

1

ALAN RYAN

„NOVÁ“ NOVÁ ĽAVICA*New York Times*, 17. máj 1998

Richard Rorty je *enfant terrible* svojej profesie. Je to filozof, ktorý si myslí, že filozofia je odvádzaním pozornosti od dôležitejších vecí. Roky tvrdí, že hľadanie Pravdy - na rozdiel od menej vznešeného hľadania užitočných pravd - sa zakladá na sebaklame. Tvrdil, že aj keď sa ľudstvo príliš často správa kruto a sadisticky, boli by sme na tom lepšie, keby sme nevedeli, čo je to hriech. V Rortym je však aj kus synovskej piety. Práve jeho hrdina John Dewey takmer pred sto rokmi ako prvý šokoval svojich čitateľov - filozofov výzvou, aby zanechali „problémy filozofie“ a začali sa zaoberať „problémami človeka“. Budovanie našej krajiny je výzva adresovaná americkým intelektuálom, aby sa zbavili svojho nezmieriteľného akademického cynizmu kultúrnej ľavice a vrátili sa späť k politickým ambíciám Emersona, Deweyho, Herberta Crolyho a ich stúpencov.

Rortyho práca je laickou kázňou určenou pre nevereiaceho - napísaná jeho obvyklým obratným, pútavým a inteligentným štýlom. Walt Whitman, ďalší z jeho hrdinov, to vyjadril veľmi výstižne: „A vyzývam ľudstvo, nech sa nestará o Boha /, Pretože ja, ktorému leží na srdci každý človek, sa o Boha nestarám“. Rorty to komentuje slovami: „Neexistuje kritérium, a to ani božské, podľa ktorého by sme mohli posudzovať rozhodnutia slobodných ľudí.“ Nemusíme vedieť, čo chce Boh, ale musíme vedieť, čo môžeme chcieť a robiť my Američania - veď práve Američania sa vydali na cestu do neznámych vôd. Rozhodli sa uskutočniť americký sen, aj keď vedeli, že ich predstava o tomto sne sa bude meniť - spájala ich však zbožná predstava spoločnosti, oddanej pozemskému šťastiu, slobode, tolerancii a vzájomnej láske.

Rortyho nezhody s nezmieriteľnými ľavičiarimi a prehnými konzervatívcami majú vlastne dlhšiu históriu. Keď vypukla v roku 1789 Francúzska revolúcia, londýnsky nonkonformistický duchovný reverend Richard Price vystúpil verejne s „Rozpravou o láske k našej krajine“, ktorá vyprovokovala Edmunda Burka, aby napísal najväčší traktát konzervativizmu Úvahy o Francúzskej revolúcii. Price obhajoval racionálnu lásku ku krajine. Na demokratickú krajinu, ktorá sa stará o všetkých svojich obyvateľov a vládne im spravodlivo a rozumne, by sme mohli byť právom hrdí. Tradičná vernosť kráľom a aristokratom nie je nič pre slobodného človeka. Burkeho

ALAN RYAN

NEW NEW LEFT*New York Times*, May 17, 1998

Richard Rorty is a scandal to his profession. He is a philosopher who thinks that philosophy is a distraction from more important matters. He has for years argued that the pursuit of Truth - as distinct from the humbler search for usable truths - is fueled by self-deception. He has insisted that even if humanity all too often behaves cruelly and sadistically, we would be better off without a sense of sin. Nevertheless, Rorty has a substantial streak of filial piety. It was his hero, John Dewey, who first scandalized his philosophical readers almost a century ago by urging them to turn away from “the problems of philosophy” to “the problems of men.” Achieving Our Country is an appeal to American intellectuals to abandon the intransigent cynicism of the academic, cultural left and to return to the political ambitions of Emerson, Dewey, Herbert Croly and their allies.

What Rorty has written - as deftly, amusingly and cleverly as he always writes - is a lay sermon for the untheological. Walt Whitman, another of his heroes, memorably wrote, “And I call to mankind, Be not curious about God, / For I who am curious about each am not curious about God.” Rorty’s gloss on this is that “there is no standard, not even a divine one, against which the decisions of a free people can be measured.” We do not need to know what God wants but what we are capable of wanting and doing. Americans, at any rate Americans pre-eminently, have embarked on a voyage into uncharted waters. They have set out to realize the American dream, knowing that they will change their minds about what it is, but sharing a religious attachment to the idea of a society devoted to earthly happiness, freedom, tolerance and mutual affection.

In fact, Rorty’s argument against intransigent leftists and superstitious conservatives has a still longer pedigree. At the outbreak of the French Revolution in 1789, a London Dissenting minister, the Rev. Richard Price, preached a “Discourse on the Love of Our Country,” which provoked the greatest of conservative tracts, Edmund Burke’s Reflections on the Revolution in France. Price defended a rational love of country. A democratic country that cared for all its people, and governed them equitably and intelligently, we might justly take pride in. Habitual allegiance to kings and aristocrats was no condition for a free person. Price was so comprehensively buried by Burke’s ragings against revolutionary excess that it has been difficult ever since for the left to express pride in country.

zúrivé výpady proti revolučným excesom Pricea tak dokonale znemožnili, že ľavici odvtedy padlo zaťažko vyjadrovať svoju hrdosť na vlastnú krajinu.

Podľa Rortyho je však národná hrdosť politickým ekvivalentom individuálnej sebaúcty. Bez tejto hrdosti sa nedá nič dosiahnuť. Národná hrdosť sa rozkladá vtedy, keď sa zmení na národné sebazbožšťovanie alebo na primitívne nadšenie oslavujúce jednoducho vojenskú moc. Skutočná láska ku krajine je absolútne zlučiteľná so želaním, aby OSN bola pri zachovávaní svetového mieru aktívnejšia, ako aj s názorom, že vojna vo Vietname bola absolútnou katastrofou - a Rorty je skutočný internacionalista, ktorý vojnu vo Vietname považuje za absolútnu katastrofu. Táto hrdosť je zlučiteľná aj s absolútnou nezmieriteľnosťou voči zverstvám, ktoré sú temnou stránkou dejín Spojených štátov, ako aj dejín všetkých ostatných krajín. Rorty sa nestotožňuje so želaním konzervatívcov, aby sme prižmúрили oči nad nedostatkami našej krajiny.

