

Madzia, Roman

[Šíp, Radim. Richard Rorty: pragmatismus mezi jazykem a zkušeností]

Pro-Fil. 2009, vol. 10, iss. 1, pp. [28]-39

ISSN 1212-9097

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138981>

Access Date: 22. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.



Radim Šíp: Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností Paido: Brno 2008

Roman Madzia

Na první českou monografii, věnovanou Richardu Rortymu, která bude předmětem tohoto příspěvku, čekal bezesporu ne jeden český (resp. československý) čtenář dlouhá léta. Není čemu se divit - Rorty totiž je jednou z nejpoblárnějších, ale zároveň i nejkontroverznějších filosofických osobností současnosti. Podíváme-li se do našeho akademického prostředí, nelze si na jednu stranu nevšimnout, že na Rortym se i v českých, tradičně filosoficky konzervativních zemích kovají akademické tituly téměř všech stupňů, a na straně druhé je ještě více evidentní, že paradoxně jen málo komu se chce, jak se říká, "vyjít s kůží na trh" tím způsobem, že se odváží publikovat o jednom z nejkomentovanějších filosofů přelomu tisíciletí vlastní autorskou monografií.

Důvodů, proč je tomu tak, můžeme nalézt hned několik; prvním z nich je samotný charakter Rortyho díla. Rorty je eklektickým myslitelem, jehož přínos filosofickému myšlení, pakliže mohu soudit, budou příští generace historiků filosofie hodnotit zřejmě z té perspektivy, že se jedná o myslitele, který ani tak nepřichází s radikálně novými filosofickými teoriemi, nýbrž dokáže v nebyvalé míře, skloubit nejen postoje znesvářených táborů analytické a kontinentální filosofie, ale ještě k tomu stačí oživit skomírající tradici amerického pragmatismu a prokládat své eseje aluzemi k velikánům světové literární tvorby a společenských věd. Alespoň rámcově adekvátní postižení jeho neskutečně širokého záběru tedy nejspíše vyžaduje ponoření se do drobných nuancí mnoha divergentních filosofických proudů, což zajisté není nic jednoduchého. Druhým důvodem by pak možná mohl být u nás všeobecný rezervovaný postoj ke všemu, co by byť zprostředkovaně mohlo připomínat vlnu postmodernismu, k němuž se řada autorů u nás staví programově velmi rezervovaně.

Počín z pera Radima Šípa, jenž dostal název *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*, je tedy třeba hodnotit touto optikou. Jedná se o knihu, která zamýšlí ve svém základním rozměru uceleně představit filosofickou osobnost Richarda Rortyho širší odborné veřejnosti. Chce ale být i čímsi více. Stačí totiž letmé pročtení úvodních a závěrečných stránek práce, abychom nabyli oprávněného dojmu, že je spíše pokusem o Šípovo osobní vyrovnání se s Rortym samotným; jinými slovy je bojem vedeným tím, co Harold Bloom nazval *úzkost z ovlivnění* (kterážto vlastnost charakterizuje Rortyho *topos* hrdiny - "silného básníka"), nežli produktem čistě profesionálního úsilí o

prezentaci akademicky vlašné nestranné publikace na atraktivní téma. Není sporu o tom, že Rortyho dílo k přístupu, který autor knihy zvolil, vysloveně vybízí. Otázku, jestli je podobný způsob práce přidanou hodnotou nebo za dané situace nedostatkem, ponechám pro tuto chvíli otevřenou. Je však jasné, že pokud jde o interpretaci knihy samotné, nabízí se přinejmenším tři možnosti jejího čtení. Jednak ji můžeme číst jako vcelku zdařilou a ucelenou monografii o Richardu Rortym, přinášející čtenáři nejen faktické znalosti, ale i cenný historicko-systematický kontext "americké dispozice", z níž Rorty vychází. Druhým takovým způsobem by byla interpretace, kladoucí do popředí Šípovu kritiku možných nedostatků a důsledků, které s sebou Rortyho lingvistifikace pragmatismu přináší. A konečně třetím přístupem, o který se zároveň chci pokusit, je kombinace předchozích dvou, neboť jsem přesvědčen, že kdybych si vybral ať již první, nebo druhou variantu, něco důležitého zůstane nepovšimnuto.

Šípova práce sestává z pěti na sebe vesměs sympaticky navazujících kapitol, jež postupně seznamují čtenáře s kontextem vývoje relevantních specifík americké filosofie až k Rortymu samotnému. Co více, přibližují některé problémy, stojící v centru Rortyho kritického vyrovnávání se s okcidentální intelektuální tradicí, na příkladech českých filosofických reálií a diskusí, což je jistě zajímavý, v tomto kontextu neotřelý a osvěžující přístup. Tak se v první kapitole vcelku přehledně dozvídáme, jak došlo ke vzniku toho, co John Dewey nazval americkou "dispozicí", abychom se v kapitole druhé ponořili do diskuse, v níž se Šíp připojil v roce 2006 k dialogu na stránkách *Organonu F* mezi Ivanem Blechou, Petrem Kořátkem a posléze Pavlem Maternou o povaze pravdy. Zde je třeba ocenit to, že se Šíp snaží na pozadí určitého dialogu mezi pragmatismem a různými verzemi realismu ukázat, v čem jsou zejména aletické (ale i sémantické) pozice pragmatistů tolik odlišné od představ většiny představitelů klasické filosofické tradice. Třetí a čtvrtá kapitola tvoří gró knihy a jsou věnovány Rortyho magnum opus - *Philosophy and the Mirror of Nature*, resp. analýze většiny centrálních pojmů Rortyho *definitivního slovníku*. Kapitola pátá pak chce být kritickým zhodnocením některých Rortyho postojů a diagnózou silných a slabých momentů jeho myšlení.

