

Marvan, Tomáš

Pojem reprezentace: Rorty vs. "novověká tradice"

Pro-Fil. 2010, vol. 11, iss. 2, pp. [2]-11

ISSN 1212-9097

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf11-2-37>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/139018>

Access Date: 27. 11. 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.



Pojem reprezentace: Rorty vs. „novověká tradice“

Tomáš Marvan, FLÚ AV ČR

Abstrakt: Článek na příkladu názorů R. Descarta a J. Locka zkoumá, nakolik adekvátní je Rortyho kritická interpretace novověké „reprezentační epistemologie“. Autor postupně probírá čtyři Rortyho hlavní argumenty a dospívá k závěru, že některé z nich se mĳí s názory raně novověkých filosofů.

Abstract: The paper examines, on the example of the views of R. Descartes and J. Locke, how adequate is Rorty’s critical interpretation of modern “representational epistemology”. The author considers Rorty’s four main arguments and comes to conclusion that some of them miss their early modern targets.

Klíčová slova: reprezentace; idea; Rorty; Descartes; Locke

Keywords: representation; idea; Rorty; Descartes; Locke

doi: [10.5817/pf11-2-37](https://doi.org/10.5817/pf11-2-37)

Jedním z ústředních témat Rortyho knihy *Filosofie a zrcadlo přírody*¹ je pojem reprezentace světa. Tento pojem v jeho rozmanitých podobách v různých fázích novověké filosofie Rorty vehementně napadá. Konkrétně řečeno, vadí mu každá teorie poznání, která poznání chápe jako proces utváření lidských mentálních či jazykových reprezentací („idejí“, vět apod.), které můžeme rozdělit na ty, které svět reprezentují adekvátně a jež jsou v tomto smyslu privilegované, a na ty, které tak nečiní a jež je třeba zavrhnout nebo alespoň chápat jako druhořadé kognitivní produkty. Adekvátní reprezentace zachycují to, jak se svět má objektivně, tzn. nezávisle na našich poznávacích schopnostech, potřebách, zájmech apod. Souhrn všech adekvátních reprezentací pak vyčerpává jediný způsob, jímž lze realitu pravdivě zachytit – alternativy tu neexistují.

¹ Dále v textu zkracuji jako „Zrcadlo“.

Tato koncepce je pro Rortyho klíčovou přísadou novověké teorie poznání: když ji odmítneme, nezbude prý nic nosného, díky čemu by se tato myšlenková linie mohla dál rozvíjet. Je však namístě ptát se, nakolik je Rortyhočtení klíčových autorů novověké epistemologické tradice správné. Odpověď na tuto otázku, o níž mi v tomto článku jde, snad může posloužit důležitějšímu, systematictější zaměřenému prozkoumání toho, zda je Rortyho odmítnutí reprezentačního modelu oprávněné. Navrhuji proto, abychom se nejprve krátce podívali na to, jak je reprezentační model poznání vypracován u Descarta a Locka, kteří představují v *Zrcadle* jakési Rortyhoarciprotivníky. Poté se můžeme zaměřit na Rortyhoargumenty proti reprezentační epistemologii těchto autorů a posoudit, nakolik činí zadost tomu, co ve svých textech skutečně říkají. Jak se budu snažit prokázat, některé Rortyho interpretační konstrukce se s jejich myšlenkami povážlivě míjejí.

1. Descartes

Klíčovým pojmem (nejen) Descartovy teorie poznání je pojem *ideje*. V dodatku ke svým odpovědím na Druhé námitky k *Meditacím o první filosofii* Descartes explicitně definuje ideu takto: je to „forma jakékoli myšlenky, jejímž bezprostředním vnímáním jsem si právě téže myšlenky vědom“.² Idea je tedy česky řečeno něco jako *tvar* konkrétní myšlenky – ovšem „myšlenky“ v Descartově širokém smyslu, který zahrnuje i smyslové počitky, pocity apod. Pokud jde o ontologický status idejí, v Descartově zralém díle je idea chápána jako čistě mentální, nerozlehlá entita. Ideje reprezentují své předměty; Descartes to občas vyjadřuje pomocí scholastického slovníku tak, že objekty vnějšího světa mají v mentálních v idejích své „předmětné bytí“ (*esseobiectivum*). Mysl tak nikdy nevnímá předměty samé, ale vždy si je jen vědomá jejich idejí.