Rorty však mieri najmä na svojich spojencov, nie na svojich protivníkov, hoci sú viditeľnejší. Titul knihy *Budovanie našej krajiny* vychádza zo známej poslednej vety knihy Jamesa Baldwina *Fire Next Time*. Baldwin tu apeluje na spásanosné zvyšky „pomerne uvedomelých bielych a pomerne uvedomelých čiernych“, aby „prestali s rasovým besnením, aby budovali svoju krajinu a aby zmenili svetové dejiny“. Pravda, Rorty sa na Baldwina odvoláva preto, lebo sa k hriechom svojej krajiny staval nemilosrdne, ale napriek tomu nestrácal nádej na lepšiu budúcnosť. Ľavicu bojujúcu za politické a ekonomické zmeny, ktorými „vybudujeme našu krajinu“, mali Spojené štáty kedysi a potrebujú ju aj dnes - no akosi ju nevidno.

Na neprítomnosť takejto ľavice sa sťažujú viacerí. Mnohí autori trúchlili nad zánikom tzv. verejného intelektuála a prudký nárast vyšších foriem vzdelávania po roku 1945 považovali za príčinu toho, že intelektuálny život sa vytratil z ulíc a uzavrel sa do slonovinovej veže. Rorty však tieto ponosy komentuje po novom - jeho komentáre majú osobitý charakter a nesú sa v typicky americkom duchu. Rorty, ktorý je profesorom spoločenských vied na Virgínskej univerzite, preberá jedno z najznámejších a najproblematickejších Deweyových tvrdení a dokazuje, že niektoré filozofické názory - vlastne takmer všetky filozofické názory - hodnotia svet, a teda aj ľudský život z pohľadu „diváka“. Filozofi chceli nájsť konečné, absolútne a večné kritériá Pravdy, Krásy či Dobra a predpokladali, že ich úlohou je posudzovať svet podľa nich.

Zopár mysliteľov, ktorí nepatrili k americkým pragmatikom, odvážne trvali na tom, že naše predstavy o pravdivom, dobrom či krásnom zdôvodňuje samotný život. Schopnosť uchopiť svet takto „participačne“, ktorú toľko ospevovali Whitman a Dewey, má však iba človek

But Rorty thinks that national pride is the political equivalent of individual self-respect. Without it, nothing can be achieved. The obvious corruption of national pride occurs when it turns into national self-aggrandizement or into a brutal enthusiasm for simple military might. A proper love of country is entirely consistent with wanting a more effective United Nations to preserve world peace, and with regarding the Vietnam War as an unmitigated disaster - and Rorty is indeed an internationalist who regards the Vietnam War as an unmitigated disaster. It is also consistent with being entirely unforgiving about the atrocities that besmirch the history of the United States, as they do the history of every other country. The conservative wish to take our eyes off our country's shortcomings is not one that Rorty shares.

But his main target is his allies rather than his more obvious opponents. The title *Achieving Our Country* is drawn from the famous last sentence of James Baldwin's *Fire Next Time*. There, Baldwin called on the saving remnant, "the relatively conscious whites and the relatively conscious blacks," to "end the racial nightmare, and achieve our country, and change the history of the world." The point of invoking James Baldwin, of course, is that he was entirely unforgiving of his country's sins and still looked forward with hope to a better future. A left that fights for the political and economic changes that will "achieve our country" is the left that the United States once possessed and needs as much as ever, but is hardly to be seen.

This is not an unfamiliar complaint. Many writers have lamented the decline of the so-called public intellectual, and have blamed the post-1945 explosion of higher education for taking intellectual life off the street and into the ivory tower. The novelty of Richard Rorty's version of the complaint, however, lies in the very particular and very American gloss that he puts on it. Borrowing one of John Dewey's most famous and most contentious claims, Rorty, who is University Professor of Humanities at the University of Virginia, argues that some philosophical views - almost all philosophical views, in fact - take a "spectatorial" view of the world and therefore of human life. Philosophers have wanted to find ultimate standards, absolute standards, eternal standards, whether of Truth, Beauty or Goodness, and have supposed that their task is to measure the world by them.

Few thinkers other than the American pragmatists have had the courage to insist that it is life itself that justifies our ideas about what is true, good or beautiful. But only someone who thinks that, or who believes it without raising the question in the first place, can have the kind of "participatory" grasp of the world celebrated by Whitman and Dewey. The bearing of this on our cur-

s takýmto názorom alebo človek, ktorý tomu verí a nekladie najprv otázku. Otázka, ako tento fakt súvisí s našou súčasnou nespokojnosťou, tvorí základnú tému Masseyových prednášok, z ktorých vychádza táto kniha. Na intelektuálov neustále číha pokušenie, že teoretický radikalizmus budú pokladať za čosi politicky užitočnejšie. Rorty hovorí, že Američania by sa celkom dobre zaobíšli bez marxizmu: „Bolo by dobre, keby sa budúcej generácii amerických ľavičiarov už mená Karola Marxa a Vladimíra Iljiča Lenina, ale ani mená Herberta Spencera a Benita Mussoliniho neprihovárali. A ešte lepšie by bolo, keby títo ľavičiarí lepšie poznali mená ako Ely, Croly, Dreiser, Debs, A. Philip Randolph a John L. Lewis, než ich poznali študenti v šesťdesiatych rokoch.“

Marxizmus sa však na amerických univerzitách takmer nenosí. Oveľa výraznejšou hrozbou je taký prístup k literárnym a kultúrnym výskumom, ktorý každú udalosť a každý text odhaľuje ako ochranný štít patriarchálnych postojov či rasizmu alebo ako reakciu na ne. Rorty si však nemyslí, že kultúrna ľavica nemá žiadne zásluhy, ktoré by ju ctíli; jej útoky proti surovému zaobchádzaniu v súkromnom živote a proti rasovému a sexuálnemu znevažovaniu už priniesli mnohé pozitívne výsledky. Nevšimla si však problémy, ktoré mala kedysi na programe reformistická ľavica: práca a pracovná bezpečnosť, zároboková nerovnosť, peniaze v politike. Boj proti sexismu v literatúre je správna vec, ale nie až taká užitočná, ako keď zabránime vplyvným podnikovým finančným kruhom v presadzovaní vlastných záujmov v Kongrese.

