

RORTY A PRAGMATISTICKÉ POJETÍ PROBLÉMU VEŘEJNÉ VERSUS SOUKROMÉ

RADIM ŠÍP, Katedra sociální pedagogiky, PdF MU, Brno

ŠÍP, R.: R. Rorty and a Pragmatic View of *public versus private* Problem
FILOZOFIA 66, 2011, No 10, p. 981

The paper focuses on the disproportion the author sees in Rorty's work. While the author appreciates highly Rorty's antirepresentationalism, he criticizes Rorty's social and political philosophy, which, in his opinion, is rooted in early modern philosophy. The latter, he argues, emphasizes the dichotomy between subject and object – an approach characteristic for that period. In support of his claiming a big difference between full-fledge pragmatism and purely pragmatic eclecticism, the author compares Rorty's and Dewey's works to show that those of Dewey are considerably promising as for as the resolution of the problems of our society and politics.

Keywords: R. Rorty – Pragmatism – Antirepresentationalism – Subject-object dichotomy – Private-public dichotomy – Post-European thinking – Public – Public inquiry

Kdysi mi Egon Gál řekl, že „by sa Rortym malo azda končiť“. Vyjadřoval patrně svoji zkušenost s tím, jak mu Rortyho texty – především *Mirror* – pomohly vybědnout z nikam nevedoucích složitostí analýzy lidské mysli a kognitivních schopností člověka. Já už tehdy měl pocit, že Rortym pro naši generaci mnohé začíná. Rorty po sobě zanechal dílo, které je obdivuhodné přinejmenším v tom smyslu, že celou řadu mladých lidí inspiroval, aby se vrátili k filozofii, a to i přesto, že byla podle něj „literárním“, popř. „přechodovým žánrem“ (srov. [19], 473 – 488).¹

I pro mě Rortym mnohé skutečně začalo. Abych dokázal náležitě pochopit Rortyho dílo, začal jsem studovat pragmatismus. Od té doby přemýšlím, proč byl Rorty tak vybíravý při jeho aplikování. Z pragmatismu ocenil jeho zcela nové promyšlení teorie pravdy a poznání (i když ne jeho řešení), ocenil z něho dekonstruktivní přístup při analýze evropské filozofické tradice, ocenil z něho Deweyho politickou filozofii (ovšem jen jeho utopie a nikoli již analýzu politických a sociálních struktur moderní společnosti). Nenašel jsem v něm potřebu ani touhu všechny tyto motivy propojit jednotícím pragmatistickým paradigmatem. Byl zkrátka filozofem, který si „pragmaticky“ vybíral z nástrojů to, co se mu hodilo, pro vyjádření své pozice.

V jistém smyslu jsme se s Rortym rozešli. Přestal jsem být vybíravý a začal jsem

¹ Tato kniha (*The Rorty Reader*) je komentovaným souborem nejvýznamnějších Rortyho textů, které editovali a komentáři doplnili Christopher J. Voparil a Richard J. Bernstein. Knihu lze vřele doporučit všem, kteří chtějí rychle a kvalitně nahlédnout do Rortyho díla.

k mému vlastnímu údivu brát pragmatismus vážně. Ale přestože mě od Rortyho dělí právě jeho vybíravá „pragmaticnost“, hluboce si jeho odkazu vážím. Osobně jsem potkal jen málo lidí tak vlídných, tak nápaditých a tak zaujatých pro „věc trpících“, že přes všechny mé výtky k jeho dílu sídlí v mém soukromém panteonu velkých-mrtvých, kterým je záhodno – když ne v prostředcích a obsahu jejich práce, pak určitě ve formě a cílech – se co nejvíce přiblížit.

Poučený novověký myslitel a poevropské myšlení. Ve své knize jsem se o Rortym několikrát zmínil jako o „poučeném osvícenci“, který nebyl postavou, jež by přinesla „něco skutečně nového“, ale byl spíše „dovršitel[em] tradice staré“. Postavou, za jejíž dílem teprve lze zahlédnout „nový svět a počátek skutečně ‚poevropského‘ myšlení“ (srov. např. [21], 185). Tímto a podobnými vyjádřeními jsem zmátl své kolegy rortyofily, kteří se v jeho díle vyznají a ví, jaký význam Rorty přikládal romantismu, ironii a romanci (srov. např. [17], 160 – 161; [19], 444 – 455). Vcelku pochopitelně mi vyčítali, že jsem podcenil právě tyto rysy. Jejich výtky dnes přijímám a svá vyjádření musím poopravit tak, aby mé původní postřehy dostaly celkově přesvědčivější rysy. Rorty nebyl dovršitelem osvícenství, ale spíše člověkem, který zůstal jednou nohou vězet v novověkém myšlení.