Rozlišme nyní pojmy reprezentace a reprezentované předlohy. Jako paradigmatický příklad této distinkce nám může posloužit třeba rozdíl mezi portrétem nějaké osoby a touto osobou samotnou. V tomto případě lze zjišťovat adekvátnost reprezentace, protože můžeme nezávisle poukázat jak na předlohu a její vlastnosti, tak na reprezentaci a její vlastnosti. Běžně říkáme, že portrét je věrný nebo nepovedený, čímž komentujeme právě adekvátnost reprezentace; stejně tak můžeme říkat, že fotografie je věrnější, a tedy adekvátnější reprezentací své předlohy než jakýkoli namalovaný portrét.

Uvedený příklad s portrétem je však v jednom ohledu potenciálně velmi zavádějící: pojem adekvátnosti reprezentace je v něm založen na pojmu *podobnosti* předloze. Descartes však upozorňuje na to, že vztah podobnosti *není esenciální komponentou* reprezentace, a tam, kde se přece jen vyskytuje, nelze vést přímou úměrnost mezi podobností reprezentace předloze a její adekvátností vůči této předloze. Činí tak v pasáži díla *Dioptrika* (1637), konkrétně ve čtvrté rozpravě nazvané „O smyslech obecně“. Pasáž je natolik pozoruhodná a důležitá pro naše téma, že ji ocituji v její úplnosti.

Kromě toho je třeba si dát pozor, abychom se nedomnívali, že k tomu, aby cítila, musí duše kontemplovat nějaké obrazy, vysílané předměty až do mozku, jak se běžně domnívají naši

² (Descartes 203, s. 138).

filosofové; nebo aspoň je třeba chápat povahu těchto obrazů zcela odlišně, než to činí oni. Tím spíše, že u nich nezkoumají nic jiného než to, že *se musí podobat předmětům, které představují*, a proto nám nemohou ukázat, jak by se mohly tyto obrazy vytvářet těmito předměty a jak by mohly být přijímány vnějšími smyslovými orgány a přenášeny nervy až do mozku. [...] [M]usíme uvážít, že existuje mnoho věcí jiných než obrázky, které mohou vzrušit naše myšlení, například znaky a slova, *kteřé se nijak nepodobají věcem, které znamenají*. A abychom se co nejméně vzdálili od už přijatých mínění, připustíme raději, že předměty, které vnímáme, opravdu vysílají své obrazy až dovnitř našeho mozku. Je však třeba, abychom aspoň poznamenali, že *neexistují žádné obrázky, které by se musely zcela podobat předmětům, které představují: neboť jinak by nebyl žádný rozdíl mezi předmětem a jeho obrazem: stačí však, aby se jim podobaly v několika málo věcech*. Často dokonce jejich dokonalost závisí na tom, že se jim nepodobají tak, jak by mohly. Víte například, že mědirytiny, zhotovované tak, že se tu a tam nanese na papír tuš, nám představují lesy, města, lidi a dokonce bitvy abouře, ačkoli z nekonečného množství různých kvalit, které rozpoznáváme v těchto předmětech, není žádná jiná než tvar sám, jemuž se opravdu podobají; a ještě je to podobnost velmi nedokonalá vzhledem k tomu, že nám znázorňují na zcela rovné ploše tělesa rozmanitě vystupující a ustupující, a že dokonce podle pravidel perspektivy se kružnice znázorňují často lépe ovály než jinými kružnicemi [...] takže často k tomu, abychom dosáhli větší dokonalosti kvality obrazů a lépe nějaký předmět zobrazili, *nesmí se tomuto předmětu podobat*.³

Descartes zde však hovoří o reprezentacích obecně, nikoli o specificky mentálních reprezentacích, idejích. Zatímco běžné reprezentace můžeme srovnávat s jejich předlohami, u mentálních reprezentací to provést nelze: věci vnějšího světa se nám vždy dávají jedinečně skrze ideje a my z tohoto kruhu idejí nemůžeme vystoupit a začít ideje porovnávat s holou, nereprezentovanou skutečností. Narazili jsme tedy na centrální problém reprezentační epistemologie, kterému můžeme říkat „problém nedosažitelné předlohy“.