Tým, čo si spolu s Richardom Rortym myslia, že Spojené štáty americké sú veľkolepou romantickou básňou, do ktorej by sme všetci mali prispieť svojimi najlepšimi strofami, sa kniha *Budovanie našej krajiny* bude páčiť. Čo však s tými, ktorých v nej kritizuje, - so zarytými heideggerovcami či foucaultovskými antihumanistami alebo dokonca so žiakmi Reinholda Niebuhra, s umiernenými liberálmi, ktorých trýzni pocit prvotného a nevyhnutného hriechu? Ťažko povedať. Rorty niekedy krčí plecami, akoby chcel naznačiť, že oni majú svoje predstavy a on zasa svoje a že na základe faktov nemožno medzi nimi rozhodnúť. Raz sa však určite ocitne v situácii, keď bude hovoriť: „Vravel som vám, ale nepočúvali ste, naznačoval, ale vy nič.“ Častejšie však tvrdí to, čo by mohol tvrdiť každý dobrý sociálny demokrat - že by sme sa totiž mali usilovať svet napraviť, a nie nariekať nad jeho skazenosťou. V tom s ním budú súhlasiť mnohí čitatelia - dokonca aj tí, čo by nemuseli súhlasiť s jeho názormi na poéziu, filozofiu a na dejiny Spojených štátov. •

Z anglického originálu *New New Left* preložila

Lubica Hábová

rent discontents is the substance of the Massey Lectures on which this short book is based. The standing temptation for intellectuals is to mistake theoretical radicalism for something politically more useful. Marxism, Rorty says, is something that Americans could well have done without: "It would be a good thing if the next generation of American leftists found as little resonance in the names of Karl Marx and Vladimir Ilyich Lenin as in those of Herbert Spencer and Benito Mussolini. It would be an even better thing if the names of Ely and Croly, Dreiser and Debs, A. Philip Randolph and John L. Lewis were more familiar to these leftists than they were to the students of the 60's."

Marxism, however, is hardly the flavor of the month on American campuses. The more present threat is posed by the approach to literary and cultural studies that consists essentially in unmasking every event and every text as a shield for, or a response to, patriarchy and racism. It is not that Rorty thinks that the cultural left has no achievements to its credit; its attacks on the cruelties of private life and on racial and sexual insult have done a lot of good. But it has ignored the issues that the reformist left once made its own: jobs and job security, income inequality, money in politics. Combating sexism in literature is a good thing, but less good than preventing the corporate bagmen from making their rounds in Congress.

Those of us who share Richard Rorty's view that the United States of America is a grand romantic poem to which we should all contribute our best stanzas will enjoy *Achieving Our Country*. What of those whom it criticizes - despairing Heideggerians, or Foucaultian antihumanists, or even the disciples of Reinhold Niebuhr, decent liberals smitten with a deep sense of original and inescapable sin? It is hard to say. Sometimes Rorty shrugs, as if to signal that they have their visions and he has his and the facts cannot choose between them. In which case he will surely find himself saying, "I played and you did not sing, I piped and you did not dance." More often he argues, as any good social democrat might, that we would do better to try to improve the world than lament its fallen condition. On that he will carry with him a good many readers, even those who might be inclined to quibble with his views on poetry, philosophy and the history of the United States. •

2

ALVIN I. GOLDMAN

Philosophical Review, vol. 90, 1981

Nadišiel čas metafílozofie. Z rozličných oblastí sa ozývajú hlasy, ktoré vzhľadom na minulosť a budúce smerovanie spochybňujú poslanie a životaschopnosť súčasnej filozofie. Richard Rorty je dobre pripravený na to, aby nám umožnil pozrieť na nás samotných z istej perspektívy. Bohatosť jeho vedomostí zo súčasnej a staršej filozofie je pôsobivá a nechýba mu ani zvláštna schopnosť nachádzať v rozličných dielach historické spojitosti a tematické blízkosti. V tejto knihe sa diskutuje o obrovskom množstve myšlienok, autorov a oblastí a celá prekypuje veľkým množstvom zaujímavých postrehov. Napriek tomu je to kniha syntetická, pretože Rorty sa v nej snaží načrtnúť jednu všeprenikajúcu koncepciu filozofie, ktorá sa začína Descartom, Lockom a Kantom a preniká analytickou, ako aj kontinentálnou filozofiou. Rorty ponúka svoju predstavu o tom, ako sa filozofia pokazila a kam by mala podľa neho smerovať.

Nanešťastie sú pozitíva knihy úzko spojené s jej negatívami. Rorty pri hľadaní jedinej dominantnej témy modernej a analytickej filozofie priveľmi zjednodušuje. Pri zhromažďovaní veľkého množstva myšlienok o mysli, poznaní, vede a jazyku, sa na presnosť príliš nedbalo. Mnohé tézy a argumenty sú povrchné a nedostatočne systémovo rozvinuté. Navyše je Rortyho vlastný pohľad na to, čím by filozofia mala byť, vágny a neuspokojivý. Napriek tomu, že táto kniha môže byť občas frustrujúca, je živým impulzom pre filozofickú reflexiu a teda zostáva hodnotným príspevkom do diskusie.

