

Zkušenost v Deweyho experimentální metafyzice: Radikální překročení subjekt-objektové epistemologie¹

RADIM ŠÍP

Katedra sociální pedagogiky, Pedagogická fakulta, Masarykova Univerzita v Brně
Poříčí 7, 630 00 Brno, Česká republika
sip@ped.muni.cz

ZASLÁN: 07-08-2013 • PŘIJAT: 01-12-2013

ABSTRACT: The author traces the road Dewey covered when he tried to free himself from a traditional ontology and epistemology. He did completely change understanding of the concept of experience. In the second part, author shows what it is meant to be “true”/“false” in the pragmatist logic and epistemology. It is indicated by explication of Dewey’s up-to-date conception of perception and knowledge. The role of action is stressed there. In the third part, author explains why our traditional approach to thinking could not accept this pragmatist understanding. He introduces there Dewey’s analysis of the old Greek idea of knowledge as seeing finalities of the “true world”. In the semi-final part, the author articulates Dewey’s conception of “ecological paradigm” that could be seen as final liberation from the old, powerful, yet false tradition of the separate objects ontology. There the conception of situational ontology is presented. In the last part, he summarizes a new understanding of knowledge, truth and situational ontology and thus determines a new meaning of experience. Experience there is understood as a not-subjective field of powers that cross back and forth borders of objects in a process of achieving equilibrium.

¹ Podstatná část materiálu k tomuto textu byla zpracována během výzkumné stáže v Centru deweyových studií (The Center for Dewey Studies, Southern Illinois University, Carbondale, USA). Autor tímto rád využívá příležitosti k poděkování *Fulbrightově komisi*, jež pobyt umožnila poskytnutím grantu (č. 2011-21-08). Stejně tak lidem, kteří si v Carbondale našli čas projekt umocnit materiální, odbornou a přátelskou podporou – Larry A. Hickmanovi (řediteli Centra), Thomasi M. Alexandrovi, Kennethu Stickersovi a Jamesi Downhourovi.

KEYWORDS: Dewey – experience – knowledge – objects as platforms – ontology of separate objects – perception – pragmatism – situation – situational ontology.

*Věnováno Janu Sokolovi
s obdivem k jeho poctivosti
a pedagogické grácii*

1. Úvod: pragmatismus a problém zkušenosti

Pragmatismus nemá v České ani Slovenské republice příliš dobré jméno a není zde příliš autorů, kteří by se systematicky věnovali pragmatismu, aniž by k němu přistupovali z pozice a s předporozuměním analytické filozofie. Čestnými výjimkami, které si zaslouží být jmenovány, jsou práce F. Mihiny, a především E. Višňovského (srov. Višňovský – Mihina 1998; Višňovský 2009). Historie tohoto nepochopení sahá až na počátek 20. století, kdy se evropští intelektuálové navzájem přesvědčovali, že vše, co přichází z Ameriky je kulturně ploché, intelektuálně primitivní a potencionálně nebezpečné. Není proto divu, že se i v odborných textech vzdělaných a poctivých autorů setkáváme s frázemi, které nastalou situaci dokonale vyjadřují. Například Sokol na jednom místě píše, že americký pragmatismus „odmítá všechny úvahy o předpokladech a soudí, že celý smysl jednání tkví výhradně v jeho důsledcích“. Že James, Dewey a Rorty postupně radikalizují tento přístup, až nakonec odmítají „teoretické úvahy o etice vůbec“. A nakonec uzavírá, že „i pragmatismus patří do společného rámce konsekvencialismu“ (srov. Sokol 2010, 123-124). Sokol se v této pasáži odkazuje na knihu, která nám není známa (Remišová 2008), proto nedokážeme rozhodnout, zda tato „nepřesnost“ vychází z četby zmíněné knihy či z vlastní četby. Vybíravé čtení Rortyho textů by snad ještě mohlo vést ke ztotožnění pragmatistické pozice s utilitarismem či konsekvencialismem. O to víc, že v jedné ze svých horších statí se Rorty stylizuje do pozice „romantického utilitaristy“ (Rorty 2010, 444-455).² Ovšem Deweyho kniha *The Theory of Valuation* či esej „Qualitative Thought“ musí každého přesvědčit, že výše zmíněné hodnocení je naprosto scestné (viz Dewey 1992, lw.5: 246-264, resp. lw.13: 190-

² K pragmatistické kritice této a dalších „horších statí“ R. Rortyho viz Šíp (2011).

251).³ Zdá se, že zdrojem základních výtek vůči pragmatismu je pojem „zkušenost“. Tento pojem se v dílech zakladatelů pragmatismu postupně zbavil empiristických i idealistických rysů, česká i slovenská filozofická reflexe však přesně těmto důležitým krokům téměř nevěnovala pozornost.⁴ Protože jsme zatím nedokázali plně pochopit obsah pragmatistického pojetí zkušenosti a důsledky z toho vyplývající, je pragmatistická zkušenost na jedné straně podvědomě ztotožňována s empiristicky pojatou „zkušeností“ (k níž má mnohem dále než k jistému výkladu pojmu skutečnosti – viz níže), popřípadě je jinými stavěna zcela stranou jako pojem „nicneříkající“ a „temný“. Srov. např. Rortyho zcela nepragmatistický přístup v jeho „Dewey’s Metaphysics“ (1982, 72–89).

2. Pravda a praktické soudy

Ruth Anna Putnamová je příkladem těch epistemologů a filozofů, kteří přestože by mohli mít k Deweyho práci kladný vztah, nepřijímají jeho základní východiska. Jsou sice ochotni uznat zvláštní konzistentnost jeho filozofického systému, občas i hodnotu jeho díla pro americkou společnost, ale jeho pojetí pravdy je irituje. Je to zřejmé i z jejího textu o Deweyho epistemologii, kterým v prestižní řadě *The Cambridge Companion to...* přispěla do knihy o Deweyho filozofii. Na příslušném místě poté, co rozebírá klady a zápory peircovského přístupu k pravdě,⁵ se přesouvá od peircovského pojetí k pojetí Deweyho, pro něhož propozice hrají roli plánů jednání v problematické situaci. K vysvětlení používá Deweyho příklad: Člověk, který se ztratí v lese, musí mít pravdivou ideu celého svého okolí, aby byl schopen najít

³ Jedná se o standardizovaný zápis odkazu na Deweyho *Sebrané spisy*, kde „lw“ znamená pozdní dílo – *later works*, respektive „mw“ dílo středního období – *middle works*, číslice po tečce číslo svazku, číslice za dvojtečkou stránkové rozpětí. Vzhledem ke specifčnosti odkazu na *Sebrané dílo* již nebudeme dále uvádět Dewey (1992). V této souvislosti rádi upozorňujeme na jednu z nejlepších současných knih o pragmatistické etice Pappas (2008).