Descartes ovšem nedělá tu chybu, že by hlásal možnost vystoupit mimo ideje a dotknout se skutečnosti bez jakýchkoli reprezentací. Jeho pozice je spíš následující: některé ideje reprezentují skutečnost zcela neadekvátně, jiné adekvátně, přičemž jde o záležitost *stupně*. K těm prvním patří třeba ideje tělesných pocitů jako jsou bolesti, které nám chybně sugerují, že v těle existuje něco podobného těmto mentálním pocitům – avšak i tyto zcela neadekvátní reprezentace jsou pro Descarta *přímými* reprezentacemi stavů *res extensa* a jsou zapříčiněny tělesnými změnami.⁴ Ony druhé ideje, které vnější svět reprezentují adekvátně, tak činí pomocí termínů určených pro popis *věcí rozlehlé*, tj. specifikací tvarů, pohybů a rozměrů (optimálně pomocí numerických termínů). Tím, že jsou některé ideje označeny za adekvátní reprezentace světa, je odstraněn manévrovací prostor pro epistemickou skepsi: nikdy sice nemáme k dispozici nereprezentovanou skutečnost o sobě, ale přesto můžeme dosáhnout jejích plně adekvátních idejí a na jejich základě poměřovat míru adekvátnosti ostatních idejí.

³(Descartes 1983, s. 112–113). CitovánodlepřipravovanéhopřekladaJiříhoFialy. Všechnykurzívy T. M.

⁴Jejich hodnota spočívá čistě v tom, že nás mají přimět k adekvátnímu typu obranné reakce na ohrožení našeho těla.Srv. k tomu Descartovy výklady v *Šesté meditaci*, zejm. (Descartes 2003, s. 78–80).

2. Locke

Rorty prohlašuje, že jak Descartes, tak Locke se stávají obětmi teorie o „závoji idejí“. Silně se zde inspiroval názory skotského filosofa Thomase Reida, který mimochodem také užívá Rortyho oblíbenou metaforu myslí jako zrcadla.⁵ Reid obviňuje raně novověké filosofy z toho, že jejich pojetí idejí jakožto reprezentací „vnějších“ věcí vede k epistemické skepsi.⁶ Viděli jsme, že podsouvat teorii „závoje“ Descartovi a označovat jeho epistemologii za skeptickou je nesprávné. Jak se to má s Lockem?

Je faktem, že v Lockově *Eseji* se vyskytují *prima facie* podezřelé pasáže, které nahrávají Reidovi/Rortymu. Například tato:

Je zjevné, že mysl nezná věci bezprostředně, ale pouze prostřednictvím idejí, které o nich má. Naše poznání je tudíž skutečné pouze pokud existuje konformita mezi našimi idejemi a skutečností věcí. Avšak co zde bude kritériem? Jak mysl, když vnímá pouze své ideje, pozná, že odpovídají věcem samotným?⁷

Vzápětí (v následujícím oddílu *Eseje*) ale Locke obraz neproniknutelného závoje idejí a související hrozbu skepse odstraňuje, když říká, že

jednoduché ideje [...] musejí nutně být výtvozem věcí, které *přirozeným způsobem působí na mysl* [...]. Z toho plyne, že jednoduché ideje nejsou výplody našich představ, nýbrž *přirozené a pravidelné účinky věcí mimo nás, které na nás skutečně působí*; nesou v sobě tudíž veškerou zamýšlenou konformitu [...], neboť nám reprezentují věci v tom vzezření, jež jsou v nás uzpůsobeny vyvolávat. Díky tomu můžeme rozlišovat druhy jednotlivých substancí [a] stavy, v nichž se nacházejí. V tomto smyslu idea bělosti či hořkosti, jak je v myslí, přesně odpovídá oné síle, která spočívá v libovolném tělese a může onu ideu vyvolat, a má všechnu skutečnou konformitu, již může (či by měla) mít s věcmi mimo nás. Tato konformita mezi našimi jednoduchými idejemi a existencí věcí postačuje pro skutečné poznání.⁸