Prvá časť sa zaoberá koncepciou mysle, ktorá zamestnávala celú modernú filozofiu, teda koncepciu ríše, do ktorej majú jednotlivci „privilegovaný prístup“. Rorty tvrdí, že takúto predstavu mysle vymyslel Descartes a v antickej a stredovekej filozofii sa nevyskytuje. Pretože v skutočnosti túto (a ani nijakú inú) predstavu mysle nepotrebujeme, Rortyho problém dualizmus verus materializmus nezaujíma. Cieľom prvej časti knihy nie je vyriešiť problém vedomia, ale ho „odsunúť nabok“. Autora oveľa viac zaujímajú epistemologické dôsledky karteziánskej predstavy mysle, a tie vyplňujú jadro celej knihy, jej druhú časť.

Pre epistemológiu sú významné tri vlastnosti karteziánskej predstavy mysle. Po prvé myseľ je údajne „zrkadlovitá“ substancia, ktorá obsahuje „reprezentácie“ a tie buď presne alebo nepresne „odzrkadľujú“ prírodu.

ALVIN I. GOLDMAN

Philosophical Review, vol. 90, 1981

The time is ripe for metaphilosophy. Uncertainties are felt in various quarters about the mission and viability of current philosophy, about its proper relation to the history and the future of the discipline. So this wide-ranging book comes at an opportune moment. Richard Rorty is well equipped to help us see ourselves in perspective, for his knowledge of both recent and past philosophy is impressive, and he has an admirable ability to detect historical continuities and thematic affinities in disparate works. A vast number of ideas, authors and subfields are canvassed here, and interesting aperçus abound. Yet the book is a synthetic effort, for Rorty tries to delineate a single pervasive conception of philosophy that began with Descartes, Locke, and Kant and permeates analytic as well as Continental philosophy. Rorty has a vision of how philosophy has gone wrong and where it should go instead.

Unfortunately, the book's strengths are closely associated with its weaknesses. In trying to discern a single dominant theme in modern and analytic philosophy, Rorty oversimplifies. In assembling a wealth of ideas on mind, knowledge, science, and language, precision is often sacrificed. Many theses and arguments are elusive and not developed in a sufficiently systematic fashion. Rorty's own vision of what philosophy should be, moreover, is vague and unsatisfying. Still, while the book can be frustrating, it is a lively stimulus to philosophical reflection, and therefore a valuable contribution.

Part One concerns the conception of mind that has occupied modern philosophy, the conception of a realm to which one has "privileged access." Rorty argues that this concept of mind was Descartes' invention, that it had no currency in ancient or medieval philosophy. Because we don't really need this concept of mind (or any other), Rorty is unimpressed by the problem of dualism versus materialism. His aim in Part One is not to solve the metaphysical problem of consciousness, but to "set it aside." "The epistemological consequences of the Cartesian conception of mind are what really interest him, and these occupy the heart of the book, Part Two.

Three properties of the Cartesian conception of mind are epistemologically relevant. First, the mind is allegedly a "glassy" substance containing "representations" that either accurately or inaccurately "mirror" nature. Second, mental contents are epistemically prior to other subjects; these contents, but nothing else, can be immediately known. Third, mental contents can be known with certainty.

Po druhe mentálne obsahy sú voči všetkým ostatným predmetom epistemologicky prioritné; tieto obsahy, a nič iné, sa dajú poznať nesprostredkované. Po tretie mentálne obsahy poznávame s istotou.

Tieto predpokladané vlastnosti mysle vytvorili rámec pre celú postkarteziansku epistemológiu, ktorú Rorty chápe ako podstatnú pre filozofiu tak, „ako ju poznáme“. Sú zodpovedné za privilegované poznanie a za nádej na „ukotvenie“ tvrdení o veciach na „kritériách pravdy“. Stručne povedané, zrodila sa z nich myšlienka „fundacionalizmu“, ktorá ovládla celú pokračujúcu filozofickú tradíciu. Rortyho hlavnou tézou je názor, že súčasná filozofia, predstavovaná hlavne Sellarsom a Quinom, fundacionalizmus úplne podkopala. Podľa Rortyho však teraz neexistuje nič, čím by epistemológia mohla byť - ak odstránime otázku základov, prestaneme robiť filozofiu, „ako ju poznáme“.

Kvôli tejto negatívnej poznámke sa musíme zamerať na otázku prepojenia pádu fundacionalizmu s koncom epistemológie. Nanešťastie Rorty občas vysvetľuje doktrínu fundacionalizmu príútko a tradične, inokedy zasa príširoko a voľne. Meniaci sa charakter jeho bádania je jedným z frustrujúcich aspektov tejto knihy.

Dovoľte mi vrátiť sa k trom vlastnostiam mysle, ktoré som spomínal vyššie. Napriek opakovanému objavovaniu sa témy „zrkadla“ a jej výskytu v názve knihy, zostáva presná povaha tejto tézy nejasná a rovnako nejasný je aj Rortyho útok na ňu. Zdá sa, že príliš často napáda nainú teóriu obrazov mentálnych obsahov, podľa ktorej mentálne reprezentácie pripomínajú vonkajšie objekty. Túto doktrínu však ani zďaleka nemožno pripísať celej modernej epistemológii. Vzdať sa teórie obrazu vonkomcom neznamena vzdať sa celej epistemológie. Na inom mieste sa zdá, že téza o zrkadle má iba upozorniť na existenciu reprezentácií v myšli, ktoré môžu byť pravdivé alebo nepravdivé. Ak však vytvárame „reprezentácie“ ako presvedčenia, téza o nich nie je nikdy presvedčivo vyvrátená, a dokonca ani odmietnutá. Aká je však potom tá zhubná a široko rozšírená doktrína zrkadla, na ktorú Rorty útočí?

