho samého jako sociálně a dobově podmíněný a zároveň se ho držet jako toho nejlepšího, který máme (a nejlepší například právě i proto, že zahrnuje silné zdroje sebereflexe, flexibility a otevřenosti). Nejsem si zcela jistá, jestli Rortyho pozice na tomto místě není přece jen paradoxní. I když je Quinovu postoje podobná ve vysoké míře, není tak přímočará. Vyhýbá se quineovským tvrzením toho typu, že předměty, o kterých mluvíme, lze z určité pozice nahlédnout jako konstrukty nebo mýty.¹⁰⁸

Všimněme si také toho, že Rorty neříká, že existuje vše, o čem mluvíme. Jen tvrdí, že nelze smysluplně od sebe oddělovat otázky, zda něco existuje a zda je užitečné o této věci mluvit. Protože to, „zda tato věc existuje“, zjistíme právě tím, jestli mluvení o ni přináší úspěch.¹⁰⁹ Realista by se na tomto místě mohl ptát: „Pokud uznáváme, že náš aktuální způsob mluvení je nahodilý a jen jedním mezi mnoha dalšími a jestli víme, že lidé v jiných dobách a z jiných kultur mluvili a mluví o jiných věcech než my, jak si můžeme být jisti, že předměty, o kterých mluvíme my, existují?“ Rorty by mohl odpovědět, že se zde realista snaží právě o to, co bychom neměli dělat: oddělit od sebe otázky „Existuje to?“ a „Je užitečné o tom mluvit?“ a odvolává se tím pádem na obraz jazyka, který Rorty sám odmítá. („Je užitečné o tom mluvit, ale odpovídá to věcem tak, jak jsou ve skutečnosti?“) Můžeme narazit na jinou kulturu, jejíž diskurz klade jiné věci za existující. Pokud v této situaci začneme pochybovat o tom, zda existují ty věci, které klade náš vlastní diskurz, mohly bychom to podle Rortyho uchopit i tak, že přemýšlíme, jestli nebude pro naše cíle prospěšnější přijmout některé způsoby mluvení příslušníků cizího společenství.

¹⁰⁸ Ovšem aspoň na jednom místě neváhá spolu s Quinem označit všechny předměty za posity (Rorty 1998c: 166).

¹⁰⁹ Taková pragmatistická tvrzení jsou velmi kontroverzní právě u citlivých témat, především těch, která se týkají víry v Boha. Rorty nepochybně píše z ateistické pozice a netají se tím. Myslím ale, že je také zapotřebí si všimnout toho, že pokud zde Rortyho bereme vážně, neměli bychom možnost říci: „Mám pochybnosti, jestli Bůh existuje, ale věřím v něho, protože to je užitečné.“ (Mám dojem, že je pragmatickým názorům o víře často vytýkaná právě to, že údajně implikují možnost takového podivného postoje.)

Zastánce realismu bude mít dojem, že Rortyho způsob vyjadřování je vyhýbavý a odmítá přímočaře odpovědět na realistovy otázky právě v okamžiku, kdy by se musel zavázat k určitému postoji. Pravděpodobně bude frustrovaný podobnými Rortyho citáty jako je tento:

„[J]estli by neexistovaly lidské bytosti, přesto by existovaly žirafy, zatímco bankovní účty by neexistovaly. Ale tato kauzální nezávislost žiraf na lidech neznamená, že žirafy jsou tím, čím jsou, nezávisle na lidských potřebách a zájmech.“ (Rorty 1999: xxvi)

V první větě jakoby Rorty vyjádřil pozice zcela v souladu s realistickým obrazem světa, jen aby jí v druhé větě dal v realistových očích nesnesitelný idealistický či konstruktivistický nádech. Myslím, že jsou to podobné Rortyho výroky, které například T. Marvana přimějí tvrdit, že podle Rortyho je svět kauzálně nezávislý na lidech, ale že podle něho přesto skutečnost konstruujeme pojmově (Marvan 2011: 273).¹¹⁰ Nevzpomínám si, že bych u Rortyho někde četla výrok jako „Skutečnost konstruujeme pojmově.“ Zdá se mi, že se zde jedná o tah zastánce realismu, který Rortymu takový postoj spíše podsouvá a který vyjadřuje snahu realisty dát smysl vlastnímu realistickému obrazu světa z Rortyho pozice. V základě tohoto obrazu leží otázka „Kde se bere skutečnost se svou strukturou?“, která je považovaná realistou za závaznou.¹¹¹ Rorty ji naopak chce překonat a odmítá na ni odpovědět. Když realista tvrdí, že podle Rortyho konstruujeme skutečnost pomocí pojmů, pak jako by se sám snažil odpovědět na otázku: „Kde se bere podle Rortyho skutečnost?“ Rorty ovšem považuje pojem „skutečnost“ za prázdný a vysloveně nechce odpovědět na otázku, kde se berou fyzické předměty (Rorty 2007b: 116). Realista by nejspíš namítal, že Rorty přece musí na tuto otázku odpovědět. Myslím ale, že se můžeme oprávněně ptát proč. A tak bychom se měli u problému, zda Rortyho označit za idealistu nějakého druhu či ne, soustředit především na otázku, zdali

¹¹⁰ Uznávám, že v manuskriptu k „Realismus a relativismus“ T. Marvan tento postoj už nezastává. Uvádím ho zde spíše jen jako ilustraci. T. Marvan pak bezradnost z podobných výroků Rortyho ve své knize řeší tím, že přijme první „realistickou“ část a interpretuje druhou „idealistickou“ část jako rétoriku nebo nejasné vyjadřování.

¹¹¹ Realista by možná chtěl tvrdit, že tato otázka pro něho přece není důležitá, protože v jeho pojetí je skutečnost na nás nezávislá (a dále k tomu není, co říci). Připadá mi ale, že pokud realista projevuje neustálou snahu obhájit pojem „skutečnosti, tak jak je“ a trvat na její „nezávislosti“ na nás (a k tomu potřebujeme uvažovat přece i to, že by mohla být závislá na nás) prozrazuje, že se touto otázkou přece jen zaobírá intenzivně. Jsou to možná právě realistovy pochybnosti o tom, „kde se bere skutečnost“, které ho vedou k potřebě hájit realistické stanovisko.

je smysluplné, hodnotné nebo nevyhnutelné klást otázky po původu skutečnosti, její struktury a předmětů.¹¹²

6.4.3 Jak důležité je pátrání po „nezávislém“ světě?

Pokud na tuto otázku odpovíme kladně, můžeme to, že se Rorty této otázce vyhýbá, pojmout buď jako znehodnocení jeho (a každé podobné) filosofické pozice anebo jako snahu nezavazovat se příliš otevřeně k idealistickým nebo konstruktivistickým tendencím ve svých pracích. Pokud naši otázku ale zodpovíme negativně, zbývá realistovi už jen málo možností, jak na Rortyho účinně zautočit. Jak může tedy realista ve světle Rortyho filosofie obhájit své pátrání po zdrojích a podobě skutečnosti?

