

filozofii jazyka, filozofii vědy, politickou a morální filozofii, filozofickou literaturu a medievistiku.

Rádi bychom se obrátili na kolegyně a kolegy z podobně zaměřených pracovišť, knihoven a nakladatelství: pokud byste se mohli podílet na obnově naší knihovny formou knižních a časopiseckých darů, ozvěte se nám. Přestože velká část produkce ústavního nakladatelství FILOSOFIA byla rovněž zničena povodní, jsme schopni nabídnout k výměně tituly vydané tímto nakladatelstvím a případně zajistit reedici těch, jež již nejsou k dispozici.

Můžete nás kontaktovat na adrese:
 Doc. PhDr. Vilém Herold, CSc.
 ředitel
 Filozofický ústav AV ČR
 Jiřská 1
 110 00 Praha 1
 flusekr@lorien.site.cas.cz
 tel. +420 222 220 124, fax +420 222 220 108

K etickým a sociokulturním koncepcím soudobého amerického neopragmatismu

JAROSLAV HROCH
 Filozofická fakulta Masarykovy university, Brno

Základní cíl této práce vychází z úsilí postihnout podstatné rysy a vývojové tendence filozofického myšlení soudobého amerického neopragmatismu, a to především v jeho etické a sociokulturní (respektive estetické) dimenzi. V této souvislosti věnuje tato studie pozornost filosofii Richarda Rortyho, Hilary Putnama a Stanley Cavella. Podle mého názoru nelze etické a sociokulturní koncepce uvedených představitelů neopragmatismu adekvátně pochopit, pokud je nebudeme analyzovat také v kontextu vztahu etična a estetična, vlivů evropské hermeneutiky, ale i z hlediska jejich návaznosti na koncepcce amerického transcendentálního idealismu (R. W. Emerson) a pragmatismu (J. Dewey). Právě v této historické souvislosti kladou představitelé amerického neopragmatismu, zvláště Harold Bloom a Stanley Cavell, velký důraz na proces sebezdokonalování a seběpřesahování člověka z hlediska dialektického a hlubinného přístupu ke skutečnosti soudobého světa. Zároveň se jejich filosofie – byť často zprostředkovaně – vyrovnává s destruktivními momenty v životě západní společnosti, které ohrožují další perspektivy euroamerické civilizace. Na tyto negativní projevy reaguje americký neopragmatismus svou pozorností věnovanou lidské životní zkušenosti, duchovnímu životu člověka, sebeexperimentování, imaginaci a sebekreativitě. Nepřekvapuje proto, že neopragmatické koncepce morálky odmítají možnost nějakého jejího nezpochybnitelného teoretického základu a vycházejí naopak především z osobní zkušenosti a hluboké mravní sebereflexe lidského subjektu v úsilí o naplnění a seberealizaci své osobnosti. S tím je spojeno přesvědčení o nemožnosti takového pojetí etiky, které by jí redukovalo na vnější pravidla a zákony, respektive na jednoznačný morální kodex, který by přesně stanovil, co je dobré a správné.

Například John Dewey (1859-1952) v pozdním období své životní a filozofické dráhy (stejně jako z jeho současníků například C. G. Jung a L. Wittgenstein) odmítal konvenční, heteronomní morálku, založenou na uceleném

kodexu mravních norem a pravidel, které údajně mohou popsat, co je dobré a co je zlé: „Morálka není soupisem činů ani souborem pravidel, kterých by bylo užívání jako předpisů lékařnických nebo receptů z kuchařské knížky.“¹ Stejně tak ukazuje C. G. Jung, že „individuum je však zpravidla tak nevědomé, že vůbec nezná své vlastní možnosti rozhodování, a z toho důvodu se opět a opět úzkostně ohlíží po vnějších pravidlech a zákonech, na něž by se mohlo ve své bezradnosti spolehnout“.² Zároveň je třeba uvést, že stejně jako John Dewey také soudobý americký neopragmatismus klade důraz na sepětí etična a estetična a zároveň odmítá možnost plného teoretického zdůvodnění mravního jednání, což je ve shodě se základní tezí L. Wittgensteina vztahující se k otázkám etiky: „Kázat morálku je obtížné, zdůvodnit ji je nemožné.“³

Podstatná kritéria mravního jednání u J. Deweyho byla ovlivněna etickými ideály kongregacionalistů o *nesobecké službě*. Sám skutečný život Deweyho ztěleshoval neúnavnou demokratickou pozici. Tato nesobecká služba, jak Dewey zdůrazňuje, však nemůže být na překážku kontinuálnímu vývoji a sebezdokonalování individua, jedince (*self*). Podle Deweyho neexistuje totiž taková entita jako pevné, ukončené, hotové já: „Z nejstriktnějšího hlediska je pro mravní já (*moral self*) nemožné, aby zůstalo nehybným, stává se něčím, a stává se lepším nebo horším. Zda vznikne ctnost, tkví v kvalitě našeho stávání se (*becoming*). Stanovíme si ten či onen cíl, abychom jej dosáhli, avšak pravým cílem je sám růst, vzestup (*the end is growth itself*).“⁴ Dewey proto rozlišuje mezi dovršeným, ukončeným jástvím a jástvím novým a hybným, mezi statickým a dynamickým já.

Toto „vzestupující, rozšiřující se a osvobozené já“ jde vpřed, aby se „setkalo s novými požadavky a přiležitostmi, znovu se adaptoje a přetváří v procesu“.⁵ Deweyho názor, že skutečně mravní Já vítá nevyzkoušené situace, je v zajímavé shodě s údajným výrokem F. Nietzscheho: „Nikdy se muž nepovznáší výš, než když neví, kam ho jeho osud ještě zavede.“ Dewey tedy požaduje po mravní osobnosti, aby byla schopna postihnout *amor fati* (lásku osudu), a mohla tak uskutečnit svou životní vůli, která je individuou vrozená, čímž předjímá koncepcí perfekcionismu v soudobé neopragmatické filosofii.

Vliv filosofie Johna Deweyho začal být postupně oslabován v důsledku nástupu neopozitivistických a logicko-empirických koncepcí, které se v USA prosazovaly – mimo jiné – také v důsledku imigrace některých předních členů *Vídenského kruhu* a *Berlínské společnosti pro vědeckou filosofii* (například Rudolfa Carnapa, Hanse Reichenbacha). Od neopozitivismu vede samozřejmě cesta k analytické filosofii ovlivněné behavioristickou tradicí, jak ji v USA od padesátých let až do nedávné současnosti snad nejcharakterističtější ztěleshoval *Willard Van Orman Quine*. Zároveň – od konce čtyřicátých let 20. století – pozorujeme výrazný odvrát od pragmatismu, kdy je americkými filosofy různých myšlenkových orientací kritizováno zvláště John Dewey. Později – tj. v padesátých a šedesátých letech 20. století – dosahuje analytická filosofie ve Spojených státech velkého úspěchu a institucionálního zajištění, a to díky perfektní technice analýzy i schopnosti aplikovat své postupy v různých odvětvích vědy a technologie (například v počítačové praxi). Teprve od sedmdesátých let postupně dochází k proměně základního profilu anglo-americké filosofie, který se od čtyřicátých do šedesátých let vyznačoval různými variantami logicko-positivisticky orientovaného atomismu, redukcionismu a empirismu.