Druhá a tretia údajná vlastnosť, teda epistemická priorita a istota, v tradičnej epistemológii vôbec nevystupujú. Existujú ale oveľa skromnejšie verzie fundacionalizmu, podľa ktorých sú základné propozície prioritné, no nie isté. A existujú tiež verzie fundacionalizmu, ktoré neobsahujú základné propozície o vnútorných stavoch, ale o fyzikálnych objektoch. Na to, aby ste sa stali fundacionalistom, nemusíte byť hneď kartezianskym fundacionalistom. Aj keby nejestvovala nijaká „bezprostredná danosť“ mysle, poznanie a legitimizácia môžu mať vertikálnu štruktúru. A nakoniec treba povedať, že fundacionalizmus nie je jedinou fungujúcou teóriou legitimizácie

These putative characteristics of mind establish the framework for all post-Cartesian epistemology, which Rorty sees as the essence of philosophy “as we know it.” They engender a sphere of privileged knowledge and the hope of “grounding” claims about other matters on these “touchstones of truth.” In short, the idea of “foundationalism,” which pervades all subsequent philosophy, is born. Rorty’s main thesis is that foundationalism has been thoroughly undermined by recent philosophy, especially by Sellars and Quine. Yet, according to Rorty (see p. 210), there is nothing else for epistemology to be - when we drop the quest for foundations, we cease doing philosophy “as we know it.”

Because of this negative thrust, attention must focus on the claim that foundationalism’s failure spells the end of epistemology. Unfortunately, Rorty sometimes interprets the foundationalist doctrine narrowly and traditionally, sometimes broadly and loosely. One frustrating aspect of the book is the shifting nature of his quarry.

Let me return to the three properties of the mind listed above. Despite the recurrence of the “mirror” - theme, and its inclusion in the book’s title, the precise nature of the mirror-thesis is obscure, and so is the significance of Rorty’s attack on it. Often he seems to be jabbing at a naive picture theory of mental contents, the view that mental representations resemble external objects. But this doctrine can hardly be pinned on all modern epistemologists. Abandonment of the picture-thesis would hardly force abandonment of all epistemology. At other times, the mirror-thesis merely seems to imply that there are representations in the mind that can be true or false. But if we construe “representations” as beliefs, the thesis is never convincingly refuted, and possibly is not even denied. But, then, precisely what is the pernicious yet widely held mirror-doctrine that Rorty assails?

The second and third alleged characteristic of mind - epistemic priority and certainty - do indeed figure in classical foundationalism. But more modest versions of foundationalism exist in which basic propositions are prior but not certain. And there are versions of foundationalism in which basic propositions are about physical objects, not inner states. One needn’t espouse Cartesian foundationalism to be a foundationalist. Even if there is no “immediate givenness” of the mind, knowledge or justification may have a vertical structure. Finally, foundationalism is not the only going theory of epistemic justification; coherentism is a viable option. Why can’t one espouse coherentism and still be doing “epistemology”? Because Rorty fails to consider such alternative epistemological theories, his global attack on modern epistemology is unpersuasive.

poznania; životaschopnou alternatívou je tiež koherencia. Prečo by podpora koherentizmu mala byť nekompatibilná s robením „epistemológie“? Práve kvôli neschopnosti vziať do úvahy podobné alternatívne epistemologické teórie je Rortyho globálny útok na modernú epistemológiu nepresvedčivý.

Rortyho diskusia o fundacionalizme sa neohraničila len na karteziánsku vetvu. Niektoré ďalšie doktríny typické pre modernú epistemológiu prisúdil Lockovi. Jednou z nich je kauzálna teória poznania. Podľa Rortyho si Locke predstavoval poznanie ako vzťah medzi osobou a objektom, pričom tento vzťah vzniká, keď objekt zanechá v ľudskej myslí primeranú „stopu“. Fundacionalistické propozície konštruujeme ako „pravdy, ktoré sú isté, pretože majú príčinu“ a veríme im, lebo objekty nás istým spôsobom nevyhnutne „uchopujú“. Rorty, sledujúc Sellarov argument, tento názor odmieta ako zmätanie rozdielu medzi dôvodmi a príčinami, ako omyl (podobný naturalistickému omylu) previesť epistemologické dáta na neepistemologické dáta (napríklad dáta kauzálne). Rorty si myslí, že tento zmätok bol integrálnou súčasťou ortodoxného fundacionalizmu.

Túto interpretáciu však možno spochybniť. Mnohí autori dvadsiateho storočia boli fundacionalistami a napriek tomu neprijímali kauzálnu teóriu. Čo je však zlé na kauzálnom prístupe? Kauzálni teoretici poznania v posledných rokoch napadli domnelú dichotómiu medzi dôvodmi a príčinami, no Rorty o ich útoky mlčí. Prečo nemožno zastávať názor, že skutočnosť, či presvedčenie vytvára poznanie, sčasti závisí na jeho príčinách alebo kauzálnej podpore? Pripusťme, že legitimita je hodnotiacim či „epistemickým“ pojmom. Nemožno ju teda definovať výhradne neepistemickými termínmi. Ak však nehladáme definíciu „legitímnosti“ iba v špecifikácii neepistemických podmienok, ktoré presvedčenie legitimizujú - neepistemických faktov, na ktorých sa epistemický status objavuje „dodatčne“ - prečo by takéto neepistemické fakty nemohli obsahovať aj kauzálne fakty?¹

Rorty zastáva názor, že legitimizácia nie je len otázkou „prírodných“ faktov, ale aj diskusie a sociálnej praxe. Opierajúc sa o Deweyho a Wittgensteina, považuje za epistemickú autoritu to, čo „nám spoločnosť umožňuje povedať“. Vlastnú sociálnu koncepciu poznania kladie do protikladu k ortodoxnému pohľadu na poznanie ako „správnu reprezentáciu“. „Zrkadlenie prírody“ a „zoznámenie sa“ s objektmi, teda kauzálne interakcie s objektmi, epistemickú autoritu neudelujú; tú udeľuje iba spoločnosť.