Jedna z realistových možností je argumentovat tak, že touha zkoumat „skutečnost“, touha odhalit to, jak se věci mají, je jednou z konstant lidské přirozenosti. Rorty by oponoval, že lidem nejde o to „být odpovědní tomu, jak se svět skutečně má“, nýbrž jde jim o to „vyrovnat se (se světem, se stimulacemi apod.)“ (viz např. Rorty 1996: 23, Rorty 1998d: 166). V geografické a historické situaci, v níž není přežití člověka již bezprostředně ohroženo a společenské zdroje umožňují aspoň některým lidem zabývat se činnostmi, které neslouží primárně materiálnímu zajištění, by toto „vypořádání se se světem“ mohlo u určitých lidí jednoduše zahrnovat uspokojení vlastní zvědavosti. Není jasné, zda by realista svou námitkou, že Rorty popírá prvek lidské přirozenosti, dosáhl nějakého efektu. Rorty by mu mohl přímočaře odpovědět: „Pokud je touha po objevování 'skutečnosti' součástí lidské přirozenosti, proč ji necítím?“

Pohybujeme se zde opět v oblasti, kde skutečná výměna argumentů mezi Rortym a realistou je znemožněná tím, že nesdílí premisy. Realista by chtěl argumentovat na základě svého pojetí lidské přirozenosti, Rorty ovšem odmítá myšlenku, že by něco jako lidská přirozenost vůbec existovala. I v tomto případě není

¹¹² I tak ale realista oprávněně bude vyžadovat vysvětlení, jak výroky jako tomu výše citovanému porozumět. První část lze očividně chápat jako vyjádření důvěry v kauzálně nezávislou existenci světa na naší mysli a našem jazyku. Druhé části rozumím jako odmítání způsobu uvažování, které tvrdí, že je nějaký způsob, kterým předměty jsou bez našeho popisování. Je možné namítnout, že vlastně jde jen o zcela triviální tezi, že svět poznáváme jedině skrze pojmy a jazyk. Myslím, že to lze uznat, ale nevidím v „trivialitě“ tohoto tvrzení žádný nedostatek pro Rortyho myšlení, jelikož právě nechce mít filosoficky závažné názory na vztahy jazyka a světa.

jasné, jak by jedna ze stran mohla podložit svou premisu tak, aby byla pro druhou stranu akceptovatelná a aby se otvíral prostor pro argumentaci. Pro Rortyho bude realistovo trvání na představě lidské přirozenosti nepřipustným esencialismem (viz celou druhou kapitolu z Rorty 1996), pro realistu by mohlo být Rortyho odmítání této představy popíráním něčeho zcela zjevného. Zdá se tedy, že jsme zde v diskusi odbočili do slepé uličky.

Slibnějším pokusem ze strany realisty by mohlo být poměřit Rortyho jeho vlastními kritérii. Rortyho zdůvodnění odmítnutí pojmu „skutečnosti“ nebo „lidské přirozenosti“ musí na konci spočívat v pragmatických úvahách. Rorty sám konzistentně se svými vlastními názory tvrdí, že jeho postoj může „zvítězit“ jedině tím, že pozitivně změní kulturní život (Rorty 2007b: 119). Realista může ovšem poukazovat na to, že představa objevení předmětů a jejich vlastností na nás zcela nezávislých, je jádrem postoje přírodovědce (Williams 1990: 31). A o tom, že přírodověda se prokázala být prakticky velmi užitečnou, Rorty nejspíš pochybovat nebude. Zdá se tedy, že předpoklad skutečnosti, která je již hotově strukturovaná a dourčená a čeká na to, až ji člověk objeví, měl a má tolik pozitivních dopadů a je tak klíčový nejen pro praxi vědce, ale i pro naše jednání v každodenním životě, že se může ze strany pragmatisty jednat jedině o inkonzistenci, pokud tento předpoklad odmítne. Řečeno stručně, realista by mohl Rortymu namítnout, že není dost pragmatický, a kdyby se snažil být důkladně pragmatický, musel by se vzdát některých svých názorů.

Rorty by se mohl hájit tím, že realista zde opouští půdu své vlastní filosofie. Realista sám by totiž nechtěl snižovat představu skutečnosti nezávislé na lidech na „pouhý“ pragmatický předpoklad. Realista by měl odpovědět, že to rozhodně nedělá, že jen zkoumá nerozporuplnost Rortyho myšlenek. A zdá se, že právě v tomto bodě narazil na velkou obsahovou slabinu Rortyho myšlení. Zde totiž, slovy J. Habermase (2000: 50), Rorty skutečně musí nést „břímě důkazu“, aniž by ji mohl svalit na svého soupeře. A zda dokáže být v této otázce opravdu přesvědčivý, není zcela jasné. Nesmíme však přehlédnout, že i u tvrzení realisty (o pragmatickém významu realistického postoje) jde spíše o odhad, který by měl být podložen sociologickými poznatky.

Rorty uznává, že jeho pragmatismus se občas rozchází s tím, co je běžně přijímáno zdravým rozumem. Podle něho ovšem ani není úkolem pragmatisty být

apologetem zdravého rozumu (viz Rorty 1995a: 41).¹¹³ Jeho úkol je spíše reformistický: navrhnout nové praktiky, které mají vést k lepšímu společenskému životu („lepší“ samozřejmě podle našich aktuálních standardů). Rorty by tedy mohl argumentovat tak, že realistické postoje nám dosud dobře sloužily, ale že jeho vize společnosti, která se již nebude ptát po tom, jak se věci „skutečně“ mají, nýbrž po tom, které způsoby mluvení by nám nejlépe posloužily, by byla ještě daleko plodnější.¹¹⁴ Tvrdí například, že „z dlouhodobého hlediska může být fyzik, jehož rétorika je spíše pragmatická než Západně-racionalistická, lepším občanem lepšího akademického společenství“ (Rorty 1994b: 76). Rorty i naznačuje, jak by mohla společnost vypadat podle jeho vize (viz např. Rorty 1985a). Jde o společnost, kde se lidé už nepodřizují ničemu absolutnímu (Bohu, Rozumu, Skutečnosti), kde přijímají myšlenku, že jsou zodpovědní jedině sami sobě a druhým lidem, a kde si jsou vědomi toho, že veškeré distinkce a klasifikace nejsou nadčasové, ale jen takové, které určité skupině („nám“) aktuálně připadají užitečné (Rorty 2003: 128).

Je ale nejasné, jestli tato vize splňuje kritérium „lepší podle našich aktuálních standardů“. Pokud jsme „my“ určitá část inteligence, je tato představa této „neustálé rekontextualizace, jen tak pro radost“ (Rorty 1998d: 170) možná přitažlivá (takto pojmout „my“ by znamenalo vyjevit tendenci k elitismu, což je ale možnost, která by nemusela Rortymu vadit). Guigon a Hiley (1990: 357) poukazují ovšem na to, že pro většinu lidí toto odmítnutí všeho pevného mimo nás samých přitažlivé být nemusí. Neměli bychom ale říci, že Rorty má příliš optimistický pohled na lidskou přirozenost. Namítnul by nám, že na lidskou přirozenost nemá žádný pohled, protože se nejedná o

¹¹³ Myslím, že je velmi problematické, že se Rorty občas dovolává „zdravo-rozumových“ intuicí a jinde je, jako zde, zavrhuje. Opírá se o ně právě ve chvíli, kdy jde o to zjistit, které existenční otázky jsou řešitelné a nekončí slepou uličkou (to jsou právě ty, kde zdravý rozum nám nabízí akceptovaná kritéria pro to, co to znamená, taková tvrzení zdůvodnit, viz např. Rorty 2007b: 106). Nikdy ovšem nevysvětluje, kdy se podle něho smíme odvolat na zdravý rozum a kdy se raději o něj neopíráme. Takový postup působí občas i lehce oportunisticky. Argumenty pro to, kdy se opírat o zdravý rozum a kdy ne, by jistě mělo být možné uvést. Dokonce by měly být směřitelné na jedné straně pozice, která vychází z našich intuitivních postojů jako nejlepšího východiska, a na druhé straně pozice, která se snaží tyto postoje na některých místech korigovat. U Rortyho by se muselo zdůvodnění toho, jak zacházet se zdravým rozumem, na konci vždy odvolat na pragmatické úvahy. Škoda je, že nám neříkána které.

¹¹⁴ Je důležité si uvědomit, že mluvení o tom, „jak se věci skutečně mají“, a mluvení o tom, „o čem bychom měli mluvit“ nejsou dva způsoby mluvení, které by vzájemně stály v ostrém kontrastu. Mám sklon souhlasit s Rortym (např. Rorty 1995a: 41), že mluvení druhým způsobem by nám nejspíš posloužilo stejně dobře jako mluvení prvním způsobem. Myslím ale, že cena za to, že dosáhneme všeobecného posunu k druhému způsobu mluvení a uvažování by mohla být pro mnoho lidí až příliš vysoká.

představu, kterou by přijal. Sám uznává, že uskutečnění jeho vize by bylo záležitostí dlouhé doby, protože by se neobešlo bez pomalé změny našich intuicí (Rorty 1998b: 4). V každém případě ale není tak samozřejmé, jak se Rorty občas zdá předpokládat, že jeho vize je pro převážnou většinu lidí lákavá. Realista by mohl trvat na tom, že nevidí žádné pragmatické důvody, proč se vzdát své pozice.

