

DONALD DAVIDSON

ČIN
MYSEĽ
JAZYK

VYDAVATEĽ ĎAKUJE
NADÁCI OPEN SOCIETY FUND V BRATISLAVE
ZA PODPORU TEJTO EDÍCIE

EDIČNÁ RADA:
EGON GÁL, MIROSLAV MARCELLI, PETER MICHALOVIČ,
TEODOR MÜNZ, PETER ZAJAC

ZOSTAVOVATEĽ A VEDECKÝ REDAKTOR ZVÁZKU:
EMIL VIŠŇOVSKÝ

MENTAL EVENTS, ACTIONS, REASONS & CAUSES, INTENDING
FROM ESSAYS ON ACTIONS AND EVENTS © DONALD DAVIDSON 1980

ON THE VERY IDEA OF A CONCEPTUAL SCHEME,
RADICAL INTERPRETATION FROM INQUIRIES INTO TRUTH AND
INTERPRETATION © DONALD DAVIDSON 1984

COHERENCE THEORY OF TRUTH AND KNOWLEDGE FROM E. LEPORE
(ED.): TRUTH AND INTERPRETATION. PERSPECTIVES ON THE
PHILOSOPHY OF DONALD DAVIDSON © DONALD DAVIDSON 1986

THESE TRANSLATIONS OF MENTAL EVENTS, ACTIONS, REASONS
& CAUSES, AND INTENDING ORIGINALLY PUBLISHED IN ENGLISH IN
1980 IN ESSAYS ON ACTIONS AND EVENTS AND OF RADICAL
INTERPRETATION AND ON THE VERY IDEA OF A CONCEPTUAL
SCHEME ORIGINALLY PUBLISHED IN ENGLISH IN 1984 IN INQUIRIES
INTO TRUTH AND INTERPRETATION ARE PUBLISHED BY
ARRANGEMENT WITH OXFORD UNIVERSITY PRESS

PREKLADY ŠTÚDIÍ MENTÁLNE UDALOSTI, ČINY, DÓVODY A PRÍČINY
A ZAMÝŠLANIE, PUBLIKOVANÝCH V ANGLIČTINE V ROKU 1980
V ESSAYS ON ACTIONS AND EVENTS A ŠTÚDIÍ RADIKÁLNA
INTERPRETÁCIA, K VLASTNEJ MYŠLIENKE POJMOVÉJ SCHÉMY,
PUBLIKOVANÝCH V ANGLIČTINE V ROKU 1984 V INQUIRIES INTO
TRUTH AND INTERPRETATION, VYCHÁDZAJÚ NA ZÁKLADE ZMLUVY
S OXFORD UNIVERSITY PRESS.

TRANSLATION
© EMIL VIŠŇOVSKÝ, © MIROSLAV POPPER, © TATIANA SEDOVÁ,
© DEZIDER KAMHAL 1997

ARCHA, STAROMESTSKÁ 6, 811 03 BRATISLAVA, 1997

ISBN 80-7115-132-7

FILOZOFIA DO VRECKA

PORTRÉTY, PRÚDY, PRAMENE FILOZOFICKÉHO MYSLENIA

VYŠLO:

IMMANUEL KANT: ZMYSEL TVOJHO ŽIVOTA

CLAUDE LÉVI-STRAUSS: MÝTUS A VÝZNAM

GILLES DELEUZE: PODĽA ČOHO ROZPOZNÁME ŠTRUKTURALIZMUS?

NORMAN MALCOLM: LUDWIG WITTGENSTEIN V SPOMIENKACH

JONATHAN CULLER: SAUSSURE

WOLFGANG WELSCH: ESTETICKÉ MYSLENIE

ALAIN DE LIBERA: STREDOVEKÁ FILOZOFIA

JURIJ M. LOTMAN: TEXT A KULTÚRA

JOSÉ ORTEGA Y GASSET: ESEJE O UMENÍ

HERTA NAGL-DOCEKALOVÁ, BRIGITTE WEISSHAUPTOVÁ,

EVELYN FOX-KELLEROVÁ, LORAINÉ CODEOVÁ:

ŠTYRI POHLADY NA FEMINISTICKÚ FILOZOFIU

MAURICE MERLEAU-PONTY, CLAUDE LÉVI-STRAUSS,

ROLAND BARTHES: CHVÁLA MOUDROSTI

MANFRED FRANK: ŠTÝL VO FILOZOFII

ROLAND BARTHES: SVĚTLÁ KOMORA

MICHEL FOUCAULT: TOTO NIE JE FAJKA

JOZEF KELEMEN: STROJOVIA A AGENTY

FRIEDRICH NIETZSCHE: BREVIÁR

OWEN FLANAGAN: VEDOMIE

NOAM CHOMSKY: JAZYK A ZODPOVEDNOSŤ

VED MEHTA: SETKÁNÍ S FILOSOFY

HANS-GEORG GADAMER: AKTUALITA KRÁSNEHO.

UMENIE A KO HRA, SYMBOL A SLÁVNOSŤ

CARL E. VON WEIZSÄCKER: IDEME V ÚSTRETY ASKETICKEJ
KULTÚRE?

AUGUSTINUS AURELIUS: O UČITELOVI

FRANTIŠEK NOVOSÁD: POZVANIE K HEIDEGGEROVI

UMBERTO ECO, RICHARD RORTY, JONATHAN CULLER,
CHRISTINE BROOKE-ROSEOVÁ: INTERPRETÁCIA
A NADINTERPRETÁCIA

MARVIN MINSKY: KONŠTRUKCIA MYSLE

MIROSLAV MARCELLI: MICHEL FOUCAULT ALEBO
STAŤ SA INÝM

JOSÉ LUIS GÓMEZ-MARTÍNEZ: TEÓRIA ESEJE

SIGMUND FREUD: PSYCHOLÓGIA MASY A ANALÝZA JA

NELSON GOODMAN: ZPŮSOBY SVĚTATVORBY

IMMANUEL KANT: K VEČNÉMU MIERU

PAUL RICOEUR: TEÓRIA INTERPRETÁCIE.
DISKURZ A PREBYTOK VÝZNAMU

MAURICE-RUBEN HAYOUN: STREDOVEKÁ ŽIDOVSKÁ
FILOZOFIA

HILARY PUTNAM, RICHARD RORTY: CO PO METAFYZICE?

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD: NÁHROBOK INTELEKTUÁLA

PRIPRAVUJEME:

JOSÉ LUIS ABELLÁN: MYŠLIENKY PRE 21. STOROČIE

JACQUES DERRIDA: OSTROHY. ŠTÝLY NIETZSCHEHO

JEAN BAUDRILLARD: SIMULAKRUM A SIMULACE

MIROSLAV PETŘÍČEK JR.: DELEUZE, DERRIDA, LYOTARD

GIOVANNA BORRADORIOVÁ: AMERICKÝ FILOZOF

BRUNO LATOUR: NIKDY SME NEBOLI MODERNÍ

GERSHOM SCHOLEM: KABALA

W. V. QUINE: OD STIMULU K VĚDE

MIROSLAV MARCELLI: ROLAND BARTHES

OBSAH

DONALD DAVIDSON: PREDSLOV [9]
(preložil Emil Višňovský)

ČINY, DÔVODY A PRÍČINY [11]
(preložil Emil Višňovský)

MENTÁLNE UDALOSTI [35]
(preložil Miroslav Popper)

ZAMÝŠĽANIE [65]
(preložil Emil Višňovský)

RADIKÁLNA INTERPRETÁCIA [92]
(preložili Tatiana Sedová a Emil Višňovský)

K VLASTNEJ MYŠLIENKE POJMOVEJ SCHÉMY [112]
(preložil Emil Višňovský)

KOHERENČNÁ TEÓRIA PRAVDY A POZNANIA [134]
(preložil Dezider Kamhal)

DONALD DAVIDSON – INTELEKTUÁLNA BIOGRAFIA [160]

BIBLIOGRAFIA K ŠTÚDIU DIELA DONALDA DAVIDSONA [163]

PREDSLOV

Byť prekladaným do nového jazyka je pre autora vždy vzrušujúce a Emil Višňovský sa zaslúžil o čosi také v mojom prípade. Nie je to len záujem sprevádzajúci moju predstavivosť o tom, ako môže moja práca vyznieť a ako sa bude javiť v jazyku, ktorému nerozumiem, ale aj nádej, že noví čitatelia budú reagovať neočakávaným a možno aj priaznivým spôsobom. Hoci asi nikdy nebudem schopný čítať tieto preklady, ich existencia ustanovuje pre mňa významné spojenie s filozofmi inej krajiny s rozdielnou históriou.

Boli časy — nie tak dávno — keď Západná filozofia bola rozbitá na takmer nezmieriteľné, sotva komunikujúce bloky, bloky, ktoré si len veľmi matne — ak vôbec — pripomínali svoje spoločné počiatky. Preto je teraz úžasné byť svedkom i súčasťou kontaktov, ktoré znovu rýchlo zjednocujú celosvetovú filozofickú komunitu. Preklady plnia nezastupiteľnú úlohu v tom, že takýto vývoj umožňujú. Víтам medzi svojimi čitateľmi aj tých zo Slovenska, ktorí si našli cestu k tejto knižke, a teším sa na nové pohľady, ktoré prinesie ich bádanie a kritika.

Donald Davidson
Berkeley, Kalifornia, 16. januára 1997

ČINY, DŮVODY A PRÍČINY

Aký je vo všeobecnosti vzťah medzi dôvodom a konaním, keď určitý dôvod vysvetľuje konanie tak, že udáva, prečo aktér urobil to, čo urobil? Takéto explanácie môžeme pokladať za *racionalizácie* a formulovať to tak, že dôvod *racionalizuje* konanie.

V tejto stati chcem obhajovať odveké stanovisko zdravého rozumu, podľa ktorého je racionalizácia druhom bežnej kauzálnej explanácie. To si nepochybne vyžaduje isté efektívnejšie postupy namiesto toho, aby sme toto stanovisko viac či menej radikálne opúšťali, ako na to nabádajú mnohí súčasní autori.¹

I.

Dôvod racionalizuje konanie len vtedy, ak nám umožňuje odhaliť niečo, čo aktér sledoval alebo si myslel, že sleduje, svojím konaním určitú charakteristiku, konzekvenciu alebo aspekt konania; niečo, čo aktér chcel, po čom túžil, čo si vážil alebo čo považoval za drahocenné, poctivé, prospešné, záväzné či prípustné. To, prečo niekto niečo vykonal, nemôžeme vysvetliť iba jednoduchým poukázaním na to, že určité konanie sa mu páčilo; musíme zistiť, prečo ho dané konanie priťa-

hovalo. Niekoľko, kto urobí niečo z určitého dôvodu, môžeme teda vždy charakterizovať tak, že *a*) má určitý kladný postoj ku konaniu istého druhu a *b*) je presvedčený (alebo to vie, vníma to, pozoruje, pamätá si), že jeho konanie je práve tohto druhu. Pod *a*) treba zahrnúť túžby, chcenie, pohnútky, vnuknutia a veľký počet morálnych názorov, estetických princípov, ekonomických predsudkov, sociálnych konvencií a tiež verejných i súkromných cieľov a hodnôt, nakoľko ich všetky môžeme interpretovať ako postoje aktéra voči konaniu určitého druhu. Slovo „postoj“ tu má široké uplatnenie, pretože nevyhnutne zahŕňa nielen ustálené charakterové vlastnosti prejavujúce sa v správaní počas celého života, ako sú láska k deťom alebo záľuba v hlučnej spoločnosti, ale aj ten najpomínuteľnejší vrtoch, ktorý nabáda na taký neobvyklý čin, akým je náhla túžba dotknúť sa laktá nejakej ženy. Kladné postoje však spravidla nesmieme zamieňať za čo i len dočasné presvedčenia, že určitý čin by sa mal vykonať alebo že sa oplatí ho vykonať, alebo že je za istých okolností žiaduci. Naopak, človek môže po celý svoj život pociťovať neodolateľné nutkanie, povedzme, vypíť plechovku farby, pričom vôbec nemusí zastávať názor, že stojí za to urobiť to — dokonca ani v momente, keď tomuto nutkaniu podľahne.

Zdôvodniť, prečo niekto niečo vykonal, často znamená uviesť *a*) kladný postoj k tomuto konaniu alebo *b*) presvedčenie, ktoré s ním súvisí, alebo oboje; túto dvojicu nazývam *bezprostredným dôvodom* konania. Teraz už môžeme jednak nanovo sformulovať tvrdenie, že racionalizácie sú kauzálnymi explanáciami, jednak uviesť ako argument dve tézy týkajúce sa bezprostredných dôvodov:

1. Na pochopenie toho, ako nejaký dôvod racionalizuje konanie, je potrebné a postačujúce, aby sme aspoň

v základných rysoch pochopili štruktúru bezprostredného dôvodu.

2. Bezprostredný dôvod konania je jeho príčinou.

Pristúpim teraz k objasneniu týchto téz.

II.

Štuknem vypínačom, zažnem svetlo a rozsvietim v izbe. Nevedomky tým zároveň varujem zakrádajúceho sa zlodeja, že som doma. Nerobím pritom štyri veci, ale iba jednu, ktorú som opísal štyrmi spôsobmi.² Štukol som vypínačom, pretože som chcel zažať svetlo, a keď hovorím, že som chcel zažať svetlo, vysvetľujem (uvádzam dôvod, racionalizujem), prečo som štukol vypínačom. No uvedením tohto dôvodu neracionalizujem to, že som varoval zlodeja, ani to, že som rozsvietil v izbe. Vzhľadom na to, že dôvody môžu racionalizovať isté konanie iba vtedy, ak je opísané určitým spôsobom, nesmieme považovať všetko to, čo sa v danom prípade vykonalo, jednoducho za racionalizovateľné vetami ako „Dôvodom, že som štukol vypínačom, bolo, že som chcel zažať svetlo“; inak by sme museli z faktu, že štuknutie vypínačom bolo vlastne varovaním zlodeja, vyvodíť, že dôvodom tohto varovania bol môj úmysel zažať svetlo. Zaznamenajme túto kvázi-intenzionálnu³ povahu opisu konania precíznejšou formuláciou nutnej podmienky bezprostredných dôvodov:

P1. *D* je bezprostredným dôvodom konania *A* podľa opisu *d* len vtedy, ak *D* tvorí kladný postoj aktéra ku konaniam určitého druhu a jeho presvedčenie, že *A* podľa opisu *d* je tohto druhu.

Ako môže byť moje chcenie zažať svetlo bezprostredným dôvodom (jeho súčasťou), keď mu zjavne

chýba požadovaný aspekt všeobecnosti? Mohla by nás tu miast' verbálna paralela medzi vetami „Zažal som svetlo“ a „Chcel som zažať svetlo“. Prvá totiž jasne poukazuje na konkrétnu udalosť, takže usudzujeme, že aj predmetom druhej je tá istá udalosť. Samozrejme, že o danej udalosti nemôžu obe vety vypovedať rovnako, pretože to, že sa udalosť stala, si vyžaduje iba pravdivosť vety „Zažal som svetlo“, ale nie pravdivosť vety „Chcel som zažať svetlo“. Ak by sa v obidvoch vetách vypovedalo to isté, druhá veta by zahŕňala prvú; avšak v skutočnosti sú tieto vety logicky nezávislé. Nie celkom jasné je — aspoň pokiaľ tomu nevenujeme väčšiu pozornosť — to, že udalosť, ktorej výskyt robí vetu „Zažal som svetlo“ pravdivou, nemôže byť označená za predmet, nech by bol akokoľvek intenzionálny, vety „Chcel som zažať svetlo“. Ak som zažal svetlo, musel som to urobiť v celkom určitej chvíli a celkom určitým spôsobom — každý detail je tu fixovaný. Nemá však zmysel požadovať, aby moje chcenie bolo zamerané na konanie len v jednom momente, alebo aby sa uskutočnilo nejakým výlučným spôsobom. Moje chcenie by mohlo uspokojiť ktorýkoľvek z nekonečného množstva činov a každý z týchto činov možno ako objekt môjho chcenia považovať za rovnako žiaduci. Naše chcenia a túžby sú často zamerané na materiálne objekty. No i tak veta „Chcem tie zlaté hodinky z výkladu“ nepredstavuje bezprostredný dôvod a to, prečo som vošiel do obchodu, vysvetľuje iba tým, že naznačuje bezprostredný dôvod — napríklad ten, že som si chcel kúpiť hodinky.

Vety „Chcel som zažať svetlo“ a „Zažal som svetlo“ sú logicky nezávislé, preto prvá môže poslúžiť na poskytnutie dôvodu pravdivosti druhej. Takýto dôvod obsahuje základnú informáciu: udáva, že konanie bolo úmyselné a že chcenie smeruje k vylúčeniu iných klad-

ných postojov, ako je napríklad zmysel pre povinnosť alebo záväzok. Avšak do akej miery ide o vylúčenie týchto ďalších faktorov, to značne závisí od samotného konania a od kontextu explanácie. Chcenie sa javí popri chlipnosti ako čosi mierne, no bolo by čudné popierať, že ten, kto túžil po žene alebo po šálke kávy, to zároveň nechcel. Skutočne nie je nič neprirodzené na tom, ak chcenie chápeme ako rodovú kategóriu zahŕňajúcu všetky postoje ako jeho druhy. A ak pritom vieme, že isté konanie je úmyselné, netreba ani dodávať, že aktér chcel takto konať. V týchto prípadoch vieme ľahko odpovedať na otázku „Prečo si to urobil?“ vetou „Iba tak“, pričom tým nemyslíme to, že ide o konanie bez akéhokoľvek dôvodu, ale že niet žiadneho *d'alsieho* dôvodu, ktorý by sme mohli vyvodiť z faktu, že konanie bolo úmyselné; inými slovami, niet nijakého dôvodu okrem chcenia urobiť to. Tento aspekt nie je podstatný v našej argumentácii, ale stojí za povšimnutie, pretože nám umožňuje definovať úmyselné konanie ako konanie na základe dôvodu.

Napriek tomu, že presvedčenie a postoj tvoria bezprostredný dôvod, vo všeobecnosti je nadbytočné uvádzať oboje. Ak mi povieš, že uvoľňuješ malú plachtu, pretože si myslíš, že vďaka tomu sa prestane stáčať hlavná plachta, už mi nemusíš hovoriť, že chceš zabrániť stáčeniu hlavnej plachty; alebo ak povieš, že na mňa ceríte zuby preto, lebo mi chcete ublížiť, nemá už význam dodávať, že si myslíte, že vaše cerenie zubov mi nejakou ublíži. Podobne si mnoho vysvetlení konania dôvodmi, ktoré nie sú bezprostredné, nevyžaduje zmieňovať sa kvôli úplnosti o bezprostrednom dôvode. Ak poviem, že trhám burinu, pretože chcem mať pekný trávnik, bolo by absurdné potvrdzovať to ešte vetou „A tak pokladám za žiaduce každé konanie, vďaka ktorému môžem mať pekný trávnik alebo ktoré mi v tom pomáha“. Pre-

čo nástožiť na nejakom ďalšom kroku — logickom či psychologickom — medzi túžbou ako cieľom, ktorá nie je činom, a konaním, ktoré považujeme za prostriedky k tomu? Platí rovnako, že vytúžený cieľ vysvetľuje konanie, iba ak aktér zároveň túži po tom, čo považuje za prostriedky.

Pri odpovedi na otázku „Prečo si to urobil?“ nie je, našťastie, potrebné klasifikovať a analyzovať veľkú rozmanitosť emócií, citov, nálad, motívov, vášní a túžob, na ktoré možno poukázať pri racionalizácii konania, aby sme pochopili, ako pôsobí bezprostredný dôvod v takýchto prípadoch. Klaustrofóbia dáva človeku dôvod opustiť večierok, pretože je známe, že ľudia sa chcú vyhnúť a uniknúť tomu — alebo byť v bezpečí a udržať si odstup od toho — z čoho majú strach. Žiarlivosť je motívom pre to, aby som niekoho otrávil, pretože som — okrem iného — presvedčený, že tento čin spôsobí môjmu sokovi žiaducu, ale nebadanú smrť, prípadne odčiní nespravodlivosť — a to všetko sú veci, ktoré chce žiarlivec vykonať. Ak sa dozvieme, že niekto z lakomosti podviedol svojho syna, nepoznáme nevyhnutne, aký bol jeho bezprostredný dôvod, no poznáme všeobecný dôvod jeho konania. Ryle interpretuje výraz „nafukoval sa z namyslenosti“ takto: „pred cudzími ľuďmi sa nafukoval a toto konanie vyhovuje nómicke- mu tvrdeniu, podľa ktorého kedykoľvek takýto človek nájde príležitosť zabezpečiť si obdiv a závisť iných, robí všetko možné, o čom si myslí, že prináša obdiv a závisť“ (*The Concept of Mind*, 89). Toto vysvetlenie sa často — a vari aj oprávnene — kritizuje na tom základe, že človek sa môže nafukovať z namyslenosti práve iba jed- notlivo. No ak Rylov chvastúň robil to, čo robil, z namyslenosti, potom jeho analýza obsahuje čosi pravdivé: chvastúň si chcel zabezpečiť obdiv a závisť ostatných a bol presvedčený, že jeho konanie mu to prinesie; tak

či onak, Rylova analýza sa nerozchádza s bezprostrednými dôvodmi, skôr na nich spočíva.

Poznať bezprostredný dôvod určitého konania znamená poznať jeho úmysel. V prípade, že na rázcestí odbočím vľavo, pretože sa chcem dostať do Káthmándú, tak úmyslom toho, že som odbočil vľavo, je dostať sa do Káthmándú. Poznať úmysel však neznamená nevyhnutne poznať bezprostredný dôvod do všetkých podrobností. Ak Jakub ide do kostola s úmyslom urobiť radosť svojej matke, musí mať určitý kladný postoj k tomu, aby potešil svoju matku, no ak chceme rozhodnúť, či jeho dôvodom je to, že rád poteší svoju matku alebo že to považuje za správne, za svoju povinnosť, prípadne za záväzok, to si vyžaduje viac informácií. Formulácia „úmysel, s ktorým šiel Jakub do kostola“ má navonok formu opisu, no v skutočnosti je synkategorematická* a nemôže poukazovať na nijakú entitu, stav, dispozíciu či udalosť. Jej funkciou v danom kontexte je generovať nové opisy činov z hľadiska ich dôvodov; teda veta „Jakub šiel do kostola s úmyslom urobiť radosť svojej matke“ prináša nový a plnší opis konania oproti vete „Jakub šiel do kostola“. Vskutku ten istý proces prebieha, keď na otázku „Prečo sa takto vrtíš?“ budem postupne odpovedať výrazmi „Háčkujem, pletiem, cvičím, veslujem, objímam sa, trénujem bchy“.

Priamy opis zamýšľaného výsledku často osvetľuje konanie lepšie než len tvrdenie, že sme tento výsledok zamýšľali alebo si ho želali. Veta „Upokojí ti to nervy“ vysvetľuje, prečo ti nalievam pohárik, práve tak dobre ako veta „Chcem urobiť niečo, aby som ťa upokojil“, pretože prvá v kontexte explanácie zahŕňa druhú; prvá však plní túto funkciu lepšie, pretože — pokiaľ je prav-

*Synkategorematický (opak: kategorematický) je v logike jazykový výraz, ktorý samostatne nemá nijaký význam (napr. predložky, príslovky, spojky) a nado- búda ho len v kontexte s inými jazykovými výrazmi (pozn. red.).

divá — na fakte dokazuje opodstatnenosť môjho konania. Nakoľko legitimizácia* a explanácia konania idú tak často ruka v ruke, obvykle udávame bezprostredný dôvod konania v podobe tvrdenia, ktoré — ak je pravdivé — malo by taktiež potvrdzovať, obhajovať alebo podporovať isté presvedčenie alebo postoj aktéra. „Vedel som, že to mám vrátiť“, „Podľa predpovede bude snežiť“, „Urazil si ma“ — všetky tieto vety plnia vo vhodnom zdôvodňujúcom kontexte túto známu duálnu funkciu.

Na základe tejto interpretácie závisí legitimizujúca funkcia dôvodu od vysvetľujúcej funkcie, avšak nie opačne. To, že ma urážaš, nijako nevysvetľuje ani nezodôvodňuje to, že ja ťa urážam, pokým nie som presvedčený, že ty si ma urazil. No toto moje presvedčenie — či už je pravdivé alebo nie — samo osebe vysvetľuje moje konanie.

III.

Konanie sa z hľadiska bezprostredného dôvodu javí ako koherentné s určitými charakteristikami — dlhodobými i krátkodobými, typickými i netypickými — aktéra, ktorý vystupuje ako racionálna bytosť. Vždy môžeme (s troškou dômyselnosti) na základe presvedčenia a postoja ako komponentov bezprostredného dôvodu konania konštruovať premisy sylogizmu, z ktorého vyplýva, že konanie má určitú (ako hovorila Anscombeová) „vlastnosť, pre ktorú je žiaduce“.⁴ Máme tu teda istý neredukovateľný — i keď nie celkom plnohodnot-

*Funkciou dôvodu je nielen vysvetľovať, ale najmä oprávňovať, odôvodňovať, opodstatňovať isté konanie, teda legitimizovať ho (vrátane jeho ospravedlnenia). Vzhľadom na neustálenosť slovenskej terminológie, ako aj pre väčšiu univerzálnosť prekladáme anglické „justification“ ako „legitimizácia“ (pozn. red.).

ný — význam, podľa ktorého každá racionalizácia legitimizuje: z hľadiska aktéra existuje čosi, čo možno uviesť na podporu jeho konania.

Niektorí filozofi si všimli, že na neteleologické kauzálne explanácie sa nevzťahuje moment legitimizácie, ktorý prinášajú dôvody, a usudzujú, že koncept príčiny, ktorý je všade inde použiteľný, nemožno aplikovať na vzťah dôvodov a činov a že tam, kde ide o dôvody, model legitimizácie poskytuje zodpovedajúcu explanáciu. Predpokladajme teda, že dôvody legitimizujú konanie, čím ho aj vysvetľujú; z toho nevyplýva, že explanácia nie je tiež — a to nevyhnutne — kauzálna. Naša prvá podmienka pre bezprostredné dôvody (P1) je vskutku určená na to, aby pomohla oddeliť racionalizácie od iných druhov explanácie. Ak je racionalizácia — ako chcem ukázať — druhom kauzálnej explanácie, potom legitimizácia v zmysle P1 je prinajmenšom jedným z týchto odlišujúcich znakov. Ako je to však s oným tvrdením, podľa ktorého je legitimizácia druhom explanácie, takže bežný pojem príčiny sa tu nemusí zavádzať? Je potrebné rozhodnúť, čo zahrnieme pod legitimizáciu. Môžeme ju chápať len v zmysle podmienky P1: že aktér má určité presvedčenia a postoje, vo svetle ktorých je jeho konanie zdôvodniteľné. V takom prípade sme však určite zanedbali čosi podstatné, pretože človek môže mať dôvod konať a skutočne aj konať, no tento dôvod predsa nebude tým, pre ktorý konal. Kľúčovým pre vzťah dôvodu a konania, ktoré tento dôvod vysvetľuje, je princíp, že aktér konal, pretože mal na to daný dôvod. Tento princíp môžeme, pravdaže, zahrnúť aj do legitimizácie; no pojem legitimizácie zostáva práve taký nejasný ako pojem dôvodu dotiaľ, až kým nevieme objasniť význam tohto „pretože“.

Keď sa pýtame, prečo niekto konal práve tak, dožadujeme sa interpretácie. Isté správanie sa javí ako čud-

né, odcudzené, výstredné, nezmyselné, bezcharakterné, nelogické — a možno sa ani nedá identifikovať ako konanie. Ak sa dozvieme jeho dôvod, dostávame interpretáciu, nový opis, ktorým konanie začleňujeme do obrazu už známeho. Tento obraz určite zahŕňa niektoré z presvedčení a postojov aktéra, azda aj jeho úmysly, ciele, princípy, všeobecné charakterové vlastnosti, cnosti alebo neresti. Okrem toho novým opisom, ktorý nám umožňujú dôvody, môžeme isté konanie začleniť do širšieho sociálneho, ekonomického, jazykového alebo hodnotového kontextu. Odhaliť prostredníctvom dôvodu, že aktér zamýšľal svoje konanie ako lož, zaplatenie dlhu, inzultáciu, splnenie rodinného záväzku alebo ako úskok, znamená pochopiť zmysel konania v rámci tých pravidiel, praktík, konvencií a predpokladov, v ktorých sa uskutočnilo.

Poznámky tohto druhu, inšpirované neskorým Wittgensteinom, rozpracúva detailne a do hĺbky celý rad filozofov. Nikto tiež nepopiera platnosť toho, že keď vysvetľujeme konanie pomocou dôvodu, podávame jeho nový opis, ktorý začleňuje konanie do istého modelu, čím ho zároveň vysvetľuje. V tejto súvislosti je lákavé robiť dva závery, ktoré však nie sú namieste. Po prvé, z faktu, že udaním dôvodov konanie iba nanovo opisujeme a že príčiny oddeľujeme od dôsledkov, nemôžeme usudzovať, že dôvody nie sú príčinami. Dôvody v podobe presvedčení a postojov celkom iste nie sú identické s činmi; ale — čo je oveľa dôležitejšie — udalosti často nanovo opisujeme z hľadiska ich príčin. (Predpokladajme, že niekto sa zranil. Mohli by sme znovu opísať túto udalosť „z hľadiska príčiny“, ak povieme, že sa popálil.) Po druhé, je omylom myslieť si, že sme pochopili ten druh explanácie, o ktorý tu ide, len preto, že začlenenie konania do širšieho modelu je jeho vysvetlením. Diskurz o modeloch a kontextoch nerieši

otázku, ako dôvody vysvetľujú konanie, pretože relevantný model alebo kontext obsahuje oboje, dôvod aj konanie. Jedným zo spôsobov, ako môžeme vysvetliť udalosť, je začleniť ju do kontextu s jej príčinou; príčina a účinok predstavujú druh modelu, ktorý vysvetľuje účinok, a to v zmysle „vysvetlenia“, ktorému rozumíme. Ak dôvod a konanie stelesňujú iný model explanácie, je potrebné identifikovať ho.

Musím poukázať na tento moment v súvislosti s príkladom, ktorý uvádza Melden. Vodič počas jazdy zdvihne ruku, aby niečo signalizoval. Úmysel signalizovať vysvetľuje jeho konanie — zdvihnutie ruky — tak, že toto konanie znovu opisuje ako signalizovanie. Aký je model explanácie konania v tomto prípade? Je to náš známy model konania na základe dôvodu? Ak áno, potom skutočne vysvetľuje toto konanie, ale iba preto, že predpokladá vzťah dôvodu a konania, ktorý chceme analyzovať. Alebo tu ide skôr o tento model: vodič sa blíži k zákrute; vie, že by mal signalizovať; vie, že signalizovať má zdvihnutím ruky. Napokon v tomto kontexte zdvíha ruku. Môžbyť, ako tvrdí Melden, že keď sa toto všetko udeje, vodič skutočne signalizuje. Potom by explanácia vyzerala takto: ak za týchto podmienok vodič zdvihne ruku, tak signalizuje. Ťažkosť, pravdaže, spočíva v tom, že táto explanácia sa nedotýka otázky, prečo zdvihol ruku. Mal, pravdaže, dôvod zdvihnúť ruku, ale ten sa neukázal ako dôvod, pre ktorý ju skutočne zdvihol. Ak opis konania ako „signalizovania“ vysvetľuje toto konanie udaním jeho dôvodu, potom signalizovanie musí byť úmyselné; no podľa prístupu, ktorý som práve demonštroval, to tak nemusí byť.

Ak sú kauzálne explanácie, ako tvrdí Melden, „úplne irelevantné voči pochopeniu, ktoré hľadáme“ v prípade ľudského konania (184), potom ponechávame bohom akúkoľvek analýzu slova „pretože“ vo vete „Urobil

to, pretože...“, v ktorej sa ďalej artikuluje dôvod. Hampshire k vzťahu dôvodov a konania poznamenáva: „Vo filozofii by sme mali celkom iste vyhlásiť tento... vzťah za úplne mysteriózny“ (166). Hampshire odmieta Aristotelov pokus riešiť túto záhadu zavedením pojmu chcenia ako kauzálneho faktora, a to na základe toho, že výsledná teória je príliš priehľadná a určitá, než aby postihla všetky prípady konania, a teda: „Nieto nijakého nevyhnutného základu, kvôli ktorému by sme boli nútení trvať na tom, že slovo ‚chcenie‘ musí vstupovať do všetkých úplných výrokov o dôvodoch konania“ (168). Súhlasím s tým, že pojem chcenia je príliš úzky, ale uviedol som, že prinajmenšom vo veľkom množstve typických prípadov treba predpokladať určitý kladný postoj, ak výrok o dôvodoch konania aktéra má byť zrozumiteľný. Hampshire si nevie predstaviť, ako môžeme považovať Aristotelovu schému za pravdivú alebo nepravdivú, „pretože nie je jasné, čo by mohlo byť základom tohto rozlíšenia alebo aký druh dôkazu by mohol byť rozhodujúci“ (167). Pokiaľ sa nenájde uspokojivá alternatíva, najlepším argumentom v prospech Aristotelovej schémy je, že práve ona sľubuje najštv vysvetlenie onoho „záhadného spojenia“ medzi dôvodmi a činmi.

IV.

„Cvičil, pretože chcel schudnúť a myslel si, že cvičením to dosiahne.“ Aby sme mohli v tejto vete použiť slovo „pretože“ namiesto spojky „a“ musíme ako základný krok⁵ rozšíriť podmienku P1 o:

P2. Bezprostredný dôvod konania je jeho príčinou.

Dúfam, že potiaľ sú úvahy v prospech P2 jasné; v zostávajúcej časti tejto state chcem obhajovať pod-

mienku P2 voči rozličným druhom námietok a súčasne objasniť pojem kauzálnej explanácie, ktorý je v nej obsiahnutý.

A. Prvý druh námietky je takýto. Štruktúru bezprostredných dôvodov tvoria postoje a presvedčenia, ktoré sú stavmi alebo dispozíciami, ale nie udalosťami; preto nemôžu byť príčinami. Na to môžeme ľahko odpovedať tak, že aj stavy, dispozície a podmienky sa často uvádzajú ako príčiny udalostí: most sa zrútil, pretože mal konštrukčnú chybu; lietadlo havarovalo pri štarte, pretože teplota vzduchu bola neobyčajne vysoká; tanier sa rozbil, pretože bol prasknutý. No táto odpoveď predsa len nevystihuje to, o čo tu ide. O kauzálnej podmienke ako o príčine udalosti totiž hovoríme, len ak predpokladáme nejakú udalosť, ktorá ju predchádzala. Čo je však tou udalosťou, ktorá predchádza konanie a zapríčiňuje ho?

V mnohých prípadoch nie je vôbec ťažké nájsť udalosti, ktoré sú veľmi úzko späté s bezprostredným dôvodom. Stavy a dispozície nie sú udalosťami, ale prudký nápor týchto stavov a dispozícií udalosťou je. V momente, keď ma nahneváte, môže vzbĺknuť moja túžba uraziť vás; práve vtedy, keď zbadám melón, môžem dostať chuť zjesť ho; alebo presvedčenie sa nás začína zmocňovať vo chvíli, keď si niečo uvedomíme, pocítíme, pochopíme či oživíme v pamäti. Tým, ktorí argumentujú, že niet nijakých mentálnych udalostí, ktoré by sme mohli kvalifikovať ako príčiny konania, často unikajú isté samozrejmosti, keď trvajú na tom, aby mentálna udalosť bola pozorovateľná alebo uvedomovaná (na rozdiel

⁵Tu je malý gramatický rozdiel medzi angličtinou a slovenčinou. Davidsonova veta v angličtine je: „He exercised and he wanted to reduce and thought exercise would do it.“ Davidson argumentuje tým, že spojka „and“ („and“ — prvá v poradí) tu má vlastne význam „pretože“ (because). V slovenčine by podobný význam spojka „a“ mohla mať vo vetách tvaru „Cvič — a schudneš!“ alebo „Cvičím a chudnem“, prípadne „Chcem schudnúť, a (tak) cvičím“, no použitie akéhokoľvek iného slova ako „pretože“ v preklade Davidsonovej vety do slovenčiny sa zdá negramatické (pozn. red.).

od samého pozorovania či uvedomovania), alebo aby mala podobu šoku, záchvatu, utrpenia či vzrušenia, mystického aktu svedomia alebo vôle. Melden vo svojej analýze prípadu vodiča signalizujúceho odbočenie zdvihnutím ruky, spochybňuje názory tých, čo chcú vysvetliť činy kauzálne tak, že hľadajú „udalosť, ktorá je obvyklá a príznačná pre všetky takéto prípady“ (87), napríklad motív alebo úmysel, v každom prípade „nejaký zvláštny pocit alebo zážitok“ (95). No mentálna udalosť tu určite nastala — vodič si v istom momente všimol (alebo sa nazdával, že si všimol), že sa blíži k zákrute, a v tom momente signalizoval. Počas každej kontinuálnej aktivity, akou je aj šoférovanie, alebo namáhavého výkonu, akým je preplávanie Hellespontu, sú prítomné viac či menej stále ciele, normy, túžby a návyky, ktoré dodávajú smer a formu celému podujatiu. Taktiež tu existuje trvalý prísun informácií o tom, čo robíme, o zmenách prostredia, na základe ktorých regulujeme a prispôsobujeme svoje konanie. Kvalifikovať pozornosť vodiča blížiaceho sa k zákrute ako zážitok alebo dokonca ako emóciu je bezpochyby zveličením a ak to už máme nejako pomenovať, nazvime to radšej dôvodom, pre ktorý dvíha ruku. V tomto prípade — a to je príznačné — možno ani niet ničoho, čo by sme mohli nazvať motívom, no aj keď poukážeme na taký všeobecný účel, akým je chcieť sa dostať bezpečne na miesto svojho určenia, bude jasné, že motív nie je udalosť. Takisto úmysel, s ktorým vodič dvíha ruku, nie je udalosťou, pretože tá vôbec nepatrí ani medzi udalosti, ani medzi postoje, ani medzi dispozície či medzi ciele. Napokon, Melden žiada zástancov kauzálnej teórie, aby našli udalosť spoločnú a príznačnú pre všetky prípady, v ktorých človek úmyselne zdvíha ruku, čo však, treba uznať, nie je možné. No potom to isté platí aj o príčinách zrútenia sa mosta, havárie lietadla alebo rozbitia taniera.

Signalizujúci vodič vie odpovedať na otázku „Prečo si zdvihol ruku práve vtedy?“ a z odpovede sa dozvedáme o udalosti, ktorá zapríčinila konanie. Je však ak-tér vždy schopný odpovedať na takúto otázku? Niekedy sa odpoveď zmieňuje o mentálnej udalosti, ktorá neposkytuje dôvod: „Napokon som sa tak rozhodol.“ No napriek tomu existujú aj také prípady úmyselného konania, pri ktorých vôbec nevieme vysvetliť, prečo sme v danej chvíli konali práve tak. V týchto prípadoch je explanácia pomocou bezprostredných dôvodov porovnateľná s explanáciou zrútenia sa mosta kvôli konštrukčnej chybe: nepoznáme udalosť alebo následnosť udalostí, ktoré viedli k zrúteniu (zapríčinili ho), ale sme si istí, že došlo k takejto udalosti, resp. radu udalostí.

B. Podľa Meldena príčina musí byť „logicky odlišná od udávaného účinku“ (52); ale dôvod konania nie je logicky odlišný od konania; dôvody teda príčinami činov nie sú.⁶

Jednu z možných foriem tohto argumentu sme už uviedli. Vzhľadom na to, že dôvod robí konanie pochopiteľným tak, že ho nanovo opisuje, nejde o dve, ale iba o jednu odlišne opísanú udalosť. Kauzálne vzťahy si však vyžadujú odlišné udalosti.

Ten, kto by si myslel, že moje šľuknutie vypínačom zapríčinilo, že som zažal svetlo, by mohol dôjsť k omylu (v skutočnosti to zapríčinilo, že svetlo začalo svietiť). Z toho však nevyplýva, že je chybou považovať vetu „Mojím dôvodom pre to, aby som šľukol vypínačom, bolo, že som chcel zažať svetlo“ za sčasti zahŕňajúcu aj toto: „Šľukol som vypínačom a tento čin sa dá ďalej opísať tak, že bol zapríčinený mojím želaním zažať svetlo.“ Opísať udalosť z hľadiska jej príčiny neznamená ani stožniť udalosť s jej príčinou, ani to, že vysvetlenie pomocou nového opisu vylučuje kauzálnu explanáciu.

Tento príklad slúži tiež na vyvrátenie tvrdenia, že

nemôžeme použiť opis, ktorý spája konanie s deklarovanou príčinou. Spomínali sme konanie vysvetlené opisom „štukol som vypínačom“, ktorého deklarovanou príčinou je „chcel som zažať svetlo“. Aký logický vzťah môže platiť medzi týmito výrokmí? Zdalo by sa vhodné trvať na logickom spojení medzi „zažať som svetlo“ a „chcel som zažať svetlo“, ale dokonca aj tu — ak si to všimneme pozornejšie — sa spojenie ukazuje skôr ako gramatické než logické.

V každom prípade myšlienka, že kauzálne vzťahy sú skôr empirické než logické, je veľmi zvláštna. Čo môže znamenať? Iste nie to, že každá pravdivá kauzálna výpoveď je len empirická. Tak predpokladajme, že „A zapríčinilo B“ je pravda. Potom príčina $B = A$; takže substitúciou dostávame, že „Príčina B zapríčinila B“, čo je analytické tvrdenie. Pravdivosť kauzálnej výpovede závisí od toho, aké udalosti opisujeme; jej status ako status analytickej alebo syntetickej závisí od toho, ako ich opisujeme. Napriek tomu môžeme trvať na tom, že dôvod racionalizuje konanie len vtedy, keď sú opisy príliehavé a nie sú logicky nezávislé.