Na tomto mieste Rorty postuluje nesprávnu dichotómiu: buď je poznanie (alebo legitimizácia) otázkou presnosti reprezentácie či kauzálnej interakcie, alebo je otázkou sociálnej a jazykovej praxe. Tieto teórie sa totiž

Rorty's discussion of foundationalism isn't exhausted by its Cartesian strain, however. He attributes to Locke some additional doctrines central to modern epistemology. One of these is a causal theory of knowing. According to Rorty, Locke thought of knowledge as a relation between person and object, a relation that arises when an object makes an appropriate "dent" on the person's mind. Foundational propositions get constructed as "truths which are certain because of their causes," which are believed because of an ineluctable "grip" of an object upon us (p. 157). Following Sellars, Rorty dismisses this as a confusion between reasons and causes, as the fallacy (akin to the naturalistic fallacy) of trying to analyze epistemic facts into nonepistemic (e.g. causal) facts. Rorty thinks that this confusion has been an integral part of orthodox foundationalism.

This is a questionable interpretation. Plenty of twentieth-century writers have been foundationalists without accepting a causal theory. What, though, is wrong with a causal approach? The putative dichotomy between reasons and causes has been challenged in recent years by causal theorists of knowing, and Rorty is silent about this challenge. Why can't one hold that whether a belief constitutes knowledge partly depends on how it is caused, or causally sustained? Admittedly, justifiedness is an evaluative, or "epistemic", notion. So it cannot be defined in purely nonepistemic terms. But if we seek not so much a definition of "justified" as a specification of the nonepistemic conditions that make a belief justified - the nonepistemic facts on which epistemic status "supervenies" - why shouldn't these nonepistemic facts include causal ones?¹

Rorty holds that justification isn't a matter of "natural" facts, but of conversation or social practice. Justification consist of giving reasons, an activity within a linguistic community. Following Dewey and Wittgenstein, he regards epistemic authority as "what society lets us say." He opposes the orthodox view of knowledge as "accuracy of representation" with his own social conception. "Mirroring of nature," or "acquaintance" with objects, or causal interaction with objects, cannot confer epistemic authority; only society can do that.

Rorty is guilty here of posing a false dichotomy: either knowledge (or justification) is a matter of accuracy of representation, or causal interaction, or it is a matter of social or linguistic practice. These theories aren't really mutually exclusive; both can have elements of truth. It is true, for example, that standards for judging beliefs to be justified, or judging them to be pieces of "knowledge," are socially evolved. But what these social standards or linguistic conventions require often involves accuracy of representation, or appropriate processes of belief-causa-

vzájomne úplne nevylučujú; pravdivé prvky obsahujú obe. Je napríklad pravda, že štandardy rozhodovania o legitímnosti presvedčení alebo zaraďovanie presvedčení do „poznania“ sa vyvíjajú sociálne. Ale tieto sociálne štandardy a jazykové konvencie často vyžadujú presnosť reprezentácie alebo primeraný proces kauzálnosti presvedčení. Ako to už povedalo mnoho epistemológov, presvedčenie sa zaraďuje medzi „poznanie“, iba ak je pravdivé. Poznanie je teda (sčasti) presnou reprezentáciou, aj keď sa takým stalo vďaka istej sociálne podmienenej koncepcii. Podobne naše štandardy legitimacy určujú, že presvedčenie je legitimizované, iba ak bolo kauzálne vyvolané primeranými psychologickými procesmi.² Teda na rozdiel od Rortyho tvrdím, že legitimita je sčasti aj otázkou mentálnych príčin. Ak sa jednotliviec snaží zistiť, či niekto druhý niečo pozná, využíva vlastné súdy o pravdivosti daných propozícií a môže sa pri nich myliť. Ale či daná osoba naozaj vec pozná, nezávisí od názoru súdiaceho jednotlivca: v tomto zmysle sa Rorty mylí, keď hovorí, že poznanie je „otázkou toho, čo nám spoločnosť umožňuje povedať“. V tomto bode sa poznanie líši od výhry. Ak hráč amerického futbalu chytlí loptu tak, že by to znamenalo temer isté víťazstvo, ale rozhodca preruší hru, pretože usúdil, že hráč sa nachádzal mimo hracej plochy, jeho tím nevyhrá. Výhra je otázkou rozhodnutí úradníkov. Ale ak je propozícia správna a jednotlivec má o nej vytvorené primerané presvedčenie, potom ju pozná bez ohľadu na to, čo si myslí jeho okolie. Rortyho „sociálna“ koncepcia poznania sa mylí aj v ďalšom bode. Dokážeme si celkom iste predstaviť možný svet, vybudovaný ako protipríklad jeho koncepcie, kde jestvuje poznanie bez spoločnosti, svet, v ktorom býva opustený poznávajúci, ktorý napriek svojej opustenosti pozná svoje prostredie.

Ďalšiu vplyvnú doktrínu modernej epistemológie Rorty pripisuje Lockovi a tiež Kantovi. Je to doktrína, podľa ktorej dokážeme nasmerovať naše mysle na objekty presnejšie, ak predtým povahu mysle preskúmate. Kant sa domnieval, že po preskúmaní mysle dokážeme určiť presnejšie hranice všetkého skúmania. Podľa Rortyho názoru doviedlo kantovstvo filozofiu na miesto arbitra celej kultúry, ktorý schvaľuje alebo demaskuje všetky poznávacie výroky vedy, morálky, umenia či náboženstva. Stáva sa „základom“ celého poznania, pretože skúma poznávajúceho človeka a „činnosť reprezentácie“, ktorá poznanie umožňuje. Rorty chápe analytickú filozofiu ako istý variant kantovstva, v ktorom tvorí základ pre rozhodovanie namiesto transcendentálnej kritiky analýza jazyka. Časť jeho odporu je namierená práve proti tejto širšej koncepcii filozofického fundacionalizmu.