K využití podnětů *hermeneutiky* v kontrapozici k analytickým koncepcím vedlo od sedmdesátých let 20. století především stále silící přesvědčení, že analytická filosofie není vybavena k tomu, aby vůbec mohla reflektovat problém vztahu konkrétní společenskohistorické i přírodní skutečnosti na jedné straně a vlastní životní empirie i duchovní orientace tvůrčího filosofického subjektu na straně druhé. Tuto situaci, toto dilema americké filosofie výstižně charakterizoval představitel soudobého neopragmatismu Stanley Cavell: analytický filosof, který pojímá filosofii jako problém, který má být řešen, a nepřihlíží k *lidškému kontextu*, ztrácí pak i kontext, který by mu umožňoval porozumět vlastnímu bytí a vlastním zájmům. Problémy zbažené lidského kontextu nemají restriktivní kritéria, a tedy ani „žádné limity, které by mohly stanovit jejich správné či nesprávné používání“.⁶

Přibližně od sedmdesátých let 20. století se přitom stále více začíná ukazovat, že analytická filosofie – vzhledem ke svému mezinárodnímu charakteru, jakož i vzhledem k původnímu ideálu tzv. sjednocené vědy (který ji pochopitelně musel vést například k malému zájmu o otázky duchovní tradice a národní identity) – nemůže příliš napomoci při řešení složitých sociokulturních problémů americké společnosti, zvláště pak při řešení otázek kulturní a politické konti-

¹ Dewey, J., *Rekonstrukce ve filosofii*. Přel. J. Schützner. Praha, Slnk, Bohumil Janda 1929, s. 129.

² Jung, C. G., *Duše moderní člověka*. Přel. K. Plocek. Brno, Atlantis 1994, s. 282.

³ Z *Wittgensteinových rozhovorů* s Waismannem a Schlickem (zaznamenal F. Waismann, přel. O. Kuba). *Orienteace*, 4, 1969, č. 6, s. 44.

⁴ Dewey, J., *Ethics. The Later Works, 1925-1953 Volume 7: 1932*. Ed. Boydston, J. A. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press 1969, s. 306.

⁵ Tamtéž, s. 307.

⁶ Cavell, S., *Philosophical Passages*. Wiltgenstein, Emerson, Austin, Derrida. Oxford, UK & Cambridge, USA, B. Blackwell 1995, s. 110.

nunity, respektive celkového *smyslu* i budoucích perspektiv euroamerické kultury. (To ovšem neznamená, že by analytická filosofie ztratila své významné místo v kontextu soudobého filosofického myšlení v USA.)

Výrazný zájem jak o problematiku rozumění, tak i o složité otázky tradice a kontinuity soudobé americké společnosti charakterizuje teoretické koncepte jednoho z nejvýznamnějších představitelů současné postanalytické a neopragmatické filosofie, *Richarda Rortyho* (* 1931). Po stránce ontologické a gnoseologické vychází Rortyho filosofie z tradic amerického pragmatismu (především z myšlenkových koncepcí Johna Deweyho), které však usiluje obohatit o podněty hermeneutické a postmoderního myšlení. Rorty se především hlásí k Martinu Heideggerovi z období *Sein und Zeit*, a pokud uvažujeme o soudobé filosofii, k některým podnětům filosofického myšlení J. Derridy a J. Habermase. Podle mého názoru je však ve východiscích svého neopragmatismu výrazně ovlivněn *hermeneutickou filosofií* H.-G. Gadamera. Rortyho filosofii spojuje s Gadamerovou hermeneutikou důraz na dějinnou a především *životní zkušenost*, kterou nelze verifikovat prostředky exaktních věd, a dále koncepte *dialogu*, založená na svébytné dialektice otázky a odpovědi.⁷

Vliv Gadamerovy teorie poznání a rozumění i jeho filosofické hermeneutiky vůbec na formování gnoseologických koncepcí R. Rortyho je nepopíratelný. V tomto kontextu se ukazuje jako zcela nepodložený a povrchní názor, vyjadřovaný u nás některými zastánci analytické filosofie, že „obdoby a analogie mezi Gadamero a Rortym jsou pouze slovní, a nikoliv obsahové“. Například Gadamerův důraz na obnovení původního významu kategorií *common sense* a *Bildung* ve smyslu podstatného sepětí sféry gnoseologického, etického a estetického je *obsahově* analogický Rortyho koncepci tzv. vzdělávací filosofie (*edifying philosophy*), která zdůrazňuje moment solidarity a zároveň sebevzdělávací, sebeformující hledisko, které je založeno na tvořivém pojetí filosofického myšlení. Rorty přitom navazuje na Gadamerovu interpretaci pojmu *sensus communis* jakožto gnoseologické a zároveň společensko-politické kategorie, která v pojetí britského filosofa A. A. C. Shaftesburyho (1671-1713) byla ovlivněna jeho odmítavým stanoviskem ke strohé abstraktnosti kartezjiánské racionality a přitom vyjadřovala schopnost *solidarity* s partnerem v procesu poznání a komunikace, jakož i „lásku k pospolitosti nebo společnosti, přirozenou náklonnost, humánnost, úslušnost“.⁸

Zdá se však, že Rorty ve své koncepci interpretace a rozumění od jisté míry kolísá mezi názorem, že hermeneutický a epistemologický přístup k poznání jsou vlastně komplementární, a mezi názorem, že hermeneutické pojmy *vzdělávání* (*Bildung*) a *sebevzdělávání*, respektive *sebeutváření* (*Selbstbildung*) – v Rortyho překladu *education a self-formation* – lépe vyjadřují cíl a smysl našeho myšlení než tradiční pojem *poznání* (*knowledge*). Z tohoto sebevzdělávacího, sebeformujícího hlediska, které je stavěno vůči hledisku epistemologickému nebo technologickému, je způsob, jak jsou věci řečeny, daleko důležitější než to, že vlastněme nějakou pravdu. Z hlediska teorie pravdy to pak ovšem znamená, že z vět referujících o nás samotných mají podle Rortyho základní důležitost ty, které získávají svou pravdivostní hodnotu prostřednictvím našich komunikativních vzdělávacích aktivit. A to na rozdíl od těch výpovědí, jejichž pravdivostní hodnoty by mohly být verifikovány například na podkladě toho, že „více konzumujeme materiální statky“.⁹