Ještě předtím, než se pustím do přiblížení jednotlivých problémových celků, jimiž se Šíp zabývá, považuji za důležité uvést hlavní důvod, proč jsem se s prací nedokázal bezezbytku ztotožnit. Tímto důvodem je vcelku hluboký rozpor mezi, řekněme nekonvenčním, Šíповým používáním některých pojmů a mým přesvědčením, že dobrá filosofie by se měla vyznačovat pojmovou kázní. Z mého pohledu je nejvýraznějším anachronismem Šípovo označování představitelů pragmatismu "pragmatiky" (s. 15). Šíp sice jedním dechem sebevědomě zdůvodňuje tuto svou idiosynkrazii tím, že "nehodlá ustupovat hloupé tradici" zaměňováním správného slova "pragmatik" za podivné "pragmatista", nicméně si ale nejsem jist, zdali v momentě všeobecného zaužívání této terminologie nejen u nás, ale i v zahraničí nebojuje Šíp trochu zbytečně a ve vlastní neprospěch s větrnými mlýny. Dalším, hojně v práci používaným, ale v daném kontextu velmi nejasným pojmem je termín "postanalytická filosofie" (s. 19), tím spíše, že s ním je operováno v souvislosti s dílem skrz naskrz analytických filosofů jako Quine, Sellars nebo Davidson. Je mi jasné, že Šíp vychází z dodnes vlivné Peregrinovy publikace *Obrat k jazyku: druhé kolo*, která obsahuje mimo velmi

sympatického a "user-friendly" úvodu i vysoce kvalitní překlady klíčových článků "postanalytických" filosofů, nicméně i Jaroslav Peregrin už dnes patrně upustil od zde zvolené terminologie. Důvody odmítnutí podobného označování jsou totiž přinejmenším dva: a) jednak podobný obrat na konferencích a sympoziích věnovaných těmto filosofům takřka neuslyšíme, a b) je jejich užívání v souvislosti se zmiňovanými filosofy problematické především i proto, že, jak přesvědčivě dokazuje například Jaroslav Hroch, postanalytickou filosofii není možné chápat v úzkém smyslu "analytické filosofie po Quinovi", nýbrž je třeba ji pojímat spíše jako širší filosofické hnutí, které si uvědomuje, že klasická analytická tradice se jen velmi těžko vyrovnává s tak společensky stěžejními otázkami jako problematika interkulturní diskuse nebo hledání kulturní identity. Do podobného rámce však zmínění filosofové vůbec nezapadají. V tomto kontextu bychom pod prapor postanalytické filosofie mohli zařadit spíše samotného Rortyho, následně například Cavella, ale konec konců i některé aspekty díla Hilary Putnama.

Taktéž není na první pohled jasné, z jakého důvodu volí Šíp tak nezvyklé pojmy jako "reprezentantismus" (s. 34) či "reprezencionalismus" (s. 170) namísto reprezentacionalismu či "esencionalismus" (s. 40) namísto esencialismu. Nechci zde hnidopišsky a samoúčelně kritizovat Šípův přístup, ale pouze upozornit na možná nedorozumění, kterým bylo zajisté vcelku snadné se vyhnout a které mohou do jisté míry znedůvěryhodňovat jinak více než obstojný Šípův text.

První kapitola Šípovy práce se věnuje mapování vývoje americké filosofické tradice od jejích nejranějších počátků. Aniž by autor zacházel do zbytečných podrobností a zahlcoval čtenáře v daný moment nepřiliš podstatnými fakty, sleduje hlavní linii a účel úvodní kapitoly, totiž analyzovat příčiny, proč se americká filosofie vyvinula do podoby, v jaké ji známe dnes. S tímto cílem rozlišuje dva primární "kořeny" americké filosofie. Prvním z nich je idealismus, který našel v Severní Americe příznivou půdu pro svůj další rozvoj především díky společenstvím puritánů, vytvářejících zde v náboženském nadšení první stálá, prosperující a spořádaně se rozvíjející sídla. Náboženské otázky a témata zde hrály jednu z ústředních rolí nejen soukromého, ale i veřejného života od samých počátků. To bylo navíc umocněno faktem, že téměř až do konce 19. století byla velká většina dnes velmi prestižních amerických univerzit v područí evangelikálních duchovních. Není proto s podivem, že první výrazný proud amerických "filosofů" vytvořili absolventi zdejších teologických seminářů (nejvýznamnějším z nich byl bezesporu Jonathan Edwards) a ústředním tématem jejich díla se staly otázky po povaze lidské duše (dnes mentálních stavů a vědomí) a způsobu, jakým duše vstupuje do interakcí s tělem, svým okolím a Bohem. Šíp velmi správně upozorňuje, že idealismus se v dějinách americké filosofie nesčetněkrát proměnil a transformoval, i přesto jsou však idealistické koncepce zřetelně pozorovatelné nejen v pragmatismu samotném, ale i v díle současných autorů na něj navazujících. Nejpodstatnějším poznávacím znakem, jímž se idealismus projevuje v průběhu dějin nejen americké intelektuální tradice, jsou tendence k sjednocení subjektu a objektu - tedy snahy o překlenutí nejen ontologické, ale hlavně epistemologické propasti mezi individuem a světem.

Druhým kořenem americké filosofie je pak podle Šípa "podřízení filozofického diskursu konkrétní sociální praxi" tak, jak je prezentováno v díle Benjamina Franklina, Thomase Jeffersona, Jamese Madisona a jiných. Tento proces měl podobu vytěsnění teistického pohledu na povahu lidského politického společenství, ve prospěch deismu a doktríny "přirozených práv člověka", a Šíp jej dokumentuje na příkladu Franklinových spisů, kdy se v průběhu vlastního intelektuálního zrání vzdává veřejné obhajoby svých metafyzických postojů, ve prospěch *užitečnější* politiky.