Predpokladajme, že ak povieme, že človek chcel zažať svetlo, znamená to, že by vykonal čokoľvek, o čom by bol presvedčený, že to povedie k tomuto cieľu. Potom by výpoveď o bezprostrednom dôvode toho, že štukol vypínačom, zahŕňala aj to, že štukol vypínačom — „a bezodkladne konal“, ako hovorí Aristoteles. V tomto prípade by celkom určite existovalo logické spojenie medzi dôvodom a konaním, a to spojenie rovnakého druhu, aké je medzi vetami „Vec je rozpustná a ponorili sme ju do vody“ a „Vec sa rozpustila“. Nakoľko implikácia postupuje od opisu príčiny k opisu dôsledku, ale nie opačným smerom, pomenovanie príčiny nám stále poskytuje informáciu. A hoci sa tento moment často prehliada, výrok „To, že sme vec ponorili do vody, za-

príčinilo, že sa rozpustila“ nezahŕňa výrok „Vec je vo vode rozpustná“; takže druhá veta má dodatočnú explanáciu by však predsa len bola oveľa zaujímavejšia, keby sme namiesto rozpustnosti s jej zjavnou definičnou spojitou s udalosťou, ktorá sama má byť vysvetlená, mohli poukázať na nejakú vlastnosť, povedzme na určitú kryštalickú štruktúru, ktorej súvislosť s rozpustením vo vode sa odhalila až počas experimentu. Teraz je jasné, prečo také bezprostredné dôvody ako túžby a chcenie nevysvetľujú činy takým triviálnym spôsobom, ako rozpustnosť vysvetľuje rozpúšťanie. Domnievame sa, že rozpustnosť je čisto dispozičná vlastnosť: definujeme ju prostredníctvom jednoduchého testu. Túžby však nemôžeme definovať prostredníctvom činov, ktoré tieto túžby majú racionalizovať. Vzťah medzi túžbou a konaním dokonca nie je čisto empirický; pre túžby totiž existujú ďalšie, rovnako dôležité kritériá — napríklad ich prejavy v tých emóciách a činoch, ktoré neracionalizujú. Osoba, ktorá po niečom túži (alebo si to želá, či je o tom presvedčená), obvykle ani nepotrebuje nijaké kritériá a vo všeobecnosti vie — aj keď iní o tom nemusia mať ani potuchy — čo chce, po čom túži a o čom je presvedčená. Tieto logické znaky bezprostredných dôvodov ukazujú, že to nie je len nedostatok vynachádzavosti, čo nám bráni definovať ich ako dispozičné pre konanie, ktorého sú dôvodom.

C. Podľa Huma „príčinu môžeme definovať ako niečo, čo predchádza iné, pričom všetko podobné prvému predchádza všetkému, čo je podobné druhému“. No Hart a Honoré tvrdia toto: „Výpoveď, že niekto niečo urobil, lebo ho napríklad iný ohrozoval, neobsahuje žiadne implikácie alebo skryté tvrdenia, že ak by sa okolnosti opakovali, opakovalo by sa aj konanie“ (52). Hart a Honoré pripúšťajú, že Hume má pravdu, keď hovorí, že bežné singulárne kauzálne výpovede zahŕňajú

generalizácie, ale že nemá pravdu, ak z toho istého dôvodu predpokladá, že motívy a túžby sú bežné príčiny konania. Stručne povedané, zákony sú v podstatnej miere obsiahnuté v bežnej kauzálnej explanácii, avšak nie v racionalizáciách.

V súlade s týmto argumentom je obvyklá predstava, podľa ktorej existujú aproximatívne zákony spájajúce dôvody a činy a podľa ktorej ich môžeme v teórii zdokonaľovať. Je pravda, že ľudia v ohrození nie vždy reagujú rovnako; práve tak, ako sú odlišné i hrozby, sú odlišní i ľudia so svojimi presvedčením a postojmi.

Spomínaná predstava je však predsa len klamná, pretože generalizácie, spájajúce dôvody a činy, nie sú druhom — a nemôžu byť ani spresnené do podoby — zákona, na základe ktorého by sa spoľahlivo dali robiť presné predikcie. Ak si uvedomíme spôsob, akým dôvody determinujú voľbu, rozhodovanie a správanie, je ľahké porozumieť, prečo je to tak. To, čo sa ukazuje v následnej atmosfére explanácie a zdôvodňovania ako pravý dôvod, veľmi často bolo pre aktéra v čase jeho konania iba jedným z mnohých dôvodov, ktoré zvažoval. Každá seriózna teória predikcie konania na základe dôvodov musí nájsť spôsob hodnotenia relatívnej účinnosti rozličných túžob a presvedčení v matici rozhodovania; nemôže vziať za svoj východiskový bod rozvinutie toho, čo sa očakáva iba na základe samotnej túžby. Praktický sylogizmus vyčerpáva svoju úlohu tým, že podáva konanie, ani čo by spadalo pod jediný dôvod; takže ho nemôžeme využiť na rekonštrukciu praktického usudzovania, ktoré zahŕňa zvažovanie konkurujúcich si dôvodov. Praktický sylogizmus neposkytuje model ani pre vedu o predvídaní konania, ani pre normatívny prístup k hodnotiacemu uvažovaniu.

I keď celkom nepoznáme zákon, na základe ktorého by sme mohli v danom prípade robiť adekvátne pre-

dikcie, neznamená to, že aspoň isté kauzálne explanácie nie sú možné alebo oprávnené. Som si istý, že okno sa rozbilo, pretože ho zasiahli kameňom — videl som, ako sa to všetko stalo; ale neovládam (a kto vôbec ovláda?) zákony, na základe ktorých môžem predvídať, aký zásah rozbije to-ktoré okno. Generalizácia ako „Okná sú krehké a krehké veci sa zvyknú — za predpokladu zachovania ostatných podmienok — rozbiť, keď ich dostatočne silno zasiahneme“, nie je zákonom predikcie ani aproximatívne. Taký zákon, pokiaľ by sme ho mali, by bol kvantitatívny a staval by na celkom iných pojmoch. Generalizácie, aké používame v prípade nášho správania, majú inú funkciu: poskytujú dôkaz existencie kauzálneho zákona platného v danom jednotlivom prípade.

V takomto jednotlivom prípade sme si zvyčajne oveľa istejší jednoduchou kauzálnou väzbou než nejakým kauzálnym zákonom; dokazuje to azda, že Hume sa mýlil, keď tvrdil, že jednoduché kauzálne výpovede zahŕňajú zákony? Nie je to nevyhnutne tak, pretože vyššie uvedené Humovo tvrdenie je dvojznačné. Môže znamenať, že „A zapríčinilo B“ predstavuje nejaký osobitný zákon, vzťahujúci sa na predikáty použité v opisoch „A“ a „B“, alebo môže znamenať, že „A zapríčinilo B“ predstavuje kauzálny zákon reprezentovaný pravdivými opismi A a B.⁷ Je zrejme, že obe verzie Humovej doktríny dávajú zmysel tvrdeniu, podľa ktorého singulárna kauzálna výpoveď zahŕňa zákony, a obe podporujú názor, že kauzálne explanácie „obsahujú zákony“. No druhá verzia je oveľa slabšia v tom, že v singulárnej kauzálnej výpovedi, ktorú môžeme v prípade potreby obhájiť aj bez obhajoby akéhokoľvek zákona, nie je zahrnutý nijaký špecifický zákon. Takže iba druhá verzia Humovej doktríny môže vyhovovať väčšine kauzálnych explanácií a rovnako dobre aj racionalizáciám.

Ak i tá najjednoduchšia explanácia udalosti podáva jej príčinu, tak rozvinutejšie explanácie môžu o dianie vypovedať viac alebo obhájiť singulárnu kauzálnu výpoveď formuláciou relevantného zákona, prípadne zdôvodnením názoru, že takéto zákony existujú. No chybou je myslieť si, že sme nepodali nijakú explanáciu, pokým sme neformulovali nejaký zákon. S tým je tiež spätá myšlienka, že singulárne kauzálne výpovede svojím obsahom nevyhnutne predznačujú pojmy, ktoré sa budú vyskytovať v príslušnom zákone. Predpokladajme, že hurikán, o ktorom sa píše na strane 5 v utorkových *Times*, zapríčinil katastrofu, o ktorej je reportáž na strane 13 v stredajšom vydaní *Tribune*. Potom udalosť uvádzaná na strane 5 v utorkových *Times* zapríčinila udalosť uvádzanú na strane 13 v stredajšom vydaní *Tribune*. Mali by sme vari hľadať zákon spájajúci udalosti tohto druhu? Je len o čosi menej smiešne hľadať zákon spájajúci hurikány a katastrofy. Zákony, ktoré by presne predvídali katastrofu, by, samozrejme, vôbec nepoužívali pojmy ako hurikán a katastrofa. Ťažkosť pri predpovedi počasia spočíva v tom, že opisy, v podobe ktorých nás udalosť zaujíma — „chladno a oblačno s popoludňajšími prehánkami“ — iba vzdialene súvisia s pojмами používanými v zákonoch, ktoré poznáme oveľa presnejšie.

V prípade zákonov, ktoré sa vyžadujú, ak dôvody majú byť príčinami konania, celkom určite nepoužívame tie isté pojmy, ktoré používame pri racionalizáciách. Ak príčiny určitej triedy udalostí (činov) spadajú pod určitú triedu (dôvodov) a každá singulárna kauzálna výpoveď sa opiera o určitý zákon, nevyplýva z toho, že existuje zákon, ktorý spája udalosti klasifikované ako dôvody s udalosťami, klasifikovanými ako činy — nech sú klasifikácie hoci aj neurologické, chemické alebo fyzikálne.

D. Niektorí zastávajú názor, že to, čo každý človek vie o svojich vlastných dôvodoch konania, nie je zlučiteľné s kauzálnym vzťahom medzi dôvodmi a činmi: každý aj bez indukcie alebo pozorovania bezchybne pozná vlastné úmysly konania, no týmto spôsobom nemôžeme odhaliť nijaký bežný kauzálny vzťah. Zaiste, naša znalosť o našich vlastných úmysloch konania odhaľuje veľa zvláštností, typických pre poznanie v prvej osobe, pokiaľ ide o naše trápenia, presvedčenia, túžby atď.; otázkou je len, či tieto zvláštnosti dokazujú, že dôvody nezapríčiňujú, aspoň v istom bežnom zmysle, činy, ktoré takto racionalizujú.

Môžete sa celkom ľahko mylíť, pokiaľ ide o pravdivosť tvrdenia ako „Podávam Karolovi jed, lebo ho chcem zbaviť bolesti“, pretože sa môžete mylíť v tom, či naozaj podávate Karolovi jed — vy sami totiž môžete omylom piť z jeho otrávenej šálky. Ale rovnako sa zdá, že sa môžete mylíť, pokiaľ ide o vaše dôvody, najmä ak sú dva, z ktorých jeden sa vám páči, kým druhý nie. Napríklad, skutočne chcete Karola zbaviť bolesti, ale takisto ho chcete odstrániť z cesty. Môžete sa mylíť v tom, ktorý motív vás vlastne viedol ku konaniu.

Skutočnosť, že sa môžete mylíť, nedokazuje, že vo všeobecnosti nemá zmysel sa vás pýtať, ako viete, čo bolo vašim dôvodom, alebo žiadať od vás dôkaz. Hoci v zriedkavých prípadoch môžete akceptovať verejný či súkromný dôkaz, že sa mylíte, pokiaľ ide o vaše dôvody, vy sami obvykle obyčajne nemáte žiadne dôkazy, ani pozorovania. Potom vaše poznatky o vašich vlastných dôvodoch konania obvykle nie sú indukčné, pretože tam, kde je indukcia, je i dôkaz. Znamená to, že toto poznanie nie je kauzálne? To nemôžem prijať.

Kauzálne zákony sa odlišujú od pravdivých generalizácií, ktoré však neobsahujú zákon, v tom, že existujú príklady, ktoré ich potvrdzujú; indukcia je teda určite

dobrý spôsob, ako sa presvedčiť o existencii zákona. Z toho však nevyplýva, že je to jediný spôsob. V každom prípade pre to, aby sme zistili, či singulárna kauzálna výpoveď je pravdivá, nie je potrebné poznať zákon; je potrebné iba vedieť, že existuje nejaký špecifický zákon pre dané prípady. No vôbec nie je evidentné, že len a len indukcia poskytuje znalosť, že kauzálny zákon, zodpovedajúci určitým podmienkam, existuje. Alebo, inak povedané, jeden prípad často stačí — ako to uznával Hume — aby nás presvedčil, že nejaký zákon existuje. To nás vedie k tvrdeniu, že sme presvedčení aj bez priameho induktívneho dôkazu o tom, že ide o kauzálny vzťah.⁸

E. Napokon by som rád povedal niečo o istej ťažkosti, ktorú niektorí filozofi pociťujú pri diskusiách o príčinách konania vôbec. Napríklad Melden hovorí, že činy sú často identické s telesnými úkonmi a že tieto telesné úkony majú svoje príčiny; no i tak popiera, že tieto príčiny sú príčinami činov. Myslím, že je v tom kontradikcia, ku ktorej ho vedie takáto úvaha: „Je márne pokúšať sa vysvetliť správanie kauzálnym pôsobením túžob — *všetko, čo* takto možno vysvetliť, sú nasledujúce príhody, a nie ľudské konanie. Aktér konfrontovaný s kauzálnym refazcom, v ktorom sa takéto príhody vyskytujú, je len bezmocnou obeťou všetkého, čo sa deje s ním, ako aj v ňom“ (128, 129). Ak sa nemýlim, keby tento argument platil, znamenal by, že činy nemôžu mať vôbec nijaké príčiny. Nebudem poukazovať na zjavné ťažkosti, vyplývajúce z úplnej eliminácie činov z oblasti kauzality. No snaha o odhalenie zdrojov tejto ťažkosti má vari svoj zmysel. Prečo by vlastne príčina mala meniť konanie na obyčajnú príhodu a človeka na bezmocnú obeť? Len preto, že sme náchylní — aspoň pokiaľ ide o oblasť konania — predpokladať, že príčina si vyžaduje svojho pôvodcu, konanie svojho aktéra?

Takže zostručnime otázku: ak je moje konanie zapríčinené, čo ho zapríčinilo? Ak som to bol ja, tak tu máme absurditu nekonečného regresu; ak som to nebol ja, som obeťou. Tieto alternatívy však, prirodzene, nie sú vyčerpávajúce. Niektoré príčiny nemajú nijakého aktéra. Predovšetkým sú medzi nimi tie stavy a zmeny vnútorných stavov, ktoré — pretože sú dôvodmi práve tak ako príčinami — umožňujú človeku byť dobrovoľným aktérom.

POZNÁMKY

¹Niektoré príklady: G. E. Anscombová: *Intention*. Oxford, Blackwell 1959; Stuart Hampshire: *Thought and Action*. London, Chatto and Windus 1959; H. L. A. Hart and A. M. Honoré: *Causation in the Law*. Oxford, Clarendon Press 1959; William Dray: *Laws and Explanation in History*. Oxford, Oxford University Press 1957; a väčšina prác v sérii editovanej R. F. Hollandom, *Studies in Philosophical Psychology*, vrátane: Anthony Kenny: *Action, Emotion and Will*. London, Routledge and Kegan Paul 1963; A. I. Melden: *Free Action*. London, Routledge and Kegan Paul 1961. Všetky stránkové odkazy v zátvorkách sa budú vzťahovať na tieto práce.

²To, že som neúmyselne varoval zlodca, by sme nemali nazývať konaním, no neznamená to, že také varovanie je čosi iné než sfuknutie vypínačom, že je, povedzme, iba jeho dôsledkom. Činy, výkony a udalosti neobsahujúce úmysel sú si podobné v tom, že sa často spomínajú alebo aj čiastočne definujú z hľadiska ich konečného stavu, výsledku alebo dôsledku. Slovo „konanie“ sa v bežnej reči nevyskytuje veľmi často a ak, tak ho zväčša rezervujeme pre veľmi výrazné prípady. Aj ja pokladám za užitočnú filozofickú prax nazývať všetko, čo aktér robí úmyselne, konaním, vrátane úmyselnej zdranlivosti. To, čo skutočne potrebujeme, je vhodný všeobecný termín, ktorý by preklenul nasledujúcu trhlínu. Predpokladajme, že „A“ je opis konania, „B“ je opis dobrovoľného, ale nie úmyselného konania a „C“ je opis nedobrovoľného a neúmyselného konania; napokon predpokladajme, že $A = B = C$. Potom A, B a C sú totožné — ale ako čo? „Konanie“, „udalosť“, „vykonaná vec“, to všetko vytvára aspoň v určitých kontextoch čudný kruh, ak je to späté s nesprávnym opisom. Iba otázka „Prečo (si) urobil A?“ má žiaducu všeobecnosť. Pochopiteľne, problém sa značne skomplikuje, ak predpokladáme, tak ako Melden (*Free Action*, 85), že konanie („zdvihnutie ruky“) môže byť identické s telesným pohybom („ruka sa dvíha“).

³„Kvazi-intenzionálna“ preto, lebo popri intenzionálnom aspekte sa v racionalizáciách musí tiež uplatniť opis konania; inak by mohlo byť pravdou, že konanie sa realizovalo z určitého dôvodu a predsa nešlo o konanie. Porovnaj „autor *Waverly*“ v „Juraj IV. vedel, že autor *Waverly* napísal *Waverly*“.

⁴Anscombová popiera, že praktický syllogizmus je deduktívny. Robí tak čiastočne preto, že považuje praktický syllogizmus, podobne ako Aristoteles, za zhodný s istou časťou praktického usudzovania (kým pre mňa je to len súčasť analýzy pojmu dôvodu, na základe ktorého niekto konal), preto sa pridrižiava myšlienky — znova takto nasledujúc Aristotela — že záver praktického syllogizmu korešponduje s názorom, podľa ktorého nielenže konanie má istú vlastnosť, pre ktorú je žiaduce, ale že samotné konanie je žiaduce (rozumné, hodnotné atď.).

⁵Hovorím, „ako základný krok“, aby som nezbudil dojem, že P1 a P2 sú spolu *dostatočné* na to, aby definovali vzťah dôvodov a činov, ktorý vysvetľujú. Som presvedčený, že P2 môžeme upraviť tak, aby P1 a P2 boli dostatočnou, nielen nevyhnutnou podmienkou, no tu mi ide len o to, aby som ukázal, že obe sú v tejto podobe nevyhnutnými podmienkami.

⁶Tento argument je možné nájsť v jednej alebo viacerých verziách u Kennyho, Hampshire a Meldena, práve tak ako aj v práci P. Wincha: *The Idea of Social Science*. London, Routledge and Kegan Paul 1958, a R. S. Petersa: *The Concept of Motivation*. London, Routledge and Kegan Paul 1958. Jednu z foriem tohto argumentu inšpiroval Ryle svojim chápaním motívov v *The Concept of Mind*.

⁷Analýzu singulárnej kauzálnej výpovede, na ktorú tu narážam, by sme mohli charakterizovať približne takto: „A zapríčinilo B“ je pravdivé tvrdenie vtedy a len vtedy, ak existujú také opisy A a B, že veta, vytvorená substitúciou týchto opisov za „A“ a „B“ vo výroku „A zapríčinilo B“, vyplýva z pravdivosti kauzálneho zákona. Táto analýza nie je triviálna vďaka skutočnosti, že nie všetky pravdivé generalizácie sú kauzálnymi zákonmi; kauzálne zákony (hoci tu, pravda, vôbec nepodávam ich analýzu) sa vyznačujú tým, že sú indukčne potvrdené príkladmi, ako aj tým, že podporujú kontrafaktálne a subjunktívne singulárne kauzálne výpovede.

⁸Moje úvahy v tejto časti, ako aj o ďalších otázkach, ktorým sa venujem v celej stati, ovplyvnili dlhoročné diskusie s prof. Danielom Bennetom.

MENTÁLNE UDALOSTI

Mentálne udalosti, ako vnemy, spomienky, rozhodnutia a činy, odolávajú tomu, aby zaujali miesto v nomologickej sieti fyzikálnej teórie. Ako sa môže táto skutočnosť zladíť s kauzálnou úlohou mentálnych udalostí vo fyzikálnom svete? Zladenie slobody s kauzálnym determinizmom je špeciálnym prípadom tohto problému, ak predpokladáme, že kauzálny determinizmus zahŕňa aj to, byť súčasťou nomologickej siete, kým sloboda vyžaduje uniknutie z nej. Ale širšia otázka môže zostať živou dokonca aj pre toho, kto je presvedčený, že adekvátna analýza slobodného konania nijako neprotirečí determinizmu. *Autonómia* (sloboda, samostatnosť) môže alebo nemusí byť v rozpore s determinizmom; *anomália* (výnimka zo zákona) je, zdalo by sa, iná záležitosť.

Vychádzam z predpokladu, že obe — kauzálna závislosť, aj anomálnosť mentálnych udalostí — sú nepopierateľnými faktami. Preto je mojím cieľom — napriek zjavným ťažkostiam — vysvetliť, ako je to možné. Sympatizujem s Kantom, hovoriacim:

Pro nejsubtilnější filozofii právě tak jako pro nejprostší lidský rozum je nemožné, aby si odmyslely svobodu. I nejsubtilnější filozofie musí tedy předpokládat, že se nevyskytuje žádný skutečný

rozpor medzi svobodou a prírodnou nutnosťou v jedných a týchže ľudských jednaniach, neboť tato filozofie se nemůže vzdát pojmu přírody právě tak málo jako pojmu svobody. Tento zdánlivý rozpor se však musíme pokusit odstranit alespoň přesvědčivým způsobem, i kdybychom stejně nikdy nemohli pochopit, jak je možná svoboda. Neboť je-li myšlenka o svobodě dokonce v rozporu sama se sebou nebo s přírodou... museli bychom se jí oproti přírodní nutnosti zcela vzdát.¹

Zovšeobecňte ľudské činy na mentálne udalosti a slobodu nahraďte anomáliou — a dostanete definíciu môjho problému. A, samozrejme, väzba je ešte tesnejšia odvtedy, čo bol Kant presvedčený, že sloboda nesie so sebou anomáliu.

Teraz mi dovoľte pokúsiť sa sformulovať o niečo starostlivejšie „zjavnú kontradikciu“ týkajúcu sa mentálnych udalostí, ktorú chcem rozobrať a napokon rozptýliť. Zdá sa, že vyviera z troch princípov.

Prvý princíp tvrdí, že aspoň niektoré mentálne udalosti kauzálne interagujú s fyzikálnymi udalosťami. (Môžeme to nazývať „princípom kauzálnej interakcie“.) Preto napríklad ak niekto potopil *Bismarcka*, potom rôzne mentálne udalosti, ako vnemy, postrehy, kalkulácie, úsudky, rozhodnutia, úmyselné činy a zmeny presvedčení, zohrávali pri potápaní *Bismarcka* kauzálnu úlohu. Konkrétne by som zdôraznil, že skutočnosť, že niekto potopil *Bismarcka*, zahŕňa to, že hýbal telom takým spôsobom, ktorý bol vyvolaný určitými mentálnymi udalosťami, a že tento telesný pohyb následne zapríčinil potopenie *Bismarcka*.² Percepcia ilustruje, ako môže prebiehať kauzalita od fyzikálneho k mentálnemu: ak človek vníma, že sa približuje loď, potom približovanie lode muselo byť príčinou jeho presvedčenia, že loď sa pri-

bližuje. (Od akceptovania týchto príkladov kauzálnej interakcie ešte nič nezávisí.)

Aj keď percepcia a konanie poskytujú najočividnejšie prípady kauzálnej interakcie mentálnych a fyzikálnych udalostí, dalo by sa, myslím zdôvodniť hľadisko, že napokon všetky mentálne udalosti — možno prostredníctvom kauzálnych vzťahov s inými mentálnymi udalosťami — majú kauzálny vzťah s fyzikálnymi udalosťami. Ale ak existujú mentálne udalosti, ktoré nie sú zapríčinené nijakými fyzikálnymi javmi a ani nijaké nezapríčiňujú, tento argument sa ich nebude týkať.

Druhým princípom je, že tam, kde je kauzalita, musí byť zákon: udalosti vo vzťahu príčiny a dôsledku podliehajú striktným deterministickým zákonom. (Môžeme to nazvať „princípom nomologickej povahy kauzality“.) Tento princíp, podobne ako prvý, tu budem považovať za predpoklad, hoci ho budem aj interpretovať.³

Tretím princípom je, že neexistujú žiadne striktné deterministické zákony, na základe ktorých môžu byť mentálne udalosti predikované a vysvetlené (anomalizmus mentálneho).

Paradox, ktorý chcem rozobrať, sa vynára pred tým, kto má sklon akceptovať tieto tri predpoklady alebo princípy a kto si myslí, že sú navzájom nekonzistentné. Samozrejme táto nekonzistentnosť sa netýka podstaty, pokiaľ sa nepridá viac premís. Bez ohľadu na to je prirodzené myslieť si, že prvé dva princípy — princíp kauzálnej interakcie a princíp nomologického charakteru kauzality — spoločne implikujú, že aspoň niektoré mentálne udalosti môžu byť predikované a vysvetlené na základe zákonov, kým princíp anomalizmu mentálneho to popiera. Mnohí filozofi akceptovali názor — či už na základe argumentácie alebo nez nej — že tieto tri princípy vedú ku kontradikcii. Mne sa však zdá, že

všetky tri princípy sú pravdivé, takže to, čo musíme urobiť, je uspokojivo vysvetliť zdanie kontradikcie; v podstate teda kantovskú líniu.

Zvyšná časť tejto eseje je rozdelená na tri časti. Prvá časť opisuje istú verziu teórie totožnosti mentálneho a fyzikálneho; takú, ktorá ukazuje, ako sa môžu tieto tri princípy zladiť. V druhej časti argumentujem, že nemôžu existovať striktné psychofyzikálne zákony; toto nie je celkom princíp anomalizmu mentálneho, ale na základe rozumných predpokladov ho zahŕňa. V poslednej časti sa snažím ukázať, že zo skutočnosti, keď nemôžu existovať nijaké striktné psychofyzikálne zákony, ako aj z našich druhých dvoch princíпов, môžeme odvodiť pravdivosť danej verzie teórie totožnosti, t. j., teórie, ktorá stotožňuje aspoň niektoré mentálne udalosti s fyzikálnymi. Je jasné, že tento „dôkaz“ teórie totožnosti bude v najlepšom prípade podmienený, keďže dve z jej premís nie sú podložené a keďže sa dá ukázať, že argument v prospech tretej nie je dostatočne presvedčivý. Ale dokonca aj pre niekoho, kto nie je presvedčený o pravdivosti premís, môže byť zaujímavé dozvedieť sa, ako sa dajú zladiť a ako slúžia na to, aby vytvorili jednu z verzií teórie totožnosti. Napokon, ak je argument dobrý, mal by skončiť s názorom — ktorý je spoločný mnohým zástancom i niektorým odporcom teórií totožnosti — že podpora takýchto teórií môže prameniť iba z odhalenia psychofyzikálnych zákonov.

I

Tým, že opíšem taký pohľad na mentálne a na fyzikálne, ktorý neobsahuje žiadne vnútorné kontradikcie a ktorý zahŕňa tieto tri princípy, ukážem, že sú navzájom konzistentné. Podľa tohto pohľadu sú mentálne

udalosti totožné s fyzikálnymi udalosťami. Udalosti sa považujú za neopakovateľné, konkrétne jednotliviny, ako napríklad erupcia sopky, narodenie alebo smrť človeka, účasť na majstrovstvách sveta v roku 1968 alebo historický výrok „Môžeš strieľať, ak si pripravený, Gridley“. Lahko môžeme skonštruovať totožné výroky o individuálnych udalostiach; príkladmi (pravdivými alebo nepravdivými) môžu byť:

Scottova smrť = smrť autora Waverley;

Vražda veľkokniežata Ferdinanda = udalosť, ktorou sa začala prvá svetová vojna;

Erupcia Vezuvu v roku 79 n. l. = príčina zániku Pompejí.

Teória, ktorú rozoberám, nehovorí nič o procesoch, stavoch a atribútoch, ak sa odlišujú od individuálnych udalostí.

Čo to znamená povedať, že udalosť je mentálna alebo fyzikálna? Jednou z prirodzených odpovedí je, že udalosť je fyzikálna, ak je opísateľná čisto fyzikálnym slovníkom, a mentálna, ak je opísateľná mentálnymi termínmi. Ale ak to budeme považovať za predstavu, že udalosť je fyzikálna, povedzme, ak je pravdivý nejaký jej fyzikálny predikát, potom narazíme na takýto problém. Predpokladajme, že predikát „x sa stalo v Noosa Heads“ patrí do fyzikálneho slovníka; potom musí tak isto predikát „x sa nestalo v Noosa Heads“ patriť do fyzikálneho slovníka. No predikát „x sa stalo alebo nestalo v Noosa Heads“ je pravdivý pri každej udalosti, či mentálnej alebo fyzikálnej.⁴ Mohli by sme vylúčiť tautologicky pravdivé predikáty každej udalosti, ale to nepomôže, keďže každá udalosť je skutočne opísateľná buď pomocou „x sa stalo v Noosa Heads“, alebo „x sa nestalo v Noosa Heads“. Potrebný je iný prístup.⁵

Mentálnymi môžeme nazývať tie slovesá, ktoré vyjadrujú propozičné postoje ako presvedčenie, zamýšľanie, dúfanie, vedenie, vnímanie, všímanie si, spomínanie atď. Takéto slovesá sú charakteristické skutočnosťou, že niekedy figurujú vo vetách s podmetmi, ktoré odkazujú na osoby a sú doplnené vloženými vetami, v ktorých zvyčajné pravidlo substitúcie zlyháva. Toto kritérium nie je presné, pretože sem nechcem zahrnúť ani tieto slovesá, ak sa vyskytujú v kontextoch, ktoré sú úplne extenzionálne (takými prípadmi môžu byť: „Pozná Paríž“, „Vníma mesiac“), ani ich vylúčiť zakaždým, keď za nimi nenasledujú vložené vety. Alternatívnou charakteristikou požadovanej triedy mentálnych slovík by mohlo byť, že sú to psychologické slovesá, používané pri vytváraní zjavne neextenzionálnych kontextov.

Nazvime opis v tvare „udalosť, ktorá je M “ alebo neúplnú vetu tvaru „udalosť x je M “ mentálnym opisom alebo mentálnou neúplnou vetou vtedy a len vtedy, ak výraz, ktorý nahrádza „ M “, obsahuje v podstate aspoň jedno mentálne sloveso. (V podstate preto, aby sme vylúčili prípady, kde je opis alebo neúplná veta logicky ekvivalentná s takou vetou, ktorá neobsahuje mentálny slovník.) Teraz môžeme povedať, že udalosť je mentálna vtedy a len vtedy, ak je opísaná mentálne, alebo ak existuje pravdivá mentálna neúplná veta o tejto samotnej udalosti (a opisný operátor nie je primitívny). Fyzikálne udalosti sú tie, ktoré vystihujú opisy alebo neúplné vety obsahujúce v podstate iba fyzikálny slovník. Nie je až také dôležité charakterizovať fyzikálny slovník, pretože v porovnaní s mentálnym je takpovediac pri určovaní toho, či je opis mentálny alebo fyzikálny, recesívny. (Onedlho uvediem niektoré poznámky o povahe fyzikálneho slovníka, ale tieto poznámky zďaleka nepostačujú na to, aby poskytli kritérium.)

V navrhovanom teste mentálneho jeho rozlišujúcou črtou nie je to, že je súkromné, subjektívne alebo nemateriálne, ale že vykazuje to, čo Brentano nazval intencionalitou. Takto sú úmyselné činy jasne zahrnuté do oblasti mentálneho spolu s myšlienkami, nádejami a prejavmi ľútoty (alebo s nimi súvisiacimi udalosťami). Pochybným sa môže zdať, či bude kritérium zahŕňať udalosti, ktoré sa často vzhľadom na mentálne považujú za paradigmatické. Je napríklad jasné, že pociťovanie bolesti alebo halucinácie sa budú považovať za mentálne? Vety, ktoré oznamujú takéto udalosti, sa zdajú byť nenakazené neextenzionalitou a to isté by malo platiť o oznamovaní čistých pocitov, zmyslových dát a iných neinterpretovaných vnemoch, ak nejaké sú.

Avšak kritérium vlastne pokrýva nielen výskyt bolesti a halucinácií, ale okrem toho ešte mnohé iné. Zoberme si nejakú udalosť, ktorú by sme intuitívne akceptovali ako fyzikálnu, povedzme kolíziu dvoch hviezd vo vzdialenom vesmíre. Musí existovať čisto fyzikálny predikát „ Px “ platný pre túto i ďalšie kolízie, no pravdivý len pre túto jednu v čase jej výskytu. Tento konkrétny čas však môže byť zaznamenaný presne ako ten istý čas, v ktorom si Jones všimne, že sa ceruzka začala kotúľať po jeho stole. Vzdialená kolízia hviezd je teda taká udalosť x , že Px a x nastanú súčasne s tým, ako si Jones všimne, že sa ceruzka začala kotúľať po jeho stole. Kolíziu teraz vystihujeme prostredníctvom mentálneho opisu a musíme ju považovať za mentálnu udalosť.

Táto stratégia bude pravdepodobne dobre demonštrovať, že každá udalosť je mentálna, i keď sme zjavne protom nepodali intuitívny pojem mentálneho. Bolo by poučné pokúsiť sa poopraviť to, ale pre terajšie ciele to nie je nevyhnutné. Vo vzťahu k mentálnemu si môžeme dovoliť spinozovskú extravaganciu, pretože náhodné obsahy môžu iba posilniť hypotézu, že všetky mentál-

ne udalosti sú identické s fyzikálnymi udalosťami. Vážnejšia by bola neschopnosť postihnúť skutočné mentálne udalosti, ale zdá sa, že takéto nebezpečenstvo nehrozí.

Chcem opísať a súčasne argumentovať v prospech tej verzie teórie totožnosti, ktorá popiera možnosť existencie striktných zákonov spájajúcich mentálne a fyzikálne. Samotná možnosť takejto teórie sa ľahko zatemňuje spôsobom, akým sa teória totožnosti bežne obhajuje i vyvracia. Napríklad Charles Taylor súhlasí s protagonistami teórie totožnosti v tom, že jediný „základ“ pre akceptovanie takýchto teórií je predpoklad, že môžu byť stanovené korelácie alebo zákony spájajúce udalosti opísané ako mentálne s udalosťami opísanými ako fyzikálne. Hovorí: „Je ľahké pochopiť, prečo to je tak: pokiaľ určitá mentálna udalosť nie je nemenne sprevádzaná určitým, povedzme, mozgovým procesom, nie je dôvod dokonca ani na nadhodenie diskusie o všeobecnej totožnosti medzi nimi.“⁶ Taylor pokračuje (myslím, že správne), pripúšťajúc, že môže existovať totožnosť bez korelujúcich zákonov, no mojím záujmom je tu upozorniť na možnosť zmätku v práve citovanom tvrdení. Čo môže znamenať „určitá mentálna udalosť“? Nie jednotlivú udalosť v čase, pretože potom by nemalo zmysel hovoriť o individuálnej udalosti, ktorá je nemenne sprevádzaná inou. Taylor má zrejme na mysli udalosti určitého druhu. Ale aj v prípade, že totožnosť sa týka iba druhov udalostí, teória totožnosti predpokladá korelujúce zákony.

Rovnakú tendenciu zabudovať zákony do tvrdení teórie totožnosti môžeme nájsť v týchto typických poznámkach:

Keď poviem, že pocit je mozgový proces alebo že blesk je elektrický výboj, používam slovo „je“

v zmysle striktnej totožnosti... nie sú to dve veci: zaiskrenie blesku a elektrický výboj. Je to jedna vec — zaiskrenie blesku — ktorá sa vedecky opisuje ako elektrický výboj, smerujúci z oblaku ionizovaných molekúl vody na zem.⁷

Poslednej vete tohto citátu treba azda porozumieť ako výroku, že pre každé zaiskrenie blesku existuje elektrický výboj, smerujúci z oblaku ionizovaných molekúl vody na zem, s ktorým je identický. Tu máme pocitív ontológiu individuálnych udalostí a dáva to naozajstný zmysel pojmu totožnosti. Taktiež tu môžeme vidieť, ako môžu existovať totožnosti bez korelujúcich zákonov. Jestvuje však aj taká ontológia udalostí, ktorej podmienky individualizácie sú určené takým spôsobom, že každá totožnosť zahŕňa korelujúci zákon. Napríklad Kim hovorí, že *Fa* a *Gb* „opisujú alebo odkazujú na tú istú udalosť“ vtedy a len vtedy, ak $a = b$ a vlastnosť byť *F* rovná sa vlastnosti byť *G*. Totožnosť vlastností potom vyžaduje, aby $(x) (Fx \leftrightarrow Gx)$.⁸ Neprekvapuje, že Kim hovorí:

Ak je bolesť identická so stavom mozgu *B*, musí byť medzi výskytom bolesti a výskytom stavu mozgu *B* koexistencia... Takže nevyhnutnou podmienkou totožnosti bolesti a stavu mozgu *B* je, že výrazy „mať bolesť“ a „byť v stave mozgu *B*“ majú rovnakú extenziu... Nevieme si predstaviť také pozorovanie, ktoré by potvrdilo alebo zamietlo túto totožnosť, ale nie ich vzájomnú koreláciu.⁹

Situácia sa možno stane jasnejšou, ak poskytneme štvorakú klasifikáciu teórií vzťahu mentálnych a fyzikálnych udalostí, ktoré zdôrazňujú nezávislosť tvrdení

o zákonoch a tvrdení o totožnosti. Na jednej strane sú tí, ktorí dokazujú — ako aj tí, ktorí popierajú — existenciu psychofyzikálnych zákonov; na druhej strane sú tí, ktorí hovoria, že mentálne udalosti sú identické s fyzikálnymi, ako aj tí, ktorí to popierajú. Preto sú teórie rozdelené do štyroch typov: *nomologický monizmus*, ktorý tvrdí, že existujú korelujúce zákony a že korelované udalosti sú totožné (materializmus patrí do tejto kategórie); *nomologický dualizmus*, ktorý zahŕňa rozličné formy paralelizmu, interakcionizmu a epifenomenalizmu; *anomálny dualizmus*, ktorý kombinuje ontologický dualizmus so všeobecným neuznaním zákonov korelujúcich mentálne s fyzikálnym (kartezianizmus). A nakoniec je tu *anomálny monizmus* označujúci stanovisko, ktoré tu chcem zaujať.¹⁰

Anomálny monizmus svojím tvrdením, že všetky udalosti sú fyzikálne, pripomína materializmus — odmieta však tézu, často považovanú za podstatnú pre materializmus, že totiž mentálne fenomény sa dajú vysvetliť čisto fyzikálne. Anomálny monizmus vykazuje ontologickú tendenciu iba v tom, že pripúšťa možnosť, že nie všetky udalosti sú mentálne, zatiaľ čo trvá na tom, že všetky udalosti sú fyzikálne. Nezdá sa, že by si takýto umiernený monizmus, nepodopretý korelujúcimi zákonmi alebo konceptuálnou úspornosťou, zaslúžil ohodnotenie termínom „redukcionizmus“; v nijakom prípade nie je náchylný podnecovať reflex „nič iné než“ („Tvorba *Umenia fúgy* nebolo nič iné než komplexná neurálna udalosť“ a podobne).

Hoci postoj, ktorý opisujem, popiera existenciu psychofyzikálnych zákonov, je konzistentný s názorom, že mentálne charakteristiky sú v určitom zmysle závislé od fyzikálnych charakteristík alebo sú vzhľadom na ne následné. Takáto následnosť by sa mohla chápať v takom zmysle, že nemôžu existovať dve udalosti, ktoré by

boli rovnaké vo všetkých fyzikálnych aspektoch, ale odlišovali by sa v nejakom mentálnom aspekte, alebo že objekt sa nemôže meniť v nejakom mentálnom aspekte bez toho, aby sa nemenil aj v nejakom fyzikálnom aspekte. Závislosť alebo následnosť tohto druhu nevyžaduje redukovateľnosť prostredníctvom zákona alebo definície; keby to tak bolo, mohli by sme zredukovať morálne vlastnosti na opisné, ale máme dobrý dôvod veriť, že sa to nedá. Mohli by sme byť schopní aj zredukovať pravdu vo formálnom systéme na syntaktické vlastnosti, ale *vieme*, že vo všeobecnosti sa ani to nedá urobiť.

Tento ostatný príklad je užitočnou analógiou s takým druhom monizmu bez zákonov, o ktorom uvažujeme. Rozmýšľajme o fyzikálnom slovníku ako o úplnom slovníku nejakého jazyka L s adekvátnymi prostriedkami na vyjadrenie určitej oblasti matematiky a jej vlastnej syntaxe. L' je L doplnený o pravdivý predikát „pravdivý v L' “, ktorý je „mentálny“. V L (a preto aj L') je možné úplným opisom alebo neúplnou vetou vystihnúť každú vetu s extenziou pravdivého predikátu, ale ak je L konzistentný, neexistuje nijaký predikát syntaxe („fyzikálneho“) slovníka — nezáleží na tom nakoľko komplexného — ktorý by sa dal aplikovať na všetky a iba na pravdivé vety z L . Nemôže tu existovať žiadny „psychofyzikálny zákon“ vo forme dvojitého podmienenovania: „ (x) (x je pravdivý v L vtedy a len vtedy, ak x je ϕ)“ kde „ ϕ “ je nahradené predikátom „fyzikálny“ (predikátom z L). Podobne môžeme vystihnúť každú mentálnu udalosť iba použitím fyzikálneho slovníka, ale nijaký čisto fyzikálny predikát — akokoľvek komplexný — zákonite nemá rovnakú extenziu ako mentálny predikát.

Teraz by malo byť jasné, ako anomálny monizmus zladuje tri pôvodné princípy. Kauzalita a totožnosť sú

vzťahy medzi individuálnymi udalosťami bez ohľadu na to, ako sú opísané. Zákony sú však lingvistické; takto môžu byť udalosti príkladmi zákonov, vďaka čomu sa dajú vysvetľovať alebo predikovať vo svetle zákonov, iba ak tieto udalosti sú opísané jedným alebo druhým spôsobom. Princíp kauzálnej interakcie sa zaoberá udalosťami v extenzii, preto ignoruje mentálno-fyzikálnu dichotómiu. Princíp anomalizmu mentálneho sa týka udalostí opísaných ako mentálne, lebo udalosti sú mentálne svojím opisom. Princíp nomologického charakteru kauzality sa musí vnímať pozorne: hovorí, že keď sú udalosti vo vzťahu príčiny a následku, ich opisy sú príkladmi zákona. Nehovorí, že každá pravdivá jednotlivá výpoveď o kauzalite je príkladom zákona.¹¹

II

Práve naznačená analógia medzi miestom mentálneho uprostred fyzikálneho a miestom sémantického uprostred sveta syntaxe by nemala byť násilná. Tarski dokázal, že konzistentný jazyk nemôže (za niektorých prirodzených predpokladov) obsahovať neúplnú vetu „ Fx “, platnú pre všetky a len pravdivé vety tohto jazyka. Ak by bola naša analógia umelá, potom by sme mohli očakávať dôkaz, že nemôže existovať nijaká neúplná fyzikálna veta „ Px “, pravdivá pre všetky a len pre také udalosti, ktoré majú nejakú mentálnu vlastnosť. Avšak v skutočnosti si nič z toho, čo viem povedať o neredukovateľnosti mentálneho, nezasluhuje, aby bolo označené ako dôkaz; tento druh neredukovateľnosti je iný, pretože, ak je anomálny monizmus správny, nielenže každá mentálna udalosť môže byť jedinečne vyčlenená použitím len fyzikálnych pojmov, ale keďže počet udalostí, ktoré vyhovujú každému mentálnemu predikátu, môže byť vzhľadom na všetko to, čo vieme, ko-

nečný, môže pokojne existovať neúplná fyzikálna veta, koextenzívna s každým mentálnym predikátom, hoci jej skonštruovanie môže byť únavnou, zdĺhavou a nič nehovoriacou zmenou. Vskutku, dokonca aj keď nepredpokladáme konečnosť, nezdá sa, že by tu bol akýsi dôvod, ktorý by nás nútil popierať možnosť existencie koextenzívnych predikátov, jedného mentálneho a druhého fyzikálneho.