Rortyho „pragmatické“ pojetí hermeneutiky a jeho přístup k problému poznání vůbec, vycházející též z principu „epistemologického behaviorismu“, však klade hlavní důraz na rozdíl mezi promluvy (diskursy), považovanými navzájem za souměřitelné, a mezi promluvy navzájem nesouměřitelnými. Rorty v této souvislosti hovoří o rozdílu mezi „normálním“ a „abnormálním“ diskursem. Právě abnormální diskurs by měl podle Rortyho – jak uvádí již ve své práci *Philosophy and the Mirror of Nature* (1980) – umožnit „poetickou“, kreativní myšlenkovou činnost a reinterpretovat známé věci i běžné vztahy v nových, dosud neznámých výrazových prostředcích, které by byly výrazem naší invenční aktivity i schopnosti dialogu a beznátlakové komunikace.¹⁰ Také v devadesátých letech 20. století zdůrazňuje Rorty ve svém filosofickém myšlení významnou funkci *dialogu a sebekreativity* a výrazně se hlásí k duchovnímu odkazu Johna Deweyho, jehož filosofie zdůrazňovala již uvedený princip změny, ale také s ním související principy *rekonstrukce a sociálního aktivismu*.

Rortyho úsilí o sepětí etické a estetické dimenze filosofie, které odpovídá významně, byť skryté ideové tradici v dějinách britského a anglo-amerického filosofického myšlení (A. A. C. Shaftesbury, R. W. Emerson), bylo podrobeno kritice v díle Jürgena Habermase, a to v kontextu úvah o vztahu modernismu a postmodernismu. Ve své práci *Der philosophische Diskurs der Moderne*.

⁷ Srv. Gadamer, H.-G., *Platos dialektische Ethik* Hamburg, F. Meiner 1983, s. 40.

⁸ Shaftesbury, A. A. C., *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times with a Collection of Letters*. Vol. I. Basel 1790, s. 89. K tomu srv. Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* 2. vyd. rozšířené o dodatky. Tübingen, J. C. B. Mohr 1965, s. 21-23. Podrobněji k této problematice viz Hroch, J., Hans-Georg Gadamer a hermeneutická filosofie. *Filosofický časopis*, 48, 2000, č. 3, s. 445-463, zvláště s. 457-460.

⁹ Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*. Oxford, UK & Cambridge, USA, B. Blackwell 1994, s. 359. K obdobnému charakteru gnoseologických koncepcí R. Rortyho a J. Habermase (a zprostředkovaně tedy i H.-G. Gadamera), vycházejících po stránce teoretické z hermeneutické koncepce komunikativního jednání, srv. Habermas, J., *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1999, zvláště s. 15, 17.

¹⁰ Srv. Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, c.d., s. 320-321.

Zwölf Vorlesungen (1985) obrací Habermas pozornost k Schillerově a Hegelově odmítavé reflexi celé filosofické tradice rozumu vycházejícího ze subjektu, tedy tradice, která začíná Descartem a končí Kantem. Taková koncepce rozumu nemůže totiž uniknout sebereferenčnímu dilematu, kdy na jedné straně je třeba kriticky rozebrat poznávající procesy subjektu, na druhé straně je však takováto kritika založena na vlastním rozumu subjektu.¹¹

Tim, že se zaměřujeme na individuální subjekt, pomůžeme podle Habermase komunikativní dimenzi lidského rozumění, což – jak již ukázal mladý Hegel – vede ke společenské fragmentarizaci a zároveň zabraňuje filosofii plnit tu úlohu, kterou mělo již náboženství: totiž umožňovat kulturní jednotu. V této opozici vůči tradici sebestředného rozumu vytvářejí Hegel a mladý Schiller koncepci umění jakožto prostředku, který umožňoval nenásilnou integraci a sjednocení antické společnosti. Podle Habermase tak vlastně Schiller a Hegel antcipovali ideu komunikativního rozumu. Právě neschopnost novodobého filosofického myšlení postihnout rozum nikoliv v termínech subjektivity, nýbrž *kommunikativní intersubjektivitu* představuje pro Habermase filosofickou katastrofu současné epochy.¹²

Tato neschopnost postihnout alternativní model racionality nás podle Habermase zároveň uzavírá do neustálé a neplodné kritiky sebestředného rozumu, která pak vedla některé směry poklaskické filosofie k naprosté nedůvěře k osvícenství a vůči rozumu vůbec. Ve svém pokusu uniknout represivní sebekontrolě racionálního subjektu se proto významný představitel poklaskické filosofie Friedrich Nietzsche obrací k dimenzi estetická k jakožto „absolutní jinakosti rozumu“.¹³ Habermas, který souhlasí s tezí o podstatném vnitřním vztahu mezi modernou a racionalitou, vidí Nietzscheho esteticismus jako „vstup do postmoderny“ a charakterizuje Nietzscheho esteticko jako dionýskou, antiracionální „decentrovanou subjektivitu osvobozenou od všech mezí poznání a účelové aktivity“.¹⁴

Východisko z problematičtějších momentů Nietzscheho esteticismus vidí Habermas v novém pojetí racionality, v níž je – v návaznosti na hermeneutickou tradici – kladen důraz na momenty rozumění a komunikace: „Kommunikativní rozum je vyjádřen v decentrovaném porozumění světa.“ [...] „Kommunikativní rozum nachází svá kritéria v argumentativních procesech vedoucích k přímo či

nepřímo splněným požadavkům na pravdu propozic, normativní správnost, subjektivní pravdivost a estetickou harmonii.“¹⁵

Je však tento rozdíl – tj. Rortyho důraz na esteticko a Habermasův důraz na komunikativní rozum – skutečně tak závažný? Habermas totiž zcela zřejmým klade důraz na důležitou estetickou funkci jazyka: nejde jen – jak píše v *Der philosophische Diskurs der Moderne* – o specifickou schopnost jazyka utvářet svět uměleckého textu, respektive o jeho „funkce“ zaměřené „k odhalování poetického světa“. Habermas dokonce uznává „esteticko-expressivní“ dimenzi jazyka, která charakterizuje každý mluvní akt.¹⁶ Na druhé straně Rorty připouští adekvátnost a užitečnost oddělování racionálního a iracionálního „uvnitř jazykové hry“ a zvláště ve sféře – jak říká – „veřejné retoriky“, kterou by zřejmě Habermas nazval veřejným rozumem.¹⁷