Jestliže jsem na mnoha místech upozornil na Rortyho osvícenské nakládání s jazykem a na pro mě nepřijatelnou obhajobou jazykovosti lidské zkušenosti, které jsem vcelku oprávněně spojil s analytickou tradicí a „poučeným“ osvícenstvím (srov. především kapitolu mé knihy *Ústup do jazyka versus tělo a nevyjádřitelné* in [21], 166 – 184), je také pravda, že Rorty byl ve svém důrazu na ironii, sebeperfekci a překonávání egoismu dědicem romantismu. Přesto je tento zdánlivý paradox pochopitelný. Rorty se pohyboval na pozadí novověkého myšlení. To sice ve svém antireprezentacionalismu kritizoval, ale v ostatních tématech se k novověkému důrazu na subjekt vrátil (a to i přesto, že odmítal jeho klasické metafyzické základy). Již to nebyl subjekt neměnný – v Rortyho pohledu se proměnil na přepřádající se síť přesvědčení a tužeb (srov. [15], 93 – 110) – přesto to byl subjekt oddělený od ostatních subjektů svojí sférou soukromého, který se právě v této sféře mohl nerušeně a nezávisle kultivovat pomocí literatury a romantické ironie. V obou svých pólech – v osvícenském i romantickém – Rorty spoléhal na významnou pozici subjektu. A proto, aniž si to připustil, nechal zadními dveřmi vstoupit do svého myšlení celou subjekt-objektovou figuru, kterou na epistemologické rovině jako důsledný antireprezentacionalista tak přesvědčivě kritizoval.

Právě v překročení této figury spatřuji to, co jsem veden dikcí Patočky nazval „poevropským myšlením“ (viz především [13]). Poevropské době a poevropskému myšlení jsem na rozdíl od Patočky nepřipsal téměř apokalyptický přídech nebezpečí, kterému jsme vystaveni se zánikem duchovní struktury Evropy. Ta byla podle Patočky „nahlédnuta“ v obrovském výkonu řeckého génia, který se na straně jedince projevil „péčí o duši“, jež se na straně společnosti promítla do formování specifické *polis* (viz především kapitolu „Obec jako projekce duše“ in [13], 74 – 86). Jak se dále v tomto textu pokusím ukázat, rozpad této struktury je mimo jiné zároveň rozpadem novověkého čtení světa. Ovšem tento rozpad nebude znamenat rozpad vnitřní sepnutosti mezi jedincem a *polis*, ta tu zůstane a bude ještě více zvýrazněna. Zvýrazněna tím, že nám nezbude než odložit novověkou

optiku pochopení světa a snad i díky tomu konečně pochopíme bytostnost úzkého vztahu mezi konstitucí jedincem a konstitucí společenstvím.

Skutečně poevropské myšlení spatřuji v důsledně rozvinutém pragmatistickém paradigmatu, který zde budu hájit v opozici k Rortyho pragmatickému eklektismu. Postupně ukážu, že podobně jako antický jedinec svým „náhledem“ konstituoval sebe a svoji *polis*, nový „náhled“ současné pozdně moderní doby vede k nové vzájemné konstituci jedinců a poevropských *poles*. Dramatická masovost a demokratičnost a s tím spojené to, co Patočka štítlivě nazýval biologismem, mě stejně jako pragmatisty neděsí, neboť to vše je inherentně dáno ve vývoji moderní společnosti přinejmenším od 17. století. Tuto situaci společně s pragmatisty vnímám jako skutečnou podmínku další etapy (již ne)evropského ducha. Jako jeho současnou krizi – tedy jako bod zlomu a naděje na nové zformování více funkčního, méně aristokratického pojetí jedince i *polis*. Pro zdárné zvládnutí této situace je ale nutné odložit optiku bájného zlatého věku údajně ukrytého v geniálním antickém „nahlédnutí“ (tuto nostalgii Patočka sdílel s mnohými romantiky, Hegelem počínaje a některými postheideggeriány konče). Stejně nutné je ale také odložit nástroje novověku – figury dualismů fyzického a psychického, subjektu a objektu. Právě na těchto figurách myšlení je založena představa jasného oddělení veřejného a soukromého prostoru.

Rortyho „liberálně demokratická“ pozice. Kdykoli jsem prezentoval svůj názor – ať už ve své knize (srov. [21], 128 – 137, 145 – 184) nebo na pravidelných setkáních Central European Pragmatist Forum (CEPF) – že Rortyho oddělení sféry veřejného a soukromého je neúčinný a nebezpečný počin, v němž se mimo jiné projevuje to, že Rorty není dostatečný pragmatista, moji kolegové rortyofilové vždy argumentovali, že sám Rorty odmítal striktní oddělení veřejné a soukromé sféry. Skutečně existuje mnoho Rortyho vyjádření, v nichž se bránil podobným způsobem. Patrně nejznámější a nejméně temná je jeho odpověď na výtky Nancy Fraserové (srov. [4], 303 – 321, stručnou rekapitulaci viz [21], 158 – 160), kterou pronesl ve svém rozhovoru s Nystromem a Puckettem *Against Bosses, Against Oligarchies* ([16], 60 – 61).

V určeném textu Fraserová připomněla, že Rorty v mnoha pasážích píše tak, jako by umění „nějak automaticky“ podporovalo svobodu, jako by to, co je dobré pro básníka, bylo dobré i pro dělníka. Upozorňuje na fakt, že role, kterou si Rorty cení na romantismu, je jeho schopnost vytrhávat jedince z „kmene“, což je hlavní zbraní básníků. Ovšem to je velice nebezpečné, jestliže žijeme v liberální demokracii, kdy chceme, aby tato verze soužití v „kmeni“ byla zachována. Proto Rorty potřebuje ono přísné rozdělení na *soukromou* a *veřejnou* sféru. Právě toto oddělení mu pomáhá sladit romantické vášně s potřebou jistých pravidel nutných k zachování fungující liberální demokracie.