Táto téza hovorí skôr to, že mentálne je nomologicky neredukovateľné: môžu existovať *pravdivé* všeobecné výpovede dávajúce do vzťahu mentálne a fyzikálne, výpovede, ktoré majú logickú formu zákona; ale nie sú zákonu podobné (v silnom zmysle slova). Ak by sme na základe absurdne nepravdepodobnej náhody mali zakopnúť o nestochasticky pravdivé psychofyzikálne zo všeobecnenie, nemali by sme dôvod veriť mu viac než približnej pravde.

Správame sa ako pytlíci v empirickej rezervácii vedy, keď vyhlasujeme, že neexistujú (striktné) psychofyzikálne zákony, čím sa dopúšťame istej formy *arrogancie*, pred ktorou filozofov často varujú? Samozrejme, posúdiť výpoveď ako podobnú zákonu alebo nelegitímnu neznamena rozhodnúť o jej pravdivosti priamo; ale vo vzťahu k akceptácii všeobecnej výpovede na základe príkladov treba ju považovať za podobnú zákonu apriórne. Takýto relatívny apriorizmus však sám o sebe nezdôvodňuje filozofiu, pretože vo všeobecnosti dôvody pre rozhodnutie veriť vo výpoveď na základe jej príkladov budú napokon určovať teoretické a empirické hľadiská, neodlíšiteľné od vedeckých. Ak je prípad predpokladaných zákonov spájajúcich mentálne a fyzikálne iný, môže to byť iba preto, že pripúšťa možnosť, že takéto zákony by mohli vyústiť do zmeny predmetu. Zmenou predmetu tu rozumiem rozhodnutie neakceptovať kritérium mentálneho v termínoch slovníka pro-

pozičných postojov. Táto krátka odpoveď však nemôže zabrániť ďalším dôsledkom vývoja problému, keďže tu neexistuje jasná hranica medzi zmenou predmetu a zmenou toho, čo niekto hovorí o starom predmete. To znamená uznať — aspoň v súčasnom kontexte — že neexistuje jasná hranica medzi filozofiou a vedou. Iba ten, kto sa bojí, nikdy neriskuje vstup na cudzie územie tam, kde neexistujú fixné hranice.

Úvaha o jednej príbuznej záležitosti — o zlyhaní vyhraneného behaviorizmu — rozvinie naše chápanie anomologickej povahy mentálno-fyzikálnych zovšeobecnení. Prečo sa chceme (ako to predpokladám) vzdať pokusu podať explicitné definície mentálnych pojmov v pojmoch behavioristických? Určite nielen preto, že všetky takéto pokusy boli nápadne neadekvátne. Skôr preto, lebo sme presvedčení — takisto ako aj v prípade mnohých iných foriem vyhraneného redukcionizmu (naturalizmu v etike, inštrumentalizmu a operacionalizmu vo vede, kauzálnej teórie významu, fenomenalizmu atď. — taký je katalóg filozofických porážok) — že v týchto zlyhaniach je určitý systém. Predpokladajme, že chceme bez použitia akýchkoľvek mentálnych pojmov povedať, čo znamená, keď niekto verí, že na Marse je život. Jeden smer, ktorým by sme sa mohli dať, je tento: keď sa v prítomnosti človeka produkuje jeden zvuk („Existuje na Marse život?“), on produkuje ďalší („Áno“). Samozrejme, toto ukazuje, že človek verí, že na Marse je život, iba ak rozumie slovenčine, ak produkoval zvuk úmyselne a tým odpovedal na zvuky, ktoré majú v slovenčine nejaký význam atď. Pre každý objavený nedostatok doplníme novú podmienku. A predsa, bez ohľadu na to, ako zaplátame a upravíme nementálne podmienky, vždy zistíme, že potrebujeme ešte dodať ďalšiu podmienku, ktorá má mentálnu povahu (za predpokladu, že si to *všimne, porozumie* atď.).¹²

Pri pokusoch o vyhranenú redukciu je zarážajúcou vlastnosťou to, že závislosť od otázky synonymity medzi definujúcim a definovaným sa javí nepodstatná. Samozrejme, predstavovaním si kontra-príkladov diskreditujeme požiadavky synonymity. Ale vzorec zlyhania vedie k silnejšiemu záveru: ak by sme mali nájsť neúplnú vetu formulovanú v behavioristických termínoch a striktne koextenzívnu s nejakým mentálnym predikátom, nič by nás nemohlo rozumne presvedčiť, že sme ju našli. Vieme príliš veľa o myslení a správaní na to, aby sme verili exaktným a univerzálnym výrokom, ktoré ich spájajú. Presvedčenia a túžby vyúsťujú do správania iba ako modifikované a sprostredkované ďalšími presvedčeniami, túžbami, postojmi a prístupmi bez ohraničenia. Tento holizmus v mentálnej oblasti je jasným kľúčom tak k autonómii, ako aj k anomálnej povahe mentálneho.

Tieto poznámky k vyhranenému behaviorizmu poskytvajú v najlepšom prípade náznaky, prečo by sme nemali očakávať nomologické spojenia medzi mentálnym a fyzikálnym. Ústredný problém si vyžaduje ďalšiu úvahu.

Zákonu podobné výpovede sú všeobecné výpovede, ktoré podporujú kontrafaktuálne a konjuktívne tvrdenia a sú podporované ich príkladmi. Neexistuje (podľa môjho názoru) žiadne kritérium podobnosti zákonu, ktoré by nebolo považované za vopred dokázané, čo však neznamená, že v konkrétnych prípadoch neexistujú dôvody pre rozhodnutie. Podobnosť zákonu je záležitosťou miery, čím by sa nemalo popierať, že môžu existovať prípady mimo diskusie. A v rámci obmedzení, stanovených podmienkami komunikácie, existuje priestor pre mnoho variácií jednotlivého vo vzorci ich vyjadrenia, ku ktorým sú pridelené rôzne stupne nomologickosti. Vo všetkých týchto ohľadoch sa nomolo-

gickosť veľmi podobá analytickosti — ako by sa dalo aj mohlo očakávať — keďže obe sú späté s významom.

Výrok „Všetky smaragdy sú zelené“ sa podobá zákonu tým, že jeho príklady to potvrdzujú, ale výrok „všetky smaragdy sú zeré“ nie, pretože „zeré“ znamená „pozorované pred časom t ako zelené, inak modré“, a ak sme všetky pozorovania uskutočnili pred časom t a jednotne objavili zelené smaragdy, nebol by to dôvod očakávať, že iné smaragdy budú modré. Nelson Goodman poznamenal, že podľa toho niektoré predikáty, napríklad „zeré“, sa pre zákony nehodia (a tak kritérium vhodnosti predikátov môže viesť ku kritériu podobnosti zákonu). Ale podľa mňa anomálna povaha výroku „Všetky smaragdy sú zeré“ iba ukazuje, že predikáty „je smaragd“ a „je zerý“ sa k sebe nehodia: vlastnosť „byť zerý“ nie je induktívna vlastnosť smaragdov. Vlastnosť „byť zerý“ je však induktívna vlastnosť entít iných druhov, napríklad smarfírov. (Smarfír je to, čo pozorované pred časom t je smaragd, inak zafír.) Nielenže je výrok „Všetky smarfíry sú zeré“ obsiahnutý v konjunkcii zákonu podobných výrokov „Všetky smaragdy sú zelené“ a „Všetky zafíry sú modré“, ale neexistuje dôvod — ako sa mi vidí — zamietnuť prejav intuície, ktorý je sám osebe podobný zákonu.¹³ Nomologické výpovede spájajú predikáty, o ktorých a priori vieme, že sa k sebe hodia — teda vieme to nezávisle od poznania toho, či nejaké dôkazy potvrdzujú spojenie medzi nimi. „Modrá“, „červená“ a „zelená“ sa hodia pre smaragdy, zafíre a ruže; „zeré“, „mozené“ a „zečené“ sa hodia pre zafiragdy, smarfíre a smarže.

Diskusia, ako sa zdá, sa uberá takýmto smerom: mentálne a fyzikálne predikáty sa k sebe nehodia. Z hľa-

¹³ Davidson si tu (i ďalej) vytvára novotvary, napr. spojením prvých dvoch písmen slova „green“ (zelené) a posledných dvoch písmen slova „blue“ (modré) vzniká slovo „grue“; preto aj v našom preklade sledujeme tento jeho postup a dostávame novotvar „zeré“ (pozn. red.).

diska podobnosti zákonu sa psychofyzikálne výpovede ponášajú skôr na „Všetky smaragdy sú zeré“ než na „Všetky smaragdy sú zelené“.

Skôr než sa toto tvrdenie stane prijateľným, musí byť významne modifikované. Skutočnosť, že smaragdy pozorované pred časom t sú zeré, nielenže nie je dôvodom na to, aby sme boli presvedčení, že všetky smaragdy sú zeré; nie je to dokonca ani dôvodom (ak poznáme čas) na to, byť presvedčení, že *všetky* nepozorované smaragdy sú zeré. Ale ak je udalosť určitého mentálneho druhu zvyčajne sprevádzaná udalosťou určitého fyzikálneho druhu, často to býva dobrým dôvodom očakávať, že ďalšie zhruba vyhovujúce prípady budú nasledovať. Predpokladá sa, že zovšeobecnenia, ktoré stelesňujú takúto praktickú múdrosť, budú iba približne pravdivé alebo explicitne vyjadrené v pravdepodobnostných termínoch, resp. že sa vyčleňujú z kontra-príkladov početnými vedľajšími vetami. Ich význam spočíva najmä v podpore, ktorú poskytujú singulárnym kauzálnym tvrdeniam a zodpovedajúcim vysvetleniam konkrétnych udalostí. Táto podpora sa odvodzuje zo skutočnosti, že takáto generalizácia, aj keď je hrubá a vágna, môže dobre zdôvodniť presvedčenie, podľa ktorého konkrétny prípad spočíva na pravidelnosti, ktorá by sa dala zreteľne a bez námietok formulovať.

V našom každodennom kontakte s udalosťami a činmi, ktoré musíme predvídať alebo ktorým musíme porozumieť, nevyhnutne využívame stručné a súhrnné zovšeobecnenia, pretože nepoznáme presnejší zákon, prípadne ak ho poznáme, chýba nám taký opis konkrétnych udalostí, o ktoré sa zaujímate, v ktorom by sa ukázala závažnosť zákona. Je tu však dôležitý rozdiel, ktorý treba urobiť v rámci kategórie čisto praktického pravidla. Na jednej strane existujú zovšeobecnenia, ktorých pozitívne príklady nám dávajú dôvod veriť, že zo-

všeobecnenie samotné možno zdokonaľiť pridaním ďalších požiadaviek a podmienok, vyjadrených v tom istom všeobecnom slovníku ako pôvodné zovšeobecnenie. Takéto zovšeobecnenie poukazuje na formu a slovník hotového zákona: môžeme povedať, že je to *homonomické* zovšeobecnenie. Na druhej strane existujú zovšeobecnovania, ktoré nám, keď sú doložené príkladom, môžu poskytnúť dôvod veriť, že tu funguje presný zákon, ale taký, ktorý možno stanoviť iba presunom do iného slovníka. Takéto zovšeobecnovania môžeme nazvať *heteronomickými*.

Predpokladám, že väčšina našich praktických (i vedeckých) poznatkov je heteronomická. Je to tak preto, lebo môžeme dúfať, že zákon je precízny, explicitný a v čo najväčšej možnej miere nepozná výnimky iba vtedy, ak odvodzuje svoje pojmy z úplnej uzavretej teórie. Takáto ideálna teória môže, ale nemusí byť deterministická, existuje potiaľ, pokiaľ vôbec existuje nejaká pravdivá teória. V rámci fyzikálnych vied nachádzame homonomické zovšeobecnovania — také, pri ktorých v prípade, že podporia dôkazy, máme dôvod veriť, že ich možno prostredníctvom ďalších fyzikálnych pojmov zdokonaľovať donekonečna. Existuje teoretické približovanie sa k dokonalej koherencii so všetkými dôkazmi, dokonalá predpovedateľnosť (v rámci systému), úplné vysvetlenie (opäť v rámci systému). Alebo výsledná teória je pravdepodobnostná a približovanie je menej dokonalé, no v takom prípade ani nič lepšie nemôžeme mať.

Istota, že výpoveď je homonomická a korigovateľná v rámci svojej vlastnej pojmovej oblasti, vyžaduje, aby svoje pojmy vyvodzovala z teórie so silnými konštitutívnymi prvkami. Tu je najjednoduchšia možná ilustrácia a ak splní svoju úlohu, bude jasné, že zjednodušenie možno vylepšiť.

Meranie dĺžky, hmotnosti, teploty alebo času závisí (samozrejme, popri mnohom inom) v každom jednotlivom prípade od existencie dvojmiestneho vzťahu, ktorý je tranzitívny a asymetrický: teplejší než, neskorší než, ťažší než atď. Vezmime si ako príklad vzťah *dlhší než*. Zákon alebo postulát tranzitivity je tento:

$$(L) L(x,y) \text{ a } L(y,z) \rightarrow L(x,z)$$

Pokým tento zákon (alebo nejaký jeho sofistikovaný variant) neplatí, ťažko pochopíme pojem dĺžky. Nebude existovať nijaký spôsob priraďovania čísel do záznamu, dokonca ani ich zoradovania podľa dĺžky, nehovoriac o silnejších požiadavkách merania na stupnici. Táto poznámka sa netýka len všetkých troch položiek priamo zahrnutých do tranzitivity; ľahko sa dá ukázať (ak máme niekoľko ďalších predpokladov, ktoré sú podstatné pre meranie dĺžky), že neexistuje nijaký konzistentný spôsob pripisovania hodnoty akejkoľvek položke, pokým (L) neplatí úplne všeobecne.

Je jasné, že (L) sám osebe nemôže vyčerpať význam „dlhší než“ — inak by sa nelíšil od „teplejší než“ alebo „neskorší než“. Musíme predpokladať, že existuje nejaký empirický obsah — aj keď ťažko formulovateľný v dostupnom slovníku — ktorý odlišuje „dlhší než“ od iných dvojmiestnych tranzitívnych predikátov merania a na základe ktorého môžeme tvrdiť, že jedna vec je dlhšia ako druhá. Predstavme si, že tento empirický obsah je čiastočne daný predikátom „ $O(x,y)$ “. Takže máme tento „významový postulát“,

$$(M) O(x,y) \rightarrow L(x,y),$$

ktorý čiastočne interpretuje (L). Ale teraz (L) a (M) spolu vytvárajú empirickú teóriu veľkej sily, pretože vyjadrujú, že neexistujú tri objekty a , b a c , pre ktoré platí $O(a,b)$, $O(b,c)$ a $O(c,a)$. Čo však zabráni tomu, aby sa to

stalo, ak „ $O(x,y)$ “ je predikát, ktorý môžeme vždy s istou použitím? Predpokladajme, že si *myslíme*, že pozorujeme netranzitívnu triádu — čo povieme? Môžeme považovať (L) za nepravdivé, ale potom by sme nemali žiadne použitie pre pojem dĺžky. Mohli by sme povedať, že (M) nám poskytuje nesprávny test pre dĺžku; ale potom je nejasné, čo sme považovali za *obsah* idey, že jedna vec je dlhšia než druhá. Alebo by sme mohli povedať, že objekty, ktoré pozorujeme, nie sú — tak ako to vyžaduje teória — *rigídne*.

Je chybou myslieť si, že sme nútení akceptovať niektorú z týchto odpovedí. Pojem, ako je dĺžka, sa udržiava v rovnováhe množstvom konceptuálnych tlakov a teórie o fundamentálnych meraniach sa porušujú, ak presadzujeme rozhodovanie medzi takými princípmi, ako sú (L) a (M): medzi analytickým a syntetickým. Lepšie je povedať, že celá množina axióm, zákonov alebo postulátov na meranie dĺžky čiastočne konštituuje ideu systému makroskopických, rigidných, fyzikálnych objektov. Tvrdím, že existencia zákonu podobných výpovedí vo fyzikálnej vede závisí od existencie konštitutívnych (alebo a priori syntetických) zákonov, ako sú tie, ktoré sa týkajú merania dĺžky v tej istej pojmovej oblasti.

Tak ako nemôžeme zrozumiteľne priradiť dĺžku žiadnemu objektu, pokiaľ úplná teória pre objekty tohoto druhu neplatí, nemôžeme zrozumiteľne priradiť ani žiadny propozičný postoj aktérovi mimo rámca praktickej teórie jeho presvedčení, túžob, úmyslov a rozhodnutí.

Nemožno postupne prisudzovať nijaké jednotlivé presvedčenia osobe na základe jej verbálneho správania, jej volieb alebo iných lokálnych znakov bez ohľadu na to, aké sú jednoduché a evidentné, pretože konkrétne presvedčenia chápeme iba vtedy, pokiaľ sú v kohe-

rencii s inými presvedčeniami, preferenciami, úmyslami, nádejami, obavami, očakávaniami a všetkým ostatným. Nie je to iba tak, ako v prípade merania dĺžky, že každý prípad testuje teóriu a závisí od nej; obsah propozičného postoja sa tu odvodzuje od jeho postavenia vo vzore.

To, že ľuďom pripíšeme vysoký stupeň konzistencie, nemožno považovať iba za ústretovosť — je to nevyhnutnosť, ak máme byť schopní racionálne ich obžalovať z chýb a určitého stupňa iracionality. Globálny zmätkok, podobne ako univerzálna chyba, nie sú nemysliteľné kvôli tomu, že predstavy nás ohromujú, ale preto, že ak je priveľa zmätku, tak už niet ničoho, v čom by mohol nastať, a rozsiahle chyby rozrušujú základy pravdivého presvedčenia, ktoré jediné možno vykladať ako zlyhávajúce. Uznať obmedzenosť tohto druhu a množstva chybného a nesprávneho myslenia, ktoré môžeme zrozumiteľne prisúdiť druhým, znamená ešte raz si uvedomiť neoddeliteľnosť otázky o tom, akými pojmi sa človek riadi, od otázky o tom, čo s týmito pojmi robí, pokiaľ ide o jeho presvedčenia, túžby a závery. Do tej miery, do akej nevieme odhaliť koherentný a prijateľný vzor v postojoch a činoch druhých, jednoducho strácame šancu zaobchádzať s nimi ako s ľuďmi.

Poukazovaním na explicitné rečové správanie sa tento problém neobchádza, ale sa stavia do centra, pretože by sme nemohli začať dekodovať výpovede človeka, keby sme nemohli rozlúštiť jeho postoje k vlastným vetám, také ako: považuje ich za pravdivé, želá si, aby boli pravdivé, alebo chce, aby boli pravdivé. Ak vyjdeme z týchto postojov, musíme vypracovať teóriu o tom, čo má na mysli, a tak súčasne vkladať do jeho postojov a jeho slov určitý obsah. V našej potrebe prinútiť ho byť racionálnym sa budeme snažiť o teóriu, v ktorej bude konzistentný, presvedčený o pravde a milujúci dobro

(samozrejme, to všetko podľa nášho vlastného chápania). Nech je už život čímkoľvek, neexistuje jednoduchá teória, ktorá by úplne vyhovovala týmto požiadavkám. Mnoho teórií bude mať za následok viac či menej priateľný kompromis a nemusia existovať nijaké objektívne základy pre voľbu niektorej z nich.

Heteronomická povaha všeobecných výpovedí spájajúcich mentálne s fyzikálnym nás vracia späť k tejto ústrednej úlohe prekladu pri opise všetkých propozičných postojov a k neurčitosti prekladu.¹⁴ V dôsledku rôznorodých väzieb medzi mentálnymi a fyzikálnymi schémami neexistujú striktné psychofyzikálne zákony. Znakom fyzikálnej reality je, že fyzikálnu zmenu možno vysvetliť zákonmi, ktoré ju spájajú s ďalšími fyzikálne opísateľnými zmenami a podmienkami. Znakom mentálneho je, že pripisovanie mentálneho fenoménu musí zodpovedať dôvodom, presvedčeniam a úmyslom jednotlivca, ktoré sú v pozadí. Medzi týmito oblasťami nemôže existovať pevná väzba, ak si každá z nich má ponechať vernosť svojmu vlastnému zdroju dôkazov. Nomologická neredukovateľnosť mentálneho sa neodvodzuje iba zo súvislej povahy sveta myšlienok, preferencií a úmyslov, pretože táto vzájomná závislosť je spoločná fyzikálnej teórii a je kompatibilná s existenciou jednotlivého správneho spôsobu interpretácie postojov človeka, bez uvádzania do vzťahu so schémou prekladu. Neredukovateľnosť však nie je ani iba dôsledkom možnosti mnohých rovnako vhodných schém, pretože to je kompatibilné s ľubovoľným výberom jednej zo schém, vzhľadom na ktorú sa uskutočňuje priradenie mentálnych črt. Ide skôr o to, že keď používame pojmy ako presvedčenia, túžby a iné a keď sa nazhromaždí dostatok dôkazov, musíme byť pripravení prispôsobiť svoju teóriu z pohľadu úvah o celkovej presvedčivosti — tento konštitutívny ideál racionality čias-

točne riadi každú fázu vývoja toho, čo musí byť vyvíjajúcou sa teóriou. Ľubovoľný výber schémy prekladu by zabránil takémuto oportunistickému zafarbeniu teórie; inými slovami, správna subjektívna voľba prekladového manuálu by bola typom manuálu akceptovateľného z pohľadu všetkých možných dôkazov, ale toto je pre nás neprijateľná voľba. Myslím, že musíme urobiť záver, že nomologická medzera medzi mentálnym a fyzikálnym je podstatná, ak ponímame človeka ako racionálnu bytosť.

III

Jadro, ako ani záver tejto diskusie nám nebudú neznáme. To, že existuje kategoriálny rozdiel medzi mentálnym a fyzikálnym, je všeobecne známe. Môže sa zdať čudné, že nehovorím nič o údajnej privátnosti mentálneho alebo o zvláštnej autorite aktéra vzhľadom na jeho vlastné propozičné postoje, ale toto zdanie originality by postupne zaniklo, keby sme detailnejšie skúmali základy akceptovania schémy prekladu. Postup od kategoriálnych rozdielov medzi mentálnym a fyzikálnym k nemožnosti striktných zákonov, ktoré by ich spájali, je menej bežný, ale určite nie nový. Ak tu niečo prekvapuje, potom je to objav neexistencie zákona mentálneho, čo napomáha ustanovenie totožnosti mentálneho s paradigmou zákona podobného — s fyzikálnym.

Zdôvodnenie je takéto. Na základe princípu kauzálnej závislosti mentálneho predpokladáme, že aspoň niektoré mentálne udalosti sú príčinami alebo dôsledkami fyzikálnych udalostí; tento argument sa vzťahuje iba na ne. Druhý princíp (nomologickej povahy kauzality) hovorí, že každá pravdivá jednotlivá kauzálna výpoveď je podopretá striktným zákonom spájajúcim

udalosti tých druhov, ku ktorým udalosti uvedené ako príčina a dôsledok patria. Tam, kde existujú hrubé, ale homonomické zákony, sú aj zákony čerpajúce z tej istej pojmovej oblasti a tie netreba nijako vylepšovať vzhľadom na presnosť a všeobecnosť. V predchádzajúcej časti sme trvali na tom, že takéto zákony sa vyskytujú vo fyzikálnych vedách. Fyzikálna teória sľubuje poskytnúť všeobecný uzavretý systém, ktorý zaručene podáva štandardizovaný, jedinečný opis každej fyzikálnej udalosti zachytenej slovníkom rešpektujúcim zákon.

Nie je prijateľné, že by mentálne pojmy samotné mohli poskytnúť takýto rámec, jednoducho preto, lebo mentálne podľa nášho prvého princípu nepredstavuje uzavretý systém. Na mentálne pôsobí priveľa vplyvov, ktoré nie sú samy osebe systematickou časťou mentálneho. Ale ak spojíme toto pozorovanie so záverom, že ani jedna psychofyzikálna výpoveď nie je, resp. nemôže byť zabudovaná do striktného zákona, dostávame princíp anomalizmu mentálneho: neexistujú vôbec žiadne striktné zákony, na základe ktorých môžeme predikovať a vysvetľovať mentálne fenomény.

Demonštrácia totožnosti je teraz ľahká. Predpokladajme, že m je mentálna udalosť zapríčinená fyzikálnou udalosťou f ; potom sú m a f pri určitom opise ilustráciou striktného zákona. Tento zákon môže byť podľa predchádzajúceho odseku iba fyzikálny. Ale ak m spadá pod fyzikálny zákon, má fyzikálny opis; to znamená, že je fyzikálnou udalosťou. Analogický argument platí, keď fyzikálna udalosť zapríčiní mentálnu udalosť. Každá mentálna udalosť, ktorá je teda v kauzálnom vzťahu s fyzikálnou udalosťou, je fyzikálnou udalosťou. Na dokázanie anomálneho monizmu v úplnej všeobecnosti by stačilo ukázať, že každá mentálna udalosť je príčinou alebo následkom nejakej fyzikálnej udalosti. Nebudem sa o to pokúšať.

Ak jedna udalosť zapríčiňuje druhú, existuje striktný zákon, ktorý je týmito udalosťami — pokiaľ sú správne opísané — ilustrovaný. Je však možné (a typické) poznať jednotlivý kauzálny vzťah bez toho, že poznáme zákon alebo relevantné opisy. Poznatky vyžadujú zdôvodňovanie, ale tieto sú dostupné v podobe hrubých heteronomických generalizácii podobajúcich sa zákonu tým, že príklady prinášajú rozumnosť očakávania ďalších vhodných príkladov bez nejakej podoby zákona v zmysle ich zdokonaľovania donekonečna. Ak aplikujeme tieto fakty na poznatky o totožnostiach, vidíme, ako je možné poznať, že mentálna udalosť je identická s nejakou fyzikálnou udalosťou bez toho, aby sme vedeli, s ktorou (v tom zmysle, že sme schopní podať jej jedinečný fyzikálny opis, ktorý ju zaradi pod relevantný zákon). Dokonca aj keby niekto poznal celú fyzikálnu históriu sveta a každá mentálna udalosť by bola identická s fyzikálnou, nevyplývalo by z toho, že môže každú mentálnu udalosť (samozrejme, opísanú ako mentálnu) predikovať alebo vysvetliť.

To, čo sa často zdalo ako paradox — vplyv myslenia a účelovosti v materiálnom svete a ich nezávislosť od zákona — teda spoločne odstraňujú dve charakteristické črty mentálnych udalostí v ich vzťahu k fyzikálnym: kauzálna závislosť a nomologická nezávislosť. Keď vykresľujeme udalosti ako vnemy, spomienky, rozhodnutia a činy, nevyhnutne ich prostredníctvom vzťahu príčiny a dôsledku umiestňujeme medzi fyzikálne udalosti; ale iba dovtedy, kým nemeníme idióm, akým ten istý spôsob vykresľovania izoluje mentálne udalosti od striktných zákonov, na ktoré sa môžeme v princípe pri vysvetľovaní a predikovaní fyzikálnych fenoménov odvolávať.

Mentálne udalosti ako triedu nemôžeme vysvetliť fyzikálnou vedou; avšak jednotlivé mentálne udalosti

tak vysvetliť môžeme, ak poznáme konkrétne totožnosti. No vysvetlenia mentálnych udalostí, o ktoré sa bežne zaujíname, ich dávajú do vzťahu k ďalším mentálnym udalostiam a podmienkam. Slobodné činy človeka vysvetľujeme napríklad odvolaním sa na jeho túžby, návyky, poznatky a vnemy. Takáto koncepcia úmyselného správania sa uplatňuje v pojmovom rámci zbavenom priameho dosahu fyzikálneho zákona tým, že opisujeme tak príčinu a následok, ako aj dôvod a čin ako aspekty obrazu ľudského aktéra. Anomalizmus mentálneho je tak nevyhnutnou podmienkou pre nazeranie na konanie ako autonómne. Končím druhým citátom z Kanta:

Proto je neoddiskutovateľným úkolem spekulatívni filozofie alespoň ukázať, že lidský klam, pokud jde o tento rozpor, záleží v tom, že uvažujeme o člověku v jiném smyslu a v jiném vztahu, nazýváme-li ho svobodným, než když ho jako součást přírody považujeme za podřízeného jejím zákonům, a že oba mohou být netoliko velmi dobře pospolu, nýbrž musí být i myšleni v tomtéž subjektu jako *nutně sjednoceni*.¹⁵

DODATOK: SMARUŽE INÝMI MENAMI

Uvažujme o hypotéze, ktorá hovorí, že všetko, čo sa pozoruje pred časom t a je to smaragd (alebo v inom prípade ruža), je zelené, ak sa pozoruje pred časom t (alebo v inom prípade červené); stručne:

H_1 Všetky smarуже sú zečené

Ak je H_1 podobná zákonu, je to kontra-príklad ku Goodmanovej analýze v jeho knihe *Fact, Fiction and Forecast* a zdá sa, že veľmi silný. Goodmanove testy pre

rozhodovanie, či výpoveď je podobná zákonu, závisia primárne od toho, aké vhodné sú jej predikáty, keď sa o nich uvažuje jednotlivo; teda Goodmanovi vychádza H_1 dvojnásobne neoprávnená. Na čo však H_1 poukazuje, je, že je to vzťah medzi týmito predikátmi, ktorý z nich vytvára výpoveď podobnú zákonu, a nie je zrejme, či tento vzťah možno definovať na základe obhajoby jednotlivých predikátov.

Je však H_1 podobná zákonu? Nedávno Goodman tvrdil, že nie je.¹⁶ Uvažujme, či má pravdu.

Predstavme si, že nasledujúce výpovede sú pravdivé a podobné zákonu:

H_2 Všetky smaragdy sú zelené

H_3 Všetky ruže sú červené

Potom je H_1 pravdivá a máme dobrý dôvod jej veriť. Napriek tomu — ako poukazuje Goodman — z toho nevyplýva, že H_1 je podobná zákonu, pretože zo skutočnosti, že H_1 je v týchto hypotézach, ktoré sú potvrdené svojimi pozitívnymi prípadmi, zahrnutá, nevyplýva, že H_1 je potvrdená *svojimi* pozitívnymi prípadmi.

Pokiaľ sa nemýlim, jediný dôvod, ktorý Goodman uvádza pre to, že H_1 nie je podobná zákonu, je obsiahnutý v tejto poznámke: „... nech je H_1 akokoľvek pravdivá, je nepredstaviteľná v tom, že pozitívne príklady vo všeobecnosti nezvyšujú jej dôveryhodnosť; smaragdy objavené pred časom t ako zelené nepotvrdzujú H_1 “ (s. 328). Záver tu spadá medzi čiarku a bodkočiarku; a to, čo nasleduje, pravdepodobne poskytuje dôvod. Problémom je porozumieť, ako dôvod podporuje záver.

Ak by pozitívne prípady boli objektmi reality, potom by argument mohol byť takýto: Pozitívne prípady H_1 sú zečené smarуже a ak sú pozorované pred časom t , sú to tiež zelené smaragdy pozorované pred časom t . Ale zelené smaragdy pozorované pred časom t nám ne-

hovorí nič o farbe ruží pozorovaných po čase t . Nanešťastie, ak by toto bol dobrý argument, ukázal by tiež, že H_2 nie je zákonu podobná, pretože pozitívne prípady H_2 pozorované pred časom t by neboli nič iné ako zečené smaržy pozorované pred časom t ; a čo nám to môže povedať o farbe smaragdov po čase t ?

V každom prípade predpoklad práve skúmaného argumentu je úplne v rozpore s jednoznačným konštatovaním vo *Fact, Fiction and Forecast* (pozri napríklad s. 91 prvého vydania), že pozitívne prípady hypotézy sú vety (alebo „výpovede“) bezprostredne odvoditeľné z hypotézy prostredníctvom doloženia príkladom. Otázka, či H_1 je zákonu podobná, je vlastne otázkou, či je H_1 potvrdená výpoveďami v tom zmysle, že tento alebo tamten objekt je zečená smarža. Za predpokladu takéhoto výkladu „pozitívneho prípadu“ sa zdá vyššie citovaná Goodmanova poznámka byť *non sequitur*, pretože ako môže fakt, že H_1 nie je potvrdená smarždami, nájdenými pred časom t ako zelené, ukázať, že H_1 nie je potvrdená výpoveďami, že ten alebo onen objekt je zečená smarža?

Pozitívne prípady H_1 nespomínajú čas t o nič viac ako H_1 sama osebe. Predsa však predpokladom tejto analýzy je, že objekty opísané pozitívnymi prípadmi sú v skutočnosti pozorované pred časom t , a azda nejakým ďalším predpokladom je, že tento fakt je súčasťou dôkazu, na pozadí ktorého sa má zákonu podobná povaha H_1 posudzovať. Podľa týchto predpokladov je prirodzené domnievať sa, že pozorovateľ prostredníctvom zaznamenania času a pozorovania určí, či je prípad pozitívny, teda či objekt je zelený smaragd. Tento predpoklad je však náhodný a môže byť nepravdivý. Môžem vedieť, že v čase t nastane zmena v chémii môjho oka, takže po čase t veci, ktoré sú červené, vyzerajú v normálnom svetle zelené (pred časom t vyzerajú zelené ve-

ci zelené); takže, či poznám čas alebo nie, môžem iba na základe pozorovania povedať, že niečo je zečené. Podobne môžem byť schopný povedať, či je niečo smaržou, bez poznania času. Za týchto okolností je ťažké porozumieť, prečo by sme mali chcieť zamietnuť, že H_1 je potvrdená svojimi pozitívnymi prípadmi, t. j., že je zákonu podobná.

POZNÁMKY

¹I. Kant: *Základy metafyziky mraví*. Praha, Svoboda 1990, s. 118.

²Tieto tvrdenia obhajujem v esejach *Činy, dôvody a príčiny* a „Agency“, in: *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press 1980, s. 43-61.

³V esejí „Causal Relations“, in: *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press 1980, s. 149-161, staviam na hľadisku kauzality, ktoré tu predpokladám. Určenie zákonov ako deterministických je silnejšie, než vyžaduje usudzovanie, a zmiernujem ho.

⁴Jadro veci spočíva v predpoklade, že o mentálnych udalostiach môžeme zrozumiteľne povedať, že majú lokáciu; ale toto je predpoklad, ktorý musí byť pravdivý, ak je pravdivá teória totožnosti, a ja sa tu nepokúšam túto teóriu dokázať, ale formulovať ju.

⁵Som zaviazaný Leeovi Bowiemu za zdôraznenie tohto problému.

⁶Charles Taylor: „Mind-Body Identity, a Side Issue?“, *Philosophical Review*, 76 (1967), s. 202.

⁷J. J. C. Smart: „Sensations and Brain Processes“. Citované pasáže sú na stranách 163-165 v reedícii *The Philosophy of Mind*, ed. V. C. Chappell, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall 1962. Iný príklad pozri in: David K. Lewis: „An Argument for the Identity Theory“, *Journal of Philosophy*, 63 (1966), 17-25. Tu je predpoklad explicitný, keď Lewis berie udalosť ako univerzálie (s. 17, pozn. č. 1 a 2). Netvrdím, že Smart a Lewis majú nejasnosti, tvrdím iba to, že ich spôsob formulácie teórie totožnosti má tendenciu zatemňovať rozdiel medzi jednotlivými udalosťami a druhmi udalostí, na ktorom stojí formulácia mojej teórie.

⁸Jaegwon Kim: „On the Psycho-Physical Identity Theory“, *American Philosophical Quarterly*, 3 (1966), s. 231.

⁹*Ibid.*, s. 227-228. Richard Brandt a Jaegwon Kim navrhujú v „The Logic of Identity Theory“, *Journal of Philosophy*, 64 (1967), 515-537, zhruba rovnaké kritérium. Poznávajú, že v ich koncepcii totožnosti udalostí teória totožnosti „kladie silnejšiu požiadavku, než je len existencia prevažne fenomenálno-fyzikálnej korelácie“ (s. 518). Touto silnejšou požiadavkou sa nezaobieram.

¹⁰Anomálny monizmus viac alebo menej explicitne uznávajú ako jedno z možných stanovísk vo svojich prácach: Herbert Feigl: „The «Mental» and the «Physical»“, in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 2, eds. H. Feigl, M. Scriven, and G. Maxwell, Minneapolis, University of Minnesota Press 1958, 370-497; Sydney Shoemaker: „Ziff's Other Minds“, *Journal of Philosophy*, 62 (1965), 587-589; David Randall Luce: „Mind-Body Identity and Psycho-Physical Correlation“, *Philosophical Studies*, 17 (1966), s. 1-7; Charles Taylor, *op. cit.*, s. 207. Stanovisko analogické môjmu predbežne akceptuje Thomas Nagel: „Physicalism“, *Philosophical Review*, 74 (1965), 339-356, a potvrdzuje P. F. Strawson vo *Freedom and the Will*, ed. D. F. Pears, St. Martin's Press, London, 1963, s. 63-67.

¹¹Podstatu toho, že totožnosť je v kontexte vysvetlenia nemožné nahradiť objasňuje v súvislosti s našou témou Norman Malcolm: Scientific „Materia-

lism and the Identity Theory', *Dialogue*, 3 (1964-65), 123-124. Pozri aj moje eseje *Činy, dôvody a príčiny* a „The Individuation of Events”, in *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press 1980, s. 163-180.

¹²Táto téma je rozvinutá v práci Rodericka Chisholma: *Perceiving*, Ithaca, Cornell University Press 1957, kap. 2.

¹³Tento názor akceptujú vo svojich prácach: Richard C. Jeffrey: „Goodman's Query”, *Journal of Philosophy*, 63 (1966), 281-288; John R. Wallace: „Goodman, Logic, Induction”, *Journal of Philosophy*, 62 (1966), 310-328, a John M. Vickers: „Characteristics of Projectible Predicates”, *Journal of Philosophy*, 64 (1967), 280-285. Goodman vo svojich „Comments”, *Journal of Philosophy*, 63 (1966), 328-331, rozoberá podobnosť zákonu pri výrokoch ako „Všetky smarféry sú zere”. Nevidím však, že by to bolo v súlade s mojím „Smaruže inými menami”. Príspevok s týmto názvom tvorí dodatok tejto eseje.

¹⁴Vplyv doktríny W. V. Quina o neurčitosti prekladu, ako ju podal v 2. kapitole knihy *Word and Object*, Cambridge, Mass., The MIT Press 1960, je, dúfam, jasný. V časti 45 rozvíja Quine spojenie medzi prekladom a prozopichnými postojmi a poznamenáva, že „Brentanova téza o neredukovateľnosti intencionálnych idiómov je časťou tézy o neurčitosti prekladu” (s. 221).

¹⁵I. Kant: *Základy metafyziky mraví*. Praha, Svoboda 1990, s. 118.

¹⁶Richard Jeffrey v „Goodman's Query” a John Wallace v „Goodman, Logic, Induction” ma veľkoryso spomenuli v súvislosti s problémom, ktorý sa zjavne vynoril pred Goodmanom pri hypotézach typu H_V , a Goodman na to reaguje na prvých dvoch stranách svojich „Comments”.

ZAMÝŠĽANIE*

Niektor môže zamýšľať postaviť veveričiu búdku bez toho, že by sa rozhodoval urobiť to, zvažoval to, formoval zámer urobiť to alebo to zdôvodňoval. A aj napriek svojmu úmyslu nikdy nemusí veveričiu búdku postaviť, ani sa o to snažiť, či robiť niečo s úmyslom, aby sa veveričia búdka postavila. Čisté zamýšľanie tohto druhu — zamýšľanie, ktoré sa môže vyskytovať bez praktického usudzovania, bez konania alebo bez dôsledkov, vyvoláva problém, či chceme podať také vysvetlenie pojmu úmyslu, ktoré nezavádza nedefinované príhody alebo postoje, ako sú ochota, záhadné akty vôle či formy kauzácie nepostihnuteľné vedou.

Keď k úmyslu pristupuje konanie, napríklad keď niekto sklincuje dve dosky s úmyslom postaviť veveričiu búdku, môže sa na prvý pohľad zdať, že takýto problém nemusí nevyhnutne vzniknúť. V takomto prípade sme schopní bez predpokladania alebo postulovania

*Anglické termíny „intending”, „intention”, „intentional”, „intentionality” majúce etymologický pôvod v latinčine by bolo možno prekladať aj ako „intendovanie”, „intencia”, „intencionálny”, „intencionalita”, avšak v súvislosti s ľudským konaním disponuje slovenčina vlastnými ekvivalentmi, ktoré — pokiaľ je to len možné — uprednostňujeme: „zamýšľanie” (v zmysle „formovanie úmyslu, zámeru konania”), „úmysel” („zámer”), „úmyselné” („zámerne”), „úmyselnosť” („zámernosť”). Úmysel sám je „intencionálny” v tradičnom význame tohto termínu, pretože je „o niečom”, má svoj vlastný objekt. (Pozn. red.)

nejakých čudných či zvláštnych udalostí, príhod, postojov alebo aktov vysvetliť, o čo ide. Môžeme to vysvetliť takto. Ten, kto koná s nejakým úmyslom, koná z nejakého dôvodu; má niečo na mysli, čo chce uviesť do života alebo uskutočniť. Ten, kto sklincuje dve dosky s úmyslom postaviť veвериčiu búdku, musí chcieť postaviť veveričiu búdku alebo myslieť si, že by ju mal (bezpochyby z nejakých dôvodov) postaviť, a musí veriť, že sklincovaním dvoch dosák pokročí vo svojom pláne. Odkazovanie na ďalšie postoje popri chcení alebo myšlienke, že by to mal urobiť, môže pomôcť špecifikovať dôvody aktéra, ale zdá sa, že určitý kladný alebo proaktívny postoj v tom už bol zahrnutý. Keď hovoríme o dôvodoch v tomto zmysle, nepožadujeme, aby to boli dobré dôvody. Keď sa dozvieme, že niekto rozpútal vojnu s úmyslom skončiť so všetkými vojnami, dozvedáme sa čosi o jeho dôvodoch rozpútať vojnu, hoci vieme, že presvedčenie, že rozpútanie vojny skončí so všetkými vojnami, je falošné. Podobne túžba ponížiť známeho môže byť pre niekoho dôvodom, aby naňho počas večierka zaútočil, hoci pozorovateľ by si mohol myslieť — posudzujúc to prísnejšie — že to nemohol byť nijaký dôvod. Falošné presvedčenie alebo zjavne pomýlené hodnoty či túžby nezavádzajú presvedčenie ani túžbu funkcie vysvetľujúceho dôvodu. Na druhej strane, presvedčenia a túžby nám prezrádzajú aktérove dôvody konania, iba ak sú tieto postoje vhodné späť s konaním videným z hľadiska aktéra. Aby nám presvedčenia a túžby poslúžili ako dôvody konania, samy ešte nemusia byť rozumné, no normatívny aspekt aj tak intervenuje, pretože konanie musí byť rozumné vo svetle presvedčenia a túžob (prirodzene, nemusí byť rozumné vo svetle ďalších úvah).