Estetika významného soudobého představitel amerického neopragmatismu se tak vlastně nějakým zásadním a výrazným způsobem neodlišuje od estetiky Habermasovy. U Rortyho například nepozorujeme vliv nietzschovský orientovaného esteticismu a svěbytné estetiky tělesnosti, které se projeví například v pozdním filosofickém myšlení M. Foucaulta. Tyto tendence by nepochybně Habermas označil za postmoderní. Rorty se především zajímá o takový typ literatury s hlubokým myšlenkovým obsahem, která svou formální i obsahovou výstavbu odpovídá estetickým normám moderny. Nepřekvapuje proto, že je především inspirován díly Marcela Prousta, Vladimira Nabokova, George Orwella a Milana Kundery. Rozhodně jsou mu tato literární umělecká díla daleko bližší než například postmoderní undergroundová literatura inspirovaná dadaismem, umělecké výtvoary anarchické postmoderny nebo hedonisticky orientovaná díla americké populární kultury v podobě svěbytné filosofie vyjádřené formou pop music ve stylu rapu. Díla autorů, jako jsou již uvedeni M. Proust, M. Kundera, V. Nabokov a G. Orwell, oceňuje nikoliv kvůli estetickým prožitkům doprovázeným nespoutanou extází života, nýbrž proto, že nám pomáhají, abychom se stali „autonomními a méně krutými“.¹⁸

Stručně řečeno: Rortyho estetika a jeho estetické postoje mají racionálně *melioristický* charakter. Pro Rortyho je umění především prostředkem ke zlepšení podmínek, v nichž žijeme v pospolitém světě. Umění obohacuje člověka v jeho individualitě a vnitřní síle, což by mu mělo zároveň umožnit, aby se stal

¹¹ Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge, Polity Press 1995, s. 32, 48.

¹² Tamtéž, s. 48.

¹³ Tamtéž, s. 94-96.

¹⁴ Tamtéž, s. 315, 314.

¹⁵ Tamtéž, s. 185-210. K tomu srv. Shusterman, R., *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*. New York and London, Routledge 1997, s. 116-121.

¹⁶ Habermas, J., *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*, c.d., s. 315.

¹⁷ Rorty, R., *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press 1993, s. 47, 48.

¹⁸ Tamtéž, s. 47. K tomu srv. Shusterman, R., *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*, c.d., s. 119-124.

daleko tolerantnějším ve svém vztahu ke svým spolubližním. Rortyho neopragmatická filosofie tedy usiluje o rozvoj inovačních, tvůrčích momentů lidského života a kultury, přitom však – na rozdíl od koncepcí americké kulturní levice – se snaží o harmonizování zájmů různých společenských skupin. Zároveň Rorty programově hledá adekvátní způsoby a formy prakticko-etické orientace a společenského angažování člověka v soudobém světě. To se přilíší od Habermasova názoru, že je třeba pokračovat v projektu moderny směřujícímu ke všeobecné emancipaci a pokroku, zatímco budou překonávány tendence ke kulturní fragmentarizaci. V estetické dimenzi přitom jak Habermas, tak i Rorty usilují o osvojení výdobytných kulturní tradice spjaté s uměním vyššího stylu. Snaží se totiž jeho obsah přetlumočit do jazyka a zkušenosti našeho životního světa, a to prostřednictvím prostředků blízkých tradici kritické hermeneutiky.

K dalším představitelům soudobého amerického neopragmatismu lze řadit též Hilary Putnama (* 1926), který je především ovlivněn tradicí analytické filosofie, což se výrazně projevuje ještě v jeho knize *Reason, Truth and History* (1987). Je však zajímavé, že se Hilary Putnam od přelomu osmdesátých a devadesátých let 20. století v mnohém přibližuje Rortyho gnoseologické koncepci, která odmítá pojetí poznání jako zobrazení skutečnosti zcela nezávislé na jazyce. Přehledně je toto Putnamovo stanovisko vyjádřeno v knize *Realism with a Human Face* (1990), jejíž název, jak autor výslovně uvádí, byl inspirován koncepcí „socialismu s lidskou tváří“ vůdčího představitele Pražského jara Alexandra Dubčeka: „Prvky toho, co nazýváme jazyk' nebo ‚mysl', zasahují tak hluboko do toho, co nazýváme ‚skutečností', že samotná koncepce, která nás charakterizuje jako ‚kartografy' něčeho ‚nezávísleho na jazyce', je od samého počátku osudově kompromitována. Tak jako Relativismus, tak také Realismus, byť i jiným způsobem, je neuskutečnitelným pokusem nahlížet na svět Odnikud.“¹⁹

Přes mnohé výhrady k Rortyho gnoseologickým koncepcím můžeme podle Putnama „dokonce i souhlasit s Rortym v tom, že myšlenka, že existuje skutečný problém toho, jak je jazyk propojen se světem“, je myšlenkou, přes kterou bychom se měli přenést; ale neměli bychom se přes ni přenášet tak, že bychom oživilí Bergsonovu nešťastnou představu, že je-li jazyk správně nahlížen jako produkt evoluce, musejí být naše výroky a verbalizované myšlenky nahlíženy prostě jako nástroje, které nám umožňují přežít, a ne jako správné reprezentace“.²⁰

Z epistemologického hlediska je podle Putnama jádrem Jamesova a Deweyho pragmatismu „důraz na převahu hlediska činitele. Jestliže sledáme, že musíme zaujmout určité hledisko, použít určitý ‚pojmový systém', když se zabýváme praktickou činností, ‚praktickou činností' v nejšířším slova smyslu, pak nemůžeme zároveň rozšiřovat názor, že to ve skutečnosti není ‚způsob, jak jsou věci o sobě““.²¹

Ve svých úvahách o etice a demokracii rozlišuje Putnam dvě linie argumentace, linii sociální a linii epistemologickou. Ospravedlnění (*justification*) vždy již v sobě obsahuje sociální dimenzi, která se vztahuje k pospolitosti a je založena na jejích hodnotách. Tato sociální dimenze argumentace je však doplněna tzv. epistemologickým ospravedlněním demokracie, jež je založeno na neopragmatické tezi, že filosofické a metodologické pojetí poznání – stejné tak jako pojem skutečnosti – vychází z názorů, které pospolitost filosofů a vědců považuje za pravdivé. Putnam ve své knize *Renewing Philosophy* (1992) v této souvislosti zdůrazňuje, že „demokracie není pouze jednou z forem společenského života mezi jinými [...], nýbrž základní podmínkou plného uplatnění tvůrčí inteligence při řešení sociálních problémů“.²²

Putnam se tedy nezaměřuje pouze na epistemologii a jeho vlastní úvahy o etické problematice, opírající se o podněty amerického pragmatismu a neopragmatismu, se zabývají především vztahem mezi demokracií a morálkou. Pokud, podle Putnama, nebereme ohled na individuální etiku týkající se toho, jak máme žít, pak to neznamena pouze drobný nedostatek vzhledem k teorii etických základů demokracie, nýbrž zásadní chybu, která může podlomit celý demokratický systém. Putnam v této souvislosti poukazuje na tři základní koncepce rovnosti v západní kultuře před nástupem moderny, které jsou odlišné od moderní, novodobé koncepce rovnosti vytvořené Kantem.