Rorty na zmíněném místě reaguje následovně: Můj návrh na oddělení obou sfér nebylo striktním příkazem, spíše upozorněním na fakt, že „člověk nemá povinnost dát do jednoho schématu, do jedné vize jak veřejné, tak soukromé cíle“ a že soukromý je pouze ten prostor, kde člověk jedná tak, jako když „je o samotě“. Uvědomění si významu takových vyjádření má chránit soukromý prostor jedince před vpádem veřejných praktik: Jedinec už není povinen propojit tyto dva světy, uvědomuje si to, a proto do veřejného prostoru vstupuje pouze s nároky, které jsou akceptovatelné pro většinu. To je mimochod-

dem hlavní myšlenka jedné z nejdůležitějších Rortyho sociálně politických esejí – *The Priority of Democracy to Philosophy* (srov. [19], 240 – 258). To zní sice velice sympaticky, ale k soužití mezi lidmi takto jednoduché poučky nestačí. Člověk z principu věci musí vstupovat do veřejné debaty i s těmi názory a praktikami, které nejsou dosud akceptované, ale jsou z jeho pohledu důležité. (Ostatně tak to dělal Rorty během celého svého profesního života.) Ony vstupy budou vždy spolukonstituovat soukromé sféry ostatních. A tato potřeba, která má daleko do selanky přikázání „nemusíš sladit v jednu vizi soukromé a veřejné cíle“, potřebuje nějaká normativní omezení, jež z jedné strany zajistí vstup do veřejného sektoru všem lidem daného společenství a jež na druhé straně znemožní jedinci či výlučné skupině uchopit absolutisticky moc.

Ostatně z knihy *Contingency, Irony, and Solidarity*, především z jejích kapitol *The Contingency of a Liberal Community* a *Private Irony and Liberal Hope* (srov. [14], 44 – 95) vyplývá, že právě ono striktní oddělení není pouze slabé doporučení, ale má silnou preventivní funkci, která by měla sloužit jako normativní hráz proti zničení liberální demokracie. Na základě této funkce Rorty dokonce dělí lidi na ty pravé demokraty – liberální ironiky – a na ty nepravé, či ještě ne dostatečně uvědomělé demokraty – metafyziky na jedné a ironiky, kteří nechtějí být dostatečně liberální, na straně druhé (srov. především [14], 60 – 64). Pokud by mělo platit, co Rorty v rozhovoru s Nystromem a Pucketttem prohlásil, pak by celá kniha *Contingency...* byla *přinejmenším* velice nekonzistentní.

Později se Rorty o tomto přísném oddělení tolik nevyjadřoval, raději se uchýlil k diskurzu o utopiích a utopistech. Tito noví hrdinové jednoduše nabízejí společensky hodnotné a potřebné utopie, ke kterým by se společnost měla přiblížit. Ovšem i zde je problematika veřejného a soukromého inherentně přítomna. Rorty totiž nikde nevysvětlil jak společnost systémově a zavčasu odliší skutečného liberálního ironika nabízejícího hodnotnou utopii od skrytého Hitlera (srov. [21], 128 – 143).

Ve své knize jsem tuto nekonzistenci vysvětloval Rortyho lingvistifikací filozofie. Na několika místech jsem se vyjádřil tak, jako by samotný fakt obratu k jazyku, k němuž se Rorty hlásil a z něhož promýšlel svět kolem sebe, byl přímým důvodem tohoto zjednodušení (srov. např. [21], 160). Jednalo se však o špatné důrazy a špatnou artikulaci jinak zcela korektní souvislosti. Nefunkční a v podstatě nebezpečné oddělení veřejného a soukromého prostoru a povinnost odůvodňovat ve veřejném prostoru své názory pomocí banálního, sdíleného jazyka jsou pouze dvěma stranami stejné mince. Tou mincí je naprosto nesprávné pojetí vztahu já a komunity, který je ovlivněn výše již několikrát zmíněnou subjekt-objektovou figurou. Než se však dostaneme k předvedení pozice, kterou v tomto tématu plnokrevný pragmatismus předkládá, budeme se věnovat ještě dalšímu kontroverznímu aspektu Rortyho sociálně-politického myšlení, neboť i on je založen na mylných novověkých východiscích.

Rortyho „romantický utilitarismus“. V roce 1998 Rorty uveřejnil text *Pragmatism as Romantic Polytheism* ([19], 444 – 455). V něm se snaží vyjasnit, co tvoří jeho pojetí pragmatistického „náboženství“. Spojuje v něm pragmatismus s polyteismem a utilitarismem. Polyteismus i utilitarismus upravuje adjektivem *romantický*. Mínil tím, že se jedná o polyteismus, který je podpořený romantickým pojetím plurality norem, jež nemohou být

včleněny do jednotné vize a musejí žít vedle sebe. Říká doslova: „Potřebujete opustit ideu, že byste se měli pokoušet najít jedinou cestu, jak doporučit lidem, jakým způsobem mají žít vlastní životy... Polyteismus... se překrývá s romantickým utilitarismem. Jestliže totiž jednou člověk uvidí, že zde neexistuje jiný způsob, jak hodnotit lidské potřeby, než tyto potřeby rozehrávat proti sobě, pak pochopí, že lidské štěstí je to jediné, o co jde. Millovo dílo *O svobodě* vám poskytuje všechny etické instrukce, které potřebujete – veškerá filozofická doporučení získáte, když pochopíte odpovědnost, kterou máte k ostatním lidem. Lidské sebezdokonalování se stává soukromým zájmem a naše zodpovědnost k ostatním se projeví tak, že jim poskytneme tolik prostoru pro následování jejich vlastních zájmů – k uctívání jejich vlastních bohů, abychom tak řekli – kolik je jen možné, aby byl tento prostor kompatibilní s prostorem pro všechny ostatních...“ ([19], 446 – 447)

