

POST- ANALYTICKÁ FILOSOFIE

Jaroslav PEREGRIN

POSTANALYTIC PHILOSOPHY

The contemporary popularity of the prefix *post* has found its expression also in the realm of analytic philosophy - there arises something which has come to be called *postanalytic philosophy*. We put forward that this branch of the analytic movement, germinating in the writings of the late Ludwig Wittgenstein, of Willard Van Orman Quine and Willfrid Sellars, and coming to full blossom with Nelson Goodman, Donald Davidson, Hilary Putnam and Richard Rorty, springs first and foremost from the repudiation of the doctrine of logical atomism as entertained by Bertrand Russell and the early Wittgenstein. The dismantling of this doctrine means especially the denial of the following four points: (1) the atomistic character of language; (2) the sharp boundary between analytic and contingent statements; (3) the sharp boundary between 'given' and 'inferred' knowledge; and also (4) the essential cummulative of knowledge. Postanalytic philosophy is thus essentially holistic; and we put forward that in fact *postanalytic philosophy equals analytic philosophy minus logical atomism*.

1 Postanalytická filosofie?

Od té doby, co Francois Lyotard zpopularizoval pojem *postmodernity*, stala se předpona *post* nebývale produktivní součástí jazyka. Žijeme ve světě, který je nejenom *postmoderní*, ale i *postindustriální*; my navíc i ve světě *posttotalitním* či *postkomunistickém*. Ve filosofii máme kromě *postmoderny* i *poststrukturalismus*; a máme už také i *postanalytickou* filosofii - jak dokazuje přinejmenším sborník tohoto názvu, vydaný v roce 1986 J.Rajchmanem a C.Westem.¹

Přidat k něčemu předponu *post* obvykle znamená říci, že to, k čemu tuto předponu přidáváme, se dostalo do jakési agónie, že to dále nebylo udržitelné jako jednotný celek; a to, co označujeme oním novým slovem s předponou *post*, označuje něco, co vyrůstá z trosek onoho rozpadajícího se celku, zpravidla jako soubor nějakých různě se proplétajících výhonků. Ne pro každého bude ovšem představa

agónie analytické filosofie, sugerovaná onou předponou *post*, stravitelná. Pro někoho nebude stravitelná proto, že bude přesvědčen, že ti, kdo ji hlásají, prostě přehánějí, že se nechali strhnout současnou obecnou módou agónií a z nich vzešlých postagónií; pro jiného třeba proto, že se s analytickou filosofií ztotožnil natolik, že jakékoli zpochybnění jejich východisek chápe jako útok na sebe sama.

Ať tak či onak, něco, co lze postanalytickou filosofií nazývat, tu je, a stojí za to zrekapitulovat, kde se to vzalo. Je asi předčasné činit nějaké závěry či bilance; a následující přehled má tedy spíše charakter galerie postav a myšlenek, které se zdají být pro postanalytickou filosofií podstatné. Přesto bych ale rád ukázal, že existuje něco, co všechny ty filosofy, o kterých bude dále řeč, spojuje; a toto něco že je radikální odmítnutí atomismu, tak charakteristického jak pro klasickou analytickou filosofií, tak pro *common sense*. Začneme tedy náčrtem této klasické doktríny.

2 Klasický obrázek: logický atomismus

Průkopníci moderní analytické filosofie, zvláště Russell (1914; 1918/19; 1924), Wittgenstein (1922) a Carnap (1929), rází názor, pro který je výstižný Russellův termín *logický atomismus*. Tento způsob vidění jazyka, světa a lidského poznání je možné vidět jako systematické rozpracování přirozené představy, že slova označují věci a že lidské poznání je jakýmsi pojímáním věcí do lidské mysli. Rozvoj atomistického vidění světa je úzce spjat s rozvojem moderní logiky a teorie modelů; a mnohým analytickým filosofům se dodnes jeví jako naprosto samozřejmý. Principy logického atomismu, tak jak je dnes nejčastěji chápán, můžeme zjednodušeně a zkratkovitě přiblížit následujícím způsobem.

Základními stavebními kameny světa jsou *individua* (věci v širokém slova smyslu) plus *vlastnosti* a *vztahy* (vlastnosti i vztahy můžeme také nahlížet jako *pojmy*). Všechny možné instance vlastností a vztahů, tedy všechny možné kombinace vlastnost plus individuum, či vztah plus příslušný počet individuí, vytvářejí prostor jakýchsi potenciálních atomických faktů, či *proto-faktů*. Některé z těchto proto-faktů jsou (aktuálními) *fakty*; (aktuální) svět je pak dán souhrnem všech (aktuálních) atomických faktů. (Jiné soubory proto-faktů pak mohou být brány jako charakterizující jiné možné světy.) Základním stavebním kamenům světa odpovídají základní stavební kameny jazyka (slova); atomickým proto-faktům odpovídají atomické (tj. jednoduché) *výroky*; atomickým faktům odpovídají ty atomické výroky, které jsou pravdivé. Složené jazykové výroky pak vznikají jako logické kombinace výroků jednoduchých; můžeme říkat, že zobrazují složené fakty, které jsou konstituovány z faktů atomických. Elementy světa a jazyka si tedy můžeme představit jako odpovídající si principiálně následujícím způsobem:

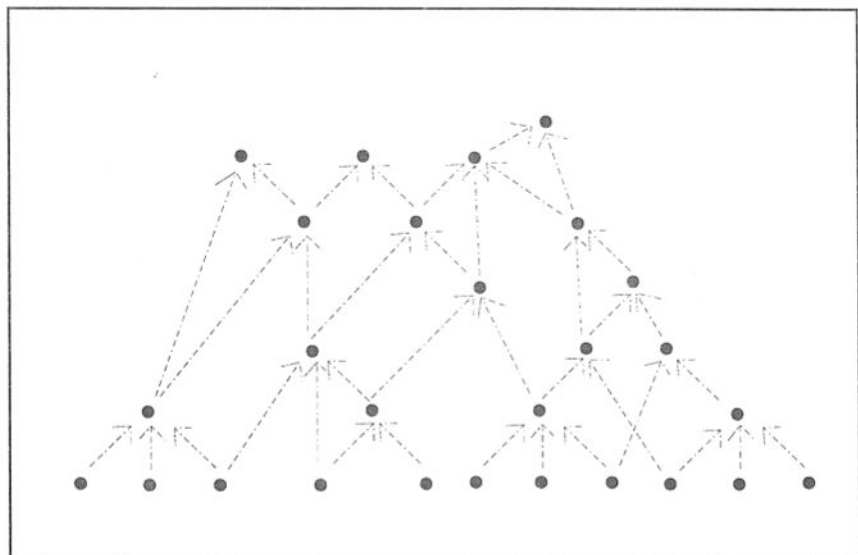
SVĚT**předmět****vlastnost, vztah****atomický proto-fakt**(vlastnost+předmět,
nebo vztah+předměty)**atomický fakt****proto-fakt****fakt****JAZYK****slovo (jméno)****slovo**(sloveso,
nebo přídavné jméno)**atomický výrok****pravdivý atomický výrok****výrok****pravdivý výrok**

Logičtí empiristé Vídeňského kruhu přijali tento obrázek za základ své epistemologie (a ne nepodobně se s epistemologickými otázkami vypořádal i Russell). Podle jejich epistemologie stojí v základě našeho poznání *pozorování*, která *de facto* znamenají zaznamenávání atomických faktů, a jsou tedy vyjádřitelná atomickými výroky, kterým pozitivisté říkají výroky pozorovací nebo také protokolární. Verifikace pozorovacích výroků je pro nás bezprostřední; zda jsou pravdivé nebo ne prostě nahlížíme (a zaznamenáváme). Atomické fakty nám tedy jsou prostě dány. Složené výroky pak verifikujeme tak, že jejich verifikaci redukuje na verifikaci jejich složek, takže ji nakonec redukuje na verifikaci nějakých výroků atomických. Jinými slovy můžeme říci, že složené fakty poznáváme tak, že je "vyvozujeme" z faktů jednodušších a potažmo z faktů atomických.