⁴ Opět zde můžeme jmenovat E. Višňovského jako čestnou výjimku, který si dal práci přiblížit tento stěžejní pojem slovenským a českým čtenářům – viz Višňovský (2009, především 92–115).

⁵ Peircův přístup k pravdě nepovažujeme za ideální vyjádření Deweyho pozice, kterou ztaval ve svém zralém období. K tomu srov. Colapietro (2002).

cestu domů.⁶ Následně Putnamová Deweyho postoj rozvádí a svůj výklad Deweyho koncepce v této pasáži uzavírá následovně:

Jedině prostřednictvím jednání, které je vedeno ideou, můžeme zjistit, zda je [idea] adekvátní či ne a jak je ji případně možné vylepšit. Navíc jediné důsledky [této ideje], které jsou záměrně hledány, jsou rozhodně pro její pravdivost či nepravdivost [...] Toto [Deweyho] pojetí pravdy je v celé své šíři v naprostém souladu s tím, jak je termín pravdy chápán v běžném úzu, ovšem samozřejmě že to není ani teorie, ani definice pravdy. (Putnam 2010, 38)

V své závěrečné větě má Putnamová pravdu v jedné věci. U Deweyho, stejně jako u Peirce, Jamese, Meada a dalších pragmatistů, v podstatě nenajdeme definici pravdy, která by ji esencialisticky vymezovala pomocí nutných a postačujících podmínek. Pragmatisté nám pouze říkají, co se v naší zkušenosti děje, když máme nějaké přesvědčení za pravdivé, a jak se to odráží v reálném dění kolem nás. Přesto máme společně s Deweyem za to, že propozice nemohou být „pravdivé“ či „nepravdivé“.

Putnamová, stejně jako mnozí její kolegové, se však domnívá, že bychom měli vztahovat predikáty „pravdivý“ či „nepravdivý“ na propozice (soudy). Pokud je tomu ale tak, pak bychom měli jejich „pravdivost“ či „nepravdivost“ vyčíst pouze z toho, zda odpovídají příslušnému stavu světa, zda s ním korespondují, popř. jsou s ním v jinak definované shodě. Kdybychom je museli vyčíst z důsledků aplikování těchto tvrzení v našem jednání či z naplnění předpovědí, které jsme na základě těchto propozic předem učinili, relativizovali bychom jejich pravdivost k situaci, k běžným praktikám a k současnému stavu poznání. Činili bychom tedy přesně to, co od svého vzniku dělá pragmatismus. Za takové situace bychom však měli problémy – podobně jako je mají pragmatisté – vztahovat hodnoty „pravdivý“/„nepravdivý“ k propozicím (soudům). A to proto, že bychom je v podstatě vztahovali k naší dosavadní zkušenosti, která má holistický a strukturní charakter, jenž propozice vzhledem ke své linearitě a parciálnosti nikdy vyjádřit nemo-

⁶ V pasáži, na níž se Putnamová odkazuje, Dewey užívá slova idea. Je to dáno kontextem celé statě „The Control of Idea by Facts“, kterou zde Putnamová komentuje. Nicméně z dalších textů, uveřejněných tak jako „The Control of Idea by Facts“ v Deweyho souboru *Essays in Experimental Logic*, je zřejmé, že si ideu musíme představit jako soubor zpřesňujících propozic. V následujících pasážích budeme mluvit o propozicích, ty jsou však vtaženy i k pojmu idea v této parafrázi.

hou. Z důvodu této nekonzistence jsou v pozadí většiny tradičních teorií pravdy zakódovány dvě základní představy: 1) představa atomismu a 2) představa přímého, *zkušeností nezprostředkovaného* přístupu k realitě. První představa má za to, že svět kolem nás lze rozložit na „atomy“ (ideální, materiální, logické či informační), že jazyk je stejným způsobem atomizovatelný, a konečně že lze nalézt strukturní souvislost (korespondenci, shodu, koherenci) mezi propozicí a příslušnou částí světa. Druhá představa zajišťuje možnost systémové kontroly toho, zda propozice odpovídá příslušnému výseku reality a zda tedy vůbec lze zjišťovat její pravdivost. Jedině v případě, že jsou tyto dvě představy aplikovány, má smysl uvažovat o tom, že nositelem hodnot P/N mohou být jednotlivé propozice. Obě představy pragmatismus odmítá jako řešení, která neodůvodněně *ad hoc* propojuje tradiční pohled na poznání s požadavky moderní vědy. V dalších odstavcích se budeme věnovat pouze problematice druhého předpokladu.

Existují zde idealistické teorie vzhledu Absolutního ducha či zahrnutí do něho, díky kterému je jednotlivec schopen nezávisle na osobní (subjektivní) zkušenosti poznat základní struktury výstavby světa. Takový přístup najdeme u Hegela, T. H. Greena, či třeba u J. Royce. Nebo se zde naopak můžeme setkat s realistickou představou „smyslově daného“, jež podle klasické empiristické metafyziky utváří v naší zkušenosti nezpochybnitelné základy, na nichž lze s jistým ohledem na správnou metodu vybudovat poznání vnějšího světa. S touto představou v různých variacích pracovali všichni významní empiristé – Lockem počínaje a konče např. Carnapem (v jistém smyslu i Quinem). Popřípadě v této řadě můžeme potkat podobnou metafyziku logického atomismu, jež pracuje s tzv. kognitivními atomy (*cognitive primitives*), které – z definice a apodikticky – ve styku se skutečností přímo a bezprostředně přicházejí do naší mysli a plní v ní funkci sebe-evidentních a neměnných základů našeho poznání. A nakonec můžeme dojít k teoriím, které mají opět idealistické vyznění, jako je tomu u teorií vnitřní transcendentální struktury subjektivity, která odráží objektivní rysy skutečnosti. Viz například Husserlovu „transcendentální logiku“. Na jiném místě jsme kritizovali také velké naděje korespondentů poté, co se objevila teorie tzv. „nepřímé korespondence“. Motivací této teorie je vyrovnat se s oprávněnými námitkami, které vůči klasické teorii korespondence vznesli její kritici: Jak můžeme nalézat korespondenci mezi propozicí a světem, když jejich struktury jsou zcela odlišné a nemohou být převedeny jedna na druhou? Podle nepřímých korespondentů zde sice neexistuje měřitelná izomorfie mezi jazy-

kem a světem, ale my údajně můžeme zjišťovat korespondenci „nepřímo“. Teorie je to skutečně podivuhodná právě proto, že nepotřebuje srovnání struktur. Jak je to možné a jak tento proces reálně probíhá, však její zastánci v podstatě nikdy nevysvětlili.