Tyto tři koncepce lze charakterizovat tímto způsobem: 1. Lidské bytosti v sobě mají určitou mravní dimenzi a vzhledem k ní jsou si všichni lidé rovni, bez ohledu na to, jak jsou si nerovni ve svých schopnostech, výsledcích práce, společenském přínosu atd. 2. Dokonce i ti, kteří jsou nejméně talentovaní a jejichž přínos společnosti je ten nejmenší, si zaslouží úctu. 3. Štěstí nebo utrpení každého z nás má stejnou mravní důležitost. V těchto třech tradičních koncepcích, jak Putnam zdůrazňuje, „hodnota rovnosti nemá přilíší co do činění s individuální svobodou a nemusí být v rozporu s různými druhy totalita-

¹⁹ Putnam, H., *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990, s. 28.

²⁰ Putnam, H., *Otázka realismu*. In: *Obrat k jazyku: druhé kolo (Jazyk, myšlení a svět v názorech postanalytických filozofů)*. Vybral, uspořádal a texty přeložil Jaroslav Peregrin. Praha, Filozofa, Nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR 1996, s. 186-190.

²¹ Putnam, H., *The Many Faces of Realism*. La Salle, Open Court 1987, s. 83.

²² Putnam, H., *Renewing Philosophy*. Cambridge, Harvard University Press 1992, s. 180.

ristmu".²³ Snadno si můžeme představit totalitní teokracii, která by definovala uvedené druhy rovnosti v termínech lidské přirozenosti stvořené k obrazu Božím, tedy tím, že jsou tyto formy rovnosti dány od Boha. Zároveň by taková koncepce omezovala možnost autonomního lidského jednání na podkladě teze, že právě tento božský charakter lidské přirozenosti, spjatý s učním o spasení a o věčné blaženosti, by neměl být narušován nějakým profánním, světským principem svobody. Obdobně si však podle Putnama můžeme představit i nějakou sekularizovanou totalitní společnost, která by stejně tak omezovala svobodu právě proto, aby zajistila rovnost.

V souladu se svou návazností na tradice amerického individualismu a transcendentálního idealismu zdůrazňuje Putnam, že to byl právě Kant, který – na rozdíl od výše uvedených koncepcí, které by mohly být spjaté i s nedemokratickými autoritativními systémy – vytvořil radikálně novou koncepci pojmu rovnosti, do něhož byla včleněna i svoboda. Autonomie lidského subjektu znamená pro Kanta více než svobodná vůle a aktivita našeho rozumu. Koncepce autonomie člověka přitom podle Putnama v sobě obsahuje tuto důležitou myšlenku: „Naše svoboda spočívá v tom, že nemáme žádné znalosti o nějakém jasně daném cíli toho, v čem tkívá lidské štěstí. Abstraktní rozum totiž nemůže determinovat podstatu nějakého všezahrnujícího cíle člověka, o který bychom měli všichni usilovat.“²⁴ Naše volba toho, jak máme žít, není proto předurčena nebo omezována jakoukoliv předem známou podstatou lidské přirozenosti, znalostí podstatného charakteru štěstí a smyslu lidského života.

Poněvadž bychom měli reflektovat sami sebe bez předem daného postulátu, co je štěstí a co je podstatou člověka, právě takové uvažování se stává nejdůležitějším faktem našeho života. Naše reflexe vztahující se k otázce, jak máme vést svůj život, nepředstavuje pouze ctnost, nýbrž také nejvýznamnější mravní schopnost, jakou máme. V souladu s pragmatickou tradicí nezkoumá proto Putnam demokracii – obdobně jako R. Rorty a S. Cavell – z hlediska jejích institucí a konkrétních pravidel fungování, nýbrž jako etický ideál, jehož analýza je jedním ze základních úkolů filosofie a ke kterému se můžeme přiblížit nikoliv prostřednictvím vědy, nýbrž svou vlastní individuální životní praxí: „Musím se rozhodovat nikoliv o tom, zda je dobré, že by někdo měl udělat určitou věc, nýbrž zda je dobré, že já, Hilary Putnam, konám tuto věc. Odpověď na tuto otázku nemůže být záležitostí dobře ověřeného vědeckého

faktu, jakkoliv velkoryse bychom chápali smysl termínu „vědecký“.“²⁵ V této souvislosti pak platí, že pokud budeme definovat rovnost v termínech svobodného přemýšlení o tom, jak žít, pak jakékoli kladení mezí tohoto svobodnému myšlení ohrožuje podle Putnama nejen demokratický požadavek svobody, ale i rovnosti. A kdyby etika byla spjata pouze s problémem sociálního plánování, jehož výsledky by vedly ke stanoveným poznatkům, určujícím, jak správně vést svůj život, pak by neexistovala žádná svoboda pro jednotlivce, aby se mohl rozhodnout, kým se má stát.

Dalším významným představitelem současného amerického neopragmatismu je Stanley Cavell (1926). Ten má též zásluhy na tom, že v anglo-americké filosofii byla obnova kontinuita s domácí tradicí transcendentálního idealismu, který zdůrazňuje nezávislost a nonkonformismus filosofické osobnosti a v souvislosti se svou panteistickou ontologií klade důraz na sebepřesahování člověka. Cavell studoval v Oxfordu, k jeho učitelům patřil také J. L. Austin. Nyní je profesorem estetiky a obecné teorie hodnot na Harvardu. Patří k těm americkým postanalytickým filosofům, kteří usilují novým způsobem odkrýt spojující momenty mezi anglo-americkou a kontinentální evropskou filosofii.