"Trojjediný řád" našeho světa, našeho jazyka a našeho poznání tedy můžeme znázornit tak, jak ukazuje Obrázek 1. Díváme-li se na tento obrázek jako na deskripci světa, chápeme kroužky jako fakty a šipky jako něco jako vztah "konstituce"; díváme-li se na něj jako na deskripci jazyka, pak nám kroužky označují výroky a šipky relaci vyplývání; a díváme-li se na něj z hlediska poznání, vidíme kroužky jako nějaké elementární poznatky ("pozorování") a šipky jako vztah vyvození. Tak se logický atomismus stává východiskem *logického empirismu*.

Kromě výroků, které takto zobrazují fakta a které jsou tudíž někdy pravdivé a jindy nepravdivé (podle toho zda jsou jimi zobrazované fakty aktuální, či ne), jsou ovšem v našem jazyce i výroky jiného druhu, výroky nutné. Ty nevyjadřují konstelace předmětů a pojmů, ale vztahy mezi pojmy. Nejsou to tedy v jistém smyslu výroky o světě, ale výroky o pojmovém aparátě, kterým svět uchopujeme. Doménou filosofa jsou právě takovéto *analytické* výroky (výroky kontingentní pak jsou doménou vědce). Podstatné přitom je, že jednota mezi řádem jazyka a řádem světa, tedy korespondence mezi jazykem a světem, není vždy dokonalá (jazyk není

vždy zcela věrohodným zrcadlem) a my potřebujeme logickou a filosofickou analýzu, abychom jeho vztah ke světu pročistili a zjednotili.



Obrázek 1

Povšimněme si následujících čtyř charakteristických rysů tohoto přístupu:

1. *Atomistická povaha jazyka.* Výraz můžeme co do jeho významu zkoumat nezávisle na ostatních výrazech jazyka, podstatné je izolovat ten kousek světa, který je tímto výrazem označován (příčemž, a to zdůrazněme, svět nemusíme nutně chápat jako hmatatelný, fyzický svět). Podobně můžeme výrok co do jeho pravdivostní hodnoty zkoumat (tedy tento výrok verifikovat) tak, že najdeme onen kousek světa, onen fakt, jehož aktuální existence činí tento výrok pravdivým.

2. *Opozice mezi kontingentními a analytickými výroky.* Kontingentní a analytické výroky se od sebe zásadním způsobem liší: ty první zobrazují svět, ty druhé nikoli. Každý výrok je buď kontingentní, nebo analytický; nic mezi tím, ani nic mimo to, nedává dobrý smysl. Kontingentní výrok se nemůže stát analytickým, a analytický se nemůže stát kontingentním.

3. *Opozice mezi 'bezprostředním' a 'vyvozeným' poznáním.* Lidské poznání je striktně rozdělitelné na dvě odlišné fáze: na pozorování, při kterém nahlížíme aktuálnost určitých atomických faktů ('pojímáme tyto fakty do své mysli'); a na

vyvozování, při kterém z pozorování získáváme další poznatky. Existuje tedy ostrá hranice mezi poznatky, které jsou bezprostřední, a těmi, které jsou odvozené.

4. *Kumulativita skutečného poznání.* Skutečné lidské poznání je kumulativní. Pozorování, která činíme, nemohou svou podstatou protirečit poznáním, které jsem učinili předtím. Podobně odvození, jsou-li činěna podle správného kánonu (kterým nám poskytuje logika), nemohou odporovat jiným správným odvozením. Při pozorování i vyvozování ovšem může docházet k omylům, skutečné poznání však postupuje jenom přidáváním nových pozorování a uskutečňováním nových odvození.

3 Quine: "dogmata empirismu"

W.V. Quine formuloval své zásadní výhrady proti logickému empirismu především ve svém článku *Dvě dogmata empirismu* z roku 1951; později je rozpracoval v řadě knih, z nichž uvedme alespoň *Svět a předmět, Ontologická relativita a jiné eseje a Hledání pravdy*. Oněmi "dvěma dogmaty", které Quine zpochybňuje, jsou jednak přesvědčení o možnosti rozdělit pravdy (jednou provždy) na analytické a kontingentní, a jednak přesvědčení, že každý jednotlivý smysluplný výrok musí být logickou kombinací nějakých výroků pozorovacích a že tedy musí být samostatně verifikovatelný pozorováním. To, co Quine napadá, jsou tedy *de facto* dvě z výše uvedených tezí: popírá jednak existenci opozice mezi analytickým a kontingentním, a jednak atomistický charakter jazyka.

Quinova základní výhrada proti představám logického empirismu a logického atomismu vychází z jeho pochybností o tom, že verifikovat můžeme jednotlivý výrok; Quine je přesvědčen, že verifikovat je možné jediné celou teorii nebo nějakou její netriviální část. Dělá-li vědec pokus, aby verifikoval nějakou hypotézu, je zpravidla tím, co ve skutečnosti verifikuje, nikoli sama hypotéza, ale hypotéza *spolu s celou teorií, kterou vědec bere za nediskutovaný základ*; to, že považuje jeden výrok za hypotézu a ostatní za nezpochybnitelný základ, je pak čistě pragmatickou záležitostí. Nepotvrdí-li pokus hypotézu, je odmítnuta; ale mohla by být docela dobře zachována a namísto ní odmítnuta nějaká věta nebo nějaká část toho, co se bere jako podkladová teorie.

Quine (1992, s.17) uvádí příklad skupiny mineralogů, která objeví neznámý nerost. Mineralogové odhadnou chemické složení tohoto nerostu a na základě svých chemických znalostí usoudí, že je-li jejich hypotéza o složení pravdivá, měl by neznámý nerost při určitém zahřátí vylučovat určitý plyn charakteristického zápachu. Udělají tedy pokus: nerost ohřejí a čichají - neucítí-li očekávaný zápach, budou hypotézu považovat za falsifikovanou. Avšak nepřítomnost zápachu je možné vysvětlit i jinak, než odmítnutím hypotézy o složení: to, co jsme skutečně falsifikovali, nebyla přímo ona, ale pozorovací výrok tvaru *Po zahřátí je cítit to*

a to. Tento výrok ovšem z hypotézy o složení nerostu vyplývá - a vyplývá-li z něčeho nepravda, nemůže to být samo pravda. Výrok *Po zahřátí je cítit to a to*, a to je pointou Quinova argumentu, však nevyplývá z hypotézy o složení samotné, vyplývá z této hypotézy plus nějakých (implicitně předpokládaných) tezí chemické teorie (a také spousty dalších předpokladů, jako je třeba ten, že experimentátorovi fungují čichové buňky). A vyplývá-li nepravda z nějaké množiny výroků, je zřejmé jenom to, že nemohou být pravdivé *všechny* výroky této množiny - nikoli to, že je nepravdivý nějaký určitý výrok, konkrétně ten, který je považován za hypotézu.

Takové úvahy vedou Quina k obrázku vztahu jazyka a světa, který se zásadně liší od obrázku nabízeného logickým atomismem a logickým empirismem. "Veškerá věda je jako silové pole," píše Quine (1953, s. 42-43), "jehož okrajovými podmínkami je zkušenost. Konflikt se zkušeností na periférii vyvolává úpravy uvnitř pole. ... Žádné jednotlivé zkušenosti nejsou spojeny s jednotlivými výroky uvnitř pole jinak než skrze úvahy o rovnováze týkající se pole jako celku."