Je zřejmé, že se s pragmatismem ocitáme v metafyzickém rozvržení, které nerozumí světu, člověku a lidskému poznání tradičním způsobem. Právě tato zvláštnost je příčinou přehlížení, které se pragmatismu dostalo, protože již od svého počátku uplatňuje *experimentální metafyziku*,⁷ jež od základů zpochybňuje představy zakořeněné v naší kulturní oblasti. Při výkladu této metafyziky začneme u Deweyho pojetí percepce, kterou bychom mohli nazvat „funkcionální“, a tak ji odlišit od tradičního pojetí, jež je v podstatě založeno na novověké představě mechanické kauzální následnosti.

V tradiční představě je percepce chápána jako nějaký automatický translační nástroj, který mechanicky proměňuje smyslová data v poznání informace o vnějším světě. Pro Deweyho je percepce nástrojem našeho dosažitelného porozumění věcem kolem nás, který je utvářen naším jednáním a v něm zakořeněnou hermeneutickou funkcí a nikoli odvozením na základě vztahu stimulus – reakce. Porozumění věcem pramení z naší předešlé koexistence s nimi. Porozumění je sedimentací významů, které se experimentálně utvářejí během úspěšného jednání a poté se stávají součástí našeho výkladového rámce. Předešlé významy vstupují do našeho následného jednání tak, abychom v daných situacích mohli jednat s co nejmenším počtem chyb. Významy jsou ale neustále otevřeny možnosti rekonstrukce obsahů. Jak konkrétněji vypadá Deweyho pojetí percepce, si můžeme demonstrovat na následující ukázce z textu o praktických soudech („The Logic of Judgments of Practice“):

Závěr, že percepce... jsou výsledky odvození [*an inference*], musíme pečlivě odlišit od vágního tvrzení, že smyslová percepce je nevědomou inferencí... To, že vidíme stůl a odvozujeme z toho, že vidíme něco, na čem se dá psát, nás v žádném případě nesmí vést k tvrzení, že percepce stolu je odvozena ze smyslových dat... Předpokládejme, že naši první percepce byly barevné skvrny. Z toho my následně vyvodíme možnost jich dosáhnout a dotknout se jich, a poté, co tuto možnost v našem jednání uskutečneme, získáme následně kvality neprostupnosti a hladkosti atd. a ty

⁷ Více k podstatě „experimentální metafyziky“ viz Šíp (2007) a Hroch, et al. (2010, 141-181).

jsou později spojeny s barevnými skvrnami. Znamená to přinejlepším pouze, že odvozené kvality byly spojeny a upevněny s těmi kvalitami, ze kterých byly původně odvozeny. Toto spojení a upevnění není v žádném případě inferencí. Ve skutečnosti se pouze jedná o způsob, jak o celé záležitosti mluvíme. To, co se skutečně událo, jsou mozkové procesy, které se nejdříve udály postupně, a nyní se dějí simultánně. Máme zde co dočinění nikoli s poznáním, ale s faktem organických podmínek pro výskyt nějakého percepčního jednání ... (mw.8: 53)

Co umožňuje, že procesy, které dříve proběhly postupně, později proběhnou sousledně? Kde se tvoří ono „upevnění a spojení kvalit“? Předně Dewey striktně odmítá, že by se to dělo pouze v „lidské hlavě“. To, co umožňuje spojení kvalit, je jednání. Jestliže se dotkneme stolu, pak můžeme barevné skvrny propojit s hladkostí a neprostupností a v dalším pozorování stolu tyto dvě řady informací již mohou vytvářet jediný význam, který využíváme k interpretaci nové situace, v níž nějaký (stejný nebo jiný) stůl zkoumáme. Jestliže vynecháme jednání z teorie poznání, pak se zkušenost proměňuje na pouhou smyslovou receptivitu a v mysli či v mozku náhle musíme hledat onen bezprostřední nástroj, který nezpochybnitelně přiřadí smyslovému počtku jeho informační obsah.

Dewey se snaží tato předporozumění kompletně převrátit a pozměnit – postavit je z hlavy zpět na nohy. V jeho metafyzice je jednání přiděleno místo, kterého bylo zbaveno již ve starověkém Řecku. Jednání je na počátku celého procesu poznání (vidíme, cítíme, dotýkáme se...), poté je jím poznání modifikováno (přístupujeme, ovládáme, manipulujeme, opakujeme pohyby, proměňujeme přístupy, experimentujeme) a to vše nám umožňuje ukončit celou sekvenci kontinua jednání, percepce a poznání (tedy zkušenosti) tím způsobem, že navrhneme alternativní jednání. To nás dovede k důsledkům, jež můžeme zpětně zhodnotit jako buď očekávané, nebo neočekávané, jako uspokojující nebo neuspokojující. Tak jsou mentální obrazy a propozice chápány jako „výrobky“ naší inteligence, která tvaruje zkušenostní materiál tak, aby byl zformován do praktických soudů (*judgments of practice*) – propozic. Soudy jsou návrhy, jak jednat způsobem, abychom byli schopni řešit situaci, v níž se nacházíme.

Pojem *situace* je pro Deweyho naprosto klíčový. Přestože jej budeme podrobněji definovat později, nyní předběžně poznamenejme: *Situace vyjadřuje základní vlastnost Deweyho metafyziky – naprostou provázanost jednajícího se svým okolím.* Dewey tím má na mysli fakt, že člověk (stejně jako jakýkoli jiný