Čo znamená povedať, že konanie je rozumné vo svetle presvedčenia a túžob aktéra? Predpokladajme, že

niekto nastupuje do lietadla s označením „Londýn“ s úmyslom nastúpiť do lietadla do Londýna v Anglicku. Jeho dôvody pre to, aby nastúpil do lietadla s označením „Londýn“, sú dané jeho túžbou nastúpiť do lietadla letiaceho do Londýna v Anglicku a jeho presvedčením, že lietadlo s označením „Londýn“ letí do Londýna v Anglicku. Jeho dôvody vysvetľujú, prečo úmyselne nastúpil do lietadla s označením „Londýn“. Ako sa to už stáva, lietadlo s označením „Londýn“ malo namierené do Londýna v Ontariu, nie do Londýna v Anglicku, takže jeho dôvody nemôžu vysvetliť, prečo nastúpil do lietadla smerom do Londýna v Ontariu. Môžu vysvetliť, prečo nastúpil do lietadla letiaceho do Londýna v Ontariu, ale len vtedy, ak sa spoja s faktom, že lietadlo s označením „Londýn“ malo namierené do Londýna v Ontariu. Samozrejme, jeho dôvody nemôžu vysvetliť, prečo úmyselne nastúpil do lietadla letiaceho do Londýna v Ontariu, pretože takýto úmysel nemal.¹

Vzťah medzi dôvodmi a úmyslami sa dá pochopiť pomocou porovnania týchto dvoch výpovedí:

- (1) Jeho dôvodom pre to, aby nastúpil do lietadla s označením „Londýn“, bolo, že chcel nastúpiť do lietadla letiaceho do Londýna v Anglicku a bol presvedčený, že lietadlo s označením „Londýn“ letí do Londýna v Anglicku.
- (2) Jeho úmyslom pri nastupovaní do lietadla s označením „Londýn“ bolo nastúpiť do lietadla letiaceho do Londýna v Anglicku.

Prvá z týchto viet zahŕňa druhú, ale nie opačne. Príčinou toho sú dva rozdiely medzi (1) a (2). Prvý: z (2) nie je možné rekonštruovať špecifický kladný postoj obsiahnutý v (1). Na základe (2) musí existovať určitý adekvátny kladný postoj, ale nemusí ním byť to, že

chcel. A druhý rozdiel: opis konania („nastúpiť do lietadla s označením »Londýn«“) má nejasný kontext v (1), ale jasný v (2). Takže „nastúpiť do lietadla letiaceho do Londýna v Ontariu“ opisuje ten istý čin ako „nastúpiť do lietadla s označením »Londýn«“, pretože lietadlo s označením „Londýn“ bolo lietadlo letiace do Londýna v Ontariu. No nahradenie výrazu „nastúpiť do lietadla letiaceho do Londýna v Ontariu“ výrazom „nastúpiť do lietadla s označením »Londýn«“ znamená zmenu (1) na nepravdu, zatiaľ čo (2) ponechá pravdivým. Pravdaže, opis úmyslu v (2) tak ako opis kontextu presvedčenia a kladného postoja v (1) má nejasný kontext.

Napokon, medzi výpoveďami tvaru (1) a (2) je tento vzťah: hoci (2) nezahŕňa (1), ak (2) je pravdivé, potom aj niektoré výpovede v tvare (1) sú (hádám s iným opisom konania a vhodným kladným postojom a presvedčením) pravdivé. Výpoveď (1) na rozdiel od výpovede (2) musí opisovať konanie aktéra tak, že objasňuje zmysel, v ktorom bolo konanie rozumné vo svetle dôvodov aktéra. Takže môžeme povedať, že ak aktér koná *A* s úmyslom vykonať *B*, existuje nejaký opis *A*, ktorý odhaľuje konanie ako rozumné vo svetle dôvodov aktéra, pre ktoré ho realizoval.

Kedy je konanie (opísané určitým spôsobom) rozumné vo svetle určitých presvedčení a kladných postojov? Jedným zo spôsobov, ako pristúpiť k tejto otázke, je určitý, dosť abstraktný rozbor praktického usudzovania. Nemôžeme predpokladať, že vždy, keď aktér koná úmyselne, absolvuje proces rozvažovania alebo usudzovania, že si usporadúva dôkazy a princípy a vyvodzuje závery. Napriek tomu, ak niekto koná s úmyslom, musí mať postoje a presvedčenia, na základe ktorých by mohol — ak by si ich bol vedomý a mal čas — usudzovať, že jeho konanie bolo žiaduce (alebo malo nejakú inú pozitívnu vlastnosť). Keby sme vedeli cha-

rakterizovať usudzovanie, ktoré by tu bolo funkčné, potom by sme vedeli opísať aj logické vzťahy medzi opisom presvedčení a túžob a opisom konania, kde prvé poskytujú dôvody, pre ktoré bolo realizované druhé. Museli by sme si teda vedieť predstaviť, že presvedčenia a túžby aktéra mu poskytujú premisy argumentu. Čo je premisou v prípade presvedčenia, to je jasné ihneď. Vezmime si príklad: niekto pridá do šalátu šalviu s úmyslom vylepšiť jeho chuť. S tým korešponduje premisa: „Pridaním šalvie do šalátu sa vylepší jeho chuť.“

Aktérovým kladným postojom je možno túžba alebo chcenie; predpokladajme, že chce vylepšiť chuť šalátu. Aká premisa s tým korešponduje? Ak by sme mali hľadať propozíciu, na ktorú sa jeho túžba zameriava — propozíciu, ktorú chce mať pravdivú — bola by asi takáto: „Robí niečo, čo vylepšuje chuť šalátu“ (stručnejšie: „Vylepšuje chuť šalátu“). Toto však nemôže byť jeho premisou, pretože nič zaujímavé nevyplýva z týchto dvoch premis: „Pridanie šalvie do šalátu vylepší jeho chuť“ a „Aktér vylepšuje chuť šalátu“. Problémom je, že postoj *súhlasu*, ktorý aktér zaujíma voči druhej propozícii, sa vynechal a nemožno ho vrátiť späť premisou: „Aktér chce vylepšiť chuť šalátu.“ Nechceme totiž *opis* jeho túžby, ale jej *vyjadrenie* v tvare, ktorú by mohol použiť, aby dospel ku konaniu. Zdá sa mi, že prirodzené vyjadrenie jeho túžby má hodnotiacu formu; napríklad „Je žiaduce vylepšiť chuť šalátu“ alebo „Mal by som vylepšiť chuť šalátu“. Môžeme predpokladať, že iné kladné postoje sa vyjadrujú inými hodnotiacimi výrazmi namiesto „žiaduci“.

Pre to, že hodnotiace vety vyjadrujú túžby a ďalšie kladné postoje — tak, ako veta „Sneh je biely“ vyjadruje presvedčenie, že sneh je biely — neexistuje žiadny stručný dôkaz. Ďalšia úvaha však možno pomôže ukázať, o čo tu ide. Ak niekto, kto vie po anglicky, úprim-

ne povie „Sneh je biely“, tak je presvedčený, že sneh je biely. Ak je moja téza správna, tak ten, kto úprimne povie „Je žiaduce, aby som prestal fajčiť“, má nejaký kladný postoj k tomu, aby prestal fajčiť. Cíti určitú náklonnosť urobiť to a naozaj to urobí, ak tomu nič nestojí v ceste, ak vie, ako na to, a ak nemá nijaké protikladné hodnoty alebo túžby. Za tohto predpokladu je rozumné zovšeobecniť: ak explicitné hodnotiace súdy reprezentujú kladné postoje, všetky kladné postoje sa dajú vyjadriť — prinajmenšom implicitne — hodnotiacimi súdmi.

Táto podmienka nám umožňuje podať jednotné vysvetlenie konania s úmyslom. Ak niekto realizuje konanie typu *A* s úmyslom realizovať konanie typu *B*, musí mať kladný postoj ku konaniu typu *B* (ktoré sa dá vyjadriť formou: konanie typu *B* je dobré — alebo má nejakú inú pozitívnu vlastnosť) a presvedčenie, že realizáciou konania typu *A* bude (alebo pravdepodobne bude) realizovať konanie typu *B* (toto presvedčenie sa môže vyjadriť obvyklým spôsobom). Vyjadrenie presvedčenia a túžby zahŕňa to, že konanie typu *A* je — alebo pravdepodobne bude — dobré (resp. žiaduce, správne, poctivé atď.). Opis konania frázou, ktorá nahradí „*A*“, je opisom, ktorým túžba a presvedčenie racionalizujú konanie. Ak sa vrátíme späť k nášmu príkladu, túžba vylepšiť chuť šalátu a presvedčenie, že pridanie šalvie doň to zariadi, slúži racionalizácii konania opísaného ako „pridávanie šalvie do šalátu“. (Toto viac či menej štandardné vysvetlenie praktického usudzovania budem teraz radikálne modifikovať.)

Ak má konanie svoj dôvod, musia existovať takéto racionalizujúce presvedčenia a túžby, je však samozrejmé, že prítomnosť takýchto presvedčení a túžob v konaní nestačí na to, aby konanie s určitosťou obsahovalo svoj úmysel alebo dokonca vôbec nejaký úmysel. Nie-

kto si môže želať chutný šalát, byť presvedčený, že šalvia splní tento účel a pridať ju doň v domnienke, že je to petržlen; alebo pridať šalviu, lebo mu niekto postrčil ruku. Preto musíme dodať, že aktér pridal šalviu, pretože mal na to svoje dôvody. Toto „pretože“ je kameňom úrazu — som presvedčený a zoširoka aj dokazujem, že zahŕňa pojem príčiny. Kauzálne vzťahy však nepostačujú, lebo aktér by mohol mať postoje a presvedčenia, ktoré by racionalizovali konanie a ktoré by mohli byť jeho príčinou, no i napriek tomu v dôsledku určitej anomálie kauzálneho reťazca by konanie nebolo v očakávanom zmysle alebo možno ani vôbec úmyselné.²

Dospeli sme teda k neúplnému a neuspokojivému vysvetleniu konania s úmyslom: konanie je realizované s určitým úmyslom, ak je adekvátnym spôsobom zapríčinené postojmi a presvedčeniami, ktoré ho racionalizujú.³

Ak je tento prístup správny, konanie s úmyslom nevyžaduje žiadny záhadný akt vôle alebo zvláštny postoj či vôľovú príhodu. Toto vysvetlenie si vyžaduje len túžby (resp. iné kladné postoje), presvedčenia a samotné činy. Medzi nimi je skutočný vzťah — kauzálny alebo iný — ktorý treba analyzovať; ten však nie je rušivým a dodatočným elementom v štruktúre reality. Je pravda, že ešte sme neukázali, ako *definovať* pojem konania s úmyslom; daná redukcia nie je definitorická, ale ontologická. Ak je však ontologická redukcia funkčná, postačuje na zodpovedanie mnohých hádaniek o vzťahu medzi myslou a telom a na vysvetlenie možnosti autonómneho konania vo svete kauzality.

Tým sa vraciam späť k problému, ktorý som uviedol na začiatku, pretože stratégia, ktorá vyzerá ako funkčná pre konanie s úmyslom, nemá zjavne nijaké aplikácie na čisté zamýšľanie, t. j. na zamýšľanie, ktoré nie je nevyhnutne sprevádzané konaním. Ak niekto vykope jamu

s úmyslom uloviť tigra, je možné prijať, že vôbec žiadna entita — čin, udalosť alebo dispozícia — nekorešponduje s výrazom obsahujúcim podstatné meno „úmysel uloviť tigra“; a to je to, k čomu nás malo doviesť naše skúmanie. Nie je však pravdepodobné, ak niekto má úmysel uloviť tigra, aby nebol tento jeho úmysel stavom, dispozíciou alebo postojom nejakého druhu. Ale aj keby to tak bolo, je dosť nepravdepodobné, aby tento stav alebo postoj (a s tým späť udalosť či akt *formovania úmyslu*) nehrali nijakú úlohu v konaní s úmyslom. Naša neschopnosť podať uspokojivé vysvetlenie čistého zamýšľania na základe vysvetlenia úmyselného konania sa tak spätne odráža na vysvetlení úmyselného konania samého. A som presvedčený, že vysvetlenie, ktoré som načrtnol, sa bude pokladať za neúplné, ak máme iba adekvátnu analýzu čistého zamýšľania.

Prírodzene, realizujeme veľa úmyselných činov bez formovania úmyslu vykonať ich a úmyselné konanie často úmysel nepredchádza. Takže by nemalo byť prekvapením, keby v čistom zamýšľaní bolo prítomné čosi, čo nie je vždy prítomné v úmyselnom konaní. Bolo by však divné, keby tento zvláštny prvok bol cudzí nášmu chápaniu úmyselného konania. Veď zvažme len taký jednoduchý akt, ako je napísanie slova „čin“. Niektoré časové úseky tohto aktu sú samy činmi: napríklad, najprv napíšem písmeno „č“. Robím to s úmyslom začať konanie, ktoré nebude úplné, pokým nenapíšem zvyšok slova. Je ťažké pochopiť, ako sa môj postoj voči úplnému aktu, ktorý mám počas písania písmena „č“, líši od čistého úmyslu, ktorý som mohol mať chvíľu predtým. Zaiste, môj úmysel sa teraz začal realizovať, ale prečo by to malo nevyhnutne meniť môj postoj? Zdá sa, že v každom úmyselnom konaní, ktoré trvá dlhšie alebo zahŕňa prípravné kroky, musí byť prítomné čosi ako čisté zamýšľanie.

Začali sme čistým zamýšľaním — zamýšľaním bez vedomej deliberácie alebo zjavných dôsledkov — lebo to neponechávalo priestor pre pochybnosti, že zamýšľanie je stav alebo udalosť, oddelená od zamýšľaného konania alebo dôvodov, ktoré ho vyvolávajú. Keď sme si už uvedomili existenciu čistého zamýšľania, niet dôvodu neprípustiť, že úmysel presne toho istého druhu je prítomný aj vtedy, keď prebieha zamýšľané konanie. Takže hoci sa môže zdať, že v nasledujúcom texte sa koncentrujem skôr na špeciálny prípad nenaplneného úmyslu, v skutočnosti sa zaoberám stále zamýšľaním — zamýšľaním vytrhnutým z kontextu, ktorý môže zahŕňať ľubovoľný stupeň deliberácie a úspešnosti výkonu. Čisté zamýšľanie iba ukazuje, že existuje niečo, čo sa dá vyabstrahovať.

Úspech v skúmaní pojmu úmyselného konania závisí od toho, či diskurz o úmysle, s ktorým sa koná, sa berie ako diskurz o presvedčeniach, túžbach a konaní. Nabáda nás to, aby sme sa snažili brať čisté úmysly — zamýšľanie v abstrakcii od bežných dôsledkov — ako činnosti, presvedčenia alebo kladné postoje istého druhu. Zvyšná časť tejto eseje sa zaoberá takýmito možnosťami.

Je čisté zamýšľanie činnosťou? Možno namietnuť, že zamýšľanie urobiť niečo nie je nijakou zmenou ani udalosťou, nemôže teda byť niečím, čo aktér robí. Táto námietka sa však rieši modifikáciou tézy; mali by sme povedať: činnosťou je formovanie úmyslu, kým čo čisté zamýšľanie je stav aktéra, ktorý si sformoval úmysel (a nezmenil svoje rozhodnutie). Takto sa celé ťažisko prenáša na myšlienku formovania úmyslu. Dá sa povedať, že väčšina úmyslov sa neformuje, aspoň nie potiaľ, pokiaľ formovanie úmyslu vyžaduje vedomú deliberáciu alebo rozhodovanie. Preto potrebujeme širšie a neutrálnej-

šie pochopenie toho, ako dospievame do stavu, v ktorom máme úmysel — prostredníctvom zmeny, ktorá môže prebiehať tak pomaly alebo nepozorovane, že aktér nevie povedať, kedy sa odohrala. Napriek tomu je to udalosť a môžeme sa rozhodnúť nazývať ju činnosťou alebo aspoň niečím, čo aktér robí.

Nevidím nijaký dôvod odmietiť tento návrh; najhoršie, čo sa o ňom dá povedať, je, že poskytuje len veľmi slabé vysvetlenie. Stav, v ktorom máme úmysel, je práve to, čo je výsledkom procesu, prostredníctvom ktorého sme k nemu prišli — aký je to však stav? Tento stav by sme sa mohli snažiť spájať s túžbami a presvedčeniami, ako sme to robili v prípade ostatných úmyselných činov (taktiež s kauzálnym reťazcom, ktorý pôsobí „správnym spôsobom“). Tu však nejde o to isté ako v prípade vysvetlenia úmyselného konania, pretože zamýšľané konanie nie je známe, ani pozorovateľné dokonca ani samému aktérovi.

Iný prístup sa sústreďuje na vonkajšie rečové akty. *Hovoríť*, že niekto zamýšľa niečo robiť alebo že to bude robiť, je rozhodne činnosť, ktorá má niektoré z charakteristík formovania úmyslu. *Hovoríť* za určitých okolností, že niekto chce niečo urobiť alebo že to urobí, môže viesť k samotnému konaniu; ak čin nenasleduje, je vhodné pýtať si vysvetlenie. Skutočne, stotožniť hovorenie o tom, že niekto zamýšľa niečo vykonať, s formovaním úmyslu, by znamenalo podporovať čosi ako performatívnu teóriu úmyslu práve tak, ako *hovoríť*, že ak niekto sľubuje niečo vykonať, môže to byť sľubom, že to vykoná, a *hovoríť*, že niekto to zamýšľa vykonať, môže byť zamýšľaním (alebo formovaním úmyslu) vykonať to. Pravdaže, niekto môže formovať úmysel bez toho, že by hovoril čokoľvek nahlas, avšak táto medzera sa dá vyplniť pojmom hovorenia so sebou samým, „vnútornou rečou“.⁴ Alternatívna teória by formovanie úmyslu

chápala analogicky (alebo identicky) s vnútorným príkazom.

Ja ľahké, myslím, pochopiť, že formovanie úmyslu je dosť odlišné od akéhokoľvek hovorenia, dokonca aj vnútorného, a že „zamýšľať niečo vykonať“ je dosť odlišné od „povedať niečo“. Jedným z dôvodov je, že performatívny charakter príkazov a sľubov, vďaka ktorému sú určité rečové akty prekvapujúco závažné, závisí od veľmi špecifických konvencií, aké nemajú nič spoločné s formovaním úmyslov. Sľubovanie zahŕňa predpoklad záväzku, ale aj keď ide o záväzok voči sebe samému, zamýšľanie obvykle nevytvára nijaký záväzok. Ak aktér nevykoná to, čo zamýšľal vykonať, zvyčajne sám sebe nie je dlžný vysvetlenie alebo ospravedlnenie, najmä ak jednoducho zmenil rozhodnutie; napriek tomu sa vysvetlenie alebo ospravedlnenie vyžaduje práve v prípade, keď sa sľub dal druhému a nedodržal sa. Príkaz možno neuposlúchnuť, ale len pokiaľ má svoju účinnosť. Ak však aktér nevykoná to, čo zamýšľal, preto, lebo zmenil svoje rozhodnutie, pôvodný úmysel už stratil svoju účinnosť. Na diskreditáciu týchto teórií možno stačí poukázať na to, že sľubovanie a prikazovanie, ako ich zvyčajne chápeme, sú nevyhnutne verejné výkony, kým formovanie úmyslu také nie je. Formovanie úmyslu môže byť činnosťou, ale nie konaním a mať úmysel vo všeobecnosti nenasleduje po nejakom konaní.

Nič z toho neznamená popierať, že „Zamýšľam to vykonať“ alebo „Vykonám to“ sa veľmi podobá sľubu vykonať to, resp. niekedy je s ním identické. Ak poviem čokoľvek z toho v správnom kontexte, splnomocňujem poslucháča, aby veril môjmu presvedčeniu, že to vykonám. Jednoduchšie to bude možno povedať takto: ak za istých okolností poviem „Zamýšľam to vykonať“ alebo „Vykonám to“ alebo „Sľubujem, že to vykonám“, pred-

stavujem sám seba ako presvedčeného, že to vykonám. Môžem o tom aj nebyť presvedčený a nemusím zamýšľať, aby môj poslucháč veril, že som presvedčený, ale dal som mu dôvod, aby sa sťažoval, ak nebudem konať. Tieto skutočnosti poukazujú na to, že ak nielen poviem „Zamýšľam“ alebo „Vykonám“ takým spôsobom, že sám seba prezentujem ako presvedčeného, že to vykonám, ale ak som aj úprimný, potom moja úprimnosť garantuje oboje: to, že to zamýšľam vykonať, ako aj to, že som o tom presvedčený. Asi takáto argumentácia viedla mnohých filozofov k názoru, že zamýšľanie vykonať niečo zahŕňa presvedčenie, že budeme konať, ba niektorých ešte k extrémnejšiemu názoru, že zamýšľanie vykonať niečo je identické s určitým presvedčením o tom.

Je zamýšľanie konať presvedčením, že budeme konať? Argument, ktorý som práve načrtnol, dokonca ani neukazuje, či zamýšľanie zahŕňa presvedčenie. Argument dokazuje, že ten, kto za istých okolností úprimne povie „Zamýšľam to vykonať“ alebo „Vykonám to“, musí byť presvedčený, že to vykoná. Môže to však byť výpoveď, nie úmysel, ktorá zahŕňa presvedčenie. Pravdepodobne vidíme, že je to tak. Problémom je, že od pojmu úprimnosti očakávame dve rozličné veci. Začali sme uvažovaním o prípadoch, v ktorých výpoveďou „Zamýšľam to“ alebo „Vykonám“ splnomocňujem poslucháča, aby veril, že to vykonám. Tu je jasné, že ak som úprimný, ak sa veci majú tak, ako ich prezentujem, tak musím byť o tom presvedčený. Je to však predpoklad, ktorý nie je podopretý argumentom, že vždy, keď úprimne poviem, že niečo zamýšľam vykonať, musím byť presvedčený, že to vykonám, pretože úprimnosť v tomto prípade vyžaduje iba to, aby som vedel, že to zamýšľam vykonať. Zhodneme sa na tom, že existujú

prípady, v ktorých úprimnosť toho, kto hovorí „Zamýšľam to“, vyžaduje od neho, aby bol o tom presvedčený, ale argument vyžaduje, aby tieto prípady zahŕňali všetky tie, v ktorých hovoriaci vie alebo je presvedčený o tom, že to zamýšľa vykonať.

Keď sme už rozlíšili otázku, ako je presvedčenie obsiahnuté v priznaniach sa k úmyslom, od otázky, ako je presvedčenie obsiahnuté v úmysle, malo by nás zaraziť, aká nejasná je táto druhá súvislosť.

Je chybou predpokladať, že ak aktér koná niečo úmyselne, musí vedieť, že to koná. Tak si predstavme človeka, ktorý píše svoj závet s úmyslom zabezpečiť svojim deťom bohatstvo. Môže mať pochybnosti o tom, či sa mu to podarí, a môže o tom pochybovať až do smrti, ale aktom poslednej vôle skutočne môže zabezpečiť svoje deti bohatstvom a v tomto prípade to určite robí úmyselne. Niektorí skeptici si môžu myslieť, že tento príklad nie je vhodný, lebo odmietajú pripustiť, že tento človek môže *teraz* zabezpečiť svoje deti bohatstvom, to zahŕňa udalosti, ku ktorým ešte len má prísť. Takže tu je iný príklad: keď budem pri písaní tejto strany cez indigo silne pritláčať perom, môžem zamýšľať, že vyprodukujem desať čitateľných kópií. Neviem, ani nie som s istotou presvedčený o tom, či sa mi to podarí. Ak však dostanem desať čitateľných kópií, určite som to urobil úmyselne. Tieto príklady nedokazujú, že čisté zamýšľanie nemôže zahŕňať presvedčenie, pretože príklady obsahujú konanie s úmyslom. Napriek tomu je ťažké predstaviť si, že sa to nevzťahuje aj na čisté zamýšľanie. Človek, ktorý píše svoj závet, nielenže koná s úmyslom zabezpečiť pre svoje deti bohatstvo, ale aj zamýšľa zabezpečiť svoje deti bohatstvom. Ak môže pochybovať o tom, či teraz robí to, čo zamýšľa, zaiste môže pochybovať aj o tom, či dokáže to, čo zamýšľa.

Téza, že zamýšľanie zahŕňa presvedčenie, sa nieke-

dy obhajuje výpoveďou, že vyjadrenia úmyslu sú vo všeobecnosti neúplné alebo náznakovité. Preto by človek píšuci svoj závet mal byť charakterizovaný ako zamýšľajúci pokúsiť sa zabezpečiť svoje deti bohatstvom a nie ako zamýšľajúci zabezpečiť to; ďalej človek píšuci cez indigo iba ako zamýšľajúci pokúsiť sa vyprodukovať kópie. Tieto vyjadrenia neznejú dobre — mali by sme byť oveľa náchylnejší povedať, že *sa snaží* a zamýšľala to vykonať. No tam, kde konanie celkom patrí do budúcnosti, skutočne niekedy pripúšťame, že zamýšľame pokus, pričom to považujeme za presnejšie, než je holé vyjadrenie úmyslu tam, kde výsledok je dostatočne pochybný. Bez ohľadu na to si nemyslím, že zmienka o náznakovitosti sa dá použiť na obhajobu všeobecnej tézy.

Nepochybne, mnohé úmysly majú formu podmienčnosti — zamýšľame niečo vykonať, iba ak sú splnené isté podmienky — a rovnako nepochybne často potláčame zmienku o podmienkach z toho či onoho dôvodu. Takže náznakovité vyjadrenia úmyslu sú bežné. Grice nám ponúka tento dialóg:

- X. V utorok zamýšľam ísť na koncert.
- Y. Bude sa ti to páčiť.
- X. Možno, že sa mi to nepodarí.
- Y. Obávam sa, že ti nerozumiem.
- X. Policajti majú pre mňa na utorok popoludní pripravené nejaké nepríjemné otázky a večer už môžem byť vo väzení.
- Y. Potom si mal na začiatku povedať toto: „Zamýšľam ísť na koncert, ak nebudem vo väzení“, alebo ak si chcel byť zdržanlivejší, tak asi toto: „Pravdepodobne pôjdem“, alebo „Dúfam, že pôjdem“, alebo „Chystám sa ísť“, alebo „Zamýšľam ísť, ak budem môcť“.⁵

Grice tu nehovorí o náznakovitosti, ale nemyslí si, že tento a ďalšie podobné príklady poskytujú silný dôkaz pre názor, že „X zamýšľa vykonať A“ je pravdivé, keď „zamýšľa“ je použité v striktnom zmysle, t. j. iba ak si je X istý, že vykoná A. Človek v tomto príklade musel *niečo* zamýšľať, takže keby sme vedeli, čo to bolo, mohli by sme povedať, že jeho poznámka „Zamýšľam ísť na koncert“ bola náznakom toho, čo by bol povedal, ak by bol použil „zamýšľam“ v striktnom zmysle. Čo by bol býval povedal? „Dúfam, že pôjdem“ nie je oveľa presnejšie vyjadrenie úmyslu, pretože nedeklaruje vôbec nijaký úmysel; podobne „Chystám sa ísť“ a „Pravdepodobne pôjdem“ i „Zamýšľam ísť, ak budem môcť“ sú vágne a všeobecné, pričom pochybnosti X sú konkrétne. Zdá sa však, že je tu ešte vážnejšia chyba. Pretože, ak aktér nemôže zamýšľať to, o čom je presvedčený, že je nemožné, potom výpoveďou „Zamýšľam to urobiť, ak budem môcť“ nehovorí o nič viac, ani o nič menej než výpoveďou „Zamýšľam to urobiť“. A čo výpoveď „Zamýšľam ísť na koncert, ak nebudem vo väzení“? Intuitívne sa tým dostávame bližšie k odhaleniu pravdy o situácii, ako ju vidí X. Je to však presnejšie aj *doslova*? Ťažko pochopiť, v čom. Podľa názoru, ktorý obhajuje Grice, ak X povedal v striktnom zmysle a čestne „Zamýšľam ísť na koncert“, zahŕňa to, že bol presvedčený, že pôjde. Ak X povedal v striktnom zmysle a čestne „Zamýšľam ísť na koncert, ak nebudem vo väzení“, zahŕňa to, že bol presvedčený, že bude na koncerte, ak nebude vo väzení. Teraz je jasné, že prvé presvedčenie zahŕňa druhé, ale nie je ním implikované, preto vyjadrenie druhého presvedčenia je menej striktné a môže sa považovať za presnejšie. Pravdaže, striktnejšia výpoveď nemôže svojím obsahom uviesť osobu Y do omylu v tom, čo X urobí, pretože či už X povie, že bude na koncerte, alebo iba že tam bude, ak nebude vo väzení, obaja, X aj Y,

vedia, že X nebude na koncerte, ak bude vo väzení. Ak je téza, ktorú skúmame, pravdivá, Y sa môže dostať do omylu v tom, o čom je X presvedčený, že urobí, teda aj v tom, čo zamýšľa, pretože téza „Zamýšľam ísť na koncert, ak nebudem vo väzení“ zahŕňa slabšie presvedčenie než téza „Zamýšľam ísť na koncert“. Ak je to správne, potom väčšia presnosť bude výsledkom ďalších podmienok, pretože X v rovnakej miere neverí, že bude na koncerte, ak zmení svoje rozhodnutie, ako keď mu v tom prekazí čosi iné než uväznenie. Takto nás to vedie ďalej a ďalej k takmer prázdnej výpovedi „Zamýšľam to urobiť, ak mi v tom nič nebude brániť, ak sa nerozhodnem inak, ak sa nestane nič neočakávané“. Toto nám nehovorí takmer nič o presvedčeniach aktéra o budúcnosti, ani o tom, čo naozaj urobí.

Myslím, že X hovoril správne a presne, ale zavádzajúco, keď povedal „Zamýšľam ísť na koncert“. Mohol napraviť dojem a zároveň byť presný výpoveďou „Teraz zamýšľam ísť na koncert, no keďže ma môžu uväzniť, je možné, že nepôjdem“. Človek, ktorý hovorí „Zamýšľam tam byť, ale je možné, že nebudem“, si neprotirečí, prinajhoršom je nevyspytateľný, pokým nepovie viac. Keď postrehneme, že nieto nijakej uspokojivej všeobecnej metódy, čo by nám poskytla presnejšie vyjadrenia, ktoré by nastúpili namiesto pôvodných, tak by sme si mali uvedomiť, že v predstave názakovosti väčšiny vyjadrení úmyslu, pokým ich nemodifikujú naše pochybnosti o tom, čo vlastne urobíme, je niečo nesprávne. Dôvod je jasný: nemôže existovať nijaký konečný zoznam vecí, o ktorých si myslíme, že by nám mohli brániť v tom, čo zamýšľame urobiť, ani zoznam okolností, ktoré by mohli byť príčinou toho, že sa zastavíme. Ak sme si odôvodnene istí, že nám niečo zabráni v konaní, tak to asi zmarí náš úmysel, ale ak sme si iba neistí — ako sa často stáva — úmysel sa nemusí otupovať.

Môžeme si byť načistom v tom, čo zamýšľame vykonať, a zároveň tápať v temnotách, pokiaľ ide o detaily, teda aj o riziká. Ak je to tak, presnosť v tom, čo zamýšľame, nemôže byť záležitosťou väčšej presnosti v tom, o čom sme presvedčení, že zvládneme.

Existujú úprimné podmienené úmysly, ale nemyslím si, že ich tvarom je výpoveď „Zamýšľam to vykonať, ak budem môcť“ alebo „ak nezmením svoje rozhodnutie“. Úprimné podmienené úmysly sú vhodné tam, kde explicitne zvažujeme, čo urobiť za rozličných nepredvídateľných okolností; napríklad niekto môže zamýšľať odísť skôr z večierka, ak bude hudba hrať príliš hlučne. Ak sa opýtame na rozdiel medzi podmienkami, ktoré skutočne upresňujú vyjadrenie úmyslu, a pseudo-podmienkami ako „ak budem môcť“ alebo „ak sa nič nestane“ či „ak sa nerozhodnem inak“, zdá sa mi jasné, že je ním toto: podmienky *bona fide* sú tie, ktoré sú dôvodmi na konanie prebiehajúce súčasne s úmyslom. Niekto nemusí mať rád hlučnú hudbu a to môže byť príčina, prečo teraz zamýšľa odísť z večierka skôr, ak bude hudba príliš hlučná. Jeho nemohúcnosť ísť domov skôr nie je dôvodom za jeho včasný odchod alebo proti nemu, takže to nie je relevantná podmienka úmyslu, hoci ak je presvedčený, že to nemôže urobiť, môže mu to brániť v tom, aby nadobudol daný úmysel. Zmena rozhodnutia je nevyspytateľný prípad, ale vo všeobecnosti nik nie je náchylný pozeráť sa na možnú budúcu zmenu úmyslu ako na dôvod modifikovania svojho terajšieho úmyslu, pokým si nemyslí, že budúcnosť sa dostaví sama v dôsledku niečoho, čo teraz za dôvod považuje.

Zdá sa mi, že protiklad, aký sa vyvinul medzi okolnosťami, ktorým niekedy umožňujeme podmieňovať náš úmysel, a okolnosťami, ktoré by sme pripustili, keby úmysly zahŕňali presvedčenie, že vykonáme, čo zamýšľame, naznačuje veľmi dôsledne, že nemusíme byť

nevyhnutne presvedčení o tom, že vykonáme to, čo zamýšľame, a že svoje úmysly nevyjadrujeme presnejšie tým, že ich podmieňujeme všetkými možnými okolnosťami, za ktorých si myslíme, že by sme konali.

Tieto úvahy vedú k silnejšiemu argumentu proti stožňovaniu čistého zamýšľania s presvedčením, že vykonáme to, čo zamýšľame. To znamená, že dôvody na zamýšľanie určitého konania sú vo všeobecnosti odlišné od dôvodov pre presvedčenie o tom. Tu je dôvod, prečo stáčam hlavnú plachtu: vidím, že sa blíži búrka a chcem predísť prevráteniu člna. Svoje dôvody pre stáčanie hlavnej plachty by som uviedol takto: prichádza búrka a bola by to hanba, keby sme čln prevrátili, pričom stočenie hlavnej plachty tomu zabráni. Avšak tieto dôvody pre stočenie hlavnej plachty mi samy osebe nedávajú dôvod byť presvedčený, že plachtu stočím. Pri dodatočných predpokladoch — napríklad, že blížiaci sa búrka je dôvodom presvedčenia, že búrka prichádza, a že hanba za prevrátenie loďky môže byť dôvodom presvedčenia, že chcem zabrániť prevráteniu člna; a za predpokladu, že mám tieto presvedčenia a túžby, môže byť rozumné predpokladať, že zamýšľam stočiť hlavnú plachtu, čo fakticky aj robím. Takže môže existovať voľné spojenie medzi dvoma druhmi dôvodov, ktoré však vôbec nie sú identické (individuálne dôvody môžu byť rovnaké, ale najmenšia prirodzená skupina dôvodov, ktoré podporujú úmysel konať, nemôže byť skupinou, ktorá podporuje presvedčenie, že konanie sa uskutoční).

Často sa tvrdí, že úmysel je presvedčenie, ku ktorému sa nedospelo uvažovaním na základe dôkazov, alebo že je to presvedčenie o budúcom konaní, ktoré sa nejako odlišuje vo svojom zdroji od bežnej predikcie. Takéto výpovede však nepodporujú tézu. To, ako niekto dospel k presvedčeniu, aké dôvody by uvádzal na jeho

podporu, na čom stojí jeho presvedčenie — to všetko sú záležitosti, ktoré sú jednoducho irelevantné vo vzťahu k otázke dôvodov presvedčenia; predošlé udalosti sú náhody, ktoré poznačujú presvedčenie a ktoré nemôžu zmeniť jeho logický status bez toho, že by nezmenili samo presvedčenie.

Je zamýšľanie konania to isté ako chcieť konať? Je jasné, že dôvody zamýšľania konania sa veľmi podobajú dôvodom konania, vlastne sa možno domnievať, že sú presne rovnaké, s výnimkou času. Ako hovorí John Donne: „Chcieť znamená otáľať“; odklad však môžeme zredukovať na okamih. Píšem písmeno „č“ zo slova „čin“ a zamýšľam napísať písmeno „i“, len čo dokončím „č“. Dôvod, pre ktorý zamýšľam napísať písmeno „i“, len čo dokončím „č“, je ten, že chcem napísať slovo „čin“ a viem, že na to, aby som to urobil, musím po napísaní písmena „č“ napísať písmeno „i“. Teraz som dokončil „č“ a začal „i“! Aký mám dôvod, aby som napísal „i“? Dôvod je ten, že chcem napísať slovo „čin“ a viem, že k tomu musím... Potiaľto vyzerajú dôvody totožne, ak sa však prizrieme bližšie, ukáže sa rozdiel. Keď píšem „č“, zamýšľam napísať o malú chvíľu „i“ a súčasťou môjho dôvodu je moje presvedčenie, že táto chvíľa sa vynorí v bezprostrednej budúcnosti; keď píšem „i“, moje dôvody zahŕňajú presvedčenie, že teraz je čas písať „i“, ak mám napísať slovo „čin“, ako si želim. Aristoteles niekedy ignoruje tento rozdiel, preto hovorí veci, ktoré znejú absurdne. Ako príklad praktického usudzovania je náchylný uvádzať čosi takéto: chcem sa zohriať, som presvedčený, že v dome sa zohrejem, ihneď staviam dom. Dôležitou doktrínou je, aby záver určitého praktického usudzovania mohol byť konaním; taktiež je dôležité, aby záver mohol byť formuláciou úmyslu budúceho konania.

Teraz by som chcel upriamiť pozornosť na ten aspekt tejto koncepcie, ktorý, zdá sa, spôsobuje ťažkosti — totiž to, čo znamená formovať úmysel. Uvážme znova prípad úmyselného konania. Chcem zjesť niečo sladké, teda myslím si, že je pre mňa žiaduce, aby som zjedol niečo sladké. Som presvedčený, že tento cukrík je sladký, preto keď ho zjem, zjem niečo sladké, takže robím záver, že zjesť tento cukrík je pre mňa žiaduce. Keďže mi nič nestojí v ceste, jem cukrík — záverom je čin. To však znamená aj to, že som mohol vyjadriť záver použitím demonštratívneho odkazu na konanie: „Je to môj čin, je pre mňa žiaduce, aby som teraz zjedol tento cukrík.“ To, čo vyzerá také dôležité v možnosti demonštratívneho odkazu na konanie, je to, že je to prípad, pri ktorom má zmysel spojiť hodnotový súd priamo s konaním. Mojm hodnotovým dôvodom pre konanie bolo: „Je pre mňa žiaduce zjesť niečo sladké.“ To, pravdaže, nemôže znamenať, že akákoľvek moja činnosť, ktorá je jedením niečoho sladkého, má význam — moje hodnotenie sa týka iba činov, pokiaľ sú konzumáciou sladkého. Niektoré takéto — dokonca všetky — činy môžu mať v sebe veľa iného zla. Len v prípade aktuálneho konania má zmysel posudzovať ho ako celok buď ako žiaduce, alebo nie; dovtedy neexistuje nijaký predmet, ktorý by som mal posudzovať. Pravdaže, stále môžem o vykonanom čine povedať, že je žiaduci, pokiaľ je tým či oným, no tým, že som si ho zvolil, dostal som sa za jeho hranice; moja voľba predstavovala súd — a možno ním aj bola — že čin sám osebe bol žiaduci.

Problémom čistého zamýšľania teda je, že v ňom niet žiadneho konania, ktoré by sme mali posudzovať ako dobré alebo žiaduce. Všetko, čo môžeme posudzovať v štádiu čistého zamýšľania, je žiaducosť určitého konania, ktoré sa vo všeobecnosti posudzuje na základe aspektu, definujúceho toto konanie. Takéto súdy však

nie vždy vedú k rozumnému konaniu — alebo budeme jesť každú sladkosť, ktorú máme po ruke (ako upozornila Anscombová).⁶

Hlavným krokom pri vyjasňovaní týchto otázok je: rozhodne odlišiť medzi druhom súdu, ktorý korešponduje so žiadostivosťou, ako je chcieť zjesť niečo sladké, a druhom súdu, ktorý môže byť záverom praktického usudzovania — ktorý môže korešpondovať s úmyselným konaním.⁷ O prvom druhu súdu sa často predpokladá, že má tvar zákona: každá činnosť, ktorá je konzumáciou sladkého, je žiaduca. Ak je praktické usudzovanie deduktívne, je to to, čo by sme mali očakávať (a zdá sa, že napríklad Aristoteles a Hume takto chápali praktické usudzovanie). Existuje však zásadná námietka proti tejto myšlienke, ako je zrejme z toho, keď uvažujeme o konaní, ktoré má tak aspekt žiaducosti, ako aj nežiaducosti. Preto predpokladajme, že propozičné vyjadrenie túžby zjesť niečo sladké je univerzálne kvantifikovaným kondicionálom. Zatiaľ čo považujeme za žiaduce zjesť niečo sladké, môžeme takisto považovať za nežiaduce zjesť čosi otrávené. Avšak jeden a ten istý predmet môže byť sladký i otrávený zároveň, teda aj jeden a ten istý čin môže byť konzumáciou niečoho sladkého i otráveného. Naše princípy hodnotenia, ktoré sa zdajú konzistentné, nás potom môžu viesť k záveru, že to isté konanie je rovnako žiaduce ako nežiaduce. Ak nežiaduce činy nie sú žiaduce, odvodili sme proti-reenie z premís, ktoré všetky sú prijateľné. Riešením je uvedomiť si, že sme hodnotiacim princípom prisúdili nesprávny tvar. Ak sú súdmi v tom zmysle, že *pokiaľ* konanie má určitú charakteristiku, je dobré (alebo žiaduce atď.), tak nesmú byť vykladané takým spôsobom, v ktorom funguje izolácia, pretože potom zistíme, že usudzujeme, že konanie je jednoducho žiaduce, keď je garantovaný záver, že je žiaduce v istom aspekte. Na-

zvíme súdy, podľa ktorých činy sú v istom aspekte žiaduce, pokiaľ majú určitý atribút, súdmi *prima facie*.