To znamená, že vztah mezi jazykem a světem je podle Quina třeba vidět ne atomisticky, ale *holisticky*. Vztah jazyka jako celku ke světu jako celku není jenom hypostatickou výslednicí jednotlivých vztahů slovo-předmět; naopak, jednotlivé vztahy slovo-předmět jsou jenom hypostatickým rozprojektováním vztahu celku jazyka k celku světa (a toto rozprojektování může být činěno různými způsoby). "Člověk navrhuje; svět ruší," říká Quine (1992, s.44), "ale jenom holofrastickými verdikty typu ano-ne o pozorovacích větech, kterými jsou ztělesňovány předpovědi člověka." Z toho vyplývá, že verifikaci výroku nemůžeme převést na verifikaci jeho atomických částí, a ty pak verifikovat tak, že nahlédneme jim odpovídající atomické fakty (tedy skutečné konstelace předmětů odpovídajících jednotlivým slovům těchto výroků) - protože nic jako atomické fakty, které by existovaly nezávisle na jazyku a jednotlivě odpovídaly atomickým výrokům, není.

Jednotlivé pravdy, které tvoří "sítě našich přesvědčení" tedy nemohou být děleny podle toho, jakým způsobem se vztahují ke světu, tj. na ty, které zrcadlí fakta (pravdy kontingentní) a ty, které jenom vyjadřují vztahy mezi pojmy (pravdy analytické). Mohou se dělit nanejvýš podle stupně své zapletenosti do sítí: jako o kontingentních můžeme hovořit o těch, jejichž propojení se zbytkem sítě je natolik volné, že jejich odstranění nevyvolává nutnost dalších úprav (nebo jenom minimální), zatímco jako o nutných můžeme hovořit o těch, jejichž odstranění by způsobilo nutnost zásadního přebudování celé sítě. Takové rozlišení mezi kontingentními a nutnými výroky je ovšem záležitostí stupně; a co víc, je záležitostí pragmatickou, protože je závislé na tom, co vidíme jako míru obtíží při přebudování sítí.

Výrok, který se jeví jako nutně pravdivý je tak podle Quina prostě výrok, který je v "síti našich přesvědčení" zapleten natolik, že si nedovedeme představit,

že bychom ho mohli odmítnout, aniž bychom tuto síť drasticky narušili. Quine (1953, s.42) tedy říká, že je "nesmyslem a kořenem mnoha nesmyslů hovořit o lingvistické složce a faktuální složce v pravdivosti jakékoli jednotlivé věty. Vzata souhrnně, má věda dvojí závislost na jazyku a zkušenosti; tato dualita však není smysluplně vystopovatelná k výroky vědy braným jeden po druhém." To znamená, že "hranice mezi analytickými a syntetickými výroky prostě nebyla vytyčena. To, že takový rozdíl vůbec může být činěn je neempirickým dogmatem empirismu, je to metafyzický článek víry." (ibid., s.37)

4 Sellars: "mýtus daného"

Přibližně ve stejnou dobu, kdy Quine publikuje svou kritiku principů logického empirismu, objevuje se v rámci analytické filosofie i jiná kritika, kritika, která poněkud zaostala za tou Quinovou co do ohlasu, nikoli však co do závažnosti. Je to zpochybnění empiristické opozice mezi daným a odvozeným, které publikoval Willfrid Sellars v roce 1956 ve svém článku *Mýtus daného*.

Sellarsovou (1956, s. 127) tezí je, že "fráze 'dané' jako součást hantýrky odborné epistemologie s sebou nese podstatné teoretické zatížení, a je možné popřít, že by existovala 'data' nebo cokoli jiného, co by bylo v tomto smyslu 'dané', aniž by se tím člověk dostal do rozporu se zdravým rozumem." Autor poukazuje na to, že empiristické paradigma vychází z neopodstatněného sblížení mezi vnímáním a poznáváním či myšlením, a potažmo mezi vjemy a myšlenkami - poznávání je chápáno prostě jako vnímání ('pojímání do mysli') nějakých elementárních faktů.

Vnímány jsou ale předměty, zatímco poznávána jsou fakta - a je zásadní rozdíl mezi *předmětem* 'zelený strom', který může být předmětem vnímání, a *faktem* 'tento strom je zelený', který může být předmětem poznání. Řečeno zjednodušeně, můžeme vnímat 'zelený strom', aniž bychom poznávali, že je to strom a že je zelený; cesta od vjemu k propozici vyžaduje použití "klasifikačního potenciálu" jazyka jako celku. Sellars (ibid., 176) říká: "Namísto abychom k pojmu něčeho přišli tak, že bychom si všimli věci tohoto druhu, mít schopnost všimnout si věci tohoto druhu již znamená mít pojem tohoto druhu věci". Tudíž (ibid., 168) "člověk nemůže mít pozorovací poznání žádného faktu, pokud navíc neví spoustu jiných věcí."

Podobně jako u Quina, je i zde tím, co je podrobováno kritice, atomistické chápání vztahu jazyka a světa. Jazyk nemá 'základ', který by sloužil k bezprostřednímu zobrazení 'základu' světa, a ze kterého by pak byly vyvozovány jeho vyšší vrstvy. "Metafora 'základu' je zavádějící," říká Sellars (ibid., 170), "protože nám brání vidět, že existuje-li logický rozměr, podle kterého ostatní empirické propozice spočívají na zprávách o pozorování, je tu i jiný logický rozměr, podle

kterého je tomu obráceně." Empiristická epistemologie, snažící se vyvodit naše poznání ze základu, kterým je pozorování, je pak na špatné cestě. Sellars (ibid., 171) tak dochází k následujícímu závěru: "Empirické poznání stejně tak jako jeho sofistikovaná extenze, věda, je racionální ne proto, že má *základ*, ale proto, že je to sebeopravující podnik, který může zpochybnit *jakékoli* tvrzení, i když ne *všechna* najednou."

To, v co Sellarsova kritika ústí, je tedy opět jistá forma holismu. Naše poznání není atomistické; není možné ho chápat tak, že do své mysli pojmáme nějaké základní kameny ('pozorování') a z nich pak hierarchicky budujeme stavbu našeho vědění. Pokud bychom na takovou metaforu poznání jako stavění přistoupili, nezbyvalo by nám než učinit závěr, že každá další cihla může znamenat přebudování celé stavby od základů.

5 Antipozitivistický obrat ve filosofii vědy

Doktrína logického atomismu a na ní navazující pozitivistická epistemologie vedla k přímočarému obrazu vědeckého bádání: prací filosofa je vybrousit pojmový aparát, který nám poskytuje jazyk, a prací vědce pak je třídit výroky na ty, které jsou pravdivé a na ty, které nejsou. Výrok může být nahlédnut jako pravdivý prostřednictvím pozorování, nebo tak, že je pomocí pravidel logiky vyvozen z výroků, které už jako pravdivé nahlédnuty byly. Do té míry, do jaké máme jazyk pročištěný tak, že nezkresleně odráží svět, je vědecké bádání striktně kumulativní záležitostí: vědec jenom přidává další výroky prokázané jako pravdivé k těm, které už byly jako pravdivé prokázány předtím.

V šedesátých letech se však takového chápání vědy stává terčem všestranné kritiky - filosofové vědy zabývající se historií vědeckého bádání dospívají k závěru, že skutečnost je radikálně odlišná od toho, jak si ji pozitivistický model představuje. Asi první zásadní zpochybnění přinesl N.R. Hanson. Ve své knize *Schémata objevování* z roku 1961 tvrdí, že vývoj vědy není kontinuální a kumulativní, že nové objevy nepřinášejí jenom přidávání nových verifikovaných výroků, že přinášejí nové způsoby vysvětlování, tedy i nové způsoby chápání zásadních pojmů jako jsou *pozorování*, *zákon* či *fakt*; že se prostě mění celý způsob vědeckého myšlení.