organismus) tvoří se svým okolím celek, který nemůžeme jednoduše rozčlenit na subjekt a objekt poznání, tak jak to podvědomě činíme od 17. století. Kdybychom jej takto členili a z aspektů situace (já × okolí) vytvářeli zcela oddělené entity (subjekt × objekt), dostaneme se do koloběhu předpokladů, které nás nakonec přivedou buď ke korespondismu, anebo skončíme u nějaké z verzí redundantní teorie pravdy či epistemologického skepticismu. V Deweyho experimentální metafyzice mohou být „pravdivé“ či „nepravdivé“ pouze výsledky našeho jednání. „Pravda“ a „nepravda“ jsou funkcionálním vyjádřením složitě strukturovaného stavu, v němž naše jednání buď odpovídá dané situaci, uspokojivě ji řeší (pravda), nebo jí neodpovídá, neřeší ji, popř. vytváří ještě více problémů a nepochopení (nepravda). Propozice či mentální stavy tu nejsou od toho, aby byly „pravdivé“ či „nepravdivé“, ale od toho, aby sloužily k artikulaci situace – aby ji učinily určitou, přehlednější. Tím, že se poznávající soustředí na jisté aspekty situace, je posléze schopen určit alternativy budoucího jednání. Tak z neurčité (*undetermined*) vzniká situace určitá či zpřesněná (*determined situation*). Jedná se o situaci schematicky zpřesněnou pomocí praktických soudů natolik, že jedinec je na základě tohoto schématu schopen navrhnout jednání, o kterém se domnívá, že je více přiměřené než to, jehož byl schopen před zpřesněním situace. Propozice jsou samozřejmě nejúčinnějšími lidskými prostředky jak situaci zpřehlednit a určit další způsob jednání. Proto jsou „praktickými soudy“. Praktické soudy nám pomáhají rekonstruovat, schematizovat, zjednodušovat situaci natolik, abychom mohli navrhnout náležité jednání. Nezobrazují tedy výsek světa, ale pragmaticky situaci proměňují. Nenesou tedy hodnotu P nebo N, ale jsou naším nástrojem.

3. Dekonstrukce „pozoratelské teorie poznání“

Zde deweyovské pojetí naráží na náš hluboce internalizovaný základní obraz vztahu člověka, světa a poznání. Jak může být situace, která nás vede k náležitému jednání, pouhým konstruktem? Copak nám nejde o náležitou kopii světa, o korespondenci mezi teorií a světem? Dekonstrukci těchto „intuitivních trivialit“ vypracoval Rorty v prvních dvou částech své knihy *Filosofie a zrcadlo přírody* (Rorty 2012, 23-293).⁸ Rorty se zde soustředí přede-

⁸ Obvyklá kritika těchto pasáží se soustřeďuje na „důkaz“, že Rorty nesprávně rekonstruuje dílo některého z filozofů (Descartes, Locke, Kant) – srov. např. Yolton (1990);

vším na dekonstrukci raně moderního pojetí mysli jako „zrcadla“ či „látky mysli“, která odráží vnější svět a je vybavena evidencí, bezprostředním uchopením. Protože však spatřuje kontinuitu mezi pozdně scholastickým intelektem a novověkou myslí, dotýká se i problematiky zvláštnosti a nahodilosti řeckého uhranutí zrakem a vizuální „ukončenosti“ (Rorty 2012, především 44-47). Dewey podobnou kritiku nabídl v mnoha svých textech, navíc ji doprovází důslednou sociálně-politickou analýzou, takže si díky ní lépe uvědomujeme, jak byla představa poznání jako „nahlížení ukončených forem“ konstruována na podkladě sociální reality starořeckých městských společností.

Na několika místech jednoho ze svých nejvýznamnějších textů *Experience and Nature* (1925 – lw.1) si Dewey všimá skutečnosti, že řecká společnost byla ovládána estetickými kvalitami vnímaných objektů (na rozdíl od nás, kteří si všimáme více jejich vědeckých či ekonomických vlastností a důsledků) a poté pravidla takového vnímání přirozeně promítla do své představy objektů poznání, a tím i do představy „pravého poznání“ (*epistémé*). Tak jako je estetický prožitek bezprostřední, a to ať má jakoukoli složitou historii či ať je recepce jakkoli složité estetické struktury, stejně tak je objekt poznání bezprostřední, celý a odloučený.

Řecká komunita byla poznamenána hlubokou propastí mezi služebními dělníky a svobodnými muži s volným časem. Promítlo se to do představy oddělených kategorií: na jedné straně obeznámenost s reálnými událostmi a na straně druhé kontemplativní porozumění, na jedné straně neinteligentní praxe a na straně druhé nepraktická inteligence, na jedné straně proměnlivost a efektivita – neboli instrumentalita – a na straně druhé klid a uzavřenost – finalita. Taková zkušenost nemohla poskytnout model pro experimentální zkoumání, pro myšlení, které účinně působí v jednání. (lw.1: 80)

Řek nemanipuluje s věcmi, aby se o nich něco dozvěděl, pouze nechá svoji racionální duši, aby nahlížela teoretické podobnosti věcí, a tak aby „zahlédla“ neměnné podstaty. Představa ukončených forem, které jsou přímo zakoušeny bez nutnosti jednat, je odvozena ze situace člověka, který hledí na umělecké dílo, jemuž byla forma již umělcem vtisknuta. Takové zakoušení

Marvan (2010). Tato kritika však má jeden podstatný moment, na nějž jsme upozornili v jiných textech – viz Šíp (2008, 62-64); Šíp (2012, zejm. 859-861).

či zahlédnutí má podmanivou sílu – jako by k nám zformované artefakty sugestivně „promlouvaly“. S tím souvisí zvláštní hluboké uspokojení spojené s estetickým prožitkem. Uspokojení, které je svázáno s ukončeností díla. Umělec dosáhl vtělení takové formy do svého díla, která ukojila jeho touhu po estetickém klidu a spočinutí. Toto uspokojení se za příznivé situace přelévá do pozorovatele. Představa absolutní odlišnosti látky a formy pochází ze zkušenosti pozorovatele řeckého umění. Ovšem představa pasivní látky a aktivity ukončených forem, které látku tvarují, je zároveň obrazem pozorovatele, který vidí látku a vidí výsledek, ale prostřední část – potýkání se umělce s látkou při formování objektu – je mu zastřena. Výsledek je pro pozorovatele již zajištěný a forma je jediná a předem daná. Tento ukončený stav je projektován do pojetí kosmu. K uskutečnění formy dříve nebo později dojde, protože svět je v podstatě ukončený a jeho dynamika pouze následuje předem dané možnosti systému (Aristotelova *fyšis*).

I Heidegger si všiml onoho zvláštního volání věci za metafyzickými koncepcemi Řeků. Domníval se však, že zaslechl něco ontologicky původního – „hlas Bytí“. Heideggerovou chybou bylo, že na rozdíl od Deweyho v onom volání neviděl lapsus intelektu, který estetický prožitek zaměňuje za odhalení pravé (byť vždy těžko artikulovatelné) podstaty existence. Přesto tato estetická kvalita doprovázející lidskou existenci není něco marginálního a Dewey si toho byl v pozdějších letech stále více vědom. Právě pocitování a prožívání bezprostředních kvalit daných situací ovlivňuje a startuje poznávací proces. Tyto kvality mají významnou estetickou dimenzi, prostřednictvím které uchopujeme ještě nezřejmou situaci (*undetermined situation*) v jejím celku. Vnímání estetického vzoru prožitých kvalit je nutnou podmínkou pro zahájení jednání. Přesto je to jednání a nikoli „nahlížení“, které je podstatou poznání.