V tomto úryvku opět vidíme rysy, které jsme v Rortyho myšlení identifikovali výše a které neopustil do konce svého života. Vedle hluboké úcty k jednotlivcům se tu opět nachází nedůvěra k jakékoli teorii („všechny etické instrukce“, „veškerá filozofická doporučení“ získáme, když si uvědomíme odpovědnost k ostatním). Polyteismus je zde jen jiným vyjádřením práva každého z nás na svůj vlastní život a jeho nezaměnitelné hodnoty a potřeby, utilitarismus je klasické přesvědčení, že „politický život by měl vést k co největšímu štěstí pro co nejvíce lidí“. A jediné podstatné pravidlo je důsledné odlišení soukromého prostoru od prostoru veřejného. V této eseji se Rorty několikrát dovolává Milla, přičemž ho nazývá „romantickým utilitaristou“ (jeho utilitarismus staví proti utilitarismu Benthamově, který není dostatečně romantický, tedy dostatečně si vědom různosti lidských potřeb) a je přesvědčen, že *O svobodě* nám poskytuje všechny etické instrukce a filozofická doporučení, které k oddělení soukromého a veřejného prostoru potřebujeme.

Když se však pozorně podíváme, co nám Mill může nabídnout, zjistíme, že jeho definice soukromého a veřejného prostoru není tak jednoznačná, jak by se z triumfálních Rortyho vět mohlo zdát. Mill skutečně začíná tím, že chce přijít na „jistý jednoduchý princip“, který bude schopen upravit donucovací a mocenské způsoby zacházení společností s jednotlivcem – a to jak způsoby fyzického násilí, tak způsoby morálního nátlaku. Stanovuje, že jediným motivem pro takové zásahy je sebeobrana před možností jednotlivce ubližovat druhým ([10], 22 – 23). Když se ale pokusil poctivě (poctivěji než sám Rorty, pro kterého by patrně byl podobný počin příliš „neromantický“) definovat soukromý prostor, pak začal vylučovat případy, kdy se nejedná o soukromé jednání, až po jeho výčtu zůstaneme bezradně stát nad tím, co vlastně ze soukromého prostoru zbylo a jak jej tedy definovat. Do soukromé sféry jedince je možné zasáhnout (namátkově vybírám): – když ničí svůj majetek a ubližuje tím i osobám, které jsou na něm přímo či nepřímo závislí; – když nedbá o své tělesné nebo duševní síly, protože nejen tím ubližuje svým nejbližším, ale dluží svůj díl služeb, kterými je povinován společnosti; když svými neřestmi způsobuje škodu ostatním svým příkladem; když člověk sám není schopen se bránit negativním vlivům; když hraje hazardní hry; když propadá opilství... (srov. [10], 117 – 120).

Oproti Millovi, přestože jej vyzdvihuje jako to jediné, co skutečně potřebujeme, nám Rorty k přesnějšímu popisu hranice soukromého a veřejného, v žádném ze svých děl nepřispěl. V jednotlivých kauzách se často zaobíral tím, do čeho by společnost, věda či jiné

instituce neměly jednotlivci mluvit, ale tyto konkrétní důležité texty nejsou kompatibilní s jeho texty obecnějšího charakteru. Jediné, co nám poskytuje pro přesnější určení hranice soukromého a veřejného, je jeho přesvědčení, že svoboda jednotlivce končí tam, kde je druhému působena bolest a/nebo je ponižován. (K analýze a kritice těchto pasáží viz [21], 128 – 137, 145 – 154.)

Hranici by nám možná mohla pomoci definovat filozofie utilitarismu, ale ani tu Rorty příliš nerozvádí, pouze se spokojuje s obecnými tvrzení podobným výše citovanému: „politický život by měl vést k co největšímu štěstí pro co nejvíce lidí“. Stejně nejasnosti si všímá i Nicholas H. Smith, který v textu *Rorty on Religion and Hope* [20] poznamenává, že se Rortyho „náboženský“ utilitarismus zdá být pouze řešením „jednoho základního technického problému – problému maximalizace štěstí nebo minimalizace utrpení“, ale že vůbec nebere v úvahu ještě jinou stránku, která v náboženstvích bývá podstatnější, jímž je „odpověď“ na existencialistický problém významu lidského života ve vztahu k utrpení ([20], 87). K této stránce náboženství nám Rorty skutečně mnoho neříká. Vzhledem k našemu tématu je ale podstatné, že se mnoho nedozvíme ani o tom, která štěstí by měl romantický utilitarismus maximalizovat a která utrpení minimalizovat. Snad proto, že se jedná o Rortyho intimní, soukromou víru, která je neracionální a nesdílitelná, a tak bychom se jí měli ve veřejných debatách co nejdéle vyhýbat ([19], 462).