Z těchto slov je zřejmé, že jakkoli se Lockova teorie v detailech liší od té Descartovy, i on se stavěl *proti* epistemické skepsi a počítal s možností poznat vnější materiální svět pomocí idejí adekvátně.⁹ A s ohledem na Rortyho kritiku by mělo být zdůrazněno i to, že obě tyto raně novověké koncepce přijímají *kauzální* původ našich idejí: když Descartes uvažuje o původu idejí, typicky používá kauzální výrazivo,¹⁰ a Locke třeba v právě citované pasáži hovoří o jednoduchých idejích jako o účincích věcí mimo nás, které na nás působí.¹¹

⁵ (Reid 1785/1941, Esej I, kap. 1, odd. 10, s. 13) tvrdí, že podle Descarta a jeho následovníků jsou v myslí obrazy vnějších věcí, „v nichž lze [tyto věci] vidět jako v zrcadle“.

⁶ (Reid 1764/1997, kap. I, odd. 7, s. 23).

⁷ (Locke 1690/2008, IV, iv, 3, s. 361). Překlad T. M.

⁸ Tamt., IV, iv, 4, s. 361. Překlad T. M.; kurzíva dodána.

⁹ Steven Nadler proto prohlašuje, že čtení raně moderní tradice à la Reid a Rorty je „mýtem“ (Nadler, s. 7–8).

¹⁰ Viz např. (Descartes 2003, s. 19, 40–43, 92–95).

¹¹ K dalším výskytům kauzálního slovníku v *Eseji* viz např. (Locke 1690/2008, II, viii, *passim*).

3. Rortyho kritika a její zhodnocení

Nyní sekonečně můžeme zaměřit na podrobnosti Rortyhokritiky novověké reprezentační epistemologie. Tuto kritiku jsem rozdělil do čtyř víceméně samostatných argumentů, které se objevují v *Zrcadle* i jiných Rortyho pracích.

První, historizující argument

Představa mysli jako „Zrcadla Přírody“ se inspiruje v řecké filosofické metaforice, která poznávání reality modeluje podle zraku. Tuto metaforiku Rorty líčí jako nahodilý produkt západní filosofické imaginace, který se již dávno přežil a který bychom měli nahradit vhodnějším pojetím poznání.

Zhodnocení prvního argumentu

Pokud jde o raně novověké teorie idejí, nic v nich esenciálně na zrakové metaforice nezávisí. Je sice pravda, že Descartes si nabíhá na kritiku tím, že na některých místech *Meditací* prohlašuje, že některé ideje jsou „jakoby obrazy věcí“ (*tanquam rerum imagines*).¹² Bylo by však nevstřícné interpretovat tento výrok doslovně a přisuzovat Descartovi piktorální teorii idejí. Ideu Boha, stejně tak jako ideje nevizuálních modalit, např. hmatové ideje, nemůžeme smysluplně pojímat jako nějaké obrázky. Možná ale chtěl Rorty pouze napadnout představu „Oka Mysli“, které si „prohlíží“ mentální ideje, které samy povahu obrázkůmít nemusejí. Byla by pak jeho kritika úspěšnější? Domnívám se, že nikoli. Pokud jde o Descarta, je podle mne nesprávné říkat, že si u něj mysl „prohlíží“ ideje. Takový výklad by Descartovy ideje chápal jako členy trojmístného vztahu, v němž vystupuje vnější svět na jednom konci, mysl sama na konci druhém a ideje hrají roli jakéhosi prostředníka mezi nimi. Mysl si v tomto pojetí může „prohlížet“ ideje vyvolané vnějšími věcmi proto, že je od nich odlišnou entitou. Descartes však podle mého mínění předkládá jednodušší, *dvojčlenný* model mentální reprezentace, v němž se objevují pouze reprezentované věci na jedné straně a jejich ideje na straně druhé. Karteziánské ideje jsou jakožto formy myšlenek *modifikace* mysli, které od ní nelze smysluplně oddělovat. Proto nemá smysl ani představa, že si mysl tyto ideje „prohlíží“ způsobem, který je analogický zrakovému vnímání a v němž můžeme ostře oddělit vnímající orgán od pozorovaného předmětu.