Súdy *prima facie* sa nedajú priamo spojiť s činmi, pretože nie je rozumné realizovať konanie iba preto, že má vlastnosť žiaducosti. Presvedčenie, že konanie má určitú vlastnosť žiaducosti, je dôvodom na jeho realizáciu, no skutočnosť, že konanie sa realizuje, predstavuje ďalší súd, že vlastnosť žiaducosti bola dostatočná na konanie — a že ďalšie úvahy ju neprevážili. Súd, ktorý korešponduje s konaním — resp. je s ním identický — nemôže byť preto súdom *prima facie*; musí byť bezvýhradným a bezpodmienečným súdom, ktorý — ak by sme ho mali vyjadriť slovami — by mal asi takýto tvar: „To to konanie je žiaduce.“

Teraz môžeme vidieť, že naše predchádzajúce vysvetlenie konania s úmyslom bolo zavádzajúce, alebo aspoň v dôležitom ohľade neúplné. Dôvod určujúci opis, pri ktorom sa konanie zamýšľa, nám nedovoľuje *dedukovať*, že konanie jednoducho má cenu realizovať; dedukovať môžeme iba to, že konanie má črtu, ktorá hovorí v jeho prospech. To však stačí na to, aby sme mohli uviesť úmysel, s ktorým bolo vykonané. Zavádzajúce pritom je to, že dôvody, ktoré vstupujú do tohto vysvetlenia, vo všeobecnosti nepredstavujú všetky dôvody, ktoré aktér pri konaní zvažoval, takže poznanie úmyslu, s ktorým niekto konal, nám neumožňuje rekonštruovať jeho skutočné usudzovanie. Pretože nemusíme poznať, ako sa aktér dostal od svojich túžob a ďalších postojov — svojich dôvodov *prima facie* — k záveru, že určité konanie je žiaduce.⁸

V prípade úmyselného konania — prinajmenšom vtedy, keď konanie trvá krátko — zjavne nič nestojí v ceste aristotelovskému stotožneniu konania so súdom určitého druhu — bezvýhradným, bezpodmienečným súdom, že konanie je žiaduce (alebo má nejaké iné po-

zitívne charakteristiky). Stotožnenie konania so záverom určitého praktického usudzovania nie je podstatné pre názor, ktorý zastávam, no skutočnosť, že je to možné, vysvetľuje, prečo v našom pôvodnom vysvetlení úmyselného konania zostalo to, čo sme potrebovali na jeho spojenie s čistým zamýšľaním, skryté.

V prípade čistého zamýšľania teda tvrdím, že úmysel je jednoducho bezvýhradný súd. Formovanie úmyslu, rozhodovanie, voľba a deliberácia sú rozličné spôsoby, ako dospieť k takémuto súdu, možno však k nemu (alebo k postoju) dospieť aj bez použitia týchto spôsobov.

Rozviním toto tvrdenie a pokúsím sa ho obhájiť voči niektorým námietkam. Už som poznamenal, že bezvýhradný súd má zmysel iba vtedy, keď ide o súčasné (alebo minulé) konanie, ktoré je nám známe. Inak (dokazoval som) musí byť súd všeobecný, musí teda pokrývať všetky činy určitého druhu a medzi nimi určite musia byť činy, z ktorých niektoré žiaduce sú, iné nie. Napriek tomu úmysel nemôže zrozumiteľným spôsobom určiť jednotlivý čin, pretože je zameraný na budúcnosť. Myslím, že záhada vzniká preto, lebo sme prehliadli dôležitý rozdiel. Bolo by pochabosťou myslieť si, že každý môj čin v bezprostrednej budúcnosti, ktorý bude konzumáciou sladkého, bude žiaduci. Nie je však nič absurdné na mojom súde, že každý môj čin v bezprostrednej budúcnosti, ktorý bude konzumáciou sladkého, by bol žiaduci *za predpokladu všetkého ostatného, čo obsahuje moje presvedčenie o bezprostrednej budúcnosti*. Neverím, že zjem otrávený cukrík, takže toto nie je jedným z tých činov konzumácie sladkého, ktoré zahŕňa môj bezvýhradný súd. Bolo by chybou snažiť sa vylepšiť moje vyjadrenie úmyslu výrokom „Zamýšľam zjesť niečo sladké, pokiaľ to nebude otrávené“. Ako sme videli, je to chyba preto, lebo ak toto je cesta, ktorou musím prejsť, nikdy nepochopím svoj úmysel správne. Existu-

jú *neobmedzené* podmienky, za ktorých by som nezjedol niečo sladké, a nemôžem ich všetky predvídať. Ide o to, že neverím, že sa stane niečo, čo zmení moje jedenie sladkého na nežiaducosť alebo nemožnosť. Toto presvedčenie nie je súčasťou toho, čo zamýšľam, no je predpokladom, bez ktorého by som nemal úmysel. Úmysel nie je po formálnej stránke podmienený, skôr jeho existencia je podmienená mojimi presvedčeniami.

Zamýšľam dať si zajtra výdatné raňajky. Viete tak ako ja, že zajtra si výdatné raňajky nedám, ak nebudem hladný. Ale ja nie som si istý, či budem hladný, iba si to myslím. Za týchto okolností nielenže nie je presnejšie povedať „Zamýšľam si dať výdatné raňajky, ak budem hladný“, ale je to aj *menej* presné. Tak ako mám prvý úmysel, mám aj druhý, ale prvý zahŕňa druhý, nie *vice versa*, takže prvý je jeho úplnejším vysvetlením. Keby ste vedeli iba to, že som zamýšľal dať si výdatné raňajky, keby som bol hladný, nevedeli by ste, že som presvedčený, že budem hladný, čo je naozaj pravda. Mohli by ste si to však domyslieť, keby ste vedeli, že zamýšľam dať si zajtra výdatné raňajky.

Myslím, že tento pohľad na veci vysvetľuje ťažkosť, ktorú sme mali so vzťahom medzi zamýšľaním konania a presvedčením o ňom — teda prečo je na jednej strane také čudné povedať „Zamýšľam to urobiť, ale možno to neurobím“, a, na druhej strane, nemožné zvýšiť presnosť vyjadrenia úmyslu podmienením jeho obsahu tým, ako sa veci vyvinú. Vysvetlením je, že úmysel predpokladá, ale neobsahuje odkaz na určitý pohľad na budúcnosť. Súčasný úmysel vo vzťahu k budúcnosti je sám osebe ako dočasná správa: na základe toho, čo viem a o čom som presvedčený, teraz formulujem svoj súd o tom, aké konanie je žiaduce. Keďže úmysel sa zakladá na čo najlepšom zhodnotení situácie, keď povieme, že aktér zamýšľá konať daným spôsobom, iba ak sa je-

ho zhodnotenie ukáže ako správne, znamená to iba deformovať veci. Súčasný úmysel nemusí byť nijakým riešením, ani odhodlaním (hoci *výpoveď*, že niekto niečo zamýšľa vykonať, môže mať túto povahu). Môj úmysel sa zakladá na mojom súčasnom pohľade na situáciu; niet vo všeobecnosti dôvodu, prečo by som mal konať tak, ako teraz zamýšľam, ak sa môj terajší pohľad ukáže ako nesprávny.

Teraz môžeme pochopiť, prečo doplnok „ak budem môcť“ nikdy nespresňuje formuláciu úmyslu, hoci môže poslúžiť na zrušenie nechceného prirodzeného zavádzania aktu výpovede o úmysle konania. Podľa mojej koncepcie zamýšľať nejaké konanie znamená myslieť si, že je žiaduce vykonať nejaký čin z hľadiska presvedčenia človeka o tom, čo je a čo bude. Ak je však niekto presvedčený, že nijaké takéto konanie nie je možné, potom nemôže existovať ani nijaký súd, že takéto konanie, konzistentné s presvedčením, je žiaduce. Žiadny takýto úmysel nie je možný.

Ak je úmysel iba súdom, že určitá činnosť je žiaduca, ako sa dá úmysel odlišiť od obyčajného želania? Môžeme ponechať bokom želania vecí, ktoré nie sú konzistentné s tým, o čom je človek presvedčený, pretože tie naša koncepcia úmyslu vylučuje. A môžeme ponechať bokom aj želania, ktoré nekorešpondujú s bežnými súdmi. („Želám si, aby som mohol na budúci týždeň navštíviť Londýn“: moja návšteva Londýna na budúci týždeň môže byť konzistentná so všetkými mojimi presvedčeniami, ale nie so všetkým, čo chcem. Toto želanie je neúčinné, pretože sa zakladá iba na niektorých mojich dôvodoch *prima facie*.) Ak však dáme tieto prípady nabok, nepotrebujeme vôbec odlišovať úmysly od želaní. Pretože súd, že môžem niečo urobiť a že si myslím, že mi v tom nič nebráni; súd, že takáto činnosť je žiaduca nielen pre ten či onen dôvod, ale

z hľadiska všetkých mojich dôvodov — takýto súd už nie je iba želaním. Je úmyslom. (To neznamená popierať, že existujú aj medzné prípady.)

Nakoľko úspešne sme sa vyrovnali s problémom, ktorým sme začali? Týmto problémom vlastne bolo podať koncepciu zamýšľania (a formovania úmyslu), ktorá by uspokojivo zapadla do našej koncepcie konania s úmyslom a nestratila by pritom prednosti tejto koncepcie. S ohľadom na tento prvý bod — nájsť koncepciu zamýšľania, ktorá by zapadla do našej koncepcie úmyselného konania — sme navrhli uspokojivý spôsob spojenia dvoch pojmov, ale len prostredníctvom zavedenia nového prvku do analýzy úmyselného konania, a to bezvýhradného súdu. Na základe tohto druhu súdu a predstavy takého súdu z hľadiska presvedčenia o budúcom chode udalostí sme mohli, myslím si, dospieť k prijateľnému názoru na zamýšľanie.

Zostáva ešte otázka, či ten druh súdu, na ktorý som sa odvolával — bezvýhradný súd — sa dá pochopiť bez poukazu na pojmy úmyslu a vôle. Na začiatku poslednej časti tohto článku som položil otázku, či zamýšľanie konania je to isté ako chcieť konať; ak by bolo, mohli by sme považovať náš cieľ za splnený. To, čo zamýšľame konať, aj chceme — v určitom veľmi širokom význame chcenia — konať. To však neznamená, že zamýšľanie je formou chcenia. Lebo uvážme činy, ktoré chcem vykonať a ktoré sú konzistentné s mojím presvedčením. Patria k nim činy, ktoré zamýšľam vykonať, i mnohé ďalšie. Na budúci týždeň chcem navštíviť Londýn, ale nezamýšľam to hádam preto, že si myslím, že by som nemohol, ale preto, že by to kolidovalo s inými vecami, ktoré väčšmi chcem vykonať. Toto významne poukazuje na to, že na chcenie a žiadostivosť je najlepšie pozerat sa ako na korešpondujúce so súdmi *prima facie* alebo ako na ustanovujúce ich.

Ak je to správne, nemôžeme tvrdiť, že sme sa zaslúžili o pohľad na úmysly ako na niečo bežné, ako na druh chcenia, pri ktorom ho vieme rozlíšiť bez používania pojmov úmyslu alebo vôle. Môžeme však povedať, že zamýšľanie a chcenie patria k tomu istému rodu kladných postojov, vyjadrených hodnotovými súdmi. Chcenie, žiadostivosť, princípy, predsudky, pocity povinnosti a záväzkov sú dôvodmi na konanie a na úmysly a vyjadrujú sa súdmi *prima facie*. Úmysly a súdy, ktoré sa spájajú s úmyselnými činmi, sa rozlišujú podľa svojej bezvýhradnej alebo bezpodmienečnej formy. Čisté zamýšľanie predstavuje podtriedu bezvýhradných súdov, tých, ktoré sú zamerané na budúce činy aktéra a vykonávané z hľadiska jeho presvedčenia.

POZNÁMKY

¹„Úmyselnosť“ beriem ako určujúcu vo vzťahu k celému výrazu „nastúpiť do lietadla letiaceho do Londýna v Ontariu“. V alternatívnej verzii by bolo úmyselným iba „nastúpiť“. Podobne vo výpovedi (1) vyššie sa dôvod rozlišuje na označenie lietadla.

²Blížšie k tomu pozri esej „Freedom to Act“, in *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press 1980, s. 63-81.

³V tejto polohe zostali veci v eseji *Činy, dôvody a príčiny*. V čase, keď som ju písal, som bol presvedčený, že je možné charakterizovať „správny spôsob“ nekirkulárnymi termínmi.

⁴Pozri P. T. Geach: *Mental Acts*. London, Routledge and Kegan Paul 1957.

⁵H. P. Grice: „Intention and Uncertainty“, *British Academy Lecture*. London, Oxford University Press 1971.

⁶G. E. M. Anscombová: *Intention*. Oxford. Blackwell 1959, s. 59.

⁷Slovu „súd“ netreba prikladať nijakú váhu. Uvažujem tu o forme propozícií, ktoré vyjadrujú túžby a ďalšie postoje. Nedomnievam sa, že ten, kto chce zjesť niečo sladké, nevyhnutne *súdi*, že by bolo dobré zjesť niečo sladké; možno sa dá povedať, že si myslí, že to, že zje niečo sladké, má nejaké pozitívne charakteristiky. Dúfam, že rozlišovaním medzi propozíčnými vyjadreniami postojov som naznačil rozdiely medzi postojmi.

⁸Viac som o forme hodnotiacich súdov *prima facie* a o význame odlišovať ich od bezpodmienečných súdov povedal v eseji „How is Weakness of the Will Possible?“, in *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press 1980, s. 21-42.

RADIKÁLNA INTERPRETÁCIA

Kurt povie „Es regnet“ a za istých okolností vieme, že povedal, že prší. Jeho slová dokážeme interpretovať, ak sme jeho výpoveď identifikovali ako intencionálnu* a jazykovú: vtedy vieme povedať, čo jeho slová znamenajú. Aké poznanie nám umožnilo interpretovať jeho výpoveď? Ako sme mohli k takému poznaniu dospieť? Prvá z otázok nie je totožná s otázkou, čo *skutočne* poznáme, keď dokážeme interpretovať slová druhých, pretože celkom ľahko môže existovať niečo, čo sme mohli poznať, ale nepoznáme to, niečo, poznanie čoho by postačovalo na interpretáciu, kým na druhej strane nie je vôbec jasné, či v tom, čo skutočne poznáme, je obsiahnuté niečo, čo hrá pri interpretácii podstatnú úlohu. Druhá otázka, ako sme mohli dospieť k poznaniu, ktoré nám slúži pri interpretácii, sa samozrejme netýka skutočného procesu osvojovania si jazyka. Ide teda o hypotetickú otázku v dvojakom zmysle: Aká evidencia, dostupná potenciálnemu interpretovi, by za predpokladu, že máme teóriu umožňujúcu interpretáciu, túto teóriu v postačujúcej miere podporila? Túto otázku sa pokúsim v ďalšom texte upresniť a navrhnúť aj riešenie.

Problém interpretácie sa týka práve tak domáceho, ako aj cudzieho jazyka. Pre užívateľov toho istého jazy-

*V tomto kontexte sa termín „intencionálny“ používa v tradičnom význame, t. j. že daná výpoveď je „o niečom“, má svoj objekt, resp. obsah (pozn. red.).

ka sa vynára vo forme otázky, ako možno určiť, že ide o ten istý jazyk? Užívateľa rovnakého jazyka môžu predpokladať, že pre nich sa musia rovnaké výrazy interpretovať rovnako, ale to nenaznačuje, čím je tento predpoklad zdôvodnený.

Každé porozumenie reči druhého zahŕňa radikálnu interpretáciu. Ak sa však sústredíme na prípady, v ktorých sa interpretácia jasne vyžaduje — keď sa jeden idióm interpretuje druhým — pomôže nám to neprehliadať samotné predpoklady.¹

Aké poznanie by mohlo poslúžiť interpretácii? Stručná odpoveď by znela, že poznanie toho, čo každý plnovýznamový výraz znamená. Slová, ktoré Kurt vyslovil v nemčine, znamenajú, že prší — a Kurt hovoril po nemecky. Teda vyslovením slov „Es regnet“ Kurt povedal, že prší. Táto odpoveď nie je — ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať — len preformulovaním problému, pretože poukazuje na to, že pri prechode od opisu, ktorý neinterpretuje (vyslovenie slov „Es regnet“), k opisu interpretujúcemu (výpoveď, že prší), musíme zaviesť celý rad slov a výrazov (ktoré v skutočných výpoveďiach môžu, ale aj nemusia byť zastúpené). Je to dôležité upozornenie, ale veľmi nám to nepomáha, lebo sa tu nehovorí, čo znamená poznať význam výrazu.

Naozaj je možné sa domnievať, že ku každému plnovýznamovému výrazu existuje korešpondujúca entita, totiž jeho význam. Táto idea, hoci nie je nesprávna, pomáha len veľmi málo — v najlepšom prípade problém hypostazuje.

Rozčarovanie z významov ako nástrojov produktívneho chápania komunikácie alebo interpretácie pomáha objasniť, prečo sa niektorí filozofi pokúsili zaoberať nielen bez významov, ale aj bez akejkoľvek serióznej teórie. Keď sa pojmy, ktorými sa pokúšame vysvetliť interpretáciu, ukážu ako ešte zavádzajúcejšie než expla-

nandum, je lákavé myslieť si, že celá verbálna komunikácia pozostáva koniec koncov len z dokonalých vibrácií vzduchu, tvoriacich kauzálne väzby medzi ľudskými nelingvistickými aktivitami. No hoci interpretovateľná reč nie je ničím iným ako činnosťou (t. j. je s ňou identická), vykonávanou s rozličnými nelingvistickými zámermi (varovať, kontrolovať, zabaviť, vyrušiť, uraziť), a táto činnosť nie je ničím iným ako úmyselnými cieľavedomými pohybmi perí a hrtanu (je s nimi identická), tento postreh nás nijako neposúva smerom k všeobecne zrozumiteľnému vysvetleniu toho, čo asi treba vedieť, aby sme neinterpretované výpovede prepísali na adekvátne interpretované.

Obracanie sa k významom nás ešte viac vzdáľuje od nelingvistických procesov, ktoré musia tvoriť nepochybnú bázu interpretácie; prístup „nie je ničím iným“ nám neposkytuje nijaký kľúč k tomu, ako evidencia súvisí s tým, čoho evidenciou nepochybné je.

Aj ďalšie riešenia, ako preklenúť túto priepasť, tak či onak zlyhávajú. „Kauzálne“ teórie Ogdena, Richardsa a Charlesa Morrisa sa pokúšali postupne analyzovať význam viet na základe údajov o správaní. Aj keby tieto teórie platili (tak ako zjavne neplatili) pre najjednoduchšie vety, nedotkli by sa problému, ako metódu rozširiť aj na zložitejšie a abstraktnejšie vety. Teórie iného druhu vychádzajú z pokusov spájať s nelingvistickými faktami skôr slová než vety. To je sľubné, pretože počet slov je konečný, zatiaľ čo počet viet nie a predsa každá veta je len zoskupením slov; núka to možnosť teórie, ktorá interpretuje každú z nekonečného množstva viet iba na základe konečných prostriedkov. Takýmto teóriám však chýba evidencia, pretože sa zdá jasné, že sémantické príznaky slov sa nedajú objasniť bezprostredne na podklade nelingvistických fenoménov.

Dôvod je jednoduchý. Fenomény, ku ktorým sa mu-

síme obrátiť, sú mimolingvistické záujmy a činnosti, ktorým jazyk slúži a ktorým aj slová slúžia len potiaľ, pokiaľ sú vsadené do viet (aspoň niekedy to tak je). Potom však nejestvuje možnosť podať fundamentálne vysvetlenie slov skôr, než ho podáme pre vety.

Z celkom odlišných dôvodov nemôže radikálna interpretácia dúfať, že jej ako evidencia významu vety poslúži vysvetlenie zložitých a jemne diferencovaných úmyslov, s ktorými sa vety obvykle vyslovujú. Nie je jednoduché pochopiť, ako si takýto prístup poradí so štruktúrnou, rekurzívnou črtou jazyka, ktorá je rozhodujúca pre vysvetlenie, ako možno porozumieť novým vetám. Hlavný problém však spočíva v tom, že nemôžeme dúfať, že zmysel spojíme s prisúdením jemne diferencovaných úmyslov nezávisle od interpretujúcej reči. Dôvod nie je v tom, že by sme nemohli klásť potrebné otázky, ale v tom, že interpretácie úmyslov, presvedčení a slov aktéra sú súčasťou jediného projektu, ktorého žiadnu časť nemožno považovať za úplnú oddeľne od ostatných častí. Ak je toto správne, nemôžeme z celej nádhery úmyslov a presvedčení robiť evidenčnú bázu teórie radikálnej interpretácie.

Teraz už vieme povedať čosi viac o tom, čo by interpretáciu umožnilo. Interpret musí byť schopný porozumieť ľubovoľnej z nekonečného množstva viet, ktoré by mohol hovoriaci vysloviť. Ak máme explicitne uviesť, čo by mal interpret poznať, aby toho bol schopný, musíme to sformulovať konkrétne.² Ak máme vyhovieť tejto požiadavke, musíme sa vzdať akejkol'vek nádeje na univerzálnu metódu interpretácie. Maximum, čo sa dá očakávať, je vysvetlenie, ako interpret dokázal interpretovať výpovede užívateľa jednotlivého jazyka (alebo určitého množstva jazykov). Nemá zmysel požadovať teóriu, ktorá by poskytla explicitnú interpretáciu každej výpovede každého (možného) jazyka.

Samozrejme, ešte nie je jasné, čo znamená, že teória má poskytnúť explicitnú interpretáciu výpovede. Zdá sa, že formulácia problému nás nabáda, aby sme o teórii uvažovali ako o špecifikácii funkcie považujúcej výpovede za argumenty a interpretácie za hodnoty. Lenže potom by interpretácie neboli o nič vhodnejšie než významy a boli by práve takými mystickými entitami. Vidí sa mi teda rozumné bez zjavného odkazovania na významy alebo interpretácie definovať to, čo sa od teórie požaduje: ten, kto pozná teóriu, vie interpretovať výpovede, na ktoré sa teória aplikuje.

Druhou všeobecnou požiadavkou na teóriu interpretácie je, že ju môže podporiť alebo verifikovať evidencia hodnoverne dostupná interpretovi. Bolo by prirodzené uvažovať o evidencii ako o prípade jednotlivej interpretácie, považovanej za správnu, pretože teória je všeobecná a musí sa aplikovať na potenciálne nekonečné množstvo výpovedí. Samozrejme, to isté platí aj pre interpreta zaoberajúceho sa jazykom, ktorý už pozná. Hovoriaci obvykle nedokáže vytvoriť explicitnú konkrétnu teóriu svojho vlastného jazyka, ale dokáže testovať navrhovanú teóriu, lebo vie povedať, či pri aplikácii na jednotlivé výpovede ponúka správne interpretácie.

Radikálna interpretácia však od teórie požaduje, aby poskytla chápanie jednotlivých výpovedí, ktoré nie je dané vopred, takže konečnou evidenciou teórie nemôže byť správna vzorka interpretácií. Ak ide o všeobecný prípad, evidencia musí byť taká, aby bola prístupná niekomu, kto ešte nevie, ako interpretovať výpovede, na ktoré sa teória vzťahuje; musí to byť evidencia, ktorú možno uviesť bez podstatnejšieho využitia takých lingvistických pojmov, ako sú význam, interpretácia, synonymita a podobne.

Skôr než poviem, aký druh teórie považujem za vy-

hovujúci, chcem rozobrať posledný alternatívny návrh, a to, že metóda prekladu z jazyka, ktorý treba interpretovať, do jazyka interpreta je celá teória, akú potrebujeme. Takáto teória by pozostávala zo stanovenia efektívnej metódy postupu od ľubovoľnej vety cudzieho jazyka k vete známeho jazyka, čím by vyhovel požiadavke na konkrétne stanovenú metódu, aplikovateľnú na ľubovoľnú vetu. Nemyslím si však, že prekladový manuál je tou najlepšou formou teórie interpretácie, ktorú by sme si mali osvojiť.³

Ak je naším cieľom interpretácia, nemá metóda prekladu s tým nič spoločné, pretože sa zaoberá vzťahom medzi dvoma jazykmi, v ktorom sa požaduje interpretácia jedného z nich (samozrejme v tom druhom, čo sa rozumie samo sebou, lebo každá teória je vyjadrená v nejakom jazyku). Jazyk použitý na formuláciu teórie nemôžeme celkom spoľahlivo brať ako súčasť jej predmetu, pokiaľ ju explicitne nesformulujeme. Teória prekladu vo všeobecnosti zahŕňa tri jazyky: objektový jazyk, jazyk subjektu a metajazyk (jazyk, z ktorého a do ktorého sa preklad robí, a jazyk teórie, ktorá určuje, ktoré výrazy jazyka subjektu prekladajú určité výrazy objektového jazyka). A v tomto všeobecnom prípade môžeme bez znalosti, čo vety každého z jazykov znamenajú, vedieť, ktoré vety jazyka subjektu prekladajú určité vety objektového jazyka (v každom prípade by to však umožnilo tomu, kto pochopil teóriu, interpretovať vety objektového jazyka). Ak sa stane, že jazyk subjektu je totožný s jazykom teórie, potom ten, kto rozumie teórii, môže nepochybne použiť prekladový manuál, aby neznáme vety interpretoval. Lenže to je tak preto, lebo sa pridíža dvoch vecí, ktoré pozná a o ktorých teória nič nehovorí: faktu, že jazyk subjektu je jeho vlastný, a poznania, ako interpretovať výpovede vo svojom vlastnom jazyku.

Snažiť sa zexplicitniť predpoklad, že vyslovená veta

patrí do vlastného jazyka subjektu, je ťažkopádne. Mohli by sme sa o to pokúsiť napríklad prekladom „Es regnet“ z Kurtovho jazyka do „prší“ v mojom jazyku, ale indexová sebareferencia nemá miesto v teórii, ktorá musí byť funkčná pre každého interpreta. Ak sa rozhodneme akceptovať danú komplikáciu, zostáva faktom, že metóda prekladu mlčky obchádza a ponecháva bokom teóriu, ktorú potrebujeme poznať, aby sme mohli interpretovať svoj vlastný jazyk. Teória prekladu musí vo vetách objaviť nejakú štruktúru, ale niet dôvodu očakávať, že to poskytne pochopenie, ako významy viet závisia od ich štruktúry.

Uspokojivá teória interpretácie výpovedí nejakého jazyka — vrátane nášho vlastného — odhalí dôležitú sémantickú štruktúru: interpretácia výpovedí zložitých viet bude napríklad systematicky závisieť od interpretácie výpovedí jednoduchších viet. Predpokladajme, že máme k teórii prekladu pridať uspokojivú teóriu interpretácie nášho vlastného jazyka. Potom by sme dostali presne to, čo potrebujeme, ale v zbytočne rozvláčajnej podobe. Prekladový manuál chrlí pre každú vetu z prekladaného jazyka nejakú vetu z jazyka prekladateľa; teória interpretácie potom podáva interpretáciu týchto známych viet. Referovanie na vlastný jazyk je zjavne nadbytočné; ide o zbytočné sprostredkovanie medzi interpretáciou a neznámym idiómom. Teória interpretácie sa musí zmieňovať výlučne o výrazoch, ktoré patria do interpretovaného jazyka.

Na teóriu interpretácie pre nejaký objektový jazyk sa možno pozeráť ako na výsledok fúzie štruktúrne priehľadnej teórie interpretácie pre známy jazyk so systémom prekladu z cudzieho jazyka do známeho. Vďaka tejto fúzii je každá referencia na známy jazyk zbytočná; keď túto referenciu vynecháme, zostáva už len štruktúrne priehľadná teória interpretácie objektového jazy-

ka — vyjadrená, samozrejme, známymi slovami. Domnievam sa, že takéto teórie nachádzame v teóriách pravdy toho druhu, ktorých spôsob formulácie ako prvý navrhol Tarski.⁴

Teóriu pravdy v Tarského štýle charakterizuje to, že pre každú vetu objektového jazyka *s* zahŕňa vetu *v* tvare:

s je pravdivá (v objektovom jazyku) vtedy a len vtedy, ak *p*.

Príklady tohto tvaru (budeme ich nazývať T-vetami) získame, ak nahradíme „*s*“ predpísaným opisom *s* a „*p*“ prekladom *s*. Dôležitým nedefinovaným sémantickým pojmom v tejto teórii je pojem *spĺňania* spájajúci vety — neúplné alebo úplné — s nekonečnými sekvenciami objektov, ktoré možno považovať za oblasť premenných objektového jazyka. Konečný počet axióm sa delí na dva druhy: jedny udávajú podmienky, za akých sekvencia vyhovuje komplexnej vete na základe podmienok spĺňania pre jednoduchšiu vetu; druhé udávajú podmienky pre najjednoduchšie (neúplné) vety. Pravda sa definuje z hľadiska pojmu spĺňania pre úplné vety. Ako ukázal Tarski, rekurzívnu teóriu, podobnú tejto, možno definovať explicitne pomocou známych postupov za predpokladu, že jazyk teórie obsahuje dostatočnú teóriu množín; týmto osobitným krokom sa však zaoberať nebudeme.

Ďalšie zložitosti sa vynárajú, ak sú neredukovateľnými príznakmi objektového jazyka vlastné mená a funkčné výrazy. Ešte chúlостivejšia otázka sa týka indexových figúr. Tarského zaujímali formalizované jazyky bez indexových aspektov alebo ukazovacích zámen. Preto mohol uvažovať o vetách ako o nositeľoch pravdy; extenzia teórie výpovedí je v tomto prípade triviálna. Lenže prirodzené jazyky sú nerozlučne späté s indexovými príznakmi, takými ako napríklad čas, a tak sa

pravdivosť ich viet môže líšiť podľa času a používateľa. Riešenie spočíva v charakterizovaní pravdy pre jazyk vo vzťahu k času a hovoriacemu. Extenzia výpovedí je zase úplne zrejماً.⁵

Budem pokračovať obhajobou tvrdenia, že teória pravdy, modifikovane aplikovaná na prirodzený jazyk, sa môže použiť ako teória interpretácie. Obhajoba spočíva v pokuse dať odpoveď na tri otázky:

1. Je rozumné myslieť si, že je možná teória pravdy uvedeného druhu aj pre prirodzený jazyk?
2. Bolo by možné tvrdiť, že takáto teória je korektná, na základe evidencie hodnoverne dostupnej interpretovi bez predbežnej znalosti jazyka, ktorý prekladá?
3. Bolo by možné interpretovať výpovede používateľa jazyka, keby sme vedeli, že teória je pravdivá?

Prvá otázka sa týka predpokladu, že možno formulovať teóriu pravdy pre prirodzený jazyk; druhá a tretia otázka sa vzťahujú na to, či by takáto teória spĺňala ďalšie požiadavky kladené na teóriu interpretácie.

1. *Možno formulovať teóriu pravdy pre prirodzený jazyk?*

Pri posúdení tohto problému nám pomôže, ak stručne preberieme prípad, v ktorom sa na formuláciu vlastnej teórie pravdy využíva významný fragment jazyka (plus jeden alebo dva sémantické predikáty). Podľa Tarského Konvencie T testom adekvátnosti teórie je, že zahŕňa všetky T-vety. Tento test očividne nemožno splniť bez toho, že by sme vetám daného jazyka nepripísali čosi ako veľmi štandardnú kvantifikačnú formu, a bez pokazu na príbuzný pojem spĺňania.⁶ Lenže na T-vetách je pozoruhodné, že nech ich produkuje akákoľvek mašinéria a nech funguje akýkoľvek ontologický mechanizmus, T-veta v konečnom dôsledku stanovuje pod-

mienky pravdivosti vety len prostriedkami, ktoré sama má a ktoré sú s ňou totožné. Pokým sa v pôvodnej vete nespomínajú možné svety, intenzionálne entity, vlastnosti alebo propozície, neobsahuje ich ani stanovenie jej podmienok pravdivosti.

Nejestvuje nijaký rovnako jednoduchý spôsob, ako analogicky porozumieť cudziemu jazyku bez odvolania sa — ako to robí Tarski — na nedefinovaný pojem prekladu. Ale to, čo dokážeme urobiť pre svoj jazyk, mali by sme byť schopní urobiť aj pre iný; ukáže sa však, že problémom je zistiť, že to robíme.

Obmedzenie stanovené teóriou, ktorá spĺňa Konvenciu T, sa zdá vážne: nateraz niet nijakej všeobecne akceptovanej metódy, ktorá by si v rámci tohto obmedzenia poradila s množstvom problémov, napríklad s vetami pripisujúcimi postoje, s modalitami, so všeobecnými kauzálnymi výrokmi, s kontrafaktuálnymi vetami, s atributívnymi adjektívami, s kvantifikátormi ako „väčšina“ atď. Na druhej strane sa mi vidí, že sa dosiahol dosť výrazný pokrok. Aby som spomenul niekoľko príkladov, uvediem prácu Tylera Burga o vlastných menách,⁷ Gilberta Harmana o slovese „malo by sa“,⁸ Johna Wallacea o hromadných termínoch a o stupňovaní⁹; napokon je tu aj moja vlastná práca o prisudzovaní postojov a o rozkazovacom spôsobe¹⁰, o príslovkách, udalostiach, singulárnych kauzálnych výrokochoch¹¹ a citáciách¹².

Ak máme tendenciu byť pesimistami kvôli tomu, čo ešte zostáva urobiť (alebo niektorí aj kvôli tomu, čo sa už urobilo!), mali by sme si pripomenúť skvelý Fregeho prínos k tomu, čo Dummett nazýva zvládnutím „mnohonásobnej všeobecnosti“.¹³ Je zrejmé, že hoci Frege nemal na mysli teóriu pravdy v Tarského štýle, hľadal a objavil také štruktúry, pre ktoré možno formulovať teóriu pravdy.

Úsilie o podrobnú aplikáciu teórie pravdy na prirodzený jazyk sa v praxi bude takmer určite rozvíjať v dvoch etapách. V prvej etape sa pravda nedefinuje pre celý jazyk, ale iba pre jeho starostlivo zvolenú časť. Napriek tomu, že táto časť jazyka je gramaticky ťažkopádna, bude obsahovať nekonečné množstvo viet, vyčerpávajúce vypovedaciu mohutnosť celého jazyka. V druhej etape sa bude porovnávať každá z ostatných viet s jednou alebo (v prípade dvojznačnosti) s viacerými vetami, pre ktoré bola definovaná pravda. Vety, na ktoré bola na prvom stupni aplikovaná teória, môžeme chápať tak, že nám poskytujú logickú formu alebo hĺbkovú štruktúru všetkých viet.

2. Možno teóriu pravdy verifikovať odkazom na evidenciu prístupnú pred interpretáciou?

Podľa Konvencie T je teória pravdy uspokojivá vtedy, ak generuje T-vetu pre každú vetu objektového jazyka. Na verifikáciu toho, že T-vety sú pravdivé, potom stačí dokázať, že teória pravdy je empiricky korektná (teóriu prakticky potvrdzuje v dostatočnej miere adekvátny príklad). T-vety uvádzajú len úplné vety jazyka, takže relevantná evidencia môže celkom pozostávať z faktov o správaní a postojoch používateľov jazyka so zreteľom na vety (nepochybne prostredníctvom výpovedí). Samozrejme, fungujúca teória musí brať vety ako sekvencie výrazov kratších než veta, musí zaviesť sémantické pojmy ako splňanie a referencia a musí sa odvolávať na ontológiu sekvencií a v nich usporiadaných objektov. Na celý mechanizmus sa treba vlastne pozerať ako na teoretickú konštrukciu mimo dosahu bezprostrednej verifikácie. Svoju úlohu plní len pod podmienkou, že prináša testovateľné výsledky v podobe T-viet a tie sa o mechanizme nezmieňujú. Teória pravdy

tak zmieruje požiadavku na teóriu artikulujúcu gramatickú štruktúru s požiadavkou na teóriu, ktorú možno testovať iba prostredníctvom toho, čo hovorí o vetách.

V Tarského práci sa T-vety považujú za pravdivé, pretože o pravej strane ekvivalencie sa predpokladá, že je prekladom vety, ktorej podmienky pravdivosti sú dané. Lenže vopred nemôžeme predpokladať, že správny preklad spoznáme bez predporozumenia podstate radikálnej interpretácie; pri empirických aplikáciách musíme od tohto predpokladu upustiť.

Môj návrh spočíva v tom, aby sa pri explanácii postupovalo opačne: Tarski vedel definovať pravdu, lebo predpokladal preklad; teraz ide o pravdu ako o základný pojem a prostredníctvom neho o získanie koncepcie prekladu alebo interpretácie. Z hľadiska radikálnej interpretácie sú výhody zjavné. Pravda je jednotlivá vlastnosť, ktorá sa buď pripisuje, alebo upiera výpovediam, kým každá výpoveď má svoju vlastnú interpretáciu. Pravdu je vhodnejšie spájať s celkom jednoduchými postojmi užívateľov jazyka.

Prepis Konvencie T bez odvolávania sa na pojem prekladu nepredstavuje nijaký problém: pre každú vetu s objektového jazyka musí akceptovateľná teória pravdy produkovať vetu tvaru: *s* je pravdivá vtedy a len vtedy, ak *p*, kde „*p*“ je nahradené každou vetou, ktorá je pravdivá vtedy a len vtedy, ak je pravdivá *s*. Na základe tejto formulácie sa teória testuje evidenciou, že T-vety sú jednoducho pravdivé. vzdali sme sa idey, že treba povedať, či to, čo nahrádza „*p*“, zároveň prekladá *s*. Môže sa zdať, že ak požadujeme od T-viet len toto, nemáme šancu vytvoriť teóriu interpretácie. Prirodzene, bolo by to tak, keby sme brali T-vety izolovane. Nádejné však je, že keď stanovíme primerané formálne a empirické obmedzenia na teóriu ako celok, jednotlivé T-vety skutočne budú slúžiť interpretácii.¹⁴

Musíme ešte povedať, aká evidencia je dostupná interpretovi — teraz vidíme, že ide o evidenciu pravdivosti T-viet. Evidencia nemôže spočívať v detailnom opise presvedčení a úmyslov hovoriaceho, keďže pripisovanie postojov si — aspoň tam, kde sa žiada detailnosť — vyžaduje teóriu spočívajúcu na práve takej evidencii ako interpretácia. Vzájomná závislosť presvedčení a významov je tu zrejماً: hovoriaci pokladá vetu za pravdivú v dôsledku toho, čo v jeho jazyku veta znamená, a v dôsledku toho, o čom je presvedčený. Ak vieme, že vetu pokladá za pravdivú a poznáme význam, môžeme si odvodiť jeho presvedčenie; ak máme dostatok informácií o jeho presvedčení, je možné asda aj odvodiť význam. Ale radikálna interpretácia by mala byť založená na evidencii, ktorá nepredpokladá znalosť významov alebo detailné poznanie presvedčení.

Vhodné je začať s postojom, že veta je pravdivá; akceptovať ju ako pravdivú. Je to, samozrejme, presvedčenie, ale je to jednoduchý postoj použiteľný na všetky vety, nevyžaduje teda, aby sme konkrétne rozlišovali medzi presvedčeniami. Je to postoj, ktorý interpret môže hodnoverne zaujať, aby dokázal identifikovať prv, než môže interpretovať, lebo asi vie, že človek vyslovením vety zamýšľa vyjadriť nejakú pravdu bez toho, že by tušil, akú pravdu. Neplatí, že úprimné tvrdenie je jediným dôvodom predpokladať, že človek pokladá vetu za pravdivú. Aj lži, príkazy, výmysly, irónia — pokiaľ sa ukážu ako postoje — môžu odhaliť, či hovoriaci pokladá svoje vety za pravdivé. Niet nijakého dôvodu, aby sme ďalšie postoje voči vetám, ako sú: želanie hovoriť pravdu; chcieť presvedčiť o pravde; presvedčenie, že bude hovoriť pravdu atď., vylučovali. Som však náchylný myslieť si, že celá evidencia tohto druhu sa dá zhrnúť do termínu „pokladať vetu za pravdivú“.

Predpokladajme teda ako dostupnú evidenciu len

to, že používatelia jazyka, ktorý treba interpretovať, pokladajú v určitom čase a za špecifikovaných okolností rôzne vety za pravdivé. Ako sa dá táto evidencia použiť na podporu teórie pravdy? Na jednej strane máme T-vety v tvare:

(T) „Es regnet“ je v nemčine pravdivá veta, ak ju x vyslovil v čase t a iba ak v blízkosti x v čase t prší.

Na druhej strane máme evidenciu v tvare:

(E) Kurt patrí k nemeckej jazykovej komunite a pokladá vetu „Es regnet“ za pravdivú v sobotu napoludnie, ak v sobotu napoludnie v jeho blízkosti prší.

Myslím, že by sme mali považovať (E) za evidenciu, že (T) je pravdivá. Pretože T je univerzálne kvantifikovaný kondicionál, prvým krokom by malo byť zhromaždiť viac evidencie, aby sa podporilo tvrdenie, že:

(GE) (x) (t) (ak x patrí k nemeckej jazykovej komunite, potom (x pokladá „Es regnet“ v čase t za pravdivé vtedy a len vtedy, ak v blízkosti x v čase t prší)).

Poukaz na jazykovú komunitu smeruje priamo k veci, ale nič nedokazuje: používatelia jazyka patria k tej istej jazykovej komunite, keď používajú rovnaké teórie interpretácie.