Na konci eseje *Pragmatism as Romantic Polytheism* Rorty natolik umně splétá své představy o romantickém utilitarismu s některými fascinujícími vyjádřeními Johna Deweye, až se zdá, že Dewey byl jeden z hlavních romantických utilitaristů. Ve skutečnosti Dewey neměl nic společného s konsekvencionalistickou etikou či úžeji s utilitarismem. Utilitarismu se přiblížil pouze v představě, že to jsou důsledky jednání, které musíme brát jako test našich zamýšlených akcí než uděláme nějaký morální nebo politický soud, ale důsledky samotné nejsou a nebyly cílem jeho etiky či sociální a politické filozofie (srov. [3], lw.14: 74). Utilitarismus příliš přeceňuje budoucnost, pragmatistická etika a politická filozofie je však postavena na zcela jiném východisku. Tím je problematická situace, která musí být určena, analyzována a rozhodnuta volbou mezi soupeřícími ideami a hodnotami. Tato volba teprve definuje *naš* společný cíl. Utilitaristé tak podle plnokrevného pragmatismu přeskakují nejvýznamnější fázi morálního dilematu – fázi určování cíle – a mají tak vše předem vyřešeno, protože na každou situaci odpovídají v podstatě nic neříkající formulkou: „maximalizace štěstí, minimalizace utrpení pro co největší počet lidí“. Dewey však poznamenává, že pokud máme již společný cíl, pak zde není žádná morální pochybnost, pouze hledáme nejlepší prostředky (srov. [3], mw.14: 149 – 150, k souhrnné analýze Deweyho vztahu k utilitarismu viz [12], 99 – 101). A to je skutečně pouze technický problém, jak jsme mimo jiné naznačili výše prostřednictvím parafráze Smithova textu.

To, co nás zde irituje, spočívá ve skutečnosti, že stejně jako utilitaristé i romantický utilitarista Rorty přeskakuje nejvýznamnější fázi morálního a politického rozhodování. Má již jasno v tom, jaký je cíl: „politický život by měl vést k co největšímu štěstí pro co nejvíce lidí“. Problémem ale je, že takto položený cíl nás stejně nezabavuje povinnosti vrátit se do fáze rozhodování, protože není zcela jasně definováno, co je to „štěstí“ a jaké číslo v konkrétních případech je reprezentováno souslovím „pro co nejvíce lidí“. Rorty to

definovat nechce, protože tím by přestal být dostatečně „romantický“ – dostatečně si vědom plurality lidských potřeb a hodnot. Proto se spoléhá na rozdělení lidského života na soukromou sféru a sféru veřejnou. V té soukromé si každý určuje své štěstí a své potřeby, zde je rozvíjí, a tak sám sebe zdokonaluje a činí se zvláštním a nezaměnitelným (srov. [14], 23 – 49). V té veřejné funguje – nějak! Rorty nikdy řádně nevysvětlil, jakým způsobem – jednoduchý mechanismus skutečné liberální demokracie, který distribuuje dostatečný prostor všem jedincům. Opět jsme dorazili k Rortyho tajemnému rozdělení na soukromou a veřejnou sféru.

Toto rozdělení, jak jsme naznačili výše, nebylo nikdy v historii dostatečně definováno – Locke, Mill, Randová, Berlin či Rawls a další liberálové a libertariáni v podstatě pracovali s různě obměňovanou představou negativní svobody, ale ono rozdělení a jeho ontologickou podstatu nikdy nevysvětlili. Dokonce se zdá, že rozdělení je založeno na jednom velkém mýtu, který má své kořeny v období počátku novověku, jež bylo díky velkým změnám na paradigmatické úrovni příhodné pro zrod nových mytologemat. A právě analýzou některých těchto mytologemat musíme začít.

Nahé individuum a falešné divadlo. Ve své knize o Rortym jsem používal slovo mýtus (*realistický mýtus, pragmatický mýtus*), ale nedostatečně jsem upozornil na skutečnost, že mýtus v úzu některých moderních škol religionistiky, antropologie a sociologie nemá *a priori* nádech něčeho negativního (na rozdíl od filozofické tradice, která je stále ve vleku svého boje „skutečného myšlení“ – rozuměj filozofie – s mytologií). Právě v tomto deskriptivním modu jsem slovo mýtus používal a nyní jej použiji i zde.

Protože nemáme bezprostřední přístup k „pravé“, k naší zkušenosti nevztážené realitě (k „pravému světu“ – jak jsem toto mytologéma nazýval ve své knize o Rortym), poskytuje nám mýtus výchozí bod, z něhož je odvozeno pole uvěřitelného, tedy i pole racionality a „logiky“ argumentace. Ovšem tato pole, která jsou odvozena od různých mýtů, nejsme schopni mezi sebou nijak racionálně poměřit. Jestli je jeho obsah negativní nebo pozitivní, je dáno tím, zda mýtus vytváří životaschopné, plodné a vyvážené prostředí pro rozvoj člověka a lidského společenství. Přesně v tomto významu může být jeden mýtus v určitém období vhodný a pozitivní, ale o pár desítek či stovek let později může být nebezpečný. Přesně tak tomu bylo s celým trsem novověkých mytologemat, která zpočátku byla kladnou silou při etablování moderních hodnot, ale později se stala záporným nákladem, který brání lidem, aby jej prohlédli jako konstrukci vhodnou pouze pro dobu svého vzniku. Přesně tímto směrem se ubírá Deweyho soustavná kritika novověkých východisek.²

V centrální části své významné knihy *The Public and its Problems* ([3], 1w.2: 235 – 373)³ Dewey na základě genealogické analýzy idejí vysvětluje mimo jiné také to, jak vzniklo mytologéma *naprosto nezávislého individua*. Podle tohoto vyprávění bychom

² Následující pasáže jsou částečně převzaty z prvního uceleného výkladu o klasickém a novodobém pragmatismu v česko-slovenském prostředí *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii* ([7], 177 – 179).