Rorty by se mohl dále pokusit hájit překonání sporu mezi realismem a idealismem tím, že je tento spor několik staletí jádrem filosofických debat, které možná měly na počátku své opodstatnění, ale nyní představují spíš samoučelnou činnost (Rorty 2007a: 155). Poukazem na to, že i staleté diskuze nás nepřivedly blíž k vyřešení tohoto sporu, by mohl tvrdit, že každá energie investovaná do hloubání nad ním je plýtváním. Realista může ale upozornit na to, že pokud jde Rortymu jediné o to vysvobodit akademický obor, který sám prohlašuje za okrajový a pro zbytek kultury málo významný (viz např. Rorty 1994b: 68), že zajetí realistických intuicí, které jsou pro zbytek praxe tak zásadní, pak opět nedokázal dobře zdůvodnit svůj postoj z pragmatického hlediska.

Rorty by mohl uznat, že není schopný předložit silné argumenty, že taková změna by přinesla změnu k lepšímu v praxi. Mohl by se stáhnout na jakousi experimentální pozici, která navrhuje: „Zkusme to takto, a uvidíme, co to přinese.“ a která se podle něho osvědčila například v otázce zrovnoprávnění žen (Rorty 1997b: 81-82). Realista by mu nejspíš namítnul, že na rozdíl od diskriminace žen nevidí ve svém realistickém stanovisku nic mravně špatného, a že pořád neví, proč je tak naléhavé, aby se ho vzdal. Je očividné, že Rorty svými snahami argumentovat ve prospěch svého stanoviska na základě pragmatických argumentů realistu nepřesvědčí. Na druhé straně ani nemůžeme říci, že realista objevil zásadní inkonzistenci v Rortyho názorech. Protože to, že dalekosáhlé přijetí Rortyho stanoviska by *mohlo* mít pozitivní dopad na život lidí a společnost, nelze dobře vyvrátit. Realista by Rortymu na tomto místě mohl jediné vyčítat nezávažnost jeho pozice, o které nelze skutečně argumentovat. Přijetí toho nebo onoho stanoviska by pak podle Rortyho mohlo být „pouhou“ záležitostí osobních preferencí a osobního nastavení a nikoli výsledkem striktní argumentace. Takový postoj by nejspíš nebyl pro realistu přijatelný, s Rortyho myšlenkami by mohl ovšem harmonizovat.¹¹⁵

¹¹⁵ Viz k tomu Rorty 2004: 135: „Ani realista ani anti-reprezentacionalista se nikdy nedostanou blízko ke striktnímu argumentu [proti svému oponentovi]. [...] Jak správně tvrdí Fine, volba našeho patosu bude určená důvody našich srdcí.“

Dostali jsme se do bodu, kdy znovu vysvitlo to, že pro argumentaci mezi Rortym a realistou neexistuje velký, možná dokonce žádný, sdílený prostor. Každé zdůvodnění realista nebo Rortyho stanoviska se bude odvolávat právě na argumenty, které jsou součástí tohoto stanoviska, anebo na něm závisejí. Takové „zhroucení komunikace“¹¹⁶ je tím překvapivější, že pozice Rortyho a realisty se nám nemusejí jevit jako od sebe vzdálené (a v nefilosofické praxi by byl rozdíl způsobený tím, kterou z nich přijmeme, nejspíš mizivý).¹¹⁷ Oba se stejnou mírou zavazují k existenci světa vně nás. Rozcházejí se jedině v tom, zda o vztahu mezi námi a zbytkem světa lze z filosofické perspektivy něco důležitého říci, i v tom, zda je vůbec zapotřebí se tímto vztahem zabývat z filosofického hlediska.

6.4.4 Je Rorty jazykovým idealistou?

Jak jsme tedy pokročili s otázkou, zda je možné Rortyho označit za jazykového idealistu? Snažila jsem se ukázat, že z pozice realisty máme málo jiných možností než Rortymu vyčítat inkonzistenci nebo ho interpretovat buď jako realistu určitého druhu (přes Rortyho vyslovenou antipatii k tomuto označení) anebo jako idealistu, který se neúspěšně snaží učinit svou pozici přijatelnější rétorickými obraty. Každá větší vstřícnost realisty vůči Rortymu by ho nutila přijmout některé z Rortyho premis, které by byly jen obtížně slučitelné s konzistentním realistickým obrazem světa. Pokud ale přistoupíme na Rortyho vlastní kritéria, nezdá se, že bychom v jeho pozici narazili na něco v zásadě rozporuplného. To znamená, že musíme přijmout i to, co tato pozice sama o sobě tvrdí, totiž že není idealistická. Její slabinu lze spatřit zejména v jejím nedostatečném zdůvodnění z pragmatického hlediska, což ale není samo o sobě inkonzistentní, nýbrž spíše místem, kde by se Rortyho pozice měla vylepšit.

¹¹⁶ Nechci tím říci, že by zastánce realismu a Rorty nemohli plodně diskutovat i vyměnit argumenty o velkém množství tématu. Jedině při diskuzi o otázce, jestli máme mluvit o „objektivním světě“, bude přesvědčování pravděpodobně záležitostí toho, že jedna strana přejímá k velké části vidění světa druhé strany (spíše než záležitostí striktní argumentace). Ani ovšem nechci naznačit, že diskuze o realismu nebo idealismu mezi Rortym a zastáncem realismu jsou přebytečné. Abychom vůbec viděli, že ani jedna strana v pravděpodobně nebude této diskuzi pro druhou přesvědčivá na základě striktní argumentace, jsme museli právě vést diskuzi. Klíčová otázka spočívá nejspíš v tom, kdy je vhodné diskuzi přerušit a prohlásit za bezvýslednou (Bouveresse 2000: 142).

¹¹⁷ V tomto ohledu souhlasím s T. Marvanem (nepubl.: 84), že Rortyho polemika proti „realismu“ působí občas pateticky. Stejně patetické jsou podle mne ale i útoky některých Rortyho kritiků, podle kterých přijetí Rortyho stanoviska přímočaře ústí do nějakého druhu katastrofy. Příkladem je například Putnam (1998: 178-179), podle kterého vedou Rortyho názory do jakéhosi zhoubného solipsistického egoismu.

Je nám tedy otevřená cesta, jak neinterpretovat Rortyho jako jazykového idealistu a zároveň učinit zadost jeho pozici jako celku. K tomu je ovšem zapotřebí připojit některé relativizující poznámky:

Rorty sdílí svůj obraz světa z velké části s Davidsonem. Jak jsem psala v kapitole 4.2. Rorty se po poměrně dlouhé době rozcházel s Davidsonem v tom, jestli na základě tohoto obrazu lze ještě mluvit o „objektivním světě, který není vytvořený námi“ (Davidson 2004c: 164) anebo o tom, že věci ve světě pravdivě zachytíme (*get right*). Rorty jako by se dlouho vyhýbal veškerému mluvení o „světě“ nebo „skutečnosti“, i když uznává, že každodenní užití těchto termínů nenesou v sobě žádné nebezpečí. Toto Rortyho skoro úzkostlivé obcházení těchto a podobných výrazů pak může vést interpreta k tomu prohlásit, že Rorty nevěnuje „světu“ dostatečnou pozornost a přílišně vyzdvihuje sociální rozměr našeho mluvení a myšlení (Farrell 1995: 160). Jak již bylo zmíněno, Rorty později přistoupil na Davidsonův postoj k této otázce. Podrží si tak svou celkovou pozici, ale již nemusí trvat na tom, že tvrzení jako „Sníh je bílý.“ je pravdivé o sněhu.“ jsou prázdná nebo zbytečným krokem vstříc korespondenční teorii pravdy. Tím se zbaví jednoho momentu své filosofie, který se jevil jako dogmaticky zaměřený proti každodennímu způsobu mluvení. Podle mne se právě kvůli tomu jedná o krok, který posiluje možnost vstřícné interpretace Rortyho myšlenek.