Rorty tvrdí, že Lockov a Kantov typ fundacionalizmu sa rozpadne, ak sa budeme pridŕžať zvyčajnej konštruk-

tion. As many epistemologists have indicated, a belief counts as “knowledge” only if it is true. Hence, knowledge is (partly) accuracy of representation, though its being so is matter of there being a certain socially evolved concept. Similarly, I would contend, our standards for justifiedness specify that a belief is justified only if it is caused by appropriate psychological processes.² So justifiedness is, contra Rorty, partly a matter of mental causes. Of course, when one person tries to decide whether another person knows, he uses his own judgement as to whether the proposition in question is true, and he may possibly err. But whether the person does know is independent of the judge’s opinion; in that sense Rorty is wrong in saying that knowledge is a “matter of what society lets us say.” Knowledge contrasts in this respect with winning. If a football player makes a would-be winning catch but the referee disallows it because he judges him to be out of the end-zone, the player’s team doesn’t win. Winning is a matter of what the officials decide. But if a proposition is true and a person has an appropriately formed belief in it, then he does know, no matter what his peers think. There is another respect, too, in which Rorty’s “social” conception of knowledge is misleading. Contrary to what this conception suggests, we can certainly imagine a possible world in which knowledge exists without society, a possible world inhabited by a solitary cognizer who nonetheless, has knowledge (e. g. perceptual knowledge) about his environment.

Another influential doctrine in modern epistemology is attributed by Rorty to Locke, and also to Kant. This is the doctrine that we can better direct our minds to other subjects by first studying the nature of the mind. Kant thought that by studying the mind, we could place proper limits on all inquiry. On Rorty’s view, Kantianism led philosophy to set itself up as the arbiter of all culture, as the underwriter or debunker of all claims to knowledge by science, morality, art, or religion. It can be “foundational” with respect to all culture because it studies man-as-knower, or the “activity of representation” that makes knowledge possible. Rorty sees analytic philosophy as a variant of Kantianism, in which analysis of language rather than transcendental critique provides the foundations for judgement. Part of his animus is against this broader conception of philosophical foundationalism.

Rorty argues that the Lockean and Kantian brand of foundationalism founders if we try to retain the usual construal of epistemology as an armchair, or a priori, discipline. Once we see that the mind is not introspectively transparent to itself, it can only be studied by empirical psychology, and that is not epistemology. Rorty is clearly right on this point, but the proper moral is that epistemology should no longer view itself as a purely a priori

cie epistemológie ako teoretickej alebo apriórnej disciplíny. Ak raz pochopíme, že myseľ nie je pri introspekcii schopná prehliadnuť sama seba, potom zistíme, že sa dá skúmať iba empirickou psychológiou, a teda nie epistemológiou. V tomto bode má Rorty nepochybne pravdu, ale vhodnejším ponaučením by malo byť, že epistemológia by sa už nemala považovať za apriórnu disciplínu. V protiklade s Quinovým presvedčením to však nepovažujem za dôvod jej stotožnenia s psychológiou a ani so žiadnou inou empirickou disciplínou. Epistemológia by mala mať normatívnu a riadiacu funkciu, ktorú v empirickej psychológii nenájdeme. Fakty o kognitívnych schopnostiach nám však pri výbere epistemických pravidiel môžu pomôcť. Preto je Rortyho odmietnutie psychologizmu predčasné; zanedbáva totiž dôležité spôsoby zahnutia psychológie do epistemológie.

V poslednej kapitole druhej časti Rorty diskutuje o tom, čo nazval „jazykový obrat“, teda o pokuse vytvoriť nepsychologický empirizmus pretlmočením filozofických otázok do otázok „logiky“ alebo jazyka. Práve táto kapitola obsahuje asi najfascinujúcejší materiál z celej knihy, ktorý sa venuje najšúčasnejšej literatúre a dotýka sa autorov ako Putnam a Davidson a tém ako realizmus, referencia a konceptuálna zmena. Rorty rozlišuje „pravdu“ v dvojtom zmysle, v „metafyzickom“ zmysle a v zmysle „oprávnenej tvrditeľnosti“, pričom prvý zmysel odmieta ako pre filozofiu neúčinný. S týmto jeho názorom nesúhlasím, ale nemôžem svoje námietky na tomto mieste bližšie vysvetliť.

Aká je teda Rortyho vízia o smerovaní filozofie v prípade, ak opustíme pole tradičnej epistemológie? Tretia časť knihy vyzdvihuje istú verziu „hermeneutiky“, teda činnosti, ktorá sa vzdáva predpokladov objektívnych štandardov a trvalých neutrálnych rámcov bádania. Epistemológia v Rortyho chápaní predpokladá, že všetky diskusie sú „súmerateľné“: existuje spoločný historický základ na dosahovanie racionálnej dohody. Hermeneutika by podobný predpoklad odmietla. Ak odmietneme pravdu v „metafyzickom“ zmysle, žiadne odvolávanie sa na pravdu pri určovaní spoločného základu nie je možné. Filozofia teda nemôže splňať úlohu „kultúrneho dohliadača“, rozhodujúceho o správnosti metódy, ktorú jej pripísala Kantova tradícia. Rorty by bol radšej, keby filozofia hrala úlohu „informovaného diletanta“, alebo „sokratovského sprostredkovateľa medzi viacerými diskurzmi“. Neodmieta názor, že niekedy jestvuje pomerne pevný spoločný základ na dosahovanie dohody; podľa vzoru Kuhna nazýva takúto situáciu „normálnym diskurzom“. Občas však nastáva doba pre diskurz, ktorému chýba spoločne prijímaný súbor pravidiel; nastáva „abnormálny diskurz“ a to je doba ako stvorená pre hermeneutickú filozofiu. Cieľom hermeneutickej filozofie je, ako

discipline. This doesn't mean that it should be identified with psychology, as Quine would have it, or with other empirical disciplines. Epistemology should have a normative or directive function which empirical psychology lacks. But facts about cognitive faculties can be relevant to the choice of epistemic rules. Thus, Rorty's dismissal of psychologism is too hasty; it ignores an important way of incorporating psychology into epistemology.