³ Ve zmíněných pasážích se odkazují pouze na tuto knihu, proto k paginaci v závorkách již neuvádím další údaje.

měli demokracii považovat za důsledek konečného sebeuvědomění z podstaty vždy již svobodného jednotlivce. Ve skutečnosti se však nejednalo o sebe-uvědomění, ale o *vynořeni se takto se sebe-chápajícího individua*, jež bylo umožněno dvěma sériemi událostí.

První událostí byla snaha zredukovat moc vládců na minimum, a tak se postavit neustálému zneužívání moci k soukromým cílům. Aby tento ideál mohl být uskutečněn, muselo se zrodit abstraktní *svobodné individuum*, které tvoří opozici k tradici. Na politicko-teoretické rovině se tato myšlenka odráží ve filozofii Johna Locka, podle něhož se již ve struktuře takového individua nacházejí předem daná nepochitická práva, která jsou zdrojem ospravedlnění vlády. Odtud byl již jen krok k pozdější doktríně, že svoboda je hodnotou o sobě a jediným cílem vlády je ochrana práv jednotlivce. Umělá dichotomie mezi jednotlivcem a společností by nikdy nemusela vzniknout (stejně jako úvahy o možnostech jejich zpětného „propojení“), kdyby tehdejší formy vlády a dalších institucí neměly tak tyranizující charakter, aby se prvním teoretikům liberalismu vyplatilo zůstat u prvotních skupin, v nichž se jedinec vždy utvářel a prostřednictvím nichž se jednotlivci mohou reorganizovat v novou veřejnost. Tak došli ve svých teoriích až k – ve skutečnosti nikdy neexistujícímu – „nahému individu“.

Tento konstrukt šel ruku v ruce i s karteziánskou teorií poznání, která se odvolávala na Ego „ve formě jeho individuálního vědomí podobným způsobem, jako politická teorie tehdejšího liberalismu činila z přirozeného individua soud nejvyšší instance“. Z filozofie se tato myšlenka dostala do tehdy se rodící psychologie, jež se institucionalizovala jako introspektivní věda vysvětlující izolované zcela soukromé vědomí: „... Od této chvíle se mohl morální a politický individualismus odvolávat na ‚vědecké‘ oprávnění svých dogmat a používat slovník, který zavedli psychologové – přestože psychologie, na kterou se morální individualismus odvolával, byla ve skutečnosti jeho vlastním potomkem...“ (s. 290).

Druhou sérií událostí, která umožnila vznik nově se sebe-chápajícího jedince a prostřednictvím toho i moderního pojetí demokracie, bylo vědecké poznání, díky kterému bylo možné využít vynálezy a zavést nové technologie. Jakmile tyto vymoženky byly zapojeny do výroby, následovalo vytvoření nových společenských podmínek, osobních příležitostí a potřeb. Práce ekonomů 18. a počátku 19. století je vlastně ideovou obhajobou těchto nových podmínek a potřeb – jejich ochranou před zásahy vlády s jejími prostředky zděděnými z „feudální a polofeudální doby“. Tradici, jež byla nejvíce zpochybňovaná tímto novým intelektuálním hnutím, byla koncepce Přírody zahrnutá v metafyzické koncepci *přirozeného zákona*.

Liberální ekonomové se ve svých dílech vcelku úspěšně pokusili o rekonstrukci této Přírody, když ji transformovali v *zákony* údajně operující v *lidské přirozenosti* tak, že regulují produkci a výměnu zboží a služeb. Tím dosáhli představy, která na jedné straně zachránila numinózní nedotknutelnost přirozenosti (tentokrát přirozenosti abstraktního, „nahého“ jedince) a na straně druhé ji odloučili od dřívějších zásahů státu. Podařilo se jim to prostřednictvím doktríny, která apodikticky tvrdí, že na rozdíl od přirozených zákonů, jež jsou vlastní jednotlivci, *politické a sociální zásahy jsou umělé a nepřirozené, proto negativní*. Politická regulace je ospravedlnitelná pouze v tom případě, když se činnost jednotlivců dostává do vzájemného střetu a je potřeba ochrany vlastnictví a dohledu nad

obchodními kontrakty. Jinými slovy šlo o to, aby byla vláda omezena pouze na tento dohled. Proto základní otázkou liberálů ve vztahu k vládě bylo: jaké opatření zabráni vládcům rozvíjet svoje vlastní zájmy na úkor ovládaných? Mill jako nejvlivnější politický filozof té doby stanovil podmínky, které byly na dlouho považovány za jediné podstatné a dostatečné pilíře demokracie: časté volby reprezentantů a jejich krátký pobyt ve funkci (srov. s. 291 – 294).⁴

Tyto dvě série historických událostí (liberální mýtus „nahého individua“ a vpád liberalistické ekonomie do definování *přirozenosti* člověka) vedly k paradoxní situaci. Přes celou ideologii „nahého individua“ s jeho přirozenými právy, byli reální jednotlivci naprosto podřízeni společnosti, v níž byli socializováni, přičemž skutečné ekonomické podmínky – údajně „přirozené“ – byly umělé v tom smyslu, že umožnily, aby lidmi vytvořené prostředky byly uchopeny a užívány především k uspokojení tužeb nové třídy podnikatelů (srov. s. 294 – 295).