S tímto bodem souvisí další aspekt. Podle Rortyho bychom se neměli snažit říci něco obecného o vztahu mezi námi (naším myšlením a naším jazykem) a zbytkem světa (Rorty 1994a: 90). Pak ale narazíme na místa, kde se zdá, že tuto zásadu sám porušuje. Všimněme si například jednoho z citátů uvedených na počátku kapitoly, v němž Rorty tvrdí, že se předměty mění, když se mění naše popisy. Kdyby dbal vlastní zdrženlivosti, co se týká tématu našeho vztahu ke světu, neměl by se vůbec pouštět do podobných tvrzení. Otázkou je, proč neodolává pokušení se přeci jen k této problematice vyjádřit. Odpověď se nachází možná v tom, že Rorty často polemizuje se zastánci různých směrů realismu, kteří očekávají, že se k otázce vztahu mezi námi a světem vyjadřuje, a sám Rorty místy tomuto pokušení podlehně. Tyto výroky mají pak pochopitelně idealistické zabarvení, protože se vymezují především proti realismu.

Lepší by ovšem bylo, kdyby se opravdu podobných tvrzení zdržel. Realistovi by pak jako východisko pro svou kritiku zbýval jedině fakt, že Rorty se k otázce vztahu

mezi myšlením, jazykem a světem nevyjadřuje. Avšak již by nemohl poukázat prstem na Rortyho nejméně přijatelné výroky a tvrdit, že pokud je někdo schopen psát něco podobného, nelze jinak než ho považovat za druh idealisty. Podobná zdrženlivost by možná byla na místě i u Rortyho nejostřejších rétorických výpadů a nejrychlejších generalizací. Rorty občas „maluje příliš širokým štětcem“ (Malachowski 1990: 151), což jistě právem popuzuje ty, kteří mají v daných oblastech podrobné znalosti. Rorty sice za to získá záběr skutečně široký. V některých případech ale jeho zobecnění nebo kontroverzní charakterizace různých postojů působí spíše jako dekorativní ornamenty v textu než jako obsahově důležité prvky. Větší zdrženlivost na těchto místech by nejspíš zvětšila přesvědčivost Rortyho stanoviska u jeho oponentů, což pro někoho, kdo bere své texty i jako rétoricko-strategické nástroje v „boji“ o podobu našich budoucích intuicí (Rorty 1993: 120), musí mít klíčový význam.

S těmito výhradami bych přistoupila na pozici, podle které Rortyho nemusíme považovat za jazykového idealistu. Nepovažovat ho za jazykového idealistu ale zároveň znamená projevit aspoň jistou sympatii k jeho názorům.

7 ZÁVĚR

V této práci jsem se soustředila na čtyři autory: Quina, Sellarse, Davidsona a Rortyho. V prvním kroku jsem analyzovala Rortyho vztah k ostatním třem. V další části práce jsem předložila rozbor každého z těchto autorů vzhledem k otázce, zda je možné považovat jej za jazykového idealistu. V závěru mi zbývá spojit motivy a výsledky obou částí. Proto se krátce vrátím ke vztahu našich autorů k tomu, co Rorty nazývá reprezentacionalismus, a poté dám vzniklý obraz do souvislosti se závěry druhé části práce tím, že jako spojovací motiv použiji problematiku skepticismu. Chtěla bych ozřejmit, jak nám motiv skepticismu může poskytnout vodítko k pochopení toho, jak jsou myšlenky našich autorů adaptované v Rortyho filosofii a jak tyto autoři pojmají vztah mezi člověkem a zbytkem světa, který je klíčový vzhledem k otázce jazykového idealismu.

Nejprve se ale podívám na otázku, jaký vztah k jazykovému idealismu naši autoři vykazují. Žádnému z nich nelze přisuzovat jazykově-idealistický postoj v nejsilnějším

smyslu, tj. postoj, že neexistuje nic než jazyk. Všichni čtyři autoři přijímají představu nejazykové skutečnosti. Otázka ovšem je, jakou podobu a jaký vztah k jazyku tato skutečnost podle nich má. Zde jsme viděli, že bychom mohli najít u našich autorů prvky jazykového idealismu druhého typu (skutečnost je konstruována nebo získává strukturu pomoci jazyka) i třetího typu (skutečnost je jazykem deformovaná). U Quina, Davidsona a Rortyho se jednalo spíše o druhý typ jazykového idealismu, u Sellarse, který má ze všech čtyř nejkonkrétnější závazek k podobě nejazykové skutečnosti, spíše o třetí typ. Zdánlivá atraktivita idealistické interpretace našich autorů je zvýšená tím, že se všichni hlásí k úzkému sepětí jazyka a myšlení, což je, jak bylo naznačeno v kapitole 5, jedním z klíčových rysů jazykově-idealistické pozice. Ukázkovým příkladem byla Sellarsova doktrína psychologického nominalismu, u níž se zdálo, že umožňují idealistický výklad jeho myšlenek. U všech čtyř autorů se ovšem vyskytovaly dostatečné motivace i důvody k tomu vyhýbat se interpretaci, která je bude číst jako jazykové idealisty. V určitém smyslu lze tento výsledek propojit se závěry získanými z diskuze o obecném vztahu Rortyho k ostatním třem autorům.

V první části práce jsem se snažila vyložit, jak Rorty využívá myšlenek Quina, Sellarse a Davidsona k útoku na reprezentační teorii poznání. Podle takové teorie spočívá vědění v tom, že naše přesvědčení nebo jazykové projevy správně reprezentují to, co má být reprezentováno (například fakta nebo stavy věci). Viděli jsme, že především Sellars, a do určité míry i Quine, opouští tento pohled a nahrazuje ho sociálním pojetím poznání. Viděli jsme ovšem také, že pokud se díváme z Rortyho hlediska, ani jeden z těchto dvou autorů se nezbavil všech stop doktríny, která leží v základu reprezentační teorie poznání. Jde o představu, že existuje určité rozhraní mezi tím, co je „vně“ (světem), a tím, co je „uvnitř“ (našimi pojmovými schémata, přesvědčeními, apod.). Není zásadní, zda toto rozhraní popisujeme pomoci výrazů „vztah reprezentace“, „vztah zobrazení“ nebo „smyslová podráždění, která poskytují evidenci našim teoriím“. Důležité je, že to, co se děje na tomto rozhraní, má určit, jestli to, co je „uvnitř“, správně vystihuje to, co je „vně“.

U Davidsona již nenajdeme ostré rozlišení toho, co je v nás, a toho, co je vně nás, ani ostré rozhraní mezi tím. Sice užívá pojmy „svět“ a „přesvědčení“, ale „svět“ zde není pojatý jako „všechno mimo člověka, jeho jazyk a mysl“, nýbrž jako něco, co

člověka, jeho mysl a jazyk vždy zahrnuje. U Davidsona zcela padá představa rozhraní, které by muselo spojovat nesourodé prvky toho, co je uvnitř, a toho, co je vně (viz například Davidson 2004c: 167). Nejde o to, že by ve velké části případů nebylo smysluplné vyznačit hranice člověka povrchem jeho těla (například pro účely biologického zkoumání). Ale o to, abychom si „naši mysl“ a „naš jazyk“ nepředstavovali jako něco, co je uzavřeno v nás a nachází se v konfrontaci s něčím, co je vně, nýbrž jako něco, co je přes kauzální působení vždy spojené se zbytkem světa (mohli bychom snad říci, že mysl a jazyk jsou vždy „již vně“). Pokud v takovém obraze nacházíme využití pro výrazy „uvnitř nás“ a „vně nás“, pak jediné v tom smyslu, v němž mluvíme o tom, co je uvnitř domu a co vně. Již nebudeme mít nutkání říci, že to, co je „uvnitř“ je zásadně a z principu odlišné od toho, co je „vně“, ani že u přechodu zvnějška dovnitř existuje zvláštní problém.