Ve svých etických koncepcích – v některých aspektech ovlivněných filosofii R. Descarta a B. Pascala – vychází Cavell z hluboké reflexe skepticismu. Cavellova filosofie nechce od skepticismu utíkat, naopak usiluje být právě taková, aby se mohla tomuto nebezpečí skepticismu otevřít. Jeho filosofie totiž shledává naši každodenní existenci zabydlenou skepticismem. Skepticismus však není podle Cavella něčím, co „má být překonáno v tom smyslu, že to bude odmítnuto, nýbrž je znakem toho, co Emerson nazýval lidskou situací“.²⁶

V kontextu těchto úvah využívá Cavell původní existencialistickou a hermeneutickou kategorii *situace* (s níž předtím pracovali například Karl Jaspers a Hans-Georg Gadamer²⁷), vyjadřující jak umístění člověka do dané skutečnosti odcizeného světa, tak i angažovanost lidského subjektu v úsilí o změnu svého postavení ve světě. Zároveň je zřejmé, že se Cavell pokouší poskytnout kategorii *situace* a z ní odvozené kategorii *nacházení se* (*finding*) nejen etický, ale i ontologický charakter, vystupující jak konečnost, tak i potencialitu lidského bytí otevřeného do budoucnosti.

²³ Putnam, H., *Renewing Philosophy*, c.d., s. 194. K tomu srv. Putnam, H., *The Many Faces of Realism*, c.d., s. 50.

²⁴ Cavell, S., *Philosophical Passages*: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, c.d., s. 120. K tomu srv. Fleming, R., *Continuing Cavell: Side Roads of the Claim of Reason*. In: Cavell, S., *Philosophical Passages*: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, c.d., s. 104-107.

²⁷ Ke Gadamerovu pojetí hermeneutické situace srv. Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, c.d., s. 285.

²³ Putnam, H., *The Many Faces of Realism*, c.d., s. 45, 46, 51. K tomu srv. Shusterman, R., *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*, c.d., s. 94.

²⁴ Putnam, H., *The Many Faces of Realism*, c.d., s. 46, 49.

Skepticismus představuje ontologicko-gnoseologický způsob našeho umístění a „obývání“ našeho života, našeho nejistého bytí ve světě. Nejde tedy o to, abychom vhodnými argumenty vyvrátili skepticismus, nýbrž abychom se v něm naučili žít. Podle Cavella jak filosofie přirozeného jazyka (L. Wittgenstein, J. L. Austin), tak i Emersonův transcendentální idealismus představují odpověď na skepticismus, vyrovnání se s úzkostí týkající se možnosti našeho poznání. Tato úzkost jako by otevřela cestu novověké filosofii Descartově, v níž je člověk konfrontován s pochybností. Avšak Wittgensteinova *Filosofická zkoumání* (1953) se vyrovnávají s tímto skepticizmem a nacházejí svůj přínos, svou vlastní hodnotu podle Cavella právě v tom, že neusilují o konečné filosofické vítězství nad skepticizmem.²⁸

Své pojetí skepticizmu formuloval Cavell již ve své práci *Must We Mean What We Say?* (1962): „Domníváme se, že skepticizmus musí znamenat, že nemůžeme vědět, zda svět existuje, a tudíž můžeme dojít k závěru, že snad neexistuje (závěr, ke kterému se někteří hlásí s obdivem, a jiní se strachem). Skepticizmus tedy naznačuje, že poněvadž nemůžeme vědět, zda svět existuje, projevování (tohoto světa) nemůže mít pro nás funkci poznání. Svět má být *akceptován*, přítomnost jiných vědomí by neměla být poznána, nýbrž uznána.“²⁹

Právě v této historické souvislosti klade Stanley Cavell velký důraz na proces sebezdonalování a sebezpřesahování člověka prostřednictvím dialektického přístupu ke skutečnosti soudobého světa. Z hlediska ontologicko-gnoseologického proto Cavell odmítá myšlenku nezpochybnitelného základu. Staví se totiž proti názoru, že filosofické myšlení je charakterizováno zakládáním (*founding*), tj. že můžeme například založit morálku na rozumu nebo na věšních, společnost na smlouvě, vědu na transcendentální logice a jazyk na formalismu pravidel. Proti pojetí *základu* jakožto jakéhosi dna, dále již neprostupného, zdůrazňuje Cavell v souladu s Emersonovou dialektickou ontologií sbevybný pojem *nalézání*, nacházení se (*finding*).³⁰ Pod vlivem Emersona chce Cavell ukázat, že Emersonova dialektická koncepce hledání a nacházení (*finding*) zároveň znamená tezi, že náhodné, kontingentní je obsaženo v nutném a „zároveň nutné v náhodném“.³¹

Zároveň je Cavell přesvědčen, že objevováním nás samotných objevujeme druhé, naše spolubližní. Stanley Cavell tedy – obdobně jako R. W. Emerson –

staví proti filosofii směřující k nějakému pevnému, neotřesitelnému základu filosofii hledání, která ve své první fázi nemůže být ničím jiným než hledáním sebe sama. To, že se pouze nalézáme, že při hledání se vždy nacházíme na nějakém přechodném stupni, nás může traumatizovat, můžeme to pocítovat jako ztrátu základů, jako by se nám propadala půda pod nohama. Na druhé straně však zjišťujeme, že myšlenka nezpochybnitelného základu je neadekvátní a zastaralá.³² Cavell totiž reflektuje skutečnost, že Emerson v souvislosti se svou otázkou: „Kde se nacházíme?“ zároveň zdůrazňuje, že „neznáme rozdíl mezi nahoře a dole“. Emerson také – stejně jako po něm Nietzsche na počátku díla *Ecce Homo* – považuje podstatnou souvislost mezi vzestupem a úpadkem za osudově důležitou pro hlubokou filosofickou a náboženskou inspiraci.³³

Proti prosazované euroamerické koncepci životního stylu a životní dráhy jakožto neustálého společenského vzestupu a úspěchu poukazuje Cavell na bolestný proces vlastního *sebehledání*, v němž se cesta do hloubky neobejde bez utrpení, často i nelehkých životních situací sociální degradace. Emersonovská inspirace u Cavella je i zde zjevná – u Emersona je totiž svět z hlediska ontologického pojmán jako dynamický, pluralitní, spontánní, proměňující se obdobně, jako se proměňuje v neustálém vzestupu a sestupu život člověka směřující k duchovnímu univerzu.

K lepšimu pochopení těchto Cavellových (a Emersonových) úvah můžeme též uvést známý výrok Hérakleitův ze zlomku B 30: „Cesta vzhůru a cesta dolů jsou totéž.“³⁴ Zároveň je však pro Emersona a Cavella Hérakleitovs inspirativní jako tvůrce hlubinné metafory pro duši.³⁵ Právě v tomto duchovním kontextu se Cavellova filosofická antropologie pokouší vyrovnat s destruktivními momenty v životě západní společnosti, které ohrožují další perspektivy euroamerické kultury, orientované na princip výkonu a konzumní způsob života.