Obvykle sa namieta, že Kurt alebo ktokoľvek iný sa môže v tom, že v jeho blízkosti prší, myliť. Samozrejme, to je dôvod, aby sa (E) nebralo ako rozhodujúca evidencia pre (GE) alebo (T), a taktiež dôvod, aby sa od generalizácií typu (GE) neočakávalo viac ako všeobecná pravdivosť. Táto metóda sa skôr týka toho, ako získať najlepší tvar. Potrebujeme teóriu, ktorá vyhovuje formálnym požiadavkám na teóriu pravdy a ktorá maximalizuje zhodu v tom zmysle, že dáva za pravdu Kurtovi (i ďalším) do tej miery, do akej sa to len dá, a tak

často, ako je to len možné. Pojem maximalizácie tu nemôžno brať doslovne, lebo počet viet je nekonečný a keď sa už raz teória začína utvárať, má zmysel akceptovať pochopiteľný omyl i pripustiť relatívnu pravdepodobnosť rôznych druhov chýb.¹⁵

Proces uplatnenia teórie pravdy na neznámy domorodý jazyk možno načrtnúť zhruba takto. Najprv hľadáme najlepší spôsob uplatnenia našej logiky na nový jazyk do tej miery, aká sa vyžaduje, aby sme dostali teóriu vyhovujúcu Konvencii T. To môže znamenať, že vieme v danom jazyku čítať jeho logickú štruktúru kvantifikačnej teórie prvého rádu (plus identity), pričom logické konštanty neberieme jednu po druhej, ale väčšinu z toho považujeme za mriežku, ktorú prikladáme na jazyk naraz. Ako evidencia tu slúži trieda viet pokladaných za pravdivé alebo vždy za nepravdivé takmer všetkými a takmer vždy (potenciálne logické pravdy), ako aj vzory vyplývania. Prvým krokom sa identifikujú predikáty, singulárne termíny, kvantifikátory, spojky a identita; teória určuje, čo je logická forma. Druhý krok sa zameriava na vety s indexovými výrazmi, ktoré sa podľa pozorovateľných zmien vo svete pokladajú raz za pravdivé, inokedy za nepravdivé. Tento krok v spojení s prvým limituje možnosti interpretácie individuálnych predikátov. Posledný krok sa zaoberá ostatnými vetami, o pravdivostnej hodnote ktorých nepanuje jednotný názor alebo ktorých uznávaná pravdivostná hodnota systematicky nezávisí od zmien prostredia.¹⁶

Táto metóda je zameraná na riešenie problému vzájomnej závislosti presvedčenia a významu tak, že kým sa vyrovnáva s významom, presvedčenie pokladá za nemenné do tej miery, ako sa len dá. Dosahuje to stanovením podmienok pravdivosti pre cudzie vety, ktoré domáci používateľ jazyka používa podľa možnosti správne — prirodzene, so zreteľom na naše hľadisko

správnosti. Tento postup zdôvodňuje fakt, že nesúhlas — rovnako ako súhlas — je pochopiteľný len na pozadí prevládajúceho súhlasu. V aplikácii na jazyk to znamená: čím viac viet hodláme akceptovať alebo zavrhnúť (či už pomocou interpretácie alebo bez nej), tým lepšie porozumieme zvyšku, či už s nimi súhlasíme, alebo nesúhlasíme.

Metodologické odporúčanie interpretovať tak, aby sa optimalizoval súhlas, by sa nemalo považovať za zakladajúce sa na ústretovom predpoklade o ľudskej inteligencii, ktorý sa môže ukázať ako nepravdivý. Ak nevieme nájsť taký spôsob interpretácie výpovedí a ďalšieho správania bytosti, ktorý odhaľuje množinu presvedčení zväčša konzistentných a pravdivých aj podľa našich vlastných meradiel, nemáme dôvod pokladať túto bytosť za racionálnu a pripisovať jej presvedčenia či akúkoľvek reč.

Rád by som na tomto mieste uviedol poznámku o metodológii môjho návrhu. Vo filozofii sme na definície, analýzy a redukcie zvyknutí. Obvykle sú zamerané na to, aby nás previedli od lepšie pochopených alebo jasných pojmov, resp. od — epistemologicky alebo ontologicky — fundamentálnejších k tým, ktoré chceme pochopiť. Metóda, ktorú som navrhol, sa nehodí ani do jednej z týchto kategórií. Navrhol som voľnejší vzťah medzi pojmi, ktoré treba objasniť, a tými relatívne základnejšími. Jadrom je tu formálna teória — teória pravdy — ktorá na vety obsahujúce primitívne pojmy pravdy a splňania aplikuje komplexnú štruktúru. Tieto pojmy sa aplikujú danou formou teórie a povahou evidencie. Výsledkom je čiastočne interpretovaná teória. Prednosťou metódy nie je jej voľný poukaz na pojem evidenčnej podpory, ale idea produktívnej teórie interpretovanej z toho najvýhodnejšieho hľadiska. Umožňuje nám to zmieriť potrebu sémanticky artikulovanej

štruktúry s teóriou testovateľnou len na úrovni viet. Subtílnejšou výhodou je, že aj malá evidencia pre každé z potenciálne nekonečných tvrdení môže priniesť bohaté výsledky, dokonca aj vzhľadom na dané tvrdenia. Ak poznáme len podmienky, za ktorých používateľa jazyka pokladajú vety za pravdivé, dokážeme — na základe vyhovujúcej teórie — interpretovať každú vetu. A zostáva ešte splniť poslednú požiadavku. Teória sama osebe poskytuje v najlepšom prípade podmienky pravdivosti. Treba ukázať, že ak takáto teória spĺňa obmedzenia, ktoré som špecifikoval, môže sa použiť na interpretáciu.

3. Ak vieme, že teória spĺňa formálne a empirické kritériá, ktoré sme opísali, môžeme interpretovať výpovede jazyka, ktorého teóriou je?

Pre každú vetu objektového jazyka produkuje teória pravdy T-vetu a T-veta stanovuje podmienky pravdivosti. Zväzda to teda jednoducho k tvrdeniu, že T-veta „určuje význam vety“; prirodzene, robí tak nie pomenovaním alebo opisom entity, ktorá je významom, ale iba stanovením, za akých podmienok je vyslovenie vety pravdivé.

Lenže po zvážení je jasné, že T-veta nepodáva význam vety, na ktorú sa vzťahuje: určitá T-veta fixuje pravdivostnú hodnotu vzhľadom na určité podmienky, ale netvrdí, že veta objektového jazyka je pravdivá *v dôsledku* platnosti podmienok. Napriek tomu, keby išlo len o pravdivostné hodnoty, T-veta pre výpoveď „Sneh je biely“ by mohla taktiež potvrdzovať, že je to pravdivá výpoveď vtedy a len vtedy, ak je tráva zelená alebo ak $2 + 2 = 4$, tak ako potvrdzuje, že je pravdivá vtedy a len vtedy, ak je sneh biely. Vari si môžeme byť istí, že nijaká uspokojivá teória neprodukuje takéto anomálne

T-vety, ale toto presvedčenie nás neopravňuje, aby sme v T-vetách hľadali niečo viac.

Posun, ktorý vyzerá nádejne, spočíva v tvrdení, že nie T-veta sama osebe, ale jej predpísaný dôkaz nám umožňuje interpretovať neznámu vetu. Na základe teórie pravdy sa tento predpísaný dôkaz dá ľahko skonštruovať; robí sa to prostredníctvom reťaze ekvivalencií a požiadavkou na jednoznačnosť čisto náhodných krokov na ľavej i pravej strane ekvivalencie. Dôkaz odráža logickú formu, ktorú teória priraduje vete, takže je možné myslieť si, že odhaľuje niečo o jej význame. No ak všetko, čo vieme, je, že istá sekvencia viet bola evidenciou jednotlivých T-vety na základe nejakej pravdivej teórie, v skutočnosti o tom, ako interpretovať, nevieme viac než predtým.

Posledným návrhom v rámci tohto postupu je, že jednotlivú vetu môžeme interpretovať pod podmienkou znalosti korektnej teórie pravdy zaoberajúcej sa jazykom danej vety. Vtedy totiž poznáme nielen T-vetu, ktorú treba interpretovať, ale „poznáme“ aj T-vety pre všetky ostatné vety a, prirodzene, aj všetky evidencie. Takto by sme mohli pochopiť miesto vety v jazyku ako celku, poznali by sme úlohu každej významnej časti vety a dozvedeli by sme sa niečo o logických väzbách medzi ňou a ďalšími vetami.

Keby sme vedeli, že T-veta spĺňa Tarského Konvenciu T, vedeli by sme aj to, že je pravdivá a mohli by sme ju použiť na interpretáciu vety, pretože by sme vedeli, že pravá strana ekvivalencie je prekladom interpretovanej vety. Náš terajší problém vyviera z faktu, podľa ktorého v radikálnej interpretácii nemôžeme predpokladať, že T-veta vyhovuje kritériu prekladu. Prehľadali sme však, že sme pridali alternatívne kritérium: je ním predpoklad, že totalita T-viet by mala (vo vyššie uvedenom zmysle) optimálne zapadať do evidencie pre

vety, ktoré pôvodní používatelia jazyka pokladajú za pravdivé. Teraz ide o predstavu, že to, čo Tarski predpokladal priamo pre každú T-vetu, možno získať nepriamo holistickým rámcom. Ak je tento rámec adekvátny, každá T-veta bude fakticky produkovať prijateľnú interpretáciu.

T-vetu empirickej teórie pravdy možno teda použiť na interpretáciu vety za predpokladu, že poznáme teóriu, ktorá sa na vetu vzťahuje, a vieme, že ide o teóriu, ktorá vyhovuje formálnym a empirickým kritériám.¹⁷ Ak je totiž rámec adekvátny, bude rozsah akceptovateľných teórií taký, že každá z nich poskytne korektnú interpretáciu každej potenciálnej výpovede. Aby sme pochopili, ako to asi funguje, prijmime na chvíľu absurdnú hypotézu, že rámec zužuje možné teórie len na jedinú a tá obsahuje T-vety (T) rozoberané vyššie. Potom môžeme túto T-vetu oprávnenne použiť na interpretáciu Kurtovej výpovede „Es regnet“ ako jeho tvrdenia, že prší. Ak je povaha rámca flexibilná, potom nie je pravdepodobné, že všetky akceptovateľné teórie budú totožné. Ak je k dispozícii úplná evidencia, prebieha — ako zdôraznil Quine — výmena medzi presvedčeniami, ktoré pripisujeme používateľovi jazyka, a interpretáciami, ktoré dávame jeho slovám. No výsledná neurčitost nemôže byť taká veľká, že každá teória, ktorá obstoí v teste, neposlúži interpretácii.

POZNÁMKY

¹Termínom „radikálna interpretácia“ mienim naznačiť výraznú príbuznosť s Quinovým „radikálnym prekladom“. Príbuznosť však neznamená totožnosť a „interpretácia“ namiesto „prekladu“ uvádza jeden z rozdielov: väčší dôraz na explicitnú sémantiku.

²Pozri moju stať „Theories of Meaning and Learnable Language“. In: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 3-16.

³Samozrejme, idea prekladového manuálu s príslušnými empirickými obmedzeniami ako nástroja na štúdium problémov vo filozofii jazyka patrí Quinovi. Táto idea inšpirovala mnohé z môjho uvažovania o danom predmete a môj návrh je v rozhodujúcich aspektoch veľmi blízky Quinovmu. Tvrdenie, že táto metóda prekladu nie je adekvátnym riešením problému radikálnej interpretácie, nie je kritikou nijakej Quinovej doktríny, pretože Quine nezamýšľal odpovedať na otázky, ktoré som nastolil.

⁴A. Tarski: „The Concept of Truth in Formalized Languages“. In: *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, Clarendon Press 1956.

⁵Diskusiu o tom, ako teória pravdy hovorí o ukazovacích záménach, a o tom, ako treba modifikovať Konvenciu T, pozri in: S. Weinstein: „Truth and Demonstratives“, *Nous*, 8 (1974), 179-184.

⁶Pozri J. Wallace: „On the Frame of Reference“, *Synthese*, 22 (1970), 61-94, a moju eseť „True to the Facts“, in: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 37-54.

⁷Pozri T. Burge: „Reference and Proper Names“, *Journal of Philosophy*, 70 (1973), 425-439.

⁸G. Harman: „Moral Relativism Defended“, *Philosophical Review*, 84 (1975), 3-22.

⁹J. Wallace: „Positive, Comparative, Superlative“. *Journal of Philosophy*, 69 (1972), 773-782.

¹⁰Pozri moju eseť „On Saying That“, in: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 93-108.

¹¹Pozri moju eseť „Eternal vs. Ephemeral Events“, in: *Essays on Actions and Events*, New York, Oxford University Press 1980, s. 189-203.

¹²Pozri moju eseť „Quotation“, in: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 79-92.

¹³M. Dummett: *Frege: Philosophy of Language*. London, Duckworth 1973.

¹⁴Zásadné zhodnotenie toho pozri v poznámke 11 k mojej eseji „Truth and Meaning“, in: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 26.

¹⁵Viac o tom, ako získaf „najlepší tvar“, pozri moje eseje „Belief and the Basis of Meaning“, „Thought and Talk“ a „Reply to Foster“, in: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 125-180.

¹⁶Čitatelia, ktorí sú si vedomí miery, do akej je táto koncepcia paralelná s Quinovým výkladom radikálneho prekladu v 2. kapitole jeho práce *Word and Object*, Cambridge, Mass., The MIT Press 1960, postrehnú aj rozdiely: sémantické obmedzenie mojej metódy zavádza do interpretovaného jazyka kvantifikačnú štruktúru, čo asi nedáva priestor pre neurčitost logickej formy. Pojem stimulujúceho významu nehrá v mojej metóde nijakú úlohu, no na jeho miesto nastupuje referencia na objektívne vlastnosti sveta, ktorá sa strieda spolu so zmenami v postojoch k pravdivosti viet. Princíp ústretovosti, ktorý Quine zdôrazňuje len v súvislosti s identifikáciou vetných spojok, používam bez obmedzenia.

¹⁷Pozri poznámku 11 v mojej eseji „Truth and Meaning“ a eseť „Reply to Foster“, in: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 26, 171-180.

K VLASTNEJ MYŠLIENKE POJMOVEJ SCHÉMY

Mnohí filozofi sú náchylní hovoriť o pojmových schémach. Tieto schémy sú podľa nich spôsobmi organizácie skúsenosti; sú systémami kategórií, ktoré usporadúvajú naše zmyslové dáta; sú hľadiskom, na základe ktorého jednotlivci, národy alebo epochy posudzujú dianie. Je možné, že schémy sú navzájom nepreložiteľné, čo by znamenalo, že presvedčenia, túžby, nádeje a poznatky určitej osoby nenachádzajú nijakú skutočnú analógiu u toho, kto reprezentuje inú schému. Schéma je vo vzťahu so samotnou realitou — to, čo sa považuje za skutočné v jednom systéme, sa nemusí za také považovať v systéme druhom.

Dokonca aj tí myslitelia, ktorí sú presvedčení, že existuje len jedna pojmová schéma, sú v zajatí pojmu schémy; aj monoteisti majú svoje náboženstvo. A keď sa niekto podujíma charakterizovať „našu pojmovú schému“, vlastne predpokladá — ak to zoberieme doslovné — že by mohli existovať aj konkurujúce systémy.

Pojmový relativizmus je opojnou a exotickou doktrínou, resp. bol by ňou, keby sme jej mohli dobre porozumieť. Problémom — vo filozofii takým častým — je, že ťažko sa dá zlepšovať zrozumiteľnosť a ešte si zachovať aj toto nadšenie. V každom prípade práve o tom chcem hovoriť.

Legitímne príklady bežného druhu v nás podporujú predstavu, že rozumieme masívnej pojmovej zmene alebo hlbokým protikladom. Niekedy je určitá idea — napríklad idea simultánnosti, ako ju definuje teória relativity — taká dôležitá, že sa spolu s ňou mení celá oblasť vedy. Inokedy sú revízie vo vetách považovaných v nejakej vede za pravdivé také kľúčové, že môžeme mať pocit, že termíny, ktoré obsahujú, menia svoje významy. Jazyky, ktoré sa vyvinuli v časovej alebo priestorovej dištancii, sa môžu vo svojich nástrojoch spracovania tej či onej skupiny javov veľmi líšiť. Čo je ľahké v jednom jazyku, môže byť ťažké v druhom a tento rozdiel môže byť odrazom významných odlišností v štýloch a hodnotách.

Takéto príklady, akokoľvek príležitostne pôsobivé, však nie sú až také extrémne, aby sa zmeny a kontrasty nemohli vysvetliť a opísať prostredníctvom výbavy jediného jazyka. Whorf v snahe demonštrovať, že jazyk kmeňa Hopi obsahuje metafyziku takú odlišnú od našej, že príslušníci tohto kmeňa a Angličania sa nedajú podľa jeho slov „skalibrovať“, používa angličtinu na vyjadrenie obsahu vzorky viet jazyka kmeňa Hopi.¹ Kuhn vynikajúco vystihuje, ako sa veci mali pred revolúciou, používajúc — čo iné? — naše porevolučné frázy.² Quine nám približuje „pred-individuálnu fázu v evolúcii našej pojmovej schémy“,³ zatiaľ čo Bergson nám hovorí, kadiaľ môžeme postupovať, aby sme mali výhľad na horu neskreslený tou či onou provinciálnou perspektívou.

Dominantná metafora pojmového relativizmu týkajúca sa rozdielnych stanovísk zrejme v sebe skrýva paradox. O rozdielnych stanoviskách má zmysel hovoriť, ale len vtedy, ak existuje spoločný súradnicový systém, na ktorý ich možno nanieť; a existencia spoločného systému predsa odporuje požiadavke radikálnej neporov-

natelnosti. Čo podľa mňa potrebujeme, to je nejaká predstava o úvahách, ktoré stanovujú hranice pojmového kontrastu. Existujú extrémne predpoklady, ktoré vyúsťujú do paradoxov alebo protirečení; existujú aj umiernené príklady, pri chápaní ktorých nemáme ťažkosti. Čo určuje, že prekročíme hranicu od iba zvláštneho alebo nového k absurdnému?

Môžeme prijať doktrínu, ktorá spája to, že niekto má jazyk, s tým, že má pojmovú schému. Táto súvislosť sa môže ponímať takto: tam, kde sa odlišujú pojmové schémy, líšia sa aj jazyky. No používatelia rozdielnych jazykov môžu mať spoločnú pojmovú schému, ak existuje spôsob prekladu jedného jazyka do druhého. Štúdium požiadaviek na preklad je preto aj spôsobom skúmania kritérií identity pojmových schém. Ak pojmové schémy nie sú spojené s jazykom týmto spôsobom, pôvodný problém sa zbytočne zdvojuje, pretože potom by sme si museli predstavovať myseľ s jej obvyklými kategóriami, ako operuje s jazykom, ktorý má *svoje* organizujúce štruktúry. Vtedy by sme si určite chceli položiť otázku, kto koho riadi.

Okrem toho je tu myšlienka, že *každý* jazyk skresľuje realitu, čo znamená, že myseľ uchopuje veci také, aké skutočne sú, iba bez slov — ak ich vôbec nejako uchopuje. Znamená to chápať jazyk ako inertné (hoci nevyhnutne skresľujúce) médium nezávislé od ľudských činností, v ktorých sa používa. Takýto názor na jazyk je určite neudržateľný. Ak sa však myseľ predsa len vie popasovať s realitou bez deformácií, sama musí byť bez kategórií a pojmov. Subjekt bez vlastností je dobre známy z teórií v celkom iných oblastiach filozofie. Existujú napríklad teórie, podľa ktorých sloboda spočíva v rozhodnutiach nezávislých od všetkých túžob, návykov a dispozícií agensa; alebo teórie poznania, podľa ktorých myseľ môže pozorovať totalitu svojich vlastných

vnemov a myšlienok. V oboch prípadoch je myseľ oddelená od charakteristík, ktoré ju tvoria. To je, ako som povedal, záver nevyhnutne vyplývajúci z určitého smeru uvažovania, takého, ktorého predpoklady by sme vždy mali odmietať.

Môžeme teda stotožniť pojmové schémy s jazykmi; alebo lepšie — ak pripustíme možnosť, že viac jazykov môže vyjadrovať tú istú schému — s množinami vzájomne preložiteľných jazykov. O jazykoch nebudeme uvažovať ako o oddeliteľných od duše. Používanie jazyka nie je vlastnosť, ktorú človek môže stratiť, zatiaľ čo si ponechá schopnosť myslieť. Takže neexistuje taká možnosť, aby niekto zaujal to výhodné stanovisko, z ktorého by porovnával pojmové schémy tak, že by sa dočasne zbavil svojej vlastnej. Môžeme potom povedať, že dvaja ľudia majú rozdielne pojmové schémy, ak hovoria jazykmi, ktoré sa vzájomne nedajú preložiť?

Ďalej budem uvažovať o dvoch prípadoch, ktorých výskyt by sa dal očakávať: o úplnej a čiastočnej nemožnosti preložiteľnosti. Úplná nemožnosť preložiteľnosti by nastala, keby ani jeden významný súbor viet jedného jazyka nemohol byť preložený do druhého; čiastočná nemožnosť preložiteľnosti by nastala, keby určitý súbor viet mohol byť preložený a určitý nie (možné asymetrie ma tu nezaujímajú). Mojou stratégiou bude dokázať, že úplná nemožnosť preložiteľnosti nám nedáva zmysel, a potom stručne preskúmať prípady čiastočnej nemožnosti.

Najprv teda o prípadoch údajnej úplnej nemožnosti preložiteľnosti. Skutočne nás to zvädza zvoliť si skratku: dá sa povedať, že neexistuje dôkaz, že sa niektorá forma aktivity nedá interpretovať v našom jazyku — dôkaz, ktorý by zároveň nebol dôkazom, že táto forma aktivity nie je rečovým aktom. Ak je to pravda, mali by sme pravdepodobne zastávať názor, že tá forma aktivi-

ty, ktorú v našom jazyku nemožno interpretovať ako jazykovú, nie je rečovým aktom. Takýto prístup je však neuspokojivý, pretože neposkytuje oveľa viac, než že z preložiteľnosti do známeho jazyka robí kritérium jazykovosti. Ak je to rozhodnutie, chýba mu samozrejmnosť; ak je to pravda — a ja si myslím, že je — mal by to byť záver vyplývajúci z argumentácie.

Dôveryhodnosť tohto stanoviska sa upevňuje reflexiou blízkych väzieb medzi jazykom a prisudzovaním postojov, ako sú presvedčenie, túžba a úmysel. Na jednej strane je jasné, že reč vyžaduje množstvo jemne rozlíšených úmyslov a presvedčení. Človek, ktorý tvrdí, že vytrvalosť prináša plody, musí sa napríklad sám prejavovať ako človek, ktorý je presvedčený, že vytrvalosť prináša plody, a jeho úmyslom musí byť prejavovať toto svoje presvedčenie. Na druhej strane sa zdá nepravdepodobné, že by sme mohli zrozumiteľne prisúdiť používateľovi jazyka takéto zložité postoje, pokiaľ si nevieme preložiť jeho slová do svojich vlastných. Nemožno pochybovať, že vzťah medzi schopnosťou prekladať z nejakého jazyka a schopnosťou definovať postoje je veľmi úzky. Napriek tomu, kým nevieme povedať viac o tom, aký je tento vzťah, vyvrátenie nepreložiteľnosti zostáva nejasné.

Niektorí si myslia, že preložiteľnosť do známeho jazyka, povedzme do angličtiny, nemôže byť kritériom jazykovosti, pretože vzťah preložiteľnosti nie je tranzitívny. Základom je tu myšlienka, že nejaký jazyk, povedzme jazyk obyvateľov Saturnu, možno preložiť do angličtiny, a nejaký ďalší jazyk, napríklad jazyk obyvateľov Pluta, možno preložiť do jazyka obyvateľov Saturna, avšak už nie do angličtiny. Určité množstvo preložiteľných rozdielov môže dokopy dať nepreložiteľnosť. Keď si predstavíme celý rad jazykov, z ktorých je každý blízky tomu predošlému natolko, že sa dá doň uspokojivo

preložiť, môžeme si predstaviť aj jazyk, ktorý je taký odlišný od angličtiny, že sa do nej vôbec nedá preložiť. V zhode s touto vzdialenosťou jazyka bude nám úplne cudzí aj systém pojmov.

Myslím, že tento príklad nevnaša do diskusie nič nové, pretože by sme si mali položiť otázku, ako sme zistili, že to, čo robil obyvateľ Saturna, bol *preklad* jazyka obyvateľa Pluta (alebo niečo iné). Užívateľ jazyka zo Saturnu by nám mohol povedať, že robil práve to, alebo my by sme mohli na chvíľu predpokladať, že nám hovorí práve to. No potom by sa nám mohlo stať, že si lámeme hlavu nad tým, či náš preklad z jazyka Saturna bol správny.

Podľa Kuhna vedci, pohybujúci sa v rámci rozdielnych tradícií (v rámci rozdielnych „paradigiem“), „pracujú v odlišných svetoch“.⁴ Strawsonova práca *The Bounds of Sense* (Hranice zmyslu) sa začína touto poznámkou: „Je možné predstaviť si svety, ktoré sú veľmi odlišné od sveta, aký poznáme.“⁵ Keďže existuje nanajvýš jeden svet, tieto plurality existujú ako metafory alebo iba v predstavách. Obe metafory však vôbec nehovoria to isté. Strawson nás vyzýva predstaviť si možné neskutočné svety, svety, ktoré možno opísať naším jazykom prostredníctvom priradovania pravdivostných hodnôt vetám v rozličných smeroch. Vyjasnenie rozdielov medzi svetmi sa v tomto prípade zakladá na predpoklade, že naša pojmová schéma, naše opisné prostriedky zostávajú nemenné. Kuhn naopak chce, aby sme si predstavili iných pozorovateľov toho istého sveta, ktorí k nemu pristupujú s nesúmerateľným systémom pojmov. Strawson si predstavuje mnoho svetov, ktoré sú vnímané alebo opisované z toho istého stanoviska; Kuhn vidí jeden svet z rozličných stanovísk. Práve touto druhou metaforou sa chcem teraz zaoberať.

Prvá metafora si vyžaduje rozlišovať v jazyku pojmy

a obsah: používajúc ustálený systém pojmov (slová s ustálenými významami), opisujeme alternatívne svet. Pravdivosť niektorých viet budú zabezpečovať jednoducho pojmy alebo významy, ktoré obsahujú; pravdivosť iných viet bude závisieť od podoby daného sveta. Pri opise možných svetov sa pohrávame len s vetami tohto druhého typu.

Druhá metafora prináša dualizmus iného druhu — dualizmus úplnej schémy (alebo jazyka) a neinterpretovaného obsahu. Oddanosť tomuto dualizmu môžu podporovať útoky na prvý druh dualizmu, hoci oboje nie je nezlučiteľné. Funguje to asi takto.

Vzdať sa rozlíšenia medzi analytickým a syntetickým ako základu pre pochopenie jazyka znamená vzdať sa myšlienky, že môžeme jasne rozlíšiť teóriu a jazyk. Význam, voľne povedané, je kontaminovaný teóriou, tým, čo sa považuje za pravdivé. Feyerabend to hovorí takto:

„Náš argument proti nemennosti významu je jednoduchý a jasný. Vyplýva z faktu, že obvykle niektoré z princípov, na ktorých sa zakladajú významy starších teórií alebo stanovísk, sú nezlučiteľné s novými... teóriami; smeruje k tomu, že je prirodzené riešiť toto protirečenie elimináciou nevhodných... starších princípov a nahradiť ich princípmi alebo teorémami novej... teórie. A končí sa záverom, že takýto postup bude viesť aj k eliminácii starých významov.“⁶

Zdá sa, že teraz máme návod na vytváranie rozdielnych pojmových schém. Nová schéma nahrádza starú, keď používatelia jazyka začnú prijímať ako pravdivý dôležitý súbor viet, ktoré predtým považovali za súbor nepravdivý (a, pravdaže, naopak). Túto zmenu nemô-

žeme opisovať jednoducho len ako vnímanie starých neprávd ako právd, pretože pravda je propozícia, a to, čo používatelia jazyka začínajú prijímať, keď považujú nejakú vetu za pravdivú, nie je to isté, čo odmietali, keď predtým považovali istú vetu za nepravdivú. Zmena nastala vo význame vety, pretože tá teraz patrí k novému jazyku.

Predstava o tom, ako nové (a možno lepšie) schémy rezultujú z novej a rozvinutejšej vedy, je prevažne predstava, ktorú nám vytvorili takí filozofi vedy ako Putnam a Feyerabend a historici vedy ako Kuhn. Ďalší filozofi dospeli k príbuznej myšlienke, že svoju pojmovú výbavu môžeme zdokonaľiť, ak budeme vedieť zladíť svoj jazyk s rozvinutejšou vedou. Tak Quine i Smart, aj keď každý trochu inak, s lútosťou pripúšťajú, že súčasný spôsob používania jazyka znemožňuje serióznu vedu o správaní. (Wittgenstein a Ryle hovorili to isté bez lútosťi.) Podľa Quina a Smarta je riešením zmena nášho spôsobu používania jazyka. Smart obhajuje (a predpovedá) zmenu s cieľom prekliesniť vedecky priamu cestu materializmu; Quine sa viac zaujíma o prekliesnenie cesty pre čisto extenzionálny jazyk. (Hádám by som mal dodať, že podľa mňa je najlepšie charakterizovať našu súčasnú schému a jazyk ako extenzionálne a materialistické.)

Keby sme nasledovali túto radu, nemyslím si, že by sa veda a chápanie rozvinuli, aj keby sa morálka asi rozvinula. Aktuálnou otázkou však je, či by sme takúto zmenu — ak by sa uskutočnila — mohli označiť za zmenu základnej pojmovej výbavy. Ťažkosti v tomto smere možno ľahko pochopiť. Predstavme si, že som vo funkcii ministra pre vedecký jazyk a chcem nováčikovi prekaziť používať slová, ktoré odkazujú povedzme na emócie, pocity, myšlienky a úmysly, a chcem, aby namiesto toho hovoril o fyziologických stavoch a príhodách,

o ktorých sa predpokladá, že sú viac či menej identické s mentálnym haraburdím. Ako viem povedať, či moja rada bola rešpektovaná, keď nováčik hovorí novým jazykom? Pretože pokiaľ viem, nové ohromujúce výrazy, aj keď boli prevzaté zo starého jazyka, v ktorom odkazovali na fyziologické vzruchy, môžu v jeho podaní hrať úlohu starých zmätených mentálnych pojmov.

Kľúčovým výrazom je: pretože pokiaľ viem. Je jasné, že zachovanie niektorých alebo všetkých výrazov starého slovníka samo osebe nie je základom pre posúdenie, či nová schéma je taká istá ako stará, alebo či sa od nej odlišuje. Takže to, čo sa spočiatku javilo ako vzrušujúci objav — že pravda je vo vzťahu s pojmovou schémou — sa ukázalo, že nie je nič viac než banálny a známy fakt, podľa ktorého pravdivosť vety súvisí (okrem iného) s jazykom, ku ktorému patrí. Kuhnovi vedci namiesto toho, aby žili v rozdielnych svetoch, sú oddelení len slovami (ako tí, ktorí potrebujú Websterov slovník).

Vzdať sa rozlíšenia medzi analytickým a syntetickým nám pri objasnení pojmového relativizmu nepomôže. Analyticko-syntetická opozícia sa však vysvetľuje z hľadiska niečoho, čo môže slúžiť ako opora pojmového relativizmu, a to z hľadiska idey empirického obsahu. Dualizmus syntetického a analytického je dualizmom viet, z ktorých niektoré sú pravdivé (alebo nepravdivé) tak vďaka svojmu významu, ako aj vďaka svojmu empirickému obsahu, zatiaľ čo iné vety sú pravdivé (alebo nepravdivé) len v dôsledku svojho významu a nemajú žiadny empirický obsah. Ak sa vzdáme tohto dualizmu, opustíme aj koncepciu významu s ním spätú, ale nemusíme opustiť ideu empirického obsahu: ak chceme, môžeme zastávať názor, že *všetky* vety majú empirický obsah. Empirický obsah sa zasa vysvetľuje odkazom na fakty, svet, skúsenosť, pocity, celok zmyslových vnemov alebo čosi podobné. Významy nám umožňujú hovoriť

o kategóriách, organizujúcej štruktúre jazyka atď., ale, ako sme videli, je možné vzdať sa významov i analytickej schémy. Tak namiesto dualizmu analytického a syntetického dostávame dualizmus pojmovej schémy a empirického obsahu. Nový dualizmus je základom empirizmu zbaveného neutržateľných dogiem analyticko-syntetickej opozície a redukcionizmu — teda zbaveného nefunkčnej idey, že postupne môžeme jednoznačne nájsť empirický obsah v každej vete.

Chcem zdôrazniť, že tento druhý typ dualizmu schémy a obsahu, organizujúceho systému a niečoho, čo má byť organizované, nie je možné zdôvodniť a obhájiť. Je to dogma empirizmu, jeho tretia dogma. Tretia a azda aj posledná, pretože ak ju opustíme, nebude jasné, či nám ešte zostane niečo charakteristické, čo by sme mohli nazvať empirizmom.

Dualizmus schémy a obsahu bol formulovaný mnohými spôsobmi. Uvediem niektoré príklady. Prvý pochádza od Whorfa a bol vypracovaný na základe Sapirovej témy. Whorf hovorí:

„... jazyk produkuje organizáciu skúsenosti. Sme náchylní uvažovať o jazyku jednoducho ako o technike výrazu a neuvedomovať si, že jazyk je predovšetkým klasifikáciou a usporiadaním prúdu zmyslovej skúsenosti, výsledkom ktorých je určité usporiadanie sveta... Inými slovami, jazyk robí primitívnejším, ale aj voľnejším a pružnejším spôsobom to isté, čo robí veda... Zavádza sa tak nový princíp relativity, podľa ktorého platí, že nie všetci pozorovatelia dospievajú na základe rovnakého fyzikálneho dôkazu k rovnakému obrazu sveta, ak ich jazyková príprava nie je podobná alebo aspoň skalibrovateľná.“⁷

Tu máme všetky požadované prvky: jazyk ako organizujúcu silu, ktorá sa zásadne neodlišuje od vedy; to, čo je organizované a čo sa označuje raz ako „skúsenosť“, inokedy ako „prúd zmyslovej skúsenosti“ alebo „fyzikálny dôkaz“; a napokon nemožnosť vzájomnej preložiteľnosti („skalibrovania“). Vzájomná nepreložiteľnosť je nevyhnutnou podmienkou rozdielnosti pojmových schém; spoločný vzťah ku skúsenosti alebo dôkaz je tým, čo by nám malo pomôcť pochopiť tvrdenie, že v prípade nemožnosti prekladu máme uvažovať o jazykoch alebo o schémach. Podstatné pre túto ideu je, že by malo existovať niečo spoločné a neutrálne, čo je mimo všetkých schém. Toto spoločné, samozrejme, nemôže byť predmetom rozdielnych jazykov, pretože tak by preklad bol možný. Ako nedávno napísal Kuhn:

„Filozofi sa už vzdali nádeje na objavenie čistého jazyka zmyslových dát..., ale mnohí z nich aj naďalej predpokladajú, že teórie možno porovnávať aspoň so základným slovníkom, pozostávajúcim úplne zo slov, ktoré sú priradené prírode celkom neproblematickým spôsobom a v potrebnej miere sú nezávislé od teórie... Feyerabend a ja sme obširne zdôvodňovali, že nijaký takýto slovník neexistuje. Pri prechode od jednej teórie k druhej slová menia svoj význam alebo podmienky svojej platnosti veľmi jemným spôsobom. Hoci sa väčšina tých istých znakov používa pred revolúciou aj po nej — napr. sila, masa, prvok, zlúčenina, bunka — spôsob, akým sa niektoré z nich priradujú prírode, sa nejako zmenil. Následná teória je tak podľa nás nesúmerateľná s predošlou.“⁸

„Nesúmerateľnosť“ je, pravdaže, Kuhnov a Feyera-

bendov termín pre „vzájomnú nepreložiteľnosť“. Neutrálny obsah, ktorý treba usporiadať, pochádza od prírody.

Feyerabend sám však tvrdí, že protikladné schémy môžeme porovnávať tak, že si „zvolíme stanovisko mimo systému alebo jazyka“. Dúfa, že je to možné, pretože „máme navyše ľudskú skúsenosť ako skutočný proces“⁹, nezávislý od schém.

Tie isté alebo podobné myšlienky vyslovil na mnohých miestach aj Quine: „Celok nášho tzv. poznania či presvedčení... je ľudským produktom, ktorý sa skúsenosti dotýka iba na okrajoch...“¹⁰; „...celá veda sa podobá silovému poľu, ktorého hraničné podmienky predstavuje skúsenosť“¹¹; „Ako empiricista... považujem pojmovú schému vedy koniec koncov za nástroj... na predpovedanie budúcej skúsenosti z hľadiska minulej skúsenosti.“¹² A ďalej:

„Trváme na akomsi rozklade reality na množstvo identifikovateľných a rozlíšiteľných objektov... Tak úporne hovoríme o objektoch, že keď povie-
me, že to robíme, akoby sme ani nič nepovedali: lebo ako inak máme o nich hovoriť? Ťažko povedať, ako inak by sme mali hovoriť, nie preto, že objektivizujúci model je trvalou zložkou našej ľudskej povahy, ale preto, že v samom procese chápania alebo prekladania viet cudzieho jazyka musíme každý cudzí model prispôbovať nášmu vlastnému.“¹³

Skúškou rozdielnosti zostáva nemožnosť alebo problematickosť prekladu: „Takže hovorí o nejakom vzdialenom sprostredkovaní ako o radikálne odlišnom od nášho neznámená hovorí nič iné, než že preklady sa nerodia ľahko.“¹⁴ A predsa hrubosť prekladu môže byť

taká veľká, že cudzincov „vzor chápania zatiaľ neprekračuje individuáciu“.¹⁵

Je tu teda predstava, že niečo je jazykom a súvisí to s pojmovou schémou — či to už môžeme preložiť alebo nie — ak je to v určitom vzťahu (predikcie, organizácie, vzdorovania alebo vhodnosti) so skúsenosťou (prírodou, realitou, zmyslovými podnetmi). Problémom je určiť tento vzťah a objasniť jeho zložky.

Pojmy a metafory patria do dvoch hlavných skupín: pojmové schémy (jazyky) buď niečo *organizujú*, alebo sa na niečo *hodia* (ako „keď deformuje dedičstvo vedy, aby ho prispôobil... zmyslovým popudom“¹⁶). Prvá skupina obsahuje aj *systematizáciu*, aj *delenie* (prúd skúsenosti); ďalšími príkladmi druhej skupiny sú *predvídanie*, *vy-svetľovanie*, *vzdorovanie* (tribunál skúsenosti). Myslím, že pre organizované entity alebo pre tie, na ktoré sa schéma musí hodiť, môžeme takisto nájsť dve hlavné idey: buď je to realita (univerzum, svet, príroda), alebo skúsenosť (vonkajšie zdanie, povrchové vzruchy, zmyslové popudy, zmyslové dáta, danosti).

Pojmu organizácie jednotlivého objektu (svetu, prírode atď.) nemôžeme dať jasný zmysel, kým nepochopíme, že tento objekt je obsiahnutý v iných objektoch alebo z nich pozostáva. Ak si niekto chce usporiadať šatník, premiestňuje veci v ňom. Ak vám niekto prikáže nepremiestňovať topánky a košele, ale samotný šatník, dostane vás do úzkych. Ako by ste usporiadali Tichý oceán? Možno by ste upravili pláže, premiestnili ostrovy alebo vyhubili ryby.

Jazyk môže obsahovať jednoduché predikáty, ktorých extenzie nie sú porovnateľné s nijakými jednoduchými predikátmi alebo dokonca s vôbec žiadnymi predikátmi nejakého iného jazyka. To, čo nás oprávňuje k tejto poznámke v jednotlivých prípadoch, je ontológia, spoločná dvom jazykom obsahujúcim pojmy, ktoré

individualizujú rovnaké objekty. Krach prekladu je evidentný tam, kde je dostatočne lokálny, pretože základ všeobecne úspešného prekladu poskytuje to, čo je potrebné pre pochopenie krachu. Nám však išlo o čosi viac: chceli sme porozumieť možnosti existencie jazyka, ktorý by sme nevedeli preložiť vôbec. Alebo inak povedané, hľadali sme kritérium jazykovosti, ktoré nezávisí od preložiteľnosti do známej frázy, alebo ju neobsahuje. Tvrdím, že predstava organizácie stavby prírody neposkytuje takéto kritérium.

Ako je to s druhým typom objektu, so skúsenosťou? Môžeme uvažovať o jazyku ako o jej organizácii? Vynárajú sa práve také isté ťažkosti. Pojem organizácie sa vzťahuje len na plurality. Ale nech skúsenosť pozostáva z akýchkoľvek pluralít — udalostí, ako sú strata gombíka alebo zakopnutie, pocit tepla alebo počúvanie hry na hoboj — budeme ich musieť odlišovať podľa známych princípov. Jazyk, ktorý organizuje *takéto* entity, sa musí veľmi podobáť nášmu jazyku.

Skúsenosť (a s ňou späté povrchové vzruchy, pocity a zmyslové dáta) spôsobuje myšlienke organizácie aj ďalšie, oveľa očividnejšie ťažkosti. Pretože ako možno za jazyk považovať niečo, čo organizuje *iba* skúsenosti, pocity, povrchové vzruchy alebo zmyslové údaje? Svoju organizáciu nepochybne potrebujú aj nože a vidličky, cesty a hory, kapustné hlavy a kráľovské ríše.

Táto posledná poznámka bude ako odpoveď na tvrdenie, že pojmová schéma je spôsob vyrovnávania sa so zmyslovou skúsenosťou, nepochybne znieť nevhodne a ja súhlasím s tým, že je to tak. Lenže to, o čom sme uvažovali, bola myšlienka *organizácie* skúsenosti, nie myšlienka *vyrovnávania sa* s ňou (alebo vhodnosti či vzdorovania). Odpoveď sa týkala prvého, nie druhého pojmu. Teraz sa pozrime, či pochodíme lepšie s druhou myšlienkou.

Keď prechádzame od úvah o organizácii k úvahám o vhodnosti, obraciame svoju pozornosť od referenčného aparátu jazyka — predikátov, kvantifikátorov, premenných a singulárnych termínov — k celým vetám. Sú to vety, ktoré predikujú (alebo sa používajú na predikovanie), vety, ktoré sa vyrovnávajú s vecami alebo sa nimi zaoberajú, ktoré vyhovujú našim zmyslovým popudom a ktoré možno porovnávať alebo konfrontovať s dôkazmi. Sú to tiež vety, ktoré čelia tribunálu skúsenosti, aj keď mu musia čeliť ako celok.

Netvrdí sa tu, že skúsenosti, zmyslové dáta, povrchové vzruchy alebo zmyslové popudy sú jediným predmetom jazyka. Naozaj existuje teória, podľa ktorej rozhovor o tehlových domoch na Elm Street treba v konečnom dôsledku interpretovať ako rozhovor o zmyslových dátach a vnemoch, ale takýto redukcionistický názor je krajnou a neprijateľnou verziou všeobecného stanoviska, ktoré tu posudzujeme. Všeobecným stanoviskom je, že zmyslová skúsenosť poskytuje všetky dôkazy pre akceptovanie viet (a vety môžu zahŕňať celé teórie). Veta alebo teória vyhovuje našim zmyslovým podnetom, úspešne čelí tribunálu skúsenosti, predpovedá budúcu skúsenosť alebo sa vyrovnáva s modelom našich povrchových vzruchov za predpokladu, že je podopretá evidenciou.