4. Hraniční území: situace a aspekty „sjednoceného pole“

V pozdějších dílech *Experience and Nature* (lw.1), *Art as Experience* (lw.10) či *Logic: The Theory of Inquiry* (lw.12) můžeme sledovat gradující vývoj Deweyho pojetí lidské bytosti jako organismu kompletně vnořené do svého prostředí. Hned ve druhé kapitole své knihy *Logic: The Theory of Inquiry* Dewey stanovuje „biologické podmínky“, které podmiňují dokonce i jakoukoli logiku. I ona musí vyrůstat z těchto podmínek a ve vztahu

k nim. To je pro tradiční logiky, filozofy a teoretiky vědy zarážejícím krokem. Je tomu však pouze do té doby, dokud mají za to, že se lze zkušenosti nějakým způsobem vymknout. Ve chvíli, kdy si připustí, že zkušenost je mnohem více než jenom osobním, subjektivním omezením pravého poznání, že vlastně nikdy nevystupujeme ze zkušenosti, pouze přecházíme z málo sdílené do více sdílené zkušenosti a naopak, pak se jim logický systém přestane jevit jako předem hotový prostředek dosahování pravého poznání a začnou na něj nahlížet jako na funkci života, jako na podle okolností více či méně se proměňující nástroj, který nám umožňuje vyhnout se nesprávnému jednání.

Vystoupíme-li však z představy předem hotového světa, pak se nám – aniž by to cokoli změnilo na našich každodenních životech či na reálném fungování věd – zcela promění představa toho, čím je svět kolem nás, čím je poznávající a co poznávané. Dokonce se nám radikálně promění pohled na to, co je podstatou poznání a jaká je jeho funkce. Na chvíli se vžijme do světa, v němž nejsou žádné pevné ontologické hranice objektů, které jsou určovány neměnnými, pevnými jádry (anticko-scholastické substance či raně moderní „podstatné vlastnosti“ dané tzv. „konstitutivními vztahy“).⁹ Tím výrazně oslabujeme i lineární kauzální mechanicismus raně moderny. Objekty jsou utvářeny silami uvnitř a vně svých hranic – jsou dočasně ustaveny na základě „osmotických“ sil, z nichž teprve a dočasně krystalizují. Hranice jsou tedy pouze dočasná vyjádření rozložení působících energií. Mate nás zde skutečnost, že podobné vzory hranic a jejich obsahů se objevují s tvrdší pravidelností po mnoho stovek let (např. podoby lidských rituálů a institucí), po tisíce let (např. základní geneticky předávané charakteristiky organismů, tedy i člověka), či po dobu miliónů let (např. chemické prvky), či po dobu táhnoucí se od počátku kosmu (např. světelné záření). Měřeno chemickými prvky a světelným zářením se nám svět může zdát být tvořen „neměnnými jádry“ – podstatami, substancemi, konstitutivními vztahy. Ovšem tato neměnnost postrádá apriornost anticko-scholastického i raně moderního světa. Samotné chemické prvky jsou utvářeny vzory atomů, které se v historii kosmu proměňovaly, a jestliže jsme o těchto vzorech získali – měřeno lidskou perspektivou – představu jejich „neměnné“ podoby, pak proto, že dokázaly vybudovat dlouhodobě udržitelné atomární platfor-

⁹ Více ke „konstitutivním vztahům“ a jejich souvislosti se starověkou koncepcí „substance“ viz Šíp (2012, 863–867).

my. Když navíc stoupáme nad chemické prvky – ke geologickým vrstvám, k organismům, k ekologickým nikám – tím více propustnosti a vzájemné provázanosti a tedy křehkosti můžeme pozorovat, přičemž se úměrně tomu zkracuje doba „ontologické neměnnosti“ těchto platforem.

V dnešních dnech jsme svědky přechodu od *paradigmatu separátních objektů* k *paradigmatu ekologickému*. John Dewey stál na počátku novodobého zvědomování tohoto procesu a přesně toto nové ontologické paradigma artikuloval v následující pasáži své *Logic* (stejně jako v mnohých jiných pasážích svého zralého díla):

At' už je život čímkoli, je především aktivním procesem, který v sobě zahrnuje prostředí. Je transakcí, která se táhne za prostorové hranice organismu. Organismus nežije ve svém prostředí, ale žije prostřednictvím svého prostředí [...] S rozlišením interakcí přichází potřeba udržet mezi nimi rovnováhu, nebo – v objektivním slovníku – potřeba sjednoceného prostředí. Rovnováha musí být zachována pomocí mechanismu, který odpovídá jak na variace, které nastanou uvnitř organismu, tak na variace jeho okolí. (Iw.12: 32-33)

Tom Burke, filozof zabývající se Deweyho pragmatistickou logikou, nás nabádá, abychom jeho celkovému pojetí rozuměli jako dynamickému systému, v němž organismus a jeho prostředí jsou vzájemně se utvářející fáze situace. O něco dále Burke používá sousloví „organismicko-environmentální celek“ [*organismic-environmental aggregate*]. Podle něho bychom neměli přemýšlet v termínech klasického termodynamického systému, ale v termínech ekologické rovnováhy, a rovnováhu bychom neměli pojímat jako vyrovnání fyzikálních sil, ale „spíše jako *fáze* či *periody* vzájemně slučitelných životních procesů a aktivit“ (Burke 1994, 27–28). Na první místo zde není kladen ani organismus, ani okolí. Nic z toho není primordiální. Tento slovník nám poskytuje nové chápání organismu/člověka i světa. Umožňuje nám rozumět organismu a jeho okolí jako jednomu kontinuálnímu celku se dvěma aspekty.

K dokreslení nového stylu myšlení Burke využívá příklad mořské sasananky. Ta nemá cirkulační systém uvnitř vlastní kůže tak jako lidé. Pro cirkulaci využívá mořskou vodu, která ji obklopuje. Příliv a odliv je její součástí, a když je pro ni voda v daném proudění nepříznivá, pohne se dál, aby dosáhla složení vody, které bude příhodnější (Burke 1994, 28). O takových příkladech máme potřebu mluvit s nedůvěrou. Máme pocit, že tento popis může být věcně správný u sasananky, ale u člověka se jedná o pouhou metaforu.