Když se takto vzdáme konfrontačního obrazu člověka a světa, nemusíme se vzdát pojmu „repräsentace“. Pokud tento pojem je užitečný pro účely modelování v psychologii, kognitivních vědách nebo umělé inteligenci, není důvod, proč ho odmítnout. Využití ale již nenalezneme pro „repräsentaci teorie poznání“. Poznání spočívající na přesném reprezentování něčeho reprezentovaného, bez ohledu na to, které potřeby tato repräsentace má uspokojit, které zájmy nám pomáhá sledovat, zkratka bez ohledu na to, jestli je nám k užitku, nám nebude připadat smysluplné. Jak bychom totiž mohli říci bez odkazu na naše zájmy, potřeby a preference, „které repräsentace jsou přesné“?

Jak z těchto úvah postavit most k naší druhé otázce, tedy k otázce jazykového idealismu? Možnost propojit naše dva okruhy problémů se nám může nabídnout, pokud se zeptáme, proč si Quine a Sellars udržují lehce konfrontační obraz člověka a světa, a proč je ho Davidson prost (a Rorty rovněž, pokud ohlédneme od zbytečných rétorických úletů). Myslím, že k odpovědi na tuto otázku lze dospět, když se soustředíme na motiv skepticismu v myšlení našich autorů.

Ani jeden z nich se nehlásí ke skepticismu, co se týká otázky existence vnějšího světa, ani co se týká otázky, jestli tento svět můžeme poznat. Zdá se ale, že se liší mírou, kterou jsou ochotni brát vážně skeptické tázání, především ohledně poznatelnosti světa. Mám dojem, že Quine a Sellars pocítují potřebu reagovat přímo na skeptickou

pochybnost, jestli vůbec lze poznat vnější svět. Oba by bezpochyby nepopírali, že svět poznat můžeme; jejich důraz na roli vědy při odhalení toho, co existuje, by byl nadbytečný, pokud by nesdíleli důvěru v poznatelnost světa. Na místě, kde Quine prohlásí samotná smyslová podráždění za posity (což se může jevit právě jako výsostná zdrženlivost co do závazku k existenci jakýchkoliv předmětů), rovnou dodává: „Ale není to myšleno skepticky.“ (Quine 1981c: 1). Ani u Sellarse není v rámci jeho „dvou realismů“ (naivní realismus v rámci manifestního obrazu a vědecký realismus v rámci vědeckého obrazu světa) žádné místo pro skepticismus.

Přesto se ale zdá, že tito dva autoři se v některých momentech stále snaží uspokojit zastánce epistémického skepticismu. Ten vnímá proces poznání jako proces, ve kterém subjekt nabývá vědění o objektu a ptá se, jestli lze vůbec překlenout propast, která mezi nimi zeje. Právě zde se otvírá problém rozhraní. Když Quine tvrdí, že veškeré evidence, které máme, jsou smyslovými podrážděními, anebo když se Sellars snaží ukotvit adekvátnost našeho poznání v ideálním bodě, v němž bude dokonalý vztah zobrazení mezi námi a světem, pak tito dva autoři vyjdou svou snahou objasnit povahu epistémického rozhraní mezi námi a světem vstříc skeptikovu způsobu uvažování. Oba tímto totiž ponechávají otevřenou možnost, že veškerá naše současná přesvědčení o zbytku světa by se mohla ukázat jako nepravdivá, že tedy „ve skutečnosti“ nedisponujeme žádným poznáním.

Tato snaha vyjít vstříc skeptikovi a věnovat se tomu, jak vypadá rozhraní mezi námi a světem, které má zajistit naše poznání, by vysvětlila, proč se zdá, že se u Quina a Sellarse pořád ještě objevují motivy reprezentačního pojetí poznání. To totiž buď může vycházet ze skeptické pozice nebo k ní vést, a je tímto způsobem skepticismu blízké. Jinak s problémem skepticismu zacházejí Davidson a Rorty. Oba často prohlašují epistémický skepticismus za nežádoucí nebo nezajímavou pozici (Rorty 1986: 336, Davidson 2004c: 170). Oba se bez pochybností hlásí k existenci vnějšího světa, a Rorty přijímá Davidsonovu tezi, že většina našich přesvědčení o tomto světě musí být pravdivá (viz kapitolu 2.3.1.). Jedná se o postoj, který se nesnaží odpovídat skeptikovi na základě jeho vlastního obrazu světa, nýbrž navrhuje jiný obraz světa, ve kterém otázka globálního epistémického skepticismu nemůže vyvstat (viz i Davidson 2004c: 183). Tato pozice bude pro skeptika nejspíš méně přesvědčivá než pozice Quinova nebo

Sellarse. Vždy ji může napadnout výtkou, že opomíjí to, co je podle něho zcela evidentní: Nemůžeme si být jisti, že svět je takový, jak se nám právě jeví. Nebudu se zde snažit argumentovat ve prospěch nebo neprospěch jednoho z těchto obrazů světa. Důležité je to, že se z Rortyho a Davidsonova antiskeptického stanoviska už nemusíme soustředit na rozhraní mezi námi a světem, a nemáme tím pádem ani potřebu budovat reprezentační teorii poznání.¹¹⁸

Co ale spojuje otázku skepticismu s otázkou jazykového idealismu? V kapitolách o Quinovi, Davidsonovi a Rortym jsem naznačila, že pokud bychom uměli (jak to chce Rorty) považovat spor mezi realismem a různými idealistickými směry za motiv, který je v díle našich autorů bezvýznamný, můžeme obejít interpretaci, díky níž jsou považováni za jazykové idealisty (neměli bychom v tomto případě ale ani být příliš štedří s označením „realisté“). Pokud bereme tento spor vážně, pohání nás podle mého názoru právě skeptické motivy, a to buď přímo, anebo v podobě potřeby uspokojit pochybnosti skeptika. Vidění světa realisty, idealisty a skeptika může být velmi blízké. Všichni tři mají tendenci vidět mezi člověkem a zbytkem světa mezeru a ptát se po strategiích, jak ji překlenout. V tomto obraze pak má smysl se ptát: „Je struktura (nebo jsou předměty) již ve světě? Nebo ji tam vnáší člověk?“ Zde dává „obvinění“ z idealismu smysl, v davidsonovském obraze již nikoliv. Právě tam, kde nacházíme u našich čtyř autorů stopy reprezentačního pojetí poznání, nacházíme i silné důvody, proč je postavit ve sporu mezi idealismem a realismem na jednu stranu (u Quina spíše na idealistickou, u Sellarse spíše na realistickou). Společným jmenovatelem je v tomto případě vstřícnost ke skepticismu.

Realista by mohl namítnout, že nesdílí názory skeptika, a že nechová pochybnosti o existenci a poznatelnosti vnějšího světa. Pokud se ale ptá (zde v souvislosti s Quinem): „Odpovídá našemu pojmovému aparátu něco ve vnějším světě, jak tvrdí realista?“ (Marvan nepubl.: 14), pak jakoby přece jen prozradil, že své otázky klade podobným způsobem jako skeptik. A proč se nezdá, že by realistovi stačilo prosté prohlášení (například ze strany Rortyho), že samozřejmě existuje vnější svět a že ho bezpochyby poznáváme? Není jeho usilovné trvání na „nezávislosti“ světa na nás

¹¹⁸ Zdá se, že v tomto případě dokonce nebudeme mít ani potřebu vůbec pojmut „poznání“ jako něco, čím se musíme filosoficky zabývat. U Rortyho je tento negativní postoj vůči epistemologii proslulý, a Davidson ve svých člancích o poznání mluví málokdy (viz Davidson 2004c, kde se věnuje ale spíš vztahu mezi pravdou a přesvědčením, než pojmu poznání, nebo Davidson 2004d, kde pojem poznání samotný není problematizován).

obrněním se vůči pochybnostem typu: „Není to přece jenom zdáním (naším výtvořem, našim konstruktem)?“