U Locka je věc o něco složitější. Za prvé, Locke v Úvodu ke svému *Eseji* mluví o tom, že chápavost je podobná oku v tom ohledu, že nám umožňuje vidět ostatní věci, zatímco sebe samé si při tom není vědomá.¹³ Toto přirovnání bychom ale neměli brát příliš doslovně a přisuzovat na jejím základě Lockovi teorii „Oka Mysli“ – vždyť Locke zde jen upozorňuje na určitou *podobnost funkce* oka a mysli, neříká přímo, že mysl je jakýmsi druhem oka. Za druhé je tu Lockova známá teorie vědomí jako „vjemu vyššího řádu“. Tato teorie jednoduše řečeno spočívá v tom, že obsahy mysli se stávají vědomými tím, že se na ně mysl zaměří kvaziper-

¹² Viz např. (Descartes 2003, 37), kde jsou jako příklady uvedeny ideje člověka, chiméry, nebe, anděla či Boha; „obrazy“ jsou zde přeloženy jako „představy“.

¹³ (Locke 1690/2008, s. 13).

ceptuálním aktem.¹⁴ Teorie tohoto typu ale nemusí být chápána pomocí vizuální metaforiky. Neříká se v ní, že mysl vnímá své obsahy *jako oko*, ale prostě jen, že je vnímá. Pokud bychom už chtěli sáhnout k nějaké metafoře, nabízí se spíš přirovnání vjemu vyššího řádu k pochodni nebo moderněji k baterce, která příslušný obsah „prvního řádu“ osvětluje. Tato světelná metafora ale opět nemá uplatnění u hmatových nebo čichových idejí. Můžeme proto uzavřít, že tento Rortyho argument je nepřesvědčivý jak v případě Descarta, tak Locka.

Druhý argument: permanentní hrozba epistemické skepse

Raně novověcí autoři nechtěně vytvořili neřešitelný problém epistemické skepse, protože jejich ideje mají záhadný vztah k jejich předlohám, typicky materiálním věcem.¹⁵ Hrozba této skepse je dle Rortyho posílena tím, že vztah mentálních idejí a nementálních předmětů je údajně *nekauzální* – že se karteziánská mysl „vznáší mimo kauzální síly působící na tělo“ (Rorty 1999, s. xxiii).

Zhodnocení druhého argumentu

Jak snad dostatečně ukázal předchozí výklad, v obou těchto tvrzeních se Rorty mýlí. Descartes a Locke svými koncepcemi skepsi naopak vylučují a jejich pojetí tvorby idejí materiálních věcí je kauzální.

Na druhou stranu, to, že Rorty nebere v potaz antiskeptické strategie našich novověkých autorů, ještě neznamena, že jeho kritika reprezentačního modelu jako takového není oprávněná. V tomto článku sice hodnotím jen správnost Rortyho interpretace dvou významných představitelů tohoto modelu, ale snad nebude stručný komentář od věci. Uvedl jsem, že Descartes i Locke se explicitně vyjadřují proti skepsi. Jsou však jejich obhajoby poznání přesvědčivé? Na základě čeho mohou tito autoři tvrdit adekvátnost některých idejí vůči jejich předlohám, když i v jejich případě máme k dispozici jen ony ideje a nikoli jejich předlohy samotné? Jednou možností je upnout se k Boží garanci adekvátnosti některých idejí, k čemuž dochází u Descarta. Alternativou je skepsi vyloučit prostou stipulací vztahu adekvace, který nastává mezi některými našimi idejemi a objekty vnějšího světa, k čemuž podle všeho dochází u Locka. Ani jeden z těchto přístupů ale nepůsobí nijak atraktivně. Je proto nasnadě, že chceme-li budovat důsledně sekulární epistemologii, která se neopírá o neprůkazné stipulace, nemůžeme se vydat cestou našich raně novověkých autorů.

Třetí argument: reprezentace a „látka myslí“

Na některých místech *Zrcadla* a v jiných textech Rorty naznačuje, že novověká mysl může reprezentovat jediné jako sestávající ze speciální nehmotné „látky myslí“, čili že reprezentační model poznání jde ruku v ruce se striktním dualismem myslí a těla (který Rorty pokládá za překonanou pozici, jak dokládá první část *Zrcadla*). Srovnejme třeba následující slova:

¹⁴ K podrobnostem viz (Coventry –Kriegel 2008).