V podstatě tak činíme i proto, že podobné příklady uráží několik našich internalizovaných představ, mezi nimiž je hlavní to přesvědčení, že člověk možná pochází ze zvířecí říše, ale je kvalitativně (ontologicky) něčím naprosto odlišným. Navíc taková vyjádření prozrazují několik nekonzistentních předpokladů – např. že nějaká užití jazyka mohou být čistě popisně-kognitivní a jiná pouze esteticky-metaforická. Podíváme-li se však na další Burkeův příklad, může se nám zdát analogie mezi člověkem a sasankou mnohem více „popisně-kognitivní“:

Jestliže zvednete šálek kávy ke svým ústům, využíváte k dovršení tohoto úkonu stejně tak gravitace jako svých svalů. Znamená to, že gravitační pole na povrchu Země je vaší součástí stejně jako svaly a šlachy vašich rukou. (Burke 1994, 29)

Přesto nás i zde může zarážet to, jak se tato situace podobá mystickému nahlížení světa. Když je naší součástí něco tak všudypřítomného a rozlehlého ve vztahu k hranicím našeho těla jako je gravitační pole Země, kde se toto prolínání zastaví? V jakémsi nediferencovaném Jednu, v Celku všech celků? Důvodem, proč takové obavě z mysticismu či novodobého absolutního idealismu propadáme, je, že jsme dostatečně nevěnovali pozornost, zdánlivě obyčejnému, ovšem pro Deweyho experimentální metafyziku naprosto stěžejnímu pojmu *situace*.

Při popisu biologických podmínek logiky nás Dewey opět vrací k problému podmínky nezákladnější – k neoddělitelnosti organismu od jeho okolí a jejich vzájemné provázanosti. K nedělitelnosti lidského jednání, které prochází jak vnějším, tak vnitřním prostorem organismu, a tedy které překračuje hranice organismu. Nikoli v onom triviálním smyslu, že organismus/člověk svým jednáním zasahuje do vnějšího prostoru, nýbrž ve smyslu, jakým způsobem je jednání utvářeno. „Pronásledování oběti,“ začíná Dewey příklad, v němž predátor loví svoji kořist, „je odpovědí na celkový stav organismu, nikoli na konkrétní smyslové podráždění...“ (Iw.12: 36). „Celkový stav organismu“ není podmíněn a utvářen pouze organismem samotným – v tomto případě není utvářen stavy dravcov organismu (hladem, podrážděními, smyslovými excitacemi atd.), ale také – a se stejnou důležitostí – jeho okolím (kořistí v určité situaci, predátorovým okolím, které produkuje čichové, vizuální a sluchové percepcce seřazené do určitého celkového obrazu). *Jakýkoli – byť nepatrný – výkyv z rovnováhy „organismicko-environmentálního celku“ ohraničuje situaci.* V případě našeho příkladu to

může být hlad nebo potřeba vybit přebytek energie. Ovšem právě zde nesmíme propadnout dalšímu zjednodušení, které se v souladu s naším běžným myšlením založeným na jednoduché lineární kauzalitě nabízí. Nesmíme tomu porozumět tak, že hlad nebo nadbytek energie utváří tuto situaci. Hlad, stejně jako nadbytek energie jsou vektory vysoce komplexních vztahů. Například hlad je druhem odpovědi na stav určený trávením, hormonálními a chemickými informacemi, stavem sytosti, který již před mnoha hodinami minul, skvrnami, které se míhají na pozadí zorného pole dravce, jež predátor na základě dlouhodobě sedimentovaných zkušeností a geneticky dané citlivosti vyhodnotí jako pohyb kořisti. Není zde jednoduchý lineární kauzální řetězec, který má zřejmý začátek a vede od A k B atd. a nakonec skončí v Z. Všechny tyto stavy a reakce jsou utvářeny myriádami dalších vztahů, které překračují tam a zpět hranici mezi organismem a jeho okolím. Právě toto zrušení ontologické hranice nás zavazuje najít jinou hranici – funkcionální, která by byla schopna vykreslit „ontologickou“ jednotku způsobem více přiměřeným dnešnímu poznání exaktních věd. Právě pro tento účel Dewey zavádí výše zmíněný pojem *situace*.

Situaci podle něj nesmíme chápat „jako jeden objekt nebo událost či sadu objektů nebo událostí“. Situace je „kontextuálním celkem“ (lw.12: 72). V tomto „kontextuálním celku“ uchopujeme, odlišujeme a tvarujeme objekty a činíme tak z psychologických nebo epistemologických důvodů. Jestliže vytržení a dotvoření poznávacích objektů považujeme za „všeobecný základ pro filozofickou diskusi a teorii,“ pak podle Deweyho jednáme zcela „pochybně“ (srov. tamtéž, 72-73). Tímto se vracíme k problematice percepce a poznání, již jsme se zabývali výše. Na základě našich potřeb, problémů, nejistot atd. utváříme objekty poznání, a *tímto způsobem zpřesňujeme situaci, v jistém smyslu ji konstruujeme*. Situace se tak stává pro nás více zřejmá, určitá (*determined*). V procesu zpřesňování, vedeni našimi potřebami určit situaci, zaostrujeme pouze na některé její vztahy, objekty a charakteristiky, ty vyvedáváme, zvýrazňujeme, intelektuálně a experimentálně je rekonstruujeme a to vše, abychom se v situaci lépe orientovali. Díky tomu jsme na ni schopni lépe zareagovat. Takto „stvořený“ svět nějaké situace je sice naprosto reálnou součástí naší zkušenosti, ale není v tradičním slova smyslu „objektivní realitou“, jakou hledají realisté. Čím více utváříme poznávacích objektů, tím více je situace ovlivněna výsledky praktických soudů, které tvarují situaci tak, aby jí poznávající organismus náležitě pochopil a poté prostřednictvím tohoto pochopení náležitě jednal. Přičemž „náležitě“, zde znamená inteligentně, te-

dy s co největším úspěchem ve vztahu k řešení problému. Tyto konstrukty potřebujeme k tomu, abychom našli co nejpříhodnější jednání.

Jak ale vypadá takový „svět situací“? Předně v něm hranice nejsou ontologickými hranicemi objektů. To, co považujeme za hranice, jsou krystalizace platform „sjednoceného pole“ organismicko-environmentálních celků, jsou hranicemi pouze funkcionálními. Jejich dlouhodobé trvání (roky, desítky, stovky, tisíce, miliony let) jsou projevem míry „sjednocenosti“, která však není věčná ani nutná. V podstatě zde nejsou hranice, pouze proměnlivá hraniční území. To, co utváří jisté opakovatelné struktury, je kontinuita, kterou „organismicko-environmentální celky“ projevují. Fakticky nevíme, co bylo příčinou podmínek pro neustálou dynamiku „sjednocování“ prostředí, stejně jako nevíme, co a proč vybavilo toto sjednocování v poli hraničního území „vestavěným vnitřním sklonem k sebezachování“ (Burke 1994, 28).