Souhlasím s J. Peregrinem (2008: 19) v tom, že odmítnutí skepticismu a jeho chápání světa a člověka v něm je klíčem k imunitě proti „falešnému dilematu“. Právě toto dilema nás může svést v jedné ze svých variant k tomu obvinít Quina, Davidsona a Rortyho z jazykového idealismu.¹¹⁹ J. Peregrin to uvádí na obhajobu Quina z jazykového idealismu. Jak jsem se snažila naznačit, právě Quine vychází skeptikovi vstříc až příliš, což činí obhajobu Quina obzvlášť těžkou. Kdybychom ho chtěli zachránit před interpretem, který mu chce připsat idealistické tendence, možná se neobejdeme bez toho, abychom obětovali prvky, které by mohly ještě být zpoplatněné obrazu světa, na němž staví skepticismus (zejména založení epistemologie na smyslových podrážděních). V případě Rortyho a především Davidsona bychom ovšem mohli plně uznat možnost smířit zdánlivě rozporná východiska Peregrinova falešného dilematu na základě jejich antiskeptického vidění světa. „Obvinění“ z jazykového idealismu bude v těchto dvou případech srozumitelné (a pravděpodobně u Rortyho ve větší, u Davidsona v menší míře i obhájitelné), pokud toto vidění světa nesdílíme. Jestli na něj však přistoupíme, už by nám neměl zůstat žádný prostor, ve kterém by „jazykový idealismus“ byl vůbec smysluplnou představou. Tím pádem by obvinění z takového postoje minulo svůj cíl. Ovšem (a zde rovněž souhlasím s J. Peregrinem) bude to postoj, který neuspokojí ani skeptika, ani realistu vycházejícího z podobného obrazu světa jako skeptik. Budou mít dojem, že se tím právě vyhýbáme klíčovým otázkám. Obě strany se liší méně v tom, jestli jsou zavázané na nás nezávislé existenci světa a předmětů, nýbrž spíše v názoru na to, které otázky je důležité klást a o kterých tématech je důležité hovořit. Zda na této rovině můžeme dojít ke shodě na bázi striktních argumentů, není jasné, a osobně bych se přiklonila k názoru, že je to málo pravděpodobné.

¹¹⁹ Sellars zde z výčtu vyjímám, protože jsme viděli, že označit ho za jazykového idealistu bylo možné jen s velkými omezeními a výhradami, které ve světle jeho pevných realistických názorů činí obvinění z idealismu málo přesvědčivým. V podstatě se ho úvahy zde prezentované týkají méně, protože se nezdá, že by měl tak silné tendence převést „x existuje.“ na „Je užitečné mluvit o x.“ Naše mluvení o každodenních fyzikálních předmětech chápe jako užitečné, ale v konečném součtu je ochoten odepřít těmto předmětům existenci.

8 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

ANSCOMBE, G.E.M. (1981): The Question of Linguistic Idealism, in: ANSCOMBE, G.E.M. (1981): *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, s. 121-133, ISBN 0-631-12922-7.

BRANDOM, R. (1997): Study Guide, in: SELLARS, W. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Havard University Press, str. 119-181, ISBN 0-674-25154-7.

BOUVERESSE, J. (2000): Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences, in: BRANDOM, B. (ed.)(2000): *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, str. 129-146, ISBN 978-0-631-20982-9.

CREATH, R. (2004): Quine on the Intelligibility and Relevance of Analyticity, in: GIBSON, R.F. (ed.)(2004): *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 47-64, ISBN 0-521-63949-2.

DAVIDSON, D. (1971): Mental Events, in: DAVIDSON, D. (2006): *The Essential Davidson*, Oxford: Clarendon Press, str. 105-119, ISBN 0-19-928886-0.

DAVIDSON, D. (1973): Radical Interpretation, in: DAVIDSON, D (2001): *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. vydání, Oxford: Oxford University Press, str. 125-139, ISBN 978-0-19-924629-8.

DAVIDSON, D. (1974): On the Very Idea of a Conceptual Scheme, in: DAVIDSON, D. (2001): *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. vydání, Oxford: Oxford University Press, str. 183-198, ISBN 978-0-19-924629-8.

DAVIDSON, D. (1977): The Method of Truth in Metaphysics, in: DAVIDSON, D. (2001): *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. vydání, Oxford: Oxford University Press, str. 199-214, ISBN 978-0-19-924629-8.

DAVIDSON, D. (1978): What Metaphors Mean, in: DAVIDSON, D. (2001): *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. vydání, Oxford: Oxford University Press, str. 245-264, ISBN 978-0-19-924629-8.

DAVIDSON, D. (1979): The Inscrutability of Reference, in: DAVIDSON, D. (2001): *Inquiries into Truth and Interpretation*, 2. vydání, Oxford: Oxford University Press, str. 227-242, ISBN 978-0-19-924629-8.

DAVIDSON, D. (1986): A Nice Derangement of Epitaphs, in: LEPORE, E. (ed.) (1986): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, str. 433-446, ISBN 0-631-16948-2.

DAVIDSON, D. (1990): Meaning, Truth and Evidence, in: DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press, str. 47-62, ISBN 978-0-19-823757-0.

DAVIDSON, D. (1993a): Method and Metaphysics, in: DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press, str. 39-45., ISBN 978-0-19-823757-0.

DAVIDSON, D. (1993b): The Third Man, in: DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press, str. 159-165, ISBN 978-0-19-823757-0.

DAVIDSON, D. (1994): The Social Aspect of Language, in: DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press, str. 109-125, ISBN 978-0-19-823757-0.

DAVIDSON, D. (1997): Seeing Through Language, in: DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press, str. 127-141, ISBN 978-0-19-823757-0.

DAVIDSON, D. (1998): Appendix: Replies to Rorty, Stroud, McDowell, and Pereda, in: DAVIDSON, D. (2005): *Truth, Language, and History*, Oxford: Clarendon Press, str. 315-327, ISBN 978-0-19-823757-0.

DAVIDSON, D. (2000): Truth Rehabilitated, in: BRANDON, B. (ed.)(2000): *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, str. 65-74, ISBN 978-0-631-20982-9.

DAVIDSON, D. (2004a): Druhá osoba, in: DAVIDSON, D. (2004): *Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita*, Praha: Filosofía, str. 129-143, ISBN 80-7007-190-7.

DAVIDSON, D. (2004b): Epistemologie a pravda, in: DAVIDSON, D. (2004): *Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita*, Praha: Filosofía, str. 205-218, ISBN 80-7007-190-7.

DAVIDSON, D. (2004c): Koherenční teorie pravdy a poznání, in: DAVIDSON, D. (2004): *Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita*, Praha: Filosofía, str. 159-183, ISBN 80-7007-190-7.

DAVIDSON, D. (2004d): Tři druhy poznání, in: DAVIDSON, D. (2004): *Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita*, Praha: Filosofía, str. 233-249, ISBN 80-7007-190-7.

DAVIDSON, D. (2004e): Živočichové rozumní, in: DAVIDSON, D. (2004): *Subjektivita, Intersubjektivita, Objektivita*, Praha: Filosofía, str. 117-127, ISBN 80-7007-190-7.

DAVIDSON, D. (2005a): Ist Wahrheit ein Ziel der Forschung? Antwort auf Rorty, in: DAVIDSON, D.; RORTY, R.; SANDBOTHE, M. (ed.)(2005): *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, str. 290-293, ISBN 3-518-29291-9.

DAVIDSON, D. (2005b): Struktur und Gehalt des Wahrheitsbegriffs, in: DAVIDSON, D.; RORTY, R.; SANDBOTHE, M. (ed.)(2005): *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, str. 140-209, ISBN 3-518-29291-9.

DE ROSA, R.; LEPORE, E. (2004): Quine's Meaning Holism, in: GIBSON, R.F. (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 65-90, ISBN 0-521-63949-2.

DEVRIES, W.; TRIPLETT T. (2000): *Knowledge, Mind, and the Given*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, ISBN 0-87220-550-9.