Podrobně se Hanson zabývá pojmem pozorování, který je pro epistemologii logického empirismu základním stavebním kamenem. Hanson tvrdí, že pozorování není zdaleka neproblematický pojem a že to, co vědec pozoruje, je z podstatné míry ovlivněno teorií světa, kterou už má (Hansonův názor je zde tedy blízký názorům Sellarsovým). Příklad: Johannes Kepler a Tycho de Brahe stojí na kopci a pozorují západ slunce. Co vidí? Kepler má za pevný bod slunce, a vidí tedy Zemi, jak se pohybuje. Tycho de Brahe má naproti tomu za pevnou Zemi, a pro

něj se tedy pohybuje slunce. Je možné namítnout, že oba vědci *de facto* vidí totéž, že si to jenom jinak vykládají. Hanson ale namítá, že nějaké vidění *per se* je iluzí: fotony dopadající na sítnici ještě nejsou viděním; vidění již vždy zahrnuje jistou kategorizaci a tedy interpretaci. Keplerova a Brahova sítnice jsou vystaveny analogickému proudu fotonů; to, co každý z nich *vidí* je však nutně formováno už i jeho obecnými názory na svět.

Co Hanson říká, můžeme osvětlit jednoduchým příkladem. Podíváme-li se na následující řádek, uvidíme na něm - "na první pohled" - slovo HLAVA.

HLAVA

Vidíme tedy první písmeno tohoto slova jako H, a poslední jako A. Podíváme-li se však pozorněji, vidíme, že jsou obě písmena identická - to, že jsme první přečetli jako H a poslední jako A, je dáno kontextem a našimi "očekáváními". Přitom se nezdá být na místě říkat, že vidíme dvě stejná písmena a rozdílně je teprve interpretujeme; interpretace je inherentní už samotnému procesu vidění.

Nejproslavenějším představitelem nového pohledu na vědecké bádání je bezesporu kniha Thomase Kuhna *Struktura vědeckých revolucí* z roku 1962, zavádějící později ve všech pádech skloňovaný pojem *paradigmatu*. Kuhn na historických příkladech ukazuje, že věda se nevyvíjí kontinuálně, ale jakoby ve skocích. Vědci "normálně" pracují v rámci určitého všeobecně přijímaného systému představ a pojmů, zakládajícím se na všeobecném konsensu o tom, co se vůbec bere za problém a co za řešení problému. Nahromadí-li se ale mnoho otázek a nejasností, se kterými si už nelze v rámci současného paradigmatu poradit, dochází k vědecké revoluci a paradigma se mění. Taková změna může zcela změnit způsob vědeckého vidění světa a představ o tom, na jaké otázky by vědci vlastně měli odpovídat.

Ještě radikálněji se proti pozitivistickému chápání vědy vyslovuje P. Feyerabend. Ten už mluví přímo o *metodologickém anarchismu* a popírá, že by existovaly jakékoli metodologické principy, o kterých by se dalo říci, že vědecké bádání vedou. Jeho závěr je radikální: "existuje jenom jediný princip, který může být obhajován za všech okolností a na všech stupních lidského vývoje. Je to princip: *všechno jde*." (1970, s. 22) Vzato doslova, je to jistě přehnané, ilustruje to ale odstředivou sílu, kterou byli filosofové, kteří se ponořili do reálných peripetií historie vědy, puzeni od pozitivistického pohledu na vědu jako na činnost shromažďující fakta podle pevných, jednou provždy daných metodických principů.

6 Wittgenstein: "jazykové hry"

Quinova i Sellarsova kritika, a podobně i kritika Kuhna & spol., tedy směřují proti atomistickému chápání vztahu jazyka a světa a zdůrazňují nutnost chápat tento vztah holisticky. Je nutno zkoumat ne vztah jednotlivých výrazů a výroků k nějakým jednotlivým kouskům světa, ale vztah jazyka jako celku ke světu jako celku, dívat se na jazyk ne jako na soubor jmen věcí, ale jako na komplexní prostředek naší interakce se světem, tedy jako na specifický druh lidské aktivity. Toto je ale *de facto* také myšlenka, která stojí v základě pozdních prací Ludwiga Wittgensteina a která se odráží ve Wittgensteinově pojmu *jazykové hry*.

Wittgenstein se v rámci své pozdní filosofie především odmítá smířit s tím, že jazyk je možné obecně nahlédnout jako prostředek vyjádření faktů nebo jejich reprezentací v lidských myslích. Říká (1953, §304): "Paradox mizí jenom tehdy, rozloučíme-li se radikálně s představou, že jazyk funguje vždy jenom *jedním* způsobem, že slouží vždy stejnému cíli: přenášet myšlenky - ať už jsou to myšlenky o domech, bolestech, dobru a zlu, nebo čemkoli." Mnohem přiměřenější je podle Wittgensteina pohled, který vidí jako primární fakta jazykové hry; a který vidí obraty typu *reprezentování faktů, vyjadřování myšlenek, korespondence jazyka a světa* jako prostředky, které jsou užitečné pro zachycení a osvětlení některých aspektů některých z těchto her. Proto nabádá (1953, §656): "Dívej se na jazykovou hru jako na to *primární!* A na pocity atd. jako na způsob uchopení [Betrachtungswiese], výklad [Deutung] této hry!" Otázka *Co (jaký fakt, jakou myšlenku) tento výraz vyjadřuje?* je pro něj tedy jenom speciální, a jenom v určitých kontextech použitelná náhrada obecné otázky *Jaké je místo tohoto výrazu v jazykové hře, k čemu se tento výraz hodí, co je jím možné dosáhnout?*

Co tedy Wittgenstein navrhuje, je *de facto* to, abychom se nesnažili vysvětlit užívání jazyka způsobem, jak to činí logický atomismus (a jak to činil i on sám v *Traktátu*), totiž na základě relace reprezentace mezi slovy a věcmi, ale abychom vztahy mezi slovy a věcmi, či mezi slovy a myšlenkami, naopak nahlédli jako druhotné způsoby popisu a teoretické rekonstrukce jednotlivých jazykových her, a tyto hry tedy jako to, co je nám fakticky bezprostředně dáno. Takový pohled s sebou přináší podstatný posun v pohledu na význam - význam už není *předmětem* popisu, je jeho *prostředkem*. Nelze se tedy dobrat odpovědi na otázku, co je *skutečně* významem daného výrazu, protože význam není věc, která by se dala najít prozkoumáváním světa, význam je tím, co nám pomáhá jazyk uchopit a pochopit, a není tedy žádnou určitou věcí - může být jednou tím a jindy oním.

To, o co Wittgensteinovi jde, tedy můžeme znázornit jako posun od chápání jazyka jako sady obrázků nějakých věcí k chápání jazyka jako sady nástrojů užívaných pro dosažení nějakého cíle. Funkcí obrázku je prostě předvedení zobrazované věci; pochopit jeho konkrétní "význam" je tedy záležitostí nalezení

věci, kterou zobrazuje. Význam obrázku je tudíž zcela nezávislý na jakýchkoli jiných obrázcích sady, do které může patřit. V případě sady nástrojů je vše jinak: funkce, a tedy "význam" nástroje spočívá v tom, jak tento nástroj přispívá k dosažení celkového cíle, a funkce jednoho nástroje může být naprosto nepochopitelná, neuvážíme-li jeho vztah k jiným nástrojům. (Brousek může být užitečným nástrojem v souvislosti s posekáním louky, jeho funkcí však není možné pochopit z jeho vztahu k louce, aniž bychom vzali v úvahu jiný nástroj, kosu.)