Dalším důležitým tématem Cavellova filosofického myšlení je problém integrace americké demokratické tradice do soudobého života, která by však neměla překážet potenciálním možnostem seberealizace člověka. Právě z těchto důvodů Cavell rozvíjí tradici mravního perfekcionismu, vycházející z filosofie R. W. Emersona. Emersonův sbevybný panteismus, zdůrazňující božské v člo-

²⁸ Tamtéž, s. 118-119.

²⁹ Tamtéž, s. 94.

³⁰ *Zonky plektokrátových myšletí. Pletiči a uspořádatel K. Svoboda. Praha, Nakladatelství ČSAV 1962, s. 57.*

³¹ Srv. „Poprvé dává do souvislosti psyche, logos a bathos (hlubinu) Herakleitos. [...] Od Herakleita se cílem, vlastností a rozdílem psyche stala hlubina. Náš známý pojem hlubinná psychologie to vyjadřuje přímo: chceme-li studovat duši, musíme sestupovat hluboko, a když sestupujeme hluboko, objevujeme duši.“ Hillman, J., *Sny a posvětilé. Nový pohled na sny, rozlišující klasické teorie S. Freud a C. G. Junga. Praha, Portál 1999, s. 32.*

³² Cavell, S., *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, c.d.*, s. 119.

³³ Cavell, S., *Must We Mean What We Say?* Cambridge, Cambridge University Press 1969, s. 304.

³⁴ Cavell, S., *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, c.d.*, s. 117.

³⁵ Tamtéž, s. 92.

věku, vytváří totiž zároveň ontologické základy etického *perfekcionismu*: jestliže je ve mně božské, *musím být dokonalým*. Co je to perfekcionismus? Jako odpověď by snad bylo nejhodnější citovat z Cavellovy knihy *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Scepticism* (1990): „Perfekcionismus obsahuje vyjádření úplného nesouhlasu, nespokojenosti se současným stavem věci, takže požaduje nejen jejich pouhou reformu, nýbrž transformaci, přeměnu a před tím vším proměnu sebe sama.“³⁶

Jak Cavell ukazuje, perfekcionismus je nesmírně důležitý pro život demokracie. Tento perfekcionismus je totiž nezbytný pro kritiku demokracie zevnitř, a to tím, že vytváří kritické, sebezdokonalující se osobnosti, které mohou nejlépe zaručit, že nezůstaneme spokojeni s institucemi demokracie, s jejich vždy nedokonalou spravedlností. Perfekcionismus je podle Cavella nutný také proto, poněvadž demokratické principy a instituce jsou pouze tak silné a účinné, jak silná jsou individua, která tyto instituce používají a kritizují. Přednostní zájem perfekcionismu o mravní sebeproměnu individua není přitom koncipován v nějaké narcisistní izolaci, naopak Cavell evidentně odmítá ztotožňování perfekcionismu s pseudotitánským subjektivismem a osamoceným, egoistickým, do sebe zahleděným individuem. Vidíme tu zřejmě období s Jungovým odlišením *das Ich* a *das Selbst*: „Stále znovu vidím, že proces individuace je zaměřován s uvědoměním Já, a tím je ztotožňováno já (*das Ich*) s úplným bytostným Já (*das Selbst*), z čehož vzniká úplné zmatení pojmů. Neboť tím se individuace stává pouhým egocentrismem a autoerotismem. [...] Individuace nevylučuje svět, nýbrž jej zahrnuje.“³⁷

Na rozdíl od extrémního subjektivismu charakteristického pro některé existencialistické koncepce hlásá Cavell zodpovědnost individua k sobě samému prostřednictvím těch druhých, tzn. cestou „absolutní zodpovědnosti jáství (*self*) učinit sebe samé srozumitelným“, aniž by toto jáství bylo ve své srozumitelnosti pro druhé falšováno a deformováno.³⁸ V návaznosti na některé podněty undergroundové avantgardní kultury není však u Cavella pojímán vztah individuálního jáství a mravní dimenze lidského života ve smyslu abstraktní subjektivity, nýbrž v představě celistvé konkrétní osobnosti, zahrnující i dimenzi lásky a tělesnosti.

Podle Cavella je lidský subjekt, jáství (*self*) vždy základním zdrojem filosofického vyjadřování a zároveň předmětem fundovaného filosofického zkoumání

a hledání. Je třeba učinit filosofii subjektivní a vidět filosofické problémy v souvislosti s osobním Já. V Cavellově pojetí je přitom Já, jáství (*self*) v podstatě dialogické a strukturované společností, ve které žije. Toto jáství se se jástvem, jež je realizováno právě v koncepcích perfekcionismu, není chápáno ve smyslu nějaké narcisistní izolace. Spíše bychom mohli pojímat Cavellův perfekcionismus – jak ukazuje Richard Schusterman – jako svěbytnou formu heroismu v novodobé demokratické společnosti, ve které právě kultivování sebe sama, úsilí o duchovní zrání by nás mělo podněcovat ke stále většímu úsilí být vnímavějším k utrpení druhých a celkově se vyznačovat postojem nezištné tolerantnosti vůči diferentnímu. „Sebeobahující perfekcionismus se vyznačuje respektem vůči druhým, poněvadž jsou obsaženi v já (*self*), které ještě nedosahuje, avšak může dosáhnout další já.“³⁹

Cavell chce směřit ideály seberealizace a demokracie, které dohromady tvoří jádro amerického snu. Emersonova obhajoba nezávislosti a nonkonformismu, sebezdokonalování (která zřejmě inspirovala Nietzscheho koncepci nadřelovka) má však být konzistentní s demokratickým úsilím o rovnost, jakož i se snahou o dobro a spravedlnost pro všechny. Cavellovi ovšem nejde o pouhou syntezu těchto vlastností, jemu jde o hlubokou, podstatnou integraci demokracie a seberealizace.

Jaké jsou Cavellovy argumenty?

1. Perfekcionista nikdy nebude spokojen se sebou samým a společenským systémem, pokud existuje jakákoliv nespravedlnost a sociální útisk. Tím, že vyčítá sám sobě a institucím, že nekonají lépe, bojuje za to, aby učinil sebe i jiné lepšími.

2. Perfekcionismus je nutný, poněvadž instituce a principy, o něž se tyto instituce opírají, jsou pouze do té míry silné, spravedlivé a efektivní, jak jsou takovými osobnosti, které těchto institucí využívají a kritizují je.⁴⁰ Cavell se zde shoduje s názorem J. Deweyho, že demokratické instituce nejsou žádnou zárukou existence demokratických osobností.