Bezprostřední impuls ke zrodu pragmatismu pak daly diskuse v rámci tzv. Metafyzického klubu, kterých se mimo jiné účastnili i William James a Charles S. Peirce. Formování samotných základních premis pragmatismu, ale není myslitelné bez dalších, dnes již poněkud pozapomenutých postav, jakými byli Oliver W. Holmes či snad ještě výrazněji Chauncey Wright. Šíp si zde všímá především originálního způsobu, jakým byli tito filosofové schopni, prostřednictvím reformulace myšlenek skotského filosofa a psychologa Alexandra Baina, vzájemně propojit idealismus s darwinismem a vytvořit tak základy naturalistického vysvětlení tří centrálních pojmů pragmatismu - významu, pravdy a poznání. Bainova myšlenka, že "přesvědčení je to, na základě čeho je člověk připraven jednat", se tak stala východiskem pro překonání odvěkých dualismů vnitřního a vnějšího, resp. subjektivního a objektivního, neboť propojovala dříve navýsost soukromý prostor lidské mysli s objektivní fyzickou skutečností. Je tomu tak proto, že přesvědčení se na jedné straně rodí v důsledku interakce organismu s okolním prostředím, a na straně druhé je v této, na člověku nezávislé, skutečnosti testováno. Na zjištěních, která zde autor představuje, musím především ocenit dvě věci; za prvé se Šípovi podařilo na relativně velmi krátkém prostoru skutečně vystihnout nejpodstatnější aspekty historicko-intelektuálního kontextu, v němž došlo ke zrodu pragmatismu, a za druhé je třeba kvitovat autorovu zmínku o nezanedbatelném vlivu realistické tradice, která ve skutečnosti měla na genezi pragmatismu přibližně stejně silný vliv jako tradice idealistická. Bohužel ještě dnes se na tato fakta dosti často zapomíná, což nezdědka zavádí některé autory k tendenčním a zkreslujícím interpretacím této americké filosofické školy. Naopak, pokud je jedním z centrálních pojmů této části knihy vyložení pojmu *zkušenost* (experience), pak Šípovi lze vytknout možná až příliš jednoznačné tvrzení, že "pragmatici však záhy začali opouštět příliš nejasný [sic] a zavádějící termíny ‚vědomí‘... a postupně je nahradili naturalističtější zkušeností..." To ovšem není tak zcela pravda, neboť dva myslitelé, kteří nejvíce rozpracovali pragmatistickou teorii mysli - William James a George H. Mead používali pojem *vědomí* (consciousness) po celý svůj život, ba je dokonce odmítali nahradit jinými termíny. Navíc kupříkladu u Meada se s pojmem *zkušenost* (experience) jako výrazem nahrazujícím vnitřní mentální procesy nesetkáme skoro vůbec.

Nicméně darwinismus, idealismus a realismus vytvořily specifický filosofický amalgám, který dal vzniknout, Šíповými slovy, tzv. *mýtu neodloučenosti organismu a prostředí*. Mýtem přitom autor ve své publikaci nazývá jakýkoliv "základní obraz, který velmi jednoduše, přesto fatálně ovlivňuje naše celkové pojetí světa" (s. 13). Dodám pouze, že v Šíповě knize nemá tento termín výlučně negativní konotace. Předpoklad kontinuity organismu a prostředí měl

tedy zcela zásadní vliv na pragmatistickou reformulaci již dříve zmiňovaných problémů významu, pravdy a poznání. Experimentální charakter zkušenosti, tak jak jej líčí právě pragmatismus, totiž znamená, že jsou tyto ve filosofii běžně substanciálně pojímané termíny zbaveny své eidetické povahy ve prospěch temporality, provizornosti a proměnlivosti. Jejich funkce je vždy vázána na lidskou zkušenost a lidské jednání, a jelikož jsou tyto vždy neúplné a uzavřené v parciální a nedokonalé perspektivě, nemají ani pravda, význam a poznání žádný jiný, nežli relativní - vztahový charakter. Testem platnosti pravdy (významu) a poznání je tak vždy to, zda se jako takové osvědčí v kontinuu jednání. Pragmatismus tedy zásadně podkopává myšlenku pravdivosti jako dokonalého *kopírování* na organismu nezávislé reality. Tímto se zvolna dostávám ke kapitole druhé.

Jejím předmětem je totiž pragmatistické pojetí pravdy, či spíše načrtnutí nejpodstatnějších výhod, které pragmatisté vznášejí především proti nejružnějším formám realismu a esencialismu. Šíp přitom v této kapitole staví na diskusi, jež je k nalezení na stránkách *Organonu F* z roku 2006. Ještě předtím se však snaží analyzovat historický kontext, v němž se vyvinula, podle jeho vlastních slov "největší chiméra okcidentální tradice" - totiž představa, že pravý svět je to, co je na naší zkušenosti naprosto nezávislé a co v posledku činí naše přesvědčení pravdivými. Využívá přitom poznatků Patočkových analýz z díla *Evropa a doba poevropská*. Z nich vyplývá, že evropská tradice "pronikání k pravému světu" vyvěrá ze dvou proudů - platonismu a atomismu, které nejvýrazněji rozdělily ontologický prostor na dvě, sice se vzájemně doplňující, avšak bytostně nesourodé domény - ideálního a materiálního, resp. atomů a prázdna. Celá další filosofická tradice včetně Aristotela, Tomáše Akvinského, Descarta a jiných se pak jen dál ubírá cestou, jejíž směr naznačily tyto filosofické školy. Šíp přitom upozorňuje na chronický problém toho, co je myšleno pojmem *shoda*, pakliže hovoříme o vzájemné korespondenci našich výroků a světa, jehož se týkají, a přitom správně podotýká, že tuto platnost a kredibilitu této shody v dějinách vždy jakýmsi způsobem zajišťovaly buďto mystické zážitky (popř. Bůh u Augustina a Descarta) nebo ontologická identita poznávajícího a poznávaného (Aristoteles).