Díváme-li se na jazyk jako na médium jazykových her, můžeme říci, že omyl atomistického chápání jazyka je jenom zvláštním případem omylu chápání jazykových her jako her s fixovanými pravidly. Představme si nějakou hru, jejíž pravidla skutečně fixována jsou - třeba fotbal. Cokoli, co hráč fotbalu udělá, je možné vidět jako výsledek dvou faktorů: toho, co mu dovolují pravidla a toho, co chce dosáhnout. Pravidla vždy vymezují určité spektrum možností a hráč z nich vybírá tu z hlediska svých cílů nejpříhodnější. Budeme-li nahlížet jazyk analogicky, budeme podobně vidět každou výpověď jako výsledek interakce dvou faktorů: toho, co dovolují pravidla jazyka a toho, čeho chce mluvčí dosáhnout. V případě jazyka je spektrum možností dáno souborem výrazů, které nám jazyk dává k dispozici; a nejpříhodnějším z nich bude pro mluvčího ten, jehož význam je nejbližší tomu, co chce vyjádřit. Použije-li například mluvčí výrok *Na dvoře je pes*, pak to lze vidět jako důsledek dvou faktů, totiž toho, že (1) tento výrok je zpravidla užíván tehdy, je-li na dvoře pes; a toho, že (2) na dvoře je pes mluvčí to chce někomu sdělit. Jinými slovy toho, že (1') uvedený výrok má určitý význam; a (2') mluvčí chce právě vyjádřit to, co je dáno tímto významem.

Představme si ovšem člověka, který poprvé v životě pozoruje fotbal. Dohaduje se, jaká jsou pravidla. Vidí-li například, že hráč do míče kope místo aby ho vzal do ruky a hodil, může si to vysvětlovat dvěma různými způsoby: buď může usoudit, že se hrát rukou nesmí, že to zakazují pravidla, nebo může učinit závěr, že hráč hraje nohou proto, že to považuje za výhodnější. Náš pozorovatel se ovšem může snadno přesvědčit, že správná je první z těchto úvah - stačí, aby nahlédl do *Pravidel fotbalu*.

Zásadním omylem nyní je brát analogii mezi hrou s fixovanými pravidly (jako je fotbal) a jazykem za absolutní; předpokládat, že s jazykem jsou spojena nějaká jednoznačná fixovaná, explicitní či alespoň jednoznačně explikovatelná pravidla, která nám dovolují od sebe vždy jasně oddělit to, co se nesmí a to, co se nehodí. Taková pravidla může explicitně konstruovat jedině vnější pozorovatel jazykové hry, a to jako svůj prostředek přehlédnutí hry a jejího porozumění. Na rozdíl od pozorovatele fotbalu tu ale nejsou žádná *Pravidla*, do kterých by nahlédl - hra sama je vše, co mu je dáno.

7 Davidson: "třetí dogma"

Pozoruhodným, snad nejvýznamnějším současným představitelem myšlení, které zde nazýváme postanalytickým, je Donald Davidson. Davidson se v mnohém hlásí ke Quinovi, podstatně více než Quine se ale přiblížil wittgensteinovskému stanovisku, ze kterého je jazyk nahlížen především jako činnost. Davidsonovy práce podstatné z tohoto hlediska jsou soustředěny především v knize *Zkoumání pravdy a interpretace* z roku 1984.

Centrální otázkou Davidsonovy filosofie jazyka je problém vztahu teorie významu a teorie toho, co se mluví domnívají a o čem jsou přesvědčeni. Jak jsme poznamenali v předchozí kapitole, pozorujeme-li jazykovou hru, vidíme její účastníky jak činí různá tvrzení a chápeme to jako výsledek interakce dvou faktorů: toho, co mluví jazyka *mohou* (jaké spektrum možností jim jazyk skýtá) a toho, co *chtějí*. Máme za to, že to, co mluví chce, je zpravidla vyjádřit nějakou domněnku nebo nějaké přesvědčení; a mezi možnostmi, které mu nabízí jazyk, tedy mezi výrazy, vybírá mluví ten, jehož význam nejbližší odpovídá tomu, co chce vyjádřit. Fakt, že mluví M tvrdí větu V se tak jeví jako výsledek "součtu" dvou na sobě nezávislých faktů: (1) M má přesvědčení P; a (2) V vyjadřuje P. Druhý z těchto faktů se jeví být záležitostí teorie významu (která je zcela nezávislá na tom, jaká mají mluví přesvědčení); zatímco první je záležitostí teorie přesvědčení (která zase nijak přímo nesouvisí s teorií významu).

Jenomže hranice mezi tím, co je třeba připsat pravidlům a tím, co připsat úmyslům, tedy mezi teorií významu a teorií přesvědčení je, jak jsme viděli, v jistém smyslu arbitrární. Představme si neznámého člověka, který činí nějaké nám naprosto nepochopitelné tvrzení, třeba "Prasata mají křídla". Máme pocit, že *budto* nerozumí některému ze slov, která jsou v tomto tvrzení obsažena (že si třeba myslí, že *prase* znamená *vrána*), *nebo* zastává absurdní přesvědčení. Davidson poukazuje na to, že není nic, co by nám dovolilo jednoznačně rozhodnout, která z těchto možností je pravdivá, a že tedy rozhraní mezi nimi je opět vlastně pragmatické a umělé. Budou-li například další tvrzení zmíněného muže nasvědčovat tomu, že prostě používá *prase* namísto *vrána* (bude-li tedy například říkat *Viděl jsem na obloze hejno prasat a Prase je velký černý pták*), řekneme, že prostě nezná význam slova - kde je ale hranice mezi tím, kdy ještě budeme ochotni připustit, že má ten člověk jenom divné názory a kdy se už bude jednat o nepochopení slov?² Co přičteme významu a co přesvědčení je pouze záležitostí naší interpretace, která je vedena úsilím co nejjasněji a nejpřehledněji popsat a vysvětlit jazykové chování. Davidson (1984, s. 196) říká: "Problémem interpretace je abstrahovat z toho, co je dáno, fungující teorii významu a přijatelnou teorii přesvědčení."

Davidson se tedy důsledně staví na wittgensteinovské stanovisko, ze kterého vidí jazyk především určitou komplexní formu lidského *jednání*. Význam, analyticita, reference a podobné pojmy jsou jenom našimi více nebo méně užitečnými prostředky jak popisovat a vykládat jazykové hry. Nejsou tedy *předmětem* teoretického popisu, jsou jeho *nástroji* - předmětem je určitá forma chování lidí. Je zavádějící vidět uživatele jazyka jako chovající významy někde ve svých myslích a zvnějšňující je pomocí slov - význam není nic než náš hypostatický prostředek zachycování pozorovatelných pravidelností v jazykovém chování mluvčích. Davidson tedy zdůrazňuje, že teorie jazyka není skutečným součtem teorie významu, která by nám řekla, jaká jsou obecná pravidla užití výrazů a vět, a teorie toho, jaká jsou faktická přesvědčení lidí, kteří činí konkrétní výpovědi. Žádné rozdělení na tyto dvě teorie nemá přímou empirickou oporu a je jenom naší pomůckou.

S tím souvisí i Davidsonovo odmítnutí toho, co nazývá *třetím dogmatem empirismu*. Davidson poukazuje na to, že lidé, kteří uznali závažnost Quinových či Kuhnových argumentů a přijali z nich vyplývající relativismus, mají mnohdy tendenci vidět vztah člověka a světa jako záležitost vnímání nějakého neutrálního obsahu prostřednictvím prismatických různých pojmových rámců. Taková vize může být užitečná jako metafora, ale vzata doslova je jenom dalším dogmatem: tak jak nelze vést pevnou dělící čáru mezi významem a přesvědčením, nelze vést ani pevnou dělící čáru mezi schématem a obsahem. Davidson (ibid., s. 197) říká: "Rozhodneme-li se překládat nějakou cizí větu odmítanou jejími mluvčími jako větu, na které my a naše společnost lpíme, budeme mít tendenci to nazývat rozdílem v rámci; rozhodneme-li se zachytit toto pozorování jinak, může být přirozenější mluvit o rozdílu v názorech. Mají-li ale jiní jiný názor, nemůže nás žádný obecný princip, nebo odkaz k pozorování přesvědčit o tom, že ten rozdíl spočívá v našich přesvědčeních, a ne v našich pojmech."