¹⁵ Rorty sice na jednom místě (1979, s. 49, pozn. 19) uvádí, že si je vědom i alternativního výkladu Descartovy teorie idejí, který se „snaží ukázat, že obvyklý příběh [...], podle něhož se epistemologický skepticismus vyvinul z Descartovy a Lockovy teorie reprezentujícího vjemu, je možná naivní“ a jehož autorem je John Yolton. I přesto se ale hodlá držet „obvyklejšího pojetí“, které je hájeno např. v pracích A. Kennyho.

V předchozích stoletích jsme učinili tu chybu, že jsme hypostazovali kognitivní chování jako vlastnění „mysli“ [...] či „idejí“, načež jsme trvali na *neredukovatelnosti mentálních reprezentací na jejich fyziologické koreláty* (Rorty 1982, s. 201).¹⁶

Zhodnocení třetího argumentu

Pokud jde konkrétně o Descarta, pak u něj skutečně platí, že mysl je zcela nehmotná a že konkrétní způsob, jímž reprezentuje materiální věci a události pomocí idejí, je determinován právě touto imateriálností. Již u Locka ale otázka imateriálnosti mysli rozhodně není tak jasná a spíše se zdá, že se přiklání k agnosticizmu, nebo alespoň že hypotézu imateriální mysli sice pokládá za vysoce pravděpodobnou, ale že přesto nechce zcela vyloučit možnost, že mysl je tělesná.¹⁷ Rozhodně se tedy nedá říci, že by Locke tvrdil, že mysl reprezentuje vnější svět v idejích právě díky tomu, že je imateriální. V daném argumentu se tak projevuje Rortyho typický interpretační nešvar: vezme se jeden filosof a jeho doktrína se zobecní na další filosofy, kteří ovšem s oním původním filosofem nemusejí sdílet základní východiska. Pojem mentální reprezentace je oddělitelný od karteziánského dualismu mysli a těla, takže Rortyho kritika dualismu, i kdyby byla nakonec úspěšná, zasahuje jen některé autory novověké tradice – Descarta a pravověrné karteziány.

Čtvrtý argument: proti privilegovaným reprezentacím, potažmo proti reprezentacím vůbec

Představa privilegovaných reprezentací dle Rortyho stojí na myšlence, že pravdivé ideje reprezentují objektivní vlastnosti věcí, které tyto věci mají nezávisle na našich poznávacích schopnostech – ony vlastnosti mají tvořit jejich „vnitřní povahu“. Podle Rortyho ale *žádné* reprezentace skutečnosti nejsou privilegované: žádné reprezentace nepostihují „Realitu Jaká je o Sobě“ – pro tento pojem rortyovský „antiesencialista“ „nenachází smysluplné použití a [...] nenachází použití ani pro rozlišení mezi ‚jak jsou‘ a ‚jak je popisujeme‘“. ¹⁸ Proto Rorty kritizuje novověkou představu, že matematicko-fyzikální popis materiální reality zachycuje esenciální rysy světa. Je pro něj nepřijatelné říci, že fyzikální věda je blíže pravé povaze skutečnosti než třeba literární teorie: mezi jednotlivými obory bádání je ochotný vidět „sociologické“, nikoli však epistemologické odlišnosti.¹⁹

Rortyale nechce říci jen to, že z epistemologického hlediska jsou všechny reprezentace reality na stejné úrovni. Ve své kritice novověkého reprezentacionalismu jde ještě o krok dále a prohlašuje, že *žádné mentální obsahy realitu nereprezentují*. Vztah mezi našimi přesvědčeními a teoriemi na jedné straně a realitou na straně druhé bychom prý vůbec neměli chápat jako vztah reprezentace, nýbrž jako vztah přímé kauzality a s ní svázané intencionality (*aboutness*). Rorty proto dává přednost formulaci, že se s tím, co před nás realita staví, pomo-

¹⁶ Viz také (Rorty 1979, s. 46, 93 a 126).

¹⁷ K podrobnostem viz (Ayers 1996, s. 42–47).

¹⁸ (Rorty 1998a, s. 159).