Omezení, určení a identifikace, které vedou k vyjasnění určité situace organismicko-environmentálního pole, je stálým průvodním jevem všudypřítomných aktivit jednání a z něho pramenícího poznání. *Touto všudypřítomností aktivit jednání a poznávání máme na mysli především to, že situace jsou stále zde.* Neexistuje žádný stav, v němž by organismicko-environmentální celek nebyl ohraničován a určován nějakou situací či sadou situací. Když proto někdo prochází fázemi určování situace a následného jednání, neustále konstituuje a rekonstituuje svoje porozumění sobě i světu, kontinuálně tvoří či rekonstruuje svoji identitu a svoje poznání světa, jenž ho obklopuje. Tak dochází ke stavu odlišení „já“ a „světa“ („ne-já“). Filozofové rané moderny by zde rádi mluvili o „subjektu“ a „objektu“, ale tento slovník je v procesu *odlišování aspektů* nepoužitelný a matoucí. Nejedná se o ontologické odlišení, ale o rozdělení funkcionální: Záležitosti týkající se aspektu „já“ organismicko-environmentálního celku může toto „já“ ovlivňovat podstatně snadněji než záležitosti aspektu jeho „okolí“. Právě tato neustálá rekonstituce a reidentifikace je zkušenostní milieu, které podkládá veškeré rozumění. Jinými slovy, zkušenost není nikdy subjektivní, protože je záznamem toho, jak je „já“ organismicko-environmentálního celku určováno sérií situací, kterými kontinuálně prochází.

Kontinuální zkušenostní milieu, jež nezná hranice mezi organismem a prostředím, neboť je překračuje v životním výkonu, zde plní přesně onu funkci, která byla z hlediska *Kritiky čistého rozumu* (KČR) nepochopitelná a vedla Kanta k formulaci „Rozumu“, jenž je „praktický“. Ovšem Kant neměl po ruce možnosti artikulovat myšlenku způsobem, který nabídl Dewey. Žil

před darwinistickým obratem, a proto vězel ukotven v raně moderní ontognozeologii, jež promýšlela svět prostřednictvím ontologických hranic objektů a pevných a předem daných podstat – tedy pomocí předem daných forem. Krokem vpřed bylo, že Kant tyto formy vložil do sféry subjektu, a tím narušil rigidní odlišení subjektu a objektu. To např. později umožnilo Konrádu Lorenzovi uvažovat o Kantových formách *a priori* jako o fylogenetických formách *a posteriori*, které se z pohledu jedince zdají být předem dané a transcendentálně závazné, tedy apriorní, nicméně se funkčně vytvářejí v kontinuitě fylogeneze živočišného druhu. Ovšem ten, jehož znalost Kanta se omezuje na *KČR* a zapomíná tak na zásadní roli *Kritiky praktického rozumu*, musel v tomto kroku právem vidět zdroj všeho subjektivismu 20. století. Ten, koho naopak inspirovala Hegelova kritika Kanta, měl otevřenou cestu k dalšímu extrému – k naprostému holismu Absolutního ducha, který obsahuje a myslí vše a je vším. Avšak obviňovat Kanta či Hegela by bylo pošetilé – přes svoji genialitu byli jen dětmi své doby. Spíše bychom si měli všimnout místa, na němž sešli z cesty. Když Burke v další pasáži své knihy upozorňuje na „neřešitelnou debatu mezi atomismem a holismem“, poznamenává, že to byl právě tento spor, který vedl Deweyho k tomu, aby „na jednu stranu koncipoval představu neatomických věcí, jež jsou na druhou stranu méně než celé univerzum“. Tak Dewey vytvořil svůj filozofický pojem situace (srov. Burke 1994, 44).

Kant i Hegel byli chyceni do raně moderní pasti ontologie separátních objektů. Kantovi se svět rozpadal na „atomy“ syntetizované čistým rozumem subjektu, a proto jednotu pak uměle konstruoval pomocí předpokladu, že reálná existence Rozumu, jeho forem smyslového názoru, rozvažovacích forem a regulačních idejí je prokazována v praktickém výkonu během dosahování svobody jedince (srov. Kant 2001; 1996). Hegel tuto v mnohém statickou vizi kritizoval. Bohužel pro nás si dokázal představit překročení hranic „atomů“ pouze tak, že jejich hranice definoval jenom jako projevy, objektivace a posléze opuštěné, historické formy částí jediného Celku (srov. Hegel 1960). Tak oba zakladatelé německého idealismu nabídli geniální formulace dvou extrémů, které nám svým leskem dlouho nedovolovaly zahlédnout možnost vnímat realitu kolem nás jako kontinuum, které je vnitřně určováno potřebou nalézání ekvilibria sjednoceného pole a je postaveno na jednání.¹⁰

¹⁰ Již v práci z roku 1895, kde Dewey kritizuje jak Kanta, tak jeho „překročení“ v teoriích idealistických filozofů (T. H. Greena, E. Cairda, J. Royce), dochází k tomu, že

Dewey se pod vlivem Meada vymanil ze svých kantovských a hegelovských východisek. Mead Deweyho inspiroval svojí funkcionální koncepcí podvojného utváření „já“ a představy světa.¹¹ K utváření „já“ dochází v kontinuitě zkušenosti, jež na jednu stranu není omezena hranicemi těla, avšak na druhou stranu nemá charakter všezahrnujícího Jedna. *Proto se Deweymu podařilo rozpustit ontologické atomy do představy krystalizace dočasných platform organismicko-environmentálních celků, jejichž skutečnou podstatou jsou sítě vztahů a jejich vzájemná vyvažování.* Tyto sítě jsou omezovány nerovnovahami sjednoceného prostředí a potřebami nabýt opětovné rovnováhy. To umožňuje artikulaci identity „já“ a komplementárně identifikace a artikulace „světa“. Teprve díky této organismicko-environmentální rovině existence mohou v reflexi vznikat představy „já“ a „ne-já“ (okolí).

5. Závěr: revize zkušenosti

Deweyho pojetí zkušenosti bychom tedy mohli popsat následujícím způsobem. Zkušenost není subjektivní – není uzavřená v těle jedince. Jedná se o napětí vztahů mezi sítěmi sil, na základě kterých krystalizují ontologicky časné platformy existence vykazující sklon k obnovování rovnováhy. Obnovování rovnováhy se děje uvnitř kontinuity sjednoceného pole prostřednictvím jednání. Poznání je nedílnou součástí jednání a vzniká teprve v aktu. Při dosahování rovnováhy uvnitř těchto platform dochází k neustálému uvědomování, vyjasňování dvou aspektů sjednoceného pole – „já“ × „nejá“ – a k jejich neustálé rekonstrukci významů porozumění. „Já“ a „nejá“ nejsou ontologickými veličinami, jako tomu bylo v klasickém německém idealismu

problémem raně moderní filozofie je vymazání jednání z procesu poznání (srov. Dewey 1998, §§ 37-51, 40-44). V té době již spolupracoval s G. H. Meadem, jenž mu poskytl konečný klíč k vysvobození z myšlení příliš kantovského na jedné straně a příliš hegelovského na straně druhé.