Teória môže byť celkom bežne podopretá prístupnou evidenciou a predsa je nepravdivá. No to, čo tu máme na mysli, nie je len aktuálna prístupnosť evidencie; je to totalita možnej zmyslovej evidencie — minulej, prítomnej i budúcej. Nepotrebuje sa tu pozastavovať a uvažovať, čo to môže znamenať. Ide o to, že ak teória vyhovuje totalite možnej zmyslovej skúsenosti, alebo jej čelí, je pravdivá. Ak teória kvantifikuje prostredníctvom fyzikálnych objektov, čísel alebo množín, jej výpovede o týchto entitách sú pravdivé za predpokladu,

že teória ako celok vyhovuje zmyslovej skúsenosti. Dá sa pochopiť, ako možno z tohto hľadiska takéto entity nazývať kladenými entitami („posits“). Je oprávnené nazývať niečo kladenou entitou, ak to možno dať do protikladu s niečím, čo ňou nie je. To niečo, čo ňou nie je, je zmyslová skúsenosť — aspoň taká je predstava.

Problémom je, že predstava vhodnosti vzhľadom na totalitu skúsenosti, podobne ako predstava vhodnosti vzhľadom na fakty či predstava súladu s nimi, nepridáva k jednoduchému pojmu pravdivosti nič zrozumiteľné. Hovorí o zmyslovej skúsenosti radšej než o evidencii alebo o faktoch znamená vyjadriť názor na zdroj alebo povahu evidencie, ale neuvádza to novú entitu do univerza, vo vzťahu ku ktorému by sme mali pojmové schémy testovať. Totalita zmyslovej evidencie je práve to, čo chceme dostať za predpokladu, že je to celá evidencia, aká existuje; a celá evidencia, aká existuje, je práve to, čo potrebujeme pre pravdivosť našich viet a teórií. Avšak nič, nijaká *vec* nerobí vety alebo teórie pravdivými: ani skúsenosť, ani povrchové vzruchy, ani svet nemôžu zabezpečiť pravdivosť vety. Že skúsenosť nadobúda určitú orientáciu, že naša pokožka sa zohrieva alebo praská, že vesmír je konečný — tieto fakty, ak chceme rozprávať týmto štýlom, dávajú vetám a teóriám pravdivosť. No túto stránku lepšie vyjadriť bez uvádzania faktov. Veta „Moja pokožka je teplá“ je pravdivá vtedy a len vtedy, ak je moja pokožka teplá. Niet tu žiadneho odkazu na fakt, svet, skúsenosť alebo na nejaký dôkaz.¹⁷

Náš pokus charakterizovať jazyk alebo pojmové schémy pomocou pojmu vhodnosti vzhľadom na nejakú entitu teda dospel k jednoduchej myšlienke, že niečo je prijateľnou pojmovou schémou alebo teóriou, ak je to pravdivé. Možno by bolo lepšie povedať *prevažne* pravdivé, aby sme umožnili nositeľom schémy odlišiť

sa v detailoch. A kritériom odlišnosti schémy od našej vlastnej sa teraz stáva toto prevažne pravdivé, ale nepreložiteľné. Otázka, či toto je užitočné kritérium, je práve otázka, ako rozumieme pojmu pravdy aplikovanému na jazyk nezávisle od pojmu prekladu. Odpoveďou, myslím, je, že takto nezávisle mu nerozumieme vôbec.

Uvedomujeme si, že veta ako „»Sneh je biely« je pravdou vtedy a len vtedy, ak je sneh biely“ je triviálne pravdivá. A predsa totalita takýchto anglických viet jednoznačne určuje extenziu pojmu pravdy pre angličtinu. Tarski zovšeobecnil tento postreh a urobil z neho test teórií pravdivosti: podľa Tarského *Konvencie T* uspokojivá teória pravdy pre jazyk L musí zahŕňať, že pre každú vetu *s* jazyka L platí teoréma v tvare „*s* je pravdivá vtedy a len vtedy, ak *p*“, kde „*s*“ je nahradená jej opisom a „*p*“ samotnou „*s*“, ak L je angličtina, a prekladom vety *v* do angličtiny, ak L nie je angličtina.¹⁸ Toto nie je, pravdaže, definícia pravdy a nepoukazuje to na to, že existuje jediná definícia alebo teória, ktorá platí pre jazyky všeobecne. Bez ohľadu na to *Konvencia T* predpokladá — aj keď to nemôže tvrdiť — dôležitú stránku, spoločnú všetkým špeciálnym pojmom pravdy. Môže to úspešne robiť vďaka zásadnému využitiu pojmu prekladu do jazyka, ktorý poznáme. Keďže *Konvencia T* predstavuje našu najlepšiu intuíciu pre používanie pojmu pravdy, nedáva sa veľa nádeje testu radikálnej odlišnosti nejakej pojmovej schémy od našej, ak tento test závisí od predpokladu, že môžeme oddeliť pojem pravdy od pojmu prekladu.

Teda ani ustálená zásoba významov, ani teoreticky neutrálna realita nemôžu poskytnúť podklad pre porovnávanie pojmových schém. Bolo by chybou ďalej hľadať takýto podklad, ak ním rozumieme niečo spoločné nesúmerateľným schémam. Ak sa vzdáme tohto hľadania, vzdávame sa aj pokusu o zrozumiteľnosť me-

tafory toho priestoru, ktorý zaujíma každá schéma a v rámci ktorého poskytuje určité stanovisko.

Prejdem teraz k umiernenějšímu prístupu — k myšlienke čiastočnej, nie úplnej nemožnosti preložiteľnosti. Zavádza možnosť zrozumiteľnosti zmien a protikladov v pojmových schémach vďaka odkazu na spoločnú časť. To, čo potrebujeme, je teória prekladu alebo interpretácie, ktorá nepredpokladá spoločné významy, pojmy alebo presvedčenia.

Vzájomná závislosť medzi presvedčením a významom pochádza od vzájomnej závislosti dvoch aspektov interpretácie rečových aktov: prisudzovania presvedčení a interpretácie viet. Už sme poznamenali, že v dôsledku týchto závislostí si môžeme dovoliť spájať pojmové schémy s jazykmi. Teraz to môžeme vyjadriť trochu ostrejšie. Pripustíme, že ľudskú reč môže interpretovať iba ten, kto vie dosť o presvedčeniach hovoriaceho (ako aj o jeho úmysloch a chcení), a že jemné dištinkcie medzi presvedčeniami nie sú možné bez porozumenia reči. Ako teda máme interpretovať reč alebo zrozumiteľne prisudzovať presvedčenia či iné postoje? Je jasné, že musíme mať teóriu, ktorá zároveň platí pre postoje a interpretuje reč a ktorá nepredpokladá ani jed- no z toho.

Nasledujúc Quina tvrdím, že to nie je bludný kruh alebo neodôvodnený predpoklad, ak akceptujeme určité veľmi všeobecné postoje k vetám ako základný dôkaz teórie radikálnej interpretácie. Pre účely nášho rozboru sa tu môžeme spoľahnúť prinajmenšom na postoj akceptovania pravdivosti viet ako na náš základný pojem. (Rozvinutejšia teória by hľadala aj iné postoje k vetám, ako napríklad želanie pravdivosti, uvažovanie o pravdivosti, zamýšľanie pravdivosti atď.) Ide tu naozaj o postoje, no fakt, že hlavnému problému sa nevyhýbame, je zrejmý z tohto: ak vieme len to, že niekto pova-

žuje určitú vetu za pravdivú, nevieme, čo mieni touto vetou, ani aké presvedčenie jeho postoj k vete ako pravdivej reprezentuje. Jeho postoj k vete ako pravdivej má tak dva vektory a problémom interpretácie je abstrahovať z dôkazu funkčnú teóriu významu a prijateľnú teóriu presvedčení.

Spôsob, akým sa tento problém rieši, najlepšie pochopíme na základe jednoduchých príkladov. Ak vidíte plávať plachetnicu a váš spoločník povie: „Pozri na ten krásny čln“, môžete byť postavení pred problém interpretácie. Jednou z prirodzených možností je, že váš priateľ si pomýlil plachetnicu s člnom a utvoril si nesprávne presvedčenie. Ak je však jeho zrak dobrý a vhodný je aj uhol pohľadu, je dokonca pravdepodobnejšie, že nepoužíva slovo „čln“ tak ako vy a že neurobil vôbec nijakú chybu, pokiaľ ide o postavenie sťažňa na plávajúcej plachetnici. Túto improvizovanú interpretáciu používame vždy, keď sa rozhodujeme v prospech reinterpretácie slov, aby sme zachovali racionálnu teóriu presvedčení. Ako filozofi sme zvlášť tolerantní k systematickej zámene podobných slov a zbehlí v interpretácii jej výsledkov. Konštruujeme tým životaschopnú teóriu presvedčení a významu na základe viet, ktoré považujeme za pravdivé.

Takéto príklady zdôrazňujú interpretáciu malých odchýlok na základe spoločných presvedčení a bežnú metódu prekladu. No rovnaké princípy musia platiť aj pre menej triviálne prípady. Dôležité je toto: pokiaľ vieme iba to, ktoré vety používateľ jazyka považuje za pravdivé, a nemôžeme predpokladať, že jeho jazyk je naším vlastným jazykom, potom sa ani nemôžeme pustiť do interpretácie bez poznania alebo prijatia veľkej časti presvedčení hovoriaceho. Keďže poznanie presvedčení prichádza len so schopnosťou interpretovať slová, jedinou možnosťou je na začiatku predpokladať

všeobecný súhlas v presvedčeniach. Prvé priblíženie k úplnej teórii dostaneme tým, že pridáme vetám hovoriaceho podmienky pravdivosti, ktoré skutočne platia (podľa nášho názoru) práve vtedy, keď hovoriaci považuje vety za pravdivé. Hlavnou stratégiou je robiť to do tej miery, do akej je to len možné, podrobujúc sa ohľadom dôverčivosti, domnienkam o dôsledkoch sociálnej podmienenosti a, pravdaže, nášmu každodennému či vedeckému poznaniu vysvetliteľnosti omylov.

Táto metóda nie je určená na elimináciu nesúhlasu a ani to nemôže dosiahnuť; jej cieľom je umožniť zrozumiteľný nesúhlas, čo úplne závisí od určitého základného súhlasu. Súhlas môže mať formu rovnakého používania viet, ktoré používajú „toho istého jazyka“ pokladajú za pravdivé, alebo formu všeobecného súhlasu, sprostredkovaného teóriou pravdy, vytvorenou prekladateľom pre používateľov iného jazyka.

Keďže ústretovosť nie je možnosť, ale podmienka fungujúcej teórie, je nezmyselné tvrdiť, že by sme mohli upadnúť do obrovského omylu, keď ju vyznávame. Kým sme úspešne neustanovili systematické korelácie medzi vetami, ktoré sa považujú za pravdivé, omyly neprichádzajú do úvahy. Ústretovosť je nám vnútená, či sa nám to páči alebo nie — ak chceme pochopiť druhých, musíme ich vo väčšine otázok brať za slovo. Ak vieme vytvoriť teóriu, ktorá zmieruje ústretovosť s formálnymi podmienkami, urobili sme všetko, čo sa dá urobiť na zabezpečenie komunikácie. Nič viac sa už nedá urobiť a ani to nie je potrebné.

Maximálny zmysel slov a myšlienok druhých dostávame vtedy, keď ich interpretujeme takým spôsobom, ktorý optimalizuje súhlas (čo zahŕňa, ako sme povedali, priestor pre vysvetliteľný omyl, t. j. pre rozdielnosť názorov). Ako je to teraz s dôkazom pojmového relativizmu? Odpoveďou je, myslím, že o rozdieloch poj-

mových schém musíme povedať to isté, čo hovoríme o rozdieloch presvedčení: jasnosť a prenikavosť deklarovania rozdielov schém či presvedčení dosahujeme rozširovaním základu spoločného (preložiteľného) jazyka alebo spoločného presvedčenia. Naozaj nemožno nájsť nejakú ostrú hranicu medzi jednotlivými prípadmi. Ak chceme preložiť nejakú vetu cudzieho jazyka, zamietanú jeho používateľmi, vetou, ku ktorej sme my silne pripútaní vlastnou komunitou, asi to budeme nazývať rozdielom v schéme; ak chceme vyhovieť dôkazu iným spôsobom, bude asi prirodzenejšie hovoriť o rozdielnom presvedčení. Ak však druhí rozmyšľajú inak než my, nijaký všeobecný princíp ani odvolávanie sa na dôkaz nás nemôže donútiť povedať, že rozdiel spočíva skôr v našich presvedčeniach než v našich pojmoch.

Treba, myslím, urobiť záver, že pokus dať pevný význam myšlienke pojmového relativizmu — a teda aj myšlienke pojmovej schémy — nie je na tom o nič lepšie, keď sa namiesto na úplnej zakladá na čiastočnej nemožnosti prekladu. Na základe uvedenej metodológie nemôžeme usudzovať, že druhí majú pojmy alebo presvedčenia radikálne odlišné od našich vlastných.

Nebolo by správne zakončiť tvrdením, že sme ukázali, ako je možná komunikácia medzi ľuďmi s rozdielnymi schémami spôsobom, ktorý funguje bez potreby toho, čo nemôže existovať, teda neutrálneho základu alebo spoločného systému súradníc. Nenašli sme totiž nijaký zrozumiteľný základ, ktorý by nám umožňoval povedať, že schémy sú rozdielne. Rovnako nesprávne by bolo zvestovať slávnú novinu, že všetci ľudia — či aspoň všetci používatelia jazykov — majú spoločnú schému a ontológiu. Pretože ak nemôžeme zrozumiteľne povedať, že schémy sú rozdielne, nemôžeme zrozumiteľne povedať ani, že sú totožné.

Ak sa vzdávame závislosti od pojmu neinterpretovanej reality, niečoho, čo leží mimo všetkých schém a vied, nevzdávame sa pojmu objektívnej pravdy, skôr naopak. Na základe dogmy dualizmu schémy a reality dostávame pojmovú relativitu a pravdu, ktorá je vo vzťahu k schéme. Bez tejto dogmy hádzeme takýto druh relativity cez palubu. Pravdivosť viet je, samozrejme, naďalej vo vzťahu k jazyku, ale je objektívna v maximálne možnej miere. Ak sa vzdávame dualizmu schémy a sveta, nevzdávame sa sveta, ale znovuustanovujeme bezprostredný dotyk so známymi objektmi, ktorých nevyspytateľnosť robí naše vety a názory pravdivými alebo nepravdivými.

POZNÁMKY

¹B. L. Whorf: „The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs in Hopi“. In: *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Ed. J. B. Carroll. Cambridge, Mass., The MIT Press 1956.

²T. S. Kuhn: *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava, Pravda 1982.

³W. V. Quine: „Speaking of Objects“. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press 1969, s. 24.

⁴T. S. Kuhn: *Štruktúra vedeckých revolúcií*. Bratislava, Pravda 1982, s. 177.

⁵P. Strawson: *The Bounds of Sense*. London, Methuen 1966, s. 15.

⁶P. Feyerabend: „Eplanation, Reduction, and Empiricism“. In: *Scientific Explanation, Space and Time: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 3. Minneapolis, University of Minnesota Press 1962, s. 82.

⁷B. L. Whorf: „The Punctual and Segmentative Aspects of Verbs of Hopi“. In: *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Ed. J. B. Carroll. Cambridge, Mass., The MIT Press 1956, s. 55.

⁸T. S. Kuhn: „Reflections on my Critics“. In: *Criticism and the Growth of Knowledge*. Ed. I. Lakatos and A. Musgrave. Cambridge, Cambridge University Press 1970, s. 266-267.

⁹P. Feyerabend: „Problems of Empiricism“. In: *Beyond the Edge of Certainty*. Ed. R. G. Colodny. Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall 1965, s. 214.

¹⁰W. V. Quine: „Dve dogmy empiricizmu“, *Filozofia* 47, 1992, 8, s. 497.

¹¹W. V. Quine: „Dve dogmy empiricizmu“, *Filozofia* 47, 1992, 8, s. 497.

¹²W. V. Quine: „Dve dogmy empiricizmu“, *Filozofia* 47, 1992, 8, s. 498.

¹³W. V. Quine: „Speaking of Objects“. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press 1969, s. 1.

¹⁴W. V. Quine: „Speaking of Objects“. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press 1969, s. 25.

¹⁵W. V. Quine: „Speaking of Objects“. In: *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, Columbia University Press 1969, s. 24.

¹⁶W. V. Quine, „Dve dogmy empiricizmu“, *Filozofia* 47, 1992, 8, s. 499.

¹⁷Pozri: D. Davidson: „True to the Facts“. In: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 37-54.

¹⁸A. Tarski: „The Concept of Truth in Formalized Languages“. In: *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford, Clarendon Press 1956.

KOHERENČNÁ TEÓRIA PRAVDY A POZNANIA

V tomto článku obhajujem to, čo by sa mohlo nazývať aj koherenčnou teóriou pravdy a poznania. Teória, ktorú obhajujem, nesúperí s korešpondenčnou teóriou, ale jej obrana sa opiera o argumentáciu, ktorej cieľom je ukázať, že z koherencie sa rodí korešpondencia.

Dôležitosť tejto témy je zrejmá. Ak je koherencia pravdivostným testom, existuje tu priama súvislosť s epistemológiou, pretože máme dôvod veriť, že mnoho našich presvedčení je koherentných s mnohými inými, máme teda dôvod byť presvedčení o pravdivosti mnohých našich presvedčení. Keď sú presvedčenia pravdivé, tak sú zrejme splnené základné podmienky pre poznanie.

Niektorí by sa mohli pokúsiť obhajovať koherenčnú teóriu pravdy bez toho, že by obhajoval koherenčnú teóriu poznania. Mohol by to napríklad zdôvodniť tým, že držiteľ koherentnej množiny presvedčení nemusí mať dôvod veriť, že jeho presvedčenia sú koherentné. Toto nie je veľmi pravdepodobné, ale je možné, že niektorí, napriek tomu, že majú pravdivé presvedčenia a dobré dôvody, aby ich zastával, neuznávajú dôležitosť dôvodov pre svoje presvedčenia. Takéhoto človeka môžeme považovať za niekoho, kto má poznanie a nevie o tom, že ho má: považuje sa za skeptika. Slovom, je to filozof.

Ak ponecháme bokom aberantné prípady, pravdu a poznanie zblížuje význam. Ak sú významy dané objektívnymi pravdivostnými podmienkami, vzniká otázka, ako môžeme vedieť, že tieto podmienky sú splnené, pretože to by si vyžadovalo konfrontáciu medzi našimi presvedčeniami a realitou; predstava takejto konfrontácie je absurdná. Ak je však koherencia pravdivostným testom, tak je testom, na základe ktorého môžeme rozhodnúť, že objektívne pravdivostné podmienky boli splnené, a nepotrebujeme viac vysvetľovať význam na základe novej konfrontácie. Moje heslo znie: korešpondencia bez konfrontácie. Ak máme správnu epistemológiu, môžeme byť realistami v každej oblasti. Môžeme prijať objektívne pravdivostné podmienky ako kľúč k významu, čiže realistické chápanie pravdy, a môžeme trvať na tom, že poznanie sa týka objektívneho sveta, nezávislého od nášho myslenia či jazyka.

Keďže, pokiaľ viem, neexistuje teória, ktorá by si zaslužila názov „koherenčná“, dovoľte mi charakterizovať názor, ktorý chcem obhajovať. Je jasné, že nie každá konzistentná množina interpretovaných viet obsahuje iba pravdivé vety, keďže jedna takáto množina môže obsahovať iba jednu konzistentnú vetu *S*, kým iná iba negáciu *S*. Nepomohlo by nám ani to, keby sme pridali ďalšie vety a zachovali pritom konzistentnosť. Môžeme si predstaviť nekonečne veľa opisov stavu — maximálne konzistentných opisov — ktoré neopisujú náš svet.

Moja koherenčná teória sa týka presvedčení, čiže viet, ktoré niektorí, kto im rozumie, považuje za pravdivé. Nechcem tu tvrdiť, že každá možná koherenčná množina presvedčení je pravdivá (alebo že obsahuje väčšinou pravdivé presvedčenia). Zdráham sa také čosi tvrdiť, lebo je veľmi nejasné, čo je možné. Jedno krajné stanovisko by mohlo byť, že rozsah možných maximálnych množín presvedčení je taký široký ako rozsah

možných maximálnych množín viet, a potom by nemalo zmysel trvať na tom, že obhájitelná koherenčná teória sa týka presvedčení a nie propozícií či viet. Sú však aj iné spôsoby chápania, čomu je možné veriť, podľa ktorých by sme mohli tvrdiť nielen to, že všetky aktuálne koherentné systémy presvedčení sú z veľkej časti správne, ale aj to, že všetky správne sú možné. Rozdiel medzi dvoma poňatiami toho, čomu je možné veriť, závisí od našich predpokladov o povahe presvedčenia, jeho interpretácie, o jeho príčinách, jeho držiteľoch a jeho vzoroch. Presvedčenia chápem ako stavy ľudí, ktorí majú úmysly, túžby, zmyslové orgány; sú to stavy, ktoré sú zapríčinené udalosťami vo vnútri aj mimo tiel svojich nositeľov a sú tiež ich príčinami. Ale aj pri všetkých týchto obmedzujúcich podmienkach existuje množstvo vecí, o ktorých sú ľudia presvedčení, a oveľa viac vecí, o ktorých by mohli byť presvedčení. Koherenčná teória sa týka všetkých takýchto prípadov.

Samozrejme, niektoré presvedčenia sú nepravdivé. Podstatným problémom, spojeným s pojmom presvedčenia, je potenciálna priepasť, ktorú zavádza medzi to, čo sa považuje za pravdivé, a to, čo je pravdivé. Teda či- ra koherentnosť, bez ohľadu na to, ako silne je definovaná, nemôže zaručiť, že to, o čom sme presvedčení, je naozaj tak. Koherenčná teória môže tvrdiť len to, že väčšina presvedčení v celkovej koherentnej množine presvedčení je pravdivá.

Takúto expozíciu stanoviska možno chápať prinajlepšom ako náznak, pretože asi neexistuje použiteľný spôsob sčítania presvedčení, takže idea, že väčšina presvedčení jedinca je pravdivá, nemá jasný význam. O čosi lepšie by bolo povedať, že existuje prezumpcia pravdivosti presvedčenia, ktoré je v koherencii s významným počtom presvedčení. Z hľadiska tohto predpokladu je zdôvodnené každé presvedčenie v celkovej

koherentnej množine presvedčení, práve tak ako je zdôvodnený každý úmyselný čin, na ktorý sa podujal racionálny aktér (taký, ktorého rozhodnutia, presvedčenia a želania sú koherentné z hľadiska bayesovskej teórie rozhodovania*). Zopakujme teda, že ak je poznatok zdôvodneným pravdivým presvedčením, tak by sa zdalo, že všetky pravdivé presvedčenia človeka, ktorý je presvedčený konzistentne, tvoria poznanie. Ukážem, že tento záver, hoci je príliš vágny a unáhlený na to, aby bol pravdivý, obsahuje v sebe dôležité jadro pravdy. Zatiaľ iba uvediem množstvo problémov, ktorými sa musíme zaoberať: čo presne koherencia vyžaduje? Koľko v nej musí byť induktívnej praxe, koľko v nej musí byť potvrdenia pravdivej teórie (ak tam nejaká je)? Keďže nikto nemá úplne konzistentný súbor presvedčení, koherencia s ktorými presvedčeniami vytvára prezumpciu pravdivosti? Na niektoré z týchto problémov sa budeme môcť pozrieť lepšie, keď postúpim ďalej.

Malo by byť jasné, že nedúfam v úspešné definovanie pravdy pomocou koherentnosti a presvedčenia. V porovnaní s presvedčením a koherentnosťou je pravda nádhorne transparentná a chápem ju ako východiskový pojem. Typickou črtou pravdy, aplikovanej na vyslovenia viet, uchovávanou v Tarského Konvencii T**, je, že odstraňuje úvodzovky, čo stačí na to, aby sa pevne vymedzila oblasť jej aplikácie. Pokiaľ ide o jazyk alebo jeho užívateľa, nestačí len Konvencia T; musí sa zahrnúť aj všetko, čo sa prenáša od jazyka k jazyku alebo od jedného užívateľa jazyka k druhému. To, čo Konvencia T a banálne vety, ktoré vyhlasuje za pravdivé — napri-

*Thomas Bayes (1702-1761) — britský teoretik pravdepodobnosti, predchodca súčasnej teórie rozhodovania. S jeho menom sa spája doktrína, ktorá kladie dôraz viac na koncept subjektívnej pravdepodobnosti než na užitočnosť alternatív v procese rozhodovania (pozn. red.).

**O Tarského Konvencii T pozri Davidsonovu stať v tomto zväzku *K vlastnej myšlienke pojmovej schémy*, ale najmä esej „In Defence of Convention T“ in *Inquiries into Truth and Interpunktion*, Oxford, Clarendon Press 1985, s. 65-75. (pozn. red.)

klad veta „»Tráva je zelená«, vyslovená po anglicky hovoriacim človekom, je pravdivá práve vtedy, keď tráva je zelená“ — odhaľujú, že pravdivosť výpovede závisí len od dvoch vecí: od toho, čo znamenajú vyslovené slová, a od toho, ako je svet usporiadaný. Neexistuje nijaký ďalší relativizmus vzhľadom na konceptuálnu schému, spôsob chápania vecí, hľadisko. Dvaja interpreti, nech sú medzi nimi akékoľvek kultúrne, jazykové rozdiely alebo rozdielne hľadiská, sa nemusia zhodovať v otázke pravdivosti výpovede, ale to iba vtedy, ak sa líšia v názore na to, ako sa majú veci vo svete, ktorý im je spoločný, alebo v tom, čo výpoveď znamená.

Myslím, že z týchto jednoduchých úvah môžeme odvodiť dva závery. Prvý: pravda je korešpondencia s tým, ako sa veci majú. (Neexistuje priamočiary a neomylný spôsob, ako to určiť; aby sme priviedli veci na pravú mieru, musíme ísť okľukou cez pojem splňania, pomocou ktorého je charakterizovaná pravda.)¹ Ak je teda koherenčná teória pravdy prijateľná, musí byť konzistentná s korešpondenčnou teóriou. Druhý: teória poznania, ktorá pripúšťa, že môžeme poznať pravdu, musí byť ne-relativizovanou, ne-internou formou realizmu. Ak je teda koherenčná teória poznania prijateľná, musí byť konzistentná s takouto formou realizmu. Moja forma realizmu nie je zrejme ani interným realizmom Hilaryho Putnama, ani jeho metafyzickým realizmom.² Nie je interným realizmom, lebo interný realizmus robí pravdu relatívnou vzhľadom na nejakú schému a túto ideu nepovažujem za zrozumiteľnú.³ Dôležitým dôvodom prijatia koherenčnej teórie je nezrozumiteľnosť dualizmu konceptuálnej schémy a „sveta“, ktorý čaká na to, aby si s ním poradila. Mój realizmus však určite nie je Putnamovým metafyzickým realizmom, pretože je charakterizovaný tým, že je „radikálne ne-epistemic-ký“, čo znamená, že všetky naše najlepšie prebádané

a stanovené myšlienky a teórie môžu byť nepravdivé. Myslím si, že nezávislosť presvedčenia a pravdy vyžaduje iba to, že každé naše presvedčenie môže byť nepravdivé. Je však samozrejme, že koherenčná teória nemôže pripúšťať, aby všetky presvedčenia boli nepravdivé.

Prečo nie? Je asi zrejme, že koherencia nejakého presvedčenia s podstatným súborom presvedčení zvyšuje pravdepodobnosť jeho pravdivosti za predpokladu, ak existuje dôvod predpokladať, že súbor presvedčení je pravdivý alebo z veľkej časti pravdivý. Ako však môže samotná koherencia poskytnúť dôvod pre presvedčenie? Možno najlepšie, čo môžeme urobiť pre zdôvodnenie jedného presvedčenia, je odvolať sa na ostatné presvedčenia. Výsledkom by však mohlo byť, že musíme prijať filozofický skepticizmus, a to bez ohľadu na to, aké pevné by zostali naše presvedčenia v praxi.

Toto je skepticizmus v jednom zo svojich tradičných odevov. Kládie otázku: Prečo by sa nemohli všetky moje presvedčenia o seba navzájom opierať a napriek tomu v súhrne nehovoriť pravdu o skutočnom svete? Pri samotnom uznaní faktu, že je absurdné či ešte čosi horšie pokúšať sa *konfrontovať* naše presvedčenia jednotlivo alebo ako celok s tým, o čom sú, odpoveď na túto otázku neznamena, ani nedokazuje, že je nezrozumiteľná. Slovom, aj taká mierna koherenčná teória, ako je moja, musí poskytnúť skeptikovi dôvod, aby predpokladal, že koherentné presvedčenia sú pravdivé. Prívrženec koherenčnej teórie nemôže pripustiť, že by uistenie prišlo z oblasti mimo systému presvedčení, kým zvnútra nemôže prísť nijaká opora, iba ak by sa dalo ukázať, že sa opiera — nakoniec alebo súčasne — o niečo, čo je nezávisle dôveryhodné.

Je prirodzené odlišovať koherenčné teórie od ostatných poukázaním na otázku, či zdôvodňovanie sa mô-

že alebo nemôže, musí alebo nemusí skončiť. To však nie je definícia stanoviska, iba návrh na možnú podobu argumentácie, pretože existujú zástancovia koherenčnej teórie, ktorí tvrdia, že niektoré presvedčenia môžu byť základom ostatných, pričom by bolo možné zastávať názor, že koherencia nestačí, aj keď zdôvodňovanie nikdy nedosiahne konečný bod. Koherenčnú teóriu odlišuje od ostatných jednoducho tvrdenie, že za dôvod presvedčenia nemôžeme považovať nič — okrem iného presvedčenia. Prívrženec takejto teórie odmieta ako nezrozumiteľnú požiadavku základu alebo zdroja zdôvodnenia iného druhu. Rortyho slovami: „Nič nemôže byť zdôvodnením, iba ak odvolanie sa na to, čo už prijímame, a neexistuje spôsob, ako sa dostať mimo našich presvedčení a nášho jazyka, teda nájsť nejaký test odlišný od koherencie.“⁴ V tomto, ako vidíte, súhlasím s Rortym. Líšime sa v tom — ak sa vôbec líšime — či tu ešte ostáva problém, či predsa len môžeme poznať objektívny, verejne prístupný svet, ktorý nie je naším výtvorom, a či môžeme o ňom hovoriť, ak sa nemôžeme „dostať mimo našich presvedčení a nášho jazyka, teda nájsť nejaký test odlišný od koherencie“. Podľa mňa takýto problém tu ostáva, Rortyho však podozrievam, že si to nemyslí. Ak je toto jeho názor, tak si musí myslieť, že sa dopúšťam omylu, keď sa pokúšam na túto otázku odpovedať. Napriek tomu — tu je odpoveď.

Posunie to veci dopredu, keď teraz rýchlo vymenujeme niektoré dôvody, kvôli ktorým sa vzdávame hľadania bázy poznania mimo rozsahu našich presvedčení. Pod „bázou“ mám na mysli špeciálne epistemologickú bázu, zdroj zdôvodňovania.

Pokusy, ktoré možno brať vážne, sa snažili oprieť presvedčenie tým či iným spôsobom o svedectvo zmyslov: pocitov, vnemov, daného, skúsenosti, zmyslových údajov, prchavých dojmov. Všetky takéto teórie musia

vysvetliť aspoň tieto dve veci: aký je presne vzťah medzi pocitmi a presvedčením, ktorý umožňuje prvým zdôvodniť druhé? A prečo máme veriť, že naše pocity sú spoľahlivé, čiže, prečo máme dôverovať svojim zmyslom?

Najjednoduchšie je stotožniť isté presvedčenia s pocitmi. Tak napríklad Hume nerozlišoval medzi vnímaním zelenej škvrny a vnímaním toho, že škvrna je zelená. (Dvojznačnosť slova „predstava“ tu poslúžila veľmi dobre.) Ďalší filozofi si všimli Humovu konfúznosť, ale pokúsili sa dosiahnuť tie isté výsledky redukovaním medzery medzi vnemom a súdom na nulu formulovaním súdov, ktoré neprekračujú tvrdenie, že príslušný vnem, pocit či prezentácia existuje (nech to znamená čokoľvek). Takéto teórie nezdôvodňujú presvedčenia na základe pocitov, ale pokúšajú sa zdôvodniť isté presvedčenia tvrdením, že majú presne ten istý epistemický obsah ako pocit. S takýmto názorom sú spojené dve ťažkosti: prvá, ak základné presvedčenia obsahovo neprekračujú príslušný pocit, nemožno na ich základe dedukovať nič, čo sa týka objektívneho sveta; druhá, nijaké takéto presvedčenia neexistujú.

Prijateľnejšie je tvrdiť, že sa nemôžeme myliť v tom, akými sa nám veci javia. Ak veríme, že máme pocit, máme ho; považuje sa to za analytickú pravdu alebo za fakt týkajúci sa používania jazyka.

Je ťažké vysvetliť toto domnelé spojenie medzi pocitmi a niektorými presvedčeniami tak, aby to neviedlo k skepticizmu v otázke mysli druhých ľudí, a pri absencii primeraného vysvetlenia treba pochybovať o tom, čo z tohto spojenia vyplýva pre zdôvodnenie. V každom prípade, nie je jasné, ako pri takomto prístupe pocity zdôvodňujú presvedčenie o týchto pocitoch. Ide skôr o to, že takéto presvedčenia si nevyžadujú nijaké zdôvodnenie, pretože z existencie presvedčenia vy-

plýva existencia pocitu, teda z existencie presvedčenia vyplýva jeho vlastná pravdivosť. Bez toho, že by sme niečo pridali, vrátili sme sa k inej forme koherenčnej teórie.

Zdôrazňovanie pocitov či vnemov v epistemologických záležitostiach pramení v samozrejmej myšlienke: pocity spájajú svet a naše presvedčenia a sú kandidátmi na to, čo zdôvodňujú, pretože sme si ich často vedomí. Ťažkosť, do ktorej sa dostávame, spočíva v tom, že zdôvodnenie zrejme závisí od uvedomenia, čo je jednoducho len ďalšie presvedčenie.

Skúsme sa vydať odvážnejším smerom. Predpokladajme, že tvrdíme, že samotné pocity, či už sú verbalizované alebo nie, zdôvodňujú určité presvedčenia, ktoré prekračujú to, čo je dané v pocitoch. Teda za istých okolností zrakový vnem záblesku zeleného svetla môže zdôvodniť presvedčenie, že blýska zelené svetlo. Problémom je pochopiť, ako tento vnem zdôvodňuje toto presvedčenie. Samozrejme, ak má niekto zrakový vnem záblesku zeleného svetla, za istých podmienok je pravdepodobné, že blýska zelené svetlo. *My* to môžeme povedať, keďže vieme o jeho vneme, *on* to však povedať nemôže, keďže predpokladáme, že to má zdôvodnené bez toho, že by sa musel opierať o presvedčenie, že má vnem. Predpokladajme, že veril, že nemá tento vnem. Stále by ho tento vnem oprávňoval veriť v objektívne existujúci záblesk zeleného svetla?

Vzťah medzi pocitom a presvedčením nemôže byť logický, pretože pocity nie sú presvedčenia či iné pro-
pozičné postoje. Aký je teda tento vzťah? Odpoveď je podľa mňa jasná: tento vzťah je kauzálny. Pocity sú príčinou niektorých presvedčení a v *tomto* zmysle sú základom alebo podkladom týchto presvedčení. Kauzálne vysvetlenie presvedčenia však neukazuje, ako a prečo je toto presvedčenie zdôvodnené.

Problém premeny príčiny na dôvod opäť sužuje antikoherentistu, ak sa pokúša odpovedať na našu druhú otázku: Čo zdôvodňuje presvedčenie, že naše zmysly nás systematicky nezavádzajú? Pretože hoci pocity zdôvodňujú presvedčenie o pocite, ešte stále nechápeme, ako zdôvodňujú presvedčenie o vonkajších udalostiach a objektoch.

Podľa Quina nám veda hovorí, že „naším jediným zdrojom informácie o vonkajšom svete sú nárazy svetelných lúčov a molekúl na povrch zmyslových receptorov“.⁵ Trápi ma, ako interpretovať slová „zdroj“ a „informácia“. Určite platí, že udalosti a objekty vonkajšieho sveta sú príčinou našich presvedčení o veciach týkajúcich sa vonkajšieho sveta a že väčšina kauzálneho pôsobenia — ak vôbec nie všetko — sa deje cez zmyslové orgány. Pojem informácie sa však používa nemetaforicky iba na vyvolané presvedčenia. Teda „zdroj“ treba interpretovať jednoducho ako „príčinu“ a „informáciu“ ako „pravdivé presvedčenie“ alebo „poznatok“. Zdôvodnenie presvedčení, zapríčinených našimi zmyslami, je zatiaľ mimo dohľadu.⁶

Prístup k problému zdôvodnenia, ktorý sme sledovali, musí byť nesprávny. Pokúšali sme sa pochopiť ho týmto spôsobom: jedinec má všetky svoje presvedčenia o svete — to znamená, všetky svoje presvedčenia. Ako môže rozoznať, či sú pravdivé alebo skôr pravdivé ako nepravdivé? Predpokladali sme, že iba tým spôsobom, že svoje presvedčenia spája so svetom, že niektoré svoje presvedčenia konfrontuje s tým, čo mu dodávajú zmysly jednotlivo, alebo možno tak, že konfrontuje svoje presvedčenia ako celok s tribunálom skúsenosti. Takáto konfrontácia nedáva zmysel, pretože sa, samozrejme, nemôžeme dostať mimo svojho tela, aby sme zistili, čo je príčinou vnútorných udalostí, ktoré si uvedomujeme. Zavedenie sprostredkujúcich krokov alebo en-

tít, napríklad vnemov alebo pozorovaní, do príčinnej reťaze slúži len na to, aby sa tento epistemologický problém stal ešte očividnejším. Pretože ak sú tieto sprostredkujúce veci iba príčinami, nezdôvodňujú presvedčenia, ktoré zapríčiňujú, zatiaľ čo ak dodávajú informáciu, môžu byť klamné. Je zrejme, aké poučenie z toho vyplýva. Keďže nemôžeme prisahať na pravdivosť sprostredkovateľov, nemali by sme pripustiť nič, čo plní úlohu sprostredkovateľa medzi našimi presvedčeniami a ich objektmi vo svete. Samozrejme, existujú príčinné sprostredkujúce entity — na pozore sa musíme mať pred epistemickými sprostredkovateľmi.

Existujú všeobecne rozšírené názory na jazyk, o ktoré sa opiera nesprávna epistemológia. Samozrejme, nejde o náhodu, pretože teórie významu sú s epistemológiou spojené prostredníctvom pokusov odpovedať na otázku, ako určujeme, či je nejaká veta pravdivá. Ak poznať význam vety (poznať spôsob, ako ju správne interpretovať) v sebe zahŕňa alebo (znamená poznať) spôsob, ako možno zistiť, že je pravdivá, tak teória významu vedie k tomu istému problému, s ktorým sme sa vyrovnávali, pretože určenie významu vety bude viesť k požiadavke, aby sme presne vymedzili, čo by zdôvodňovalo, že túto vetu budeme môcť tvrdiť. V tomto prípade bude koherentista tvrdiť, že nemá zmysel hľadať zdroj zdôvodnenia mimo iných viet, ktoré pokladáme za pravdivé, kým fundacionalista sa bude snažiť pevne ukotviť aspoň niektoré slová alebo vety na pevne ne-verbálne dno. Myslím, že tento názor zastávajú Quine aj Michael Dummett.

Medzi Dummettom a Quinom sú zaiste aj rozdiely. Konkrétne, líšia sa v otázke holizmu — tvrdenia, že treba testovať pravdivosť našich viet ako celku, nie vety po vete. V dôsledku toho sa líšia aj v otázke užitočnosti rozlišovania medzi analytickými a syntetickými vetami

a v tom, či uspokojivá teória významu môže pripúšťať ten druh neurčitosti, ktorý dokazuje Quine. (Vo všetkých týchto otázkach som Quinovým verným žiakom.)

Teraz ma však zaujíma to, že Quine a Dummett sa zhodujú v otázke základného princípu. Ten znie, že nech sa už významu týka čokoľvek, musí to nejako pochádzať zo skúsenosti, z daného alebo zo vzorov senzorickej stimulácie, alebo z niečoho sprostredkujúceho medzi presvedčením a obvyklými objektmi, ktorých sa týkajú naše presvedčenia. Len čo vykročíme týmto smerom, otvárame dvere skepticizmu, pretože potom musíme pripustiť, že veľké množstvo — azda väčšina — viet, ktoré pokladáme za pravdivé, môže byť v skutočnosti nepravdivé. Je iróniou, že pokus priblížiť sa k významu vedie k tomu, že pravda je neprístupná. Keď sa význam stáva takýmto spôsobom epistemologickým, vedie to nevyhnutne k rozluke pravdy a významu. Samozrejme, niekto by sa mohol pokúsiť zariadiť rýchlu svadbu tak, že by definoval pravdu ako to, čo odôvodnene tvrdíme. To však nie je svadba pôvodného páru.

Uvažujme o Quinovom návrhu, podľa ktorého, nech sa čokoľvek týka významu (informačnej hodnoty) pozorovacej vety, je to určené vzormi senzorickej stimulácie, ktoré by vyvolali u hovoriaceho súhlas alebo nesúhlas s vetou. Toto je úžasne dômyselný spôsob ako získať to, čo je na verifikacionistických teóriách príťažlivé, bez toho, aby sme museli hovoriť o významoch, zmyslových dátach alebo vnemoch; po prvý raz sa stáva prijateľnou idea, že by sme mohli mať a mali to, čo nazývam teóriou významu, a pritom by sme nepotrebovali to, čo Quine nazýva významom. Quinov návrh, podobne ako ostatné formy verifikacionizmu, vedie ku skepticizmu, pretože je jasné, že senzoricke stimulácie jedinca mohli ostať presne také, aké sú, a vonkajší svet

by mohol byť veľmi odlišný. (Spomeňte si na mozog v kadi*.)