Problém praktické definice toho, co znamená shoda, přitom přetrvává až dodnes, a to bez jakéhokoliv znatelného posunu. V části "Dvě pojetí konstrukce" Šíp tvrdí, že "mezi realisty a pragmatiky není zase tak výrazný rozdíl", a pokračuje "Dokonce se neliší ani v přesvědčení, že věci a vztahy, které tvoří svět, mají nějaké vnitřní vlastnosti, které je činí tím, čím jsou." Musím se přiznat, že mi není jasné, jak může autor připisovat pragmatistům podobné názory a to i tehdy, pokud vezmu v úvahu jeho následující větu, že totiž pragmatista "...jen zdůrazní, že toto přesvědčení můžeme považovat pouze za užitečný předpoklad..." Myslím, že stojí za připomenutí, že pragmatismus *an sich* se v prvé řadě rozvinul především jako negace podobných "předpokladů" o esencích a "vnitřních vlastnostech" (což je mimo jiné jeden z důvodů, proč údajně Peirce a jeho kolegové pojmenovali svůj diskusní proto-pragmatistický kroužek ironicky "Metafyzickým klubem") a obecně připisovat všem jeho představitelům (u pragmatistů mladší generace pak zmiňme Deweyho, u něhož nalézáme zcela radikální odmítnutí těchto "předpokladů") podobné postoje je podávání velmi zavádějícího obrazu o něm. Šíp však má, pokud se jedná o zhodnocení vztahů pragmatistů a

realistů, určitě pravdu v tom, že realista bude mít v následné diskusi s pragmatistou veliké problémy jednak s tím, a) prokázat skutečnou existenci těchto "vnitřních vztahů" a dále, b) vysvětlit, co přesně znamená, když řekneme, že naše výroky reálně korespondují s mimojazykovými fakty. Výhradami, spojenými s tímto způsobem filosofování, se pak autor zabývá v pasážích věnovaných především Kolářově a Tichého koncepcím. Velmi dobrou práci odvádí Šíp v podkapitole, věnované vysvětlení Jamesovy koncepce pravdy a možným odpovědím na eventuální námitky. Šíp nakonec upozorňuje, že Jamesovo pojetí pravdy trpí snad jediným vážným nedostatkem - totiž, že nevysvětluje, co to pravda *je*, ale pouze to, jak k ní dospíváme. Zde se ovšem do určité míry autor opět poněkud mívá se samotnou povahou pragmatismu - jak totiž může po pragmatistech vyžadovat, aby předložili jakési substanciální vymezení pojmu *pravda*? Myslím, že Šíp poněkud zanedbává jeden z centrálních pojmů klasického pragmatismu, a tím je *jednání*, včetně všech konotací, zejména pokud budeme (po vzoru klasických pragmatistů) číst tento pojem ontologickým prizmatem. Podle Jamese je pravda funkcí života, která se projevuje (i vyčerpává) pouze a jedině v lidském jednání, tudíž ji smysluplně od tohoto jednání (čili procesu dospívání k ní) nemůžeme ani oddělovat. Pravda a to, jak k ní dospíváme, jsou tedy jedno a totéž.

Samotného Rortyho se pak přímo dotýká podkapitola věnovaná Tarského a Davidsonově koncepci pravdy, která podle mého soudu poměrně kvalitně uvádí čtenáře do problematiky, s níž, díky svým některým vyjádřením, Rorty (ostatně podobně jako James) bojoval celou svoji kariéru. Nakonec Šíp poměrně přesvědčivě argumentuje ve prospěch zjištění, že Rortyho trojí vymezení definice pravdy (do značné míry stavějící na Davidsonově teorii), totiž jako potvrzujícího, varovného a překladového termínu, je daleko přiměřenější lidské zkušenosti nežli pojmání pravdy v termínech "adekvátního zobrazení" či "kopírování reality". Horší je to ovšem pokud se autor snaží toto "post-analytické" pojetí pravdy konfrontovat s představami klasických pragmatistů, kde je velice dobře patrné, že celkové prizma, skrze něž Šíp nahlíží filosofii pragmatismu jako celek, je až příliš zatíženo filosofií Williama Jamese. Jakkoliv se ovšem domnívám, že pokud bychom se chtěli seznámit s pragmatistickým pojetím pravdy, je daleko vhodnější si vedle prací Jamesových přečíst především Deweyho *A Short Catechism Concerning Truth*, jsem hluboce přesvědčen, že ani James by nesouhlasil se Šíповým tvrzením, že: "Testováním se ... přesouváme z jazykového typu chování, opouštíme prostor jazyka a s ním i pole, kde funkce nazývaná ‚pravda‘ působí a má svůj smysl, a přesouváme se do prostoru praxe... Snaha ‚nenatahovat‘ pravdu za jazyk vedla klasické pragmatiky k důrazu, který příkládali slovům ‚uspokojení‘, ‚užitečnost‘." (s. 49.) Pokud totiž v klasickém pragmatismu pravda někde působí, určitě to není primárně v jazyce, ale ve zkušenosti samotné. Navíc je zcela zjevnou nepravdou, že by klasičtí pragmatisté "nenatahovali pravdu za jazyk", ba je tomu zcela naopak. Je sice pravda, že i pragmatisté (kupříkladu Dewey v pracích *Logic: The Theory of Inquiry* nebo *Knowing and the Known*) do určité míry lingvistifikovali svoje pojetí pravdy a poznání pod tlakem silícího analytického proudu v USA koncem 40. let minulého století, ovšem to zřejmě není ten aspekt pragmatismu, o němž zde Šíp hovoří.

Celkově však lze tuto část Šípovy knihy hodnotit jako vcelku zdařilou a velmi dobře argumentačně zvládnutou. Ať již tak či onak, seznamuje Šípova kapitola čtenáře velmi slušně s kontextem, v němž se pohybují Rortyho úvahy na toto téma. Bohužel míra autorova entusiasmů, pokud jde o diskuse o problému pravdivosti někdy, dosahuje takového stupně, že připisuje některé veskrze analytické postoje i představitelům klasického pragmatismu.