8 Putnam: "interní realismus"

Hillary Putnam byl jedním z prvních filosofů, kteří navrhli dívat se na lidskou mysl jako na zvláštní druh počítače, jako na počítač operující s vnitřními reprezentacemi vnějšího světa. Tím se mimoděk stal vzorem mnohých pozdějších představitelů toho křídla analytických filosofů, kteří se skrze atomistický pohled na lidské vědomí obrátili proti quinovskému holismu. Putnam sám však touto cestou nešel a přesto, že s Quinem zdaleka ne ve všem souhlasil, se ke quinovskému holismu nakonec přihlásil. Říká (Putnam, 1988, s.119): "vědět, co slova v jazyce znamenají (...), je záležitostí chápání toho, jak jsou *užívána*. Ale užití je holistické; protože vědění, jak jsou slova užívána, zahrnuje vědění, jak ustanovit přesvědčení, která tato slova obsahují, a ustanovování přesvědčení je holistické."

Putnamovy kontroverzní a často se měnící názory se do centra pozornosti analytických filosofů dostaly také v souvislosti s diskusí o podstatě významu, kterou vyprovokoval jeho článek *Význam slova 'význam'* z roku 1975. Putnam v něm polemizuje s názorem, že významy jsou "v hlavě" - dokládá to poněkud krkolomnými "myšlenkovými experimenty". Donekonečna diskutovaným se stal jeho příklad *Dvojčete Země* - planety která je naprosto identická s naší Zemí (každý z nás tam má i svého dokonalého dvojníka) s tím jediným rozdílem, že tamější "voda" není H₂O, ale XYZ. Jediná rozdílnost, která může existovat mezi mou myslí a myslí mého dvojníka na Dvojčeti Země je tedy způsobena rozdílem našich přesvědčení o složení toho, čemu říkáme *voda*. Představíme-li si ale Zemi i její Dvojče před několika sty lety, kdy ještě nebylo složení vody známé, budou myslit obyvatel Země identické s myslmi jejich dvojníků na Dvojčeti Země - a přece bude slovo *voda* označovat něco jiného tam, než tady. *Ergo*, uzavírá Putnam, významy nejsou v hlavě.

Putnamova úvaha se opírá o dva předpoklady, které se zdají být zřejmé, které ale mají ale ve skutečnosti co dělat s atomistickým pohledem na jazyk: (i) význam je záležitostí označovaného předmětu a (ii) teorie významu je záležitostí neutrálního pozorovatele, který automaticky ví vše to, co je vědět potřeba. Předpoklad (i) se opírá o představu, že slova jsou jména věcí - opustíme-li atomismus a přijmeme-li pohled holistický, ztotožníme význam s pozicí výrazu v jazykové hře či v systému jazyka, který na základě studia této hry hypostazujeme; a ztratíme důvod říkat, že má slovo *voda* na Zemi a na Dvojčeti Země různý význam. Na obou planetách bude význam slova *voda* dán tím a jenom tím, že bude toto slovo užíváno pro tekutinu, která plní jezera a řeky, kterou lidé pijí atd. (bez ohledu na její složení). Předpoklad (ii) se pak opírá o představu, že teorie významu, aby měla smysl, musí být absolutní, musí transcendovat každou časově a místně omezenou komunitu mluvčích, musí být tedy formulována jakoby "z pohledu Boha". Jakmile ale dojdeme k závěru, že není nic jako absolutní význam, že existují jenom různé formy hypostazování pravidel jazykových her, ztratí i tento předpoklad dobrý smysl - teorie významu nemůže být nikdy absolutní, je vždy jenom nutně relativní záležitostí nějakého konkrétního pozorovatele či interpretanta.

To Putnama postupně vede k důsledné revizi úvah o významu a označování, na jehož konci dospívá k závěru, který ho řadí mezi postanalytiku: Obecná teorie významu a označování podle něj vyžaduje absolutní vymezení nějakého univerza všech těch objektů, které se mohou stát předmětem označení; teprve máme-li takové univerzum, můžeme uvažovat o tom, jak je který objekt spojený se kterým slovem. Potřebujeme tedy přehlédnout univerzum jako *Jeden Uzavřený Systém*, a to můžeme udělat jenom z Archimédovského bodu, který stojí mimo tento svět. Takový Archimédovský bod je ale podle Putnama pro člověka nedosažitelný, protože každý člověk oběma nohama vězí ve svém jazyce a ve svém společenství.

Nemůžeme přehlédnout vše co existuje v absolutním smyslu; vidíme vždy jenom to, co existuje z našeho omezeného hlediska a skrze náš specifický jazyk. Můžeme být realisty (tj. vidět věci jako nezávislé na našem jazyce), ale jediné *interními* realisty: realisty uvnitř našeho jazyka a našeho přístupu ke světu, nikoli realisty v nějakém absolutním smyslu, zřící věci tak jak "skutečně" (tj. nezávisle na jakémkoli jazyce a jakémkoli lidském stanovisku) jsou, pohledem z neutrálního Archimédovského bodu.

To vede ke zpochybnění jakékoli teorie vztahu jazyka a světa v absolutním smyslu, jakékoli teorie, která by dokázala předestřít celek univerza a ukázat, ke kterým předmětům se vztahují jednotlivé výrazy. "Co vypadalo jako nevinná formulace problému," říká Putnam (1988, s.120), "- 'Tady jsou předměty, které mají být označovány. Tady jsou mluvčí užívající slov. Jak můžeme popsat vztah mezi mluvčími a předměty?' - už vůbec není nevinným, je-li tím, co je žádáno, ne 'procesor přirozeného jazyka' pracující v nějakém omezeném kontextu, ale 'teorie označování'. Z hlediska interního realisty, je celý tento problém nesmyslný."

9 Goodman: "cesty tvoření světů"

Nelson Goodman lnul již od konce padesátých let k velice radikálnímu chápání úlohy jazyka v našem vztahu ke skutečnosti. Už ve svém článku *O tom, jak je svět* z roku 1960 polemizuje se smysluplností korespondenčního pohledu na jazyk a na pravdu a říká: "Není nic takového jako struktura světa, s níž by něco mohlo korespondovat nebo nekorespondovat" (Goodman, 1960, s.56). Svět nemá žádnou podobu sám o sobě, získává ji nutně až skrze jazyk, neexistuje žádné 'nevinné oko', které by ho dovedlo nazřít 'tak jak opravdu je', nezávisle na jakémkoli jazykovém uchopení.

Tuto myšlenku pak Goodman podrobně rozebírá ve svých knihách *Cesty dělání světů* a *O myslí a jiných věcech*. Svět je podle něj vždy konstituován prostřednictvím nějakého symbolického systému; neexistuje tedy nic jako svět v absolutním smyslu, existují jenom různé verze světa, některé z nich správné, jiné nesprávné. Verzi světa tvoříme tak, že se se skutečností vypořádáváme pomocí určitého jazyka. Goodmanovou (1984, s. 28) základní myšlenkou tedy je, že "jakýkoli svět, docela tak jako hudební představení, je vytvářen a tvarován verzí konstruovanou v symbolickém systému." Způsob našeho uchopení skutečnosti je podstatným způsobem ovlivněn našimi zájmy a potřebami - tedy tím, čemu přikládáme větší a čemu menší důležitosti (to je ovšem Wittgensteinovo "jazyk je způsob života"). Goodman (ibid., s. 21) zdůrazňuje, že "formy a zákony našich světů v nich neleží hotové a jen čekající na objevení, ale jsou kladeny verzemi světa, které utváříme - ve vědách, umění, vnímání i každodenním jednání. To, jak se pohybuje Země, je-li svět složen z částic nebo vln jevů, jsou věci dané ne

pasivním pozorováním, ale trpělivým spřádáním. Přírodní druhy nejsou dány už hotové oddělené nepřekročitelnými mezerami nebo nevyhnutelným diktátem přírody, ale závisí na tom, jaké relativní váhy přikládáme určitým rysům z hlediska daných vědeckých cílů." Podotkněme, že Goodmanův přístup není v zajetí davidsonovského "třetího dogmatu" - jeho názor nelze chápat tak, že by jednotlivé verze světa znamenaly různé způsoby tvarování nějaké neutrální skutečnosti, protože nikde "za" jednotlivými verzemi neexistuje nic, co by bylo samo o sobě srozumitelné.