¹⁹ (Rorty 1991, s. 1). V knize *Consequences of Pragmatism* jde Rorty podle všeho ještě dále: „Pojem zkoumání jako rozděleného do diskrétních sektorů s diskrétními předměty mizí. Rozlišení mezi romány, novinovými články a sociologickým výzkumem se stávají rozostřené“ (1982, s. 203); překlad T. M.

cí svých přesvědčení a teorií „vyrovnáváme“ (*cope*) a že poznání je sociální záležitostí lidské „konverzace“.²⁰ Kvalitativní rozdíly mezi přesvědčeními a teoriemi jsou v Rortyho pojetí ryze pragmatické, tj. tato přesvědčení a teorie jsou lepší nebo horší ve smyslu „lepší nebo horší s ohledem na ty a ty praktické účely“.

Zhodnocení čtvrtého argumentu

Rorty má pravdu v tom, že raně novověká tradice zcela pomíjí sociální rozměr poznání, na který naopak on ve svém pojetí klade veškerou váhu. Filosofové jako Descartes a Locke skutečně píšou tak, že se vystavují Sellarsově kritice – kterou Rorty plně přijímá – spočívající v tvrzení, že připsat někomu poznatek neznamena charakterizovat nějaké speciální vlastnosti jeho mentálních reprezentací (např. jejich kauzální původ ve vnějších věcech), nýbrž umístit jeho výpověď do „logického prostoru důvodů“, v němž jde o sociální zdůvodňování toho, co bylo řečeno, příp. o schopnost takového zdůvodnění.²¹

Opět si neodpustím rozšiřující poznámku: Rorty tvrdí, že jeho sociální pojetí poznatku se zcela obejde bez pojmu reprezentace. A proti tomuto tvrzení by se dalo namítnout, že lidé se v diskusi často na něčem shodnou právě proto, že je buď prokázáno, nebo se alespoň důvodně předpokládá, že vyřčený výrok správně reprezentuje stav věcí. Z některých Rortyho textů nicméně vysvítá, že u něj můžeme rozlišit dvojí pojetí reprezentace. První, které Rorty odmítá, chápe reprezentaci jako „zobrazování“ (*picturing*), přičemž části reprezentací mohou být korelovány jedna ku jedné s částmi toho, co je reprezentováno. Takový vztah, jak Rorty správně upozorňuje, nastává u některých obrazů či fotografií a jejich předloh, nikoli však u mnoha vět či přesvědčení a toho, čeho se tyto věty nebo přesvědčení týkají (Rorty 1998, s. 96, pozn. 29). Druhé pojetí reprezentace je naopak zcela běžné a triviální a spočívá v tom, že se reprezentace chápe jen jako správné nebo chybné zachycení toho, jak se věci mají.²² V tomto druhém smyslu věta „V Pardubicích teď prší“ správně nebo chybně reprezentuje to, jak se věci mají, aniž by pracovala s čímkoli, co by bylo z Rortyho pohledu podezřelé. Sociální pojetí poznání může do sebe pojmout reprezentaci v tomto druhém smyslu a vyhnout se tak námitce, že Rorty chápe poznání jako do sebe zacyklené hraní jazykových her, které není ničím „zvenčí“ omezováno.

Pokládám nicméně za sporné, že raně novověké teorie idejí *en bloc* propagují Rortym odmítaný pojem reprezentace jakožto zobrazování jedna ku jedné – například numerické zachycení vlastností těles není tohoto druhu. Takové chápání reprezentace se plně objevuje až ve Wittgensteinově *Tractatu*, zde ovšem již v jazykovém hávu.²³ Pokud tedy jde o samotný

²⁰Touto „konverzací“ se v případě poznání rozumí rozmanité sociální praktiky, s odkazem na něž určujeme, zda je nějaké přesvědčení *zdůvodněné* (Rorty 2010, s. 266–267). Rorty ale nechce své sociální pojetí poznatku označovat za *teorii* poznání, protože teorie poznání podle něj odpovídá na obecnou otázku, jak je poznání vůbec možné, tzn. musí se nějak vyrovnat s možností všeobšhlé skepse. Rortyho pojetí připouští skepsi jen v tom smyslu, že o *konkrétních výrocích* se může v intersubjektivní diskusi ukázat, že nejsou dostatečně zdůvodněné, a že to tedy nejsou poznatky.