DOUBRAVOVÁ, J. (2008): *Sémiotika v teorii a praxi*, 2. vydání, Praha: Portál, ISBN 80-7178-566-0.

FARRELL, F.B. (1995): Rorty and Antirealism, in: SAATKAMP, H.J., Jr. (ed.)(1995): *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville and London: Vanderbilt University Press, str. 154-188, ISBN 0-8265-1263-1.

GLOCK, H.-J. (2003): *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge: Cambridge University Press, ISBN 0-521-04805-2.

GUIGNON, Ch.B.; HILEY, D.R. (1990): Biting the Bullet: Rorty on Private and Public Morality, in: MALACHOWSKI, A.R. (ed.)(1990): *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, str. 339-364, ISBN 0-631-16149-X.

HABERMAS, J. (2000): Richard Rorty's Pragmatic Turn, in: BRANDOM, B. (ed.) (2000): *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, str. 31-55, ISBN 978-0-631-20982-9.

HANNA, R. (2004/2009): Kant's Theory of Judgement, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online][cit. 12.02.2012], dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/kant-judgment/>.

HOUSE, V.D. (1994): *Without God or His Doubles: Realism, Relativism, and Rorty*, Leiden: E.J. Brill, ISBN 90-04-10062-8.

HŘÍBEK, T. (2009): Davidsonovy externalismy, in: DOSTÁLOVÁ, L; MARVAN, T. (eds.)(2009): *Studie k filosofii D. Davidsona*, Praha: Filosofia, str. 39-61, ISBN 978-80-7043-638-7.

HYLTON, P. (2004): Quine on Reference and Ontology, in: GIBSON, R.F. (ed.)(2004): *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 115-150, ISBN 0-521-63949-2.

CHRUCKY, A. (1991): *Wilfrid Sellars and linguistic idealism*, [online][cit. 30.04.2012] dostupné z: <http://www.ditext.com/chrucky/idealism.html>

KLEIN, P.D. (1986): Radical Interpretation and Global Skepticism, in: LEPORE, E. (ed.) (1986): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, str. 369-386, ISBN 0-631-16948-2..

KOŤÁTKO, P. (2006): *Interpretace a subjektivita*, Praha: Filosofia, ISBN 80-7007-233-4.

KOŤÁTKO, P. (2010): Struktura, realita a kontradikce, in: ZOUHAR, M. (2010): *Realismus, internalismus, individualismus – Ku kniže Petra Koťátka Interpretace a subjektivita*, Bratislava: Infopress, s. 41-56, ISBN 978-80-85402-99-5.

MALACHOWSKI, A.R. (1990): Deep Epistemology without Foundations (in Language), in: MALACHOWSKI, A.R. (ed.)(1990): *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, str. 139-155, ISBN 0-631-16149-X.

MARVAN, T. (2009): Eseje o Rortym a mnoha dalších věcech, recenze knihy Radim Šíp: Richard Rorty. Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností, *Aluze*, č.13, (1/2009), str. 90-93, ISSN 1803-3784.

MARVAN, T. (2010): Přímočarý realismus a jazykový konstruktivismus, in: ZOUHAR, M. (2010): *Realismus, internalismus, individualismus – Ku kniže Petra Koťátka Interpretace a subjektivita*, Bratislava: Infopress, str. 31-40, ISBN 978-80-85402-99-5..

MARVAN, T. (2011): Is Rorty a Linguistic Idealist?, *Human Affairs*, č. 21, (2011) str. 272-279, ISSN 1210-3055 .

MARVAN, T. (dosud nepublikované): *Realismus a relativismus*.

MCDOWELL, J. (2001): *Geist und Welt*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, ISBN 3-518-29128-9.

NAGEL, T. (1974): What is it like to be a bat?, *The Philosophical Review*, č. 83 (1974), str. 435-50, ISSN 0031-8108 .

O'SHEA, J. (2007): *Wilfrid Sellars*, Cambridge: Polity Press, ISBN 978-07456-3003-8.

PEREGRIN, J. (2008): Proč je Quine převratným filosofem, in: DOSTÁLOVÁ, L.; MARVAN, T. (eds.)(2008): *Quine: Nejen Gavagai*, Plzeň: Západočeská Univerzita, str. 7-20, ISBN 978-80-7043-638-7.

POLÁK, M. (2009): Ke vztahu mentálního a fyzikálního u D. Davidsona, in: DOSTÁLOVÁ, L., MARVAN, T. (eds.)(2009): *Studie k filosofii D. Davidsona*, Praha: Filosofía, str. 19-37, ISBN 978-80-7007-319-3.

PUTNAM., H. (1998): Otázka realismu, in: PEREGRIN, J. (1998): *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha: Filosofía, str. 175-193, ISBN 80-7007-102-8.

QUINE, W.V.O. (1951): Two Dogmas of Empiricism, *The Philosophical Review*, 60/1, str. 20-43, ISSN 0031-8108.

QUINE, W.V.O. (1968): Responding to Grower Maxwell, in: QUINE, W.V.O. (1981): W.V.O. (1981): *Theories and Things*, Cambridge/London: Harvard University Press, str. 176-178, ISBN 0-674-87926-0.

QUINE, W.V.O. (1980): *Wort und Gegenstand*, Stuttgart: Reclam, ISBN 3-15-009987-0.

QUINE, W.V.O. (1981a): On the Very Idea of a Third Dogma, in: QUINE, W.V.O. (1981): *Theories and Things*, Cambridge/London: Harvard University Press, str. 179-181, ISBN 0-674-87926-0.

QUINE, W.V.O. (1981b): Responding to M.J. Cresswell, in: QUINE, W.V.O. (1981): *Theories and Things*, Cambridge/London: Harvard University Press, str. 179-181, ISBN 0-674-87926-0.

QUINE, W.V.O. (1981c): Things and Their Places in Theories, in: QUINE, W.V.O. (1981): *Theories and Things*, Cambridge/London: Harvard University Press, str. 1-23, ISBN 0-674-87926-0.

QUINE, W.V.O. (1990): Let Me Accentuate the Positive, in: MALACHOWSKI, A.R. (ed.)(1990): *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, str. 117-119, ISBN 0-631-16149-X.

QUINE, W.V.O. (1994): *Hledání pravdy*, Praha: Hermann a synové.

QUINE, W.V.O. (1998): Ontologická relativita, in: PEREGRIN, J. (1998): *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha: Filosofia, str. 49-82, ISBN 80-7007-102-8.

QUINE, W.V.O. (2002): *Od stimulu k vědě*, Praha: Filosofia, ISBN 80-7007-157-5.

QUINE, W.V.O. (2006a): Naturalizace Epistemologie, in: DOSTÁLOVÁ, L.; MARVAN, T. (eds.) (2006): *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, Plzeň: Západočeská Univerzita, str. 120-137, ISBN 80-7043-510-0.

QUINE, W.V.O. (2006b): O tom, co je, in: DOSTÁLOVÁ, L.; MARVAN, T. (eds.) (2006): *Vybrané články k ontologii a epistemologii*, Plzeň: Západočeská Univerzita, str. 32-54, ISBN 80-7043-510-0.

RAMBERG, B. (2000): Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson, in: BRANDOM, B. (ed.) (2000): *Rorty and his Critics*, Oxford: Blackwell, str. 351-368, ISBN 978-0-631-20982-9..

REESE-SCHÄFER, W. (2006): *Richard Rorty, zur Einführung*, Hamburg: Junius, ISBN 3-88506-623-8.

RORTY, R. (1967): Introduction – Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy, in: RORTY, R. (ed.) (1967): *The Linguistic Turn*, Chicago: The University of Chicago Press, str. 1-39, ISBN 0-226-72569-3.

RORTY, R. (1981a): Cavell on Scepticism, in: RORTY, R. (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 176-190, ISBN 0-8166-1094-9.

RORTY, R. (1981b): Method, Social Science, and Social Hope, in: RORTY, R. (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 191-210, 0-8166-1094-9.

RORTY, R. (1981c): Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism, in: RORTY, R. (1982): *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis: University of Minnesota Press, str. 139-159, 0-8166-1094-9.