Goodmanův postoj, a obecněji holismus stojící v základu postanalytického postoje, nutně znamená relativismus: existují různé, a ne nutně v každém smyslu kompatibilní verze světa. Tady je nasnadě podezření z absurdního idealismu: zdá se, že to, co Goodman říká, znamená, že si svou verzi světa můžeme stvořit pouhou hrou se slovy nebo prostě tak, že si ji libovolně vymyslíme - že vymyslet si, že $2+2$ je 5 nebo že Měsíc je hrouda sýra, není o nic horší než vymyslet, že $2+2$ jsou 4 a že Měsíc je nebeské těleso.³ Vytvářením svého světa přece tvoříme věci a fakta - a vytvořit věc nebo fakt přece nejde jenom manipulací se slovy nebo s myšlenkami! Skutečně vytvořit třeba židli dokáže jenom málokterý člověk, a vytvořit třeba (živého) psa žádný!

Podezírat ovšem filosofa z toho, že by popíral tento očividný fakt, nebo že by neviděl rozdíl mezi $2+2=4$ a $2+2=5$, znamená připisovat mu notnou dávku slabomyslnosti; a Goodman, jakkoli s ním můžeme nesouhlasit, slabomyslný není. Neříká samozřejmě, že bychom spřádáním své verze světa vytvářeli věci a fakta v *tomto* smyslu. Jazyk však dodává nutnou podmínku existence konkrétních věcí a faktů - totiž prostředky jejich individuace, tedy nutnou podmínku pro to, abychom je mohli vnímat *jako takové*. S tvorbou své verze světa tedy v *tomto* smyslu věci tvoříme. "Můžeme zastavit slunce," říká Goodman (ibid., 42), "ne ovšem tak jako Jozue, ale tak jako Bruno."

Představme si, že jsem v pokoji, ve kterém je zhasnuté světlo a uvažme fakt vyjádřený výrokem *světlo svítí*. Tento fakt samozřejmě nemohu vytvořit tím, že si to prostě pomyslím, nebo že definitoricky přiřadím výroku *světlo svítí* pravdivostní hodnotu *PRAVDA*. Nutnou podmínkou existence tohoto faktu je, abych zmáčkl vypínač. Jinou nutnou podmínkou, aby pro mne tento fakt existoval, je ale určitý způsob mého vztahu ke světu, určitý jazyk - a sice jazyk, který mi dovoluje svícení světla pojmenovat a tedy individuovat, vyčlenit z celku skutečnosti. Předmět či fakt nemůže existovat bez toho, abychom měli jazyk, kterým ho budeme schopni uchopit; na druhé straně však nemůžeme předmět či fakt vytvořit jenom tak, že vyrobíme verzi světa, ve které bude tento předmět či fakt existovat: "Jenom pravdivá deskripce vytváří věci; a vytvoření pravdivé verze může být tvrdá práce," říká Goodman (ibid., s.35).

Tím se Goodman dostává ke *credu* svého relativismu; ke *credu*, kterým můžeme dobře charakterizovat nejen filosofii jeho vlastní, ale i filosofii Wittgensteinovu, Davidsonovu, či Rortyho. "Můj druh relativismu tvrdí," říká (ibid., s.53), "že je mnoho správných verzí světa a že některé z nich jsou ve vzájemném rozporu, ale trvá na rozlišování mezi správnými a nesprávnými verzemi." Pravda má mnoho tváří; z toho však neplyne, že by bylo cokoli nějakou tváří pravdy.

10 Rorty: "hra interpretací"

Nejpopulárnějším představitelem postanalytické filosofie a současně jedněmi zbožňovaným a druhými vysmívaným prototypem postmoderního myslitele se stal Richard Rorty.⁴ Podobně jako Davidson a Goodman si Rorty uvědomil celý dosah přijetí holistického pohledu na vztah jazyk-svět i myšlení-svět; ale více nežli oni popustil uzdu své filosofické obrazotvornosti a své rétorické obratnosti, aby svým čtenářům maloval barvitě obrazy všech jeho možných důsledků. "Pojem logické analýzy," zní Rortyho (1982, s. 227) radikální diagnóza současného stavu analytické filosofie, "se obrátil proti sobě samému a spáchal pomalou sebevraždu."⁵

Rorty si především uvědomil, že opustíme-li atomismus, musíme se zřítci představy člověka jako "zrcadla přírody", jako něčeho, co svou "myslí" a pomocí svého jazyka odráží ("reprezentuje") vnější svět. To je námětem jeho knihy *Filosofie a zrcadlo přírody* z roku 1980, která vyvolala nemalý rozruch. Rorty v ní tvrdí, že musíme odmítnout to chápání lidského poznání, které ve filosofii dominuje nejméně od dob Descarta a Locka a které chápe poznání jako budování vnitřních reprezentací a které vidí poměřování správnosti poznání jako posuzování přiměřenosti těchto reprezentací skutečnosti. "Pojem 'přesné reprezentace'," říká Rorty (1980, s.10), "je jenom automatický a prázdný kompliment, který skládáme těm přesvědčením, které nám úspěšně pomáhají dělat to, co chceme." 'Správnost' lidských názorů a teorií není podle Rortyho možné chápat jako to, že věrně kopírují svět - protože svět je vždy světem uchopeným skrze nějaký jazyk a nějakou teorii, a nelze tedy porovnávat *svět podle teorie T se světem jak je 'doopravdy'* - můžeme ho porovnat nanejvýše se *světem podle teorie T*. To ovšem zase neznamená, že by nebyly lepší a horší, či správné a chybné teorie - znamená to ale, že se správnost či chybnost teorie nedá měřit věrností, s jakou tato teorie odráží svět, ale musí se měřit tím, jakou pro nás má tato teorie cenu v našem 'srovnávání se se světem'. Řekneme-li tedy třeba, že teorie subatomických částic, jak ji prezentuje současná fyzika, je správná, nemá smysl říkat, že je správná proto, že subatomické částice skutečně existují (správnost této teorie a existence subatomických částic jsou dvě stránky téže mince, ne důsledek a příčina); smysl má říci, že správnost teorie je dána tím, že tato teorie úspěšně funguje (alespoň v

současném stavu našeho poznání) v rámci našich všeobecných teorií světa, pomáhá nám činit správné předpovědi testovatelné v makrosvětě.

Ve svých dalších pracích, především v knize *Kontingence, ironie a solidarita* z roku 1989 a v bezpočtu článků se pak už Rorty zcela nepokrytě hlásí k přesvědčení, že s odmítnutím atomismu a reprezentacionalismu padá jakýkoli důvod chápat analytickou filosofii jako vyhraněný filosofický směr. Poukazuje na to, že přijetí holismu neznamena jenom drobnou úpravu, že znamená změnu zcela radikální; a že v podstatě znamená stržení *zásadního* rozdílu mezi analytickou a hermeneutickou filosofií. Odhlédneme-li od různých slovníků a různých způsobů vyjadřování daných tradic, neřká Davidson podle Rortyho v podstatě nic jiného než Hans-Georg Gadamer či Jacques Derrida či Umberto Eco.⁶ Zbavíme-li se představy, že je význam výrazu věcí, která je na tomto výrazu nezávislá a která je s ním jenom nějak náhodně, ať už 'kauzálně' nebo 'konvenčně' spojena, zbavujeme se i představy, že teorie jazyka je záležitostí přírodovědeckého zkoumání vztahů dvou různých typů věcí (totiž slov a nejazykových věcí), a musíme se smířit s tím, že je záležitostí interpretace. Rorty zdůrazňuje, že z tohoto hlediska jsou na tom stejně všechny jazykové hry - texty filosofů jako přírodovědců, Russella jako Nietzscheho.