Hlavní část práce Radima Šípa začíná třetí kapitolou, věnovanou Rortyho nejvýznamnějšímu dílu, totiž knize *Philosophy and the Mirror of Nature*, pocházející z roku 1979, nikoliv 1980, jak uvádí Šíp. Již jsem zmínil, že je třeba zvláště vysoko hodnotit autorovu snahu o to, aby byl čtenář pokaždé ne příliš zdouhavě, ale přeci jen věcně, uveden do problematiky, o níž ta která kapitola pojednává. Stejně je tomu i zde, neboť ještě předtím, než se Šíp pustí do nelehkého úkolu analýzy zmíněného Rortyho mnohvrstevného díla, snaží se čtenáři načrtnout v hlavních bodech genezi analytické filosofie jazyka, kterou zde považuje za určitý moderní epifenomén filosofie mysli, tak jak o ní přemýšlel například Locke nebo později Kant.

Na základě Rambergova členění zmíněné Rortyho monografie na tři části, totiž genealogickou, dekonstruktivní a konstruktivní, se autor v této kapitole podrobně věnuje prvním dvěma zmíněným. Rorty se v nich projevuje jako plnokrevný pragmatista, a stejně jako například kdysi Dewey, navrhuje v první řadě pojímat filosofii jako kulturní a historický fenomén, jež bychom měli studovat podobným způsobem jako kulturní antropologové. To neznamena nic jiného, nežli pátrat po širších (společenských) podmínkách vzniku konkrétních filosofických problémů a způsobu, jakým byly v různých historických obdobích přepisovány a reinterpretovány. Tímto se Šíp, v souladu i s Rortyho postupem, snaží nejprve ukázat, jakým způsobem byl v dějinách filosofie rozvržen problém vztahu mysli a těla. Nejzásadnější problém přitom podle všeho spatřuje ve způsobu přemýšlení, kterým je filosofická koncepce poznání zatížena už od svých antických počátků, jmenovitě dualismy vnitřního a vnějšího, resp. reality a zdání. Zatímco totiž ve vnitřním prostoru lidské mysli existuje přímý a bezprostřední přístup a neochvějná jistota ohledně platnosti a reálnosti našich fenomenálních a intencionálních mentálních stavů (tedy to, co dnes nazýváme nekorigovatelností), v případě poznání externí reality nám chybí jakýsi "epistemologický svorník", který by zabezpečoval reálnou korespondenci těchto mentálních obsahů s tím, co mají (pokud možno co nejvěrněji) zobrazovat. Dějiny hledání tohoto "svorníku" jsou pak, zjednodušeně řečeno, dějinami teorie poznání. Právě metafora poznání jako "zobrazování" či "odrážení" toho, co se děje mimo naši mysl vedla Rortyho k tomu, aby své nejdůležitější a bezesporu i nejpracovanější dílo nazval právě *Filosofie a zrcadlo přírody*.

Jsem přesvědčen, že zejména tato kapitola bude velmi kvalitním průvodcem těm, kteří se s Rortym teprve seznamují, a to díky způsobu, jakým je schopná vysvětlit někdy vskutku nelehký a zavilý Rortyho originální text a sledovat jeho hlavní argumentační linii. Značnou pozornost věnuje autor v tomto ohledu Rortyho kritice Lockovy epistemologie, která sehrává v celé této Rortyho práci zcela klíčovou úlohu. Rorty vyčítá novověkým teoretikům poznání a zejména pak Lockovi to, na co upozornil v polovině 20. století Wilfrid Sellars, totiž na, na první pohled nepříliš důležité, zaměňování mechanického výkladu fungování lidské mysli se

zdůvodněním našeho poznání. Locke, stejně tak jako i mnozí mladší epistemologové, ignoroval, podle Rortyho, kategorickou odlišnost mezi prostým smyslovým vnímáním na jedné straně a poznáním jako pravdivým přesvědčením (které má nutně propoziční podobu) na straně druhé. Pro Locka jsou to totiž předměty a jejich uvědomění (jinými slovy to, co Sellars nazval "sebeprokazující nonverbální epizodou"), které stanovují jakýmsi záhadným způsobem pravdu našich výroků, a nikoliv v posledku logická síť jazyka jako celek. Tímto Šíp již odkazuje přímo k tvorbě Sellarse a Quina, tedy aspektu, který je pro pochopení Rortyho idejí další zcela esenciální záležitostí. Výkladu relevantních postojů obou těchto filosofů je zde věnován přiměřený prostor a autor jasně upozorňuje na limity jejich koncepcí, kterých si všímá i Rorty. Šíp následně provádí čtenáře Rortyho myšlenkovým experimentem o Antipodanech, čímž si připravuje půdu pro širší exkurs do Rortyho filosofie mysli, stejně tak jako pro zhodnocení Rortyho názorů na psychologizující tendence v epistemologii od Husserla až po Quina. Nakonec se vcelku sympatickým obloukem čtenář dostává skrze filosofii mysli zpět k filosofii jazyka, aby získaný kontext zúročil v dalším aspektu Rortyho rozbíjení filosofického zrcadla, totiž v jeho kritickém vyrovnání se s moderními teoriemi reference, kde již Šíp pracuje s Rortyho sbírkou esejí - *Consequences of Pragmatism*, jež obsahově navazuje na Rortyho prvotinu a rozvíjí zde předložené argumenty.