Quinov spôsob, ako sa zaoberá bez významov, je jemný a zložitý. Pripútava významy niektorých viet priamo na vzory stimulácie (ktoré podľa neho tvoria evidenciu pre súhlas s príslušnou vetou), ale významy iných viet určuje spôsob, akým sú podmienené pôvodnými, pozorovacími vetami. Fakty týkajúce sa takéhoto podmieňovania nám nedovoľujú ostro oddeliť od seba vety, pokladané za pravdivé na základe významu, od viet, pokladaných za pravdivé na základe pozorovania. Quine to presvedčivo dokázal, keď ukázal, že ak je jeden spôsob interpretácie výpovedí hovoriaceho uspokojivý, je uspokojivých aj veľa iných spôsobov. Na túto doktrínu o neurčitosti prekladu — ako ju nazval Quine — sa netreba pozeráť ako na čosi záhadné, ani ako na čosi hrozivé. Nie je o nič záhadnejšia než fakt, že teplotu môžeme merať v stupňoch Celzia alebo v stupňoch Fahrenheita (alebo v ľubovoľnej lineárnej transformácii týchto čísel). A nepredstavuje nijakú hrozbu, lebo presne ten istý postup, ktorý ukazuje stupeň neurčitosti prekladu, súčasne ukazuje, že to, čo je určené, je všetko, čo potrebujeme.

Podľa mňa vymazanie hranice medzi analytickým a syntetickým zachránilo filozofiu jazyka ako seriózny predmet, lebo ukázalo, ako v nej možno pokračovať bez toho, čo nemôže existovať: bez určitých významov. Navrhujem, aby sme sa vzdali aj rozlišovania medzi pozorovacími vetami a ostatnými vetami. Pretože rozlišovanie medzi vetami, v prípade ktorých je presvedčenie o ich pravdivosti zdôvodnené pomocou vnemov, a ve-

* „Mozog v kadi“ je myšlienkový experiment, ktorý je analógiou Descartovho „zlého démona“ a o ktorom sa s obľubou diskutuje v analytickej filozofii mysle. Pozri napr. H. Putnam: „Brains in a vat.“ In: *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press 1981, s. 1-21; D. Dennett: *Consciousness Explained*. Harmondsworth, Penguin Books 1991, s. 3-4, 7, 17, 440, a i. (pozn. red.).

tami, v prípade ktorých je presvedčenie o ich pravdivosti zdôvodnené iba odvolaním sa na iné vety považované za pravdivé, je pre koherentistu rovnakou anatómiou ako rozlišovanie medzi presvedčeniami zdôvodnenými pomocou vnemov a presvedčeniami zdôvodnenými iba odvolaním sa na ďalšie presvedčenia. V súlade s tým navrhujem, aby sme sa vzdali idey, že význam alebo poznanie je založené na niečom, čo sa považuje za konečný zdroj evidencie. Význam a poznanie nepochybne závisia od skúsenosti a skúsenosť koniec koncov závisí od vnemov. Toto je však „závislosť“ kauzálna, nie závislosť od evidencie či zdôvodnenia.

Toto je najlepšia formulácia môjho problému, akej som schopný. Snaha nájsť empirický základ významu alebo poznania vedie ku skepticizmu, kým koherenčná teória má ťažkosti s poskytnutím dôvodu pre nositeľa presvedčenia, na základe ktorého by bol presvedčený, že jeho presvedčenia, ak sú koherentné, sú aj pravdivé. Ostali sme trčať medzi dvoma možnosťami — nesprávnou odpoveďou skeptikovi a nijakou odpoveďou.

V skutočnosti však nejde o dilemu. Ako odpoveď skeptikovi postačí, keď mu ukážeme, že človek, ktorý má (viac-menej) koherentnú množinu presvedčení, má dôvod predpokladať, že jeho presvedčenia v podstate nie sú chybné. Ukázali sme, že je absurdné hľadať nejaký základ, ktorý by zdôvodňoval presvedčenia ako celok, niečo mimo tohto celku, čo používame na testovanie alebo porovnávanie s našimi presvedčeniami. Odpoveďou na náš problém musí byť teda hľadanie *dôvodu*, na základe ktorého predpokladáme, že väčšina našich presvedčení je pravdivá, pričom tento dôvod by nemal mať podobu *evidencie*.

Moja argumentácia sa skladá z dvoch častí. Po prvé, tvrdím, že správne chápanie reči, presvedčení, želaní, úmyslov a ostatných propozičných postojov jedinca ve-

die k záveru, že väčšina presvedčení jedinca musí byť pravdivá a že sme teda oprávnení predpokladať pravdivosť ľubovoľného z týchto postojov, ak je v koherencii s väčšinou ostatných. Ďalej tvrdím, že každý premýšľajúci jedinec — tým väčší každý, kto sa zaujíma o to, či má dôvod predpokladať, že jeho názory na povahu jeho prostredia sú vo všeobecnosti pravdivé — musí vedieť, čo je to presvedčenie a akým spôsobom možno vo všeobecnosti presvedčenia zisťovať a interpretovať. Keďže toto sú všeobecne platné fakty, ktoré musíme uplatňovať pri komunikácii s druhými alebo pri pokusoch komunikovať s nimi, alebo dokonca vtedy, keď iba uvažujeme o tom, že komunikujeme s druhými, možno vo veľmi silnom zmysle tvrdiť, že vieme o existencii predpokladu, svedčiaceho v prospech pravdivosti niečích presvedčení ako celku vrátane našich vlastných. Je teda zbytočné, aby niekto požadoval nejaké ďalšie uistenie; to sa môže stať len ďalším prvkom súboru presvedčení. Stačí iba, aby jedinec spoznal, že toto presvedčenie je v podstate pravdivé.

Presvedčenie môžeme považovať za pravdivé na základe úvahy o tom, čo určuje jeho existenciu a obsah. Presvedčenie, podobne ako iné tzv. propozičné postoje, nasleduje po faktoch rozmanitých druhov — behaviorálnych, neurofyziologických, biologických a fyzikálnych. Dôvodom tohto upozornenia nie je podpora definičnej alebo nomologickej redukcie psychologických fenoménov na čosi základnejšie a už vôbec nemá naznačiť epistemologické priority. Ide skôr o pochopenie. Jeden druh vhládu do povahy propozičných postojov dosahujeme vtedy, keď ich systematicky uvádzame do vzájomných vzťahov alebo do vzťahov s fenoménmi na iných úrovniach. Keďže propozičné postoje sú navzájom hlboko pospájané, nemôžeme sa dozvedieť niečo o povahe jedného tak, že najprv pochopíme druhý. Ako

interpreti si namáhavo kliesnime cestu v celom systéme, pričom sme do veľkej miery závislí od vzoru vzájomných vzťahov.

Uvažujme napríklad o vzájomnej závislosti presvedčenia a významu. To, čo veta znamená, závisí sčasti od vonkajších okolností, ktoré spôsobujú, že je do istej miery presvedčivá; a sčasti od vzťahov, napr. gramatických, logických či iných, ktoré má táto veta k iným vetám, považovaným v rôznej miere za pravdivé. Pretože samy tieto vzťahy sú interpretované v presvedčeniach, ľahko možno vidieť, ako význam závisí od presvedčenia. Rovnako však platí, že presvedčenie závisí od významu, pretože iba cez vety, ktoré používajú hovoriaci a ich interpreti na vyjadrenie a opis presvedčení, máme prístup k jemnej štruktúre a individuácii presvedčení. Ak teda chceme objasniť povahu významu a presvedčenia, musíme začať niečím, čo nepredpokladá ani jedno z nich. Quinovým návrhom, ktorého sa budem v podstate pridržať, je považovať za základ *vyvolaný súhlas* — kauzálny vzťah medzi súhlasom s vetou a príčinou takéhoto súhlasu. Toto je dobrý východiskový bod projektu identifikácie presvedčení a významov, lebo súhlas hovoriaceho s vetou závisí aj od toho, čo má touto vetou na mysli, aj od jeho presvedčení týkajúcich sa sveta. Napriek tomu vieme o prípadoch, keď hovoriaci súhlasí s vetou bez toho, že by vedel, čo veta, ktorú mu povieme, znamená, alebo aké presvedčenie veta vyjadruje. Takisto je samozrejmé, že len čo bola veta, s ktorou je vyjadrený súhlas, interpretovaná, bolo jej priradené nejaké presvedčenie. Ak správne teórie interpretácie nie sú jedinečné (nevedú k jedine správnym interpretáciám), to isté bude, samozrejme, platiť pre priradovanie presvedčení, ktoré sú s tichým súhlasom späť s jednotlivými vetami.

Hovoriaci, ktorý si želá, aby sa rozumelo tomu, čo

hovorí, nemôže sústavne klamať tých, čo chcú interpretovať jeho slová, keď vyjadruje súhlas s nejakými vetami — čiže keď ich považuje za pravdivé. Principiálne teda platí, že význam — a na základe svojho spojenia s významom aj presvedčenie — je verejne určovaný. V nasledujúcej časti využijem výhody vyplývajúce z tohto faktu a zaujmem postoj radikálneho interpreta pri otázke týkajúcej sa povahy presvedčenia.* To, čo by sa úplne informovaný interpret mohol dozvedieť o tom, čo má hovoriaci na mysli, je všetko, čo sa máme dozvedieť. To isté platí pre to, o čom je hovoriaci presvedčený.⁷

Problém interpreta spočíva v tom, že to, čo podľa predpokladu pozná — príčiny súhlasu hovoriaceho s vetami — je, ako sme videli, výsledkom dvoch vecí, ktoré podľa predpokladu nepozná — významu a presvedčenia. Keby poznal významy, poznal by presvedčenia a keby poznal presvedčenia vyjadrené vetami, s ktorými hovoriaci súhlasí, poznal by významy. Ako sa však môže dozvedieť oboje súčasne, keď tieto dve veci sú navzájom závislé?

Za samotný problém, ako aj za všeobecný smer postupu vedúceho k riešeniu vďačíme Quinovi. Do Quinovho riešenia však zavediem niektoré zmeny, podobne ako som to urobil pri formulácii tohto problému. Tieto zmeny sú v priamom vzťahu s epistemologickým skepticizmom.

Cieľom radikálnej interpretácie (ktorá sa veľmi podobá Quinovmu radikálnemu prekladu, ale nie je to celkom to isté) je podľa mňa vypracovať charakteristiku pravdy v Tarského štýle pre jazyk hovoriaceho a teóriu jeho presvedčení. (Druhé vyplýva z prvého, spojeného

*Bližšie k tomu pozri Davidsonovu stať v tomto zväzku *Radikálna interpretácia* (pozn. red.)

s predpokladom poznania viet, považovaných za pravdivé.) To sa veľmi neodlišuje od Quinovho programu prekladu, pretože preklad jazyka hovoriaceho do vlastného jazyka plus teória pravdy pre vlastný jazyk dávajú dokopy teóriu pravdy pre hovoriaceho. Ale posun od syntaktického pojmu prekladu k sémantickému pojmu pravdy kladie do popredia formálne obmedzenia teórie pravdy a zdôrazňuje jeden aspekt úzkeho vzťahu medzi pravdou a významom.

V Quinovej metóde hrá kľúčovú úlohu princíp ústretovosti, no ešte kľúčovejšiu úlohu hrá v mojom variante. V oboch prípadoch má interpret podľa tohto princípu prekladať alebo interpretovať tak, aby do vzoru viet, ktoré hovoriaci považuje za pravdivé, vkladal niektoré zo svojich vlastných noriem pravdy. Podstatou tohto princípu je, aby sme hovoriacemu mohli rozumieť, pretože priveľké odchýlky od konzistentnosti a správnosti by nás zbavili spoločného základu, z ktorého môžeme vychádzať pri posudzovaní zhody alebo rozdielu. Z formálneho hľadiska pomáha princíp ústretovosti riešiť problém vzájomného pôsobenia významu a presvedčenia, lebo obmedzuje stupne voľnosti prípustného presvedčenia, pričom určuje, ako treba interpretovať slová.

Nemáme inú možnosť — ako tvrdil Quine — než vkladať svoju vlastnú logiku do myšlienok hovoriaceho; Quine to tvrdil pre výrokový kalkul a ja to isté tvrdím aj pre predikátovú logiku prvého stupňa. To priamo vedie k identifikácii logických konštánt, ako aj k priradeniu logickej formy všetkým vetám.

Niečo podobné ako ústretovosť funguje aj pri interpretácii tých viet, pri ktorých príčiny súhlasu závisia od miesta a času: keď interpret zisťuje o vete hovoriaceho, že s ňou súhlasí pravidelne za istých podmienok, ktoré interpret spoznáva, považuje tieto podmienky za prav-

divostné podmienky vety hovoriaceho. To však platí len zhruba, ako o chvíľu uvidíme. Vety a predikáty bezprostredne nespojené s udalosťami, ktoré možno ľahko identifikovať, môžeme podľa Quinovho princípu interpretovať ľubovoľne, ak dodržíme obmedzenia vyplývajúce zo vzťahov k vetám priamo podmieneným svetom. V tomto prípade by som rozšíril princíp ústretovosti tak, že budeme uprednostňovať interpretácie, ktoré podľa možnosti zachovávajú pravdivosť: myslím, že keď vtedy interpretujeme to, čo hovoriaci prijíma, ako pravdivé, prospieva to vzájomnému porozumeniu, teda aj lepšej interpretácii. V tejto záležitosti mám ešte menej možností ako Quine, pretože neviem, ako na začiatku rozlíšiť pozorovacie vety od teoretických. To má viacero dôvodov, ale najzávažnejší vzhľadom na terajší problém je ten, že toto rozlišovanie je koniec koncov založené na epistemologickej úvahe toho druhu, ktorého som sa už zriekol: pozorovacie vety sa priamo opierajú o čosi také ako vnímanie — o vzory senzorickej stimulácie — a táto idea, ako som zdôraznil, vedie ku skeptizmu. Bez priamej väzby na vnímanie či stimuláciu nemôžeme rozlišovať medzi pozorovacími vetami a ostatnými vetami na epistemologicky významných základoch. Naďalej však existuje rozlišovanie medzi vetami, s ktorými súhlasíme na základe príčin spojených s pozorovateľnými okolnosťami, a tými, ktorých sa hovoriaci pridrža prostredníctvom zmeny a ponúka možnosť interpretovať slová a vety mimo rámca logiky.

Podrobnosti teraz nie sú dôležité. Malo by byť jasné, že ak je moje vysvetlenie vzťahu medzi presvedčením a významom a toho, ako tento vzťah chápe interpret, správne, tak je väčšina viet, ktoré hovoriaci považuje za pravdivé — najmä tých, ktorých sa pridrža najúpornejšie, tých, ktoré majú v systéme jeho presvedčení najcentrálnejšie postavenie — pravdivá, aspoň podľa ná-

zoru interpreta. Pretože jediná, teda nespochybniteľná metóda, ktorú má interpret k dispozícii, automaticky dáva presvedčenia hovoriaceho do súladu s normami logiky interpreta, pripisuje teda hovoriacemu jasné pravdy logiky. Azda netreba pripomínať, že existujú stupne logickej a inej konzistentnosti a že nemôžeme očakávať dokonalú konzistentnosť. Treba však zdôrazniť len metodologickú nevyhnutnosť hľadania dostatočnej konzistentnosti.

Takisto, z hľadiska interpreta, neexistuje nijaký spôsob ako zistiť, že hovoriaci sa vo svojich tvrdeniach o svete z veľkej časti mýli, pretože interpret interpretuje vety považované za pravdivé (čo by sa nemalo odlišovať od pripisovania presvedčení) podľa udalostí a objektov vo vonkajšom svete, ktoré sú príčinou toho, že veta je považovaná za pravdivú.

Často sa zabúda na to, čo považujem za dôležitý aspekt tohto prístupu, pretože tento prístup obracia (mení) náš prirodzený spôsob uvažovania o komunikácii, odvodený zo situácií, v ktorých je už zabezpečené chápanie. Len čo je chápanie zabezpečené, sme často schopní dozvedieť sa, o čom je niekto presvedčený celkom nezávisle od toho, čo je príčinou jeho presvedčenia. To nás môže priviesť ku kritickému, skutočne osudovému záveru, že vo všeobecnosti môžeme stanoviť, čo má niekto na mysli, nezávisle od toho, aké má presvedčenie, a nezávisle od toho, čo je príčinou tohto presvedčenia. Ale ak mám pravdu, tak vo všeobecnosti nemôžeme najprv identifikovať presvedčenia a významy a potom sa pýtať, čo je ich príčinou. Kauzalita hrá nepostrádateľnú úlohu pri určovaní obsahu toho, čo hovoríme a o čom sme presvedčení. K uvedomeniu si tohto faktu sa môžeme dostať tak, že prijmemo — ako sme to urobili — hľadisko interpreta.

Veľký stupeň pravdivosti a konzistentnosti myšlie-

nok a reči konajúceho je artefaktom (produktom) interpretovanej správnej interpretácie niečej reči a postojov. To je však pravdivosť a konzistentnosť podľa noriem interpreta. Prečo by sa nemohlo stať, že hovoriaci a interpret si navzájom rozumejú na základe spoločných, ale chybných presvedčení? To sa môže stať a nepochybne sa to aj často stáva. Nemôže to však byť pravidlo. Pretože, predstavme si na chvíľu interpreta, ktorý vie všetko o svete a o tom, čo je príčinou a čo by mohlo byť príčinou súhlasu hovoriaceho s ľubovoľnou vetou jeho (potencionálne neobmedzeného) repertoáru. Vševediaci interpret, používajúci tú istú metódu ako omylný interpret, zisťuje, že omylný hovoriaci je do veľkej miery konzistentný a korektný. Samozrejme, podľa interpretových vlastných noriem. Keďže sú však tieto normy objektívne správne, považuje interpret omylného hovoriaceho do veľkej miery za konzistentného a korektného na základe objektívnych noriem. Môžeme tiež, ak si to želáme, dovoliť vševediacemu interpretovi, aby svoju pozornosť zamerlal na omylného interpreta omylného hovoriaceho. Ukazuje sa, že omylný interpret sa môže v niečom mýliť, ale nie vo všeobecnosti; nemôže sa teda mýliť vždy spolu s človekom, ktorého interpretuje. Len čo raz súhlasíme so všeobecnou metódou interpretácie, ktorú som načrtol, nie je možné považovať za korektné tvrdenie, že niekto by sa mohol mýliť vo väčšine svojich tvrdení o tom, ako sa veci majú.

Ako som už spomenul, medzi metódou radikálnej interpretácie, ktorú navrhujem, a Quinovou metódou radikálneho prekladu je podstatný rozdiel. Rozdiel spočíva v povahe výberu príčin, ktoré hrajú rozhodujúcu úlohu pri interpretácii. Quine považuje interpretáciu za závislú od vzorov senzorickej stimulácie, zatiaľ čo ja ju považujem za závislú od vonkajších udalostí a objektov, ktoré pri interpretácii pripisujeme príslušnej ve-

te. Quinov pojem významu je teda zviazaný so zmyslovými kritériami, niečím, o čom si myslí, že to môžeme považovať aj za evidenciu. To Quina vedie k tomu, že udeľuje epistemický význam rozlišovaniu medzi pozorovacími vetami a ostatnými, keďže o pozorovacích vetách sa predpokladá, na základe ich priameho podmieňovania zmyslami, že sú nejakým spôsobom zdôvodnené mimo-lingvisticky. Argumenty proti tomuto názoru som uviedol v prvej časti svojho článku. Tvrdil som, že senzorickej stimulácie sú skutočne súčasťou príčinného reťazca, ktorý vedie k presvedčeniu, ale nemôžeme ho — bez rizika konfúzie — pokladať za evidenciu alebo zdroj zdôvodnenia presvedčení vyvolaných stimuláciou.

Podľa mňa všeobecnému skepticizmu v otázke zmyslov stojí v ceste fakt, že v tých najjednoduchších a metodologicky najzákladnejších prípadoch musíme objekty nejakého presvedčenia považovať za príčiny tohto presvedčenia. A ako interpreti ich musíme považovať za to, čím v skutočnosti sú. Komunikácia sa začína tam, kde konvergujú príčiny: vaša výpoveď znamená to, čo moja, ak presvedčenie o jej pravdivosti sústavne zapríčiňujú tie isté udalosti a objekty.⁸

Ťažkosti spojené s týmto názorom sú zrejmé, ale myslím, že ich možno prekonať. Metóda sa aplikuje priamo, v najlepšom prípade, iba na príležitostné vety — súhlas s takýmito vetami systematicky zapríčiňujú bežné zmeny vo svete. Ďalšie vety sú interpretované na základe ich podmieňovania príležitostnými vetami a na základe toho, že sa v nich vyskytujú slová, ktoré sa vyskytujú aj v príležitostných vetách. Dôvera, ktorou disponujú niektoré príležitostné vety, sa bude meniť nielen vzhľadom na zmeny prostredia, ale aj vzhľadom na zmenu dôvery udeľovanej vetám, s ktorými sú vo vzťahu. Takto môžeme rozvíjať rozlišovanie stupňov pozoro-

rovateľnosti na vnútornom základe bez toho, že by sme sa odvolávali na pojem základu presvedčenia ležiaceho mimo okruhu presvedčení.

S týmito problémami je spojený problém, ktorý môžeme pochopiť ešte ľahšie, totiž problém chyby. Je totiž jasné, že aj v tých najjednoduchších prípadoch môže tá istá príčina (králik utekajúci okolo) vyvolať u hovoriaceho a pozorovateľa odlišné presvedčenia, teda podnietiť súhlas s vetami, ktoré nemôžu mať rovnakú interpretáciu. Práve tento fakt nepochybne prinútil Quina, aby sa odvrátil od králikov a prešiel k vzorom stimulácie ako kľúču k interpretácii. Čisto zo štatistického hľadiska neviem s istotou, o čo je jeden prístup lepší než druhý. Je relatívna frekvencia, s ktorou identické vzory stimulácie spúšťajú súhlas s „Gavagai“ alebo s „Králik“, väčšia než relatívna frekvencia, s ktorou králik spúšťa rovnakú reakciu u hovoriaceho aj interpreta? Testovať presvedčivým spôsobom túto otázku nie je ľahké. Dajme tomu, že by výsledky hovorili v prospech Quinovej metódy. Potom musím tvrdiť, čo by som musel tvrdiť v každom prípade, že problém chyby nemôžeme riešiť po jednotlivých vetách ani na tej najjednoduchšej úrovni. Najlepšie, čo môžeme spraviť, je vyrovnáť sa s chybou holisticky. To znamená, že interpretujeme tak, aby sa aktér javil vo svojom konaní, svojich výpovediach a svojom postavení vo svete ako čo najrozumnejší. Zistíme, že v niektorých veciach sa mýli, čo je nevyhnutná cena, ktorú musíme zaplatiť za zistenie, že v iných prípadoch má pravdu. Zistiť, že má pravdu, znamená zhruba stotožniť príčiny s objektmi jeho presvedčení — pričom osobitnú váhu kladieme na najjednoduchšie prípady — a prijať chybu tam, kde ju možno najlepšie vysvetliť.

Predpokladajme, že mám pravdu, keď hovorím, že interpret musí interpretovať tak, aby hovoriaci či kona-

júci hovoril či konal do značnej miery správne. Ako to môže pomôcť človeku, ktorý chce sám vedieť, aký má dôvod považovať väčšinu svojich presvedčení za správnu? Ako sa môže dozvedieť o kauzálnych vzťahoch medzi skutočným svetom a svojimi presvedčeniami, ktoré vedú interpreta k takej interpretácii, že je na správnej ceste?

Sama otázka obsahuje odpoveď. Konajúci musí vedieť, čo je to presvedčenie, aby mohol pochybovať o pôvode svojich presvedčení či byť naň zvedavý. Prichádzame tak k pojmu objektívnej pravdy, pretože pojem presvedčenia je pojem stavu, ktorý sa môže, ale nemusí, hodiť k realite. Ale presvedčenia identifikujeme — priamo aj nepriamo — aj na základe ich príčin. To, čo vševediaci interpret vie, tomu omylný interpret porozumie dostatočne správne, ak rozumie hovoriacemu. A práve táto zložitá kauzálna pravdivosť z nás robí nositeľov presvedčení, ktorými sme, a fixuje obsahy našich presvedčení. Konajúcemu stačí len pouvažovať o tom, čo je to presvedčenie, aby uznal, že väčšina jeho základných presvedčení je pravdivá a že spomedzi jeho presvedčení sú s najväčšou pravdepodobnosťou pravdivé tie, ktoré zastáva s najväčšou istotou a ktoré sú v koherencii s hlavným súborom jeho presvedčení. Otázka, ako viem, že moje presvedčenia sú vo všeobecnosti pravdivé, si teda sama dáva odpoveď. Jednoducho preto, lebo presvedčenia sú vo všeobecnosti pravdivé na základe svojej povahy. Keď to preformulujeme či rozšírime, vzniká otázka, ako môžem rozoznať, či moje presvedčenia, ktoré sú vo všeobecnosti pravdivé na základe svojej povahy, sú vo všeobecnosti pravdivé.

V tomto zmysle sú všetky presvedčenia zdôvodnené: podporuje ich množstvo iných presvedčení (inak by neboli presvedčeniami, ktorými sú) a existuje predpoklad v prospech ich pravdivosti. Čím je súbor presved-

čení, s ktorými je nejaké presvedčenie v koherencii, rozsiahlejší a významnejší, tým je predpoklad silnejší, a keďže neexistuje čosi ako izolované presvedčenie, neexistuje presvedčenie bez predpokladu svedčiaceho v jeho prospech. V tomto ohľade sa interpret a interpretovaný líšia. Z hľadiska interpreta si metodológia vynucuje všeobecný predpoklad o pravdivosti súboru presvedčení ako celku, ale interpret nemusí predpokladať, že každé jednotlivé presvedčenie nejakého jedinca je pravdivé. Keď aplikujeme všeobecný predpoklad na druhých, neznamená to, ako som zdôraznil, že majú vo všetkom pravdu, ale poskytuje nám to podklad pre to, aby sme ich mohli obviň z chyby. Z východiskového stanoviska každého jednotlivca však musí existovať predpoklad v prospech každého z jeho presvedčení.

Žiaľ, nemôžeme načrtnúť malebný a potešujúci záver, že všetky pravdivé presvedčenia tvoria poznanie. Pretože hoci všetky presvedčenia nositeľa presvedčení sú do istej miery pre neho zdôvodnené, niektoré z nich nemusia byť zdôvodnené dostatočne alebo správnym spôsobom, aby tvorili poznanie. Všeobecný predpoklad v prospech pravdivosti presvedčenia nám slúži ako záchrana pred štandardnou formou skepticizmu, lebo nám ukazuje, prečo nie je možné, aby boli všetky naše presvedčenia dohromady nepravdivé. Úlohy špecifikovať podmienky poznania sme sa tým takmer vôbec nedotkli. Nezaoberal som sa kritériami potvrdenia (ak také čosi existuje). Chcel som ukázať, že všetko, čo považujeme za evidenciu alebo zdôvodnenie nejakého presvedčenia, musí pochádzať z toho istého súhrnu presvedčení, do ktorého toto presvedčenie patrí.

POZNÁMKY

¹Pozri môj článok „True to the Facts“. In: *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Clarendon Press 1985, s. 37-54.

²Hilary Putnam: *Meaning and the Moral Sciences*. London, Routledge and Kegan Paul 1978, s. 125.

³Pozri môj článok *K vlastnej myšlienke pojmovej schémy*.

⁴Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press 1979, s. 178.

⁵W. V. Quine: „The Nature of Natural Knowledge“. In: *Mind and Language*. Ed. S. Guttenplan, Oxford, Clarendon Press 1975, s. 68.

⁶Mnoho ďalších pasáží z Quinových prác poukazuje na to, že Quine dúfa, že sa mu podarí zľúčiť senzorické príčiny s evidenciou. V práci *Word and Object*, Cambridge, Mass., The MIT Press 1960, na s. 22 píše, že „okrem povrchových podráždení... nemáme iné kľúče k vonkajšiemu svetu“. V knihe *Ontological Relativity*, New York, Columbia University Press 1969, sa môžeme na s. 75 dočítať: „Stimulácia zmyslových receptorov je všetko, čo máme k dispozícii, aby sme sa mohli nakoniec dostať k svojmu obrazu sveta.“ Na tej istej strane: „Dva základné princípy empirizmu ostávajú nenapadnuteľné... Jeden znie, že akákoľvek evidencia je pre vedu zmyslová evidencia. Druhý... znie, že každé pridelenie významov slov sa musí koniec koncov opierať o zmyslovú evidenciu.“ V knihe *The Roots of Reference*, Illinois, Open Court Publishing Company 1974, na s. 37-38 Quine hovorí, že „pozorovania“ sú základom „aj pri podpore teórie, aj pri osvojovaní si jazyka“, a potom pokračuje: „Co sú to pozorovania? Sú zrakové, sluchové, hmatové, čuchové. Sú evidentne zmyslové, teda subjektívne... Máme teda tvrdiť, že pozorovanie nie je vnímanie...? Nie...“ Potom sa zrieka diskurzu o pozorovaniach v prospech diskurzu o pozorovacích vetách. Je však samozrejmé, že pozorovacie vety na rozdiel od pozorovaní nemôžu hrať úlohu evidencie, ak nemáme dôvod byť presvedčení o ich pravdivosti.

⁷V súčasnosti považujem za podstatné vziať pri radikálnej interpretácii od začiatku do úvahy aj želania hovoriaceho, aby sme do vzťahu s významom uviedli zdroje konania a úmyslov, totiž presvedčenie i želanie. V tomto prípade nie je nevyhnutné brať do úvahy tento ďalší faktor.

⁸Je zjavné, že kauzálna teória významu má veľmi málo spoločného s kauzálnymi teóriami referencie Kripkeho a Putnama. Tieto teórie si všimajú kauzálne vzťahy medzi menami a objektmi, o ktorých hovoriaci nemusia vôbec vedieť. Zvyšuje sa tým možnosť systematickej chyby. Moja kauzálna teória funguje opačne. Spája príčinu presvedčenia s jeho objektom.

DONALD DAVIDSON
— intelektuálna biografia

- 1917 — 6. marca, narodil sa v Springfiede, Massachusetts, v rodine inžiniera.
- 1939 — získava titul bakalára na Harvarde, kde študoval literatúru, no navštevoval aj prednášky z histórie ideí a filozofie, ktorej problematika ho fascinovala. Už v tomto období začína mať naňho najväčší — ako sám neraz priznal — priam celoživotný vplyv W. V. Quine, s ktorým nadviazal aj úzky priateľský vzťah. Z ďalších významnejších filozofov ho upútali napr. Whitehead a C. I. Lewis. Avšak o dráhe profesionálneho filozofa v tom čase ešte vážne neuvažuje.
- 1941 — po tom, čo absolvoval spoločný pobyt s Quinom v Mexiku ešte pred vypuknutím vojny, prijíma miesto asistenta filozofie na Harvarde.
- 1942-1945 — slúži v námorníctve USA.
- 1946 — vracia sa ako asistent na Harvardovu univerzitu a definitívne sa rozhoduje pre akademickú dráhu vo filozofii. Pracuje na doktorskej dizertácii o Platónovom dialógu *Filebos*.
- 1947 — prechádza na Queens College do New Yorku, kde pôsobí ako inštruktor filozofie až do r. 1950.
- 1949 — obhajuje na Harvarde doktorskú dizertáciu (knížne vyšla až v r. 1990).
- 1951-1967 — nastupuje na univerzitu v Stanforde, kde postupne prechádza všetkými stupňami profesúry a stáva sa jedným z najznámejších amerických filozofov. Obdobie práce v Stanforde patrí k jeho najplodnejším. Prednáša takmer všetky filozofické disciplíny (etiku, logiku, epistemológiu, filozofiu vedy i jazyka, dokonca aj estetiku hudby — skladateľ a dirigent L. Bernstein patrili k jeho osobným priateľom). Organizuje pobyty hosťujúcich profesorov a tak sa postupne začína jeho dialóg s P. Griceom, D. Pearsom, J. J. C. Smartom, P. F. Strawsonom atď. S M. Dummettom, ktorý tu

tiež hosťovsky prednáša o Fregem, diskutuje o jazyku a pravde. Z iniciatívy ďalšieho kolegu, Patricka Suppesa, sa zaujíma o teóriu rozhodovania (v r. 1957 obaja publikujú spolu so S. Sieglom monografiu *Decision-Making: An Experimental Approach*, 2. vydanie vyšlo v 1977). Začína publikovať svoje prvé štúdiá a jeho záujem sa koncentruje najmä na analýzu ľudského konania. K tejto problematike prítahuje celý rad svojich žiakov, ktorí sa neskôr stali známymi vlastnými prácami z filozofie konania (napr. D. Bennett, I. Thalberg, M. Bratman, B. Vermazen, Ch. Peacocke).

- 1963 — publikuje svoju prvú významnejšiu štúdiu *Actions, Reasons and Causes* (*Journal of Philosophy*, 1963, 60, 685-700), ktorou výrazne zasiahol do vtedajších diskusií o povahe ľudského konania. Dokazuje tu, že dôvody môžu byť príčinami konania, hoci to neznamená, že existuje nejaký univerzálny zákon, ktorý by spájal dôvody a ľudské činy. Štúdiá znamenala obrat smerom k renesancii tzv. kauzálnej teórie konania a stala sa klasickým textom, ktorý bol odvtedy nespočetnekrát reprintovaný a diskutovaný (konali sa dokonca konferencie, z ktorých boli publikované dva objemné zborníky príspevkov k Davidsonovej filozofii konania). Po tejto štúdií nasledovali ďalšie, v ktorých postupne prechádza k problematike filozofie mysle a jazyka, k analýze výrazov prirodzeného jazyka o ľudskom konaní.
- 1967 — publikuje významné štúdiu *The Logical Form of Action Sentences* (in *The Logic of Decision and Action*, ed. N. Rescher, Pittsburgh, 1967) a *Causal Relations* (*The Journal of Philosophy*, 1967, 64, 691-703). V štúdiu *Truth and Meaning* (*Synthese*, 1967, 17, 304-323) formuluje hlavné tézy svojej filozofie jazyka.
- 1967-1970 — prechádza pôsobiť na univerzitu v Princetone. Publikuje ďalšie štúdiá z filozofie konania (napr. *How is Weakness of the Will Possible?*, *Mental Events, Action and Reaction*) a z filozofie jazyka (napr. *On Saying That*, *Semantics for Natural Languages*). Svoju koncepciu jazyka prednáša v Oxforde na prestížnych John Locke Lectures. Stáva sa tiež prezidentom Americkej filozofickej asociácie (Východná divízia, 1973-1974).
- 1970-1976 — je profesorom na Rockefellerovej univerzite a súčasne prednášateľom so statusom profesora aj v Princetone. Ďalej rozvíja svoju teóriu konania (štúdiu *Agency, Freedom to Act*), hoci sa väčšmi koncentruje na sémantiku (štúdiu *Radical Interpretation, On the Very Idea of a Conceptual Scheme, Belief and the Basis of Meaning, Thought and Talk*). Spolu s G. Harmanom edituje zborník *The Logic of Grammar*. Je zvolený za člena Americkej akadémie umení a vied (1975).

- 1976-1981 — prednáša na univerzite v Chicagu, ďalej ako hosťujúci profesor napr. na univerzitách v Londýne, Austrálii, Havaji, Mexiku, Švédsku, Južnej Afrike atď. Významné štúdie: *The Method of Truth in Metaphysics, What Metaphors Mean, Intending* a napokon knižné vydanie súboru štúdií z r. 1963-1978 *Essays on Actions and Events* (Oxford 1980).
- 1981 — prechádza na Kalifornskú univerzitu v Berkeley, kde pôsobí doteraz ako Willis S. and Marion Slusser Professor (od r. 1986). Vychádzajú mu štyri reedície *Essays on Actions and Events* a ich vydania v Nemecku, Japonsku, Španielsku, Taliansku, Francúzsku i Juhoslávii. Stáva sa dopisujúcim členom Britskej akadémie (1982) a riadnym členom Nórskej akadémie vied a literatúry (1987). Nadálej cestuje a prednáša po amerických i svetových univerzitách (Oslo, Oxford, Londýn, Paríž, Benátky, India), zúčastňuje sa na medzinárodných konferenciách o svojich prácach (Alicante 1981, Rutgers University 1984, Bad Radkersburg 1988, Bielefeld 1991), absolvuje čestné cykly prednášok: John Dewey Lectures, Columbia University (1989), Alfred North Whitehead Lecture, Harvard University (1990), A. J. Ayer Memorial Lecture, Royal Institute, Londýn (1991). V Stuttgarte preberá Hegelovu cenu (1991).
- 1984 — vychádza knižný súbor štúdií z r. 1965-1982 *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984), onedlho aj jeho dve reedície a vydania v nemčine, japončine, španielčine, čínštine, taliančine a francúzštine. Túto knihu venoval Quinovi, ktorého označil za *conditio sine qua non* svojej filozofie. Diapazón jeho tvorby je ešte pestrejší, vracia sa znova k etike (štúdia *Judging Interpersonal Interests*, 1986), metafyzike (štúdia *The Myth of the Subjective*, 1988) i teórii rozhodovania (*A New Basis for Decision Theory*, 1985). Popri viacerých príspevkoch k filozofii konania (napr. *Problems in the Explanation of Action*, 1987) je však predsa len centrálnou témou epistemologický problém pravdy (napr. štúdie *Knowing One's Own Mind*, 1987; *Epistemology and Truth*, 1988; *What is Present to the Mind?*, 1989; *The Structure and Content of Truth*, 1990; *Subjective, Intersubjective, Objective*, 1991; *The Socratic Concept of Truth*, 1992).
- 1993-1996 — hosťujúci profesor na univerzite v Ríme a v New Yorku, kantovské prednášky v Mníchove a ďalšie cykly čestných prednášok na univerzitách v Izraeli, Španielsku, Francúzsku, Anglicku, kde mu udeľujú aj čestný doktorát (Oxford, 1995). Konferencie o jeho diele sa konajú v Írsku, Belgicku, Holandsku (1994), Poľsku (1995) a Česku (1996).
- 1997 — 6. marca — dožíva sa 80 rokov; konferencia o jeho diele na University of Mexico pri príležitosti tohto jubilea.

E.V.

Bibliografia k štúdiu diela Donalda Davidsona

Poznámka: D. Davidson patrí medzi najvýznamnejších analytických filozofov, hoci jeho dielo je význačné tým, že je jednou rozsiahlou sériou článkov, štúdií a esejí (okrem doktorskej dizertácie nenapísal klasickú monografiu), ktoré však na seba tematicky nadväzujú, a to dokonca aj tak, že v nich postupne sám autor koriguje a spresňuje svoje predošlé argumenty a závery. Tieto príspevky sú roztrúsené v časopiseckých vydaniach a v mnohých zborníkoch venovaných buď jednotlivým postávam z dejín filozofie a vedy (Sokrates, R. Carnap, C. G. Hempel, A. J. Ayer, J. C. C. Smart, W. V. Quine, M. Dummett, S. Freud), alebo jednotlivým filozofickým problémom (konanie, rozhodovanie, myseľ, jazyk, pravda a i.). Preto uvádzame len výber toho najdôležitejšieho z bohatej Davidsonovej bibliografie.

Primárne zdroje

- D. DAVIDSON: *Essays on Actions and Events*. New York, Oxford University Press 1980.
- D. DAVIDSON: *Inquires into Truth and Interpretation*. New York, Oxford University Press 1984.
- D. DAVIDSON: and G. HARMAN (eds.): *Semantics of Natural Language*. Dordrecht, D. Reidel 1971.
- D. DAVIDSON: and G. HARMAN (eds.): *The Logic of Grammar*. Dickenson Press 1975.
- D. DAVIDSON: *Paradoxes of Irrationality*. In: *Freud: a Collection of Critical Essays*. Ed. R. Wollheim, Doubleday 1974.
- D. DAVIDSON: *First Person Authority*, *Dialectica*, 1984, 38, 101-111.
- D. DAVIDSON: *Expressing Evaluations*. The Lindley Lecture, University of Kansas 1984.
- D. DAVIDSON: *A New Basis for Decision Theory, Theory and Decision*, 1985, 18, 87-98.
- D. DAVIDSON: *Judging Interpersonal Interests*. In: *Foundations of Social Choice Theory*. Ed. J. Elster and A. Hylland, Cambridge, Cambridge University Press 1986.
- D. DAVIDSON: *Incoherence and Irrationality*, *Dialectica*, 1985, 39, 345-354.
- D. DAVIDSON: *Plato's Philebus*. New York, Garland Publishing Company 1990.

- 26694/100
- D. DAVIDSON: Knowing One's Own Mind, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 1987, 441-458.
- D. DAVIDSON: The Myth of the Subjective. In: *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Ed. M. Krausz, Notre Dame, University of Notre Dame Press 1989.
- D. DAVIDSON: Representation and Interpretation. In: *Modelling the Mind*. Ed. W.-H. Newton-Smith and K. V. Wilkes, New York, Oxford University Press 1990.
- D. DAVIDSON: Meaning, Truth and Evidence. In: *Perspectives on Quine*. Ed. R. Barrett and R. Gibson, Oxford, Basil Blackwell 1990.
- D. DAVIDSON: The Structure and Content of Truth, *The Journal of Philosophy*, 1990, 87, 279-328.
- D. DAVIDSON: The Socratic Concept of Truth. In: *The Philosophy of Socrates: Elenchus, Ethics and Truth*. Ed. K. J. Boudouris, Athens 1992.
- D. DAVIDSON: The Social Aspect of Language. In: *The Philosophy of Michael Dummett*. Eds. B. McGuinness and Oliveri, Dordrecht, Kluwer 1994.
- D. DAVIDSON: Could There be a Science of Rationality? *International Journal of Philosophical Studies*, 1995, 3, 1-16.
- D. DAVIDSON: Indeterminism and Antirealism. In: *Realism/Antirealism and Epistemology*. Ed. C. B. Kulp, Lanham, Maryland, Rowman and Littlefield 1996.

Sekundárne zdroje

- Essays on Davidson: Actions and Events*. Eds. B. Vermazen and M. Hintikka, Oxford, Clarendon Press 1985.
- Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Eds. E. LePore and B. McLaughlin, Oxford, Blackwell 1985.
- Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Ed. E. LePore, Oxford, Blackwell 1986.
- B. Ramberg: *Donald Davidson's Philosophy of Language*. Oxford, Blackwell 1989.
- The Mind of Donald Davidson*. Eds. J. Brandl and W. Gombocz, Amsterdam and Atlanta, Rodopi 1989.
- S. Evinne: *Donald Davidson*. Oxford, Polity Press 1991.
- J. Malpas: *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge, Cambridge University Press 1992.
- Literary Theory After Davidson*. Ed. R. W. Dasenbrock, Pennsylvania State University Press 1993.
- K. Stüber: *Donald Davidson Theorie sprachlichen Verstehens*. Frankfurt am Main, Anton Hain 1993.
- K. Glüer: *Donald Davidson zur Einführung*. Hamburg, Junius Verlag 1993.
- Language, Mind and Epistemology: On Donald Davidson's Philosophy*. Eds. G. Preyer, F. Siebelt, A. Ulfig, Dordrecht: Kluwer 1994.
- P. Engel: *Davidson et la Philosophie du Language*. Presses Universitaires de France 1994.

E.V.