Svou argumentaci přitom Cavell rozvíjí na podkladě kritiky Rawlsova pojetí demokracie, které jí v podstatě chápe jako záležitost institucionálních pravidel a postupů při vykonávání spravedlnosti. Zároveň pak Cavell odmítá Rawlsovův názor, že perfekcionismus je nedemokratický a elitářský.⁴¹ Tato kritika Rawlso-

³⁶ Cavell, S., *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*. Chicago, Chicago University Press 1990, s. 16. K tomu srov. Goodman, R. B., *Moral Perfectionism and Democracy: Emerson, Nietzsche, Cavell*. ESQ, Vol. 43, 1st-4th Quarters 1997, s. 159-180.

³⁷ Jung, C. G., *Duše moderního člověka*. Přel. Karel Plocek. Brno, Atlantis 1994, s. 313-314.

³⁸ Cavell, S., *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, c.d., s. XXVII

³⁹ Schusterman, R., *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*. New York and London, Routledge 1987, s. 105.

⁴⁰ Cavell, S., *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, c.d., s. 56.

⁴¹ Tamtéž, s. 3.

va institucionalismu navazuje na Deweyho demokratickou etiku světybného individualu, tzv. etického já (*ethical self*), jehož ideálem je neustálý vzestup a sebezdokonalování. Etika sebezdokonalování (*self-perfection*) považuje spokojenost s daným stavem věcí za něco nemorálního a odmítá vůbec představu nějaké stabilní množiny konečných cílů, které by mohly limitovat náš mravní vývoj. Obdobně jako Dewey, avšak více inspirovan Emersonem, Cavell vytváří svou koncepci dynamického já (*dynamic self*), které tím, že se zaměřuje na své zdokonalení, umožňuje i zlepšení společenských poměrů.⁴²

Přitom je zřejmé, že v Cavellově koncepci jáství (*self*) se projevuje jistá analogie s koncepcí úplného bytostného Já (*Selbst*) C. G. Junga: „Úplné bytostné Já je také cílem života, neboť je neúplnějším výrazem té kombinace osudu, jež je označována jako individuum.“ – „Bez určitosti, celosti a zranění se žádná osobnost neprojeví.“ [...] „Osobnost se totiž nikdy nemůže rozvinout, aniž si člověk vědomě a s vědomým mravním rozhodnutím zvolí vlastní cestu.“⁴³

Svou koncepci jáství, to, že máme sebe sama prostřednictvím jiných, spojuje Cavell s metaforou odevzdávání se nás samotných druhému v podobě řečové komunikace. Zde přitom Cavell klade důraz jak na náš lidský hlas (*voice*), tak i na jej doprovázející dech (*breath*). Přitom neopomíná zdůraznit, že „dech je samozřejmě starobylym obrazem duše nebo jáství (*self*)“.⁴⁴ Cavell tak uvádí gnoseologicko-antropologickou dimenzi své neopragmatické filosofie do kontinuity s filosofickým myšlením R. W. Emersona, které v návaznosti na Hérekleita ztotožňuje pravdivé s hlubinným a chápe pravé poznání jako splynutí duše se světem.⁴⁵ Zároveň je Emersonova filosofie pro Cavella nesmírně inspirativní svým důrazem na nadčasový charakter osobnosti usilující o své sebezdokonalení a osvobození od konformismu a konvencí, jakož i svým přesvědčením o podstatném sepětí filosofie se *sebezpoznáním* člověka.

Přitom Cavellovo zásadní zdůraznění kontinuity amerického neopragmatismu s inspirativními prvky Emersonova panteismu a panpsychismu ukazuje, že pro soudobý americký neopragmatismus – v návaznosti na pragmatickou filosofii W. Jamese a J. Deweyho – termíny duše a duchovnosti nejsou okrajovými poj-

⁴² Tamtéž, s. 12.

⁴³ Jung, C. G., *Duše moderního člověka*, c.d., s. 315, 59.

⁴⁴ Cavell, S., *Philosophical Passages*. Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida, c.d., s. 103. K tomu sv.: „Ji Hérekleita je duše na nejvyšším stupni ohnivá a suchá, neboť psyché je o sobě nejbližší příbuzná chladnému dechu – psyché znamená dýchací psychos je chladný, studený a psychos chlad ...“ Jung, C. G., *Atchelypy a nevědomí*. Výbor z díla II. Plé. Eva Bosáková, Kristína Černá, Jan Černý. Odborný redaktor českého vydání Karel Pícoek. Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 1999, s. 126.

⁴⁵ „Problém: dorozvíjení originality světa a věčné krásy může být lečen znovuzrozením duše.“ [...] „Hubina volá na hubinu.“ Emerson, R. W., *Nature*. In: Bradley, S., Beatty, R. C., Long, E. H. (eds.), *The American Tradition in Literature*. Vol. 1. Bradley to Lincoln. New York, W. W. Norton and Company, Inc. 1962, s. 1034.

my filosofie, nýbrž jejím jádrem.⁴⁶ Koncepce mravního perfekcionismu u Stanleyho Cavella – v jejímž podtextu se projevuje zřetel k dimenzi transcendentní a ke spontánním procesům nevědomí – tak nejen navazuje na významné podněty amerického transcendentálního idealismu a pragmatismu, ale zároveň je inspirativní i pro rozvoj etických koncepcí v rámci soudobé hlubinné hermeneutiky.

SUMMARY

To socio-cultural and ethical conceptions in contemporary American neopragmatism

The article deals with the ethical and socio-cultural conceptions in the neo-pragmatist philosophy of Richard Rorty, Hilary Putnam and Stanley Cavell. At the beginning of this article the author also shows that neo-pragmatist ethics has been influenced by John Dewey's ideal of continual growth and by his conception of a dynamic self that is directed to self-improvement and to the improvement of society. In the second part of this article Rorty's aesthetical views and his conception of *edifying philosophy* are analyzed. The third part of the article is devoted to H. Putnam's views concerning the relation between ethics, freedom and democracy. The fourth part of this essay deals with the philosophy of S. Cavell. Much attention is paid to his concept of scepticism and moral perfectionism. In the final part of an article the influence of Emerson's transcendental idealism and his dialectical ontology to Cavell's neo-pragmatist philosophical thought is analyzed.

ZUSAMMENFASSUNG

Zu den ethischen und soziokulturellen Konzeptionen des amerikanischen Neopragmatismus der Gegenwart

Der Artikel beschäftigt sich mit den ethischen und soziokulturellen Konzeptionen der neo-pragmatischen Philosophie Richard Rortys, Hilary Putnams und Stanley Cavells. Am Beginn dieses Aufsatzes zeigt der Autor auch, dass die neo-pragmatische Ethik durch die

⁴⁶ Sv. James, W., *The Varieties of Religious Experience*. New York, Vintage Books, The Library of America 1990, s. 457-460. K tomu sv. Gould, T., *Hearing Things Voice and Method in the Writing of Stanley Cavell*. Chicago and London, University of Chicago Press 1996, s. 209.