Celá kapitola věnovaná Rortyho kritice epistemologie je tak obsahově konzistentní, logicky návazná a jejím leitmotivem je snaha o vysvětlení Rortyho antiesencialismu a antireprezentacionalismu, které Šíp vykládá v nejrůznějších možných odstínech a variantách. Vážným nedostatkem této kapitoly, především pokud jde o Šípovo vylíčení Rortyho filosofie mysli, je na druhou stranu fakt, že ačkoliv se Šíp poměrně do hloubky věnuje rané Rortyho koncepci, totiž eliminativnímu materialismu, jenž ovšem v jeho dalším díle nesehrává příliš důležitou roli, tak se v knize nesečkáme s důkladnější analýzou Davidsonova anomálního monismu. Chápu, že do této kapitoly Šípovy knihy, která se zabývá Rortyho první a jedinou monografií, tato Davidsonova koncepce z historického hlediska nezapadá, ovšem tento nedostatek Šíp ponechává nepovšimnutým i v dalším textu.

Právě v následující kapitole se totiž Šíp mimo jiné poměrně zevrubně zabývá Rortyho teorií osobní identity. Její vylíčení staví na dvou velmi vlivných esejích ze sbírky *Objectivity, Relativism, and Truth*. Zde podaná analýza Rortyho pojetí "já" je opět zpracována velmi přehledně a vyplývá z ní, že ve světle předešlých zjištění není ani klasický obraz lidského "já", jako jakési substanciálně vymežitelné entity, již dále udržitelný a musí být podroben zásadní redefinici. Musím zdůraznit, že zde se Šíp dostává ještě hlouběji než někteří Rortyho komentátoři, když z jeho interpretace (po mém soudu velmi správně) vyplývá, že Rortymu zde v primární rovině jde o něco jiného, nežli o "pouhé" předložení konkurenční představy o naší osobní identitě. Rortyho filosofie osobní identity je u Šípa pojata jako vstupní brána do sféry Rortyho prvořadého zájmu, totiž sociální a politické filosofie. Co více, Šíp ji zároveň prezentuje jako určitý svorník, který propojuje dřívější Rortyho dílo (zaměřené především na problémy poznání a pravdy) s tím, k čemu se Rorty, počínaje 90. lety minulého století, začíná čím dál více uchylovat - totiž k problémům morálky, společnosti, politiky a kultury. Mozaika,

jejíž blyštivé střípky autor v první polovině knihy čtenáři předhodil, se tak právě zde začíná úhledně skládat.

Na pozadí Davidsonova nereduktivního fyzikalismu autor rozvrhuje Rortyho představu lingvistického vědomí, jež má podobu neustále se přepřádající sítě přesvědčení a tužeb, skrze něž jediné poznáváme okolní svět. Hovoříme-li o jazykové síti, objevuje se na scéně poprvé i tradice evropského post-strukturalismu v čele s jedním z Rortyho nejvýraznějších hrdinů - Jacquesem Derridou. Skrze tuto, pro Rortyho samotného velmi symptomatickou, smíšeninu zdánlivě nesourodých proudů autor vysvětluje, jakým způsobem se Rorty dobral právě takového obrazu našeho "já", jaký zde prezentoval. Rortyho obraz lidské identity je bytostně anti-deterministický, anti-dualistický a anti-realistický. Povinností každého z nás by mělo být neustálé sebe-utváření, redeskripce vlastních přesvědčení a nekonečně tvořivá imaginace, díky nimž budeme schopni ve stále větší míře uchopovat kulturní, ideové a náboženské odlišnosti při zachování vlastní, avšak neustále se obohacující a rozšiřující, identity. Šíp ovšem upozorňuje, že i přes tyto ideje by bylo zásadní chybou považovat Rortyho za kulturního relativistu, protože se široce snaží vyložit jeho chápání etnocentrismu. Jelikož ani ve vlastním poznání nikdy nemůžeme vystoupit z vlastní kůže, z vlastního kulturního prostředí, a co je nejdůležitější - z vlastního jazyka, zůstává naše perspektiva vždy uzavřena v určitém *ethnos*. Objektivita je tak nahrazena pojmem solidarita, a to ať již se jedná o solidaritu uvnitř komunity vědecké, náboženské nebo sociální. Toto pojetí zásadně přepisuje i význam pojmu demokracie. Ta již totiž dále není organizací společnosti, vycházející z univerzalizující metafyzické kategorie přirozených práv člověka, ale je naopak chápána jako zcela kontingentní produkt historické náhody, kdy si západní společnost v určité etapě svého dějinného vývoje uvědomila, že pravda, dobro, poznání a jiné podobné kategorie jsou spíše výsledkem nerušené komunikace mezi svobodnými a rozumnými lidmi, nežli objevováním něčeho, co na nás nehybně čeká kdesi na konci vlastního společenského rozhovoru.

Celá čtvrtá kapitola má velmi zhuštěnou povahu, neboť autor se zde musí na omezeném prostoru vyrovnat se samotným jádrem Rortyho filosofie. Šíp to dělá velmi dobře a je vidět, že se v této problematice a všech jejích kontextuálních odstínech výborně orientuje. Něco však zde lze přeci jen vytknout - Šíp určitě mohl větší pozornost věnovat srovnání Deweyho a Rortyho sociálně-filosofických koncepcí. Jelikož toto téma není v knize těžištěm autorovy práce, je pochopitelné, že se mu zevrubně věnovat nemohl, mnohdy jsou ovšem i náznaky více inspirující než sáhodlouhé povídání.

Jelikož politická filosofie není mou silnou stránkou, nebudu se zde pouštět do polemik. Možná naopak - nakolik totiž mohu soudit, Šíp je schopen vcelku přesně vystihnout problematiska Rortyho "sociální utopie", zejména pak rozvržení nového dualismu soukromého a veřejného, který se Rortymu už nikdy nepodařilo uspokojivě vysvětlit.