Nelze-li tedy porovnávat *svět podle teorie T* se *světem jak je 'doopravdy'*, ale vždy zase jenom se *světem podle teorie T'*, znamená to, že nelze de-interpretovat, ale jenom re-interpretovat. "Na redeskripci," konstatuje Rorty (1989, s. 80), "není jiná odpověď než re-re-deskripci." I nejrigoróznější přírodověda je tedy svého druhu interpretací a i nejexaktnější analýza je svého druhu hermeneutikou. Jakákoli lidská snaha o uchopení světa, věda i umění, je nějakou formou ztvárnění skutečnosti jako "textu" - spisovatel to samozřejmě činí jinak než vědec (a Rorty tento podstatný rozdíl nepopírá), rozdíl mezi nimi však není ve způsobu odrážení, ale spíše v míře kanonizace metod. Podobně je jakákoli metateorie tohoto uchopování, filosofie jako literární kritika, vždy formou konfrontace různých textů - nacházení paralel a kontrastů.

11 Závěr

Teze, kterou jsme v tomto článku předložili, může být vyjádřena následující rovnicí: *postanalytická filosofie rovná se analytická filosofie minus logický atomismus*. Je ovšem docela zřejmé, že *analýza* a *atomismus* jsou v jistém smyslu dvě stránky téže mince: analýza se stává univerzální filosofickou metodou na základě přesvědčení, že jakýkoli celek je možné vysvětlit z jeho částí. Pojem *holistická analytická filosofie* je tedy do jisté míry *contradictio in adjecto* - do té míry, do jaké chápeme analytickou filosofii skutečně jako filosofii analýzy. Myšlenka, že části je někdy možné vysvětlit jenom určením jejich místa či funkce

v rámci celku (například že význam jazykového výrazu je možné vysvětlit poukazem na místo tohoto výrazu v systému jazyka nebo na jeho roli v jazykové hře) je charakteristická pro hermeneutiku a pro strukturalismus - tedy pro směry, od kterých se analytičtí filosofové obvykle distancují.⁷ Avšak postanalytická filosofie, ačkoli je holistická, je stále do velké míry zakotvena v tradici analytické filosofie a představuje tak specifický směr současného filosofického myšlení - přese všechno sblížení je naprosto patrný rozdíl mezi texty Davidsona či Rortyho na jedné straně, a texty třeba Derridovými či Levinasovými na straně druhé. Je nyní na nás, jak se k výzvě postanalytických filosofů postavíme: můžeme ji odmítnout jako krátkozrakou módu, můžeme ji přijmout v její umírněné wittgensteinovsko-quinovské podobě, nebo se můžeme ztotožnit s Rortyho radikálním přehodnocením celého našeho vztahu k analytické filosofii i k filosofii vůbec. Ať tak či onak, měli bychom to udělat se znalostí věci; a k tomu jsem chtěl tímto článkem přispět.

*Filosofická fakulta UK,
Palachovo nám. 2, 110 00 Praha 1,
Email: Peregrin@FF.CUNI.CZ*

POZNÁMKY

¹ K tomu navíc poznamenejme, že i sama analytická filosofie už byla charakterizována pomocí předpony *post* - a sice, Michaelem Dummettem (1978), jako filosofie *postfregovská*. Ještě jsem sice neslyšel o postfenomenologii a postexistencialismu; myslím ale, že pokud se tak ještě nestalo, je jenom otázkou času, kdy někdo označí Heideggera za postfenomenologa a třeba Levinase za postexistencialistu.

² Viz k tomu též Peregrin (1993).

³ Srovnej úvod Pavla Materny k eseji Richarda Rortyho ve Filosofickém časopise 3/1994.

⁴ Podrobněji o Rortyho filosofickém vývoji viz Peregrin (1994).

⁵ Rorty, R., *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982, s. 227.

⁶ Poznamenejme, že Rortyho 'ekumenismus' není takovým extrémismem, jakým by se mohl zdát být: s konstatováním principiálních shod či paralel mezi analytickými a neanalytickými filozofy, či s 'analytickým čtením' neanalytických filosofů (zvláště Heideggera a Derridy) se v poslední době můžeme setkat u celé řady autorů (Okrent, Kusch, Wheeler, Malpas).

⁷ Filosofie Wittgensteina, Quina a jejich následovníků je skutečně v podstatě strukturalistická - ovšem chápeme-li pojem strukturalismus v jeho primárním smyslu - viz Peregrin (v tisku).

LITERATÚRA

- [1] DAVIDSON, D. (1984): *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford.
- [2] DUMMETT, M. (1978): *Truth and Other Enigmas*. Duckworth, London.
- [3] FEYERABEND, P. (1970): Against method: Outline of an anarchistic theory of knowledge. In: *Minnesota studies in the Philosophy of Science* 4 (ed. by M.Radner & S.Winkour), University of Minnesota Press, Minneapolis, 17-130.

- [4] GOODMAN, N. (1960): *The Way the World is. The Review of Metaphysics* 14, 48-56.
- [5] GOODMAN, N. (1978): *Ways of Worldmaking*. The Harvester Press, Hassocks.
- [6] GOODMAN, N. (1984): *Of Mind and Other Matters*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- [7] HANSON, N.R. (1961): *Patterns of Discovery*. Cambridge University Press, Cambridge.
- [8] KUHN, T.S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press, Chicago.
- [9] PEREGRIN, J. (1993): Jazyk, Existence a Mytizace, In: *Česká mysl* XLIII, 113-129.
- [10] PEREGRIN, J. (1994): Richarda Rortyho cesta k postmodernismu. In: *Filosofický časopis* 3.
- [11] PEREGRIN, J. (v tisku): Structuralism: slogan or concept?. *Vyjde v Lingua e Stile*.
- [12] PUTNAM, H. (1975): The Meaning of "Meaning". In: *Language, Mind and Knowledge* (ed. by K.Gunderson), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* VII, University of Minnesota Press, Maples.
- [13] PUTNAM, H. (1981): *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge.
- [14] PUTNAM, H. (1988): *Representation and Reality*. MIT Press, Cambridge (Mass.).
- [15] QUINE, W.V.O. (1960): *World and Object*. MIT Press, Cambridge (Mass.).
- [16] QUINE, W.V.O. (1963): *From a Logical Point of View*. Harper and Row, New York.
- [17] QUINE, W.V.O. (1992): *Pursuit of Truth* (revised edition), Harvard University Press, Cambridge (Mass.); citováno podle českého překladu *Hledání pravdy*, Herrmann & synové, Praha, 1994.
- [18] RAJCHMANN, J. a WEST, C., eds. (1985): *Post-analytic Philosophy*. Columbia University Press, New York.
- [19] RORTY, R. (1982): *Consequences of Pragmatism*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- [20] RORTY, R. (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, Princeton.
- [21] RORTY, R. (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge University Press, Cambridge.
- [22] RUSSELL, B. (1914): *Our Knowledge of the External World*. Allen & Unwin, London.
- [23] RUSSELL, B. (1918/19): The Philosophy of Logical Atomism. In: *Monist* 28, 495-527; *Monist* 29, 32-53, 190-222, 345-380.
- [24] RUSSELL, B. (1924): Logical Atomism. *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*. First Series, Allen & Unwin, London, 356-383.
- [25] SELLARS, W. (1956): The Myth of the Given: Three Lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind. In: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science I), ed. by H.Feigl and M.Scriven, University of Minnesota Press, Minneapolis; přetištěno v a citováno z Sellars (1963).
- [26] SELLARS, W. (1963): *Science, Perception and Reality*. Routledge, New York.
- [27] WITTGENSTEIN, L. (1922): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Routledge and Kegan Paul, London.
- [28] WITTGENSTEIN, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*. Blackwell, Oxford.