²¹Viz (Sellars, § 36, s. 76).

²²Viz k tomu Rortyho poznámku o přijatelnosti pojmu přesné reprezentace „v tomnejtriviálnějším a neproblematickém smyslu“ (Rorty 1979, s. 126).

²³Zde by se dalo namítnout, že Lockova teorie, jak se ukázalo výše, připouští „skutečnou konformitu“ mezi jednoduchými idejemi sekundárních kvalit a silami v tělesech, které tyto ideje vyvolávají. Tato konformita však nespočívá ve strukturální podobnosti idejí a sil v předmětech. Konformita, jakkoli je tento výraz zavádějící, tu

pojem reprezentace a jeho využitelnost v teorii poznání, rozhodující debata mezi Rortym a novověkou epistemologií se podle mého názoru musí odehrát mimo diskuse o zobrazování, izomorfismu apod. Klíčová otázka totiž zní, zda se teorie poznání musí spokojit s nastíněným triviálním pojmem reprezentace, nebo zda může aspirovat na robustnější pojem, který se upíná k pojmu inherentní struktury reality, aniž by se nutně odvolával na vztah strukturní podobnosti mezi reprezentací a tím, co je reprezentováno. Toto komplexní téma zde však nemohu otevírat.^{24,25}

Literatura

- Ayers, M. (1996) *Locke: Epistemology & Ontology*, sv. II. London: Routledge.
- Coventry, A. – Kriegel, U. (2008) Locke on consciousness. *History of Philosophy Quarterly* 25, s. 221–242.
- Descartes, R. (1983) *Oeuvres De Descartes*, sv. VI. Ch. Adam – P. Tannery (eds.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- . (2003) *Meditace o první filosofii*. Přeložili P. Glombíček, T. Marvan a P. Zavadil. Praha: OIKOYMENH.
- Hříbek, T. (2000) Nesnáze naturalismu. Přijetí Rortyho v Čechách. *Filosofický časopis*, vol. 48, s. 27–49.
- Kirk, R. (1999) *Relativism and Reality*. London: Routledge.
- Locke, J., (1690/2008) *An Essay concerning Human Understanding*. Citováno dle vydání: P. Phemister (ed.), Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Nadler, S. (1989) *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas*. Manchester: Manchester University Press.
- Reid, T. (1764/1997) *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Citováno dle vydání D. R. Brookes (ed.), Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- . (1785/1941) *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Citováno dle vydání: A. D. Woolley (ed.), London: Macmillan and Co., 1941.
- Rorty, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- . (1982) *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . (1991) *Objectivity, Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1998) *Truth and Progress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . (1998a) Zkoumání jako rekontextualizace. In J. Peregrin, *Obrat k jazyku: druhé kolo*. Přeložil J. Peregrin. Praha: Filosofia.

podle všeho spočívá pouze v zákonité korelaci výskytu předmětu a výskytu jednoduché ideje. O skutečné podobnosti mezi idejemi a předměty lze uvažovat nanejvýš v případě idejí primárních kvalit, které se skutečně mají nějak podobat kvalitám ve věcech – viz (Locke 1690/2008, II, viii, 15). Nedokáží rozhodnout, zda se v tomto případě má jednat o podobnost typu jedna ku jedné, a v každém případě je taková podobnost vyloučena u korpuskulí, jejichž malá velikost nám neumožňuje utvořit si jejich adekvátní ideu. Pokud by se však podařilo obhájit izomorfní čtení podobnosti u některých idejí primárních kvalit, Rortyho kritika reprezentačního izomorfismu by zde našla reálný, byť poněkud omezený cíl.

²⁴ Vyjadřuji se k němu jinde, v textu *Is Rorty a linguistic idealist?* (vyjde). Viz také (Hříbek 2000) a Kirk (1999, kap. 9).

²⁵ Za cenné konzultace lockovských témat autor děkuje Jamesi Hillovi.

- . (1999) *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin.
- . (2010) Reply to János Boros. In R. E. Auxier – L. E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Richard Rorty*. Chicago: Open Court.
- Sellars, W. (1997) *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.