Kritickým vyvrcholením celé práce vůbec je její pátá kapitola, kde se Šíp snaží opět z nejrůznějších úhlů pohledu podrobit (nyní již celou) Rortyho filosofii důkladnému prozkoumání. Předmětem analýzy se tak například stává Rortyho čtení Foucaulta, v níž předkládá velmi kvalitní a fundovanou podporu pro svou argumentaci. Šíp dále upozorňuje na někdy vskutku do očí bijící účelovost některých Rortyho interpretací nejrůznějších autorů.

Značná pozornost je ze zřejmých metodologických a heuristických důvodů věnována poukázání na slabá místa Rortyho vymezení vztahu mezi individuem a společností, kde Šíp využívá i poznatků velmi prominentních Rortyho kritiků (Shusterman, Bernstein). Je to právě problematika vztahující/my, jež této navýsost "osobní", ovšem o to více zajímavé, části Šípovy monografie dominuje. Autorova kritika přílišného hegelovského nadřazení společnosti vůči individu, tak jak ji můžeme pozorovat u Deweyho i Rortyho, je zde bezesporu na místě, stejně jako poukázání na stěží oddiskutovatelnou skutečnost existence čehosi, co Šíp nazývá "postanalytickou metafyzikou."

Autor si velmi správně všímá faktu, že ani tzv. postanalytici se ve svých koncepcích nevyhnou práci s určitými metafyzickými předpoklady, konkrétně zde - "*uzamčení lidské zkušenosti, praktik a institucí v jazyce.*" (s. 178) Je přitom patrné, že pokud chceme hovořit o neopragmatismu a jeho vztahu k pragmatismu klasickému, je třeba v první řadě prozkoumat, zda a nakolik je možné uvést v soulad pojetí kategorie zkušenosti u obou těchto proudů. Otázka je tedy kladena asi takto: je lingvistifikovaná zkušenost, tak jak ji prezentuje Rorty, Davidson, Brandom a jiní, přiměřena našemu intuitivnímu pojmání této kategorie? Není tomu náhodou tak, že klasický pragmatismus předkládá přeci jen věrohodnější obraz zkušenosti? Šíp na první otázku odpovídá záporně a na druhou naopak kladně. Na podporu své argumentace používá deweyánské dělení na *primární asekundární zkušenost*. V primární zkušenosti (Šíp zde používá analogii s Russellovým pojmem *knowledge by acquaintance*, která není podle mého zcela přesná, ale za dané situace určitě dostatečně ilustrativní) se nám totiž smyslové zážitky ukazují v jakési bezprostřední, reflexí neinfikované podobě, zatímco ve zkušenosti sekundární se tato bezprostřednost rozplývá do mělčí, přesto (či možná právě proto) však artikulovatelné, analyzovatelné podoby. Z vnitřního hlediska subjektu neexistuje v primární zkušenosti rozdíl mezi organismem a prostředím, naše mysl je tehdy zcela pohroužena do aktuality zakoušených smyslových kvalit. U Rortyho a ostatních "postanalytiků" se však z primární zkušenosti (jež je vždy nutně širší a autentičtější nežli zkušenost sekundární - jazyková) stává nezvaný host, jenž je z důvodu programové nemožnosti jasné jazykové konceptualizace zcela vykázán mimo hrací pole filosofických debat. Tímto se ovšem Rorty staví do vcelku flagrantní opozice vůči Deweyho celoživotnímu snažení. Byl to totiž právě Dewey, jenž se snažil ze všech sil přesvědčit jemu současné filosofy o uznání nezbytnosti filosofické tematizace nediskursivního (tělesného) rozměru zkušenosti, totiž že o věcech nejen hovoříme, ale že je i bezprostředně zakoušíme. Šíp tvrdí, že některé věci a zážitky jednoduše jaksí mají význam ještě předtím, než se o nich naučíme hovořit.

Myslím, že mimo výše uvedených zjištění, s nimiž se určitě můžeme ztotožnit, Šíp opomíjí jeden důležitý rozměr celého problému. Jsem totiž toho názoru, že mimo výše řečeného a skutečnosti, že Rorty vytýká Deweymu i nejasnost jeho používání pojmu *zkušenost* (experience), leží Rortymu daleko více na srdci i další problém s tímto termínem, totiž Deweyho domnělý fundacionalismus. Důvodem Rortyho velké nechuti hlásit se k centrálnímu pojmu Deweyho pragmatismu, je obava, že abychom byli schopni filosoficky uchopit primární zkušenost, museli bychom se opět postavit na jakési metafyzicky

privilegované místo mimo vlastní jazyk. Jelikož je filosofická deskripce vždy reflexí na úrovni jazyka, nelze se k této úrovni zkušenosti "dostat" ani na ni neproblematicky usuzovat. Jak tedy podrobit primární zkušenost zkoumání? Dewey byl toho názoru, že nikdy nejsme schopni vyčerpávajícím způsobem postihnout primární zkušenost - její plnost totiž přichází a odchází s prožitkem samotným. Toto zjištění ovšem samo o sobě ještě nemusí diskvalifikovat naši snahu o přiblížení se adekvátní definici primární zkušenosti, ačkoliv na ni vždy usuzujeme jaksi *ex post*. Právě zde se pak ukazuje naprosto kruciální role experimentálního zkoumání, u něhož taktéž nejsme schopni určit žádný metafyzický počátek nebo fundaci. Zkoumání, ať již v oblasti primární nebo sekundární zkušenosti, se tedy vždy odehrává *in media res* a má tedy zásadně kruhový charakter. Zkoumání a zkušenost jsou takto do té míry spojitými nádobami, že jedna nemůže existovat bez druhé. Rorty se ovšem obou těchto centrálních pojmů Deweyho filosofie zcela vzdává a zůstává nyní otázkou, zda jeho zcela sterilní a lingvistifikovaný obraz *zkušenosti* je obrazem postačujícím. Ve světě se čím dál více objevují myslitelé (Colapietro, Joas, Shusterman), kteří jsou v tomto směru velmi skeptičtí, a Šíp některé prvky jejich argumentace využívá.