Tak byl zápas o emancipaci nových institucí interpretován jako boj o politickou svobodu jednotlivce. Sociální povaha moderní společnosti byla potlačena a vytvořilo se „fašné divadlo“, v němž byl dramatinován rozpad společenství na atomizovanou společnost, ke kterému fakticky nikdy nedošlo. V tomto „divadle“ hráli liberálové roli proponentů a konzervativci a romantikové (později komunitaristé) roli oponentů zmíněného procesu. Jedině na takovém pozadí mohla liberální škola postavit své učení o potřebách jednotlivce, které jsou vyjádřením údajné přirozenosti jeho práv a potřeb. Proto mohla koncipovat vědomí jednotlivců jako zřetelné a jasné a všechny vzájemné transakce jako naprosto viditelné operace bez skrytých zájmů. Tím ovšem překroutila základní antropologickou skutečnost: motivace jednání má vždy převážně sociální charakter. Co může být identifikováno jako potřeba, cíl, metoda jednání jednotlivce je vnitřně, nutně spolukonstituováno společenstvím. To, co je skutečně „přirozené“ (ve významu „zcela soukromé“) člověku umožní sotva nestabilní přežití (srov. 295 – 303).

Pragmatistické pojetí veřejnosti. Shrňme-li jednoduše celou předcházející část, pak můžeme lakonicky uzavřít, že oddělenost soukromého prostoru od prostoru veřejného je mýtus, který sice pomohl etablovat podmínky moderní společnosti a moderní protodemokracie na počátku 19. století, ale také zakonzervovat nové podoby nespravedlnosti a zablokovat naši schopnost účinné a kritické rekonstrukce západních společností. Z tohoto pohledu Rortyho přesvědčení, že „západní sociální a politické myšlení by již mohlo mít poslední konceptuální revoluci, které bylo potřeba, za sebou“ ([14], 63), je projevem stejné omezenosti kritického postoje. Ten se mimo jiné projevuje i v Rortyho představě „liberálního etnocentrismu“. Rorty pracuje s představou, že jedinec západní civilizace je socializován uvnitř svého *ethnos*, přičemž se ale stalo, že tato *ethnos* „šťast-

⁴ Jméno J. S. Milla nám připomíná, že hnutí *laissez-faire* a utilitarismus pracují na stejném základu. Společně si představují lidské bytosti jako naprosto oddělená individua vybavená přirozeností, která mezi sebou vytváří vzájemné, v podstatě ekonomické vazby. Proto utilitarismus nemohl být dostatečně účinnou kritikou hnutí *laissez-faire*. Naopak obě v historii vytvářely výhodné aliance tím, že svým údajným soubojem zastíraly podstatu skutečného problému.

nou náhodou“ začala „otevírat okna“ cizímu, a vytvořila tak prostor pro dostatečně soukromé pojetí jednotlivce (srov. např. *On Ethnocentrism: A Replay to Clifford Geertz* – in: [15], 203 – 210). Jedná se o ne příliš přesvědčivou snahu zachovat evidentní komunálnost hodnot, přesvědčení a tu- žeb, ale zároveň vytvořit prostor, pro nezadatelné soukromí liberálního „nahého individua“. Jak ale pochopit *soukromé* a *veřejné* zcela jiným a zároveň přesvědčivějším způsobem?

Pragmatismus – především ve své meadovsko-deweyovské linii – nás učí dívat se na celý problém netradiční optikou rozpouštění ontologických dichotomií. Veřejné a soukromé jsou dva aspekty lidských interakcí (transakcí). Především bychom neměli veřejné a soukromé substancionalizovat do podoby dvou prostorů, které se mohou, ale nemusejí, někdy dokonce nesmějí překrývat, protože právě s tímto aktem se do naší mysli vtírá falešná představa možnosti jejich oddělení. Jako se ve vzájemných interakcích utváří subjekt se svým určitým sebe-vědomím a představou svých hranic, stejně tak se v těchto interakcích utváří veřejnost a s ní i představa toho, co je společné a kde toto společné končí a začíná. Roberto Frega ve svém nedávném textu *What Pragmatism Means by Public Reason* [5] shrnuje velice přesně pragmatistickou sociálně politickou filozofii, když rekonstruuje, jak Dewey vysvětloval vznik veřejného.

Tradiční liberální pozice definuje veřejnou sféru jako univerzální a neutrální, komunitaristé se naopak této univerzalitě a neutralitě brání zdůrazňováním partikulárnosti a tradice. Obě velká hnutí se však mýlí v tom, co to je veřejné a jak se veřejné ustavuje. Pragmatismus nabízí funkcionální definici veřejnosti. Veřejnost se utváří prostřednictvím *veřejného zkoumání* [public inquiry] – teprve skrze toto zkoumání je veřejné konstituováno. Tak nás pragmatismus zbavuje povinnosti chápat veřejné buď na pozadí představy neutrálního a univerzálního veřejného prostoru daného *přirozeností* člověka, nebo na stejně jednostranné a hypostazované představě plurality identit staticky definovaných na základě předem určených rysů (kultura, gender, rasa, geografická blízkost, jazyk, víra) (srov. [5], 29 – 30). Stejně tak nás zbavuje povinnosti hledat krkolomná vysvětlení, která se pokoušejí spojit univerzální a partikulární, tak jako tomu je v Rortyho pojetí liberálních *ethnos*.