RORTY, R. (1985a): Solidarity or Objectivity, in: RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 21-34, ISBN 0-521-40915-2.

RORTY, R. (1985b): Texts and Lumps, in: RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 78-92, ISBN 0-521-40915-2.

RORTY, R. (1986): Pragmatism, Davidson and Truth, in: LEPORE, E. (ed.) (1986): *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Oxford: Blackwell, str. 333- 355, ISBN 0-631-16948-2..

RORTY, R. (1987a): Non-reductive Physicalism, in: RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 113-125, ISBN 0-521-40915-2.

RORTY, R. (1987b): Unfamiliar Noises: Hesse and Davidson on Metaphor, in: RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 162-172, ISBN 0-521-40915-2.

RORTY, R. (1988): Representation, Social Practise, and Truth, in: RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 151-161, ISBN 0-521-40915-2.

RORTY, R. (1991): Introduction: Antirepresentationalism, ethnocentrism, and liberalism, in: RORTY, R. (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 1-17, ISBN 0-521-40915-2.

RORTY, R. (1993): Daniel Dennett on Intrinsicity, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 98-121, ISBN 0-521-55686-4.

RORTY, R. (1994a): Charles Taylor on Truth, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 84-97, ISBN 0-521-55686-4.

RORTY, R. (1994b): John Searle on Realism and Relativism, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 63-83, ISBN 0-521-55686-4.

RORTY, R. (1995a): Is Truth a Goal of Inquiry?, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 19-42, ISBN 0-521-55686-4. .

RORTY, R. (1995b): Response to Farrell, in: SAATKAMP, H.J., Jr. (ed.)(1995): *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Nashville and London: Vanderbilt University Press, str. 189-195, ISBN 0-8265-1263-1.

RORTY, R. (1996): *Náhodilost, Ironie, Solidarita*, Praha: Univerzita Karlova, ISBN 80-86039-14-5.

RORTY, R. (1997a): Introduction, v: SELLARS, W. (1997): *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge: Harvard University Press, str. 1-12, ISBN 0-674-25154-7.

RORTY, R. (1997b): Putnam a hrozba realismu, in: PUTNAM, H.; RORTY, R. (1997): *Co po metafyzice*, Bratislava: Archa, str. 61-94, ISBN 80-7115-139-4.

RORTY, R. (1998a): The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 274-289, ISBN 0-521-55686-4.

RORTY, R. (1998b): Introduction, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 1-15, ISBN 0-521-55686-4.

RORTY, R. (1998c): The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism, in: RORTY, R. (1998): *Truth and Progress*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 138-152, ISBN 0-521-55686-4.

RORTY, R. (1998d): Zkoumání jako rekontextualizace: antidualistické pojetí interpretace, in: PEREGRIN, J. (1998): *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha: Filosofia, str. 149-171, ISBN 80-7007-102-8.

RORTY, R. (1999): *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books, ISBN 0-14-026288-1.

RORTY, R. (2002): Cultural Politics and the Question of the Existence of God, in: RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 3-26, ISBN 0-521-69835-9.

RORTY, R. (2003): Analytic and Conversational Philosophy, in: RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 120-130, ISBN 0-521-69835-9.

RORTY, R. (2004): A Pragmatist View of Contemporary Analytic Philosophy, in: RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 133-146, ISBN 0-521-69835-9.

RORTY, R. (2005): Davidson zwischen Wittgenstein und Tarski, in: DAVIDSON, D.; RORTY, R.; SANDBOTHE, M. (ed.)(2005): *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, str. 268-289, ISBN 3-518-29291-9.

RORTY, R. (2007a): Naturalism and Quietism, in: RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 147-159, ISBN 0-521-69835-9.

RORTY, R. (2007b): Pragmatism and Romanticism, in: RORTY, R. (2007): *Philosophy as Cultural Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 105-119, ISBN 0-521-69835-9..

RORTY, R. (2009): *Philosophy and the Mirror of Nature*, 2. vydání, Princeton: Princeton University Press ISBN 0-691-14132-0.

ROSENBERG, J.F. (2007): Sellars and Quine: Compare and Contrast, in: ROSENBERG J.F. (2007): *Wilfrid Sellars: Fusing the Images*, Oxford: Oxford University Press, str. 33-46, ISBN 978-0-19-921455-6.

SANDBOTHE, M. (2005): Nachwort, in: DAVIDSON, D.; RORTY, R.; SANDBOTHE, M. (ed.)(2005): *Wozu Wahrheit? Eine Debatte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, str. 328-348, ISBN 3-518-29291-9.

SEIBT, J. (2007): *Wilfrid Sellars*, Paderborn: mentis, ISBN 978-3-89785-502-1.

SELLARS, W. (1956): Empiricism and the Philosophy of Mind, in: DEVRIES, W., TRIPLETT, T. (2000): *Knowledge, Mind, and the Given*, Indianapolis: Hackett Publishing, str. 205-276, ISBN 0-87220-550-9.

SELLARS, W. (1962): Philosophy and the Scientific Image of Man, in: BRANDOM, B.; SCHARP, K. (eds.) (2007): *In the Space of Reasons – Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, str. 369-408, ISBN 0-674-02498-2.

SELLARS, W. (1963): Phenomenalism, in: SELLARS, W. (1963/1991): *Science, Perception and Reality*, Atascadero: Ridgeview, str. 60-105, ISBN 0-924922-00-1.

SELLARS, W. (1967): Some Reflections on Thoughts and Things, in: BRANDOM, B.; SCHARP, K. (eds.) (2007): *In the Space of Reasons – Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, str. 258-281, ISBN 0-674-02498-2.

SELLARS, W. (1969): Language as Thought and as Communication, in: BRANDOM, B.; SCHARP, K. (eds.) (2007): *In the Space of Reasons – Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, str. 57-80, ISBN 0-674-02498-2.

SELLARS, W. (1981): Mental Events, in: BRANDOM, B.; SCHARP, K. (eds.) (2007): *In the Space of Reasons – Selected Essays of Wilfrid Sellars*, Cambridge: Harvard University Press, str. 282-300, ISBN 0-674-02498-2.

SELLARS, W. (1998): Význam jako funkční klasifikace, in: PEREGRIN, J. (1998): *Obrat k jazyku: druhé kolo*, Praha: Filosofia, str. 85-106, ISBN 80-7007-102-8.

SELLARS, W. (1993): *Science and Metaphysics*, Atascadero: Ridgeview, ISBN 0-924922-11-7.

ŠÍP, R. (2008): *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*, Brno: Paido, ISBN 978-80-7315-171-3.

TARTAGLIA, J. (2007): *Rorty and the Mirror of Nature*, Oxon: Routledge, ISBN 0-415-38331-5.

WILLIAMS, B. (1990): Auto-da-Fé: Consequences of Pragmatism, in: MALACHOWSKI, A.R. (ed.)(1990): *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, str. 26-37, ISBN 0-631-16149-X.

9 RESUMÉ

This thesis is primarily concerned with Richard Rorty and the question of linguistic idealism. I do not analyze Rorty's work in isolation but in the context of three other authors, whom Rorty uses as some of his main argumentative support in defending his theses, i.e. W.V.O. Quine, Wilfrid Sellars and Donald Davidson. In a first step, the central theme of antirepresentationalism is introduced. Next, the analysis focuses on the question, in what way Rorty relies on the thoughts of Quine, Sellars and Davidson, and if his reading of these authors can be regarded as adequate. After shedding light on the concept of linguistic idealism and different ways to capture it, I go on to analyze, what elements of linguistic idealism can be found in each of the four authors and how they could be defended against an idealism charge. I argue that the charge of linguistic idealism makes sense only on the basis of a certain picture of our relation to the world, which assumes a confrontation of mind or language with the rest of the world. I opt for the opinion that at least Davidson and Rorty put forward a different picture of our relation to the world, one in which the thought of linguistic idealism should not arise. In the conclusion, I try to join together the results of the main steps of the analysis by means of the motive of skepticism.