¹¹ K Meadově koncepci konstrukce a rekonstrukce já a vztahu tohoto procesu k utváření představy světa viz Mead (1972, především 135-335), Baldwin (1986, především 89-135). K jediné uspokojivé práci o Meadovi v češtině viz kapitolu Romana Madzii (in Hroch et al. 2010, 113-140) – zde je také pojednáno o Meadově vlivu na Deweyho. Tato kapitola byla pouhým předznamenáním komplexní disertace *Konstrukce světa v jednání: mysl, intelligence a racionalita ve filozofii George H. Meada*, kterou Madzia obhájil v září 2013 – viz Madzia (2013).

(Fichte, Schelling), nýbrž funkcionálním rozlišením. Rozlišení je artikulováno prostřednictvím pojmu „moc“. Moc umožňuje danému jáskému aspektu sjednoceného pole jednání: něco může udělat a něco ne, některé věci může ovlivnit více, jiné méně a něco je pro něj zcela nedosažitelné. Pro náležité pochopení této ekologické ontologie je důležité, abychom si nepředstavovali prostředí – „ne-já“ – jako cosi homogenního. „Ne-já“ se skládá z jiných „já“ – ať už těch, jejichž složitost a systémová křehkost, jim umožňuje (či od nich vyžaduje) vědomé vyčlenění a sebereflexi – organismy, anebo těch, které patrně vlastní vědomí nemají – např. diamanty nebo leptony. „Ne-já“ jsou jen další „já“, další rádia odlišných mocí.

Výše zmíněná dialektika německého idealismu nám přesto umožnila důležitou věc. Poté, co jsme ji zbavili aureoly Absolutního ducha a německé spekulace, které byly moderní vzpomínkou na petrifikovaného Jehovu a stejně petrifikovaný mýtus „pravého světa“, umožňuje nám naturalisticky funkcionalizovat pojem neměnného jádra jsoucen (substance, podstaty), a tak funkcionalizovat údajně věčné ontologické hranice a s konečnou platností se zbavit figury subjekt-objektového myšlení.

Literatura

- BALDWIN, J. D. (1986): *Georg Herbert Mead. A Unifying Theory of Sociology*. Newbury Park – Beverly Hills – London – New Delhi: SAGE Publications.
- BURKE, T. (1994): *Dewey's New Logic. A Reply to Russell*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- COLAPIETRO, V. (2002): Experimental Logic: Normative Theory or Natural History? In: Burke, E. T. – Hestler, D. M. – Talisse, R. B. (eds.): *Dewey's Logical Theory. New Studies and Interpretation*. Nashville: Vanderbilt University Press, 43-71.
- DEWEY, J. (1992): *The Collected Works of John Dewey*. Hickman, L. A. (ed.). Charlottesville VA: IntelLex Corporation.
- DEWEY, J. (1998): *Principles of Instrumental Logic*. Koch, D. F. (ed.). Carbondale: SIU Press.
- HEGEL, G. W. F. (1960): *Fenomenologie ducha*. Praha: Nakladatelství ČAV.
- HROCH, J. et al. (2010): *Pragmatismus a dekonstrukce v anglo-americké filozofii*. Brno: Paido.
- KANT, I. (2001): *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoyomenh.
- KANT, I. (1996): *Kritika praktického rozumu*. Praha: Svoboda.
- MADZIA, R. (2013). *Konstrukce světa v jednání: mysl, inteligence a racionalita ve filozofii George H. Meada*. Disertační práce. KF FF MU. Masarykova univerzita. Dostupné na: https://is.muni.cz/auth/th/260102/ff_d/Dizertace.pdf

- MARVAN, T. (2010): Pojem reprezentace: „Rorty vs. „novověká tradice““. *Pro-Fil* 11, č. 2, 2010. Dostupné na: <http://www.phil.muni.cz/journals/index.php/profil/article/view/37/0>
- MEAD, G. H. (1972): *Mind, Self, and Society*. Chicaco – London: The University of Chicago Press.
- PAPPAS, G. F. (2008): *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Bloomington – Indianapolis: Indiana UP.
- PUTNAM, R. A. (2010): Dewey's epistemology. In: Cohran, M. (ed.): *The Cambridge Companion to Dewey*. Cambridge: Cambridge UP, 34-54.
- REMIŠOVÁ, A. (ed.) (2008): *Dejiny etického myslenia v Európe a USA*. Bratislava: Kalligram.
- RORTY, R. (1982): Dewey's Metaphysics. In: *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 72-89.
- RORTY, R. (2010): Pragmatism as Romantic Polytheism. In: Voparil, C. J. – Bernstein, R. J. (eds.): *The Rorty Reader*. Willey-Blackwell.
- RORTY, R. (2012): *Filosofie a zrcadlo přírody*. Praha: Academia.
- SOKOL, J. (2010): *Etika a život*. Praha: Vyšehrad.
- ŠÍP, R. (2007): John Dewey's Tentative Metaphysics: The Occidental Underground. In: *AMERICANA - E-Journal of American Studies in Hungary*. Szeged 3, No. 2, 224–233. [on-line] [cit. 2013 05 04]. Dostupné na: <http://americanajournal.hu/vol3no2/sip>.
- ŠÍP, R. (2008): *Richard Rorty: Pragmatismus mezi jazykem a zkušeností*. Brno: Paido.
- ŠÍP, R. (2011): Rorty a pragmatistické pojetí problému veřejné versus soukromé. *Filozofia* 66, č. 10, 981-991.
- ŠÍP, R. (2012): Rortyho ‚Zrcadlo‘ konečně v českém stříhu. *Filosofický časopis* 60, č. 6, 849-867.
- VIŠŇOVSKÝ, E. – MIHINA, F. (eds.) (1998): *Pragmatizmus*. Bratislava: Iris.
- VIŠŇOVSKÝ, E. (2009): *Štúdie o pragmatizme a neopragmatizme*. Bratislava: Veda.
- YOLTON, J. (1990): Mirrors and Veils. Thoughts and Things. In: Malachowski, A. R. (ed.): *Reading Rorty*. Cambridge: Basil Blackwell, 58-72.