The last chapter of Part Two discusses what Rorty calls the "linguistic turn," an attempt to produce a non-psychologistic empiricism by rephrasing philosophical questions as questions of "logic" or language. This chapter contains some of the most fascinating material in the book and addresses the most recent literature, including such writers as Putnam and Davidson and such topics as realism, reference, and conceptual change. Rorty distinguishes two senses of "truth," the "metaphysical" sense and the "warranted assertibility" sense, and rejects the former as useless to philosophy. I disagree with his view but cannot take up the issue here.

What is Rorty's own vision of where philosophy should go once traditional epistemology is abandoned? Part Three commends a version of "hermeneutics," an activity that renounces the assumption of objective standards, of a permanent, neutral framework for inquiry. Epistemology, as Rorty views it, assumes that all disputes are "commensurable;" there is a common, ahistorical ground for reaching rational agreement. Hermeneutics would reject this assumption. With the rejection of the "metaphysical" sense of truth, no appeal to truth is possible to fix common standards. Hence philosophy cannot play the role ascribed to it by the Kantian tradition, the role of "cultural overseer" that dictates proper methods. Instead, Rorty would have philosophy play the role of "informed dilettante," a "Socratic intermediary between various discourses," Rorty doesn't deny that there is sometimes common ground for reaching agreement; echoing Kuhn, he calls that a situation of "normal discourse." But there are also occasions for discourse without a commonly accepted set of rules; this is "abnormal discourse," and it is the fitting situation for philosophy-as-hermeneutics. The point of hermeneutical philosophy, he says, is to "keep the conversation going," not to find objective truth (p. 377).

There are many loose ends in Rorty's conception of philosophy, and it is easy to have misgivings about it. Though Rorty admits that agreement on standards or methods is possible, he seems to delight in the absence of standards; for him, established methods and procedures threaten to convert philosophy into another "boring academic specialty" (p. 385). Is there really little or nothing of value in shared standards? If Rorty thinks

hovorí, „udržiavať dialóg“, nie nachádzať objektívnu pravdu.

V Rortyho koncepcii filozofie je veľa slabších miest a pomerne ľahko ju možno napadnúť. Hoci pripúšťa prípádnú dohodu o štandardoch a metódach, zdá sa, že absencia štandardov ho teší; zriadenie metód a procedúr podľa neho môže znamenať hrozbu prevrátenia filozofie na ďalšiu „nudnú akademickú špecializáciu“. Naozaj majú spoločne zdieľané štandardy len malú alebo temer nijakú hodnotu? Ak si Rorty myslí, že takáto hodnota jestvuje, bolo by žiadúce, keby priblížil, aká vlastne je a tiež ako by sa mala na základe štandardov dosahovať dohoda. Rorty čosi o hodnotách a cieľoch hermeneutickej filozofie hovorí. Niekedy ich spája s pragmatickou hodnotou „vysporiadania sa“ so svetom. Inokedy identifikuje cieľ hermeneutiky s „prerábaním samých seba“ pomocou zblížovania sa s neznámymi diskurzmi, kultúrami a spôsobmi myslenia. Nelútosťní realisti však budú len ťažko schopní spojiť tieto ciele s hermeneutickým odmietnutím pravdy. Ako nám veda alebo iné diskurzy pomôžu „vysporiadať sa“ so svetom, ak nám neposkytnú o tomto svete pravdu, na základe ktorej môžeme konať? Prečo by sme mali nájsť hodnoty v zoznamovaní sa s novými diskurzmi, či v „udržiavaní dialógu“, ak nám takýto dialóg nezaručuje možnosť získať predtým nepoznanú pravdu? Ide len o otázku „rozširovania“ nás samotných, vystavovania sa novým myšlienkam a konceptuálnym štruktúram? Aj keď určite aj to má svoju hodnotu, dá sa povedať, že takáto hodnota sa spája so všetkým poznaním a učením, nielen s filozofiou samotnou. Okrem toho, ak je vystavovanie sa novým myšlienkam jediným cieľom, potom sa zdá, že jediné, čo možno dosiahnuť učením, vzdelávaním a vedou, je číre spoznávanie noviniek. Aj keď ide o príliš úzky a pesimistický pohľad, bojím sa, že je to interpretácia, po ktorej Rortyho text často volá.

1) Pozri moju prácu „What is Justified Belief?“ (Čo je to legitímne presvedčenie?) in *Justification and Knowledge* (Legitimizácia a poznanie), ed. George S. Pappas (Dordrecht: D. Reidel, 1979).

2) Pozri „What is Justified Belief?“

Z anglického originálu preložil absolvent VVS **Juraj Hvorecký**

there is such value, one wishes he would have said more clearly what the value is, and how agreement on standards might be reached. Rorty does say some things, however, about the value and aims of hermeneutical philosophy. Sometimes he speaks of its value as a pragmatic one, that of helping us “cope” with the world. At other times he identifies the aim of hermeneutics as helping us “remake ourselves” through acquaintance with unfamiliar discourses, cultures, and modes of thought. Unrepentant realists, however, will not find it easy to reconcile these aims with hermeneutics’ rejection of objective truth. How will science or other discourses help us “cope” with the world, or solve our problems, if it doesn’t give us truths about the world on which to base our actions? Why should we find value in familiarity with new discourses, or in “keeping the conversation going,” if such conversation doesn’t hold out the possibility of gaining previously neglected truth? Is it just a matter of “broadening” ourselves, of exposing ourselves to new ideas and conceptual structures? While this certainly does have value, one would have thought that it is a value of all letters and learning, not of philosophy in particular. Moreover, if mere exposure to new ideas is the aim, it sounds as if sheer novelty is the only thing to be achieved by learning, scholarship, and science. That is an unduly narrow and pessimistic view, but it is, I fear, an interpretation that Rorty’s text frequently invites.

1) See my paper “What is Justified Belief?” in *Justification and Knowledge*, ed. George S. Pappas (Dordrecht: D. Reidel, 1979).

1) See “What is Justified Belief?”