Bezesporu ku prospěchu věci by bylo, kdyby se monografie šířeji zabývala pozicí, kterou v celku pragmatistické filosofie zaujímá pojem *jednání* (action). Jediným pragmatistou, který podrobně rozvinul teorii jazyka a komunikace a následně je vztáhl ke kategorii lidského jednání, byl G. H. Mead. Dewey ovšem z jeho teorie v rozhodující míře čerpá a je škoda, že si Šíp tohoto aspektu jeho díla během porovnávání s Rortym nevšiml. V konceptu jednání a jeho vzájemném vztahu k jazyku a světu se totiž setkáváme u Deweyho s pozicí, jež je zásadně antitetická té Rortyho. Rorty totiž přemýšlí o kategoriích pravdy a ospravedlnění, jako o vzájemné shodě jedné věty (propozice) s jinými větami, čímž ve své podstatě uzavírá pravdu a ospravedlnění od praktického, zakoušeného světa (v němž, žijeme, pohybujeme se a jsme - jak kdysi s oblibou psal Mead), do jakéhosi idealizovaného rámce jazyka a partikulární historicky podmíněné situace. Na druhé straně pro klasické pragmatisty byl právě pojem jednání svorníkem, který zabezpečuje reálnou a *pravdivou* interakci mezi světem a větami, které o něm pronášíme. Konečným pravditelem, jenž rozhoduje o pravdivosti našich výroků, v posledku není opět jazyk sám, nýbrž empirická verifikace. Jazyk vychází jako parciální prostředek přizpůsobení ze zkušenosti a jednání a skrze verifikaci se do nich opět vrací. Jednání je tak nutně pojmem širším než jazyk, jenž je pouze jedním z druhů jednání. Vidíme tedy, že východisko Rortyho úvah je bytostně *teoretické* (a mohli bychom dokonce říci nepragmatické), na straně druhé východisko klasických pragmatistů je *praktické*. V případě klasických pragmatistů tak můžeme hovořit o "ospravedlnění skrze jednání", nikoliv "ospravedlnění skrze intersubjektivní shodu." Formy a způsoby ospravedlnění jsou totiž vždy formovány historicky a kulturně, ovšem to, co například Dewey nazval *situací* (reálný moment interakce organismu a prostředí), je konečným měřítkem pravdivosti a vždy a nutně překračuje Rortyho historickou kontingenci či "shodu uvnitř *ethnos*."

Zcela na závěr se Šíp věnuje (či spíše poukazuje k) problematice, která má v současné době velikou šanci plodně vzkličít v rámci rortyánských zkoumání - totiž Rortyho postoji k náboženství a víře vůbec. V posledních letech Rortyho života můžeme pozorovat pokusy

vyrovnat se v osobnější rovině s podobnými otázkami, ačkoliv, jak se zdá, Rorty nikdy zcela nezměnil svůj dosti rezervovaný postoj k náboženství. Rortyho pozice vzhledem k těmto otázkám ale prošla určitým vývojem a Šíp jej využívá ke konfrontaci s některými jeho názory. Nakonec velmi přesvědčivě ukazuje, že Rortyem samotným proklamovaná (a dovolím si dodat - teoretická) definice strachu ze smrti jako strachu ze zániku originality a individuality našeho vlastního "přepisu", tváří v tvář praktické konfrontaci s existenciálním rozměrem faktičnosti vlastní smrti jednoduše neobstojí. Smrt je dle logiky Rortyho filosofie něčím, o čem toho v podstatě nelze mnoho říci, neboť přesahuje rámec sdělitelné zkušenosti. I přes to ovšem zůstává pro Šípa ultimátní výzvou pro každého člověka, nekonečným *jiným*, kterého sice neznáme, ale který je tady s námi po všechny dny našeho bytí. Šíp se v této části dostává do velice osobní roviny a přináší vsutku velice zajímavý pohled na některé oblasti Rortyho díla a jejich možné nedostatky. Tato konfrontace je o to zajímavější, že Šíпова kniha vychází téměř dva roky po Rortyho smrti, čímž její autor dostal možnost vyrovnat se i s jeho nejvíce pozdní tvorbou a myšlenkami. Myslím, že zejména poslední stránky knihy jsou pro další reflexi Rortyho díla velmi podnětné a Šíp zde odvádí vsutku originální a podivuhodnou práci.

Celkově lze knihu hodnotit jako velmi kvalitní a zdařilý výstup autorova dlouholetého bádání osobnosti a díla Richarda Rortyho, který zřejmě v dohledné době nebude tak lehký k překonání. Mimo již výše zmíněné terminologie devaluje celkový dojem z Šíповy knihy (i přes její velmi kultivovaný a vytríbený jazyk) značné množství překlepů a jiných gramatických chyb, které samozřejmě nelze přičítat na vrub autorovi, nýbrž jazykové korektuře, která, stejně jako korektura odborná (například vzhledem k několikerým a někdy opakujícím se zkomoleninám a nepřesnostem v závěrečném soupisu literatury), mohla odvést zajisté důkladnější práci. Daleko důležitější než aspekt formální je ovšem ten obsahový. Zde je třeba zejména podtrhnout autorovu schopnost vcítění se do role modelového čtenáře a lehkost, s níž jej Šíp bezpečně provádí skoro všemi důležitými zákoutími (nejen) Rortyho díla. Pokud je toho autor schopen, svědčí to jen o tom, že svými znalostmi stojí velmi pevně a jistě na zemi, důkazem čehož je i obdivuhodná variabilita zdrojů, se kterými je Šíp schopen korektně pracovat. Knihu nelze příliš doporučit jako úvod do filosofie pragmatismu, pokud však čtenář touží po blízkém a fundovaném seznámení se s jednou z největších osobností filosofie 20. století, pak mu kniha Radima Šípa *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností* bude tím nejlepším přítelem.