Plnokrevný pragmatismus přichází s přesným opakem toho, co tvrdí liberálové a Rorty. Svoboda jednotlivce nespočívá v odděleném subjektu, ale naopak ve vztazích – jejich počtu a kvalitě – kterými je jedinec vázán k ostatním. Ve skutečnosti žádná absolutní svoboda jednotlivce ani v prostorovém, ani v sociálně-psychologickém, ani v metafyzickém smyslu neexistuje, protože „já“ jsou bytostně vztahová a mimo tyto vztahy žádná „já“ existovat nemohou. Nový typ svobody jednotlivce v moderní a pozdně moderní době – nazvěme ji pracovně „postfeudální“ – vzniká ze „svobody v“. To znamená, že svoboda vzniká tam, kde jedinec má mnoho podstatných vztahů k lidem, dalším bytostem a věcem a tyto vztahy se zároveň navzájem spolukonstituují, ovlivňují a vyvažují způsobem, že si žádný z těchto vztahů nemůže činit absolutní nárok na dotyčného. Neexistuje zde sféra soukromého jasně odlišitelná od sféry veřejného.

LITERATURA

- [1] DAVIDSON, D.: Truth Rehabilitated. In: Brandom, R. (ed.): *Rorty and his Critics*. London: Blakwell 2002, pp. 65 – 74.
- [2] DAVIDSON, D.: *Subjektivita, intersubjektivita, objektivita*. Praha: Filosofia 2004.
- [3] DEWEY, J.: *The Collected Works of John Dewey, 1882 – 1953*, [CD-ROM]. (Hickman, L. A. ed.) Charlottesville VA: InteLex Corporation 1992.
- [4] FRASER, N.: Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy. In: Malachowski, A. R. (ed.): *Reading Rorty*. Basil Blackwell: Cambridge 1990, pp. 303 – 321.
- [5] FREGA, R.: What Pragmatism Means by Public Reason. In: *Etica & Politica / Ethics & Politics*, roč. XII, 2010, č. 1, pp. 28 – 51.
- [6] FREGA, R.: From Judgment to Rationality: Dewey's Epistemology of Practice. In: *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, roč. 46, 2011, pp. 591 – 610.
- [7] HROCH, J. – ŠÍP, R. – MADZIA, R. – FUNDA, O.: *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii*. Brno: Paido 2010.
- [8] MARVAN, T.: Eseje o Rortym a mnoha dalších věcech. (Recenze.) In: *Aluze*, 2009, 1. [on-line] [2011-07-27]. Dostupné na www: http://www.aluze.cz/2009_01/09f_recenze.php
- [9] MEAD, G. H.: *Mind, Self, and Society*. (Morris, W. C. ed.). Chicago, London: The University of Chicago Press 1934/72.
- [10] MILL, J. S.: *O politickej slobode*. Bratislava: Kalligram 2001.
- [11] MOORE, G. E.: The Refutation of Idealism. In: *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul 1922, pp. 1 – 30.
- [12] PAPPAS, G. F.: *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Bloomington & Indianapolis: Indiana UP 2008.
- [13] PATOČKA, J.: *Evropa a doba poevropská*. Praha: Lidové noviny 1992.
- [14] RORTY, R.: *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge UP 1989.
- [15] RORTY, R.: Objectivism, Relativism, and Truth. In: *Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge UP 1991.
- [16] RORTY, R.: *Against Bosses, Against Oligarchies. A Conversation with Richard Rorty*. Charlottesville: Prickly Pear Pamphlets 1998.
- [17] RORTY, R.: *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books 1999.
- [18] RORTY, R.: Response to Donald Davidson. In: Brandom, R. (ed.): *Rorty and his Critics*. London: Blakwell 2002, pp. 74 – 80.
- [19] RORTY, R.: *The Rorty Reader*. Voparil, C. H. – Bernstein, R. J. (eds.): Oxford, Boston, Berlin: Wiley-Blackwell 2010.
- [20] SMITH, N. H.: Rorty on Religion and Hope. In: *Inquiry*, roč. 48, 2005, č. 1, pp. 76 – 98.
- [21] ŠÍP, R.: *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido 2008.
- [22] ŠÍP, R.: Dewey's and Rorty's Thoughts on Education. In: *Pragmatism Today*, roč. 1, 2010, č. 1 [on-line] [2011/08/22]. Dostupné na www: http://www.pragmatismtoday.eu/summer2010/Sip-Deweys_and_Rortys_Thoughts_on_Education.pdf
- [23] VIŠŇOVSKÝ, E.: *Štúdie o pragmatizme a neopragmatizme*. Bratislava: Veda 2009.

Radim Šíp, Ph.D.
 Katedra sociální pedagogiky PF MU
 Poříčí 7
 603 00 Brno
 ČR
 e-mail: sip@ped.muni.cz